

Sophia [oder über den Willen zu sein] [etwa ab 25.4.22., d.i. dem Anfang 4   430 von Ὑπατία [Nachname], als Gabe der  

Wanderer: Hohepriesterin Hypatia, ich will euch ja doch bei eurer Pflicht, dem Ursprunge zu horchen, so wenig stören als's mir möglich sei, aber doch ist der Tag und die Stunde gekommen, das Feuer zu entzünden zur erhabenen Nacht Nammus, und wenn auch sonst das Denken und Schreiben, und was sonst euren Sinn hebt, das große ist und nicht das geringe, so muß diese kleine Tat es doch heute sein, die das Denken und Schreiben hinaufhebt zur Handlung, da ich nun dieses Tages mich zum Tempel begab des ewigen Urgrunds, den Anfang zu erspüren und die Zukunft zu erhoffen.

Hypatia: Allerdings, Weitgereister, soll ich das tun, denn keineswegs achte ich meine Pflichten gering. Aber ich sehe auch hierin keinen großen Zerriß und Unterschied, sondern im Denken selbst ist das Feuer schon, was ihr sehen wollt. Aber recht gesprochen soll ich es entzünden, aber darnach mich noch einmal an dieses setzen, was ich jetzt bedacht und bearbeitet hatte.

Wanderer: Allerdings, Priesterin.

Hypatia: Wohlan, daß das Unsichtbare aller Zeit, der Vergangenheit wohl zwar und der Gegenwart auch aber vor allem aller Zukünfte, die am Anfang harren, sinnenfällig und bedachtbar werde!

Und als sie die Flamme entzündet hatte erwiderte der ja nun doch noch sehr verwunderte Reisende zu dem noch un[aus]gesprochenem Gegenstande:

Wanderer: Nun aber will ich doch euch dieses fragen, Hypatia, da ich dessen mir bei alledem ungewiss war und nicht genau weiß, wie es gedacht werden müßte, ihr aber ja, wie ihr's gesprochen, es zu wissen meint: Ihr seid ja immer, wenn ich ja denn eure Suche nur sehe - und seit langem auch ist sie sichtbar, wenn ich auch nun fast verschwunden bin im Leuchten meiner eignen Zeitenwelt - solcherart wie sie sei, mit den weitesten und am wenigsten noch geschehenen Dingen befasst, die Zukunft an der Spitze, da ja das Ungeschehene das ist, was wir weder kennen noch verstehen, da wir erst die Gegenwart kennen und die Vergangenheit nur verstehen, wenn sie bedacht ist als das andere unserer nun schon gegenwärt'gen Zukunft ihrer Zeit. Wie also, Tiefsuchende, suchst du es und glaubst es zu finden, und das gerade am allerersten Anbeginn der Zeit?

Hypatia: Eine wie gerechte und wahrhaftige Frage stellst du da, der du aus verwegener Zeit zu mir emporgestiegen! Und keine schlechte Antwort soll ich dir geben können, aber wie genau ich sie weiß, das weiß ich nicht. Denn lange schon bedachte ich all dies und weiß es, aber was es ist und was daraus wird und was ihrer, der Nammu oder des ew'gen Abgrunds, Kinder Geheimnis ist, das vermag ich auch nur nicht sagen oder gar verstehen, aber andeuten will ich's wenn ich die alte Rede dazu, die jetzt mir noch im Kopfe stickt und Wahres ist, nur eben so, wie sie auch ist, dir würde mitteilen können. Aber dazu doch nicht zuerst; denn von besonderer Einfachheit ist eigentlich das, was vor allem und in Kürze ich dir sagen will, dir, der die Wahrheit sucht vom Anbeginn und dem daraus entstanden und der uns ja nun so unverhofft zugekommenen Freiheit zu leben.

Wanderer: Gewiss denn, und rede ruhig ausführlich; denn rasten muss ich ja wohl, und so werde ich dieser Rede, ob deiner selbst oder einer erborgten, sofern du sie für würdig hältst, vernommen zu werden, lauschen, und davon ja auch nicht ablassen bis das an ihr erkannt werden kann, was selbst ich hier suche, und was ja auch das innere der Unruhe meiner Seele selbst sein möge, da ich von vielem durch viele verwirrt und zerrüttet worden.

Hypatia: So also richtig -- na gut. Der Tage ist ja genug, und das gegebene aufgezeichnet, und so soll also es sich damit darin verhalten:

Oft schon und in aller Tiefe haben viele über den Anfang und das Ende geredet, und dabei dann

aber nicht das gefunden, wie es in Wahrheit ist, sondern eins das andre überdeckend nahmen sie die Elemente der Erkenntnis desselben an, und übersahen über der Erkenntnis der Sache die Sache. Zwei Lügen vor allem und unredliche Anschuldigungen erregten schon immer mein missfallen: einmal, daß der Anfang uns zu allem zwänge, und keine Freiheit sei in dem Leben zu der uns gegebenen Zeit; und andermal, daß wir so doch von ihm losgekommen seien, daß er sich lossagt und Freiheit nur darin gibt, daß er sie sich selbst versagt. Denn dieses beides, der reine Determinismus und die Gesetzlosigkeit der Natur gegen ihren Anfang, hat ja dasselbe gegen sich, unwahres nämlich zu sein gegen den Anfang als das lebendige der Zeit, nicht wahr?

Wanderer: Gewiss, ich jedenfalls weiß aber nun ja auch nicht, ob nur eines wahr sei oder keines oder beides.

Hypatia: Und wie ja auch, bei solchen Dingen, wo schon die Königsberger, Hannoveraner und Schotten darüber stritten und keinen klaren Begriff bekamen, und ja sogar schon die alten, die Skeptiker und die begärteten Sucher des Glücks, sich der Sache und damit auch aller Frage des Schicksals enthalten wollten um ja nur ihr Ziel zu erreichen! Ich aber habe weder solche großen Ziele, daß ich die Suche fürchten müsste, noch selbst die Sorge, dass es schon am Anfange so aussichtslos steht; denn darauf allerdings denke ich eine Antwort zu haben, nicht aber wie sie verwandt wird und, was später kommt und wozu die Rede war, wie sie noch auf uns durch ihre Erbschaft, den Willen und das Verlangen, herabgekommen, und wie diese Erbschaft gar zu nutzen sei. Aber der Reihe nach:

Die Sache steht ja doch wie folgt: Drei Glaubenssätze sind unvereinbar: Daß alles vom Anfang herrühre und immer das spätere vom (relativ) früheren bestimmt sei (Kausalität); Daß ich jetzt frei sei darin, was ich will und tue, und wie ich auf meinen Körper Einfluss habe (Freiheitsprinzip des Seins); Daß der Anbeginn unverrückbar und nach seinem Vergehen nurmehr todter Punkt auf dem Strahl der Zeit sei (Absolutheit der Geschichte, Fatalismus der Vergangenheit). Denn wenn alles dieses so wäre, so wäre ein unverrückbarer Anbeginn, der alles weitere bestimmt; aber dann bin ich jetzt nicht frei.

Es haben nun auch gutwillige Geister diesen dritten Satz aber für so unverrückbar richtig gehalten, dass sie zwischen den ersten beiden, zwischen Freiheit oder Kausalität, haben wählen lassen - eine mir unmögliche Wahl, und ja auch die, die dich in Verlegenheit gebracht hat. Aber genau deshalb glaube ich so fest, dass dies falsch ist und der Anfang verrückbar und lebendig. Denn wenn dieses so ist, so passt dies alles zusammen: Alles ist bestimmt vom Anbeginn her, aber er ist nicht ein todes, woran wir nichts tun können, sondern Nammu erhört unsern Wunsch - nicht als Gebet oder dergleichen, sondern darin nur dass ich will vergegenwärtige ich sie und manifestiere das Chaos ins Universum. Durch Nammus Macht, durch meinen Willen beschworen, greife ich zurück an den Anbeginn und verstellen die Zahnräder des Kosmos am Urknall. Die erste Monade ist die absolut subordinierte. [Und sie ist nicht die höchste; jene ist die letzte, oder die Eine und die Idee der Einheit im Gedanken des Seins, und darüber weit hinaus auch umso schönere Erkenntnis des Guten und Richtigen welche ich nicht vermag.] Durch sie allein wird alles, was ich will; aber allen Geistern ist sie unterstellt, und darum hebt sich in ihr fast alles auf, und unmerklich sind die magischen Kräfte, die uns noch verbleiben, seit die Zahl der Seelen anwuchs, und nun können wir ja kaum in unserem eigenen Gehirn den Prozess steuern, der unsern Körper bewegt, aber nicht das äußere oder das andere wie bei der Telekinese oder Telepathie, wie sie einst, da die Zahl der Seelen geringer gewesen, vielleicht möglich gewesen ist. [Dies Vermuten bedeutet denn aber nicht, wie unvorsichtige und dumme Geister behaupten, dass man sich der Untersuchung der Dinge, wie sie wirklich sind, entziehen könnte mit Hinweis aufs göttliche, oder dieser Suche das Ziel schon unterstellen; denn nicht etwas übernatürliches oder eines, wovon die Welt nur Zeichen ist, es als Geheimnis zu suchen, ist jene Göttin, sondern selbst ist sie die Welt und ihre höchste Achtung darin, sie zu erforschen wie sie sei, und bis denn auf jene Achtung der Wahrheit, die den wahren Glauben an das ausmacht was man sucht, daß nämlich man Vertrauen habe es zu finden, sind alle Sprüche und Gedanken der δόξα hinfortzuwerfen für nur die geringe Neuerung der Wahrheit, sofern sie Wahrheit ist, nicht aber, sofern sie bloßer Nutzen ist und unwahr, wie es die Deterministen tun, die ohne guten Grund an der Unverrückbarkeit des Ursprunges festhalten, da es zu ihrem Nutzen

ist, die Freiheit abzusprechen, um ihrem ja wohl auch richt'gem Wissen der Kausalität die höhere Ehre zu geben, nicht nur alles vorhandene und zukünftige nach Natur zu kennen, sondern alles überhaupt danach was immer es sei, und die Physik mit der Metaphysik dabei verwechselten, wozu durchaus es weder Grund noch Rechtfertigung gibt sondern nur wohl erstandenen Tadel und Scherz über solche Dummheit, das bekannte für alles zu halten, da es zumal am meisten jenen schadet, die ohne solchen Irrtum ja doch wirklich suchen und verstehen, was da ist, ohne welches auch mir alle Suche und Tat unmöglich gewesen.] Und so liegt denn aber in unserm Willen, dem über Körper und Seele zumal, das größte Zeichen der Götter; und um nichts soll dies abgegeben werden, dass er gerade dann, wenn er jetzt erst alles neu anzufangen scheint, sich die Vorbilder und Ursachen erst schafft, bis zum Anbeginn, dem ersten, hinauf, daraus er erzeugt ist und worumwillen er geschieht.

[Wanderer: Aber, o Hypatia, du hast nun ja so schön auch davon gesprochen wie wir durch unsern Willen die Welt beeinflussen, aber ich weiß ja nun denn nicht, wie wir auch das mindeste von ihr wahrnehmen sollten

Hypatia: Gewiss ist das aber nicht schwer zu sehen. Denn ich hatte ja schon dass gesagt dass ja alle Geister diesen Einfluss auf die Welt haben wollen, und also keineswegs alles allein nur tun können was sie wollen, sondern auf einen kleinen Bereich des eignen Körpers, nämlich nur den, der in der Seele manche Entscheidungen betrifft (und wir wissen ja, wie eingeschränkt auch dieser Bereich durch mannigfaches der Seele ist, durch Angst und Instinkt und Stress und Gewohnheit und Lust, und nur die wenigsten stärksten zu nennen), eingeschränkt sind durch den Willen aller andern Geister und Ich. Nun wissen wir ja aber auch, daß dies Ich einen Willen hat und will, was es will, nicht allein für diesen Teil sondern fürs ganze der Seele und der restlichen Welt und in allen Zeiten, aber das passt ihm nicht zu, es alles zu beeinflussen, da andre Geister sogar am selben Körper diesen Einfluss ausüben, und es ja auch in sich und mit sich zerstrittenes ist und seine eigne Vergangenheit sich ihm als ein fremdes gegenübersteht. Alles also darin ist ihm Widerstand, und diesen spürt es. Eben das ist die Wahrnehmung: die Erkenntnis der Unmöglichkeit, alles in der Seele zu ändern, die innre, und die der, alles äußre, die äußre Wahrnehmung, und schließlich die über die mangelhaft genaue Beeinflussung des Körpers zu verschiedenen Zeiten, die Erinnerung. Daher nun auch scheint es gerecht, dass das Chaos subordiniert ist; denn eben dann sieht sie, Tiamat, alles, da sie an allem den Widerstand und Innern Abgrund hat. Der allmächtige aber und die widerstandslos alles formende Idee des Seins, des Schönen und Guten und Einen, ist ebenso darin nun, dass alles sie formt, ohne daran zu stoßen, blind, woher es also uns nimmer Wunder nehmen soll, dass die Idee des Guten, wie man sagt, für die Wirklichkeit blind ist und reiner Anspruch, da dies gerade nicht darin liegt, dass sie diese nicht formt, sondern umgekehrt sie soweit bestimmt, dass gar nicht sie kennt was jenes ist, was darin sie verändert und bewegt.

Wanderer: Aber wie denn schaffst du dies zu sagen wenn dies nicht doch eine Wirkung des Körpers auf den Geist und Willen ist, und wie wäre dieser dann frei?

Hypatia: Eben darin, dass der Wille eben immer noch und nur soweit wie überhaupt er ist, er ja doch frei ist und sein muss. Und ich denke, dass überhaupt wir dies ganze falsch einschätzen, wenn wir die Rückwirkung oder das Spüren als eine Unfreiheit betrachten. Der Geist oder Wille ist ja in sich frei, und könnte doch auch nicht das erkennen, dass er die Kraft nicht hat, sich durchzusetzen, wenn er nicht frei darin wäre, dieses zu wählen was er will, was das andre ist. Denn ich kann ja dieses gar nicht wissen, was ich gar nicht einmal zu denken vermöchte; und wenn also ich will und dann es nimmer erreiche, so setzt dies denn Willen ja gar nicht herab, sondern in aller Perzeption wird dem Geist dieses zuteil, durch den Widerstand in den Dingen diese erst zu erkennen. Und auch was er tun will ist er selbst schon, eben gemäß danach daß er Wille ist. Denn da er nun außer Raum und Zeit und aller Welt steht, und als für sich stehender Geist vielmehr diese erst denkt und mit erschafft in seinem Wunsch an den Anbeginn, so ist es falsch zu sagen, daß die Welt auf ihn einwirkt, wie sie es auf den Stein oder das Gehirn tut; denn vielmehr ist es der Geist selbst der wirkt, und der nur manchmal, wenn er es will, es erhält, und manchmal nicht, und es also seine innre Grenze ist, die seine Wahrnehmung, seine auf unbekannte Weise gegebenen Ergebnisse aber, welche die Tat bewirken. Und wenn du wirklich darüber nachdenkst, so wirst du auch sehen, daß in all deinem Tun und Lassen das Denken, in solcher Art betrachtet, das bestimmende ist und

nicht das bestimmte; wie aber auch umgekehrt das Bestimmen kein Allmächtiges ist, sondern nur solches wirklich zu verstehen vermag, was es nicht bestimmt. Was aber wir tun können, können wir also, nach solcher Art betrachtet, tun genau dann, wenn, wenn wir es tun, wir es nicht auch sehen müssen; oder ich bin frei eine Sache zu tun, wenn mein Wille allein vorhanden ist und danach, ich weiß nicht wie, er getan ist, und ich mich nur in meinem Widerstand meines Verständnisses dieser seltsamen Tatsache ihrer Versichern kann, sowohl meiner Freiheit zu leben und zu handeln, als auch meiner Unfreiheit mein Verständnis davon, dazu, was immer es sein sollte, frei zu wählen und festzulegen, und diesen Willen anders zu verstehen denn eben als wie er gerade erscheint; denn diese Unfreiheit ist keine des Willens, sondern der Welt, den Willen verständlich zu zeigen, und es ist ihre Begrenzung ein ihr notwendiges, wenn dieser Wille nicht über seinen eignen Begriff Gewalt gewinnen sollte, was ja niemals geschehen kann, eben da er dann, wenn er es könnte, ihn als Begriff nicht hätte sondern nur als Freiheit eben dieses als es selbst zu sein.]

[Wanderer: Aber es gibt ja nun noch eine Sache daran, die ich nicht verstehe, und bei der ich keineswegs so ohne weiteres vorbeigehen kann, ohne darüber zu erstaunen. Denn du sagtest ja, daß dieser Wille oder Geist nun an jenem bestimmten Punkte der Welt gebunden ist, ihn zu verändern durch das Verschieben des Anfangspunktes, aber es ist ja nur dies kleine in der Seele, und diese wiederum nur das kleine im Gehirne im Kopf, und keineswegs alles oder beliebiges dem Raume nach oder der Zeit. Warum also und wie sucht er sich diesen Ort und behält ihn, und wozu, o Priesterin?

Hypatia: Ich denke, daß du es nicht richtig verstehst. Denn richtig zwar hast du eingesehen, daß jedes Mal in jeder Entscheidung der Geist die Welt neu erschafft und den Anfang als einen andern Punkt im gewaltigen Multiversum unsrer Realität zu setzen vermag, aber nicht verstehst du richtig wie dies ist, wenn du denkst, nur solche Geister wie ich und du, die sprechen und davon Rechenschaft geben können, gebe es. Denn wenn du annehmen möchtest, dieser Stein dort oder das Blatt oder irgend ein leerer Ort im Weltenall sei begeistert, so siehst du ja doch, daß dort keine Seele, kein Gehirn, ja gar nichts ist, was er verändern könnte. Ein Geist also oder ein Bewußtsein und ein Wille und eine Wahrnehmung, davon bin ich fest überzeugt, ist nicht an das Gehirn notwendig gebunden oder irgendwohin, und unendlich viele sind überall an jedem Ort und zu jeder Zeit und so also am Gehirn denn nicht, wie du denken möchtest, nur einer, sondern beliebig viele, und viele auch an jedem Körperteil und vielleicht sogar an jedem Atom und Molekül und Elementarteilchen. Allerdings können die meisten davon gar nichts tun, denn sie haben zwar die Fähigkeit, den Anbeginn neu zu setzen, aber ja doch, wie wir sagten, nur gegen alle andern, und daher nur sehr geringen und wenigen Einfluss und nur die Macht der geringen Verschiebung, einer Parenklise gewissermaßen. Und wenn du nun wiederum auf deinen Stein schaust, was tut er denn, wenn er ein Atom im Kristallgitter hin und her bewegt? Wir sehen es ja nicht einmal, wie können es nicht erkennen, und darum auch niemals wissen, wo und wie Geister an unserer Welt sind; allein glauben können wir es, im Steine wie in der Seele im menschlichen Gehirn. Ich denke also, daß dein Rätsel davon von einer kleinen Idee von Geist kommt, die ihn nach dem Vorbilde des Menschen und nicht des Steines misst, wo wir doch beide ebensowenig kennen, nur beim sprechenden Körper denken, weil er spricht, verstanden wir ihn nun. Allerdings auf das andrer deiner Rätsel kann ich dir die Antwort geben: ich denke, daß die Geister ja, weil sie das Ganze und den Anfang insgesamt bestimmen, für eben dies ganze und den Anfang blind sind und also dagegen keinen Widerstand verspüren und nicht erkennen, welchem Orte ursprünglich und welcher Zeitspanne sie zugeteilt sind. (Das nun, was ich nicht verstehe, ist weshalb bei so geringem Ort so langer dauer, aber dort auch werde ich etwas einst finden es zu sagen.) Nun wisse ja aber, wie vorher gesagt, daß wir als Geister dies, was wir ändern können, wollen, aber nicht spüren, und dagegen das spüren und nicht in uns als Willen sondern als äußeres, was wir nicht derart ändern können. Der Geist im Stein kann ja nun so wenig bewirken, also spürt er desto mehr und schmerzt, und hat dafür auch keine Mittel es auszudrücken. In uns dagegen und in unserm Gehirn ist das Potenzial des Chaos, aus dem kleinen Aklimen den größten Effekt, aus der Abweichung ins unmessbare hinein es zu bringen, die Seele zu erregen und unsren Körper sprechen und weinen und erschaffen zu lassen. Und ich denke, daß dies zwar keine rechte Antwort auf die Frage ist, aber es

scheint, als ob die Seele, solcherart als Unterlage des Geistes fungierend, ihn binden könnte, da sie ihm dieses ja nun verschafft, wirksam zu sein. Alle Geister reisen vielleicht also umher, aber an unsrer Seele hängend, bleibt unsrer noch an ihr für gewisse Zeit und gewisse Gründe; welche aber ist soweit wie zu fragen, warum ich wirklich leben will, oder weshalb mein Wille mir meinem Körper näherzustehen scheint als eben dem Steine. Wahrlich, wozu ich an diesem Ort noch bleibe, weiß ich nicht völlig; aber ich kenne es nun nicht anders. Eben darin zeigt sich die Macht des Willens, so gewaltig zu sein, daß er dies nicht erspürt, sondern nur in sich als Wollen erkennt. (Denn zweierlei ist es hier: der Wille selbst ist Wollen und Wahrnehmen, als äußeres und inneres, Wille aber als beiderseits ist Geist oder dem Geist zumindest wesensähnliches und anteiliges.) Und wir wissen es ja auch bei den andern Geistern und Willen nicht, und nicht wissen wir also, ob im Steine oder Blatt oder sogar dem leeren Raume es so ist, daß diese Sache Objekt eines Willens eines Geistes ist, der selbständig und ohne Einfluss jener Sache außerhalb von Raum und Zeit lebt, und nur davon dadurch spürt und merkt woran er ist, was er nicht ändern kann und wie wenig er's versteht. Denn auch bei uns ist ja Erkenntnis nur das mit dem Willen verbundene, etwa dem Willen, die Augen aufzuschlagen. Der Stein aber hat die Lider nicht; und so weiß denn auch sein Geist nicht, woran er ist, und vielleicht gar selbst nicht daß er lebt und existiert. Und wir wüssten denn ja auch nicht wenn wir, ich weiß es nicht wie, selbst Geister auch anderer Orte wären, und diese Pflicht uns über allem noch verliehen worden wäre. Unmöglich ist es nicht und nicht undenklich, aber unkenndbar und darum für uns also Grenze bei der Frage des Willens, den wir nur dahin verstehen, daß er auch dort ist, wo ein Geist sich einer Seele bemächtigt, einen Körper zu bestimmen und in seinem Tun sich wirklich zu machen, und also dem Ausdruck zu verschaffen und Wahrheit und Wirksamkeit zurück an den Anfänge aller Zeit, was allen andern Geistern still und ruhig ohne Kraft der Worte ausdruckslos mitgegeben und ihm verschlossene Wahrheit und Geheimnis der Zeit und der Welt, ihres Ursprungs und lebendigen Wideranbeginns der Zeit, stets wahr und aber noch vor allem erst wird und jetzt uns in ihr als ihre Wahrheit geboren wird und als Wesen unsrer Welt durch uns entsteht, die wir durch den Willen den Anfang erst zusammen [wie ebenso auch oft genug gegeneinander] neu setzen, darin der Wille selber war, anderer zu sein als der des verschütteten vorherigen Ursprungs, wie jetzt es noch durch die vielen Splitter verschütteter Zukünfte in der Vergangenheit, als Spur des Anfangs-Punktes im Multiversum, sichtbar uns ist und denkbar und dadurch erst dies alles und das was wir suchen in uns und unsrem Willen und unsrer Suche nach Wahrheit und Wirklichkeit der Zeit und ihrer Geschichte hervorrufend.]

[Wanderer: Und muß aber ja doch der Geist immer einen festen Ort haben und eine begrenzte Zeit? Und wie mag der Einfluss auf den Anfang beschaffen sein?

Hypatia: Ich denke daß du recht damit hast, daß nicht immer der Geist den einen festen Punkt hat, ebensowenig wie ja der Punkt nur den einen Geist, sondern ja auch mehrere und keine haben kann. Keinen Ort kann der Geist ja auch haben, ist er nur ja außerhalb des Universums überhaupt beschäftigt; je mehrere aber er hat, desto unbestimmter und unkenntlicher ist er, und daß so seltsames wie, sagen wir, zwei menschliche Körper zugleich zu beeinflussen, oder mehrere sich jeweils auch mitteilende Tiere, ist ja nicht überraschend, danach wie nahe und doch distinkt sie von einander sind. (die Nähe ist hier etwa die, auf dem selben Planeten und sogar in solch großer Nähe zu sein, daß man's sehen könnte.) Also nimm auch alle diese andren Geister an, und keineswegs tut dies dieser Betrachtung irgend einen Abbruch. Aber was die zweite Frage betrifft, so denke ich, daß sie schwerer wiegt; und ich glaube ja auch fast, du hast schon verstanden, was ich hier suche. Denn wie kann ich auf etwas Einfluss haben, wo ich nicht bin, was ich nicht kenne? Und so folgt denn ja auch ohne weiteres aus allem diesen dieses, daß sich selbst und du und auch jeder andre Geist da schon ist, am Anfang und Ursprung. Unser Bewußtsein ist bereits da, und spürt nur, in Erwartung und in der Wirkung durch die Fähigkeit und Unfähigkeit diesen Anfang neu umzusetzen und zu bewegen, diesen und jenen Körper und das Licht in den Augen, über 13 Milliarden Jahre in seine Zukunft. Und ich denke, daß dieses bedacht, es dir auch nicht als das unglaublichste erscheint, frei zu sein statt unfrei, da nun dieses, darin gebunden zu sein und es zu spüren, fast für eine noch wundersamere Wirkung freien Willens erscheint, dies alles sich nämlich denken zu machen und zu kennen und zu verstehen, als es dies wäre, dabei manchmal doch dieser am Anfänge stehenden

Kraft, das eine oder das andre nach seinem Willen zu suchen, einen geringen und ja doch so häufig zwecklosen Ausdruck zu finden, die Kraft der Seele in die eine oder andre Richtung, Wirkung und Stimmung zu bewegen und ihr solcherart ein Leben nicht nur nach ihrer Pflicht, sondern auch nach von uns auferlegter Freiheit zu sein zu verstaten, darin eben, wie wir allen diesem die Freiheit zu sein gegeben haben, indem's bedacht wurde als das was uns sein wird und änderbar oder unveränderbar ist an jenem seltsamen Punkte, der, Milliarden Jahre in der Zukunft des Geistes, doch umso lebendiger uns vor dem Bewußtseyne erscheint und noch erstaunlichererweise auch solches ist, was, das Sache nach, ein gemeinsames ist und ein geteiltes, und ja aber nur der Form nach, die das Denken ist und darin der Wille, sich das Reale vorzustellen, ein andres und unerreichbares, eben da alles dieses in der Welt wir erreichen können was nachher erschaffenes ist, das am Ursprung schaffende und sich zu schaffen machende, mein Geist und deiner und jeder andre, nicht, eben da er, mit dem Wesen des Ursprungs selbst und seiner Wahrheit und woraus er gemacht ist, auf ewig hinter den Wolken der Geschichte des Uranbeginns verschlossen geblieben ist.]

Wanderer: Dieses klingt ja fast unglaublich was du sagst, da du nun denkst, wir alle könnten Magie wirken nur durch reine und abstrakte Gedanken und nicht durch den mühevolleren Weg der Tat, das [erst noch wirklich] zu tun was wir wünschten dass es sei[, und dazu ja sogar noch, daß dieser Wille alles dies erst erschafft, daß irgend etwas sei und wahrgenommen werde und ich es dann erlebe]. Aber ich weiß nun nicht, ob ich das [wirklich] kann, [ob ich wirklich solches bin,] weil ich nicht weiß, was dieser Wille ist und wie er erweckt werden kann.

Hypatia: Einst auch wusste ich es noch und ließ danach fragen, wann man diese schöne Kraft anwenden können sollte, da ich zu wissen glaubte, was sie sei; aber ich bin darin und auch in der Festigkeit des leichten Wortes unsicher geworden, als zu einem Feste, das ich zu jenem Willen, dem Eros als den Glanz der Schönheit und des Willens und die Erstgeborene des in sich brodelnden Abgrunds zu Werden und zu Sein, in dem Tempel der erhabenen Herrscherin des Himmels abhalten wollte, zu erfragen was dazu die rechte Tugend wäre, drei Sucherinnen anhörte, gerade wie du, und sie ausfragte danach es das rechte sei, dadurch aber und deswegen eher um die Sache verlegen wurde, dass ich weder noch sie wussten, was es sei, das wir doch alle zu kennen glaubten, nämlich gerade der Wille und zumal der zum Leben.

Wanderer: Ganz erhabene und weite Reden müssten es ja sein, dass sie dich gnädig gestimmt hatten, o Priesterin.

Hypatia: Aber ja nicht. Eine ganz undeutliche und verwirrte Rede war es, die mich überzeugt hat; denn so wie die Rede selbst ist schließlich auch die Sache selbst eine verwirrende. Höre also denn, was diese drei Sucherinnen Vesperia, Sophia und Nealina auf dem Weg zu der jährlichen Sappho-Gedenkvorlesung "Über die Tugend des Verlangens" [περί της αρετής του έρωτος] im Tempel der Astarte besprochen haben über das, wie wir uns zur Erstgeborenen Nammus verhalten sollen und was wir davon wissen, wie oder wie weit sie in uns sei, und ob wir sie sind oder ein anderes und dann eher über sie ein Abbild des Urgrunds:

Personen: Sophia, Vesperia, Nealina
auf dem Weg zu der jährlichen Sappho-Gedenkvorlesung "Über die Tugend des Verlangens" im Tempel der Astarte

Vesperia: Also, ihr Neulinge, die ihr eurer Tage nach so hohe und gütliche Dinge sucht wie das Verlangen, habt ihr schon gesehen, was für eine Frage uns aufgegeben wurde vom hohen Gebot dieses Jahres? Denn es ist ja keine leichte und auch eine, die mich dabei überraschte, wer nun auch zu uns gestoßen ist.

Nealina: ich weiß nicht was daran so schwieriges sein soll; ich will nun eben oder nicht, aber das suche ich ja nicht. Aber ja, die Broschüre las ich; abgestandnes Zeuch, wie man es eben

schreibt, einen widerspenstigen Tempel bei Laune zu halten. Oder glaubtest du die letzten Jahre, die Anlässe der Orgien waren heiliger als ihre Zwecke? Nicht das jene es nicht wären, aber es tun ja doch leicht solche so als wäre es so, die das Wort schwerer nehmen als die Tat.

Vesperia: Aber was wäre das Ziel aller Taten, wenn nicht Erkenntnis? Auch Sappho war doch Priesterin von ἀλήθεια ! Die größten Dichter die Schutzherrn der ἀρετή !

Sophia: Nun denn, wenn es euch beiden so um Erkenntnis und um Tat geht, dann verbinden wir dies beides doch und gehen daran, das Gesuch zu betrachten. Es steht hier: "Eine lange Schuld steht zu begleichen - das Unrecht, Verlangen (desire, cupido, έρως) als Sünde zu sehen. Noch die größten Verteidiger des Verlangens wie de Sade taten es unter dem Begriff der Sünde, des Schuldigseins und seiner Freuden (wohl auch, weil es seinem andrischen Gelüste wohl bekam); und darunter ist uns auch der Begriff vergangen, der die Schuld und Tugend im Verlangen bedeutet. Schwestern, befragt euch auf die Tugend des innern Flusses nach, wofür und wie weit er fließe, und sucht nach alt-lesbischer Art nach Αφροδίταν, und nach der Schuldigkeit ihrer Δικιάς! Folgendes Gedicht sey euer Geleit:

Der leichte Druck, der eurer Welt entwallt,
als Träne sprießt mir noch mein Geist zum Regen
als Klang des' Klirren Schatten wohl geballt
zum Licht darbringt als übervolles sprießen!
Ein Eines, was all Wahrheit hat gedacht
Ein echter Schmerz des' Zeichen mir benommen
mich selbst zulässt, und als Lachen mich wacht
so wie schön kalt durchwacht hatte zugegen
den Abend schönern Tages eis'g bei Regen
der Wärme suchend der ich einst entfloh -
wenn nur in bitterer Kälte Schweiß ich froh;
es ist mein' Pflicht, der Lust die Schuld zu geben
des' Ruhe mir im Schlaf noch ist all leben
und dessen Wasser totzufließen streben
als kühle Wärme sender Welt...
den Glanz und Abgrund gießen / der ich bin?
Und wiederkehrend Licht / als Welten Sinn?

Hohepriesterin Χάους Hypatia"

So also hat sie's geschrieben. Reden wir also nun davon, was die eine als so hohe Pflicht sah, daß sie vor Überraschen erstarrte, daß wir's versuchten, uns darüber zu verständigen, und was die andre als Sache nebenbei behandeln wollte, und davon auch, wo nun jeder Recht behalten möge oder denn nicht, und wer nun auch in, und nicht nur durch die Sache und ihre Anwesenheit Überraschte sei. Denn daß die Sache eine wichtige ist, erkenne ich wohl; aber ob sie leicht oder schwer sei nicht, da ich damit geschlagen bin, die Schwere der Fragen nimmer einzusehen, mit denen ich doch seit je her betraut und durch die'ch verfolgt wurde, warum ich also umherirrend mich mit allem beschäftigen muss und doch nie an ein Ende kommen kann, da ich mich immer mit dem schwersten abgebe, aber davon erst weiß wenn ich sehe, wie wenig weit ich doch in Anbetracht meiner Pflicht gekommen bin, und wie weit dagegen es sein könnte, hätte ich eine andre oder auch in diesen Dingen meines Geistes denn je nur eine Wahl. Sprecht ihr also zuerst anstelle meiner, und ich soll mich danach davon erklären, wie's mir nur ergehen konnte, weder die Einfachheit noch die Tiefe gesehen zu haben! Recht amüsant muß das für euch ja sein, die ihr alle Antworten darauf ja schon zu haben glaubt; für mich aber Unwissende ist es lustig nur wie im Witz, mit dem man es ernst halten muss, damit er über einen lacht.

Nealina: Nun, die Sache ist ja doch so einfach wie sie dasteht: Wir sollen unsrer Lust das je schuldige tun, d.i. sie erfüllen. Oder was könnte mir eine wichtigere Sache sein als gerade, zu tun was ich will? Mein Wille aber steht fest gegründet auf Lust, und jene auf dem stet'gen innern Fluß. Was anders als bloßer Drang scheint denn mir Ansporn, Grundlage jeder Tat nur sein zu

können, als daß ich's will? Ich muss ja doch durch etwas entscheiden, dass ich es tue, und etwas andres bleibt mir kaum. Und was ist das (daß mir sonst nichts bleibe) auch nur verschieden davon, dass ich selbst nichts bin als dieser Wille - völlig identifiziert mit dem Strom, darin ich verschwand und noch immer treibe, dem Strom meiner Zeit und gezeit'gten Lebens?

Vesperia: Sei vorsichtig, Schwester, nicht leicht blasphemisch zu werden; denn von der Schönheit und dem Willen selbst sind doch wir suchenden verschieden, die den Eros suchen, aber ohne ihn fassen zu können. Denn wann zuletzt hast du etwa wirklich verstanden, was du willst, noch bevor die Gelegenheit verging - und war, selbst dann, nicht das Angesicht verhangener Gottheit? Wie leicht meinst du wirklich, dein Wille zu sein? Besonders aber der Fluß ist das rätselhafte: hast du ihn denn je gespürt ohne zu erzittern, was als Rätsel und Spur verblieb?

Nealina: ich kann deine Vorsicht hier nicht verstehen. Willst du denn nicht, was du willst?

Vesperia: Allerdings. Aber ich will nicht, daß ich's will; ich will es nur, und das ist das große Mysterium. Ich weiß des' schließlich gar nicht warum.

Nealina: Aber warum, du Beste, verschmähst du deinen Willen denn so? Es ist ja gerade, als wolltest du, die du doch glaubst, Verehrerin ἐρωτος zu sein, dein eigenes Verlangen nicht haben wollen - was an deinem Alter oder der Gesinnung liegen mag, und der darin gewachsenen Bitterkeit im Geiste, die doch aber vergessen lässt, worum es uns eigentlich geht. Wollen wir denn nicht, was wir verlangen, weil es gut ist? Ist dann also nicht, das gute zu wollen, zu verlangen, selbst das Beste und erstrebenswerteste - und warum willst du das dann nicht?

Vesperia: Ach, junge Diotima, leicht hast du's, die noch glaubt, das gute sei schon da und dann will man es. Wie leicht wäre das! Aber ist das Gute überhaupt eine Idee? Weißt du, was du damit überhaupt meinst? Eine göttliche Gabe wahrlich ist es zu wollen, aber die Geschenke der Götter haben immer ihren Fluch. Das Licht schließlich zeigt auch das hässliche, nicht nur das schöne; und auch der Eros erscheint wohl schön, aber nicht dann, wenn man ihn loswerden will und die Dinge klarer betrachten. Die erste Schuld, die wir der Lust zollen, ist nicht der lüsterne, sondern der klare Blick. Ohne ihn sind wir verdammt, blind zu verurteilen oder zu loben; und dein blindes Lob deiner eignen Gelüste wird dich genausoweit vom rechten Wege abführen wie die Verurteilung des Wissens durch die unwissenden. Einer neu hinzugestoßenen, vom Glauben der Henaden, kann ich's auch verzeihen; aber sieh, dass es um den Mittler in der Eudaimonia nicht so leicht bestellt ist wie mit einem Guten, das an sich schon das beste und göttliche, und praktischerweise auch von erkennbarer Gestalt ist.

Nealina: Nun, aber willst du denn nicht doch was du willst? Du sagst ja, dass du manchmal den Eros loswerden willst, und klar sehen; und der Wille zur Wahrheit, zur Αληθεια, ist ja auch eine der höchsten Sehnsüchte im Leben. Aber ist das dann nicht ebenso ein Wille? Warum den einen herausgreifen? Du redest so, als wüsstest du genau, dass du nicht willst, was du willst; aber das willst du dann ja doch..

Vesperia: Ich denke auch du bist hierüber durchaus im unklaren; denn, auch der Drang zur Klarheit ist so klar und freiwillig nicht, wie viele wollen; denn klar wird alles durch ihn, er selbst aber steht im tiefsten Schatten, und weder sonst jemand noch ich weiß, warum ich die Wahrheit suche und nicht den trügenden Schatten betörender Lüge und Meinung.

Nealina: Du scheinst mir hier aber den einen Eros gegen den andern auszuspielen, und nicht den gegenwärtigen in seiner göttlichen Gegenwart zu ehren, wenn du seine Macht, sich zu widersprechen, ignorierst; und all die schönen und listigen Widersprüche gehören ja nun doch dazu. Ich ehre am Eros vor allem den Wunsch, zu verzweifeln und in der Zweifelsträne die Schönheit einer unendlichen Ruhe zu sehen.

Sophia: Ich will nun doch einmal dazwischen gehen. Denn ich finde dies alles sehr beachtlich, aber weiß doch nicht, ob wir hier überhaupt über dasselbe reden. Denn während du, Nealina, sehr genau glaubst überall den Willen zu sehen, so siehst du, Vesperia, ihn doch als verschieden von dir an; und so wäre es doch das beste, wenn ihr beide, jeder für euch, versuchen würdet, zu bestimmen, was das sey: Der Wille, das Verlangen, ὁ Ἔρως, damit wir dann wirklich

sehen können ob die Frage eine einfache ist oder nicht, ob die Schuld in Lust oder Klarheit davon, ob in ἡδονῇ oder ἀπαθεία liegen soll. Denn daß dies beides nicht einerlei ist, ist nach dem, wie ihr euch streitet, ja auch klar; daß es aber nicht doch zugleich wahr sein kann, nur dann, wenn der Ἐρως, worum ihr streitet, derselbe, und der Begriff desselben ein einheitlicher und umfassender ist. Jenes aber weiß ich nicht, und will es darum von euch wissen. Was meint ihr also, ist der Wille oder das Verlangen?

Nealina: Nun, das ist ja das leichteste. Das Verlangen ist, was immer ich will, und wann ich's will; wenn ich will, dann ist da ein Wille.

Vesperia: Ja, darin sind wir ja gar nicht im Streit. Die Frage ist, ob er das gute ist; oder ob er eine unergründliche göttliche Gewalt.

Sophia: Aber dann ist ja er doch nicht dasselbe. Ist denn, so will ich wissen, der Wille selber gut?

Nealina: Natürlich! Denn ich will ja wollen; es ist das ja gerade der Wille und die Stütze des Drangs, der Fluß.

Vesperia: Aber nicht. Der Wille erzeugt mir, was für mich gut ist; aber es ist dann nur für den Willen gut. Gut ist er nicht, aber göttlich.

Sophia: Dann also ist es nicht derselbe. Oder würdet ihr sagen, eins sei das Gute und das Nicht-Gute?

Nealina: Keineswegs.

Sophia: Oder eins sei es, dass eine Sache zu fürchten oder zu hoffen ist?

Vesperia: Wie denn das?

Sophia: Also ist euer beider Wille, meine Hübschen, doch nicht derselbe. Ihr müsstet ja sonst sagen, der Wille wäre Gut und Nicht-Gut, zu fürchten und zu hoffen.

Nealina: Aber das ist doch nun wirklich falsch. Ich meine doch nur, dass der Wille, wie ich ihn erlebe, mit dem Guten verbunden ist, und Vesperia meint dies nicht, nicht wahr?

Vesperia: Allerdings. Ich sehe im Verlangen einen Abgrund, aber das heißt doch nicht, dass wir einen andern Willen hätten oder einen andern Begriff, wo doch dasselbe Wort gesprochen.

Sophia: Seid nicht zu voreilig. Ich habe ja auch gar nicht gefragt, wann es gut ist, etwas zu wollen; denn das kann ja tatsächlich so oder so ausfallen; und wir wurden ja auch gar nicht danach gefragt.

Vesperia: Aber das ist doch der diesjährige Ausspruch!

Sophia: Allerdings nicht. Lies genau: Es geht um „Schuld und Tugend im Verlangen“, d.h. in dem Verlangen, nicht in den Verlangen. Ein einzelnes Verlangen ist zu befragen; und das kann ja dann kein andres sein, als das Verlangen selbst. Und so schön du auch bisher über deine Gelüste und ihren Abgrund geredet hast - und ich bezweifle nicht, dass noch manche schöne Klagelieder deinen Lippen entschweben mögen, wenn wir uns dazu allein Zeit genommen und du den Sinn dazu hättest - du hast über das Verlangen selbst nichts gesagt, und ebenso du, Nealina, die du das Verlangen überall siehst, aber nicht weißt, was es ist. Denn leicht ist es, zu wissen, dass ich jetzt etwa essen oder schlafen will; aber zu wissen, was der Wille ist, oder Ἐρως zu kennen, etwas anderes. Ich will also, daß ihr, jede auf ihre Weise, noch einmal versucht, mir zu sagen, was der Wille ist; denn dann können wir vielleicht wissen, wer oder ob jemand Recht behalten sollte, oder ob wir nur aneinander vorbei geredet.

Nealina: Was für eine seltsame Frage! Und ich weiß allerdings darauf keine Antwort. Denn ich kenne keinen Willen selbst, den ich nicht will, und kein Gelüst ohne Lüsterheit. Ich will nun einmal, wenn ich will; und ich weiß nun zwar nicht recht wie, weiß aber doch, dass, dies nicht zu wollen, klar wissen zu wollen, dasselbe Wollen ist. Aber es sehen kann ich nicht, denn nur durch es vermag ich, zu sehen überhaupt zu erstreben, und also je einen Begriff zu haben.

Vesperia: Ich kann darin ausnahmsweise Nealina beipflichten. Ich weiß nicht, wie ich meinen Willen verstehen soll denn als göttliches Gebot; und meine Zerrissenheit, die ich beklage, ist die Klage der himmlischen Dame über sich, und nicht etwas fremdes von mir. Ich weiß, dass es den Willen selbst, das Herz der Göttin, gibt; aber ich vermag nicht, es zu sehen. Oder glaubst du, Sophia, darin weiter zu sein? Denn das wäre ja schon etwas, wenn eine neu Verwandelte sich mehr

Wissen davon anmaßte als eine betagte Tempelgängerin und Gläubige. Daß die alten Worte des Aristokles dir viel bedeuten, weiß ich wohl, aber sie werden hier dir nicht weiterhelfen, das zu sehen, was uns seit je her und für immer verschlossen geblieben, und wo du, als neue Sucherin, doch sehen müsstest, dass andre Wege gegangen werden müssten als eine Frage zu stellen, die so lange nicht beantwortet worden, weil nun jeder weiß, dass jede Antwort wahr nur ist darin, wo sie sich selbst beschweigt. Ich habe mich lange daran versucht, meinen Willen zu verstehen; aber es ist und bleibt ein Rätsel, und den Willen selbst sehe ich daher als das noch größere Rätsel an, wovon du jetzt nur leichthin sprichst, weil du seine Schmerzen noch nicht hast erleben müssen. Oder warum sonst sprichst du diese alte Weltennarbe, des Wesens und εἶδος an, wenn nicht im Scherz?

Nealina: Ich bin jetzt auch gespannt davon, wie Sophia von all dem zu reden weiß, denn du gehörst nun ja doch erst seit kurzen in unserm Kreis. Wie glaubst du also, über dasselbe Verlangen zu sprechen? Was meinst du mit einem Willen, wenn du doch gar nicht denselben, oder nicht zumindest einen seit altersher hast? Oder denkst du, dass du, die du erst seit so geringe Zeit in unsrer Mitte bist, nun Kräfte herausbeschwürest, die wir erst nicht kennen oder gar nicht vermögen zu sehen, da sie vor aller unser Augen, zu offenbar, versteckte gewesen?

Sophia: Ihr adelt mich, wenn ihr schon glaubt, ich sei in euerm Kreis; der Grund nämlich, warum ich den Willen suche, ist weil ich nicht weiß, was mein Verlangen nur bedeuten kann - ein Verlangen zu sein, zu werden.

Vesperia: Wunderlich redest du. Bist du denn nicht - und zwar eben Verwandelte? Ich weiß nicht, was dies lösen soll. Der Abgrund im Geist ist sein Wesen. Du kannst dies vielleicht bedeuten - leicht sagen - aber ich selbst verstehe es ja nicht, und so zeigt es sich als Wahrheit. Dass du deine Vergangenheit nach dem Tempelgang in den alten Sitten Ischtars abgelegt, bedeutet doch nur, dass du sie vergessen hast; Wunde bleibt sie allemal. Du bist nun also strebsam; aber ein Streben ohne Ziel hat keine Wahrheit. Warum also begehrt du zu sein, wenn du schon bist? Tot bist du ja nicht, noch nicht, wir sind ja hier alle noch Sterbliche; wenn es die Götter nicht sehr gut mit uns meinen und uns emporschicken, dann enden wir ja doch dereinst hinunten. Für jetzt aber bist du hier und redest mit uns; warum also begehrt du noch zu werden, was du doch schon bist?

Sophia: Nun ja, ich begehre tatsächlich was schon ist. Denn wenn ich etwas will, dann zu sein; aber ich bin. Willst du etwa nicht leben, Vesperia? Oder glaubtest du, wenn der Wille erfüllt, daß er dann vergehe?

Vesperia: Ich will sicherlich nicht sterben, aber eigentlich will ich auch nicht leben; ich lebe nur. Und ich glaube auch durchaus, dass der Wille vergeht; denn was soll es sonst heißen, dass ein Wunsch erfüllt werden kann?

Nealina: Hier sehe ich's anders. Ich will leben; eben da ja doch immer, wenn ich etwas dafür tue - essen, schlafen, bewegen, schreiben oder lesen usw. - es eine Entscheidung ist; und keine Entscheidung ohne Willen, kein Wille aber ohne Drang ist. Und der größte Drang hinter allem - fast ohnmächtig wirkt dagegen doch der Wille zur Wahrheit oder dem Schönen - ist der Drang zu überleben, nach der Stärke zur Möglichkeit kommender Zeit. Und wie sollte der Wille vergehen, wenn ich ja jetzt will? Eher wundert es mich, wenn du sagst, er bliebe; denn dann ist's doch nur so, dass du jetzt wieder willst, was du wolltest; auch ein Immer-noch ist ein neues Wieder, nur eins, was du schnell genug behauptet hast.

Sophia: Ich glaube nun, das was ihr gesagt habt, nicht ohne Wahrheit ist; denn dass ich einerseits mit dem Willen identisch bin, wenn ich etwas tue, er aber andererseits als fremde Macht wirkt, die manchmal ich loswerden will, ist sicher richtig. Ebenso bin ich schon, was ich bin, aber werde es auch erst. Das aber, was ihr beide nicht wirklich beachtet, ist, dass ich ja nicht will, was ich will, sondern immer, was ich mir davon denken kann. Denn es kann ja einfach sein, dass ich etwas will, was überhaupt nur ein Trug ist; aber ich will gleichfalls nicht betrogen werden. Solcherart nämlich, dass ich betrogen wurde, und mir etwas dachte, und das wollte ich; was ich aber dachte - das heißt nicht einfach, was ich dachte, sondern das, was durch das, was ich dachte, gedacht wurde oder werden sollte - das wollte ich nicht, weil ich es ja nicht kennenlernte sondern betrogen wurde. So oder solcherart scheint es aber mir nun auch euch zu ergehen, wenn ihr meint,

dass ich wirklich dieses, dass ich bin, will, und nicht das, was ich mir darunter vorstelle, daß ich bin; denn nur dann sieht man das ganze Problem dabei. Oder glaubt ihr, einerlei damit zu sein, als was ihr euch selbst vorstellt in eurem Seyn?

Nealina: Gewiß, denn ich stelle mich ja so vor, wie ich bin, oder bin nur dies. Natürlich kann ich mich darüber täuschen; aber darüber, dass ich lebe, täusche ich mich ja nicht. Und darum bedroht mich all mein Zweifel im speziellen gar nicht im Lebenswillen oder den großen Entscheidungen, und kommt nur dann zum Vorschein, wenn ich etwas entscheide, was schwerer ist; im künstlerischen Schaffen etwa, darin also, mir andres Vorzustellen als mich selber.

Vesperia: Ob es einen Abgrund unter mir gibt, der mir den Abgrund nur vortäuscht, als den ich mich kenne, weiß ich wahrlich nicht; aber das ist auch müßig. Hier stehe ich nun, rede und begehre; und was muss ich da nun meine Vorstellung bemühen? Etwas andres vorzustellen als was schon ist habe ich gar keine Notwendigkeit, wenn es nur darum geht, mich selbst zu kennen.

Sophia: Gewiß kennt ihr also euch selbst, ich aber mich schon seit langem nicht, oder ich weiß auch nicht einmal, was dies heißen soll. Und so will ich euch meine ganze Schwierigkeit darlegen, warum; warum ich nicht weiß, wo ich anfangen soll, zu sein und zu denken; und was dies mit diesen drei Dingen - Sein, Denken, Wollen, oder ουσία, νόησις και έρως zu tun hat. Denn dann, so glaube ich, kann ich wirklich erklären, warum ich nach dem Verlangen selbst, dem einen, fragen muss, und was dieses damit und wie lange schon zu tun hat, dass ich sein will; und alsdann auch mich dafür rechtfertigen, warum ich solchartige Fragen stelle. Denn ich weiß, o Vesperia, dass ich als neu Verzauberte manche Anstalten machen muss, um meinen eignen Willen überhaupt zu kennen und zu haben; und da hingegen viele, wie du weißt, dafür beten und hoffen, so will ich's über den doch so viel schwerfälligeren Weg versuchen, die Wahrheit zu denken. Du aber verzage nicht; denn es soll alles auf den Ausspruch zurückgeführt werden, und wir sollen am Ende denn befinden, was und wofür die Schuld im Verlangen ist, diesem seltsamen einen Verlangen selbst, ob sie die Schuld sei, zu erfüllen, oder mit klarem Blicke zu besehen und zu beurteilen, ob es würdig sei, ihm gerecht zu werden. Und dann, wenn wir das wissen, können wir auch das Verlangen beurteilen, das euch quält oder erfreut, denn das ist ja auch ein Begehre, und darum nimmt dieses Verlangen selbst sicher daran teil, jenes Verlangen zu beurteilen, eben da es Verlangen ist und Anteil am Verlangen, sofern es Verlangen ist, hat. Wir werden aber, wie es bei diesen Dingen Brauch ist, einigen Weg dafür hinlegen müssen; daher denn gehen wir schon weiter, während wir davon reden, dass wir das Fest, worum wir uns nun so lang und schön beratschlagt hatten, nicht verpassen; wir sollen ruhig alles besprechen, wenn das Schicksal will, aber müssen dies in der vorbestimmten Zeit tun, die uns bleibt, bevor wir dies Ergebnis der Oberin vorlegen können. Denn darin wahrlich liegt das schöne am geplanten Gedanken: Dass er gerade dann, wenn er am ungeplantesten erscheint, die schönste und deutlichste Strenge hat. Aber noch bleibt genug Zeit bis zur Dämmerung, und unter dem Zeichen ηοῦς mögen wir unsere Suche zum Ziele führen, wie die Strahlen der Sonne auch unsre Schatten dem Anbeginn künftigen Tages im Mondschein.

Nealina: Also, geschätzte Sophia, womit hast du Probleme anzufangen, wenn du doch selbst der Sache Anfang bist zugleich und das Objekt der Frage?

Sophia: Darin nun gerade liegt das Problem. Denn es ist nicht nur so, dass ich über mich selbst Verwirrte bin, sondern auch über mein Fragen, und so will ich einmal wirklich neu damit anfangen; mit allem - meinem Denken und meiner Suche selbst; ich denke auch, so am besten auf dies alles antworten zu können.

Nealina: Aber wie willst du dir dann die Frage, und noch weiter deinen Plan erhalten? Warum, wenn du etwas suchst, das Ziel vergessen? Ich verstehe diese Absicht nicht. Was soll hier überhaupt dein Vorgehen sein?

Sophia: Es ist auch eigentümlich, und nicht leicht zu erklären, aber ich will's versuchen. Und ich will dir die letzte Frage zuerst beantworten: Nämlich was ich überhaupt vorhabe. Das, was ich einmal mit dem Namen System bezeichnet habe, und jetzt schlicht meine Idee meiner, oder den Gedanken des Selbst nenne, ist es, was ich suche; und ich muss darum zuerst sagen, was das ist oder sein kann. Denn es ist damit nicht so sehr ein bestimmtes Ergebnis oder ein festes Gebäude

meiner Gedanken gemeint, als eher ein Verfahren, das mir dabei hilft, in meiner Verwirrung einigen Überblick zu bewahren; und es kann darum, so glaube ich, auch uns bei unsrer ungünstigen Stellung einigen Nutzen erweisen.

Es ist nämlich bei allen diesen Dingen immer am ungünstigsten, wenn man etwas vergisst, was doch wesentlich ist, und daher das erste und nötigste, alles zusammenzufassen; aber wenn man nur, wie es sich gerade trifft, alles aufnimmt, so versteht man dabei natürlich nichts. Also muss ich, um wirklich zu verstehen, was ich selbst je gedacht habe, die Dinge nicht nur nebeneinander, sondern zusammendenken; ich muss verstehen, was ihr Zusammenhang sein könnte. Denn das seltsame ist, dass ich immer versuche, einen Begriff zu finden, der mir das Ganze, oder einen Anspruch auf Alles verschafft; ich aber doch auch weiß, daß das nicht geht. Ich habe aber doch immer diese Idee: Das, was ich irgend nur denken kann, auch denken zu wollen. Und daher versuche ich, alle die Gedanken, die ich gerade habe, so weit zu denken, wie ich nur kann.

Die Absicht hinter dem allen liegt darin, dass die Frage, mit der ich mich beschäftigen will, nämlich ich selber, ja nichts ist, was ich durch den einen oder andern Gedanken darstellen könnte; sondern eben nur durch alle, da ich's ja auch bin, der sie alle denkt, und mich ja auch in und durch sie erkennen können muss, soll ich je eine Idee meiner haben. Ich muss aber gleichzeitig die Unsinnigkeit erkennen, alles zu denken, ich muss also, statt nun einzelnes zu denken, das Allgemeine denken, was zugleich das Einzelne, oder die Form, die auch die Elemente des Bewußtseyns mitbehandelt.

Nealina: Aber warum dies alles? Du könntest doch auch mit einzelnen Sachen anfangen. Wir hatten ja über das Verlangen schon gesprochen, und werden auch über andres sprechen können, wenn du es nur sagst. Es scheint aber, daß du, anstatt zu reden, was Thema ist, lieber darüber reden willst, was Thema sein soll; und so kommen wir dann ja nimmer dazu, irgendeine Frage zu beantworten! Es ist ganz wie in jenen Büchern, die wir ja aus guten Gründen schelten, die nie in der Sache reden, sondern nur sich und andre über die Methode, ihren Hinweg, befragen; und dabei aber keine Antwort haben, da sie's ja nichtmal versuchten. Was also, Sophia, ist hier anders, warum leitest du uns hinab auf diesem Wege?

Sophia: Mein Ziel ist zu scheitern. Ich will verschiedenes in mir unterscheiden, und das schaffe ich am besten, wenn ich gewissen Dingen nachweise, dass sie verschieden sind. Ich weiß etwa, daß Wille und Denken nicht dasselbe sind; und ich denke auch gut zu kennen, dass Wille und Sein nicht übereinstimmen, wie du es meinst, Nealina. Ob ich darin irre, werden wir noch sehen; aber für mich ist entscheidend, dass ich dies nur weiß, weil ich immer versuche, meine Mittel zum Ende hin zu denken, wo sie fehlschlagen, und ich immer einmal wieder eine Idee für eine neue Methode finde, die dies ganze erweitert. Ich kann dir es am ehesten so beschreiben, dass ich eine Kunst ausübe bis ich in ihr eine Grenze sehen kann; nicht, dass ich bis dahin ihre ganze Fläche durchmessen hätte oder alle Details verstanden, aber ich kann sie von andrem abgrenzen; oder wenn ichs geometrisch beschreiben soll, so suche ich die Umrandung, den Umfang, nicht den Inhalt. Denn es mag noch so schöne oder andre Inhalte geben, worum es hier geht, ist daß ich häufig das, was ich suche, gar nicht finde, oder daß es vielleicht gerade die Aufteilung eines erst noch auszumachenden Ganzen aus solchen Teilen ist. Solcherart dünkt mir nämlich die Teilung zu sein von mir in Sein, Denken und Wollen.

Oder, die Systematik soll ein ganzes darstellen, was ich bin, ich bin aber mit auch immer die Art, wie ich denke und was. Das kann also in einer solchen Art der Darstellung nicht fehlen, erfordert also, daß bei der Darstellung des selbst auch alles andre mit dargestellt wird und als Einheit verstanden, denn nur dann bin ich mir so präsent, wie ich in Wahrheit bin, gleichzeitig denkendes und gedachtes, und damit zugleich immer auch jedem Begriffe voraus und hinweg, der ja immer doch nur versucht, es darzustellen und nicht schon zu sein.

Nealina: Aber warum dazu nun erst der Umweg über die Methode des Denkens - könntest du nicht direkt dein Denken selbst, und was es dich im Sein beeinflusst, zum Thema nehmen? Und warum diese Suche nach dem ersten und größten?

Sophia: Da gibt es also zwei Fragen, die doch verschiedene sind: Warum mit diesem ganzen Geschäfte überhaupt anfangen; und warum, wenn man's tut, so umständlich und nicht

geradeweg, nicht medias in res.

Die Einheit, die ich im System suche, ist die, die ich selber bin; das ist das erste und wichtigste, was es hier zu verstehen gilt. Ich suche nicht aus eitlen Gründen, gerne einmal alles gekannt zu haben, nach allem, sondern weil ich selbst in mir alles wiedergespiegelt sehe, und ich darum, wenn ich's verstehen wollte, was ich bin, auch dies alles verstehen muss. Die erste Frage also, die du zurecht mir stellen kannst, und über die ich in der Tat selbst mit seit Jahren hadre, ist, warum sich ein solches Thema wählen? Denn es wird ja nun auch mir klar, wie schwer ich's sonst damit habe, einfache Fragen von Untiefen zu trennen, daß ich kaum etwas schwereres mit hätte suchen können, da es das andre doch schon enthält; ist es das denn auch, was dich daran nun als erstes abschreckt, oder bereits erst ein andres, o Nealina?

Nealina: Nein, keineswegs; sprech ruhig über alles. Meine Sorge ist eher, daß du nie anfängst, wenn du derart lange und umständlich in der Methode schwelgst. Eine der Dinge nämlich, die mich am meisten stören, ist wenn jemand mehr organisiert und plant als durchführt; wenn er etwa umfassende Reiseplanungen und Gesprächstermine, und große, weitschweifende Listen entwirft - was ja an sich nichts schlechtes ist - und dann aber davon nichts tut, und auf die Ausführung so viel weniger verwendet als auf die Idee. Dir nun aber scheint es so schon bei der Idee selbst zu gehen; und wenn deine Idee von dir und deinem Eros gewissermaßen Planung und Anspruch des Tuns sind, so sitzt du nun hier und haderst davon, wie und ob Du überhaupt einen Plan davon entwerfen solltest, wie du all dies planen und bedenken kannst. Plane denn nun aber zumindest die Tat, und nicht noch weitren, eitleren Plan! Denn so kannst du allein nichts leisten, als mit der Sicht auf jenen edleren Plan denn doch auch das Ziel, und damit letztlich unsre Frage zu verlieren.

Sophia: Aber, meine Beste, glaubst du wirklich, dass ich derartig auf die Frage schimpfen würde, gar nur zu bedenken, ob es sich lohnt sie zu bedenken? Denn tatsächlich denke ich ja jetzt bereits davon; oder, indem wir darüber stritten, was der rechte Anfang oder die Methode ist (denn jenes Wort, was ja Hinweg bedeutet, bezeichnet ja nur den Anfang der geistigen Reise und ihre erstmalige Richtung), so haben wir bereits angefangen.

Nealina: Das musst du noch genauer erklären, denn ich verstehe keineswegs, womit du angefangen hast. Warst du nur erst über die Schwere deiner Frage, und über ihr Objekt, dich selbst, verzweifelt?

Sophia: Allerdings; du musst aber wissen, daß jene Rede, die ich System nenne, und ich täglich mir selbst halte, in der Hoffnung zu begreifen, was es nun sey, das ich bin, schon immer erst damit anfängt zu fragen: Warum mit ihr hier oder da einen Anfang machen?; und dann daraus erst den Anfang zu ersuchen. Und ich glaube allerdings auch, keinen schönern Anfang für die Frage nach mir selbst zu haben, als gerade den, davon verzweifelt zu fragen, womit ich überhaupt erst anfangen soll.

Vesperia: Schön gesprochen! Aber ich denke nun ja über solches schon seit langer Zeit, und finde doch über Wortspiele und leere Sprüche, deren Mysterium es grade ist, sie nimmermehr verstehen zu können, keine wesentlich andern Antworten. Wie also willst du uns nun überzeugen, damit etwas über den Denken, oder gar den Eros in ihm zu finden? Welche Macht hat denn wirklich dies „System“, wenn nicht nur, das, was ich jetzt schon unklar, aber in ihrer Isolation imposant weiß, zusammenschütten, daß ich mir dann aber nur drüber klar werde, wie ungenügend es zur Frage ist, die ich daran hatte stellen wollen?

Sophia: Allerdings, o Vesperia, du scheinst das Wesentliche verstanden zu haben; denn es ist in der Tat jenes Ungenügende, was ich suche. Aber will auch dich, Nealina, nicht warten lassen, und so will ich euer beider Begehr erfüllen, und darstellen, wie ich also von dieser seltsamen Suche und Verzweiflung wirklich zum Inhalt komme, den ich zu bedenken versuchte. Dabei allerdings werden wir auf die Frage der Methode zurückkommen müssen; denn es ist jene, die hier den Anfang selbst stellt, und die also zuerst zu bedenken ist.

Ich will also ohne Umschweife darauf antworten, warum ich gerade den Umschweif gewählt und nicht ohne ihn denken kann. Warum das Ganze und das Erste? - Es ist eigentlich mir etwas, daß

mich heimsucht; oder ein großes, fernes Ideal. Το σοφον. Ich weiß, ein Klischee; aber doch ein echtes, eingepägt in die Suche meines Geistes. Ich kann, und will auch davon nicht lassen, nach dem Ganzen und dem Wesen der Seyns zu fragen. Und es ist ja auch kein großes Rätsel warum.

Nealina: Warum also?

Sophia: Weil mir sonst nicht mehr viel bleibt. Es gibt eine enge Verwandtschaft zwischen der Suche nach Wahrheit und Tod; enger, als man sie sich zu denken wünscht. Das höchste suche ich auch darum, weil sonst alles zu niedrig scheint; oder weil es, ohne Anteil daran, seinen Sinn und Bedeutung verloren... So zwar nicht, daß ich mich direkt umbrächte, aber doch, daß ich keinen wirklichen Grund dagegen hätte oder noch habe, sondern eben nur meinen Wunsch, ins Ganze einen Blick zu werden, oder die Wahrheit zu wissen, und ich alles einzelne wohl als Bedingt verwerfen muss, aber nicht, weil es an sich, sondern nur, weil es für mich nicht genügend wäre,

Vesperia: Jenes dünkt mir echt, aber doch auch nur im Abgrunde endend, den es beginnt. Wo also willst du daraus einen Anbeginn erkennen?

Sophia: Nun, weil es ja doch einen Unterschied zwischen der Suche nach Wahrheit und dem Tode, da ich ja hier nur dabei bin, den Gedanken des Ganzen, nicht aber dies selbst zu enden. Und indem ich so darüber denke, finde ich, daß ich ja auch wissen müsste, warum ich solcherart manches denken will und manches nicht; oder ich müsste mir gegenüber rechtfertigen, warum und wie ich davon denke, was mir vorkommt. Denn nur so kann ich auch verstehen, warum ich über alles nachdenken sollte und nicht einfach aufhören.

Nealina: Brauchst du das denn aber wirklich? Denn wahrlich jetzt auch denkst du ja.

Sophia: In der Tat; ich komme nicht daraus heraus, mich schon immer für die Rechtfertigung und ihren Versuch rechtfertigen zu müssen, wenn ich sie ja schon nur durchführen will uns' mit ihr ernst meine. Mit andern Worten: Wie kann ich denn, wenn ich den Tempel der Αληθεια betreten will, mich der Wahrheit jenes Willen versichern? Was ist, anders gefragt, die Wahrheit im Eros nach Wahrheit?

Ich habe über diese gewiss wichtige Frage nachgedacht und, wie bei so vielen andern Dingen, nicht eingesehen, ob sie schwer oder leicht ist; und aber auch bisher keine Antwort gefunden. Ich will also hier ehrlich sein: Der Grund liegt mir darin, daß ich bereits eine Idee des Ganzen habe, die mich heimsucht, ein Wille, ein tiefes Verlangen, eben jener Eros, das Ganze, mich und alle Welt zu verstehen; aber auch die tiefe, dumpfe Gewissheit, daß dies irgendwie doch nicht geht. Das ist aber gerade keine Ablehnung der Teile, des einzelnen, nur bedingten etc; sondern vielmehr ist das Absolute, το σοφον, mir in der Frage bereits gegeben; im Anspruch der Träne ist bereits die Idee des Ganzen, darum sie entfließen! Und ich kann darum von ihr nicht lassen. Το δακρυ ist eine grausame Gottheit, aber vielleicht die schönste. Und im Angesichte jener Schönheit also stelle ich jene Frage nach dem Ganzen zurecht; nicht, wie viele über die Jahrhunderte behauptet haben, zur Ehre der επιστημη, sondern des Wissens der benetzten Wange und dem Anmüte μεριμνας. Damit fällt nun aber alles, was nur eben mir sonst vorher gegeben war - und wohin ich ja auch, wenn ich nicht unter jenem Fluch stände, beständig zurückkehren würde, wie eben konkretes Wissen und τεχνη, Götter, Schönheit der Kunst und Natur, die vielfache δοξα und das Eine im Seyn, und die Tat, wie sie sich auf Entscheidung und Willen und Eros beziehe - zu diesem Begriffe zusammen; oder ich muss, von jener Idee des Ganzen geblendet, alle Ablendungen der Welt zusammenführen, um in ihrem Schatten dann den Umriss auch des Lichtes erst erspähen zu dürfen.

Vesperia: Nun sehe ich aber nicht, wie uns dies zu diesen Inhalten denn nun bringt, oder sie genauer verstehen lässt; was also ist geschehen?

Sophia: Einfacher gesagt, bin ich von der Frage, wo ich denn anfangen sollte, dazu gekommen, zu fragen, warum ich dies frage, und dabei dann auf jene Verzeiflung und den Drang des Absoluten, το σοφον, gestoßen; und daher weiß ich jetzt, dass ich das einzelne, was Teil des Ganzen ist, wiederum in seinem Bezug auf's Ganze verstehen muss, wenn das Ganze mir selbst Gegenstand des Denkens werden soll. Oder glaubst du, ein Ganzes ohne seine Teile verstehen zu können?

Vesperia: Keineswegs. Nur sehe ich nicht, wie hier ein Ganzes erst entsteht.

Sophia: Darum will ich auch nicht versuchen, das erst künstlich herzustellen, sondern

nur zu nennen; denn auch wenn du es vergessen hast, so ist es doch ein leichtes, dich daran zu erinnern. Denn ich fragte dich ja schon, ob du leben willst, und das hast du bejaht; also weißt du ja, daß du lebst. Und gäbe es etwas andres, höheres, was all dies zusammenfasste, als gerade, daß ich lebe? Denn ansonsten allerdings hätte ich ja nichts erlebt, und also auch nicht nur keine Idee des Ganzen, sondern auch nicht des Einzelnen.

Vesperia: Gewiß. Aber daß ich lebe ist ja nur eines unter vielem; natürlich erhalte ich meinen Körper am Leben. Aber wie erhalte ich daher die Idee des Ganzen, die dir so wichtig erscheint? Bist du denn, wenn du so fragst, mehr als nur allgemein reflektierender Arzt?

Sophia: Hier eben liegt das seltsame. Denn einerseits hast du recht: Leben ist ein einseitiger, einfacher Prozess; ich lebe, weil ich nicht sterbe. Insofern ist Leben auch eine Eigenschaft des Körpers, und nicht irgendeiner andern Sache. Andererseits aber ist mein Leben ja auch die Bezeichnung des Ganzen, was ich Leben nenne, und das ist dann eben alles. Also, daß ich lebe ist eins neben andrem, aber es ist zugleich das Ganze. Schon ohne daß ich genauer darüber nachdenke, ist ja alles dazu verbunden. Ich nenne das eine unmittelbare Vermitteltheit; denn hier ist schon, ohne daß ich etwas tue, alles verbunden. Wir werden später noch, aus ganz andern Gründen, über die vermittelte Unmittelbarkeit sprechen; dort wird viel Aufwand betrieben, damit nichts übrig bleibt und alles getrennt ist, damit man nur eine einzelne Sache da hat. Hier also ist alles vermischt, und ich habe die Dinge, wie Leib und Körper und Seele und Verstand, oder wie Raum und Zeit und die einzelnen Dinge, gar nicht voneinander getrennt; ich habe eben nur, daß ich lebe und was ich erlebe, und wenn ich daher mich danach befrage, was ich bin, erhalte ich dies beides: dass ich in der Lebenserhaltung des Körpers bestehe und lebendig bin, jene Lebendigkeit aber dann um andrer Dinge willen da sind, eben darum ich leben will; weshalb Leben selbst der Begriff ist, der dem Seyn überhaupt am angemessensten ist.

Vesperia: Aber was verstehst du denn nun davon überhaupt? Du redest, als hättest du viel gewonnen, aber daß du lebst wusstest du doch schon. Also was für einen Begriff hast du hiervon? Glaubst du denn zu wissen, was hier Leben heißt ausser einer leeren Phrase?

Sophia: Es ist tatsächlich nur ein leeres Wort. Ich habe aber gleichzeitig in ihm die Allgemeinheit schon erfasst, die ich doch erst denken will. Denn was immer passiert, wenn ich's erlebe, ist es an mein Leben gebunden. Ich kann darüber auf gewisse Art gar nicht hinaus. Auf der andern Seite aber erscheinen gewisse Dinge als Zeichen der Lebendigkeit, d.i. als Zeichen der Möglichkeit dessen, was ich tun könnte, wenn es auch die wenigste Zeit geschieht (da ja die meiste Zeit mit Dingen verbracht wird, die dem Tode nahe stehen, wie Schlafen und gedankenlose Tat, dagegen das Überlegen, das künstlerische Schaffen, das schöne Gespräch doch allzu selten sind); woran man sieht, dass es auch etwas partikuläres, einzelnes ist. Ich meine also, dass du recht hast, aber auch nicht; dass es ein leeres Wort ist, was aber gewisse Dinge im Leben auszeichnet. Im Leben ist die Strukturierung auf den Tod hin ausgezeichnet, obwohl der Tod gleichzeitig nichts anders ist als das einfache Aufhören aller Dinge, also nichts in der Welt. In jeder Sache ist ausgezeichnet, daß sie ist; aber das Sein ist gleichzeitig so ein allgemeiner Begriff, daß er nichts bedeutet. Und schließlich ist auch das Denken so etwas; die bloße Präsenz vom Denken enthält alles, was ich jetzt denken könnte, gleichzeitig ist es an einem Gedanken doch nur eine geringe Sache, dass sie gedacht ist, da er ja auch, hätte ich ihn noch nicht gedacht, derselbe wäre. So also scheint es mir mit dem Leben zu gehen: Daß es gleichzeitig alles ist und nur eine geringe Sache.

Vesperia: Du musst hier nun aber doch ja aufpassen, nicht Sein und Denken ineins zu setzen. Denn während dir das Denken ja mit der Erkenntnis direkter Verbundnes ist, gilt das fürs Sein ja nicht unbedingt. Und während ich noch sehen kann, dass Sein mit Leben und Tod derart zusammenhängen, so kann ich nicht sehen, dass das Denken so allgemein ist; da ich ja mannigfach erlebe, was sicher sein muss und ich dabei lebendig und noch nicht tot, aber wobei ich keineswegs genauer nachgedacht hatte, was geschieht.

Sophia: Allerdings. Deshalb muss ich hier den Weg, wie ich vom Leben, hier u.a. auch als Sammlungspunkt der Erlebnisse, zum Ich und seinem Denken komme, genauer darstellen; denn keineswegs bin ich mein Ich (als formales Subjekt) einfach, noch aber kann ich mich davon, wenn ich nur spreche, lösen; deshalb muss ich, wenn ich also etwas dazu sage, was das Denken betrifft,

das genau davon trennen, was das Leben insgesamt betrifft, worüber ich hierdurch ja keineswegs schlauer werde, wie du richtig gesehen hast.

Das Leben also ist gleichzeitig alles und ein besonderes Moment seiner selbst. Ich kann, wenn ich so darüber nachdenke, feststellen, daß das nicht nur etwas über das Leben aussagt, sondern auch davon, wie ich über das Leben nachdenken sollte. Denn wie könnte ich nicht stutzig werden, wenn ich auf einmal versuchen sollte, eine Idee zu haben, die in sich selbst enthalten ist? Wie seltsam ist es, eine Sache zu denken, die unter Anderem auch Alles ist?

Vesperia: Ja, das ist sehr skurril. Ich weiß auch jetzt nicht, ob du damit recht hast; ist denn mir das Leben in sich wirklich partikulär, oder verwechseln wir hier nicht alle Worte füreinander?

Sophia: Ich denke aber nicht. Denn ich lebe ja einerseits, weil ich nicht sterbe, und damit ist dies mein Leben; und andererseits passiert, während ich lebe, ja noch viel andres. Dies andre passiert mir darum, weil ich lebe, da ich sonst nicht wäre; es selbst aber ist von der Tatsache, daß ich lebe, verschieden. Leben im partikulären und allgemeinen Sinn sind also zwar verschieden, aber ebenso eng aneinander geknüpft wie das Sein und das, was ist.

Vesperia: Also ist das Leben etwas, was passiert, während ich lebe, oder nichts als, daß ich lebe?

Sophia: Jenes eben ist die Doppeldeutigkeit. Einerseits bin ich als Lebendiger ein Teil meiner erlebten Welt, andererseits aber erlebe ich sie ja insgesamt selbst, sie ist also das Leben, obwohl es in sich vorkommt. Nun bedenke aber noch folgendes: Wenn ich versuche, das zu denken, dann ist ja, da das Denken auch zum Leben gehört, im Gedanke des Lebens auch das Denken selbst enthalten; und darin nun, das Denken selbst als Teil eines andern denken zu müssen, entsteht mir der größte Widerspruch. Denn ich kann ja nicht, was ich jetzt hier tue, gleichzeitig als Teil eines andern sehen; so nämlich würde ich mich in der seltsamen Position befinden, in das, was ich untersuche, hineingezogen zu werden. Denn während ich vorher über das Leben nur so nachdachte, wie man es eben tut, und mir nichts dabei dachte, so erschien gar nichts besonderes dabei; da ich jetzt aber sehe, daß dies Denken selbst dazugehört, ist es das merkwürdige, daß ich davon doch selbst keine Notiz genommen, während ich das gesagt habe. Wie gerät also Alles, das Ganze in mein Denken? Und wie dann wiederum erscheint dies Ganze im Seienden; genauer: wie kommt diese Monade allen Seins, Ich selber (als Ich der Aussage oder des Denkens, das ja noch ein kleiner Teil meiner ist) in mein Leben (als partikuläres), dieses wiederum ins ganze Leben (als allgemeines) und das in mein Denken darüber?

Vesperia: Sieh, hier siehst du wie zwecklos deine Untersuchung ist. Du beantwortest ja gar keine Frage, sondern stellst nur eine neue, aber du weißt nur das eine, daß du lebst und denkst, und daß du auch dich darin selbst wiederfindest und fragst warum. Alles das ist sicher richtig; aber was ändert es an dem was du sagst, wenn du doch etwas andres sagen müsstest, um von jenem Gedanken zum Willen, zum Eros fortzukommen?

Sophia: Aber daß hier nur eine Frage bleibt, ist gerade meine Antwort. Ich habe ja diesen ganzen seltsamen Widerspruch aus den Dingen selbst genommen und gesehen, dass ich das nicht verstehe. Und ebenso muss es dir ja jetzt ergehen, die nicht weiß, warum ich das frage. Ich aber sage dir, dass du, wenn du hier nicht verstehst, welchen Zweck diese Frage haben soll, wenn sie das bisher gegangene fortsetzen soll, ganz recht verstanden hast; denn das soll sie nicht. Was wirklich passiert, ist dass mir vor meinen Augen die Einheit des Lebens zerbricht. Ich kann nicht sagen: Lebe nach dem, was man tun soll, nach Natur und natürlicher Tugend und orientiere dich an dir selbst usw.; da ich jetzt ja sehe, dass alles, was ich über das Ganze gewinne, diesen Fragen ausgesetzt ist, wie ich das Ganze doch als Partikuläres, und insbesondere dann noch als Gedanken haben kann; da ja dann doch im Denken alles unendlich wiederkehrt. Ich muss also, wenn ich jetzt sehe, dass ich ja doch das Ganze verstehen will, und jenes erste σοφον, dass das Absolute eben nichts sei als das Leben, hat sich als unhaltbar herausgestellt, zumindest sofern man glaubt, mit dem Leben einfach alles zu sehen, aber die Fragen, die wir hier sehen, nicht beantworten zu müssen. Denn daß dies, der Bezug des Lebens und Denkens auf sich, Fragen sind, die unmittelbar an die Substanz meiner gehen, das kannst ja auch du, o gütige Vesperia, sicher zugestehen, nicht wahr?

Vesperia: Allerdings; aber das haben wir ja auch zuvor verstanden. Was nun hat sich aber geändert, außer daß du sagtest, man solle das Leben selbst nach solche Art befragen, auch wenn du bisher nichts dazu gesagt hast, wie man es beantworten könnte?

Sophia: Aber genau das ist es, was sich ändert. Du musst dazu folgendes beachten: Viel mehr als alles andre ist, was ich tue, eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Fragen zu betrachten. Denn dann sehe ich verschiedenes vom selben Gedanken, als wenn ich ihn nur, gerade wie ich ihn finde, denken würde. Ich muss also alles immer wieder neu befragen; und nun habe ich aber eine neue Frage gefunden, darunter ich alles, was auch immer es war, neu befragen muss: wie kann es unter anderem im Ganzen, und dies ganze dann unter andrem in einem bestimmten Teile sein? Wie kann ich unter anderm alle Realität sein, aber auch schlafen und essen? Das ist eine bemerkenswerte Frage, wodurch sich nun alles erneut verändert. Erst nämlich ist mir die Frage nach dem, was das Ganze ist, entstanden, und daraus dann das Einzelne zum Teil, zum Bedingten geworden; jetzt aber wird das Ganze selbst Bedingt und zum Gegenstand der Frage, und dadurch indirekt auch die einzelnen Erlebnisse, was immer ich sie eben, als Teile, vorher noch als primäre mir von ihnen vorstellte. Und es ist ja nun jetzt so, dass eine Sache, wie sie selbst ist, dann, sie als Teil des Ganzen, und wiederum, als Teil eines solchen Ganzen, das selbst Teil ist, drei verschiedene Sachen sind, aber doch als dieselben gedacht werden müssten; d.h. dass dieselbe Frage (etwa nach Wissen, oder nach Schönheit) hier dreimal verschieden erscheint, und sie in der letzten Form, die also Alles mitbedingt, aber dies Alles so, wie es zugleich immer etwas einzelnes und bestimmtes ist, die andern beiden mitmeint, aber sie ja doch verfehlt (da hier alles zu vielfach reflektiert und gebrochen ist). Und insofern, denke ich, kannst du jetzt auch sehen, dass die Frage, die ich nämlich jetzt stelle - was dies partikuläre Ich unter den andern Dingen denn sei, wie es sich vom andern, vom Nicht-Ich, unterscheide, und das Nicht-Ich dann aber auch vom Ganzen und dem Außerhalb des Ganzen, dem Nicht-Seienden - daß diese also eine ist, die die ganze Sache auf einen andern Boden stellt, und mit der ich dies ganze Problem erst wirklich so darstellen kann, wie ich gewöhnlich darüber nachdenke; wozu ich aber diese ganzen Zurüstungen und falschen Pfade wirklich brauchte, damit man je nur verstehen kann, was damit nur gemeint gewesen sein konnte.

Vesperia: Ich kann dies wohl einsehen, auch wenn mir immer noch unklar ist, warum dies Ich nun so besonders sei. Aber nun denn, rede davon, und zeige, was das Ich fürs Leben bedeute, wenn du denn die Frage nach dem Willen, dem merkwürdigen einen Verlangen selbst, nur nicht aus den Augen verlieren willst.

Nealina: Hier muss ich nun aber dagegengehen. Denn mir ist die ganze Zeit schon aufgefallen, wie du sagtest, deine Einheit sei dir zerbrochen, diese Begriffe deiner selbst sind absurd usw; aber dazu hast du gar nichts genaueres gesagt. Noch hast du erklärt, warum ich von meinem Ich (wenn du denn so reden willst) überhaupt verschieden sein sollte; denn darin stimmte dir Vesperia ja einfach zu, ich aber kann mit dir dort nicht so leicht einig werden, wenn ich doch nicht einmal weiß, was dies Ich sei, das ich nicht bin. Erkläre dich also auch darüber; meinst du denn etwa, du wärst nicht du selbst? Und was bin ich mir selbst denn anders als Einheit meines Lebens, und damit - gewiss auch des Erlebens - aber doch auch der erlebten Zeit von Geburt bis zum Tode? Wie kannst du ernsthaft glauben, durch die Reflektion darauf, dass du darüber nachdenkst, was du bist, zerbricht dies so leicht? Ist es nicht eher so, daß du, weil du über das Leben selbst nichts genaueres sagst, sondern nur über das Ganze, du das verwechselst, und also nichts weiter feststellst, als daß dir deine Idee des Ganzen nicht weiter trägt, aber vom Leben selbst und allen meinen Erlebnissen nichts mehr verstehst, als daß du vage glaubst, sie gehabt zu haben?

Sophia: Also, Nealina, ich kann deine Zweifel hier wohl verstehen; aber du musst auch sehen, daß es das eine ist, das Leben so zu betrachten, wie es sich gerade gibt, und danach zu fragen, was das Leben selbst ist. Denn ich kann natürlich jetzt alle möglichen Erlebnisse anschauen und nach ihnen fragen; und ich hatte ja auch damit schon begonnen, als ich von dem Verlangen sprach, das mich zum Ganzen und Einen trieb, und dem Hintergrund dessen, der Sinnloswerdung des Einzelnen als Reflexion der innern Zerrüttung meines Geistes. Und ich kann dann auch jetzt davon das spezifische versuchen zu suchen, so wie es die Psychologen ja gewiß oft tun; und kann dann in meiner Biographie herumsuchen, bis ich das ein oder andre finde. Ich kann so immer

fortgehen, und alles einzelne betrachten, und dann verstehen, was in meinem Leben geschah und geschieht. Aber, meine Beste, habe ich denn dann verstanden, was das Leben selbst ist? Denn keineswegs ist ja mein bisheriges Leben die Grenze dessen, was mir das Leben ist; es gehört ja auch all das dazu, was ich mir denken konnte zu tun, aber nicht tat; auch das, was ich ablehnte und verstoß; schließlich gar am meisten (wie ja auch die Psychologen immer wieder sagen) das, dessen ich mir nicht bewußt, dass ich es dachte, entweder, da ich's schon vergaß, oder, da ich es nie in die Erinnerung aufnahm, da ich es als Grundlage, aber nicht als Akt, sondern nur als Ergebnis in Gedanken hatte. All dies nun also, wie du gewiß sehen kannst, was ich denke und tue, bestimmt mein Leben; es aber zu verstehen reicht mir nicht meine bloße Versicherung, ich selbst auch zu sein. Denn dann nehme ich die Vorstellung, was ich sey, für mich, und d.h. auch für die Grenze dieser Vorstellungen; und daher kann ich denn nicht beim einzelnen bleiben. Nebenher bemerkt, du sprichst ja in diesen Dingen auch nicht genau. Sagtest du denn nicht, du weißt, wer du bist? Nämlich du selbst? Das scheint mir ja auch nicht mehr zu sein als eine vage Idee des Ganzen.

Nealina: Aber es ist keine Idee. Ich bin ja wirklich, wer ich bin.

Sophia: Hier nun also erscheint mir, daß der Unterschied meiner von meinem Ich wirklich wichtig wird. Ich muss nämlich feststellen, daß das, was ich denke, und wo ich als Denkender gewissermaßen das Zentrum, das sogenannte Subjekt bin - und jenes ist es dann, was ich das Ich im ausgezeichneten Sinne nenne - nicht alles ist, was mein Leben bestimmt; daß die Form, wie ich denke, nichts ist, was ich denke; und daß doch diese Form, τὸ τοῦ νοησέως εἶδος, mein Denken und damit auch mein Sein bestimmt, aber eben nicht Teil meiner Idee davon ist, was ich bin. Ich bin tatsächlich, wer ich bin, aber nicht ist das Ich, was ich bin; die Substanz, das, was ich mir an mir denken kann, macht nicht das Subjekt allein aus; es hat dazu noch ein weiteres. Wenn ich also diese Idee des Ganzen verfolgen will, da ja sie auch schon mich verfolgt, dann ist das mit der Frage des Lebens gar nicht unverbunden; da ich eben mir das ganze bin. Das Ich, was ich aber ebenso bin, ist mir nicht das Ganze, sondern bloß das gleichbleibende im Denken - eben die Tatsache, daß ich's denke. Darum ist es natürlich falsch zu sagen, ich wäre nicht ich selber, aber ganz richtig bin ich nicht das Ich, was ich bin. Ebenso ist ja auch ein Objekt nicht das Material oder die Form, die es ja auch ist; unter anderm also bin ich mein Ich. Mein Sein ist sogar diesem Ich gänzlich verschieden, da es eben die Seinsform meiner meint, und damit auch jenes formhafte (εἰδωειδης), das ich mir nicht bewußt machen kann, da es selbst die Art ist, wie ich denke. Es ist mir in jenem Ganzen erst bewußt, dass ich's nicht habe, oder nie verstehen kann, was ich bin, auch wenn ich weiß, wer ich bin (nämlich nur ich)

Nealina: Aber das ist ja alles noch ganz harmlos, wenn du doch immer noch bist, wer du bist; wo zerbricht's also?

Sophia: Nun, weil ich eben gleichzeitig auch das Ich bin; und das Ich (nicht ich selbst) eben auch alles ist (aber nicht bin). D.h. in der Form des Denkens finden sich alle Gedanken; wenn ich aber von etwas nachdenke, was es ist, werde ich mir dessen bewußt, dass ich davon nachdenke, was es ist, also jede Antwort in jener Form meines Denkens ist. Damit ist in jener Form - die nicht das ist, was das Ich ist, sondern wie es ist, also in ihm enthalten ist, aber seiner Betrachtung und Selbstideation verborgen - bereits alles enthalten, was ich von allem Wissen kann; oder genauer: was immer ich weiß oder denke, hat daran Teil, damit überspannt das Ich als Idee alle Realität, oder ist selbst als Idee so etwas wie das Sein im Denken, oder das Ganze, τὸ σὸφον. Nun aber soll ich ja mein Ich selbst sein; aber ich (nicht das Ich) ist Objekt des Ich (nicht ich), da ich ja eine Sache bin, die ich mir auch in Form meines Denkens vorstelle (mein Tun und Schaffen, auch meine verwirklichten, geschriebenen Gedanken u.A.). Ich bin mir also in mir doppelt enthalten: Zum einen als eine Ideation, von der ich aber weiß, dass sie unvollständig ist, da sie Form des Denken (τὸ τοῦ νοησέως εἶδος) nicht enthalten kann, da sie mir nicht bewußt wird, während ich sie ja benutze und schaffe und immerfort neu erzeuge; zum andern aber ja auch darin, daß dies faktisch ich, also wer ich bin, das schon enthält, was ich bin, und auch wie; und damit eben auch die Form, und damit alles. So also, liebe Nealina, bin ich zugleich auch Alles und jemand bestimmte. Du magst also fragen, was hier zerbricht; und es ist eigentlich ganz einfach. Denn während man gewöhnlich eben sich von der Seite der Bestimmung her, die Welt aber und das Ganze von der des Bestimmenden

nimmt, so muss ich jetzt sehen, daß das Bestimmen von mir selbst her kommt; und daß ich also erst Kraft meines Denkens mich als Jemande (in der Ideation) auffasse, aber denn zugleich auch sehen muss, daß jene Bestimmung unzulänglich ist, da sie nicht mitbefaßt, daß ich zugleich die Allgemeine Gestalt meiner selbst, und damit aller Dinge für mich Bewußtsein bin. Ich will auch keineswegs sagen, daß Bewußtsein das einzige ist; vieles weiß ich nicht mehr, was ich denke, auch so kurz danach; aber zumindest doch aller mir jetzt noch bewußten Erlebnisse bin ich der Denkende, und ja auch so vieler weitren Dinge. Ich kann aber, wenn ich das so erfasse, mich nicht länger einfach unter die Dinge der Welt einordnen, ich bin, was ihr Sein betrifft, darin ausgezeichnet, dass ich Trägerin der Form bin. Insofern also bin ich die Form der Dinge selbst; oder ich bin, daß sie sind. Du siehst also nun, so hoffe ich, daß ich das gerade nicht tue, weil ich die einzelnen Erfahrungen des Bewußtseins und auch unbewußten bloßen Sehens (das ja nun auch nicht einfacher Form ist) verachte, und gleich zu vagen Begriffen gehe; sondern weil ich einsehen musste, dass ich mich nicht als Ding unter Dingen behandeln kann, ohne mir und meinem Denken Ungerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wie eine Schande denn noch liegt mir die Zeit vor Augen, da ich, ja noch weit vor meiner Wandlung, glaubte, „ein Rationaler“ zu sein; und mich denn für mein eignes Verlangen (etwa nach Schönheit) oder mein Wissen, so ich's nicht verstand, schämte, da ich glaubte, ich sei dieses und hätte es begriffen; während dies doch wahrlich mir mein eigener Geist war, der mir was vorspielte, meinem Verlangen folgend, etwas und nicht jemand zu sein, weil's so ja auch viel einfacher wäre. Nun glaube ich nicht, daß du solchem Fehler verfielst; aber doch höre ich, was du gesagt, allzu häufig von jenen, die wünschten, etwas und nicht jemand zu sein, nur Substanz und nicht Form des Seins. Das also muss ich dir als Warnung mitgeben: daß wenn du glaubst, ganz du selbst zu sein und das zu wissen, und daran nicht zerbrechen zu können, du diesen Wunsch danach zu leicht für ein Wesen nehmen kannst, danach das, was dem nicht entspricht, nicht als Widerlegung der Ideation des Ichs gilt, das ich ja nur unter anderm bin und auch als solches nicht vollständig kenne, sondern nur gewisses davon (also durchaus auch nicht einmal weiß, was das Ich nicht ist), sondern wo du dann vielleicht sogar zur Versuchung gerätst, hier schon etwas zu sehen zu glauben, was nicht du bist, sondern etwas andres. So nämlich glauben viele eine Außenwelt und das ganz fremde zu kennen; nicht, daß sie sich dieser Dinge wirklich bewußt würden, sondern daß sie nicht wahrhaben wollen, was auch alles sie sind, oder sogar schon das Ich des Denken ist, was all dies vorstellt. Sofern also du nicht auf jenen Wegen wandeln willst, und der Identität dieser Ideation mehr Gewicht zumissest als der Wahrheit seiner Unvollständigkeit (was ich selbst erst durch größten Schmerze abgelegt und also gut verstehen kann, daß man, ohne weitem Anlass, doch dabei bleiben will), so siehe ein, das ich dies alles nicht aus Missgunst tue, sondern aus der Pflicht heraus, mich für meine Frage von der Illusion zu unterscheiden, die ich auch ganz unwillentlich habe von jenem seltsamen Rätsel, daß ich nun hier bin und denke. Jene Idee also wahrlich ist vage; die Frage aber, was denn wirklich sei, ist es nicht.

Nealina: Nun, da ich solchen Schmerz selten habe, und auch nicht so eine klare und eindeutige Selbst-Idee, ist mir diese Frage wohl schwer verständlich. Aber rede nur weiter, so es dir nützt; wir schließlich sollen unsern Nutzen davon haben, wenn du erklärst, wie all dies sich zu der Frage verhält, was wir uns unter unserm Willen und seiner Wahrheit, und ihrem Verhältnis zur wirklichen Tat vorstellen und vielleicht auf mehr Arten, als ich's jetzt wagen will zu raten, vor dem Spiegel unsrer eignen Seele verdunkeln und verhängen. Und lass uns also im folgenden das festhalten, wenn ich es recht verstanden habe: daß dreierlei gespalten das Selbst sich befindet, nämlich wer ich bin, was das Ich ist, und was ich davon, was und wie das Ich ist, mir denken kann, oder die Ideation seiner Form. Von welchem dieser drei also sollen wir im weitem sprechen?

Sophia: Wir sollen davon reden, was das Ich ist, da ich, wer ich bin, nicht weiter verstehen kann, als wenn ich verstehe, was ich davon denken kann, da ich's ja sonst nicht weiterdenken und besprechen könnte, und daher dann unser Gespräch sinnlos wäre; es geht also primär um die Differenz vom dem Ich, das alles ist, und meiner Ideation, was dies sei, und was fälschlich damit gleichgesetzt wird, was ich bin. Daß ich mich damit aber eigentlich bereits aus der Untersuchung des Seins und Wesens in das Denken desselben hineinbewegt habe, wirst du schon bemerkt haben; aber das kann ich ja auch nicht vermeiden, wenn ich nur denke und mit dir rede und

nicht bloß schweigend dastehe und bin. Allein, noch denken und reden wir über's Ich und sein Sein, und nicht über meine Ideation desselben; d.h. wir erzeugen erst ein solches Selbst-Bild, bevor wir's reflektieren. Denn trotz, daß es so leicht wäre wäre es so, ist Reflektion nicht das erste, sondern das letzte, und erst muss ich auf den Widerspruch in meinem Sein stoßen, der damit verbunden ist, es ohne Verbindung mit seiner verbundnen Reflektion zu denken, bevor mir diese selbst hier erst erscheint, denn erst bin ich mir ganz nur dunkel gegeben, erscheine aber darum bereits als fertige Sache, als schon verstandnes; mein Ziel aber jetzt ist es, ein wenig Dunkel in dies Licht zu bringen, und durch die Klarstellung, daß das, was ich mir unter mir vorstelle, gerade nicht mein Ich ist, sondern nur ein in ihm gedachter spezifischer Inhalt (von dem, wer oder welche ich wirklich sei, ganz zu schweigen), deutlich zu machen, daß es jenes einzelne Denken erst ist, was ich betrachten soll, will ich denn ja nach Durchgang durch νοησις και ερωσις dereinst verstehen, was überhaupt dies sein und bedeuten könnte, daß ich bin und lebe.

Vesperia: Wohl gesprochen! Denn wahrlich ich auch verstehe es nicht, aber der Schmerz darüber stach mich nie so, solchartige Reden zu schwingen, da sie ja auch umständlich sind und leicht zu verunglücken, wenn man eben nur alles daran, wie sich und seinen Trug, nicht gut unterscheidet. Dir aber scheint es sowohl beschieden zu sein, dazu genötigt, als auch die Fähigkeit zu besitzen, dies zu sagen. Denn also versuche es zu klären; denn dann wissen wir ja erst, was der Eros, den wir beide suchen, mit dem zu tun hat, der dir in deinem Schicksal aufgegeben, und gerade nur auf diese einfache Sache gerichtet zu sein, daß du bist und leben willst und aber dies nicht recht verstehst. Denn dann, so wollen wir ja hoffen, können wir auch sehen, ob es mit meiner alten Gewißheit, dass ich von meinem Willen verschieden und nur ich selber bin, so einfach nun ist, oder ob sie ebenso zerstäube wie es mir jedem Eindruck nur ist, der darauf besteht, sich zu kennen, wahrlich aber nur sich über sich übersah und damit den Abgrund, durch den die Frage in sich einbeschrieben. Jenen Abgrund spüren lernte ich früh; ihn aber zu achten nicht echt je, da ich nun mich nur damit zubringe, Klarheit zu suchen im Herzen der Unklarheit. Suche du also für uns die Unklarheit, damit auch unsre Klarheit, unklar verstanden, ihre Wahrheit vergeben lerne!

Sophia: Ich weiß nicht wohl, ob ich solchem Anspruch gerecht werden kann, was immer ich sage; aber vom Ich und seinem Schatten soll ich wohl einige Worte verlieren und, wenn wir noch des Tags zu Ende kommen sollen, auch versuchen, sie wieder aufzusammeln. Denn bloß verloren bin sonst auch ich mit meinen Worten; erinnere ich mich ihrer, dann kann wohlgestaltet ich die Rede auf ein Ziel zustreben lassen, ist's auch noch nicht das letzte und höchste, so doch zumindest nicht durch Schicksals grausame Fuge bestimmtes jähes Ende schönen Gesprächs.

Ich will also, um das vorherige auszulesen, noch einmal zusammensammeln, was wir bisher gesagt haben, damit wir nicht verlieren, worum es geht: Ich habe dies seltsame Bedürfnis, alles zugleich und dabei das Ganze zu denken, und suche nach einem Absoluten, nach το σοφον. Dabei erwies es sich, daß die erste Form des Absoluten gerade nur ist, daß ich lebe, leben kann und will, und dabei nun also dies Selbst, was ich bin und als das ich lebe, besonders zu beachten habe. Insofern zeigte sich im Leben aber schon eine Dopplung, da ich nämlich einmal das Leben insgesamt und in allen Erlebnissen, andererseits aber im Akt des Überlebens (konkret: essen, schlafen etc.) beobachten kann. Ebenso zeigte es sich bei den Begriffen Tod, Sein, Realität, besonders aber beim Denken, da hier das Denken in sich selbst, als Form des Gedachten, wiederkehrt. Und hier haben wir dann unterschieden zwischen dem, wer oder welche ich bin, dann was ich bin, als das Ich, dann darin die Teilung von Wesen/Sein (ουσια), Denken (νοησις) und Wollen/Verlangen (ερωσις), und im Denken, das im Ich gesehen wird (und also vom Denken insgesamt auch wohl verschieden ist, was selbst nur eine Form ist, wie das Ich sich und seiner Allgemeinheit seiner Partikularität gegenübersteht, dagegen wer ich und was das Ich ist dies alles ist, als das Gemeinsame von Leben, Tod, Sein und Denken) dann eine Idee des Ich vorkommt, die wir Ideation oder Selbstbild genannt haben, und die unsre erneute Reflektion also darauf ist, dass auch jener Begriff und alles Denken, was wir nun von jenem Denken im Ich haben mögen, selbst ein Gedanke ist, also in der Form des Denkens, die wir nicht kennen oder umgrenzen können, aber doch in jenem Denken im Ich von mir vorkommen

müsste, immerfort mit gedacht werden muss; also dann auch dieser ganze Gedanke, wie wir ihn nun bereden, in jenem Denken seinen Ort haben muss, und damit dies Ich selbst so eine Struktur hat, nebenbei alles, im Ganzen und Substantiell aber etwas bestimmtes zu sein, was gerade zu seiner Substanz aber die Eigenschaft hat, unter anderm alle Realität zu sein. Oder scheint euch das nicht rechtermaßen das, was wir besprochen?

Nealina: Es wird wohl gut dabei sein, wir wollen ja doch nicht ewig alles wiederholen.

Sophia: Auch wenn dies wohl unser Schicksal wäre, Nealina, so wäre das ja auch nicht schlecht; denn nicht ist die Wiederholung eine leere, sondern sie erzeugt dasselbe als anderes. Aber wir haben hier in der Tat so viel, daß wir zu neuem schreiten mögen; allerdings, es soll sich, wie wir noch sehen werden, dabei herausstellen, daß es doch nicht so weit von der Wiederholung weg ist, wie uns jetzt vielleicht scheinen mag; denn andres ist das, was ich jetzt sagen werde, ja auch nur, wenn man auf die Rhythmik, und nicht nur die Töne hört, wie ja auch in jedem Stücke die Töne, und in jedem Bild die Farben sich wiederholen, aber man ja keineswegs deshalb sagt, es wiederhole sich, sondern nur, es spricht in gewissen, deutlichen Motiven. Ebenso werden wir dieselben Worte und Ideen variieren und daher in gewissem Sinne wiederholen; langeweilig aber soll uns darum doch nicht werden, wenn wir es zumindest verstehen, einen neuen Sinn in die Komposition der sich uns zeigenden Gedanken zu bringen, indem wir nur klar denken, wie herum anders sie sich anordnen.

Vesperia: Allerdings, also sollen wir es damit halten. Anders können wir ja auch kaum über so etwas reden, wovon wir Begriffe nur der Verlegenheit, und nicht der Überlegtheit und Bedachtheit nach absichtlich haben.

Sophia: Beginnen wir also mit dem einfachsten Begriff: Was bin ich denn, wie unterscheide ich mich von aller Welt, die mir vorliegt, oder bin ich - wenn ich doch ebenso das Allgemeine wie das Partikulare bin - von der Ganzheit nur verschieden, die ich betrachte? Wenn ich das Sein bin, bin ich dann auch all' Seiendes in seinem Sein, oder nur das Sein des schon in demselben betrachteten Seienden? Und inwiefern kann ich je nur sagen - sie liegt mir vor - stelle ich sie nicht schon her? Was bedeutet es dann aber je für mich, daß ich in all des' entstehen mit verbunden bin?

Ich muss hier zuerst noch einmal wiederholen, daß dies Ich in zweifacher Hinsicht verschieden ist. Weder ist es, wer ich bin, oder gar ein Klischee desselben; es ist auch nicht etwas unbefragtes, sondern das, was ich befrage darauf, was es ist. Das ist schon etwas, was es vom Alltag in seinem Selbstverständnis unterscheidet, auf das wir hier also auch keine Rücksicht nehmen dürfen. Andererseits ist es aber auch kein abstrakter Begriff; es ist nicht das Subjekt, so wie es die Logik, die Mathematik oder die Gesellschaftstheorie usw. nimmt, sondern einfach der Inbegriff meines Lebens selbst, und zwar so, daß es sich für das Denken darstellt als das, was es ist (und insofern auch je schon verbunden mit dem Wie; dies ist zwar nicht so geschieden wie beim Denken - wo das, was ich denke, und wie ich's denke, mir ganz anders real und bewußt werden - aber doch ist, was und wie ich bin, schon eine Aufteilung davon, wer oder welche ich bin). Damit zuerst bin ich die Lebendige, und das ist mir wesentlich Bestimmung meiner. Damit verbunden bin ich das Subjekt des Erlebens, da ich eben immer auch alle meine Erlebnisse darin mitaufnehmen muss. Ich bin mir also dies allgemeine, aber doch nicht ganz. Denn ich weiß, das ich von dem verschieden bin, was ich erlebe; denn einerseits schon bin ich nicht das, was ich bin, da ich bin, wer oder welche ich bin, und was ich bin nur das ist, was mein Ich ist, und daher davon, wie mein Ich ist oder was die Form seines Seins ist, verschiedenes, beides also je und auch zusammen getrennt von dem, wer oder welche ich bin; aber auch das, was ich bin, ist davon verschieden, was das Ich ist (denn jenes ist das, was ich bin, so wies fürs Denken ist, und daher dann das Ich denke), und das aber wiederum ist verschieden vom Erleben. Ich habe also im Erleben als Form vorherige Erlebnisse und Taten vorhanden; und ich kann dann daraus eine Form, ein εἶδος ableiten. Jenes ist dann die Form, darin mir das, was ich erlebe, innerhalb dessen erscheint, was das, was ich bin, meinem Denken ist, d.i. innerhalb meines Ich. Erleben bildet also hier sowohl einen Strom im Inhalt, als auch eine allgemeine, ihn richtende Form. Du kannst aber auch sehen, daß es nichts leichtes ist, hier genau zu unterscheiden; denn ich bin für mein Denken ja gerade mein Ich (was ich bin, sofern es nicht das

ist, was ich bin, sofern ichs denke, ist schwer zu verstehen, weil gerade es ja nicht das sein kann, was ich davon denken kann) und mein Ich ist in seinem wesentlichen Gehalte (d.i. darin, was in ihm als Gehalt je nur denkbar ist, was nicht allgemeine Form oder umfassender Vollzug ist; was nicht ist, was es insgesamt und überhaupt ist; und auch was nicht das ist, wie das Ich in sich sei, sondern woraus es besteht) ja auch selbst gerade das Erleben; und das, wie es ist, d.h. die Form des Erlebens, ist zwar nicht das Wie jenes Ich, das meines ist; aber es ist doch damit gemeinhin verbunden. Denkst du also, daß man hier wirklich unterscheiden kann, oder ist das nur eine formale Absonderung, wo uns zwar die Worte verschieden, die Sache aber in der Tat ein und dieselbe ist?

Nealina: Mir scheint es alles dasselbe; schließlich bin ich nur da und erlebe mein Leben. Etwas anders hattest du ja gar nicht gesagt.

Sophia: Richtig. Mehr hatten wir hier noch gar nicht festgestellt. Und daher müssen wir nun versuchen's umzudrehen: Denn während niemand bestreiten würde, daß meine Erlebnisse Teil meines Denkens sind, sofern ich sie denke (denn auch hier muss man unterscheiden: wenn ich etwa einen Tag erlebe, ist etwa nicht der Tag selbst nur ein Gedanke, aber doch das Erlebnis des Tages; als jenes eben zwar das ist, was ich erlebe, aber auch in der Form des Erlebens und mit dem richtigen Wie; dagegen das Erlebte selbst, der Tag, auch mehr ist als der erlebte Tag, da an ihm ja viel geschah was ich nicht erlebt, und allgemein an jeder Sache viel des' ich nicht gewahr geworden), und auch daß alle andern als Momente und Intendiertes, also als intentionale Gegenstände jeglicher Akte, und damit potentiell alles, sofern ich sie denke und beforsche, sie anzweifle und beglaubige, Momente und begriffliche Bestandteile meines Ichs sind, sofern in ihm sich aus den Erlebnissen all dies ablösen kann und allgemeine Gedanken bilden kann (zumindest in potentia, denn ob dies geschehe ist eine Sache von Disziplin, Interesse und Intelligenz zumindest, mehr auch noch von der Auffälligkeit jener sekundären Eigenschaften an dem, was ich erlebt, und meinem Willen, sie überhaupt in mentem herzustellen als intentio); so wurde doch und wird bestritten, ob ihnen irgend ein andres entspricht, oder ob sie dies selbst sind. D.h. ich kann nun sage: dies erlebe ich; aber wenn dies, was ich erlebe, nur das ist, was ich erlebe, dann ist's von meinem Erlebnis ganz ohne Unterschied; ist aber dieses an sich ein andres, als was ich erlebe, und erlebe dann darin dies, aber sondere damit das, was ich erlebe, insofern ich es erlebe und das, was ich erlebe, insofern es ist; dann kannst du sehen, das dies Erlebnis doch verschiedener Art ist; und da ich aber, sofern ich erlebe, mein Erlebnis genau ja nur erlebe als das Erlebnis, insofern ich's erlebe, und es auch nichts anders ist, ich also nicht das Erlebnis, insofern ichs erlebe, vom Erlebnis unterscheiden könne, insofern es ist; so wirst du sehen, daß ich dann doch diesen Unterschied ziehen könnte, daß nämlich ich dann solches erlebe, was dasselbe ist insofern ichs erlebe und insofern es ist, dasjenige aber, was ich in diesem, was ich erlebe, erlebe, verschieden ist, insofern ich es erlebe oder insofern es ist. Oder erscheint euch hieran ein Zweifel?

Vesperia: Allerdings. Denn warum ist allerdings dein Erlebnis, insofern du es erlebst, dasselbe, als insofern es ist? Wenn du es wiederum erneut erlebst (bewußt erlebst, dich erinnerst, bewußt machst, vergegenwärtigst; vielleicht auch schon während's geschieht) dann ist das ja etwas anderes, als wenn einfach etwas geschieht und du gar nicht wüßtest, daß, was dort geschieht, ein Erlebnis sei. Daß allerdings hierdurch ein Unterschied vom Ich und dem Erlebnis gesetzt ist, erkenne ich an; denn ich sehe, daß was ich hier fordere, doch von dem, was du für möglich schon gehalten hast, verschiednes ist.

Sophia: Das allerdings ist möglich, aber es wird mir eben nicht bewußt. Und darum ist's auch etwas verschiedenes, eben da es sich, wenn ich nur danach Frage, meiner Frage entzieht. Wir müssen uns also allgemein damit befassen, was das für eine Sache sein kann, daß sich meinem Denken etwa[s] entzieht; oder wie und wo ich einen Unterschied als rechtmäßig anerkennen kann oder sogar muß, wo ich doch die Kraft nicht habe, wirklich zu unterscheiden; wo beide Seiten aus[als] ein und dasselbe gelten, des' ungeachtet sie doch in verschiedener Hinsicht genommen, und in der Sache nach (d.h. der Idee nach und unsrer Untersuchung) verschiedensten Absichten überhaupt konstruiert wurden, und dann ja nachher sich doch herausstellte, daß sie in der Tat dasselbe waren (wie etwa hier mein Erlebnis, insofern ich's erlebe, und insofern ich's nicht erlebe aber doch für mich ist; denn jenes, so mag ich sagen, ist nicht oder nicht distinkt zumindest,

da das, was, was ich erlebe, ist, insofern ich's nicht erlebe, doch solches ist, was ich seinem Begriff nach nicht darin erleben kann, wie es ist, sondern nur darin, wie es nicht ist: indem nämlich hier dasjenige, was es ist, insofern es ist, demjenigen, was es ist, insofern ich's erlebe, entgegengesetzt ist; dagegen bei dem, was ich erlebe, insofern ich's erlebe, es gar keinen Unterschied gibt dazwischen, es als das zu erfahren, was es ist, insofern es ist, oder als das, was es ist, insofern ich's erlebe; denn was selbst sein-insofern's-ist-und-nicht-erlebt-wird an sich hat, wird entgegen seinem Wesen erfahren, wenn es erlebt wird, dagegen das, was zu-sein-insofern-ich's-erlebe an sich hat, gerade dadurch verstanden wird - hier gibt es also doch drei Positionen, von denen eine allein echt ist [(das, insofern ich's erlebe)], eine leer [(das, insofern ich's nicht erlebe und nicht für mich ist)] und eine in sich widersinnig [(das, insofern ich's [nicht] erlebe aber doch für mich ist)]. Wie kann man also denn so, wenn der Unterschied fehlt oder das oder der/die Unterscheidende, oder auch das andre auf der Seite eines Vergleichs, einen klaren Begriffe bilden? Gibt es eine Idee des Entzugs oder Schattens im Denken?

Nealina: Aber was ist denn dies andre, was das Erlebnis auch sei, außer wenn ich's erlebe? Denn eigentlich ja ist es doch, daß ich's erlebe. Oder wo ziehst du hier und wie den Unterschied?

Sophia: Allerdings muß ich auch das genauer bestimmen, da es hier ja verschiedene Varianten gibt. So könnten alle meine Erlebnisse auch so, wie sie selbst sind, Teil einer äußern Welt sein, eines allgemeinen Nicht-Ich, als daß sie dann aber doch so sind, wie für mich, und der Unterschied, ob sie sind insofern sie erfahren werden oder nicht, gar kein realer Unterschied in der Beurteilung, sondern nur ein Modus der Aussage ist; es könnte auch so sein, daß zwar dieselben Sachen Teile einer Außenwelt sind, aber in verschiedener Weise, als sie für mich sind, also wir dasselbe Seiende als in mehrfacher Weise seiend vorfinden, und wir machfache Unterschiede von Sein und Nicht-Sein machen können, das Nicht-Ich also nur das Nicht-Sein im Für-mich-sein, aber keineswegs ein Nicht-Sein überhaupt, sondern nur eine andere Kategorisierung der Seinsweise des doch selben und solcherart Seienden wäre; oder das Erlebnis und die Sache des Denkens wäre eine getrennte, und zur Hälfte Teil des Erlebens, zur Hälfte nicht (oder welchem Anteil numerisch auch immer, wirklich zählen ließe's sich ja nicht und wäre durch die Zahl der innern und äußern Perspektiven potentialiter unbeschränkt), wodurch also nicht nur Unterschiede des Seins, sondern auch des Seienden auftreten, aber die Verbindung da ist, daß, was die Sache betrifft, sie identisch ist durch das Element des Erlebens, was aber dann selbst zu einer fragwürdigen und untersuchungsnotwendigen Identifizierung wird, die keineswegs eindeutig ist; noch deutlich denn, wenn wir die Möglichkeit zu Betracht ziehen, daß das Erlebnis, insofern ich's erlebe, und insofern ich's nicht erlebe, ja auch andre Sachen sein könnten, und gar nicht dasselbe Erlebnis, sondern nur verbundene, die dann also nichts mehr (und nicht nur akzidentell, sondern wesentlich und unmöglich nichts) gemeinsam haben, wo man hier noch den Unterschied machen muß, ob sie, was das Sein betrifft, dieselbe oder eine andre Form haben (d.h. ob es so ist wie bei der Aspekt- oder bei der Teil-Theorie in den beiden vorherigen Punkten, wo beide eine Gemeinsamkeit, hier aber ein Unterschied behauptet wurde, der vorherige Unterschied aber war, ob die Gemeinsamkeit des Seienden einen Unterschied im Sein verursahe, ob nicht oder doch, was dasselbe auch hier, wo die notwendige Ungemeinsamkeit vom Seienden behauptet wird, vom Sein als Unterschied notwendig vorzubringen machen) - auch hier denn muß man die behauptete Identifizierung genau beurteilen und überlegen, was sie bedeute; nun kann man diese aber auch ignorieren, und sagen, daß es gar keine Identifizierung gibt, sondern nur irgendwelche andern Dinge da wohl sind, insofern das Erlebnis etwas sei, insofern ich's nicht erlebe, aber doch keineswegs solche Dinge, die mit dem Erlebten eine Verbindung haben - eine Theorie, die einiges für sich hat, wenn man bedenkt, daß man ja in allen andern Varianten einen Bezug zwischen beiden Aspekten finden muß, den man aber gerade nicht erleben kann, was vielleicht möglich aber doch schwierig ist - und auch dabei in den Varianten, ob sie dasselbe Sein haben oder nicht, und hier dann auch noch so, daß die vorherige Differenz, ob es einen Vergleich im Seienden gibt, zwar als Verbindung ausgeschlossen, aber einer andern Art Zufall, etwa göttlicher Art, doch möglich bleibt, wo man also all dies auch noch unterscheiden muß, ob das unbezogene Andere dessen, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe,

ein substantiell zufällig ähnliches ist oder gar notwendig oder nicht (d.h. ob notwendig ähnlich oder unähnlich oder kontingent ähnlich oder unähnlich) und gar, wenn's unähnlich sei, ob notwendig oder kontingent (besonders aber wenn notwendig), ob dies andre ein einfaches oder vielfältiges sey, wie ja von vielen auch ein einfaches und Ganzes Ding an sich aller Eigenschaften angenommen; oder aber ob es realerwise nur außerhalb eine Denkbare, ein rein formales Ding an sich, was sich fragen lässt, aber nimmer finden (eine reine leere Variable) gebe; oder aber, ob es gar auch solches nicht gäbe und geben kann und es je nur das Erlebnis, seine Erscheinung fürs Bewußtseyn und die Erinnerung etc, und es dadurch erst das Sein der Realität für mich, den sie erlebenden, gäbe, insofern sie mir erscheint und ich's erlebe, an sich aber und wirklich, insofern ich's nicht erlebe oder nur nicht insofern ich's erlebe (auch darin ist also ein großer Unterschied, ob ich nur sage, es kann nicht so, wie's nicht erlebt ist, erlebt werden, oder gar stärker, es kann gar nicht anders erlebt werden denn insofern's erlebt ist), weder ein Sein noch ein Erlebtes oder Erscheinendes, sondern nur diese Frage, ob es auch sei, insofern ich's nicht erlebe, oder was, und ein auf sie antwortendes donnerndes Nichts und ein Abgrund. Du mußt ja also doch, wenn du diesen Reichtum möglicher Antworten siehst, die ja alles Dinge betreffen, die wir gerade nicht erleben und verstehen können, fast erschauern; und denn also fragte ich auch mich selber nicht selten: In Weise kann denn nun also der Begriff des Nicht-Ich, des für mich nicht erlebten oder Seienden, denn je nur gedacht werden, ohne einem Grund zu verfallen, der bereits in Erlebnissen ruht, also hierüber gerade keine Aussage machen kann; wo ist hier eine andre Verbindung möglich oder nicht; oder in welcher Weise ist hier Denken und bloßes Glauben und Annehmen leerer Worte unterscheidbar oder dasselbe, wo kann ich mir hier je trauen, nicht aus meiner Erinnerung falsch zu behaupten, was dies sei, daß ich etwas erlebe oder mir nur etwas ist und erscheint?

Vesperia: Allerdings ist das die Frage. Und es bringt mich nun immer mehr dazu, auch in Frage zu stellen, wohin uns nun diese Distinktion bringen kann, und was sie je bedeute.

Sophia: Aber du mußt auch sehen, daß es wichtig ist zu sehen, was sein könnte; und die begriffliche Unterscheidung ist, wie leicht man sie auch gerne ignoriert, das kostbarste. Wundere dich also ruhig, aber geh an der Sache auch ruhig fort, denn anders wirst du am Denken keinen Gewinn bekommen. Unsre Frage war ja auch allgemeiner; nämlich, was der Entzug sei, der sich dabei unsrer Frage ergibt. Und daß wir hier Schwierigkeiten haben, das alles nur zu unterscheiden, geschweige denn, zu entscheiden, was wahr ist, zeigt selbst, worum es dabei geht. Ich muß also jene Frage selbst zum Gegenstand meines Befragens machen; und so will ich zunächst auf eine andre, subtilere Unterscheidung zurückkommen, als nur, was oder warum ich's denke, was ich erlebe, oder ob ich's denken kann. Glaubt ihr denn, wenn wir hier schon im Thema verschiedentlich darauf gestoßen sind, daß es etwas anders ist, etwas zu erleben oder zu erleben, insofern's erlebtes ist, ob es einen Unterschied macht, etwas zu denken, so wie's von sich aus, oder, wie's ist, insofern's gedachtes ist? Kürzer gefaßt: Ist es dasselbe, eine Sache zu denken oder über dieselbe nachzudenken, sofern sie schon bedacht?

Nealina: Dem Wortlaut nicht; aber ich kann mich tatsächlich nicht entsinnen, je gedacht, ohne nachgedacht, oder nachgedacht, ohne gedacht zu haben.

Sophia: Damit kannst du auch recht haben; aber nicht alles, was der Erinnerung fehlt, geschah auch nie; geben wir also darauf acht, ob und wie und vielleicht warum's derselben verlustig hätte gehen sollen. Wenn du nämlich etwas denkst, ohne darüber nachzudenken, dann ist's leicht möglich, es zu vergessen, so etwa, wenn ich vor mir hergehend eine Berechnung oder ein Wortspiel oder ähnliches bedenke, aber das gar nicht merke, und mich dann jemand unterbricht; oder wenn ich eine Situation beobachte, und die Objekte darin identifiziere und vergleiche und sich bewegen sehe. Denn du wirst ja sehen, daß all dies ein Denken ist; aber kein Nachdenken, da sich das Denken nicht auf seinen eignen Akt richtet und reflektiert. Umgekehrt nun also, behaupte ich, denken wir immer, im Nachdenken auch ein Denken zu haben; dem aber ist nicht so, und wir müssen demnach unterscheiden, ob, wovon wir nachdenken, wirklich ein Gedanke ist, oder nur ein fingierter, der also vielleicht etwas ist, aber keineswegs das, worüber er behauptet, Gedanke zu sein.

Nealina: Aber wie denn das? Ich denke ja, wenn ich über etwas nachdenke, über ein Etwas nach und nicht über nichts. Wie kann dies denn, wenn ich darüber nur nachdenke, was immer

es sei, leer und fingiert sein?

Sophia: Nun, weil ja fraglich ist, ob ich darüber nachdenke, sofern es ist, oder gerade darin, insofern es das nicht ist, als was ich es denke. So etwa, wenn ich einen Wolkenberg sehe und nun darüber nachdenke, daß ich einen Berg sah; ich sah ja dort tatsächlich etwas, habe es aber verwechselt. Und damit habe ich also über etwas nachgedacht, wenn ich anlässlich dieses falschen Eindrucks darüber nachgedacht habe, was ein Berg ist; und habe ich das, worüber ich nachgedacht habe, hier ja nicht sofern gedacht, wie es ist, sondern, wie es nicht ist, da ich es verwechselte. Und das ist noch ein harmloses Beispiel; und ich denke du kannst das sehen, womit wir uns ja jetzt schon so lange Zeit befasst hatten, und was weit größere Schmerzen uns bereiten muß.

Nealina: Allerdings. Aber ich sehe nicht, wie ich über das, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, dasselbe sagen kann; denn wahrlich erlebe ich dies ja, insofern ich's erlebe, und kann darum nicht dasselbe anwenden.

Sophia: Über das einzelne ja schon, aber nicht über seinen Begriff, oder die Frage nach seiner Form und Gestalt. Oder anders gesagt: Das, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, ist, insofern ich's erlebe, nicht, was es in Wahrheit ist; seiner Form nach also ist es Widersinn, es nicht eben unter diesen Begriff zu subsumieren, Nachgedachtes ohne Gedachtes zu sein. Denn ich erlebe ja, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, nicht insofern ich's erlebe, sondern nur, insofern ich's nicht erlebe, also gar nicht; sondern ich erlebe, was ich erlebe, insofern ich's erlebe, insofern ich's erlebe, und d.h. so wie es dann in Wahrheit auch ist als Erlebnis. Denn auch, wenn das, was ich erlebe, hier in beiden Insofern dasselbe ist, so ist es verbunden damit doch ein verschiedenes, und jenes gerade, als allgemeine Form des Insofern-ich's-nicht-erlebe, ist was wir hier gerade erst zu betrachten haben. Ich muss also überlegen, was es davon unterscheidet, was das Insofern-ich's-erlebe, also das konkrete Erlebnis in seiner Präsenz, ausmacht. - Ich kann nichts denken, was nicht auch ich denke; ich kann nichts erleben, was auch nicht solches ist, was ist, insofern ich's erlebe; was nur darin ist, daß es mir ungedacht ist, daß nur ist, insofern ich's nicht erlebe, zumindest kann ich nicht denken und erleben.

Vesperia: Gewiß, aber daher weiß ich ja über die Distinktion, die mich bei dir ja noch wundert und die du nicht klären konntest, ja eben weiter nichts. Es könnte also außer diesem auch nichts geben, oder unendlich vieles, gleiches oder andres oder gar alles

Sophia: Allerdings, und daher weiß ich nun, daß durch bloßes Denken ich niemals zum Nicht-Ich, zu jenem, was ich nicht erlebe, kommen kann. Zumindest eben nicht so, daß ich es erlebte. Und daher dann meine Distinktion: denn auch wenn ich nicht, wie beim Wolkenberge, einen falschen Eindruck einer Sache habe, die ich mit einer Sache verwechsle, die zufällig nicht da ist; so habe ich doch Eindrücke von allem möglichen, was ich erlebe, und denke allerdings nicht selten, das Nicht-Ich wirklich zu erleben, wirklich wissen zu können, was etwas ist, insofern ich's nicht erlebt oder erfahren habe; was sich dann aber doch direkt als Unwahr herausstellte, eben da ich, indem ich's erfahre, es nur so erfahre, wie es nicht in Wahrheit ist, und nicht, wie es wirklich ist und seinem Sein entspricht; da eben es dadurch, daß ich's erfahre, zu etwas wird, was Insofern-Ich's-erlebe ist und nicht Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe. Insofern also muß es sich meiner Frage entziehen, ermöglicht mir keinen Unterschied zu erkennen, als nicht zu denken und das Sein nicht zu setzen. Gleichzeitig aber, so muß ich doch dadurch gedrängt gerade über dies und diese ganzen Dinge nachdenken; und so komme ich nun also doch dazu, darüber stets nachzudenken, aber ohne es zu denken. Und ich kann also dabei einsehen, daß, was immer ich vom Nicht-Ich denke, dies nicht im Nicht-Ich als wahr könne gedacht werden.

Nealina: Aber ich sehe nicht, wie ich denn überhaupt hier den Unterschied ziehen soll, da ich doch nicht einmal weiß, was dies Nicht-Ich nun ist.

Sophia: Gewiß, aber das ist auch nicht nötig; denn hier geht es um die Art der Rede, noch gar nicht um ihren Gegenstand. Ich will einen an der Sache näher liegenderen, abstrakteren und dadurch (paradoxerweise, da hier selbst abstracta allein in Betracht sind) konkreteren Vergleich versuchen: Denkst du, es ist dasselbe, Dichter zu sein und Rhapsode oder Kritiker der Kunst und Interpret der alten Lieder?

Nealina: Keineswegs: Denn der eine stellt das Lied her, der andre versucht es zu hören

und zu verstehen.

Sophia: Und denkst du, daß es dasselbe ist, einen Beweis zu schreiben oder zu verstehen? Etwa wie Euklid und Gauß einen Beweis zu versuchen, oder erst ihre Bücher zu lesen?

Nealina: Auch das ist gewiß nicht dasselbe, aber näher beieinander. Schließlich muß auch ich im Geist die Zeichnung und die Rechnung nachvollziehen und bedenken.

Sophia: Allerdings. Und du mußt auch sehen, dass es sich beim Interpretieren genauso verhält; der auch muss den Satz verstehen, die Syntax interpretieren, die Rhythmik rekonstruieren usw. aber nicht das Lied selbst denken. Und genauso nun scheint es auch mir hier zu sein; daß du nämlich wie ein Interpret oder Euklid-Leser vor diesem Rätsel stehst, mit dem Nachteil aber, daß dir hier der Text fehlt. Und du kannst also nun sehen, daß alle unsre Versuche, darüber nachzudenken, uns nur zeigen, daß vermeintliche Fragmente und Textstellen und erdachte Beweise doch entweder unechte Stellen sind, oder, was fast noch schlechter wäre, aus derselben rechten Quelle stammen, aber doch falsch sind. Und daher will ich nun, daß wir die Frage neu angehen; nämlich so, wie man es tun muß, wenn man die Wahrheit sucht im fehlenden Fragment, aus dem, was doch vorhanden ist: indem man dieses prüft, nicht darin, was dort steht, sondern in allen Varianten, die es haben könnte, und dann deren Wahrheit und Unwahrheit jeweils bedenkt. Was aber vorhanden ist, ist, daß ich davon und darüber dachte, es reflektierte; und es muß also jene Reflektion jetzt erster Anstoß und Anspruch der Betrachtung sein, alle Varianten davon, was Ich und Nicht-Ich, was das Sofern-ich's-erlebt und Sofern-ich's-gerade-nicht erlebt je für mich und nicht für mich seiend sein könnten, zu bedenken und zu überprüfen darauf, was an ihnen Begriff und was schale Phrase ist.

Ich habe aber gesehen, dass ich zweierlei tun kann, wenn ich jegliches denke: es selbst denken über es nachdenken. Das Es-Denken ist hier dem Nicht-Ich darum schon näher gekommen, daß ich's als solches mir imaginierte, um dann doch feststellen zu müssen, daß es dann entflieht; dem Denken-von, Nachdenken-über aber kommt es auch nach, indem es eine Leerstelle behauptet, in der ich mir dann ein Denken-von direkterer Art imaginieren kann. So nämlich, daß ich, wo ich, wenn ich einen Gedanken eines Gedankens denke, den Gedanken selbst denken würde und daher das Es-Denken aus dem Nachdenken-über gewinne, auch das Nicht-Ich einzusetzen versuchen kann, aber ebenso notwendig scheitert; ich gewinne hier nur wieder den Entzug des Gedankens. Damit gleicht sich zwar das Nicht-Ich und die Reflektion darin, daß ich mich von dem, was ich beschreibe, immer ebenso gleich entferne; aber es ist doch ganz verschiedenes, da ich hier, so sehr ich auch versuche, nachher wieder heranzukommen, nur eine Leerstelle, etwas absolut irrepräsentierbares finde. Ich finde also in jenem Nicht-Ich genau besehen überhaupt keinen Inhalt; da ich nichts anders tun kann, als nur einzusehen, daß ich, wenn ich versuche, es zu denken, schon darüber denke; und wenn ich versuche, wirklich darüber zu denken, und dabei darauf stoße, es ja doch bedacht haben zu müssen, und also in einen ewigen Kreis gerate. Dieser löst sich dann erst aus, wenn nicht die Frage, sondern die falsche Antwort als Ausgangspunkt genommen; dann nämlich ist all das, was wir über das Insofern-ich's-nicht-erlebt-habe ausgeführt haben, nichts anders als eine Widerlegung einer falschen, zu einfachen Theorie des Nicht-Ich, keineswegs aber eine neue solche, da es ja nur sagt, daß ich das, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, nicht erleben kann, so wie es ist, sondern nur, wie es nicht ist, somit also alle Theorien, die selbiges aus Erfahrung und Erlebnissen analogisch schlußfolgern wollen, es immer nur so finden, wie es an sich selber nicht ist, nämlich als erlebtes. Und nämliches gilt auch für die Idee, es als Nachdenken-über zu fassen, die sich uns ja nun aufgedrängt hat und notwendig geworden; denn dies auch faßt es nach Analogie und versucht, es mit einer unechten Stelle einer doch erlebbaren oder schon erlebten Sache zu vergleichen. So ergibt sich also in dieser Überprüfung schon die Unsinnigkeit der Frage. Bist du nun, geschätzte Vesperia, zufrieden? Denn tatsächlich hat sich dies Suchen ja nun in mancher Weise als falsch herausgestellt, so oft und gerne ich diesem auch nachgegangen bin und dies immer noch tun werde.

Vesperia: Heißt das also, dies alles sind keine Begriffe, und die Suche war leer?

Sophia: Allerdings nicht. Alles dies sind wirklich Begriffe, aber die meisten eben solche, die sich mir entziehen. Das, was nicht für mich seiend gedacht wird ohnehin; darauf habe ich nicht einmal so viel verwendet, da es ja nur eine weitere Spiegelung der Begriffe ins absolut

entfernte ist, aber das war ja auch nicht das, was sich uns wirklich entzog. Was sich uns schon entzog, ist das Sofern-ich's-nicht-erlebe für mich. Und dabei aber muß ich jetzt doch genau aufpassen, nicht demselben Fehler aufzusitzen, wie ihr ihn ja auch schon begangen habt

Nealina: Welchen aber?

Sophia: Das, was ich erlebe, insofern ichs gerade nicht erlebe, mit dem Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe als Form des Was-ich-erlebe, d.h. als allgemeine Idee, zu verwechseln. Denn, und daher wendet sich nun unser Scheitern zum Ergebnis: Auch wenn ich das, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, und soweit es für mich ist, gerade nicht verstehen kann und, wenn ich ihm eine Leerstelle in einer Aussage einräume, darin ich darüber nachdenke, gerade täusche; so täusche ich mich ja nicht über das Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe als Form des Erlebnisses überhaupt, denn von jener weiß ich ja jetzt und erfahre, daß sie nicht als Leerstelle ausgeführt werden kann und ergänzungsresistent, sich entziehend ist. Auch solches ja ist eine Aussage über diese Idee. Allerdings kann ich darüber hinaus sehr wenig über diese Dinge sagen; denn daß sie sich entziehen ist ja nur, was wir davon kennen. Ich will also festhalten: Begriff ist an ihnen, was gesagt wird, aber es ist schale Phrase, zu denken, das Insofern-ich's-nicht-erlebte erlebt oder erfahren zu haben. Damit ist auch nichts besonderes gesagt; es ist nur gesagt, daß selbst die Idee, es wäre Leerstelle und solcherart wenn nicht erkennbar, so doch denkbar, verlockend ist, aber auf die Idee des Denkens-über sich stützt, die dieses nur als eine Denken-über eines Denken-von kennt, und nicht sieht, daß es auch ein Denken-über über eine scheiternde Frage sein könnte.

Nealina: Wir können also darüber zu nichts anderm als zu dem, was wir schon sagten. Was aber soll dies alles, wohin willst du damit?

Sophia: Mich wundert nicht daß du das sagst, denn in der Tat ist es hier noch völlig unklar. Aber ich will es nicht länger verborgen halten, es ist ja eigentlich ganz einfach. Denn jegliche Sache, so denke ich wirst du doch zustimmen, ist das nicht, was sie nicht ist?

Nealina: Gewiss.

Sophia: Auch ist der Begriff von A also das Gegenteil von Nicht-A

Nealina: Wie sollte es anders sein?

Sophia: Also wirst du doch zustimmen müssen, daß A gerade nichts ist als Nicht-Nicht-A, oder?

Nealina: Ja, so kann man es sagen, auch wenn man damit nicht viel gewinnt.

Vesperia: Aber so leicht ist es nicht, denn durch Negation erhält man eine ganz andere Form. Der Satz „A ist nicht nicht B“ und der Satz „A ist B“ bedeuten dasselbe, aber „A ist nicht nicht B“ und „A ist nicht-nicht-B“ ja nicht. Du kannst diese Zuordnung nicht leicht übergehen.

Sophia: Ganz richtig, da bist du sehr wachsam. Und so müssen wir eben auf diesen Unterschied genau schauen. Der Unterschied, den ich nun aber anschauen will, und den ich durch Betrachtung der zahlreichen Widersprüche des Nicht-Ich mehr nur leise vorbereitet und angekündigt als wirklich geplant habe, ist der zwischen dem, was ich nicht nicht bin, und dem dazugehörigen, mit dem Nicht-Ich verwandten Begriffe, und sicherlich einem der seltsamsten: dem Nicht-Nicht-Ich. Und ich glaube, daß es euch auch nicht überraschen wird, daß ich das Nicht-Nicht-Ich im Ich als dasjenige an ihm bestimmen werde, was sich nicht entziehen kann, oder was an ihm das Element der allgemeinen Affirmation und Aussage ist. Denn während ja der Begriff des Nicht-Ichs einen gewissen Entzug enthält, oder etwas ist, daß [dieses] darin, wenn es erfahren wird, so erfahren wird, wie es nicht in Wahrheit oder seinem Wesen nach ist; so muß dessen Negation ja dann etwas sein, was diesen Entzug ausschließt (eben da es hier eine reine, oder absolute, begriffliche Negation ist, keine relativ zu einem Oberbegriffe, worin also zu klären wäre ob dies entziehende dem Ich, dem Nicht-Ich oder gar sogar auch dem Nicht-Nicht-Ich zuzurechnen wäre), und daher mithin das, was seinem Begriff nach nicht verschwindbar ist, oder die allem Sein und denken je immer zu Grunde liegende absolute Substanz und das reine Substrat - oder das, was, insofern es ist, was es ist, auch selbst ist und erscheint und eines ist, daher auch mit der Idee und dem Gedanken des Einen selbst nicht wenig verbunden zu sein scheint. Und ich behaupte nun weiter, daß, während wir vorher ja über das Ich und das Nicht-Ich als dem Erlebten gesprochen haben, insofern es ist oder insofern es nicht in Wahrheit ist, und insofern ich's erlebe oder gerade

nicht erlebe, so muß ich, wenn ich den Entzug ausschließen will, mich gerade nur auf das beschränken, was ich erlebe; also nur auf das, was aus dem, was ich erlebe, insofern ich's erlebe und es so erlebe, wie es in Wahrheit ist, wirklich geschlussfolgert werden kann. Wenn aber sich etwas solcherart meinem Entzug entzieht, dann kann es an jenem Außerhalb, was das, was ich erlebe, ist, insofern ich's nicht erlebe, ja gerade keinen Anteil haben; also muß es in meinem Erlebnis selbst eingeschlossen sein. Es kann dies die Form der Unwahrheit haben, dann ist es Trug und Traum meiner für mich; wenn es aber die Form der Wahrheit hat, dann muß es auch in solcher Form, wie es also ist, erscheinen, d.h. ich muß mir darin klar werden, daß dieses eben nur dies ist was es ist, insofern ich's erlebe; und darin nun, im Nicht-Nicht-Ich als konkretem Begriffe, erscheint mir dieses dann als das, was ohne jenen Bezug auf das Insofern-Ich's-Erlebe nicht gedacht werden kann - und das gerade ist der Gedanke ans Denken selbst, oder die Idee, daß nicht ich etwas denke, oder daß, daß ich's denke, gerade dies ist, was gedacht ist.

Vesperia: Aber du mußt ja auch zugestehen, daß hier einiges unklarer ist als du's leichthin zugibst; denn, das daß zu denken, ist ja keine leichte Sache. Wie also willst du zum Gedanken bringen, nicht was, sondern daß u denkst?

Sophia: Indem ich mir eben dieses Entzugs bewußt werde. Ich weiß denn wohl auch, daß das keine leichte Sache ist, und das behaupte ich auch nicht. Nur denke ich, daß dies eben unvermeidbar wird, wenn man sich mit der Frage beschäftigt, was dies ist, das ich sei. Und genauer ist es ja hier auch noch nicht das ganze Denken, was mir entgegenschlägt; sondern ich denke nur, daß ich das, was ich denke, denke, d.h. konkreter: ich denke X, und zwar als etwas, was ich denke; und dann denke ich, daß ich daran gedacht habe. Das erste ist noch ganz wie zuvor im Schema des Erlebens, hat als X insofern ich's erlebe und insofern gerade nicht; und dann bedenke ich aber, daß ich X erlebe, insofern ich's erlebt habe; und dann allerdings kann ich dies sagen, daß ich denke, daß ich an X gedacht habe, und dies ist dann genau so eine Reflexion, die sich mir nicht entziehen kann, da der Gegenstand, der hier gedacht ist, eben nur solcherart ist, wie er erscheint; und damit also nichts anders bedeutet, als gerade sein Insofern, was sich nicht als anders auf der Seite vielgestaltiger Momente würde stellen können.

Nealina: Aber erscheint dir denn nicht auch dies, daß du denkst? Was wäre denn, wenn dein eignes Denken auch etwas ist, insofern es nicht gedacht wird, insofern du's nicht erlebst? Denn vielfaches auch denke ich, daß ich nicht reflektiere, und vielleicht auch nicht reflektieren kann; und dann erscheint es ja auch als äußerer, fremder Gegenstand.

Sophia: Ganz richtig, aber darum ist es eben wichtig, daß es hier nur um eine konkrete Modifikation des Denkens geht, nicht um das Denken überhaupt: nur, daß ich X gedacht habe, will ich jetzt denken; und wir müssen also uns jetzt darüber verständigen, inwiefern das X-gedacht-haben, oder die Insofernheit eines Erlebten, daß das Insofern-ich's-erlebt-habe an sich hat (auch wesenhaft durch Ausscheidung des an ihm, das das ist, was ich erlebt habe, insofern ich's nicht erlebt habe), selbst aus sich ausschließt, ein Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebt-habe seinem Begriffe nach (nicht seiner Realität in X überhaupt allgemein!) an sich zu haben oder wahlweise anzunehmen. Ob dies denn auch für Reflexion überhaupt gilt, ist hier noch ganz ohnbeachtet, und vielleicht auch falsch; vielmehr würde man hierdurch für die Art Reflexion eine Grenze dadurch angeben können, die in ihrer Art selbst daß, was sie zu reflektieren versucht, mitkonstruiert; oder die, insofern ich's bedenke, es zugleich jenseits jener Zweifel bringt, die ich an ihnen bedacht habe. Ich denke auch, daß für die Einschränkung auf das einzelne Erlebnis, also auf das, was ich schon gedacht habe, die Sache ja eindeutiger steht; denn wenn ich eine einzelne Sache erlebe und bedenke, dann kann ich wirklich denken: Das habe ich gedacht; ohne weitre Zusetzung. Ich denke dabei nicht das Wie des Denkens, oder den Grund, warum ich's gedacht habe, sondern nur, daß es geschah; und du wirst mir nun ja auch eben zugestehen, daß dies möglich ist, an einen Gedanken zu denken, wenn ich's so ohne weitre Zusetzung meine, und in die Reflexion keineswegs mehr setze als in den Gedanken selber, sondern nur diesen und seine Präsenz, daß er da gewesen?

Nealina: Gewiß, denn das ist ja auch allgemein viel weniger, als ich dachte, wenn du das daß verstehen wolltest. Wenn du's nur proklamierst nach der Realität des andern Gedanken ist dies gewiß möglich.

Sophia: Und diese Widerspiegelung des Gedanken in der Realität zeigt ja aber doch auch an, daß er gedacht werden kann, oder daß er erschienen ist, und also, daß er sich nicht konstitutiv entziehen muß, nicht wahr?

Nealina: Allerdings.

Sophia: Und damit haben wir denn also nachgewiesen, daß wenn auch nicht das Erleben und die direkten Inhalte des Denkens und Seins und Lebens, aber doch ihr Daß zum Begriff des Nicht-Nicht-Ich, und damit dann auch in reduzierterer Form dem Ich selbst begrifflich zukommt und nicht nur im weitesten Sinne mir selbst; eine Bemerkung, die erst im folgenden, in der Darstellung über die Begriffliche Darstellung des Ich aus dem Sein und seiner Realität ihre vorzügliche Deutlichkeit wird erhalten können.

Vesperia: Aber so leicht wollen wir's denn nicht nehmen, denn noch hast du ja nichts genommen, als daß du dies X denken kannst als gedachtes; aber das heißt ja nicht, es ist schon gedacht. Bedenke etwa, wie lang und ausführliche viele Künstler sich ein Bild möglicher Werke machen, aber diese nie vollenden; oder, um eher beim Denken zu bleiben, wie viel Mathematiker sich ausmalen, dereinst einen großen Satz beweisen zu können, wie den über Primzahlzwillinge. Aber es gelang bisher niemandem, ihn zu finden; niemand weiß, ob er möglich ist, denn widerlegt wurde's nicht, aber nicht auch je gefunden. Und so haben denn doch alle, die danach suchen, diese Idee und den Gedanken daran, und können also sagen: ich habe daran gedacht, daß ich den Beweis denken könnte; und dies eben in derselben Sicherheit, wenn du, einmal den alten Gedanken beiseite gelegt und nicht mehr in ihm sich denkend befindlich, nun sagst, ich habe dies mal gedacht. Wie also wirst du uns nun davon überzeugen, daß es sich in der Tat nicht so verhält, und daß du uns nicht einen Gedanken vom Denken aufzeigst, indem aber tatsächlich nichts gedacht ist?

Sophia: Das ist ja ein schwerer Vorwurf, den du mir erhebst, aber ich kann an deinem Beispiele ja auch sehen, daß du es damit ernst meinst, und so will ich es genau erwägen. Betrachte nämlich, was der Mathematiker meint, wenn er sagt, er denkt über so einen Beweis nach; hat er ihn denn?

Vesperia: Ja nicht, deshalb sucht er ja.

Sophia: Gewiß. Aber wie beziehe ich mich auf etwas, was ich nicht habe?

Vesperia: Indem ich's denke, oder nicht? Denn ich habe ja auch nicht alles, was ich mir nur vorstellen und denken kann.

Sophia: Für die Dinge ist das gewiß richtig, aber für das, was selbst unters Denken fällt und das Gebot der Reflektion allerdings nicht. Denn hätte ich schon eine genaue Idee, wie der Beweis aussehen sollte, so hätte ich ihn (zumindest dem Ansätze nach) schon; es ist hier also das seltsame, daß, es zu suchen, damit verbunden ist, nicht wissen zu können, wonach man sucht, oder ob und wenn ja was genau es ist. Trotzdem allerdings sucht die halbe Welt danach; wie können wir also, o Vesperia, uns dies vorstellen, wenn nicht schon als Gedanke oder das, was ich denke?

Vesperia: Es scheint mir nun in der Tat schwierig, etwas zu finden, was selbst Gedanke ist aber nicht als Gedanke gedacht wird; oder wie wirst du das zustande bringen? Du willst es ja als Gedanke haben, aber als noch ungedachten; und das scheint mir in der Tat widersinnig.

Sophia: Ganz richtig, zumindest, wenn man darauf auf ist, ein einzelnes zu finden; vieles aber und das ganze zu finden ist hier in der Tat das einfachere oder natürlichere.

Nealina: Was soll daß denn nun also bedeuten?

Sophia: Der Mathematiker sucht ja nicht einen bestimmten Beweis für die Primzahlvermutung, den er schon kennt, denn dann wahrlich müsste er nicht suchen; sondern er sucht irgendeinen, solange er nur passt, also formal richtig ist und beweist, was er beweisen soll. Hier kommt also notwendig die Regel vor dem Beispiel, dem sie vorgeschrieben, und erfasst dies überhaupt erst als das, was gesucht wird und verstanden und dargestellt werden soll. Diese Schema, oder die Regel der Form, daß ich anwende, ist ja auch etwas, was ich gedacht habe; und so kann ich dann auch sagen, daß ich dies gedacht habe. Was in ihm allerdings gedacht ist, das ist nicht, was schon gedacht ist, sondern nur, was gedacht sein soll, ob dies nun so ist oder nicht oder überhaupt je sein kann. Nur daß es gedacht werden kann, als Behauptung, ist etwas anders, als daß der Gedanke, daß es dieses gäbe, gedacht werden kann; und so kann ich denn zwar die Behauptung selbst nicht

Gedanke nennen, sondern vielleicht eher Wunsch, aber, daß ich wünschte, ist gewiß ein Gedanke. Ich kann das sogar noch weiter umgreifen: Die Welt ist ein Gedanke, nur ist sie nicht gedacht. Ich will alles denken, und wünsche also das Absolute zu verstehen. In dieser Weise wahrlich ist sie dann wahrlich vorhanden, auch als Gedanke; aber nicht als etwas, was ich habe, sondern als etwas, was ich denken will. Ich habe aber ja mein System insgesamt noch nicht fertig, und auch die Philosophie ist nicht an ihr Ende gelangt, wenn ihr Zweck denn ist, die allgemeine Wahrheit zu verstehen und das Alles, worin sich das einzelne zeigt; aber daraus, daß dies System konkret besehen intentional leer ist, auf nichts verweist als auf einen Wunsch, heißt ja nicht, daß es ohne Intention ist in praktischer Absicht, und daß es mir nicht ja doch schon mannigfaches hervorbringt; ganz so wie auch die Mathematiker an falschen Beweisen viel andres und schönes bewiesen, nur eben das nicht, was sie eigentlich suchten. Und so entsteht gewissermaßen die ganze Philosophie aus solchen Versuchen, die, was ich bedenken will, verfehlen, aber dabei doch etwas andres finden, und dies vielfach zum Gegenstand der Gedanken auch im konkretern Sinne machen. Damit wir uns also nicht darüber verwirren, auf welche Art der Gegenstand im Gedanken ist, ob sie, wie man es gewöhnlich meint, oder, wie ich es hier in diesem Schema meint, der einen Wunsch enthält und doch nicht diesen Wunsch, sondern das Gewünschte in der Weise des Suchens meint, so will ich die gewöhnliche Beziehung dadurch bezeichnen, daß der Gegenstand, wie es inzwischen unter manchen Leuten üblich geworden, der intentionale heißt; der aber, den ich noch suche auf die bezeichnete Weise, der intentionelle. Die Intentionalität ist damit offenbar gerade die Kategorie, die die Vermittlung der intentionalen Sphäre vollzogener Akte des Bewußtseyns - und damit meine ich eben alles, was ich so konkret gedacht habe, daß ich wirklich dabei mitdenken kann und konkret darauf verweisen, und gleichzeitig auch alle Schemata und Wünsche (aber diese hier mehr indirekt) - und der äußerlichen, an-sich-seyenden Sphäre des Nicht-Ich oder des nur als Leerstelle symbolisierbaren (wenn auch nicht als diese; oder nur dieser Idee der Leerstelle selbst, die ja, wie vorher bereits gesagt, selbst unmöglich realisierbare ist) möglich machen müßte, wenn je eine solche Vermittlung denn anders als bereits als intentionale geschehen können solle, denn eben dann ist sie, wenn sie je sprachlich oder symbolisch noch sein soll (und damit überhaupt ausdrückbare) doch zumindest intentionell und anspruchlich, den Anspruch des Gedankens auf eine Realität vermittelnd, die (in) ihm nicht gegeben wurde. Ich glaube also, daß du jetzt sehr wohl siehst, was andres hier nun durch das Nicht-Nicht-Ich gesagt wird, Nealina, oder nicht? Denn so erfahre ich ja über diese seltsame Vermittlung, und kann erkennen, daß während das Nicht-Nicht-Ich die Intentionalität meint, im Nicht-Ich das Intentionelle (und zwar sowohl das vermittelte intentionale (daß der Intentionale Gegenstand sei, darin gefasst, wie dies Daß sei, was ebenso unklar ist und genau das meint, was an ihm als das, was er ist, nämlich als Gegenstand des Gedankens, unerfasstes und also Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe dieses Bewußtseyns und -werdens ist) wie auch das rein intentionelle (das am ehesten noch dem reinen Ding an sich, oder dem lösgelösten Zusammenhange reinem objektiven/objektbildendem Bewußtseyns entspricht)) besetzt, und ich darüber nun, wenn ich dies zusammen bedenke, im Ich eine Einheit finden kann, die weiter reicht als also nur zu sagen, ich denke was ich denke, und ich erlebe was ich erlebt habe und zwar so wie und insofern ich's erlebe in Wahrheit, insofern aber es nicht, das was ich erlebe, in Unwahrheit?

Nealina: In der Tat, aber ich weiß nicht, ob du hier nicht ein Rätsel durch ein andres ersetzt; denn während vorher es ein Rätsel war, warum du überhaupt in solcher Allgemeinheit über die einfachsten Dinge des Lebens sprichst, so weiß ich nun selber nicht mehr, was ich sagen soll und ob es so einfach ist; und obgleich das schon erstaunlich ist, so denke ich doch nicht, daß du damit den Erfolg gefunden, den du suchst.

Sophia: Aber, aber! Es ist das gerade ja das lustigste! Wunder dich also nur, geschätzte Nealina, denn die Sache ist ja selbst eben gleich wie wir schon bald wunderbarlich, und das ist ja auch nicht wenig schön. Man soll nur bedenken, was all dies bedeute, und dann versuchen, daraus die Wahrheit davon zu erkennen, was es heiße, zu sein und zu leben und darüber zu verzweifeln und davon dann gleichfalls zu lachen.

Vesperia: Ich kann dem zwar viel abgewinnen, aber doch auch nur, wenn du wirklich etwas gesagt hättest. Denn in Wahrheit bewegen wir uns ja gar nicht von der Stelle, und das ist es ja

nun, was mich am meisten beunruhigt.

Sophia: Warum denn?

Vesperia: Weil du ja noch zur Frage kommen wolltest und davon, was der Wille ist. Nun aber sprichst du nur immerfort davon, daß du das verstehen willst, was du nicht einmal dem Begriffe nach verstehst: Das Nicht-Ich, das andre, das Intentionelle etc. Da beim Beweis du sagtest, du hast ein Schema, so will ich denn auch hoffen, daß du derlei Aufzeigen könntest; denn nur ein Fehlen, oder Begriff des Intentionellen selbst, scheint mir doch zu wenig zu sein, um die Frage und diese Bewegung zu rechtfertigen oder zu verstehen und mitzugehen.

Sophia: Nun, da magst du vielleicht recht zu haben, wenn wir es so nehmen, wie es ungefähr und ohne weiteres erscheint. Aber ich denke, wir müssen zunächst uns darüber verständigen, ob wir den Begriff hier denn beide gleich verstehen, denn wenn dies nicht so ist, dann haben wir doch mannigfachen Grund, uns gegenseitig alles auszuschlagen, auch wenn wahrlich wir dasselbe denken. Ich will also dir einen Unterschied aufzeigen in dem, was wir im Begriff des Intentionellen denken, der vielleicht das wesentliche bedeutet. Wir können nämlich zum einen unterscheiden, ob ein Gegenstand oder eines, was einen hat, die Intentionalität im Bezug zur Intentionalität intrinsisch oder begrifflich, oder nur akzidentiell an sich hat; dabei meine ich im Bezug zur Intentionalität, daß der Bezug derselben diese oder jene Notwendigkeit hat, nicht aber, daß eines von beiden eintritt. Denn beim Gedanke vom Beweis war's ja doch der Zufall der Geschichte, daß bisher eben keiner gefunden wurde; und daher dann dies alles auf Intentionalität beschränkt war, dagegen es nur notwendig war, entweder intentional oder intentionell zu sein (d.h. der Bezug des Intentionellen, vom Intentionalen abzugehen, ist Zufall, die Intention auf den Begriff des Intentionellen aber nicht, eben weil's nur zwei Varianten gibt und, wie man sich leicht überzeugt, auch alles intentionale intentionell ist, wenn man nur gerade nicht daran denkt, was sein Gehalt sein solle, oder man diesen aus eigenem Zufalle nicht kennt, auch wenn's jemand anders tut). Beim Nicht-Ich-lichen ist die Intentionalität aber, wie wir gesehen haben, schon im Begriff; da das, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, wenn es erlebt wird, so erlebt wird, wie es nicht in Wahrheit ist, nämlich als erlebtes, und also nur dann in Wahrheit erfasst wird, wenn es als intentioneller, und gerade nicht als intentionaler Gegenstand aufgenommen wird. Das ist der erste, fundamentale Unterschied. Zum andern will ich dir folgende Unterscheidung vorstellen: Es ist das eine, ob etwas kein Gedachtes ist, ein andres, ob es, insofern es jetzt ist oder gedacht ist, nicht zugleich ein Gedachtes sein oder gedacht werden kann, und ein drittes, und das schwächste, aber darum auch mächtigste Kriterium, daß es nicht als Gedachtes gedacht werden kann, und wiederum ein viertes, ob etwas als ein nicht Gedachtes selbst wiederum gedacht werden kann, das letzte fünfte aber, ob etwas, so wie es jetzt ist oder gedacht ist, tatsächlich auch sein kann als Nicht-Gedachtes; davon von allem getrennt, als der sechste Begriff, der fast aus dieser Reihe heraus ins dunkle fällt, ist das nur, was alleine wäre ungedacht und vergessen und weder ist, noch gedacht ist oder verstanden werden kann. Oder würdest du gar sagen, diese Dinge wären dasselbe ohne Unterschied?

Nealina: Ich weiß nicht wirklich was dies alles soll. Denn natürlich bedeuten die Worte etwas andres, aber ein anderer Sinn oder eine weitere Anwendung scheint mir hier überall versagt.

Sophia: Sehen wir dazu also genauer, welcher Art das Nicht-Ich-liche ist; denn daß es notwendig, und nicht akzidentiell intentionell ist, das haben wir bereits gesehen; wohin aber der Gegenstand gehört, in welche der sechs Varianten (oder genauer fünf, denn die letzte ist zwar insgesamt und absolut möglich, aber nicht in Verbindung damit, Gegenstand, wenn auch intentioneller, eines allgemeinen Begriffes zu sein und dafür doch irgendwie auffassbar und denkbar sein zu müssen, wenn auch nur in der Tatsache, daß es sey), das ist nun dasjenige, was gesondert betrachtet werden muß; und dazu will ich zunächst bei jener seltsamen Frage bleiben, was es heißt, etwas nicht als Gedachtes zu denken, oder dagegen es als nicht Gedachtes zu denken. Denn es ist klar, daß es unmöglich ist, irgend etwas so zu denken, als wäre es nicht gedacht; denn indem ich's denke, ist es ja gedacht, und dächte ich nun, ich dächte als, als dächte ich's nicht, so hätte ich mich doch eindeutig verdacht. Aber ich kann doch versuchen, etwas auch nicht als Gedachtes zu denken; denn während vorher das Nicht beim Gedachten ist, und ich daher dies wirklich denken sollte, daß, was ich denke, nicht gedacht ist, so ist's hier ja nur so, daß ich bei dem,

was immer ich denke, nicht auch noch denken soll, daß es gedachtes ist. Das allerdings ist einfach. Sehr selten nämlich denke ich etwas, und denke dabei gleichzeitig - „es ist ein Gedanke!“ - sondern allzu häufig denke ich es, und merke dann erst viel später, daß es nicht das selbst war, was ich dachte, sondern daß ich einen Gedanken gedacht habe, der das wiederum nur denkt, wovon ich dachte; denn so verhält es sich, wenn das, was ich denke, nicht dieser Gedanke selber ist, worin er dann ja nur sich und seinen Selbstbezug hätte und reine Reflexion wäre; in der Tat das allerseltenste. Wir sehen also, daß das Denken hier vor allem zwei Elemente mit sich führt, die im weitem auch immer zu beachtende bleiben, nämlich denken wovon, und wann; und d.h. zwar zum einen die Aufteilung in Denken-von und Nachdenken-über, wie vorher bereits erwähnt, notwendig macht, ebenso aber auch den Unterschied davon, dasselbe zugleich oder nacheinander zu denken, und damit einen mit dem Gedanken selbst innerlich aufs strengste verbundenen Begriff der Zeit, der sich von der Zeit als Gegenstand des Denkens (wie der Physik, aber auch der Metaphysik oder der Kunst) streng unterscheidet, da es hier eher um die Form und die Methode, genauer aber um den Stil geht; ein Grund, warum er nun auch bei uns am deutlichsten mit der Art zusammenhängt, wie wir denn gerade uns jetzt unterhalten. Denn ich kann ja jetzt auch nicht so tun, als wäre das Gesagte oder Gedachte, was ich erst bald, im nächsten Satz oder viele Stunden später, sagen werde; ebenso aber ist das, was ich einst dachte oder sprach, aber schon längst vergessen habe, nicht wirklich etwas Gedachtes in diesem Momente; da die Zukunft erst in mir zu mich wird (denn alle Zeit ist als Idee ja selbst dieses, daß ich sie denke, in Wahrheit aber und durch das Werden in ihr ist sie mir außerhalb und ungreifliche, da mir nur in der Gegenwart ich mir bewußt, darin aber die Zeit ebenso als Gedanke, der sich aber auf das bezieht, was in ihm nicht gleichzeitig ist, und also nur in Unwahrheit, als von der Gegenwart aus, gedacht werden muß, während die Erfahrung derselben unbegrifflich bleibt und verständnislos verrinnt) und die Vergangenheit ja die eines andern sind, der oder die ich nicht mehr bin und darum das von ihr gedachte auch nicht meine Gedanken. Wenn ich also über etwas nachdenke und es versuche, zu begreifen, was darin Gedachtes ist, was ich aber nicht sofort auch mit-denke (es intentionell mitmeine also, aber nicht unmittelbar intentional), so ist die gesuchte Präsenz der Sache (das Ziel ja jedes Verstehens, was dies sei, was etwas ist) trotz des versuchten Kriteriums eine fragwürdige. Um es zum obigen Beispiele zurückzubringen: Ich kann zwar wissen, dass ich einen Beweis suche, aber mir über die Beweiskunst, mein Können in ihr oder ihre Prinzipien in abstracto, doch unsicher sein und daher dadurch noch nichts genaues ausmachen können; ich kann lange suchen aber doch begreifen, dass es mich nicht weiterführt. Mehr noch kann ich aber auch, wenn ich das zu denken versuche, was ich nicht bin, dabei insbesondere all die Dinge, die ich erlebe, insofern ich sie nicht erlebe, hier sehen, daß das Kriterium mich prinzipiell in eine bessere Position zu bringen scheint, da es immer und nicht nur gelegentlich so antwortet; und so muß ich allerdings, Vesperia, sagen, daß, aufs Konkrete besehen, ich bei den Dingen, die ich nicht bin, mich dies nicht weiterbringt; was dies aber sei, daß ich sie nicht bin, vielleicht ein bisschen genauer zu kennen lernen vermag.

Vesperia: Aber was hilft uns das denn bei der entscheidenden Frage? Denn weder weißt du ja dadurch, was du bist, wenn du nicht einmal weißt, was du nicht bist, also auch nicht, was nicht nicht; und noch weniger, was oder wer, und was dann mit dem ist, was du denkst oder willst oder gar von deinem Willen oder Verlangen selbst zu sagen wäre.

Sophia: Aber wir werden dahin kommen. Wir stehen nämlich an einer entscheidenden Wende, wo aus dem, was ich vorher dachte, daß unser Gegenstand wäre, etwas anders geworden ist. Habt ihr es denn nicht gemerkt? Wie leise wir uns vom Leben abgewandt und verwandelt haben zu Beobachtern vom Denken und dem, was Gedacht werden kann und schon gedacht ist - das Erleben doch und die Realität schon teilweise an den Rand schiebend?

Nealina: Aber das ist ja unvermeidlich wenn wir denken. Und hattest du das nicht schon ganz zu Beginn, als du anfingst, von der Philosophie insgesamt und dem Denken zu reden?

Sophia: Gewiß, und hier auch muss ich also die Dinge genauer unterscheiden, damit man sie nicht, wie gemeiniglich, allzu sehr verwechsle. Denn das Denken, wovon ich dort geredet habe, ist ja dieses gewesen, wo ich anfangen sollte, wenn Denken und Sein sich so beeinflussen wie bei der Frage, was ich bin; hier ist aber das Denken sich selbst zum Gegenstand geworden, und

zwar, nachdem zuvor es sich mit dem, was das Ich ist, insofern es das Lebendige ist, befasst hatte. Damit also und mit dem, was das Nicht-Ich ist, befasst sich diese Frage und nicht mit dem Denken überhaupt. Und es ist darum auch diese Bewegung, in der ein solcher Übergang sich in der Sache selbst vorbereitet hat und wir ihn nun also nur durchführen.

[Über den Unterschied der dialektischen Herleitung / Deduktion und der rhetorischen Überleitung zwischen Sophia und Nealina]

Nealina: Darüber aber wollte ich vorher schon reden, denn es wundert mich immer wieder, wie du glaubst, vom einen aufs andre kommen zu können. Was also ist dir dieser seltsame Übergang, und warum achtest du ihn denn je überhaupt? Oder anders gesagt: Wenn du über eine andre Sache reden willst, dann tu es ruhig, aber warum versuchst du, dabei stets dich zu rechtfertigen, dies zu sagen und nicht andres? Was bedeutet dieser Drang und Wille, immer erneut und beim selben, aber anders und durchs vorherige beeinflusst, übergegangen zu beginnen?

Sophia: Ich denke auch, daß ich dazu etwas sagen sollte; denn es ist das eine, vom einen aufs andre zu kommen, das andere, das eine aus dem andern herzuleiten, was ich hier versuche. Dazu aber muß ich, wie es sich für diese Angelegenheit gebührt, erklären, auf welche Weise dies geschehen soll, denn keineswegs ist das aus der Sache selbst unmittelbar klar, noch aber überhaupt deren Methode. Denn zumindest gibt es zwei Arten solcher Her- oder Überleitungen: eine, wo das eine aus dem andern hergeleitet wird, und zwar so, daß es dessen Wahrheit und daher das ist, was an seiner Statt zu betrachten ist, wenn es in Wahrheit betrachtet werden soll; und eine, wo aus dem einen hergeleitet wird, daß es das andre auch gibt, aber diese beiden einander sich keinen Widerspruch, sondern Ergänzung und Wechselwirkung in einem gemeinsamen begrifflichen Ganzen ergeben; und schließlich, von diesem unabhängig, auch die Möglichkeit, vom einen aufs andre zu kommen, ohne darüber eine Aussage zu machen, ja beide gleichfalls schon voraussetzend; welches hier aber am wenigsten in betracht kommt, da es keine richtige Verbindung und darüber hinaus auch keinen neuen Gegenstand erzeugt, darumwillen also nicht Herleitung, sondern reine rhetorische Überleitung rechtermaßen genannt werden sollte. Die Frage ist hier also zunächst, um welche dieser Varianten es sich hier handelt, welche ich anstrebe und versuche und was davon bisher zunächst erreicht worden. Betrachte also, wie ich vom Ich, das selbst das Leben insgesamt und nicht das Denken im besondern repräsentiert, zum Nicht-Nicht-Ich, dem Insofern-ich's-erlebt habe im Gedanken, und daher dann nicht mehr das, was ich erlebt habe, insofern ich's erlebe, sondern das, was ich erlebt habe, insofern ich's erlebe, insofern ich's denken kann. Der Übergang hier also ist einer der Spezifikation; oder er enthält auch nach wie vor, was wir vorher sagten, da wir nur von einem allgemeinem Elemente zu einem besondern schreitet. Denn, wenn ich sage, dass es sich bei A so und so verhält, und dann nachher sage, jetzt reden wir genauer über dies bestimmtere A, was auch B ist; dann verhält es sich ja damit genauso. Oder würdest du sagen, daß darin ein willkürlicher Gedanke liegt oder gar ein Themenwechsel?

Nealina: Gewiß nicht. Ich weiß sogar auch nicht, warum du dies dann aber Übergang nennst und nicht Beispielsuche.

Sophia: Weil ich dies neue eben nicht daraufhin untersuche, was es im allgemeinen, sondern im besondern (im Hinblick auf das Allgemeine her genommen, da es ja selbst auch abstrakterer Begriff in Hinsicht auf das später genauere ist) betrachtet wird; ich also damit im begrifflichen Gehalt tatsächlich einen Übergang mache, und nicht mehr dem allgemeinen Thema, sondern seiner besondern Ausgestaltung den Vorzug lasse. Das aber mus gesondert gerechtfertigt werden, warum es dann nach wie vor die allgemeinere Frage erfüllt, wie ihr ja auch mich sooft und zurecht darauf hinwiesen, beim Thema und Ziele zu bleiben, das wir uns setzten.

Vesperia: Aber es scheint dir ja nicht so weit zu nützen, wie ich dachte, da du jetzt ja wieder, wie zu Beginn, in der Methode und nicht im Gegenstand dich ergehst

Sophia: Und daran ist es gerade, wo ich Gefallen finde. Denn es scheint mir, daß dies der einz'ge Weg ist, wirklich zu kennen, was man tut, es immer zweimal zu tun und zu denken: einmal, während es geschieht, wie es bisher geschehen, und dann ein weiteres Mal, um sich erneut zu Bewußtsein zu bringen. Auch wenn dies, wenn mich's nicht täuscht, eher schon das dritte Mal ist; denn mit dem Begriff des Zieles ist jenes ja schon mitgedeutet, und so wird jeder Gedanke also

zumindest drei mal gedacht: einmal, wenn man sich des Begriffs allererst bewußt wird, aber da noch so, daß ich gar nicht weiß, was oder auch nur daß ich denke, wie wenn ich eben etwas sehe oder erkenne, und dabei die gedankliche Kraft dahinter übersehe; das zweite Mal, wenn ich mir und dir erklären will, was ich erkannt habe, und ich dann also dieses mit Worten benennen und dazu in eine Reihenfolge bringen muß; und dann zum dritten Mal, wenn ich die Worte prüfe, ob sie die Sache so sagen, wie sie in Wahrheit ist oder nicht, und damit eben eine Rechtfertigung verlangen. Damit ist aber der Wille, zu rechtfertigen, derselbe wie der, bei der Sache zu bleiben; denn dadurch, daß ich den Zusammenhang der Gedanken prüfe und wiederhole, lasse ich ihn so fest werden in der Rede wie er mit im Eindruck einst war, so sehr es eben nur geht, und erzeuge damit mit vielen Worten den Eindruck, als ob ich nichts gesagt hätte sondern beim Reden und durch unsre Worte etwas gesehen. Daß das, was ich und das, was du siehst, dabei verschieden ist, ist ohnehin klar, und die Illusion, als ließen sich Gedanken übertragen, kann ja nur aus dem Willen, sich nicht mit dem andern Geiste beschäftigen zu müssen, je hervorgegangen sein; daß ich aber auch, wenn ich nur einen Eindruck habe, alles daraus zu sagen die Pflicht habe, erscheint mir ebenso unmittelbar einleuchtend, da ich sonst dir ja gar nicht sagen könnte, was alles in mir das Verwirrende ist. Das Verwirrende aber ist das Unzusammenhängende im Zusammenhang, oder der Widerspruch in der klaren und bewiesenen Rede; er verweist auf Brüche im Fundament und in unsern gemeinsamen Voraussetzungen. Diese aber kann ich dir ja nur gut und rechtfertigend darstellen, wenn der Zusammenhang, in dem dann das Unzusammenhängende und Widersprüchliche auftauchen soll, klar und deutlich geworden ist. Für das allgemeine, ist's das also, Nealina, was begründet, daß ich überhaupt nach so einem Zusammenhang suche. Scheint es dir nun also klarer zu werden?

Nealina: Gewißermaßen, auch wenn's mir noch einiges an Merkwürdigkeiten bereitet. Wie also beschreibst du den Übergang, als was kann und soll er gedacht werden?

Sophia: Im Ganzen ist der Weg folgender: Ich fange an damit, über etwas zu reden, indem ich nichts davon habe als einen Namen; so nämlich beginnt es, wenn man es befragt, und nur weiß, daß da etwas ist, und aber wissen will was. Dann gebe ich der Reihe nach verschiedene Beobachtungen an und erzeuge damit im Begriff verschiedene Momente oder Eigenschaften desselben; diese aber sind, wenn wir sie für sich betrachten, verschiedene und unterschiedene Dinge, die einander nicht ablösen sondern nebeneinander stehen. Zu jedem Zeitpunkt also könnte ich aufhören, und mit jedem Schritt wird die alte Konstellation überholt; ihre Momente aber bleiben an sich gleich, im Verhältnis aber zueinander und zum Ganzen verschoben. Denn wenn ich etwa sage, der Begriff X ist einer, dann er ist einer, da A als Moment hat, dann einer, der A und B als Momente hat, dann A und B und C etc; so wird doch X und A und B und C selbst je für sich gesetzt und ändert sich nicht, aber in dem, was nicht gesetzt ist als solches sondern im Verhältnis, ändert sich etwas. Erst nämlich ist nichts darin gesetzt; und natürlich ist dies Nichts auch ein Begriff der grad dann gesetzt ist, wenn er nicht explizit gesetzt ist. Jenes aber trifft denn auch für alle nur nicht ganz vollständigen Begriffe zu, da in ihm immer etwas indistinkt und damit eigentlich nichtseiendes ist. Damit aber ist hier immer dies Verhältnis, und dies ändert sich. Ebenso wird A erst als solches über ein X gesetzt, dann auch in einem, das auch B sei usw; daß sich dabei diese Begriffe verändern ist offenbar. Es kann aber nun scheinen - und besonders, wenn man einen solchen Begriff anschaut, deren letztes und schwer zugänglichstes für das Echte gilt, wie es vor allem ist, wenn X der Begriff eines Denkens ist, und das letzte an ihm dann der wahre Inhalt der Erkenntnis, sofern man dann eben nicht wiederum neu ansetzen und wiederholen müsste - daß diese Begriffe einander ersetzen, also es erst keinen Begriff von X gibt, dann A vor dem Hintergrund dieses Nichts, dann B vor dem Hintergrund von A, dann C vor dem Hintergrund von A und B, oder von B vor A etc. Dieses muß auch für uns in der Rede in der Tat so erscheinen; und so gibt es, was die rhetorische Überleitung betrifft, auch nichts als solche Verhältnisse. Denn ich kann, wenn ich rede, nicht alles vorherige immer gleich mitsagen. Aber, wenn ich's erneut bedenke, dann kann das nicht statthaben; da der Sinn des neuen Begriffs ja gerade ist, Wahrheit und Sinn des Vorherigen, und Träger desselben Zieles zu sein; da ich eben nicht mit meinem Ziele desillusioniert aufhören würde und mich etwas anderm zuwende, sondern dieselbe Frage anders zu beantworten versuche. Und während also der letzte Sinn oder die Wahrheit des Denkens uns hier immerzu verloren zu gehen scheint, ist ja diese

Wahrheit nur das abschließende der Untersuchung; und das Wissen darüber, was etwas nicht ist, oder was von ihm, wie man es eben erlebt hat, nicht das an ihm ist, wie es in Wahrheit ist, auch eine große Erkenntnis. Von diesen beiden Elementen also geleitet - daß einerseits das Ganze das Ziel ist und die Teile dafür wesentlich, also auch insgesamt falsche, aber echt und wahrhaft gefundene Antworten zu den wahren das Verhältnis vom Teil zum Ganzen haben und nicht von Heräsie oder Revolution zur Tradition - und andererseits, daß die Wahrheit, sowie ich sie auch als Umsturz des vorherigen suchen will, ich dies doch nicht kann, wenn ich das alte nicht kenne und nicht seine Geschichte, also hier das alte gerade mit der Idee konstitutiv verbunden ist, die sie auflösen will - will ich diese Übergänge immer betonen, wenn es nur möglich ist; denn damit, so denke ich, mache ich offenbar, daß auch das unvollständige wesentlich ist, wenngleich ich damit und auf diese Art nicht geradehin beginnen kann, da dem dann der systematische Eindruck und Sinn fehlt, und ich also mit umfassendern Fragen beginne, als ich nachher beantworten kann; und andererseits ebenso, daß es von selbst auf das Ganze und seine Erkenntnis, sowie auf Wahrheit führt. Ihr also könnt euch den Übergang so denken, daß ich einfach versuche, die Frage, wie ich sie hatte, was das Verlangen sei, zu beantworten; aber dies doch nicht eher tun zu können, ohne alles vorher aus dem Wege zu räumen, was in meinem eignen Denken mir dabei zur Ungüte im Wege liegt, auch nur die Frage zu stellen und zu verstehen, geschweige denn zu beantworten. Und während erst mir das Ganze, was ich sagen wollte, als Einheit erscheint, die einfach da ist, so ist es nun ganz vieles; ich muß dann euch aber erklären, warum es dennoch eines ist, daher der Grund, warum ich dies nicht nur tun kann - wie der Rhetor, der die Einheit der Aussprache, oder dem Tragiker, der die Einheit des Handlungsorts künstlich herstellt, um einen schönen Klang zu erzeugen und einen Zusammenhang, wo doch disjunkte Wünsche und Ereignisse sind - sondern sogar tun muß, wenn ich überhaupt eine einzige und ganze Sache darstellen will, und nicht ein Bündel von Fragen, was aber weder seinem Ursprung nach zusammengehört noch auch je in der Lage sein wird, darunter die Fragen zu beantworten, die daran gestellt wurden. Scheint dir nun also das ganze gut genug zu sein, zur Frage nach dem Ich und dem Denken zurückzukehren?

Nealina: In gewisser Weise schon. Ich habe hier immer noch die Unklare Frage, warum die Einheit sich uns nicht auch aus dem Disparaten zeigen könnte, anstatt daß du sie herstellen müsstest; aber dies wird sich ja, so hoffe ich, aus der Sache selbst darstellen und nicht aus einem sonst leeren, frommen Wunsche, den du hierzu hat; rede also nur weiter.

Sophia: Tatsächlich wird sich das früher klären als du denken magst, bei der Frage nämlich, wie aus der Zersplitt' rung im Ich, wovon die Rede noch lange sein wird, auf sein Inhalt in seiner Disparatheit geschlossen werden kann; was dann gewissermaßen das entsprechende Moment zu dieser Frage, aber im Modus des unglaublich weitern und schönern Scheiterns ist, und daher uns auch danach fragt, was alles wir darunter verstehen oder denken wollen und warum. Aber zuerst, bevor wir wieder in der Zukunft schwelgen die ja vielleicht auch nicht ist, gehen wir zurück zum Begriff des Nicht-Ich und des Ich; in welchem Sinne und was meinte ich damit, daß ich sagte, das Denken hier überlagert Realität und Sein? Denn ich habe ja, so will ich's ja zugeben, vorher schon das Denken für einen wesentlichen Teil, nicht nur als Methode, sondern auch als Objekt der Untersuchung gehalten. Aber während ich vorher das Ganze gesucht, und unter dem Begriff Leben, Seyn, Ich gefunden glaubte, in seiner seltsamen Teilung in das Ganze, was aber auch konkret ist, d.h. daß ich zugleich alles bin und jemand; und dies dann so erklärt hatte, daß ich jemand bin als wer oder welche ich bin, und dieses bin aber als das, was ich bin und das, wie ich bin; das, was ich bin aber mein Ich als die Einheit der Selbstideation enthält und in dieser wiederum eine Teilung ist in Sein/Wesen, Denken und Wille/Eros; so musste ich schon das Denken in mir als Objekt sehen, aber zugleich als eines, was mir der Methode zugrunde lag; aber ich sah es noch als Einheit, als eines, was auf der Seite des Allgemeinen, das, was ich bin, nämlich das Ganze, lag. Jetzt aber sehe ich, daß es im Denken ebenso eine Trennung gibt, darin nämlich, daß das Denken, wenn ich bedenke, dass ich etwas zwar nicht als nicht Gedachtes, aber wohl nicht als Gedachtes denken kann, und es dabei einen Unterschied von intentionalen und intentionellen Gegenständen gibt, darin zerfällt, nicht nur wovon und wie, sondern auch wann es ist; und so glaube ich allerdings, daß dem Denken ganz dasselbe Schicksal geschieht wie vorher dem Sein und Leben, da es jetzt auch in das

allgemeine und das besondere zerfällt, nämlich das, was ich denken kann und jemals oder irgendwann dachte, und, daß ich jetzt denke und das denke, was ich denke und verstehe. Und ich denke, daß du doch auch sehen kannst, daß eigentlich unsre ganzen Schwierigkeiten mit dem Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe darin beruhen; denn sie konzentrieren sich auf das, was ich erlebt habe, aber so, wie ich es nicht erlebt habe, da ich jetzt, aber danach, darüber nachdenken kann. Und daher müssen wir also ein zweifaches tun: das Denken, das neben dem Wesen und dem Eros im Ich ist, tatsächlich in der Allgemeinheit der Ideation nehmen, daraus es entstanden ist, und es nicht als Denkkakt, sondern als seine Möglichkeit, in der Allgemeinheit dessen, was ich je denken kann, nehmen und darstellen; zum andern aber das konkrete Denken, was ich jetzt und daß ich's denke, darin, wer oder welche ich bin, zu verstehen versuchen. Und ich denke also, daß dieses Moment der Gegenwart des Denkens beim Gedanken und auch der Einheit des Gedankens im Denkkakte das ist, was mich, über alle Schwierigkeiten der Versenkung ins Denken hinaus, zu der Einheit wieder zurückführt, damit unsre Frage danach begonnen hat, was es heißen kann, daß dieses etwas will und Verlangen hat oder vielleicht sogar ist. Denn das ist's ja, wohin ich wieder zurückführen möchte; und denkt ihr, es gibt im Verlangen etwas größers als die Tat und den Eindruck des Verlangens, für die Wahrheit aber etwas mächtigeres als das Verlangen zur Wahrheit und zum Wissen, dazu[, für die Wahrheit und alle damit zusammenhängenden Ideen und Gesuche und Götter,] wiederum aber nichts[, wofür die Wahrheit nichts] größers [sein könnte] als [gerade] das Denken und ihm nichts[, was stärker das Denken selbst als Ziel haben sollte,] denn als jener Akt des Denkens, der uns nun, die wir jetzt denken, daran erinnert, daß wir's doch sind, die denken, und mich selbst daher zu dieser Frage und mit ihr zu ihrem Anspruch und dem darin enthaltenden strahlenden Leuchten zurückführt,[wie es ja auch umgekehrt an allen Stellen sich so verhält;] oder denkt ihr[, daß dies nicht so sein kann], daß es sich anders als gerade so verhält?

Vesperia: Allerdings, o Sophia! Und jetzt sehe ich allerdings, daß sich der Weg gelohnt hat, um dieses zu finden, auch wenn du das vielleicht kürzer uns hättest sagen können.

Sophia: Vielleicht, aber dann wäre ja auch jetzt deine Zufriedenheit, es endlich gefunden zu haben, geringer. Auch der Umweg hat in seiner Erfolglosigkeit und fehlenden Zweckmäßigkeit eine besondere Schönheit.

Nealina: Gewiß, aber ich sehe denn immer noch nicht, wohin ich genauer kommen soll. Worin denn besteht nun diese seltsame Einheit des Denkens und Gedachten in actu und in potentia, wenn nicht gerade nur wieder darin, daß ich das, was ich erlebe, denke und umgekehrt? Ist dies nun also wirklich etwas anders, und erfahre ich andre Dinge, oder bleibe ich nur dabei, das, was ich ohnehin erlebe, versuche aufzulesen ohne Erfolg und also vielleicht einen Begriff eines Ganzen und Absoluten, aber einen solcher, der die Sache nicht erklärt sondern nur das Mysterium in die Welt schreit, darum es selbst entschrien?

Sophia: Das ist sicher auch ein notwendiger Einwand, und ich will also versuchen zu erklären, warum das, worum es mir jetzt geht, wirklich etwas anders sind als das, was ich vorher allgemein als Erlebtes bezeichnet habe, es nicht nur ein anderer Begriff ist sondern auch etwas anders, wovon ich mir einen Begriff mache, und warum doch zugleich diese Frage eine einige und durchgehaltene ist, die zu einer Antwort gleichfalls führen kann.

Du erinnerst dich doch bestimmt noch daran, daß ich zwei Unterschiede schon vorhin gemacht habe, die ich für wichtig halte und durchhalten möchte: daß ist einmal, das es etwas anders ist, wenn ich darüber nachdenke, wer oder welche oder was ich bin, und dann, wenn ich darüber nachdenke, was ich mir darunter vorstelle; denn ansonsten könnte ich ja gar nicht begreifen, wieso ich, wenn ich sein will, etwa davon enttäuscht sein könnte, da hier eben ein Unterschied besteht zwischen dem Gedanken daran und der Wirklichkeit und die Enttäuschung dann Modifikation des Willens oder Eros ist, der diesen Unterschied bezeichnet. Außerdem aber mahnte ich an, daß es einen Unterschied gibt zwischen dem, wer oder welche ich bin, und dem, was ich bin, und darin bestimmter dem Ich, was ich bin, und was nur Gedanke meiner ist. So haben wir uns doch auch geeinigt, bevor wir an diese Unterhaltung gekommen sind, nicht wahr?

Nealina: Allerdings.

Sophia: Dir muss jetzt aber doch auffallen, daß da etwas seltsam ist; denn sowohl dieses Ich, was das vorstellen soll, was ich bin, soll dies vorstellen, als auch die Modifikation des Vorstellens überhaupt, der aller Realität, also sowohl dem wer/welche, was und das Ich das ich bin, entgegengesetzt sein müsste.

Nealina: Richtig; wie kommt man also hier zweimal an dasselbe?

Sophia: Weil die Liste eigentlich unvollständig ist. Ich müsste es so sagen: Zuerst ist da, wer oder welche ich bin (das, worauf ich auch ohne weiters mit meinem Namen antworten könnte und was das Ganze zugleich bezeichnet); dann, was ich bin, das ist genau das an mir, was einen Inhalt oder eine Qualifikation ausmacht, entgegen dem, wie ich bin, als Akzidentia, und dem, wie ich bin, als Form oder Medium des Selbst (daß hier das Wie eine doppelte Bedeutung hat, ist kein Zufall; daß aber dies wie, was den zeitlichen Zustand und das, was die Existenzweise betrifft, verwechselt werden, kommt daher, daß ich einerseits sage, daß ich dies oder jenes insgesamt bin oder sein kann, aber jetzt dieses; das betrifft, wenn man es auf die Zeit bezieht, auch das, was ich bin. Wenn ich aber bedenke, daß, daß ich jetzt bin, selbst zeitliche Modifikation und Existenzweise betrifft, ist dies konkrete eben auch die Form oder das Medium, darin das allgemeine ist. Es ist hier also in potentia Inhalt und in actu Form; während das, was ich bin, selbst reine potentia und, wie ich bin, bloße Form und dahinwehendes performatives Schweben ist; nur dadurch, daß es dazwischen ist, hat es aber an beidem Teil und muß genauer und separat betrachtet werden). Dies alles ist aber das, wer oder welche oder wie oder was ich bin, ganz, so wie es in Wahrheit ist ohne weitere Modifikation; und jetzt zerfällt es erneut: das, wer oder welche ich bin, insofern ich dies gedacht habe und das, wer oder welche ich, insofern ich's gerade nicht gedacht habe; und in dem, wer oder welche ich bin, insofern ich's gedacht habe, dann das was, das zu diesem gehört, d.h. das was ich, insofern ich mich gedacht habe, bin. Außerdem aber und verschieden davon ist das, was ich bin, insofern ich's gedacht habe.

Nealina: Was ist da denn der Unterschied?

Sophia: Beim einen schaue ich mich erst so an, wie ich mich gedacht habe, und frage dann, was dies denn ist; beim andern schaue ich das an, was ich schon bin, nur so, wie ich's gedacht habe. Mit andern Worten: Das eine ist das Was des Ich-insofern-ich's-gedacht-habe, das andere das Was des Ich, insofern ich dies Was je schon gedacht habe. In derselben Weise auch für das zweifache Wie. Somit haben wir hier also folgende Begriffe: Ich-insofern-ich's-gedacht-habe, Ich-insofern-ich's-gerade-nicht-gedacht-habe, das Was und die beiden Wie dieser beiden, sowie die Modifikation durchs Insofern-ich's-gedacht-habe und Insofern-ich's-gerade-nicht-gedacht-habe vom Was sowohl als auch von beiden Wie des Wer oder Welche. Somit also haben wir zumindest 14 verschiedene Begriffe allein durch diese Unterscheidung.

Nealina: Was aber hilft es uns jetzt?

Sophia: Nun, da ich jetzt dann erklären kann, was das Ich denn nun eigentlich sei; denn dieses hatte ich ja auch erklärt als Ideation, das aber nie genauer deutlich gemacht. Das Ich ist das Ich-insofern-ich's-gedacht-habe und steht daher dem Nicht-Ich, als dem Ich-insofern-ich's-gerade-nicht-gedacht-habe als Idee entgegen; es ist daher vom Was-ich-erlebt-habe-insofern-ich's-nicht-erlebt-habe verschieden, welches daher das eine als das Nicht-Ich von mir, das andre aber als Nicht-Ich vom Ich gesehen werden sollte; daher dann auch ein allgemeiner Begriff vom Ich begründet werden könnte, der diese beiden enthält, aber auch den Widerspruch, das Ich-insofern-ich's-gerade-nicht-gedacht-habe zu denken zu versuchen, und aber auch einen kleinern, strikt positiven Begriff vom Ich. Das Denken aber, was nun ins Ich fällt, ist nichts als dieses, was dieses Ich selber ist; aber hier zeigt sich auch unsre Doppeldeutigkeit. Denn während das was ich, insofern ich mich gedacht habe, bin, d.h. das Was des Ich-insofern-ich's-gedacht-habe, das Sein in diesem Ich des Denkens ausmacht, ist das, was ich bin, insofern ich's gedacht habe, was ich bin, davon verschieden als der Teil des Denkens des Ich als das Ich, der das Denken selbst symbolisiert und daher in ihm als νοησις sich von der ουσια unterscheidet. Und daher, wenn ich nun sage, daß ich zum Denken übergegangen bin, meine ich nicht, zu diesem kleinern Teil der νοησις, sondern nur zu diesem allgemeinen Ego, das ουσια wie νοησις enthält, aber beide ja doch modifiziert durch das Insofern-ich's-gedacht-habe; und es scheint mir also nun das erste und wichtigste, das Insofern-ich's-

gedacht-habe vom konkretern Insofern-ich's-erlebt-habe zu unterscheiden, damit wir insbesondere mit solchen Kategorien, wie dem Insofern-ich's-gerade-nicht-gedacht habe, verbunden mit dem Insofern-ich's-erlebt-habe (also dem Vergessenen oder Unbedachten Tun, oder umgekehrt der Gedankenlosigkeit, die bewußt erlebt wird - hier ist dann wichtig, was welchem zukommt und was nur leere Basis und Substrat oder modificatum, und was modificans ist), oder umgekehrt (als dem erlebnislosen leeren Denken, was sich selbst vergißt während es doch geschieht und schöpferisch tätig ist, etwa einem Künstler gleichend, der im Rausch schreibt und doch sich an nichts danach erinnert, es erlebt zu haben, und doch dachte), irgendetwas sinnvolles anfangen können. Denn du wirst ja auch zugeben, daß wir hier über den ganzen Alltag und das Leben, und all das andre, was vorgeblich Thema des Gesprächs gewesen, doch nichts weiter uns und andern sagen können, als gerade, was wir schon gedacht haben; oder würdest du es wagen, andern deine Erlebnisse direkt anzuvertrauen glauben zu können, erst recht die, die du nicht denkst oder verstehst oder je wirst verstehen können?

Nealina: Natürlich nicht. Ich sehe nur nicht, warum dies denn nun eine andre Sache ist; denn was wir bisher aussprachen oder sagten war doch keineswegs etwas anders als gerade Gedanken.

Sophia: Ja, aber wir haben dabei eben immer über das Erlebnis selbst nachgedacht und, so gut dies eben nur geht, dies nicht selbst als Gedanke gedacht. Hier nun auch kannst du den Sinn der vorherigen Unterscheidung erkennen; denn während es Wahnsinn wäre, zu denken, ich könnte die Gedanken so denken, als wären sie nicht gedacht, d.h. als Nicht-Gedachte denken, so kann ich sie doch aber wohl nicht als Gedachte denken. Etwas nicht als gedacht zu denken heißt ja nur, nicht explizit auf die Gedachtheit des Gedankens zu reflektieren, während man ihn gerade denkt, und das ist ja auch das übliche und einfachste und erste, dagegen die dauernde Reflexion aufwändig, umständlich und stets nur etwas nachträgliches, wenn wir ein Bedürfnis bekommen, über die Art, wie etwas gedacht wird, selbst nachzudenken. Du kannst also doch sehen, daß diese Reflektion, die uns aus der Natur des Nicht-Ich als dem Entzug im Denken für das Nicht-erlebte sich ergeben und notwendig gemacht hat, wirklich etwas künstliches ist, und nicht dasselbe ist, wie der erste Versuch, im Denken selbst das Leben, oder im Seyn selbst alle Wahrheit und Wesen der Welt zu finden. Denn während ich vorher dachte, indem ich alles denke, ist alles gedacht, so sehe ich nun, daß alles vielleicht gedacht ist aber nur, insofern es gedacht ist, und daher das Denken, oder das Wie im Was und Wer/Welche, fehlt. Dies doppelte Wie also bedenkend, kommen wir dazu, es jenseits des Wer zu suchen, und daher im Denken des Ich dies zu unterscheiden, Was und Wie ich gedacht habe, und das Insofern auf die erste oder zweite Stellung zu beziehen, wie oben genannt. Daß dem Was sowohl das Wesen als auch das Denken zukommt, je nachdem wie man das Insofern setzt, ist klar geworden; daß aber auch das Wie seine Bedeutung hat, und dabei eben die Form im Denken bestimmt, wie das Gedacht gedacht ist, wird sich erst bei einer vollständigen Darstellung dieses Was finden lassen, die wir aber ja noch gar nicht vor uns haben.

Vesperia: Das sind ja alles schön alt-peripatetische Unterscheidungen, die du da vorgebracht hast, von dem Was und Wie was das Ganze macht, und dem Wie das Akzidenz und das substantielle Form ist. Aber meinst du damit wirklich, die Sache, was ihr Wesen betrifft, genauer verstanden zu haben, oder diese Undeutlichkeit nur desto mehr auszudrücken? Denn was dies Was oder Wie oder Wer wäre, was du nun allgemein oder gedacht oder ungedacht zu verstehen suchst, das ist ja noch völlig unklar, und ich kann auch, wenn du Fragen in so großer und inhaltsloser Allgemeinheit aufzählst, kaum anders, als diese Fragen zunächst zu übergehen und zum kern der Sache zurückkehren zu wollen, nämlich was dies denn ist, daß du begehrt zu sein, und es daran sich entscheiden zu lassen.

Sophia: Das ist sicher keine schlechte Idee! Denn wir waren ja auch auf jenem Plan, ehe wir uns umsahen, warum wir aufs Denken denn erst kommen, wenn wir doch vorher auch schon, und zumal über's selbst, etwas gedacht hatten. Was wir aber wissen wollten war dies Denken, was im Ich jetzt uns alles Erlebte auch noch als solches zeigt, was als solches gedacht worden ist und auch, und das ist das wesentlichere, insofern es gedacht wurde und also Gedachtes ist. Und daher jetzt kann sich uns der Begriff des Ich ergeben, den ich schon denke, und durch den ich dann in ihm

auch das Das, was ich bin, (als das Was vom Wer/Welche) insofern es das Ich ist (also ideatisches/ideatisiertes), denken kann und einschätzen was es nur heißen könne, es zu wollen, jenes zu sein. Vor allem im Verhältnis zum Wie ist jetzt zu prüfen, was die Zeitlichkeit des Denkens ausmacht; ist das Ich insgesamt als Ideation einfach wer ich bin (obgleich ja das Sein, wie wir schon sagten, auch auf die Seite des Was und nicht des Wer genauer betrachtet fällt, nur mit an einer andern Stelle gesetztem Insofern) - das, was ich bin, in der Ideation des Ich dann das Denken - das akzidentielle Ich als Repräsentation davon, daß ich jetzt eben so bin und denke und will, dann selbst in dieser Ideation der Eros - und das allgemeine Ich, als Symbol des Ganzen, sowohl dieses selbst als auch die Form, darin es gedacht ist, d.h. dieser unser Gespräch selber, oder verhält es sich nicht so einfach, und wir müssten es erst alles einzeln betrachten und bedenken und überlegen, warum in der Zeit (als Punktualität und Zeitlosigkeit) das Denken doppelt, es aber hier als Moment des Inhalts einfach vorkommt (d.h. daß es ein Was aber zwei Wie gibt), dies genauer erwägen und untersuchen und erst dann entscheiden, was dies für das Ich, das zugleich ich bin will, nur bedeuten könne?

Nealina: Mir erscheint hier ja keines einfach; und da wir ohnehin auf beschwerlichem Wege unterwegs sind, suche selbst, welcher der wahre ist; denn wenn nach all dem es doch eine Abkürzung zur geringern Mühe ergeben sollte, so war es doch wohl nicht recht wert, all dies auf uns zu nehmen.

Sophia: Allerdings! Und wir sollen den beschwerlicheren Weg nehmen, über den ich und auf dem ich auch schon lange bei mir gedacht. Beginnen also sollen wir bei jener seltsamen Eigenschaft des Denkens, im Wie ein Doppeltes des Was zu sein, als welches es sich als Spiegel des Lebens und Seyns in seiner Doppeltheit erweist, aber diesen doch darin voraus ist, die Doppeltheit des Wie genauer und direkter aussprechen zu müssen (auch diese ist im Sein ja, als der Gegensatz vom Sein überhaupt zum Sein im Seienden, als es ist; und im Leben als Leben in der Allgemeinheit im Gegensatz zum Lebendigen im Einzelnen oder dessen konkreter Lebendigkeit; was dem einzelnen Seienden und Erlebnis ja durchaus entgegengesetzt, aber weniger leicht als beim Denken auch direkt als Prozess und Tat angesehen oder eher erkannt werden kann und wird). Ich denke aber, daß es einfacher ist, das an dem Denkbaren und Gedachten zu zeigen als am Denkprozess; da dieser beim Denken ja selbst stets verborgen ist und müheselig herausgefunden werden muß, wenn man dies immer stets neu bedenkt, was man bedacht hat; dabei also auch das unselige an sich hat, Reflexion auch in die unreflektiertesten Gedanken zu bringen, und daher die Denkart des nur einfach und unmittelbar gedachten immer zu verfälschen; was aber beim Gegenstand nicht so ist, schließlich ist dort das einfachste und unmittelbarste das letzte der Betrachtung, also das der Reflexion und dem ganzen reinen Denken am ehesten zugängliche, wie etwa bei der Frage, was das Sein selbst sei oder bei der Suche nach Definition und Axiom. Denn dort ist der Gedanke auf das gerichtet, was man zuerst denken soll; aber so, daß ich's doch immer wieder schon gedacht habe. Es ist das Erste, aber nur der Sache, nicht dem Lernen nach; oder es ist das, was man, im häufigen wiederholten Vortrage vor sich selbst, als erstes zu nennen hat und dann ja auch, weil es selten ist, daß ich diesen Vortrag einmal viel länger bringe als über die ersten Punkte (wo wir ja auch jetzt in unserm Gespräch noch verweilen), immer besser kenne und häufiger wiederholt habe und also besser begründen und erklären kann. Das ist von dem, was ich dem Denkprozesse zuerst denken muß, verschieden; da da das Unmittelbare so dar ist, daß es schon verschwindet, wenn es weiter gedacht wird, da es gerade dabei um das geht, was nicht als Gedachtes gedacht werden soll, und also in der Reflexion sich zum widersprüchlichen bewegen muß, daß über das, was doch nicht als ein solches gedacht werden soll, was gedacht ist, nun herausgefunden werden soll, wie es gedacht ist; und wie man von etwas, das nicht als Gedachtes gedacht werden soll, nun denken soll, wie man davon denken soll, davon weiß ich selbst jetzt auch nun wirklich nicht, was man davon denken soll als nur, es für einen schlechten Scherz zu halten und dann so davon doch zu denken. Darum und aus vielen andern Gründen werde ich mich also, wenn du es auch sicher bemängeln könntest, von der Art des Denkens und jenem Akte häufig auf das, was es betrifft, zurückziehen, und so die νοησις nur mittelbar über νοηματα beschreiben; wenn du dies nur verzeihen kannst, so will ich ganz auf diesem Wege fortschreiten und also zuerst davon reden, was man denken kann und was das Denkbare mit diesem Ort der Erscheinung des Denkens,

den man Ich nennen kann, zu tun hat.

Nealina: Allerdings kann ich dir dort verzeihen, edle Sophia; denn auch ich werde ja müde, beim Denken immer ans Denken mitdenken zu müssen, und daher denke ich, daß es leichter wäre, das zu denken was ich denke[n], anstatt immer nur daran zu denken daß ich dachte und wie.

Sophia: Allerdings! Fangen wir also damit an, und mit der seltsamen Behauptung, daß für dies Ich nun alles, selbst aller Alltag, ja nur insofern ist, als er gedacht ist und auf diesem Felde des Denkens erscheint, oder daß für das Denken in der Tat Denken und Sein ein und dasselbe sind. Nicht, daß sie es an sich selbst wären, aber für das Denken ist das so, und daher haben wir ja bisher auch diese große Schwierigkeit, während wir nur denken und bezeichnen, das, was in Wort und Schrift und gedanklicher Bezeichnung dasselbe, der Sache nach aber verschieden ist, auseinander zu halten.

Vesperia: In der Tat, das erfordert ja doch größere Mühe als es wert ist.

Sophia: Nun, ich denke es lohnt schon, aber das kann man erst beurteilen wenn man auch über den Scherz urteilen kann, daß ich dasselbe doppelt immer sehen muß, denn sonst wäre das, was dasselbe ist, ja nicht dasselbe als es selbst, und somit gar nicht selbst, was es ist, sondern sich ein anders. Daß ich dies in der Tat sehr lustig finde, mag befremdlich sein; und daraus und ähnlichen Dingen entspringt mir allerdings der Wille zu solch wortreichen Versuchen. Dazu aber nun genug; wir werden früh genug wieder dorthin kommen. Jetzt also über das Denkbare: Denken hat eine spezifische Bedeutung, die nicht verstanden wird, wenn man es mit dem Vorstellen oder Reflektieren verwechselt. Denn, wie schon gesagt, ist nicht jeder Gedanke reflektiert, und auch nicht eine Vorstellung, da es ja solche gibt, die reine Abstraktion sind. Das wesentliche am Denken ist der Begriff, und das wesentliche am Begriff die Unterscheidung, indem man also sagt, A sei nicht B, und B nicht A. Wenn ich so also Dinge unterscheide und aufeinander beziehe, dann denke ich sie; denn sind sie nur ununterscheidbares etwas, dann handelt es sich nicht um Gedanken, sondern um intuitive Eindrücke, Anschauungen etc, wo ich gar nicht weiß, was ich sehe, also nichts unterscheiden kann. Es ist damit nicht gesagt, daß das, was ich denke, unterschieden wäre; denn ich kann das Ununterscheidbare wie auch das Unterschiedene denken, eben indem ich es vom Unterscheidbaren und Unterschiedenen unterscheide. Indem ich also das Denkbare denken will, muß ich es vom Undenkbaren unterscheiden, also dieses denken; eine gewiß auch undankbare Pflicht, nun also wieder ins Nicht-Ich zurückgestoßen zu werden, aber ich hoffe, man mag es mir hier verzeihen. Da also denkbar soviel bedeutet wie unterscheidbar oder ausmachbar (indem man es als das, was es ist, ausmachen und daher denken kann), so scheint das Denken konkret sich auf den Unterschied, was ist und was nicht ist zu beziehen, und daher, wenn es sich ganz erfassen sollte, sich in dem Begriff des Ich so etwas vorstellen wie die Fülle aller Unterscheidungen oder den Schnittpunkt der Distinktionen, darinnen sie alle, als Begriffe und Ideen sind, um andres nach ihnen anordnen zu können; es selbst aber hat diese gar nicht an sich, sondern kann diese nur unterscheiden. Könnte ihr dies soweit mitansehen? Denn ich muß ja fragen, so allgemein und so weitgehende Aussagen ich hier treffe.

Nealina: Eigentlich nicht; denn wenn ich denke, stelle ich ja auch etwas vor, oder nicht? Denn ich denke ja etwas als etwas, und daher ist es gewiß unterschieden, aber wenn da nicht etwas wäre - und ich würde eben sagen, wenn da nicht etwas gedacht wäre - dann könnte ich's nicht unterscheiden. Wie also sollte ich dann das Ich nur als Mitte der Teilungen sehen und nicht auch dessen, was geteilt ist, wie kann es selbst den Inhalt nicht enthalten, und daher in mir nicht die Gedanken sein, die ich denke?

Sophia: Allerdings ist das die entscheidende Frage, mit der wir uns jetzt befassen müssen, was es heißt, wenn die Gedanken selbst im Denken und nicht nur das Denken in den Gedanken ist. Wir haben nämlich, wenn wir uns ansehen, was das Denken mit den Gedanken macht, ja diese drei Handlungen: die Intuition oder Apprehension, die Betrachtung im Denken selbst - und daraus dann eben die Fragestellung, die Unterscheidung (als eigentlicher Akt des Denkens) und das Zusammendenken, die Kompossibilität der Bedingungen oder die Weltbildung als Idee des Ganzen, als Ver-Weltung - und dann die Komprehension, oder die Zusammenfassung des Gedachten zum gedanklichen Gegenstande. Es ist hier wichtig, dass die Apprehension sich

bereits auf das richtet, was die Komprehension gegeben hat, und nicht auf anders, daß aber die Komprehension auch solche Gedanken zusammenfassen kann, die gar keine Apprehension zur Grundlage gehabt, und z.B. reine mathematische Definitionen oder ein unbestimmter Wille ist. Daher ist hier die Komprehension eine doppelte: einmal die des intentional verstandenden, einmal die des intentionell angedeuteten Gedankens - wie etwa, wenn ich nur etwas sehe; da habe ich einen Eindruck, weiß aber nicht recht, wovon. Ich denke dies Wovon erst intentionell, und unterscheide dann erst später, indem ich diese verschiedenen Eindrücke vergleiche, in ihnen irgendetwas. Dennoch aber ist das Unterschiedene selbst etwas, da beim Unterscheiden ja etwas ist, wonach ich's unterscheide; und also gibt es auch die Apprehension doppelt, aber einmal nur so, daß sie allein zur Unterscheidung benötigt wird, als Kriterium, ein andern Mal, daß sie selbst als Material betrachtet wird; und da kann sie aber in der Tat nur die Ergebnisse der Komprehension nehmen, da selbst, wenn ich etwa über das reine Licht staune, ich ja über diesen meinen Gedanken staune, daß da Licht ist, und nicht über dies selbst, da der bloße Eindruck ja nicht einmal von der einfachsten aller Eigenschaften begleitet wird, Seiendes oder distinktes Element fürs Bewußtseyn zu sein. Damit ist die Intuition insgesamt der Erinnerung sehr ähnlich, da man ja auch dort nur dessen sich erinnert, was man bewußt erlebt hat, das unbewußt erlebte aber nur gelegentlich anderer und vergleichsweise zu denselben Situationen hervorkommt und ohne solchen Bezug nicht recht gesehen werden kann. Die Ideen aber im Denken haben nichts davon; und so ist es auch durchaus falsch, wenn man sagt, alle Ideen seien erinnert, da viele eben Methode sind und Element des Denkens in seinem Wie, aber das Was und das Material, was man zur Unterscheidung und begrifflichen Distinktion benutze wahrlich ist solche Erinnerung und verschwundenes Element ehemaliger Klarheit im Geiste.

Nealina: Hat denn auch die Fragestellung, als erstes Element der zweiten Handlung, diese Einschränkung?

Sophia: Gerade nicht, denn sie kommt immer wieder auf sich und ihre methodische Voraussetzung zurück, darauf werden wir noch bald kommen.

Vesperia: Mir fällt aber noch etwas ein, worauf auch du zurückkommen wolltest und nie kamst. Du hattest ganz zu Beginn ja gesagt, daß das Ich in sich diese doppelte Funktion hat, allgemeines und besonderes zu sein, und daß das aber darum gilt, weil es für mich in Leben und Tod und Seyn zugleich gilt. Vom Leben im Sinne des Erlebens hattest du schon gesprochen, und übers Sein ja werden wir ja noch sprechen müssen, wenn es um Erkenntnis geht, da du ja bereits zugestanden, daß das Seiende das distinkt denkbare und erkennbare ist, und du ja die νοησις noch gar nicht recht bestimmt hattest denn ganz formal als Unterscheiden, daher also dies noch genauer zu betrachten sein wird; aber diesen letzten Begriff, den des Todes oder Nicht-Seins, scheinst du doch hier allzu leicht zu übergehen, und damit doch auch, damit verbunden, die des unbewußten oder undenkbaren. Wie also gedenkst du damit umzugehen, und damit das, was ja noch mit dem Nicht-Ich verbundnes ist und was du zum Nicht-Nicht-Ich gewandelt, in einen andern Begriffe gebracht hast, ebenso ja auch das Insofern's-erlebt-wurde-Erleben, auch auf selbige Weise im Tode zu tun, und daher dann zu denken, was dies im negativem Sinne dir bedeuten muß? Denn allzu leicht ist es ja, wie du es jetzt tust, vom Denken und Leben positiv zu sprechen, da dann ja doch, entgegen deiner Aussage, nichts in ihnen unterschieden ist; es aber vom Tode oder der Leere und dem reinen Chaos zu unterscheiden, scheint mir hier doch jedes Denkenden erste und höchste und vielleicht letzte Pflicht.

Sophia: Allerdings, und ich soll all dies auch in dieser Hinsicht neu und anders wiederholen, da es in der Tat für das Ich im Nicht-Ich des Nicht-Nicht-Ich einige berechnete Bedeutung hat. Denn wenn ich wirklich versuche, zu denken, was ich überhaupt denken kann, so scheint es, daß ich auch denken müsste, was ich nicht denken kann, aber das täuscht. Denn dies gilt nur dann, wenn das System, was ich zustande bringen will, die Einheit eines Gegenstandes, und nicht die einer Rede haben sollte; denn dann müsste tatsächlich das, was es ist, auch immer das bedenklich machen, was es nicht ist, ich rede aber ja, wenn ich über etwas rede, immer nur über das, was ich rede, und nicht über das an dem, worüber ich rede, was ich nicht rede. In derselben Weise nun geht es dem, was ich nicht bin, und also auch dem Tode; ich erwähne es nicht, weil es mir absolut unbekannt ist, aber darum gerade ist es im negativem Sinne in dem präsent, was ich

sage. Und wenn ich jetzt, so wie du's fordertest, auch doppelt-negativ vom Tode sprechen sollte und vom Nicht-Sein, d.h. davon was dies nicht nicht ist, dann ist dies ja nichts als das, was in der Negation davon und vom Reden über mich als dem Ich - der der Selbst-Ideation, die als das gerade gedacht wurde, was sich nicht entziehen kann, also entgegen dem Nicht-Ich als das Insofern-ich's-erlebe gedacht wird, als solches aber mit dem insofern-ich's-denke, was das Denken im Ich als νοησις ausmacht, nicht wenig zusammenhängt aber es doch nicht als dasselbe ist - immer verloren gegangen ist. Jenes ist aber gerade das am Entzug, was nicht einfach negative Vorlage, sondern positives Resultat gewesen war, und das ist dieses Grenzartige, was mit mein eigener Widerstand des Denkens gegen die Realität ist. Ich denke, daß ich dies ja auch oft genug und gerade beim Bedenken des Verlangens und Wollens erspüre, darin nämlich, was ich will, nicht greifen zu können als in einer Vorstellung, die aber dann doch, wenn ich sie bedenke, nicht ist, was ich will; und so scheint mir dieser unerfüllte Horizont des Wunsches, der sich selbst nicht kennt - und der zur Unsterblichkeit zumal - die eigentliche Wahrheit und das Wesen dieser Ideation des Todes zu sein. Wohl nicht dieser selbst, sondern nur die Ideation; denn jene kann nur auf jene seltsame Art gedacht werden, daß er für mich, wenn ich ihn wirklich als meinen denke, eigentlich nicht gedacht werden kann aber doch gedacht werden muß, und daher dann in jener Systematik, dabei durchaus auf jene innerliche strukturelle Suizidalität des Ganzen der Systematik und des Willens, nicht nur das Ganze denken zu wollen sondern auch dessen Gedanke und Realisierung zugleich und eigentlich auch schon zuvor - ein seltsames, großes, ja immer schon zu großes Verlangen, darin festgemacht, daß, was ich bin, immer zu viel ist, wer oder welche ich bin aber zu wenig, um am Ich die Einheit eines Gegenstandes realisieren zu können - und damit das Absolute in persona als Idee fassen zu müssen, wieder zurückdeutend, die Idee des Willens erst wirklich vertrete, und also mir eine Repräsentation des Willens und Verlangens im Denken liefert - als bloßer und reiner Anspruch überhaupt, der aber keine Realität noch hat sondern als diese, als unbekannter Wille erst gedacht werden müsste - der in seiner leidenschaftlichen Leidenschaftslosigkeit, wie sie aller απαθεια ηδωνιστικα zum Zwecke des Erlangens eines Zieles eigen ist, das als Ziel nur gedacht aber noch nicht gewollt worden ist, dann gerade mir dies am deutlichsten bedeutet, daß zu wollen kein Gedanke ist sondern etwas, was über das, was ich dachte und doch ebenso als noch ungedachtes weiß, mir geschah, daß ich's wollte und verlang'. Ich kann dir also, auch entgegen deiner Furcht, sehr wohl versprechen, auf all dies wieder zurückzukommen; denn mit keinem Begriffe ist der Tod enger verbunden, wenn man ihn in dieser benannten Weise doppelt negativ denkt, als mit dem innern widerspenstigen Drang des Denkens, es als ungedachtes doch ansehen zu müssen (als das Wie im Entzug, was dem fehlt, was sich nur nicht entziehen kann, d.h. in dem Gedanken, der das sich entziehende intentionell an sich hat, ganz ohne daß dabei jedoch immer auf das intentionale, was hier gerade nur der Entzug selber ist, zurückkommend, es gedacht werden müsste), der alle Sicht auf und in dem Verlangen durchzieht, es als Mysterium und darin zugleich als Wahrheit des Lebens zu sehen, daß ich nicht kenn und drüber verzweifle und davon und diesem ganzen seltsamen Ernste doch nicht anders kann als nur zu lachen.

Vesperia: Sehr gut, dann werde ich's fürs erste zurückstellen; sprich also nun, wenn du dies seltsame Ziel hast, das ganze nicht allein zu denken, sondern es als Gedanken und als vollkommenen zu denken, zuerst über dies, was das Ich ist, das du bist; denn wenn es dir im Denken alles darauf zusammenkommt, und darin dann das Ganze ebenso Idee wie Realität ist, und der Unterschied nur flüchtig und nachträglich im Tode und im Verlangen, das auch das Denken wie allen klaren und deutlichen Blicke durchzieht, deutlich wird, so kommt es doch so viel mehr darauf an, diesen Gedanken und seine Idee, was es sei, dies zu denken, umso klarer und wahrhaftiger zu fassen und zu erkennen, und dort nicht bereits in Fehler zu verfallen. Denn oft genug sah ich, daß Leute darüber verzweifelten, wer sie seien oder was, aber nicht aus gutem Grunde, sondern aus falschen Begriffen über das Selbst, daraus dann alles und nichts herleitbar wurde, aber das höchste und sonderbarste und sonderlich das schrecklichste auf sie solchen Eindruck hatte machen müssen, daß sie sich von all dem und der Frage abwandten, und anstelle wissen zu wollen, wer sie denn seien, dies genau zu wissen glaubten und nicht sie selber mehr sein wollten. Nun glaub ich nicht, daß es dir so ergeht; mir auch nicht, denn ich weiß ja wohl auch, wer und was ich bin, so wie du's ja

nun aber nicht weißt. Deshalb, sei hierbei nur vorsichtig; um nicht vom falschen Zweifel herabzufallen in noch scheußlichere, trügerische, falsche Selbst-(un)-sicherheit und ein aus Trug gewachsenes zu hell blendendes Scheinen im Hassen und Verachten der unklarsten Worte, was man sei, bei gänzlicher Unkenntnis des Wer und Wo und Warum.

Sophia: Eine treffliche Warnung! Ich habe ja auch oft so falsch gehandelt, und dachte, ich wüßte genau, was ich bin, nämlich eine reine ratio oder dergleichen, und malte mir seltsamste Konsequenzen aus, daraus ich manches verachtete, während anderzeit ich auch bloß das Unmittelbare und Aufnehmende sah, und mich als bloßes Mannigfaltige aller Realität betrachtet, ohne das Denken genau zu nehmen, und es sogar für eine Funktion davon, wovon es ja ist, also den Gedanken, zu halten; beide Male aber auch das, wer oder welche ich bin, mißachtend; zu ganz andern Zeiten das genaue Gegenteil vollziehend, und in der Frage nach wer und welche das Was und Wie über dem Warum vergang'ner Zeiten und Erlebnisse vergessend; weshalb ich jetzt auch so viel darauf verwende, dies beides zusammenzudenken, was und wer oder welche ich bin, das Wesen und Denken und den Eros als das Allgemeine, mit dem Wie im Jetzt und dem Wie überhaupt und dem Wer oder Welche als das, was weder durch Inhalt noch durch Form wirklich fassbar ist, was durch ihre Einheit, als bloße Bezeichnung, Symbol oder Namen (welchen Zusammenhang ich nachher in der Erkenntnislehre genauer werde darstellen müssen) nur lose benannt wird, und das doch immer das Leitende in dieser seltsamen Idee gewesen, alles als Einheit, das Ganze als System, το παν η ζων oder die Wahrheit der Welt als Kuscheltiersträne und spielendes Kind zu erfassen. Ich will also dies Ich genauer beschreiben, und dabei immer darauf acht geben, daß ich nicht wirklich mich selbst beschreibe, sondern nur den Horizont der Denkbarkeit, der innerhalb dessen, was ich bin (als neben andern Dingen wie hier seiend, hungernd, dürstend, lüstern oder gelangweilt etc. auch das-Allgemeine-Seiend) das bezeichnet, was in der Weise, wie ich bin (allgemein aber ja auch jetzt, wenn ich's nur denke und kann und will), das ausmacht, was ich nicht bin, d.h. was sich mir nicht darin entziehen kann, daß, wenn ich's erlebe, es deshalb nicht in Wahrheit erlebe, da es selbst, da ich's nicht bin aber ja doch an etwas bezeichne, was ich denken kann, immer dieses solche so ist, insofern ich's nicht erlebe, also dann, wenn ich's erlebe, es entgegen seinem Wesen, Insofern-ich's-nicht-erlebe zu sein, erlebt worden sein muß. Dies also allein und damit nicht das Leben, sondern das Denken, darin auch aller Alltag mir erst erscheint als Gedachter, soll gedacht werden; damit aber erscheint er verändert und eingeschränkt, da er auch am Denken das verliert, was wohl erlebt wird, aber nicht als erlebtes; sowohl das Insofern-ich's-nicht-erlebe, als auch das Nicht-insofern-ich's-erlebe des reinen Was-ich-erlebe, auch wenn es insofern-ich's-erlebe werden könnte, aber doch eigentlich als solches nicht gedacht ist sondern noch nicht gedacht wurde. Und somit verschwindet alles, was nicht reflektiert werden kann, aber doch gedachtes ist, von unsrer Betrachtung; da es, in dem Wie-ich-bin des Denkens wohl im Was-ich-bin, aber nicht in dessen Ideation, als Ergebnis der doppelten Negation des Entzugs, sich selbst gedacht und präsentiert, bewußt gemacht und also Repräsentation seiner eigenen Präsenz als Daseyn-für-sich werden kann.

Nealina: Dagegen habe ich erstmal auch nichts, denn die vielfachen Negationen davon, was wir gerade nicht denken können, sind ja ermüdend darin, daß sie die Sache zwar richtig darstellen, aber nur darin, wie wir gerade nicht über sie reden können. Rede also nur, wie du reden kannst, und dann sollen wir hören und sagen und kritisieren, wie wir's auch können[und nur wollen und noch kräftig und fähig sind, so der Tag uns noch ausreicht]!

Sophia. So also soll es geschehen. Das entscheidende ist hier, daß von dieser Perspektive aus, die das Ich ist, alles nur ist als Element des Bewußtseyns; und zwar deshalb, weil es das, dessen ich mir bewußt werden kann, daß es Teil des Ich ist, selber ist, was ich als seinen Teil anerkenne und das Ich dadurch erst bestimme oder definiere. Das Denken-für-sich, oder das Seyn-für-mich ist das Seiende, was sich vom Nichtseienden oder undenkbaeren unterscheidet, und daher vor allem dadurch bestimmt ist, unterscheidbares Moment und gleichzeitig präsenste Tatsache der Reflexion zu sein, also bereits reflektiert worden zu sein. Daher gibt es hier also zwei einander entgegengesetzte Motive: das Reale, oder das Seyn und das Präsenste oder Gegenwärtige, oder das Bewußtseyn. Beide entsprechen einander nicht allgemein, sondern nur in dem Ich, das selbst

Ergebnis und Ideation der Bewußtwerdung oder der Reflexion auf das Nicht-Seiende ist. Das Sein selbst ist eine Abstraktion aus dem $\mu\eta$ $\nu\alpha$ der reinen Denkens an nichts, d.h. aus dem was in diesem Nichts selbst nicht ist, sondern eben Sein wäre; oder es entsteht gerade aus dem Versuch, über mich zu dem, was für mich nichts wäre, hinauszukommen. Man sollte sich daher nicht wundern, daß der Begriff vom Nicht-Seienden, der Bewegung und konstanten Veränderung vor dem des Seins steht, etwa beim alten Parmenides, und bei seinem Freunde Zeno, der dies zu widerlegen versuchte; da daraus ja erst Sein entsteht, und die Unterscheidung vom Seienden und Nicht-Seienden hier das Seiende, als Differenzbegriff, erst erzeugt. Er beschreibt daß, was ich denken kann, darin, daß es nichts ist, was ich nicht denken könnte, oder was ich nicht unterscheiden könnte und daher mit allem als dasselbe sehe; oder für das Denken ist das, was nicht wirklich ist, identisch mit dem, was ich von nichts unterscheiden kann, da es nichts wirklich ist und also durch nichts vergleichbar wäre. Und dasselbe ist jetzt auch das Nicht-Ich, nämlich nur ein Vergleichsbegriff des Allgemeinen und Konkreten fürs Bewußtseyn, darin, daß ich mich von dem was ich bin, und dem, was darin ist, daß etwas mir sei von diesem selber als sein Was unterscheide.

Nealina: Aber wie denn daß? Denn eigentlich wolltest du ja vom Nicht-Ich wegkommen, andererseits war es doch kein Differenzbegriff, sondern ein reales andres und das absolut rätselhafte und erst noch gesuchte?

Sophia: So war es, wie es in Wahrheit ist. Für das Bewußtsein aber - und wir sind ja jetzt zu dieser andern Position übergegangen, es nur so zu sehen wie es im Ich als Ideation ist - ist dies aber in der Tat so, daß es das Nicht-Ich sich eben nur als Begriff, und nicht als Realität vorstellen kann. Daß das auch eigentlich ganz allgemein gilt, und unsre vorherige Streitfrage eitel und leer sei, kann man wohl vielleicht behaupten, wenngleich es dafür hierin keinen deutlichen Halt gibt, da ich ja mich auf's Ich selbst eingeschränkt hatte und daher doch andre Methoden es geben könnte, die ich jetzt nur nicht sehe, da ich so sehr von dieser Sache eingenommen bin; was indessen auch keine Einschränkung ist, da wir ja das Ich zu verstehen haben, und das Nicht-Ich, insofern es nichts an sich, aber doch begriffliches Moment des Bewußtseyns ist, sicherlich doch zumindest etwas ist, dem einige Bedeutung zukomme und das zureichend gedacht werden sollte.

Nealina: Gewiß, aber ich sehe nun nicht recht, was ich damit wirklich über das aussagen kann, was ich denken kann.

Sophia: Vielleicht über das einzelne nicht, aber über deren Gesamtheit, das Ganze des Denkens und das Wesen im Ich, wie es im folgenden zu zeigen sein wird. Denn du wirst ja auch sehen, daß das Nicht-Ich für das Bewußtseyn nur darum etwas ist, weil es ein Element der Unterscheidung oder ein Moment des Denkens überhaupt einer Sache jedweder Art ist. Denn wenn ich überhaupt etwas versuche zu denken - und daher dies dann unterscheide von dem bestimmten Etwas - dann unterscheide ich das, was ist, von diesem, daß es ist. Dieser Unterschied ist für das Ich nicht einer der Realität - daß da erst eine Sache ist, von der Unklar ist, ob sie sei oder nicht, und dann diese, die ist, wie eben die andre, die nicht ist - sondern nur des Begreifens, da eben im ersten und flüchtigen Begriffe nur die Sache selbst, in der Reflexion über jedwedes aber das vorkommt, daß es ist; und also in jeder Reflexion dieser Bezug auf das Ganze, worinnen es ist, sich in der Erkenntnis ausdrücke, daß es sei; worin denn auch der flüchtigste und leerste Saft solcher Gedankenergüsse erwogen worden, denn nichts leichters ist's ja, als je nur zu sagen, daß etwas ist, und dagegen das vielfach schwerere, was. Denn was dort ist, das habe ich ja nur im ersten Umriss gesehen wenn ich sage: da ist etwas. Aber ich habe da etwas bewußt, und wenn ich mir bewußt werde, daß ich's mir bewußt gemacht, kann ich dazwischen und dem, was ich mir bewußt gemacht, einen Unterschied setzen; einen Unterschied von Denken und Gedachtem, oder von Sein und Seiendem (was natürlich auch hier nicht ganz dasselbe ist, aber hier, da das Sein als Sein-fürs-Bewußtseyn selbst gedacht worden, auf verschiedene modi derselben actuum hinausläuft). Für das Ich also gibt es eine formale Übereinstimmung aller solchen Begriffe: das Seyn = das Denken = das Ich = das Leben; das Seiende = das Gedachte = das Ichliche / das Meine = das Erlebte, und eben auch das Insofern-es-ist = das Insofern-ich's-gedacht-habe = das Insofern-ich's-bin = das Insofern-ich's-erlebe. Das Insofern-es-ist hat hier ganz die klassische Bedeutung der essentia, d.h. derjenigen Merkmale, die das Seiende in seinem Sein bestimmen, d.h. die Sache, sofern sie Sache ist, oder den

Gegenstand als Gegenstand (ov η ov). Aus diesem Hintergrund wird denn erst überhaupt der Sinn der ganzen klassischen Ontologie ersichtlich; sie hat nämlich immer schon das Seiende mit dem Objekt der Untersuchung, daß ich mir vorstelle, verwechselt, zumindest in aller neuern Zeit; und dann, aus dieser hyperlaboristischen Hinsicht, alles als Gegenstand jener Untersuchung darum anzunehmen, daß man die Untersuchung darauf einschränkte (ja meist sogar noch durch stärkere Schranken als wie bei mir nur durch das Sein-für-mich als Bewußtsein, sondern sogar als klares oder widerspruchsfreies Bewußtsein einer kategorial so-oder-so gegebenen Sache), dann fand man - wer wollte's glauben - genau diese Einschränkung wieder auch als Geheimnis des Seyns! Wir sollen uns also auch nicht wundern, hier nur dies Bewußtseyn-für-mich, nicht die bewußte Sache selbst genauer bestimmen zu können; das aber war ja auch unser Ziel, und so ist es denn ja auch nicht verfehlt worden. Wir können in diesem Bewußtsein also das Sein als einen Abstraktionsbegriff nehmen, der aus der Vergleichssituation von Denkakten davon, daß mir etwas und das Bewußtsein dieses Etwas bewußt ist, nehmen; und dann, in ihm diese Begriffe immer weiter aufteilend, genau zu den entsprechenden Ergebnissen in ihnen kommen, die wir vorher, noch außer dem Bewußtsein und seine Grenzen zum Nicht-Ich und zum Ich, insofern es nur unterscheidendes und nicht vorstellendes ist, beachtend, über sie gefällt haben, nämlich daß sie sich entziehende sind und Momente der Ganzheit. Du kannst ja nämlich sehen, daß ich zwar all dies unterscheiden muß - das Sein und Leben und das Denken insgesamt und der ganze Zeitenfluss von dem konkreten Ich, so wie ich mich als hier und jetzt handelnden und daseienden wahrnehme, von der Gegenwart selber als Zeitpunkt, vom Seienden, und dieses konkrete dann wiederum darin, was es ist, und daß es ist; ebenso ja auch an mir mein Was und Daß (das dem allgemeinen, wesentlichen Wie in der obrigen Distinktion im wesentlichen entspricht, wenn es auch eingeschränkter ist, hier nur das Wie essentialis, insofern es das Sein selbst betrifft, bedeutend) - aber der Inhalt, welchen ich hier als konkreten, als Was und als Gegenwart beschreibe, ist gleichfalls völlig unbestimmt. Wenn ich sage: Leben = Ich = Seyn = Denken = Zeit; dann habe ich damit nichts gesagt, nur ein Problem benannt; was aber darin ist hat sich je schon aller meiner Frage entzogen, da ich mich mit meiner Frage ja gerade dessen Behandlung überhoben habe. Ich sage damit nichts aus, denn alle diese Worte heißen im Grunde nichts. Alle heißen aber eben auch alles. Ich kann ihr Gegenteil nicht denken, denn es kann (mir) nicht sein; und es kann mir nicht seyn, da ich nicht denken kann. All diese Sätze sind, wenn man einsieht, dass sie alle nur Negationsbegriffe aus dem Problem des Allgemein-Partikulären der unmittelbaren Weltwahrnehmung sind, wie ich sie mir reflektieren und im Ich idealisieren kann, völlig leer, und bedürfen nicht nur keiner Erläuterung, sondern auch keiner Bewunderung. Welche Aussagen wir dagegen wirklich nun überprüfen müssen sind solche, die mit dem Nicht-Sein, dem Ungedachten, dem Nicht-Ich oder dem Tode, im allgemeinsten Sinne des Wortes verstanden, sich beschäftigen, und welche Bedeutung nun also dies, wenn auch nur als leeres Wort, aber doch als eins von Bedeutung (nämlich gerade, von keiner zu sein) fürs Bewußtseyn und diese Fähigkeit hat, das einzelne auch immer darin zu denken, daß es gedacht ist.

Vesperia: Aber ich muß dich doch nun fragen, Sophia, wenn du diese Begriffe ja schon als leer und das Einzelne nur fürs Bewußtseyn in diesem Ich betrachtest, was dann das einzelne dir je nur sein kann als Element oder Erscheinung von andrem? Und ich weiß aber nicht, wieso du, wenn du die Idealisierung ja vom Ganzen machst, du dich jetzt aber darauf wieder besinnst, wer oder welche du seist, denn daß, so hast du es ja selbst gesagt, ist etwas andres als das Wer und das Daß und das Diese, was das, was du bist, ist, und darum uns als Ich kann zum Gedanken werden.

Sophia: Allerdings! Und ich kann dies nur daraus zeigen, daß dies Ganze, was ich zu denken versuche, mir in diesem Versuchen immer wieder fehlschlägt, oder bewußt und gedacht wird gerade nur als einzelnes und partikulares. Partikulares ist es ja auch gerade darum und genannt und Einzelnes, weil es Einzelnes von etwas, und abgeteiltes eines Ganzen ist, daß ich zu denken versuche, aber als ganzes nicht gelingt und durch seine Teile dann rekonstruiert werden muß; aber der Begriff des Ganzen, das Sein und das Daß und ich selber, existiert weiter; gerade darin liegt ja unser Problem.

Nealina: Das ist ja alles auch sehr schön, aber du sprichst ja nichts anders aus als leere Worte, gibst das sogar auch zu, und sagst dann aber, daß dir nur einzelens bewußt sei. Was

einzelnes meinst du denn etwa?

Sophia: Ein zutreffender Einwand; und ich selbst versinke ja auch immer ganz in meinen Versuchen, vor den Abgründen der Realität auch meines Seins in den reinen und leeren Begriff zu fliehen; ich will also ein Beispiel erklären. Ich nehme einen besonders offenbaren Fall, die Gegenwart. Die Gegenwart ist im Denken das, was dem Allgemeinen, der Zeit oder dem Horizont der Denkbarkeit gegenübersteht, so wie das bestimmte Seiende in seinem Sein allem Sein, das konkrete Ich gegen das ganze Leben, oder das Leben als Lebendigkeit gegen die Allgemeinheit beliebiger Erlebnisse. Wichtig ist hier also, daß die Gegenwart als Gegenwart nicht nur Erlebnis ist, sondern Erlebnis mit Zeitpunkt, also dies, insofern es das Allgemeine oder Ganze an sich hat, es mit einem Insofern-es-ist, Insofern-es-erlebt-wird, Insofern-es-in-der-Zeit-ist (fürs Bewußtseyn). Das besondere hier ist, dass es als Zeitliches vergehen, vorbeigehen kann, aber doch nicht kann. Es ist etwas, was mich daran zur Frage nötigt; aber auch unmöglich macht, sie zu beantworten. Denn ich kann sie nur jetzt beantworten; nur zu einer, wenn auch vielleicht einer andern, Jetzt-Zeit. Ich komme also nicht darüber hinaus. Es ist die schlichte Tatsache, dass ich im Tode mir nicht gegenwärtig sein könnte, da Tod ja gerade dadurch bestimmt ist, nicht mehr gegenwärtig zu sein. Das Nicht-Gegenwärtige kann also nicht antworten, die Gegenwart selbst als einzelne aber auch nicht; ihr Begriff, das Insofern-es-in-der-Zeit-ist als Gegenwart fürs Bewußtseyn, ist allgemeiner als jeweils alles Zeitliche; aber es ist doch nur insofern, insofern das Zeitliche selbst zeitlich ist. Es ist jetzt darumwillen sehr verlockend, die Extreme ineinander fallen zu lassen, und jede Gegenwart als dieselbe oder sogar als das Sein selbst zu sehen; und lange habe ich das auch getan, oder zumindest versucht; denn leichter ist das gewiss als diese Spannung wirklich zu durchdenken. Es ist aber darum auch letztlich unmöglich, da es ja zumindest in der Gegenwart den Gegensatz zur andern Gegenwart wirklich gibt; und es ist nur durch Ignoranz dieser andern Gegenwart als einer andern möglich, so zu denken. Nur indem ich mir einbilde, gestern so gedacht zu haben wie heute, kann ich denken, ich hätte dort schon gelebt; dabei ist mein gestriges Bewußtseyn mir doch schon gestorben, und heute denke ich anders. Genauer: Das „Denken“, wovon ich im Bezug auf Vergangenheit rede, ist nichts anders als lebendige Einbildung der Gegenwart, die schon verging, (Erinnerung); die Erinnerung des Todes jenes andern Bewußtseyns dagegen die Einsicht bzw. das Eingeständnis, daß, zu gewissem Maaße, ich's mir ausdenke. - In diesem Sinne kann man zurecht sagen, daß der Unterschied des Allgemeinen zum Partikulären ebenso der Unterschied der Imagination zur Realität ist, oder des Denkens in seiner Kraft zu seiner Substanz. Und damit erscheint nun dieses Ganze, sofern es als Moment am Einzelnen haftet, vereinzelt und partikuläres eines Bewußtseyns zu sein, das für sich das Daß und das Ganze ist und sein muß, selbst nicht mehr als das Sein oder Wesen im Ich, sondern nur als die νοησις, die eine hypostasierte ουσια in eine andre Zeit, ein andres Dasein hineinprojiziert, wirklich aber und echt nur dies kleinste und wenigste ist, hier und jetzt und darum doch auch kontingent und bestimmt-unbestimmbar (als nicht durch Begriffe sondern gerade durch ihr Fehlen und bloße Präsenz) zu sein. Daß sich Realität als Partikulares einer universellten νοησις überhaupt entgegenstellen kann, liegt darin, daß ich dies Jetzt als Jetzt zwar wiederholt denken muß, aber einsehe, daß es im Moment des Bewußtwerdens selbst das Ganze, oder schon sich selber alles ist. Dies Alles aber zu denken führt selbst darüber hinaus; oder sein Begriff ist selbst unfähig, in dem, wovon es Begriff ist (was es sei, indem es neben andrem auch alles, und zu dieser Zeit auch das Wesen aller Zeit sei und sein muss), selbst umgriffen zu sein, und kann daher nur als solche Allgemeinheit verstanden werden, die selbst innerlich schon partikulär ist, oder schon als Teil von etwas gedacht werden muß, daß es doch, als dessen Ganze, erst noch zu bestimmen hat.

Vesperia: Nun das ist ja wirklich sonderbar. Gibt es denn hier irgendwas, was diesen Kreis auflöse, oder hast du nur einen Zirkelsatz und damit überall gar keinen Sinn in dieser Rede?

Sophia: Allerdings ist da etwas, und ich fing ja auch damit an, nämlich mit dem Nicht-Ich-fürs-Ich, oder den Negationsbegriffen fürs Bewußtseyn. Denn auch wenn es einen Zusammenhang gibt, so ist doch deutlich, daß das Allgemeine nicht das Einzelne und das Einzelne nicht das Allgemeine ist. Aber das zweite ist nur abgeleitet, nachher wahr; das Allgemeine selbst ist nicht das Einzelne, da es sein Begriff ist, allgemein und nicht nur eingeschränkt etwas zu sein; dagegen das, was dann Einzelnes genannt werden kann und von dieser Bezeichnung her dem

Allgemeinen gegenüber steht, dies nur darin tut, daß es diesem entgegengesetzt ist; sein Einzel-Sein ist darum eine schon reflektierte, doppelte Negation, wie das Nicht-Nicht-Ich im Denken eines Gedankens. Das Nicht-Nicht-Ich, oder das Bestimmte, sofern es selbst nicht nur bestimmtes, sondern auch Einzelnes als Begriff eines Allgemeinen ist, ist aber selbst nicht mehr wirklich bestimmtes Einzelnes, sondern in seinem Begriff ebenso das Allgemeine, da es Begrifflich schon Alles enthält, damit es von sich sagen kann, Teil und nicht alles zu sein; indem ich hier also negiere, komme ich aus den Allgemeinheiten nicht heraus, wie ich ja hier mit diesem Einzelnen und Allgemeinen, das die Reflexion des Unmittelbar-Direkten ist (unmittelbar hier nur aber darin, nicht schon Alles oder das Ganze zu sein), nur darin etwas anfange, das es Moment jenes Allgemeinen ist, und daher in dem Ich ist, das ich aus der doppelten Negation erzeugte. Das Nicht-Nicht-Ich ist auch nicht, was ich bin, nur, was das Ich (im Sinne des Allgemeinen) ist; und dies ist auch was ich bin, ebenso wie ich es auch bin, aber in entgegengesetztem Sinne: das Allgemeine ist unter anderm auch das konkrete Ich, aber auch vieles weitere; dagegen bin ich unter anderm das Allgemeine. - D.h. das Konkrete Ich ist Ausschnitt des Seyns im Ganzen, ebenso bin ich aber, neben andern Eigenschaften, nicht nur eine Sache, die unter der Allgemeinheit steht, sondern neben andern Prädikaten eben auch das Allgemeine; oder ich bin schon auch das ganze Sein, aber das ist nicht das entscheidende; ich bin auch das bestimmte, einzelne, was es als Ganzes unter sich repräsentiert. Die Allgemeinheit ist jene Gemeinheit, die dasjenige, dessen Schicksal es nunmal ist, alles zu sein, sich antut, wenn es versucht, als Alles auch sich als besonderes zu nehmen, oder diese Frage überhaupt schon zu denken zu glauben, bevor es sie je hätte verstehen können, als dasjenige Alles, was als es selbst eben auch die Freiheit von seinem Gegenteil, und damit von seinem Begriff ist. Damit kommt es aus dieser Gemeinheit nicht heraus. - Bedeutend ist hier aber einzusehen, daß all dies nur für mich gilt, insofern ich vorstelle, nicht insofern ich nur denke und unterscheide. Denn dem Begriff nach hat weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine anders an sich als bloß als Negation; es kommt daher, daß ich mich ebenso auch vorstellen muß, oder das zumindest versuchen muß, daß mir dieser Fehler geschiehet, beides als dasselbe zu denken, aber ja doch gleichzeitig einsehen zu müssen, daß es etwas anderes ist. - Ich bin also ganz von selbst darauf gekommen, dass im Grunde das Negative im Allgemeinen (also auch die innerliche Negation der allgemeinen Begriffe davon, daß etwas selbst etwas ist) auch die Wahrheit des Besondern (als Reflektiertes, oder als Vorgestelltes fürs Bewußtseyn so ist, wie es für dieses in diesem ist) ist, denn die doppelte Negation führt dort nicht wieder rein zurück. Vielmehr führt sie dahin, diese Wahrheit mit dem Konkreten als Problem zu konfrontieren, wie es sein kann, dass dies Allgemeine eine Sache unter andern ist, und zwar in der doppelten Bedeutung, wie es überhaupt als Sache vorkommen könne, und dann, wieso diese nicht schon das Allgemeine an sich, sondern ein Konkretes ist, was unter anderm auch das Ganze ist. Wieso bin ich unter anderm auch das Seyn, will aber zugleich essen und schlafen? Das ist für eine Ontologie, die das Ganze nur als Ganzes und nicht zugleich als Konkretes behandeln kann, natürlich ein Problem; und es ist der Grund, warum die schlichte Wahrheit, daß ich das Sein bin, so lang hat geleugnet werden können. Man kann es sich dann bequem machen: Nicht ich bin das Seyn, sondern ich „existiere, hineinragend ins Seyn“ (so Heidegger und viele nach ihm redende); ich bin nicht das Eine, ich „habe nur Anteil daran, und nur wenn ich darüber meditiere“ (so Plotinos in der später üblichen Deutung) usw. All diese Positionen sind bekannt; es ist klar, dass ich sie nicht annehmen kann, wenn mir der Begriff vom Seyn, Einen, dem Leben etc. ja nur Selbst-Begriffe sein können. Dass natürlich das Konkrete und das Allgemeine in mir verschieden, im Konflikte ist, das ist mir klar; es ist ja, als Grundkonflikt von Realität und Phantasie, dem Hauptgegenstand des Verlangens im Denken, Grundlage auch des Willens zur Philosophie und ihr Bedürfnis. Aber das bedeutet eben nicht, dass beides nicht doch das ist, was ich bin, aber eben in verschiedener Bedeutung dieses Satzes und seiner Betonung. In dieser Dopplung ist das Ich sich dann selbst; und es ist sein Wesen zu versuchen, als doppeltes derart eines zu sein, und als Alles zugleich auch Etwas und Wer.

Nealina: Aber ich verstehe denn nicht, warum wir dann nicht wieder dort sind, wo wir vorher waren; denn das, daß das Ich ja auch denkt und will, wußten wir ja schon, und die seltsame Dopplung vom Allgemeinen und Besondern im Leben hast du ja wieder und wieder gesagt. Was

also ist hier das Neue?

Sophia: Nun, zu sehen, daß dies eben nicht nur darin ist, was das Ich ist, sondern auch im Ich dafür, was dieses Ich für sich ist, und in der großen Belustigung, die sich für dieses ergeben muß, wenn es nach sich fragt und nur dergleichen eine Antwort bekommt. Denn muß ich noch erwähnen, dass hierin ein großer Scherz liegt? Alle Metaphysik liegt darauf begründet, dass das, _was_ ich bin, eben kein Wer ist, sondern schon das ganze Sein. Aber das ganze Sein will erst wer sein. Der Bezug des Ganzen auf das Allgemeine und das Konkrete ist seine höchste Notwendigkeit. Wir werden noch sehen, dass die seltsam unbefriedigende Auflösung, die diese Frage bekommen muss, wenn sie als unlösbar gestellt wird, alles Wissen im konkretern Sinne begründet, nachher aber und nach dem Aufstieg bis zum Willen an sich dies alles wieder öffnet, und zeigt, dass gar nichts aufgelöst, sondern nur zur Seite gestellt wurde; nämlich vor allem die Frage, warum das Allgemeine zugleich als das Gedacht werden muss, dessen Wille das absolut konkrete, oder die unmittelbare Befriedigung in der Schönheit des Wahren ist. In diesem Sinne nämlich steht auch dies Denken und das Bewußtseyn als Verhalten zum Eros, und damit zu unsrer durchgehenden Frage. Was ich jetzt aber über das Ich gedacht hatte, indem ich das Nicht-Ich beiseite ließ, ist das Nicht-Nicht-Ich nicht mehr als Negation des Nicht-Ich, sondern als Negation des Allgemeinen, und dies als Negation des Besondern erscheint, aber nur dann, wenn das Besondere schon als solches, und damit als Nicht-Nicht-Ich gilt; dies aber im Begriff des Nicht-Ich, das dem Ich (im Unterschiede zu dem, was ich bin oder gar mir selbst, als der, wer oder welche ich bin) zugrunde liegt. Und somit kann ich aus dieser Konstellation - aus dem, daß dies Nichts zwar ein verbindendes ist, worin das Allgemeine in gewisser Weise das besondere ist und umgekehrt, aber eben als Momente des Allgemeinen, auch jene Struktur verstehen, aus dessen Gemeinsamkeit - als Brennpunkt der zertrennenden Strahlen des Geistes beim Akte des Unterscheidens, das Denken ist und die Begriffe begründet - auch klar werden kann, was dies Ich denn nun ist, oder als was das Wesen des Seins meiner verstanden werden kann.

Vesperia: Nun, das ist ja alles auch ganz nett, aber bedeutet ja doch nicht so viel, wie du meinst; du gestehst das ja auch pausenlos zu. Worauf aber nun willst du wirklich hinaus kommen, Sophia?

Sophia: Ja. das ist es ja, was ich schon sagen wollte und im Grunde ja auch vielfach schon gesagt habe; aber wenn euch der Sinn dazu steht, es noch einmal zu hören, in seiner reinen, absurden Form des Satzes, und es gründlich zu prüfen, dann will ich's erneut versuchen; denn auch ich weiß nicht recht, was dies bedeuten soll, was nun vor mir als Wahrheit meiner sich offenbart hat müssen.

Nealina: So sprich nur recht deutlich, damit wir uns nicht in Gedanken und Teilungen zergehen, die doch nie ein Ende haben.

Sophia: Ich werde es also versuchen. Denn lange darum herumzureden lohnt sich ja nicht, auch weil ich's so lange schon weiß, weil es in allen Bedeutungen des Wortes das Komischste und lustigste ist, was ich je gehört, aber auch das ernsteste; und zugleich äußerst vergänglich, hohl und leer, wie denn auch in der Tat in aller Einfachheit unersetzlich und einzig. Ich will es also im einzelnen, und im Streitgespräche mir dir, Nealina, darstellen, die du doch sonst Mühe hast hier Anfang und Ende klar zu sehen.

Nealina: Nun gut, schön, aber sprich es im einzelnen aus, damit ich weiß, ob hier irgendetwas gesagt wird oder nur ein leerer Satz, da ich, wenn ich nichts selbst sehe und spüre, und aber auch keinen klaren Beweis höre, leicht zweifelnd werde was es sei.

Sophia: Also, ich hatte ja gesagt, daß das Nicht-Ich gerade das ist, was sich entzieht, und was ich nicht denken kann, richtig?

Nealina: Allerdings.

Sophia: Aber dabei steht es doch seltsam. Bedenke: Was mußt du wissen, damit du weißt, was etwas ist?

Nealina: Nun, ja doch gerade, was es ist, oder nicht?

Sophia: Nicht allein das. Weißt du denn etwa, was alles nicht ist?

Nealina: Gewiß nicht, vieles könnte ja nicht sein, auch wenn ich dächte, daß dem so wäre.

Sophia: Aber es ist ja dieses nicht etwas, was ist; und also kann ich ganz leicht sagen, was dieses ist, was nicht ist, nämlich eben nichts.

Nealina: Richtig, aber damit beschreibe ich doch das, was nicht ist, nicht darin, was es als Nicht-Sein ist

Sophia: Ja, aber es ist eben nichts als eine solche Unterscheidung. Vielleicht ein andres Beispiel: Weißt du, wenn du ein Bild einer Sache siehst, und dies Bild echt wäre, was dies ist?

Nealina: Nein, denn es ist ja nicht die Sache, und also weiß ich nur wie sie aussieht.

Sophia: Aber du weißt doch, was es ist, indem du weißt, daß es das ist, was so aussieht.

Nealina: Aber nicht, denn das Bild sieht ja nun auch so aus, und die Sache, die abgebildete, wäre ja nun nicht das Bild.

Sophia: Du meinst also, auch zu wissen, daß es nicht das Bild ist, gehöre dazu, zu wissen, was es ist?

Nealina: Allerdings.

Sophia: Damit aber sagst du schon viel. Denn du meinst, daß, um zu wissen, was etwas ist, man auch wissen müsste, was es nicht ist.

Nealina: Wie denn auch anders? Denn wenn ich nicht weiß, was etwas nicht ist, könnte es ja alles, und wenn ich nicht weiß, was es ist, auch nichts sein, oder nicht?

Sophia: Allerdings. Ich denke, du hast das richtig verstanden.

Vesperia: Was aber soll dies nun für uns bedeuten, ihr beide, denn der Frage sind wir ja nicht wirklich näher gekommen?

Sophia: Es ist doch ganz einfach. Was bräuchte ich also, um mir dies, was das Ich sei, vorzustellen?

Nealina: Nun, ich müsste eben wissen, was es ist und was es nicht ist

Sophia: Richtig! Und damit also das Ich und das Nicht-Ich. Das Ich, was das Nicht-Ich ist, sofern es für sich in sich vorgestellt und ideatisiert wird, ist ja auch schon etwas, was das Nicht-Ich an sich hat, so daß dessen Begriff uns ja auch dazu drängt, es zu denken.

Vesperia: Das Nicht-Ich aber hatte sich entzogen.

Sophia: Allerdings, und daher können wir dies nicht so leicht beantworten. Denn da dies Ich gerade nichts anders ist als mein Bewußtsein - und daher das, was das Nicht-Ich hier für das Ich ist, nichts anders als das Fehlen des Bewußtsein, und das Ich als dessen Negation sehr wohl nichts anders ist als gerade Bewußtheit - so muß dieses, das Nicht-ich zu kennen, sich nicht sogar darin entziehen, daß es ein Begriff ist ohne Wahrheit (wie vorher besprochen), sondern daß es für das Ich auch nicht einmal ein Begriff ist, oder daß für uns auch selbst, die wir hier so reden, es keinen Sinn hat zu sagen, daß ist das, was ich mir nicht vorstellen kann, insofern ich's mir vorstelle; dagegen das, was ich erlebe, insofern ich's nicht erlebe, noch ein sinnvoller Begriff ist, da einerseits das Erleben ein andres ist als unsre Fähigkeit, hier jetzt vorzustellen und zu unterscheiden und zusammenzufassen, und andererseits, da das, was ich erlebe, vom Insofern verschieden ist und unberührt, dagegen das, was in dem Nicht-Ich, insofern's für's Ich da ist, ist, selbst nichts anders ist, als nur, daß es fürs Ich nicht ist, und daher mir auch nicht als solches Gedacht werden kann, was insofern also wäre. Das, was ich in diesem Sinne gar nicht bin (d.h. was mein Ich in seinem Wesen nicht ist), ist das, was ich nicht einmal denken und erkennen und mir bewußt machen kann; also würde, zu denken, was das Ich nicht ist, dasselbe sein, als das zu erkennen, was seinem Begriffe nach unerkennbares ist, und nicht nur alleine solches, was auch das ist, Unerkennbares zu sein. Oder würdet ihr mir hierin widersprechen?

Nealina: Keineswegs.

Sophia: Aber wir hatten gesagt, um zu wissen, was etwas wirklich und in seinem Wesen ist, müsste man dies beides wissen, sowohl, was es ist, als auch, was es nicht ist?

Vesperia: Richtigermaßen.

Sophia: Also wissen wir nun, daß wir dieses nicht wissen, was das Ich ist, und es nicht wissen können?

Nealina: Ganz unzweifelhaft. Und ich denke, daß mir nun noch mulmiger dabei ist, nur nach diesem allen zu fragen, und mir demnach denn nur wünsche, rasch zum Feste zu kommen.

Sophia: Aber aber, wir sind noch lang nicht fertig. Denn ich finde es doch so lustig, daß du dem so leicht zugestimmt, wenn es doch so völlig dem widerspricht, was du auch damit gesagt hast.

Nealina: Inwiefern?

Sophia: Bedenke: Wenn du sagst, du kannst etwas nicht, weißt du dieses dann nicht, was du kannst?

Nealina: Was meinst du damit?

Sophia: Könntest du etwa sagen, du kannst nicht Skifahren, ohne einen Begriff davon zu haben, was das ist?

Nealina: Natürlich nicht, ich kann nur sagen, daß ich es nicht weiß und daher nicht gelernt habe; ob es mir unmöglich wäre es zu lernen weiß ich nicht.

Sophia: Oder kannst du mir sagen, daß du eine Sprache nicht erlernen oder sprechen kannst, wenn du nicht von ihr gehört hast?

Nealina: Ich kann wohl sagen, daß ich sie nicht spreche, aber ich weiß nicht ob ich sie erlernen könnte.

Sophia: Aber würdest du denn darauf kommen, zu sagen, daß du die Sprache nicht sprichst, wenn du nicht einmal ihren Namen kennst?

Nealina: Gewiß nicht.

Sophia: Und häufig genug weiß ich ja auch nicht, was ich kann, wenn ich's vorher nicht wußte, dass es das gab. Wie ja auch viele von dem Möglichkeiten von Körper und Geist erst dann erfahren, wenn sie sich mit andern messen und dann erstaunt sind zu sehen, daß andre dies nicht können, oder überhaupt daß dies etwas sei, was man können oder nicht können kann.

Nealina: Vielen allerdings stößt es so zu.

Sophia: Also würdest du mir zustimmen, daß wenn du mir dies sagst, daß du etwas nicht tun oder verstehen oder denken kannst in allem, du doch dieses zumindest wissen mußt, daß, was du derart negierst, ist und sein muß oder daß du davon soviel zumindest weißt, es abzulehnen, also einen Begriff davon zu haben, was es ist? Denn sonst wüsstest du ja auch nicht, was du damit sagtest, daß du's nicht kannst.

Nealina: Natürlich. Denn bei diesen Beispielen kann ich dies ja kaum anders sehen.

Sophia: Du hattest mir aber darin zugestimmt, daß wir nicht wissen, was das Ich ist, und das auch nicht wissen können, nicht wahr?

Nealina: Ja.

Sophia: Also müssten wir dies denn doch auch verstehen, was es denn hieße, dies wissen zu können, was das Ich ist; denn anders könnten wir ja auch nicht wissen, ob wir dies können.

Nealina. Natürlich. Aber du hast ja gesagt, daß dies darin liege, das zu wissen, was etwas ist, und das, was es nicht ist.

Sophia: Richtig. Aber wir wissen ja nun auch, daß im Bezug auf das Ich ich das nicht kann.

Nealina: Allerdings.

Sophia: Also ist das, jemand zu sein, der sich versteht, etwas, was ich nicht bin, oder was das Ich nicht ist (denn das, was ich selbst auf keine Weise bin, ist ja auch das Ich nicht irgendwie; und wenn ich das Ich nicht ganz verstehe, dann ja mich selbst erst recht, da ich mir ja doch mehr und undurchdringlicheres bin als gerade nur das Ich fürs Bewußtseyn)

Nealina: Richtig.

Sophia: Damit aber wäre, zu verstehen, was es hieße, so jemand zu sein, doch zu verstehen, was es hieße, jemand zu sein, der ich nicht bin

Nealina: Ja

Sophia: Und damit wäre es doch dafür nötig, mir zuzugestehen, daß ich dies vom Nicht-Ich weiß: Was darin es bedeute, jemand zu sein, der sich kennt

Nealina: Ich kann es nicht leugnen, auch wenn es schon seltsam klingt.

Sophia: Und noch seltsamer, wenn du daran denkst, daß das Nicht-Ich nicht zu kennen ja war, was wir sagten! Denn dieses aber nun, was wir glaubten am deutlichsten daran zu erkennen, muß als etwas erkannt werden, was doch, wenn's als das erkannt wird, als was es wirklich oder in Wahrheit ist, unter demselben Entzug sich befindet, dessen Abwesenheit zu beschreiben gerade sein Begriff war.

Nealina: In der Tat, das erscheint sehr komisch.

Sophia: Wir werden also auch zugeben müssen, daß diese Fähigkeit, wissen zu können, was dies ist, was ich bin, selbst unter den Entzug fällt und daher nicht gewusst werden kann, oder nicht?

Nealina: Wahrscheinlich, auch wenn ich darüber nun etwas verwirrt bin.

Sophia: Verzage nicht, denn verwirrt bin auch ich nicht allzu selten; man muß aber nur klar hier auf die Worte achten. Denn ganz auf dieselbe Weise wie zuvor also werden wir sagen, dass wir nun wissen, daß wir dieses nicht wissen noch wissen können, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist; denn ebenso wie vorher muß ja unser Gedankengang ausfallen, wenn er an derselben Entzugserscheinung sich ausrichte.

Nealina: Gewiss.

Sophia: Aber du kannst doch sehen, daß ich hier nicht stehen bleiben kann. Jedesmal wiederholt es sich; diesmal nämlich weiß dann nicht, und kann auch nicht wissen, was dies ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist; uns so weiter. Jedesmal wiederholt sich die Rede, und ich muß doch immer zugeben, nicht nur durch sie nichts gesagt zu haben, sondern sogar weniger als das, dies gar nicht gewußt haben zu können, was ich sagen wollte.

Nealina: Eine sehr denkwürdige Angelegenheit, zweifellos; aber wie soll sie uns hier irgend weiterführen?

Sophia: Ich will dir hier wieder einen Vergleich geben, damit es einfacher ist, dem nächsten, und dem insgesamt waghalsigsten Gedanken zu folgen. Stelle dir folgendes vor: Du versuchst auf eine Bewegung zu achten, etwa die eines Wesens oder auch nur des Windes. Und während dieser Bewegung bewegt sich stets eins, und ist dann dort, wo vorher ein anders von den Dingen war, auf die du geachtet hattest, wie etwa die Körperteile oder Staubkörner usw. Damit kannst du also ja sagen, daß zu jedem Zeitpunkt die Sache ganz eine andre ist, da alles ganz woanders ist; im einzelnen aber ist es dasselbe, da es dieselben Teile sind und sogar dieselben Orte. Vor allem, wenn sich das Wesen nur auf der Stelle dreht. Du kannst ja dann sogar sehen, daß es stets dasselbe ist, wo immer es ist, da es sich ja eigentlich nicht bewegt, auch wenn sich in ihm etwas bewegt. Und wenn du genauer darüber nachdenkst, dann ist es ja auch schwierig zu sagen, wann sich etwas bewegt. Würdest du etwa sagen, du bewegst dich, wenn du dich im Kreise drehst?

Nealina: Allerdings, wenn auch nicht sehr weit.

Sophia: Und was, wenn du deine Hände hin und her bewegst?

Nealina: Nun, sie bewegen sich, ich aber eigentlich nicht.

Sophia: Und wenn sich etwa etwas in deinem Magen bewegt?

Nealina: Na dann bewegt sich ja eigentlich nichts, was man beachtet wenn man fragt, ob sich jemand bewegt, da man das gar nicht sehen kann.

Sophia: Richtig, eigentlich bewege ich mich hier nicht. Aber dasselbe gilt ja auch, wenn ich mich immer im Kreis drehe oder in einem festen Bogen hin und zurück laufe, denn dann bewegt sich der Körper, ich aber und mein Ort ist an derselben Stelle, etwa, wenn man fragt, wo ich zu finden sei, wenn jemand mit mir sprechen wollte.

Nealina: Allerdings.

Sophia: Du kannst also sehen, daß wenn ich mich am selben Orte bewege, daß dann die Bewegung eigentlich immer dieselbe ist?

Nealina: Nun, sie kann ja mal schneller oder langsamer werden, aber sie macht eigentlich nichts.

Sophia: Und du würdest ja auch sagen, daß man das eine und andre in ihr, von außen besehen, kaum unterscheiden kann?

Nealina: Wie sollte man das auch? Ich bin dann ja weit von der Sache weg, und sehe nur ein sich drehendes Etwas, nicht aber erst das eine und dann das andre Teil oder Organ.

Sophia: Richtig. Und wie wäre es jetzt, wenn ich das etwas anders mache? Sagen wir, ich habe eine Linie von Steinen, und schiebe je einen neuen hinterher, und noch einen, und so weiter. Und dann wird jedesmal ein Stein dahingeschoben, und die andern schieben sich nach hinten. Nach dem hundertsten, tausendsten Steine, sind sie eigentlich verschieden?

Nealina: Nun, wenn man das Ende nicht sehen kann, dann ja schon; wenn man am Ende aber steht dann nicht, denn entweder wird man selbst durch sie weggeschoben oder einem fällt der Stein auf den Kopf.

Sophia: Ja, das wäre etwas zu bedenken; aber angenommen das Ende wäre wirklich außer Sicht, wäre es eine und dieselbe Bewegung?

Nealina: Vom andern Ende her gesehen schon.

Sophia: Allerdings. Und so siehe nun auch auf unsren Gedanken. Jedesmal sagten wir, daß wir etwas nicht wissen und nicht wissen können, und was wir nicht wußten, war das nicht oder doch wissen können vom vorherigen als Begriff. Also erzeugten wir immer aus der Sache - daß ich jetzt nicht weiß und nicht wissen kann - erst ein Vermögen - daß ich's nicht wissen kann - und daraus dann eine Idee - was es heißt, dies wissen zu können oder nicht - und an dieser wiederum beginnt derselbe Zyklus erneut. Würdest du also sagen, daß man den Unterschied hier also sowohl eigentlich nicht ziehen kann, wenn man die Bewegung selbst in die Worte legt?

Nealina: Zwar sind es hier Worte, und keine Steine mehr, aber wirklich schieben sie sich ja bis ins unendliche, und ich kann in der Tat dir hier abnehmen, daß ich's irgendwann werde nicht mehr unterscheiden können, wie oft es gesagt wurde.

Sophia: Also, aber was bedeutet das? Selbst wenn es unendlich lange dauert, irgendwann doch wäre ein Zyklus gleich dem nächsten; und daß dies im Unendlichen geschehe, ist ja aus der Sache klar.

Nealina: Richtig.

Sophia: Aber das, was wir da schoben, was ein Nicht-Wissen und Nicht-Wissen-Können; und das vorher geschobne war genau das, wovon wir nichts wussten.

Nealina: So war es.

Sophia: Also sehen wir, daß es dasselbe ist?

Nealina: In gewisser Weise schon.

Sophia: Nun geh, um im Bilde zu bleiben, auf die andre Seite der Steinlinie und achte nur darauf, daß du dir nicht selbst auf den Kopf fällst. Wenn die Bewegung wirklich aber ein und dieselbe ist, dann werden ja die ersten Steine dasselbe und zu einem werden, nicht wahr, sollte es auch unendlich dauern?

Nealina: Allerdings.

Sophia: Das heißt, aus: Ich weiß nicht was es heißt daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist; soll werden: Ich weiß nicht was es heißt ... daß man wissen oder nicht wissen könne, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist. Dabei bleibt alles zwischen den Punkten gleich oft, ja vielleicht unendlich oft, wiederholt. Stimmen wir darin also überein?

Nealina: Gewiß.

Sophia: Es soll aber derselbe Gedanke sein. Und wenn ein Gedanke mit einem andern derselbe ist, und er eine gewisse Handlung ist von etwas, dadurch er Gedanke solcher und solcher Form ist von diesem; und der andre eben dieselbe Form hat; dann sind sie ja doch durch dieselbe Form gesehen. Wäre also auch ihr Inhalt derselbe?

Nealina: Mir wäre zumindest nicht bekannt, daß ich dasselbe zweimal auf dieselbe Weise denken könnte, dann dabei dies etwas anders vorstellen würde, oder dabei etwas anderes gedacht sein sollte.

Sophia: Na also! Dann wissen wir doch dies: Daß, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist, dasselbe ist wie, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist. Oder stimmst du darin nicht überein?

Nealina: Nun, so hatten wir es ja vereinbart.

Sophia: Nun nehmen wir noch den ersten Anfang weg, dann ist also dasselbe: was das Ich ist; und was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist, oder nicht?

Nealina: Gewiß.

Sophia: Nun aber beachte, daß dies bedeutet, daß das Ich identisch mit der Idee, es kennen oder nicht kennen zu können, ist. Die Tatsache aber, die wir beachtet hatten, war ja immer, daß ich es nicht kennen kann, nicht wahr?

Nealina: Ja?

Sophia: Also muß ich hier sagen, daß dies, daß ich wissen oder nicht wissen kann, was das Ich ist, selbst als Vermögen nichts anders als diese Tatsache beschreibt, daß ich mich nicht kenne darin, was das Nicht-Ich ist; denn wir hatten ja gesagt, daß dies wie oben schon begründe, daß ich gerade nicht wissen kann, was das Ich ist.

Nealina: Das ist sicher richtig, aber nur, wenn das obere ja nicht dadurch, daß wir das, was wir sagten, gar nicht wissen konnten, schon widerlegt worden wäre.

Sophia: Und tatsächlich ist es das nicht. Denn nur, weil ich etwas eigentlich nicht sagen kann oder verstehe, wird dadurch der Beweis ja nicht schal. Und so komme ich auf den viel einfachern Satz, der aber dasselbe bedeutet: Was das Ich ist, ist daß ich nicht weiß, was das Ich ist; oder, wie man daraus auch schließen kann, da ein Wissen um ein Ganzes ja auch seine Teile umfasst: das Ich ist gerade, das ich nicht weiß, was ich bin; oder fürs und im vorstellenden Bewußtseyn schließlich eingeschränkt: Ich bin, daß ich nicht weiß, was ich bin; ich bin, daß ich mich nicht verstehe, und nichts als diese Tatsache. Ich bin in meinem Wesen des Seyns im Ich nichts anders als der Entzug eben dieses Wesens vor mir und meinem Wissen.

Vesperia: Was ein seltsames Ergebnis! Denn sagtest du nicht vorher, daß dies Wesen, die ουσια, im Ich die Realität und Präsenz beschreibe? Und jetzt gerade beschreibt sie nur einen Mangel an Präsenz und Imagination. Wie soll so etwas gedacht, ja noch mehr gewollt werden können? Wie glaubst du darauf dies nun aufbauen zu können, daß du sein willst und auf dich selber hin werden?

Sophia: Eben das ist es ja. Ich bin mir selbst ja wer oder welche ich bin, darin was ich bin, und darin eben dies Ich; und in diesem ist es für es selbst repräsentiert als Realität eben nichts anders als nur dies, daß es sich nicht versteht, oder daß ich mich mir selbst nicht repräsentieren oder bewußt werden kann. Was ich nun aber will zu sein, ist nicht allein nicht nur was ich bin sondern auch ein Wie und ein Daß; sondern im Was auch nicht allein diese Realität, sondern auch das andre, das Denken und Wollen selbst. Aber das ist nur eine sehr eingeschränkte Rechtfertigung. In der Tat, wenn ich tatsächlich die Begriffe für die Realität nehme - was ich gar nicht vermeiden kann, zumindest nicht ohne größte Vorkehrungen - dann bin ich mir also nichts anders, als daß ich mich nicht kenne. Und darum eben auch keine Sache, weder ein Wer noch ein Was noch ein Wie oder Daß eines solchen, sondern nur die Tatsache, daß es sich entzogen ist. Ich bin, daß das die Welt sich nicht versteht; darin gründet dieser Gedanke. Aber ich komme tatsächlich damit nicht weiter. Eher ist es eine Art Abschluss dieser Suche nach dem Wesen, indem mir klar wird, daß ich jetzt andres, was ich auch bin, also die einzelnen Gedanken und Erlebnisse, ansehen müßte, da das Ganze eben sich selbst entzogen ist.

Vesperia: Ich will aber auf ein Detail noch einmal zurückkommen, da es doch seltsam ist; nämlich dies, daß du vom sich verstehen oder nicht verstehen können übergegangen bist zu dem sich nicht verstehen, ohne können und auch ohne disjunctierte Negation. Wie soll man das hier verstehen? Woher nimmst du hier die Gewissheit, gerade bei so seltsamen Gedanken? Und was, und in welcher Weise hat dies überhaupt zu tun mit jenem Verhältnis von Allgemeinem und Besondrem, unter das du das alles ja als genauere Erläuterung wolltest einordnen können?

Sophia: Also, schreiben wir die Sätze nochmal der Reihe nach auf. Wir haben:

Ich weiß, daß ich nicht weiß und wissen kann, was das Ich ist

Ich weiß, daß ich nicht weiß und wissen kann, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist

Ich weiß, daß ich nicht weiß und wissen kann, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist

usw.

Du siehst aber doch, daß da ganz oben, dem Schema entsprechend, eine Stelle fehlt, oder nicht?

Vesperia: Aber welche? Denn du hattest ja damit, dich dir entzogen zu sein, angefangen.

Sophia: Und das auch ganz zurecht. Aber wenn ich jetzt nur auf die Sätze achte, fehlt einer, da immer „daß ich nicht weiß und wissen kann, was das ist“ hinzugefügt wird. Der erste Satz also muß lauten: Ich weiß, was das Ich ist. Und davon ist dann die erste Negation gebildet.

Vesperia: Nun, das mag ja sein, aber was bewirkst du damit? Und es scheint ja auch nicht ganz zur Form zu passen.

Sophia: Nun, du kannst also ja sehen, daß ich erst damit anfangen, daß ich etwas zu wissen glaube, und dann davon dies bilde, daß ich das nicht verstehe, wie ich es weiß. Und das Problem eigentlich war ja für uns auch, daß ich erst dies ganz sicher zu wissen glaubte, daß ich gerade nicht wissen kann, was ich nicht bin, also ich dadurch auch mich selbst nicht wissen kann. Denn eigentlich, und das ist hier im Satz nicht richtig gut ausgedrückt, war ja das, was ich nicht wissen kann, das, was das Ich ist und was es nicht ist, nicht nur, was es ist. Denn was es auch ist, das kann ich wohl wissen; was es aber überhaupt und insgesamt nicht, da das auch das Wissen davon einschließt, was es nicht ist. Ich kann aber alles und jedes wissen, was das Ich auch ist; was aber dies selber ist nicht, da das, was nicht nur etwas ist, das das Ich ist, sondern was selber dieses an sich hat, das Ich zu sein, müsste denn ja auch das nicht sein, was das Ich nicht ist, es zu denken würde also zu verlangen, neben andrem auch das zu denken, was undenkbar ist, da dieses eben solches (als Modifikation im Nicht-Denken-Können) ist, was das Nicht-Ich an sich hat und daher auch das ist, was das Ich nicht ist. Daher ist das, was den Zweifel hervorruft, nicht die bloße Idee des Wissens-oder-Nichtwissens-Meiner, sondern die des Wissens vom Nichtwissen im Wissen-oder-Nichtwissen-Meiner von mir, da dadurch ich dasselbe eben schon dann, wenn es doch das Unwissen ausdrücken sollte, als gewußt bezeichnen musste. Ich muß also darum auch damit anfangen, daß ich zuerst weiß was ich bin, oder was das Ich ist, und dann darüber in Zweifel gerate, wie dieses ja überhaupt der Ganze Zweck ist, den ich darstellen will; daß ich nämlich, wenn ich über mich nachdenke, in den Unterschieden von Wer und Welche, von Was, von Wie und Daß und den Modifikationen des Was, nicht allein was es selbst, sondern was es für sich als Selbst und damit als Ich sei, darüber derart verzweifeln müsste, daß ich dann einsehen muß, daß all dem ohngeachtet ich ja aber nun also doch nicht weiß, wer oder was das sey, was ich bin, oder was das Ich ist. Und das ja eben, in all seiner Widerspenstigkeit auszudrücken, war ja gerade unsre Aufgabe. Somit ergibt sich also, wie du richtig erkannt hast, noch ein andres, und letztlich viel einfacheres Schema:

0. Ich verstehe das Ich

1. Ich verstehe, daß ich das Ich nicht verstehe

2. Ich verstehe, daß ich nicht verstehe, daß ich das Ich nicht verstehe

usw.

Hier also wird der Übergang zum Können oder Nicht-Können nicht vollzogen; und das liegt nur daran, daß, wenn ich etwa verstanden haben will, daß ich etwas nicht verstehe, ich ja auch wissen müsste, was es denn heiße, daß ich das nicht verstehe, und also einen Begriff vom Verstehen- oder Nicht-verstehen-können haben muß. Hier ist aber außer jenem Begriff auch noch seine Wirklichkeit gesetzt.

Vesperia: Aber wie kommst du denn dazu hin? Denn ohne weiteres wäre das ja auch leere Rede, du mußt diese Wirklichkeit ja irgendwo hernehmen.

Sophia: Nun, weil sie ja auch vorher schon da war. Bedenke: Zuerst hatten wir ja die Idee, daß ich gar nicht wissen kann, was das Ich ist, da ich wissen müsste, was es ist und was es nicht ist, und ich das, was das Ich nicht ist, auch nicht bin, also insbesondere nicht wissen kann.

Danach haben wir dann aber gesehen, daß ich gar nicht wissen kann, wie dieses sein könnte, daß ich es verstünde oder nicht verstünde und also davon gar keinen Begriff haben kann. Wir haben hier also schon, ohne daß wir uns das so klar gemacht haben, eine Voraussetzung getroffen: Daß nämlich, wenn ich nicht verstehen kann, was dies heiße, etwas zu können, ich dann auch nicht verstehen kann, daß ich es kann oder nicht kann; und dann damit also aus dem Unwissen über das Mögliche auch das Unwissen über das wirkliche folgert. Da ich also nicht weiß, was das ist, daß man wissen oder nicht wissen könne, was das Ich ist, verstehe ich auch nicht, daß ich das Ich nicht verstehe; da ich hier ja gar nicht sage: ich verstehe daß Ich nicht, und aber ich verstehe diese Tatsache nicht; sondern nur: Ich verstehe nicht was dies hieße, nähme ich diesen Satz an. Daß überdies dieses, was ich hier also auch nicht verstehe, außerdem und absolut eine Tatsache ist, geht ja daraus auch hervor, aber eben aus dem vorherigen Satz, da dieses nicht oblik, sondern direkt gesetzt und behauptet wird. Und damit scheint mir doch diese Form auch aus der andern zu folgern, auch wenn man erst ein wenig darauf achten muß. Ebenso gilt es für das Sich-nicht-verstehen; denn wenn ich nicht verstehe, was das Ich ist, verstehe ich ja auch nicht, was ich bin, da ich, wenn ich verstünde, was ich bin, auch wissen müsste, was das Ich im dem, was ich bin, ist. Ebenso mit dem Wer oder Welche ich bin. Es gelten also auch die Schemata:

0. Ich verstehe das Ich

1. Ich weiß, daß ich nicht weiß, was ich bin oder sogar wer ich bin

2. Ich weiß, daß ich nicht weiß, daß ich nicht weiß, was ich bin oder sogar wer ich bin

usw.

und damit scheint mir doch eindeutig, das hiemit - und mit der darauf beschlossenen Gleichsetzung, daß das Ich eben dieses nur ist, daß ich's nicht verstehe, oder daß es sich selbst nicht versteht - doch ebenso schon etwas und etwas sehr direktes auch über das, was oder wer und welche ich bin, was ich glaubte sagen zu müssen, auch schon ausgedrückt habe. Es ist also durchaus keine leere Rede und auch keine unbegründete, da es eben alle diese verschiedenen Stufen davon zu denken - direkt in der Sache zu sein, oder über sie verwirrt, oder verwirrt über die Verwirrung usw. - in verschiedenen Sätzen ausdrückt, und damit einen der Sache gerechten Ausdruck findet, dies, was ja doch nur heiße, es nicht ausdrücken zu können, doch auszusprechen, und dabei dir dann, wie es also nur gerecht ist, eine passende Verwirrung zurückzugeben. Scheint dir das nun nicht also doch etwas, und nichts wenig wichtiges zu sagen?

Vesperia: Gewiß, aber doch etwas sehr eingeschränktes. Denn verwirrt bin ich zwar, aber ich weiß ja auch nicht wozu und worüber. Und was es nun mit dem Besondern oder Allgemeinen dabei auf sich hat, ist ja auch nicht deutlich geworden. Erkläre also noch einmal, warum es dir wert erscheint, dies zu erklären, und es mehr ist also oder sein soll als nur Wortspiel und nette Verschwendung der Zeit beim Gedanken.

Sophia: Das will ich erneut tun, denn ich merke ja auch, daß wir sonst nicht fertig werden. Denn mit diesen Gedanken ist es so wie mit allen, die zu lange liegen bleiben und unverstanden sind; erst wenn sie mit einem fertig geworden sind und man zurück sieht, sieht man dann auch, daß man auch mit ihnen fertig ist und sie gedacht hat. Darum scheu' jene Mühe nicht; sie das Zeichen sich andeutender Wahrheit.

Wir hatten erst, und bei der Betrachtung des Lebens, was mir alles schien, was ich bin, damit angefangen, jenen merkwürdigen Gegensatz zu betrachten vom Allgemeinen, daß alles ist, daß die Welt ist, und was ich aber neben andrem bin, und jener Besonderheit, diesem andern, als das ich ja aber doch auch bin. Wer oder welche ich bin ist notwendig verschieden vom Was, da ich im besondern bin, was aber eben nur heißt, daß auch und gerade die höchste Abstraktion, die absolute Allgemeinheit jenes Element des besondern an sich hat, daß ich sie unter anderm bin, darin daß ich der bin, der das ist, was das Ich ist und was im Ich selbst die Allgemeinheit des Für-Es-Seyns ist. Diesem seltsamen Gegensatz aber entspricht eine Asymmetrie im Wissen: denn das Wissen weiß das, was ist, nicht wer oder welche, und als solche kann es zwar Alles erfassen, aber verfehlt im Alles den Zug der Besonderheit, darin es alles ist in mir und für mich. Bedenke den alten Satz Fichtes, daß die Philosophie von der Person abhängt; in ihr liegt große Wahrheit, viel größere, als auch er noch von ihr wirklich erfasst hat; denn dies ganze Wissen vom Absoluten ist nicht etwa

methodisch oder in gewissen eingeschränkten Marotten durch die Person bestimmt, sondern es ist das Allgemeine und Absolute selbst, was Absolutes des Wissens ist, daß das Was des Erlebens, als Insofern-ichs-erlebe und als Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe, verstehen will, und daher an das Erleben im Wissen und damit an das Wer als partikularen Ort des Was und des Allgemeinen gebunden ist. Das Allgemeine ist festgebunden im besondern, zugleich verstehe ich das besondere aber nur, wenn ich verstehe, wie wenig ich es verstehen kann, weil eben für's verstehen dies besondere neben andrem auch das ist, alle Allgemeinheit und das ganze Sein zu sein. Daher verstehe ich es nicht; weil ich doch weiß, daß außer mir nur das wäre, was ich nicht verstehe, und daher mir dies schon das Ganze ist. Das ist wohl davon verschieden, daß dir dies etwa so wäre; aber dir bin ich ja auch überhaupt nur eine leere Idee und ein leicht entschwindender Schatten. Mir selber aber und meinem Denken ist dies Denken feste und größte Grenze; und so kann ich denn nicht anders, als dies Nicht-Verstehen selbst, als Koinzidenz des Allgemeinen und Partikularen, als konkrete Erfahrung, das ganze nicht zu verstehen, zum Anlass zu nehmen, neu einzuteilen; nicht mehr das Ganze vom Teil zu unterscheiden, sondern diese innre Distanz in jede Sache zu verlegen. In jedem, wo ich nun denke, komme ich also auf ein allgemeines, aber nicht, weil ich alles andre, wie ich vorher dachte, mitdenken muß, sondern weil ich dann, wenn ich nicht verstehe, was ich davon schon verstanden habe, auch darauf stoße, daß ich überhaupt nie verstehe, was ich verstehe, insofern ich's nicht verstehe, da ich's dann entgegen seinem Wesen verstehe, und also es nur so verstehe, wie es ist, insofern ich's verstehe, und mir darum auch als Ich in der Gesamtheit (dem, insofern ich für mich bin oder nicht, oder als Insofern-Ich's-erlebe und Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe) nichts anders bin als gerade nur diese Tatsache, daß ich nicht verstehen kann, was ich bin. Das Daß und das Was stehen derart in Konjunktion und bedingen sich. Und ich komme daher jetzt - ebenso wie ich vorher von der eher alltäglicheren Haltung, etwas für das Leben zu denken, zu der theoretischen Betrachtung gekommen bin, dies selber und seiner Wahrheit nach denken zu müssen und zu suchen - dahin, auch die Frage nach dem Ganzen und Sein und Leben zu hinterfragen und stattdessen das einzelne, was ich daran nicht verstehe, darin zu verstehen zu suchen, insofern ich's nicht verstehe; dann nämlich und darin kann mir die Einheit des Besondern und Allgemeinen, die mir in jenem Chorismos der Zerrissenheit von Nicht-Verstehen-Können und Nicht-anders-als-Verstehen-Können, wirklich ebenso als Einheit erscheinen wie auch als Wahrheit und damit als unendlich zerrissen und als um seine eigne Anmut weinender Abgrund.

Nealina: Das klingt auch nun sehr schön, aber ich weiß ja nicht, wie du dahin kommen kannst. Wie willst du dies denn finden? Die einzelnen Sachen spiegeln dir ja alle in ihren Denk- und Erscheinungsformen dasselbe Problem. Und woher kommst du dazu, hierin die richtige Frage zu stellen? Denn ich könnte ja jetzt auch sagen, das ist anscheinend ein Fehlversuch, suchen wir den Eros einfach direkt und ohne Umweg aufs Ich.

Sophia: In der Tat, man könnte das so sagen, aber so leicht geht es ja nicht, da man dann auch verliert, was den Eros in mir vom Denken unterscheidet und mit ihm verbindet, wie ich es darstellen wollte. Ich will also durchaus etwas zu dieser Frage sagen, und wie sie mit der Frage der Allgemeinheit, des Seyns zusammenhängt; warum ich also nicht, wie du, geschätzte Nealina, anscheinend glaubst, sie aufgegeben habe, sondern ganz im Gegenteil hier erst der Weg ist, sie überhaupt hinreichend zu verstehen. Denn wir hatten uns ja geeinigt, nach dem Verlangen selbst zu suchen, dieses aber als etwas gesehen, was damit zusammenhängt, was man ist oder sich davon vorstellt, und daher der Begriff des Wer oder Welche, des Was und des Daß und des Ich hier die ersten zu untersuchenden sind, im Ich aber dieses selbst darin, sofern es und sofern es nicht gedacht ist, und daher selbst in diesem ein Zusammenhang bestehe von Denken und Sein und dem Willen. Daß aber ich mir dies ich nur so denken kann, daß es sei, daß ich es nicht verstehe, und es aber auch diese Tatsache wirklich selber ist, habe ich hoffentlich doch genug und hinreichend dargelegt, und so können wir also sehen, daß seltsamerweise die Suche nach dem Willen und Verlangen uns dahin schickt, die Tatsache zu bedenken, was dies heiße, daß ich mich nicht verstehe und diese Tatsache ebensowenig. Es ist das also das seltsame bei dieser sogenannten Frage nach dem Sein, daß sie, wenn man sie zu Ende denkt und nicht bei einem Begriff von sich selbst, der zu wissen glaubt was er nur nennen kann und als sich (aber ohne die Frage dieser Begreifbarkeit selbst begreifend)

begreife, stehenbleibt, sich selbst als Antwort dienen muß, oder aber zumindest, sollten wir dereinst auf eine bessere stoßen, doch das erste ist, was als Antwort gelten kann. Wie soll man also diese Merkwürdigkeit verstehen? Bedenke: Wenn ich wirklich nichts anders bin, als die Tatsache, dass ich von mir selbst keine Kenntnis habe, dann ist mir diese Frage, wer ich denn sei, vorgegeben[, da ich dann ja nichts bin als das Rätsel und die Suche danach]; ebenso aber auch, darauf keine Antwort zu haben. Zugleich bin ich ja aber auch, und nach demselben Prinzip, die Tatsache, dass ich von dieser Tatsache keine Kenntnis habe (denn diese [Tatsache oder Kenntnis] bin ich ja); also weiß ich auch davon nichts, und habe weder von dieser Frage noch von ihrer Antwort irgend Kenntnis. Dies ist offenbar absurd. Ich muss die Frage nach dem Sinn von Seyn, nach dem Sinn meiner (als Seyn) in Bezug auf mich (als Wesen, d.h. als bestimmtes, endliches) kennen, kann sie aber gleichzeitig nicht verstehen. Mein bisheriges, nach allem gesagten bestimmt ebenso falsches aber vielleicht hindeutendes Verständnis dieser Sätze ist folgendes: Ich kann nicht eigentlich wissen, was über mich hinaus liegt, da ich in mir umgrenzt, beschlossen liege; aber ich frage mich zugleich, was ich damit je sagen will, da wenn ich mir begrenzt bin, mir auch mein Fragen und Staunen begrenzt ist. Ich kann eigentlich gar nicht verstehen, wieso ich durch meine Sprache begrenzt sein soll oder durch meinen Geist oder mein Bewußtseyn und meine Phantasie, wenn jenes alles doch grade das ist, was mir jenes andre erst erzeugt, dass ich nicht verstehen kann[; ja wenn ich erst durch mein Vermögen zu denken, es zu unterscheiden, es je begreifen kann, daß es das eine und auch das andre gibt]. Erst wenn ich mir bewußt werde, dass ich mir eben ein ganz anderes erzeugte, nur _als Andres_, oder als bloßer Begriff eines fremden Dinges überhaupt, was immer es sei, verstehe ich, dass ich dahin nicht komme; kann aber gleichzeitig auch einsehen, dass ich dies Unverständnis nur habe als Verständnis, weil das, was ich zu verstehen glaubte, an sich bereits doch Fremdheit, oder Begriff ohne Gedanke und Sinn war. [Denn wir haben ja doch zu oft, ohne zu wissen was es sei, vom Nicht-Ich und dem Insofern-Ich's-nicht-erlebe gesprochen, und sehen nun ein, daß das zwar nicht leer ist aber Sinn nur darin hat, wenn man es eben nicht versteht.] Ich kann, mit andern Worten, mein Unverständnis nur dann einsehen, wenn ich mir eingestehe, dass das Objekt meines Unverständnisses, als Verständnis desselben gedacht, geradehin Unsinn ist oder vielmehr werden muss, wenn anders Verständnis Sinn des Unverständnisses meiner Gedanken in sich nur werden sollen. Ich muss also anerkennen, dass ich es doch nicht verstehe; dass es aber, als dies Unverständnis gedacht, selber so _ist_. Ich kann gar nicht glauben, dass ich's nicht verstand, was ich sei, weil ich das _unverstandne_, verrätselte Ich, als das ich ja, mich nicht verstehend, bin, doch echt verstanden habe; aber grad in diesem Verstehen ist mir hier meine Unkenntnis und tiefste Zerrissenheit. Frage bin ich mir also grade dann nicht, wenn ich mich stelle, denn dann bin gestellter Gegenstand einer Untersuchung, sondern dann, wenn ich festliege, bereits mich verstanden glaubte, und dann, in kenntnisreichem Lächeln, meine eigne Verslossenheit, oder die Untiefe des doch nicht tiefen Gedankens meiner mir würde eingestehen müssen, wenn ich die Kraft hätte, im Lachen davon auch die Frage zu stellen, was es bedeute. Jenes Fragen reicht dann aber in alle Einzelheiten hinein, und vergisst keine; denn alles, was ich sehe, ist ja davon durchdrungen, Teil des Seyns zu sein, dass ich so gerade dann frage, wenn ich's verstanden glaubte; und so muss ich im _Verständnis_, gerade im Selbstverständnis der Dinge anfangen, den innern Sinn ihres Selbst-Verständlichen als Teil einer Frage, die ich bin und damit das Seyn selbst ist, wahrzunehmen, und daraufhin die Suche nach Wahrheit im Seyn neu zu stellen, und an jenem Punkt des Sich-Selbst-Nicht-Ganz-Kennens neu aufzuhängen, der jenen seltsamsten Teil der Beschreibung einer jeden Sache durchzieht, die ich nur glaube schon längst verstanden zu haben: Dass sie hier ist, sey, eine Sache und kurz: Realität besitze. Was heißt es, dass ich sage, es ist echt, real? Wieso meine ich, das Seyn-für-mich durchdrungen zu haben? Ich musste das ja glauben, um so geradehin vom Leben als einer Einheit all der Dinge, die für mich sind, sprechen zu können, und in gewisser Weise ist das ja auch nicht falsch, Erlebnisse sind diese alle ja wirklich, aber doch sind sie als solche nicht wirklich gedacht, da sie gar keine Gedanken und noch weniger konkrete Vorstellungen sind (die ja erst aus abstrakten Unterscheidungen in der Zusammensetzung, dem dritten Denkkakt, erzeugt werden müssten). Um also das Sein als Ganzes, und damit den Teil des Ich verstehen zu können, auf den ja doch das Verlangen sich bezieht - das Verlangen etwas, jemand zu

sein, daß der Wunsch Realität werde - muß ich also all dies denken, und muß im Einzelnen nicht nur unterscheiden, was zum Besondern und was zur Allgemeinheit, was zu Begriff und Wesen und Idee gehört und was zufälliges ist und Erscheinung, sondern auch und wesentlicher, was an dem, was ich verstehe, der Verstand und das Verstandene selber ist und was nur dies, daß ich nicht einmal verstehe, was ich nicht verstanden hatte.

Vesperia: Aber wie gelangst du denn damit zurück zum Ganzen? Denn das einzelne kann ich ja auch wohl darin verstehen daß es ist, aber das so zu fragen wäre ja etwas anderes, als zu fragen, was es für mich ist.

Sophia: Allerdings! Und hier sieht man einen großen Unterschied in dem Sinn, wie das Wort Ontologie und Seiend und wie das alles heißt verwendet wird. Denn diese ganzen Worte haben immer eine doppelte Bedeutung: einmal darin, das, was ist, zu beschreiben, in dem, was es ist, und in dem, was es nicht ist, und dann aber auch, das, was ist, in dem zu beschreiben, was es ist und daß es dies ist und warum. Denn dies beides macht ja einen großen Unterschied, da das erste sich auf das Sein und das Nicht-Sein der Sache und in ihr, das zweite aber auf das bezieht, was im Sein selbst Sein oder Nicht-Sein des Seienden ist, d.h. welches solche Seiende selbst am Sein im Ganzen teilhat, und nicht nur, was möglich wäre. Es ist hier der Unterschied, ob ich die Sache als einzelne betrachte, und dann einer Allgemeinheit unterordne, oder ob ich die Allgemeinheit in das Gespräch über die Sache selbst mit hineintrage.

Nealina: Das nun verstehe ich überhaupt nicht. Ist es nicht hier in alle Richtungen doppelt? Denn sowohl ist die Sache auch, daß, was sie ist, ist, und was sie nicht ist, nicht ist, d.h. daß diese an sich haben, daß, was sie an sich haben, das Sein an sich hat[, und, was sie nicht an sich haben, das Nicht-Sein an sich hat], und das Sein ist ja auch dieses von der Sache, daß sie dieses ist und das Sein dies an sich hat, und also auch was dieses nicht ist, und darum ist ja auch und hat das Sein an sich das, daß das Nicht-Sein das an sich hat, was die Sache nicht ist, und ebenso wiederum das, daß die Sache dies an sich hat, daß das Nicht-Sein dies an sich hat, was die Sache nicht ist, und eben dasselbe wieder vom Sein. Was also ist hier der Unterschied und wo meinst du ihn überhaupt ziehen zu können als nur, noch weiter uns in allen Fragen und Bemühungen aufzuhalten?

Sophia: Und ganz richtig hast du das gesagt und also gefragt! Denn tatsächlich ist alles in alle Richtungen verdoppelt, aber eben darum doch nicht falsch oder unsinnig. Auch ist es nicht dasselbe. Es ist immer noch etwas anderes, das Sein in einer Sache oder die Sache im Sein oder der Allgemeinheit suchen zu wollen, auch wenn beides sich dual entspricht (mit allen dazugehörigen Äquivalenzen). Ich muß dabei nochmal auf das seltsame zurückkommen, daß ich zugleich Alles bin und jemand, der neben dem, Alles zu sein, auch jemand ist und daher bestimmt ist. Das Unbestimmte und die Bestimmtheit in mir sind zugleich. Genauer: Es ist gar keine Bestimmtheit in mir, sondern nur über dieselbe Unbestimmtheit, als die ich mich bestimmte, weswegen mir gerade ich als das Ganze und als Frage, und als Unmöglichkeit, sie zu beantworten, erschien. Das, was ist, ist darum auf das Ganze, das Sein, was ich bin, bezogen, weil die Tatsache, daß das Seiende ist, etwas über mich und mein Denken aussagt, daß das Nicht-Seiende mir genau eben ist, was ich nicht bestimmen und unterscheiden kann. (Es ist darum auch von Erkenntnis oder Vorstellung verschieden; das Denken ist eine Kategorie, die über Sein, Gedanke und Wille steht. Daher passen hier auch die alten Worte besser; denn in der Tat steht ja über ουσια, νοησις και ερωσ der λογος, wie er auch häufig fälschlich, mit der νοησις gleichgesetzt, in die Tripartition als zweiter Teil gesetzt wird, aber doch eigentlich ihr umgreifendes Strukturprinzip ist.) Indem ich mich als Unkenntnis meiner anerkenne und zurücknehme, also erkenne, daß ich mich nicht erkennen kann als nur in eben dieser Anerkennung (d.h. in Anerkennung eines Paradoxons), und dies aber auch zugleich nicht tue, da ich eben damit das Gegenteil behaupten muß und immer schaffe, aus mir heraus gedanklich neu erzeuge als Sinn und Frage jenes Satzes, den ich verneine; indem ich das Seiende solcherart mir erst zum Befragten mache, entsteht erst der echte Sinn des Verhältnisses von Allgemeinem und Konkretem. Daß dabei auf beiden Seiten alles immer gespiegelt wird, folgt aus dieser Tat, da es eben dort steht, insofern es befragt wird und insofern es fragendes ist und zugleich auch als das, was es zuvor war, d.h. als unbefragtes. Dieses alles wird aber notwendig, eben da mir diese Tat notwendig wird, um die Frage nach dem, was ist, auch insofern stellen zu können, in ihr

fragen zu können, inwiefern es ist. Denn nur dann frage ich nicht allgemein und unverbunden danach, was alles so ist; eine sicherlich ganz wichtige Frage, auf die wir auch gleich stoßen werden, aber doch, und damit hast du, Nealina, zunächst ganz Recht, eine, die mit dem, was ich bisher über mich und das Leben und dergleichen gesprochen habe, nicht viel zusammenhängt. Aber wir werden denn gleich noch wissen, wie wir dahin kommen, zunächst aber betrachten wir dies, daß es für etwas heiße, daß es für mich ist oder mir überhaupt etwas bedeute. Indem ich das Für-mich-Sein und genauer dies befrage, was ich nicht verstehe, versuche ich auch mich zu verstehen, denn auch wenn ich sonst nicht viel verstanden, so weiß ich ja doch, daß in jenem Kreise ich gefangen bin, daß ich mich nicht verstehe und doch das auch nicht einmal.

Nealina: Aber wie leitet dich das irgendwohin, und gar noch zu einzelnen Sachen?

Sophia: Ich will diese ja genau darin befragen, was sie für mich sind, wenn ich sie nicht verstehe. Denn was ich also fragen will, ist, was es heißt, dass das Seiende für mich ist, hier, da ist; aber da ich mich nicht kenne, weiß ich davon nichts, und muss also erst fragen, was dies selber ist, um dann aus der merkwürdigen Tatsache, dass es, indem es ist, mir ist, vielleicht zu verstehen, was Für-mich-Sein sein könnte; was es für einen Bezug auf mich (als Abstraktum wie Konkretum, als Identität wie Differenz) haben könnte; um vielleicht dann auch aus meinem Unverständnis über mich einen widersprechenden Verstand, und durch diesen dann erst wiederum ein zureichendes Verständnis der Dinge zu gewinnen. Der Schritt sieht also so aus: Wenn ich nach dem Frage, was überhaupt ist, und darauf eine Antwort finde, kann ich daher, daß ich es ja bin, der antwortete, auch sagen, daß dies etwas ist, was für mich; womit ich, wenn ich viele Dinge darin verstanden habe, was sie sind, vielleicht sehen könnte, was dies ist, das Sein; und dann aber könnte ich einsehen, daß dies Sein ja gar nichts anders ist als das Sein-für-mich. Dies kann ich natürlich nur, wenn ich wieder zurückkomme zur Frage nach dem Ich, nachdem ich die verschiedenen Dinge betrachtet habe, besonders aber sie darin, daß ich sie nicht verstehe, besonders aber also das Ich und darin das Denken, das Vorstellen, das Wollen usw. in ihrer Verschiedenheit. Du mußt hier aber sehen - und daher haben denn auch deine Einwände eine Berechtigung - daß nur nach dem Einzelnen zu fragen weder direkt und systematisch mit dem Ich zusammenhängt - es hängt nur darumwillen zusammen, daß ich glaube, meine eigne Ungewissheit selbst zu sein und darum auch das Unwissen in jedem Nicht-Verstehen der Sache, darin sie für mich ist, also im Sein selber - sondern auch umgekehrt noch nicht das Einzelne mit dem Sein den direkten Zusammenhang, den man an ihm doch daran, da es dem Begriff nach Element und Einzelnes von einander ist, vermuten könnte, hat oder haben muß. Denn in diesem sehr viel konkretern, bestimmtern Sinn ist dann die Ontologie tatsächlich auf die Seynsfrage bezogen, aber eben erst, nachdem das Dasein, das selbst das Seyn und zugleich immer etwas andres ist, sich als Unkenntnis seiner anerkannt und zurückgenommen, und damit zugleich aber nicht, hat; und damit erst das Seiende in einem innern Bezug auf mich als Seyn steht. Der viel äußerlichere Bezug, den man etwa bei Aristoteles oder Heidegger findet - dass das Seiende ist, und es darum gehe, den Sinn dieses Satzes zu verstehen - ist erst als zurückgenommene Subjektivität verständlich in ihrem Pathos (denn auch Aristoteles und Platon ging es ja in der Erkunder der οντα um die ψυχη, die gewissermaßen das Seiende ist und die dadurch erst verstanden wird); und nicht darin schon etwa klar, daß es nur um das einzelne selbst geht, und gerechtfertigt wird dadurch, daß unter dem Einzelnen auch das Seiende, um das es mir im Denken und Handeln geht, was dies oder jenes tun oder sein soll für mich, nicht nur vorhanden ist, sondern von diesen Kategorien her verstanden und analysiert werden muß. Dies teilt die Frage aber ein in eine leichte und eine schwere: die leichte behandelt eine einzelne Sache und fragt, was an ihr ist und Wahrheit hat in ihrem Sein. Diese Frage ist auf jeden Fall wichtig, aber immer ja doch zuerst ein Gespräch für sich, fragt auch nicht besonders nach dem Sein sondern nimmt es eher so hin, eher fragt sie genauer nach dem, was ist und warum. Was aber das Sein und das Nicht-Sein und jeweils was an dem, was ist oder nicht, ist oder nicht, ist die schwerere; und an dieser hängt denn auch die Frage nach dem Sein und dem Allgemeinen; sie benötigt aber ja dann doch dieses, was für mich ist und was ich nicht verstehe, um verstehen zu können, was dies heiße, daß ich etwas nicht verstehe; und in diesem Sinne benötigt sie eine Ontologie der Seienden Dinge, und daher dann auch unsre jetzt sich erhebende Frage, was denn ist und warum, und nicht so sehr was nicht ist, da dies eben, als

Reflexion nur des Unvermögens im Sein, das Seiend zu machen was nicht ist, zwar das Sein bedeutet aber nicht umgekehrt; denn das Sein bedeutet Seiendes und Nicht-Seiendes für mich, mir bedeutet auch das Seiende das Sein, das Nicht-Seiende aber als Nichts nur das Nicht-Sein, und nicht ebenso das Sein, wozu's doch negativ mitangehört. Somit benötigt in eine Richtung sicherlich - und ich hoffe das genügendlich erklärt zu haben - die Frage nach mir, dem Ich, dem Ganzen des Lebens und des Seins die Ontologie als so eine Untersuchung des Seienden in seinem Sein, und da ich das Sein, mein Unverständnis meiner aber ich selbst, ist dies nichts anders, als nur die Suche der Sache danach, was ich an ihr nicht verstehen kann oder worin ich damit verzweifeln muss. - In der leichten Formulierung allerdings hat hier die Seynsfrage mit der Ontologie der seienden Dinge nichts zu tun, sondern verbindet nur die Ontologie gar nur mit sich selbst, nicht mit dem Andern oder dem Sein als Begriff. Daher kommt auch die seltsame Unstimmigkeit, in den höchsten Untersuchungen übers Seyn als Eines Begriffe wie Kategorie, Raum, Zeit etc. zu verwenden (wie in Platos Parmenides zuerst deutlich wurde); da diese eben Begriffe seiender Dinge, nicht aber des Seyns als der Zerrissenheit seiner, oder als Ich und Leben (in seinem Widerspruche von Abstrakt und Konkret) sind - eine Unstimmigkeit, die auch mit dem Differenzial ontologisch/ontisch nicht eben gelöst, nur etwas unelegant beschrieben werden kann; man sollte, so fände ich, eher ontisch und einaisch sagen, da man dann auch Ontologie (des Einzelnen) und Einailogie (des Ganzen) besser auseinander halten könnte (also Einailogie = metaphysica specialis = Subjekttheorie = Existentialienlehre = Henologie im strengen Sinn des εν και παν του μοι ειναι, dagegen Ontologie = metaphysica generalis = Objekttheorie = Gegebenheitslehre / Zuhandenheitstheorie = Henologie im Sinne der Mathematik und Wissenschaft, d.h. des εν και πολυ των (μου) φυσει οντων; demnach ontologisch und einailogisch als Begriffe solcher Kategorisierung). Sondern diese Kategorien beschreiben eben, in dem, was etwas für mich ist, also wie es erscheint und was sein Nutzen für mich ist, wie ich's in seinem Werk und seinem Bezug auf sich, aber auch auf andres und in seiner Erscheinung als Wahrheit denken kann, nur dieses selbst, die Kategorien als Form zu denken aber offenbaren, was es für diese Sache sei, daß sie für mich ist und nicht nur für andre oder sich selbst; woher ich dann eben wieder, wenn als dies verstanden sei, dahin zurück kehren könne, was dies für's Ich bedeuten soll und diese seltsame Tatsache, daß es selber doch nur ist, daß es sich nicht versteht.

Vesperia: Wohl gesprochen, Sophia! Aber womit willst du denn anfangen? Du hast ja schon eine große Aufgabe da so mit leichten Strichen vor uns hingesezt, alles, was nur ist, in seinem Sein zu denken, da ich ja auch alles schon denken und verstehen müsste, um das zu tun. Übersteigst du denn dich da ja nicht, neue Anwärtlerin? Und wie lange gedenkst du diesen Abend noch werden zu lassen, wenn du all das vorhast und danach noch konkretere Analyse deines Nicht-Verstehens, um dann erst zum Ich zu kommen, auf das wir in ihm einen losen Schatten von jenem sehen mögen, was der Eros sei oder als was er dir ja dann auch nur erscheint und sich vortäuscht?

Sophia: Du hast hier nun aber ja ein doppeltes gesagt, und zurecht. Denn wovon von diesen beiden ich anfangen soll, ob mit dem, was nur immer ist, oder wie es erscheine, daß steht uns gerade noch zur Frage. Bedenke nämlich: das Wesen, was wir als Unverständnis seiner selbst gesehen haben, ist das Wesen meiner in dem, was ich bin, und aber doch auch, wie ich's mir als das Ich vorstelle. Die Ideation als Ich ist aber verschieden von der Vorstellung für es oder auch in mir überhaupt. Man muß hier unterscheiden: Denken umfasst, als allgemeine Handlung, sowohl das, was Ich bin, als auch in seiner Art, wie ich bin; in dem, was ich bin, ist das Denken u.A. auch davon, was das Ich ist, und demnach Methode und Weg zu seiner Ergründung; als solches wird es zum λογος, d.h. zum Begriff, oder zum ειδος, also zur Form, wie es erscheine (erscheinen hier als ganz allgemeiner Begriff, nicht nur fürs Bewußtsein sondern auch für die Unterscheidung außerhalb konkreter Vorstellungen und Gedanken); daß aber ist nicht Vorstellung oder νοησις, was noch etwas allgemeiners ist als Vorstellung, sondern auch die Gegenwart des Geistes bedeutet, wenn gar nicht etwas anders, was gedacht war, vorgestellt wird als Gedanke, sondern wenn man in diesem Akte ist als selbst eine Form von Denken. Denken in seiner ganzen Dynamik ist die Kraft des Unterscheidens und Bezeichnens und das Mittel, darin ich etwas, was immer es sei, erkenne, als

was es sei. Es hat darum etwas schon auch mit dem Erkennen zu tun, aber nicht nur; denn auch das Wollen und der Eros selbst ist ja eine Kraft des Denkens, da ich ja doch auch sage, daß ich bedenke, was ich will. Das ist aber eher nachträglich, und so suchen wir in diesem Versuche, zu unterscheiden, was ich will und was nicht, die Kraft eines Willens wiederzufinden, der ja doch schon in den Hintergrund trat, wenn ich nicht mehr dachte, was ich will, sondern dies erst suchte und auch warum ich's will. Um aber über diesem Begriff weiter zu kommen, so kann ich den Willen gar nicht anders als in jenem Denken wiederfinden, daß sich über das Ich ereifert, wenn ich versuche, dies doch zu denken, so sehr ich's weiß, daß ich's nicht kann, weil ich ja doch nur bin, mich nicht zu kennen; aber doch ja will ich sein und jemand. Dies bedeutet nun aber, daß ich eine Vorstellung oder einen Begriff meiner haben muß, was es sei und heiße, daß ich dies oder jenes bin; dies, was oder daß ich bin, ist aber hier, da ich's mir selbst zu Bewußtsein bringe als Frage, nur noch präsent in dem, wo ich unterscheide von dem, was ich bin und was ich nicht bin, dies aber dann an dem Ich und nicht an mir, da ich daß, was ich nicht bin, ja auch nicht denken könnte, aber das, was das Ich nicht ist, sehr wohl denken kann, aber nur darin, daß es das Was-es-nicht-erlebt, d.h. das Insofern-ich's-gerade-nicht-erlebe ist, und also nur ein widersprüchlicher Begriff seiner selbst ist. Um dies aber aufzulösen muß ich das einzelne denken, was denn für mich ist, um daraus dann diese seltsame Art der Unverständlichkeit meiner selbst für mich je nur überhaupt verstehen zu können; das einzelne aber hier ist nicht eine Sache, sondern selbst das Erlebnis oder das, was am Ich teil hat, darin es das ist, was es auch ist, aber damit doch, in seinem Bezug zu es als ganzem, an jenem Widerspruche ebenso teil hat, als Ganzes unmittelbar auch nur Teil und Bestimmtes zu sein, daß ich mich zwar als alle Realität, als Wirklichkeit schlechthin darin sehen muß, daß ich das, was es nicht sei, was ich bin, nicht verstehen kann, ebenso aber ich selber ja jemand bin; daß ich als das, was ich bin, alles (oder das, was alles ist,) aber als, wer oder welche ich bin, fast nichts bin. Diesen Unterschied in jedem Unterscheiden als Moment des Denkens zu nehmen bedeutet, auch die einzelnen Probleme des Lebens, wenn ich sie nur denke, als Moment jener Unterscheidung zu nehmen, und ihr jenes sich-nicht-verstehen wiedergespiegelt zu finden. Erst dadurch, daß solches gelingen könnte, bin ich schließlich auf diese Frage gestoßen; und sie ist also in der Tat groß und gewaltig, aber ja doch auch, wie du sehen mußt, äußerst gering. Denn noch frage ich gar nicht danach, was denn alles ist; ich frage nur in meinem eignen Denken danach, wie es mir die Frage stellen könnte, daß die Unterscheidungskraft durchzogen ist mit der Unfähigkeit, mich von mir selbst und meinem Ich und von dem Nicht-Ich zu unterscheiden, was beides ich ja gewissermaßen bin, daß eine in Wahrheit, das andre in Unwahrheit, wenn, diesen Unterschied nur zu denken, ja bedeuten würde, beide Seiten zu erkennen, dabei aber Erkennen für mich eben bedeute, daß ich daran teilhabe, und es also mir bedeutet, daß es entgegen seinem Wesen nur erfahren werde kann, also nur als Unwahrheit; jene Unfähigkeit also, in Wahrheit mich von mir und dem Nicht-Ich zu unterscheiden, durchzieht auch alle einzelnen Gedanken die dies am Rande berühren, wie wenn sie etwa neben anderm auch danach fragen, was ich bin; und das durchzieht alles Denken, was auch auf diese Weise reflexiv ist. Jenes also, und nicht erst alle Dinge überhaupt, gilt es zu untersuchen; und wir werden denn aber noch sehen, daß wir trotz dieser Deutung nach dem Ende deiner Frage hin auf die Erscheinung noch auf ihren Anfänge und den Hochmut zurückkommen werden, darin ich als Denkender mir anmaße, ebenso alles und alle Realität zu denken und verstehen zu können; denn tatsächlich ist das eine Forderung, die zwar nicht dasselbe ist wie das, was ich hier zunächst sage, aber doch mit dem damit zusammenstehenden Ansprüche auf Wahrheit am nächsten zusammenhängt.

Gehen wir aber einen Schritt zurück. Ich muß zunächst ja noch, und auch nicht ohne Grund, davon sprechen, warum also dies notwendig ist; denn ich glaube, daß ich die Notwendigkeit dieser ganzen Suche euch ja noch nicht so klar gemacht habe, daß es leicht wäre, dem so leichthin zu folgen, nicht wahr?

Nealina: Gewiß; ich bin jetzt auch nur ganz verwirrt ob deiner hin und her schwirrenden Rede.

Vesperia: Und leichtsinnig wäre es ja auch; denn auch wenn ich dir ja darin zustimme, daß all diese Fragen nicht unwichtig sind, so vermag ich doch niemals einzusehen, wie du auch nur

dein eignes Denken derart durchmessen willst. Verlangst du da nicht von dir schon zuviel? Ich kann ja nichtmal alles durchmessen, was ich sehe oder höre, noch weniger die abstrakten Ideen, und also das, was dieses alles verbindet, wie ich das, was ich nur sehe, dann auch denke, oder wie ich alles jenes, was erst nur ist, dann darin verstehe, was es ist, das wäre ja noch eine so viel größere Last, das ich nicht verstehen mag, wie jemand, der ja noch wie du eine bist, die erst vor kurzem mit diesem allen begann, nun solches auf sich nimmt ohne Grund oder ohne Notwendigkeit, da du ja einfach dabei bleiben kannst, daß du bist und dann fragen magst warum und nicht erst alles andre, was immer's sei, betrachten müsstest,

Sophia: Aber darin hast du unrecht, daß es ohne Grund sei, denn ich habe ja dies seltsame Verlangen: zu sein; und davon komme ich nun nicht weg. Aber genug davon; es ist in der Sache doch ja so viel einfacher als über ihr. Ich will also bei jener meiner Verwirrung beginnen, und nicht beim schwelgen von ihr, um dann zu sehen, was es denn, wenn ich so doch im einzelnen und weggeweht von der Idee des Ganzen durch ihre Wahrheit im Sich-nicht-verstehen an das einzelne gebunden bin, je mir nur bedeutet, doch dieser Frage und ihrem Anspruch auf Wahrheit des Ganzen, und der Suche nach dem Ich treu zu bleiben und nicht, wie du, Vesperia, es vielleicht hier tun magst, dies alles als sinnlos beiseite zu setzen; denn wahrlich, ich muß dies noch fragen, wenn ich nur dies, was ich bin, und darum allgemeiner auch das, wer oder welche, für etwas wichtiges und notwendig zu betrachtendes halten möge und darum mir erhalten muß und also werde. Jene Verwirrung aber ist die im Einzelnen, d.h. im einzelnen, bestimmten Gedanken; denn jeder Akt des Denkens ist, als Unterscheiden und Bestimmen, ebenso zwar bestimmt, aber mir unklar in seinem Unterschied von dem, was er sein könnte. Ich denke eine Sache, eine Frage, einen Begriff; aber soviel mehr noch wäre mir ja möglich. Und ich stehe damit, als jetzt dies hier denkender, dem Ich gegenüber, das alles immer denken könnte oder schon denkt und dies ganze dann selber ist, alles zu sein. Ich kann nur einzelnes erkennen oder denken, aber immer auch andres. Die Abstraktion, das ganze zu sein, ist im konkreten gespiegelt, dadurch daß ich mir bewußt geworden, selbst der zu sein, der es gedacht. Daß ich der bin, der es denkt, ist keine abstrakte Aussage; es ist die Art, wie ich mir im Moment einzelner Gedanken selbst erscheine. Deshalb, o Vesperia, ist darin, das Denken durchmessen zu wollen, auch keine größere Schwierigkeit, wenn du damit nur meinst, die Tat des Denkens, so wie es sich jetzt setzt als bestimmtes, als Handlung, zu erkennen; schwer dagegen und fast unmöglich, wie du richtig angedeutet, ist der Versuch, im Einzelnen immer auch alles mögliche zu erfassen. Was ich sehe und höre im Allgemeinen etwa kann ich nicht verstehen (wohl zwar die Form des Sehens und Hörens und überhaupt der Sinne, aber ich kann nicht einfach alles das, was ich sehen und hören könnte, verstehen darin, was es sei, weil darin ja mehr ist also nur sehen und hören sondern auch das Nachdenken darüber, was dort ist, es also voraussetzte, über alle Kombinationen und Formen sich Gedanken zu machen, was ja ein Unendliches ist, wenn man darin mehr sehen will als eine reine, daher leere Form, nur irgend etwas zu sehen ohne's zu verstehen); aber was ich jetzt sehe und höre verstehe ich ja jetzt doch in jenem unmittelbaren Sinne ganz, auch wenn ich's nicht alles zu deuten weiß und ich manches auch übersah (hier ist Verstehen dann z.B. etwa, eine Sache der Form nach abgrenzen zu können, so wie man sie sah, was im einzelnen meist leicht ist, aber im allgemeinen nicht, wie etwa die Theorie der geometrischen Fraktale zeigt). In diesem Sinne also verstehe ich mein Denken wenn es da ist, so wie es und insofern es da ist, aber nicht auch zugleich als allgemeines oder insofern-es-alles-ist, was ich gedacht habe oder denken werde. Aber ich habe eben doch einen Willen, ein seltsames Verlangen nach dem Ganzen und seinem Begriffe; und es ist in jenem Willen, daß wir die hier zugehörige Frage nach dem, was das Ganze dann ebenso als Einzelnes, oder das Bestimmte eben auch als Unbestimmtes bedeuten könne (denn Bestimmt bin ich mir zwar selbst als Ganzer, als Person und Wesen, aber als einzelnes völlig unbestimmt und unbestimmbar, und ebenso umgekehrt wird das abstrakte selbst dazu kommen, Moment und Ausdruck bestimmter Fragen zu sein, wenn man sie solcherart stellt oder beantworten will), nicht einfach abwerfen können, und darum ist's vielleicht nicht eine kleine Last, aber nicht die größte (da es ja um das, was uns beschäftigte und so viel weiter liegt, das Verlangen selbst und seine Wahrheit, hier noch gar nicht zu tun ist), aber auch nicht eine, die ohne Notwendigkeit wäre. Und damit also ist das tatsächlich eine Frage mehr zur

Vorbereitung noch denn als Antwort auf alles; und mit rechtem Grund und Notwendigkeit und auch schon mit der Aussicht, es wirklich beantworten zu können, und damit durchaus deinem Verdachte unverdächtig. Glaubst du nun also, es annehmen zu können oder nicht?

Vesperia: Vielleicht, das muß sich erst erweisen. Aber ich denke, daß es darin sich zeigen wird, ob du wirklich dieses Verhältnis vom Einzelnen und Ganzen verstanden hast, und was dazu noch zu sagen wäre.

Nealina: Ich denke aber doch, das mußt du uns aber jetzt noch genauer erklären, und auch an etwas bestimmten, und nicht nur so, daß du etwas bestimmtes erst zu sagen vermeinst, dann aber ja doch nur über das Bestimmte überhaupt uns irgend etwas sagst, welches ja doch, so allgemein gesprochen, unbestimmter nicht sein könnte. Und so scheinst du mir, wenn du doch über alles sprichst, gleichzeitig nichts zu sagen, was ich nicht hoffe; wenn also du wirklich meinst, mit diesem ganzen Umweg etwas sinnvollerer zu bezwecken, dann erkläre dich darüber auch wirklich an einem einzelnen! Denn auch wenn es notwendig wäre und begründet, so hat es ja keinen Zweck, wenn auch das Ergebnis nicht mehr meint oder aussagt als eine offene Frage.

Sophia: Allerdings, das soll ich tun; denn der Vorwurf von dir ist ja gerecht, da es bei vielen ja leider wirklich sich so verhält. Nehme also an, daß ich jetzt etwas von etwas denke, etwa von dem, was ich heute tun will; dann denke ich ja über dies eine wirklich nach und überlege, wie es sich damit verhält. Ich kann auch nur solche einzelnen Fragen bedenken, da ich immer, wenn ich etwas allgemeiner denken will, ja dieses in eine bestimmte Frage stelle und damit eben zu meinem Lebensproblem mache, die Frage zu beantworten [denn das Denken und eben alles solche Fragen und Tun ist eine Handlung, diese aber ist systematisch im Alltag gebunden - das besagt ja nur so viel, als daß ich auch als Denker schlafen und essen muß und daher mir die Zeit sich als Maß des Lebens auch das Denken unterwirft und von der reinen Betrachtung, die ins Unendliche direkt gehen könnte und Wahrheit wäre, die Frage übrig läßt, von der man manchmal solches oder solches Denken kann, wieviel Zeit nun eben ist - warum eben es auch die Form des Gespräches ist und des Gegenüberstehens, und nicht die abstrakte Abhandlung, die die Untersuchung der Wahrheit am ehesten klar abbildet, da sie diese Zeitlichkeit wirklich mitenthält und in ihrer Widersprüchlichkeit, direkt und doch zeitlich gebunden zu denken, präsentiert]; denn so ohne weiteres über alles und jedes Denken ist nur dem vergönnt, der schon alles weiß, wenn er also nachher, seine Durchforschungen zu überschlagen, zurückschaut. Wir aber suchenden müssen das einzelne bedenken. Aber es begibt sich jetzt hiermit so, daß ich zwar eine Sache bedenke, aber ja doch immer schon das andre denken könnte. So kann ich etwa darüber nachdenken, was ich heute tun will, und manche schöne Stunde damit zubringen Pläne zu machen und zu verwerfen; aber gesetzt, daß ich dann von dem Tode einer mir bekannten Person, oder einem großen Ereignis der heutigen Zeit über die Welt höre; so muß ich dann ja doch sehen, daß ich auch über dies andre hätte nachdenken können, was denn das Wahre ist und das Richtige überhaupt für Sterbliche und Götter, und wie ich mich zum großen Strome der Ereignisse solle verhalten. Das ist vielleicht der größte Abstand; aber auch in jeder dieser und auch jeder andern Kategorie ist es so, daß man sich vom einen zum andern übersetzt, aber doch bemerkt, nicht beides zugleich und zugleich zu Ende denken zu können, wie wenn man zwei Treffen zu planen oder zwei Bücher zu schreiben hat. Das Allgemeine ist dann das alles, was ich bedenken oder tun könnte, das besondere aber, woran ich jetzt und im bestimmten dabei bin. Ich hatte ja vorher schon gesagt, daß Leben immer ein doppeltes bedeutet: das Leben überhaupt ist das Ganze, das, was jeden Tag überdauert und das ganze umspannt, Leben als einzelnes aber dies Lebendige, was im Momente ihn präsent macht und in ihm diesen Zweck setzt, zu überleben, genauer, es ist dies, was in ihm als Zweck gesetzt worden, und das ist als Überleben dann genau nur mein Fortdauern selbst (der Fluß im Momente). Ebenso nun, wie gleichfalls das ganze Leben im Akte des Überlebens präsent und Ich als Person im Ich überhaupt als der Ideation dessen, was ich auch bin, so ist's das Denken, als Medium und Möglichkeit aller Dinge, die ich beachten und eingrenzen und unterscheiden könnte, auch jeweils im einzelnen wenn ich's bedenke und beachte. Und so ist mir in diesem Moment mein eignes Sein als Denker keine reine und leere Wesensbestimmung, wie wenn der, wenn er nur das denkt, ja auch sagt, daß er das denken könnte; sondern als allgemeiner und der, der auch andres denken

könnte, sage ich, nun denke ich dies. Daß das Ich das ist, was zum Gedanken gehört, bedeutet, daß es dem Gedanken dies schenkt, zum Ich zu gehören, und damit zu mir, und also, daß ich's sei, der das denkt, und daß nicht der Gedanke bloß über mich kommt als fremde Gewalt. Das aber bedeutet, daß je ich die Pflicht und Notwendigkeit habe, es zu denken zu verstehen, was ich denken will; denn sonst käme ich dieser Pflicht an meine innre Tugend, wirklich Denkender meiner Gedanken zu sein, ja nicht hinterher. Und auch ihr müsst nun sehen, daß ich keineswegs eure Zeit auch verschwendet haben wollte; denn es geht mir ja gerade darum, daß in jedem einzelnen Gedanken zu erkennen, daß soweit ich auch mich selbst und mein innerstes nicht kenne und formale ableiten kann, daß ich dies ja sogar selber sei, ich nichtsdestotrotz in jedem Gedanken ebenso doch konkret enthalten bin, und, sollte ich dies Rätsel meiner verstehen wollen, ich im einzelnen und jetzigen Gedanken, und wenn's nur sei, was ich heute Abend tun will, mich selbst in dieser ganzen Widersprüchlichkeit wiederfinden muß, als der, der eben auch über's andre nachdenken könnte, der, wie Vesperia gesprochen hat, auch dabei bleibe könnte daß ich bin und nicht erst frage was. Aber gerade darum, daß ich über dies, daß auch ich dieser sei, manche Verwunderung finde, wie dies denn sein könne, wäre ich ja nur nichts als mein Missverstehn, so musste ich ja nun auch, wie du gewiss einsehen kannst, dabei bleiben und mich nicht von dem Ich als Sich-nicht-verstehen abwenden, weil's unsinnig erscheint - wiewohl dies ganz natürlich ein erster Drang und Impuls ist - sondern dann, wenn ich mich nur darauf versah, doch einsehen, daß gerade dies, daß sich die Tatsache, daß ich nicht weiß, was ich bin, die ich bin, von sich selbst abzuwenden vermag und andrem, einzelner zuzuwenden[, und sogar ein besonderes Bedürfnis danach besitzt], eine so seltsame Wendung in dieser Frage ist, daß es unredlich wär' und nun wirklich Zeitverschwendung, wenn ich nun nicht, während ich freilich doch auf dem ersten Blicke mich davon abwende und dem andren zu, diese Frage behielte, und wir immer einmal wieder dahin zurückblicken sollten, was im Einzelnen denn nun das Ganze und das Leben sei, wenn es als Möglichkeit einer Idee des Ganzen über mir schwebt und mich verfolgt. Und du wirst ja auch sehen, daß es dieser Grund war, warum ich euch die ganze Geschichte bis hier her erzählt habe; denn dahin gewiß werden wir wieder zurückkommen, im einzelnen auch das Ganze, und im Ganzen jenen Schatten zu sehen, der auf dem Einzelnen und der Frage des Tages liegt, wenn ich nur bedenke, was sie bedeute für das, was ich sagen könnte aber nicht vermag, und was ich suchen könnte, aber wovon ich denn entweder nicht weiß daß es groß ist und wert der Suche oder ich es als zu groß vermöchte zu erkennen, als daß es bei mir sei das zu bedenken und zu beantworten, wie etwa dies, was ich sei, was denn ja doch in beides fällt, und was mir nur nun dadurch zugefallen ist zu beantworten, daß ich, wie ich sagte, ja Tiefe und Untiefe, die ja doch gewissermaßen dasselbe und nicht dasselbe sind, nicht zu durchmessen vermöchte. (Es ist dies ein schönes Verhältnis der Worte; denn die Tiefe selbst ist denn nicht so tief wie die Untiefe, jene aber nach dem Worte nichts als Oberfläche, welches ja auch wahrlich das am schwersten zu durchdringende und verstehbare ist.) Seht ihr nun also, daß wenn ich nur einen einzelnen Eindruck habe und eine Frage, daß oder wie etwas mir ist, real, wirklich, ob als Problem oder schon als Erkenntnis, daß es dies dann ist jenem Ich, das auch allgemein, und damit Bezug zu andern ist; daß mir wirklich das Ganze und die Realität zurückkehrt; daß hier der Widerspruch des Lebens, und sein Gejagtsein von jener Idee des Allgemeinen, daß Ich mich als Eindruck des Ganzen (εἶδος τοῦ εἰναι) heimsucht, wieder auf sich zurückkommt; daß er in jedem einzelnen Moment auftritt, da er zum Zeichen der Erkenntnis des Ganzen geworden; und daß ich also ihn auch wenn ich's wollte so hier gar nicht loswerden kann, schon dadurch, daß ich ihn loswerden will und auf andres schaue? Eben weil ich nicht wie ihr schon sehe, daß dies mir zu weit geht zu fragen oder zu denken, so folge ich dieser Verfolgung durchs Ganze nun auch ins Ganze hinein oder durch alles hindurch. Und somit also bleibt mir diese Frage; und auch, wenn ich vielleicht noch nicht viel gesagt habe, wie ja du, Nealina, auf's schärfste erkannt und zu Recht vorgehalten hattest, so ist ja doch auch durch dies alles nicht weniger wichtiges gefragt, nämlich was dies sei und bedeute, daß im einzelnen und der Frage des Lebens dies auch immer sei, der Hinweis und das Leuchten auf das, was auch sein kann und mir darin als Idee und Vorschein schon immer geworden ist.

Vesperia: Dies kann ich nun allerdings annehmen, da wir uns nun also doch nicht damit

immerfort aufhalten müssten, sondern denn nur, wenn wir andres besehen haben, zurückblicken und fragen, wie dies denn sein könne, daß das dies sich denkt, was doch doch das ist, was sich nicht einmal kennt. Aber wozu, Sophia, nun jene Vorbereitung und wortreiche Aufrüstung? Denn daß du diesen Drang hattest kanntest du ja doch und hattest uns schon früh verkündet; und wenn nun also, das Ich direkt zu sehen und zu besuchen, fehlschlagen musste, so hätte man das ja nun auch nicht machen müssen. Wozu das also? Hättest du nicht damals dies auch uns alles und vor allem dir selbst ersparen können und diesen ganzen Umweg und Fehlschlag und die falsche Idee vom Ich, daß sich verstehe, wenn du ja doch schon vorher auch wusstest, daß du es nicht weißt, ich aber ja doch mich kenne ganz unabhängig und unberührt durch die Suche einer Sucherin, die sich in allem sucht, was sei oder nur Sein und Gedacht werden kann, aber nicht in dem, was sie denn ist, nämlich als daß sie ja doch weiß, daß sie sich erscheine?

Sophia: Nun, nun! Ob ich nun aber weiß, als was ich erscheine, oder dies erst ergründen müsste, das ist in der Tat ja noch eine ganz weite Frage, und ich weiß ja denn noch nicht einmal, was dies ist, als das ich mir im Ich erscheine, was ja denn auch nur in dem, was ich bin, ein Teil dessen ist, was alles ist, was ich bin (denn erst ist, wer oder welche, dann Was neben dem zweifachen Wie und dem Daß, und im Was dann aber das Alles-Was-ich-bin (oder das alles-was-das-Was-ist-was-ich-bin was ich bin), darin aber erst, als innre Erscheinung desselben zu sich oder vielmehr erst als Name, Titel und Begriff das Ich); aber dies alles ist ja hier erstmal nicht von Belang, und ich will über diesen Satz darüber hinweg auf das andre hinsehen, was du denn ja auch richtig angemerkt hattest, daß ich nämlich sehr wohl noch erklären muß, warum ich dies denn sagte, wenn es doch nichts weiter ist als nur dies, daß ich ja auch wirklich weiß mich, aber nur darin, daß ich mich nicht verstehe. Der Grund aber ist ja auch eigentlich so schwer nicht: Wenn ich das einzelne in seinem Widerspruche betrachte, dann ist es verändert, oder es ist mehr als nur dies, Einzelnes gegen das Ganze zu sein. Denn zu allen einzelnen Gedanken und dem Ganzen, was alles umfasst, tritt dies dazu, daß ich das nicht verstehe, wie es zusammenpasst und warum; und daß ich ja zugleich doch auch wissen muß, daß ich dies, daß ich's nicht verstehe, selber bin. Damit wird die Struktur, in die das einzelne und der konkrete Widerspruch vorher eingebaut gewesen und auf was er verwiesen hat, ja doch deutlich komplexer: Es gibt nicht nur mehr das Ganze und das Einzelne, nicht nur mich als konkretes Ding und als Allgemeines Seyn, sondern es gibt vor allem die Tatsache, dass ich das nicht verstehen kann, und die noch merkwürdigere Tatsache, dass ich dies Mißverhältnis selber bin. Darum muss ich also folgende andre Idee ebenso annehmen: Im einzelnen Seienden, im Konkreten, worin sich der Widerspruch (zwischen dem einzelnen Gedanken und diesem Ganzen, was das Leben überhaupt denn je ist) ausgedrückt hat, ist das ganze (das Andre des Konkreten, oder das allgemein-unbestimmte des Seins) auch schon als Lüge nur vorhanden. Was immer ich dachte, was im Moment auf seine allgemeine Potenz hinwies (wie's sonst gedacht werden könnte, was in ihm Moment der Fähigkeit des Bewußtseyns (u.A.), des Denkens, des Fragens ist; also was ich auch sonst tun oder denken oder betrachten könnte), ist immer schon eingebettet darin, dass ich dies Ich und seine Potenz nur in der Ohnmacht des Selbstverständnisses in Wahrheit erfahre; also hier nur, wenn ich die Wahrheit seiner Möglichkeiten verfehle, konkreter, indem ich sie mit dem gegenständlichen Bewußtseyn der Sache verwechsle. (Indem ich also eine Sache für mich halte, verstehe ich mich dann konkreter, wenn ich einseh, daß ich solches gerade nicht bin.) Es ist also kein Wunder, dass ich aus einzelnen Gedanken eine Idee des Geistes entwickelt hatte, die nur aggregativ vorgeht, und einzelne Fähigkeiten behauptet, da mir außer dem einzelnen nichts übrig bleibt, was die Imagination der Imagination (der *potentia mentis in actibus discernentibus*) überhaupt übrig lässt als in ihr zu denkendes (da sie eben solches nicht sein kann, sondern als Fähigkeit und Idee dieser ganzen einzelnen Dinge nicht unter sie fällt), da ich eben sonst nur konkretes und einzelne Gedanken aufzubieten hätte. Ich konnte kein klares Bild davon haben, was ich bin, was dies ich ist, außer nur, daß ich's sey, da es außer dieser schlichten Tatsache keinen eindeutigen und unkonkreten (denn konkretes bin/ist ja gerade nicht Ich, soviel weiß ich) Bezugspunkt gibt; noch mehr aber, da, wenn ich den Widerspruch ja nicht eingesehen hätte, ich ja glaubte, ich verstünde mich, und hätte mich daher nicht in Form des Allgemeinen, sondern des Konkreten und vollständigen Bestimmten Gegenstandes (als Person)

bereits angetroffen und die Sache wäre geklärt. Da dem aber nicht so ist (da ich den Widerspruch eingesehen), öffnet sich das einzelne als Problem wiederum; und orthogonal, mitten durch die Ontologie von Allgemein und Konkret, προς του ενος εις το σωμα, öffnet sich ein Problem des Erkennens, in dem in jeder einzelnen Sache bereits ein Verständnis des Ganzen mitgedacht, und es immer zugleich als unmöglich, das Ganze (als endliche Idee) je zu sein, dargestellt werden muss; mit andern Worten, die Trennung von Form und Inhalt wird selbst dynamisch. Die Form verliert den Modus der bloßen Potenz und der Fähigkeit des Geistes, und wird stattdessen zur Annahme, ich hätte das Ganze im Bezug aufs konkrete bereits verstanden; der Inhalt dagegen zum Widerspruch dazu, da ichs eben nicht ganz, sondern nur das einzelne als Einzelnes (d.h. unter vorausgesetzter Form) und mir je schon bestimmt vorliegende verstanden hätte. Und somit also, liebe Vesperia, wird diese Frage eine, die in jedem konkreten weiterlebt, da es zum Widerspruch zu derselben Form wird, in der es ja nur gedacht werden kann. Oder würdest du sagen, ich könnte dies alles sagen, wenn nicht in Form der Sprache?

Vesperia: Keineswegs; denn ohne Sprache und deine Künste, das einfachste so kompliziert darzustellen, hättest du bestimmt uns nicht auf solche Abwege führen können.

Sophia: Allerdings! Und schon in ihr verwende ich ja Worte wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit oder Wirklichkeit; alles sehr feine, edle Worte, auch notwendige, aber gewiss so allgemeine, daß ich sie kaum bestimmen könnte ohne auch das Ganze zu bestimmen und zu wissen, was sein Bezug und seine Wahrheit ist. Und du würdest ja doch auch sagen, daß diese Worte nichts sind, dem ich so leicht entfliehen kann, nicht wahr?

Vesperia: Ja, damit magst du Recht behalten. Denn häufig schon selbst suchte ich aus den Fängen jener Worte zu entkommen, aber immer wieder stoße ich, auch gegen meinen Willen, hin in sie zurück. Und so weit wie ich nun dir ja auch entfernt zuseh - denn wahrlich ich weiß ja auch noch mich mich kennend, und nicht mein Zaudern zu leicht den Sieg davortragend - so muß ich selber aber wirklich der Wahrheit und ihrem Begriffe den größten Respekt zollen, mich immer derart eingefangen und befasst zu haben, dagegen wirklich ich ja nun, wenn ich's nur einen Moment bedenke, gar nicht weiß, was die Wahrheit ist.

Sophia: Und ich behaupte nun also, daß ich nichts als dieser Widerspruch (repräsentiert als den nicht zur Form passenden, unangemessenen, aber doch nur durch und in ihr denkbaren Inhalt, der sie also sprengt aber benötigt) selber bin; und daß dies genau nichts anders ist als jener seltsame Satz, daß ich mich darin verstehe und dies ja auch wirklich bin, daß ich nicht verstehen kann, was im ganzen und immer ich sei.

Nealina: Aber da muß ich ja noch einmal dazwischen gehen. Das einzige, was ich zugestanden, ist daß in gewisser Weise ich ja dieses auch bin, was das Ich in seinem Wesen für sich als Reflektivum als Realität ist, nämlich sich nichts zu sein, als daß es nicht verstehe, was denn nun dieses wahrlich auch ist, was es ist und wie das Daß. Von einem Anspruch, der gesprengt; von einem Begriff, der missachtet; und gerade von Inhalt und Form war ja dort auch nirgends die Rede. Wie also kommst du, wenn zuvor du nur von Allgemein und Konkret, von Ich und Nicht-Ich doziert hattest, nun dazu, eine Form zu suchen, die ja nicht selbst das ist was die Idee (denn dann wäre sie ja selbst auch immer und dauernd Inhalt), sondern die Formierung eines Substrats sei; und wieso ist deren Gegenstand nun auch ja gedacht nicht nur als Denken im Ich, sondern als das, als was du dies selber dir seist, zu Sein, daß du dir widersprechest? Welche Bedeutung hat denn überhaupt diese Aussage und die durch die behauptete Tatsache, und wie wird dann Form und Inhalt dynamisch, wenn sie ja nur reflexiv und daher zirkulär, aber damit ja allen Inhalts und der ganzen Dynamik bar werden sollten?

Sophia: Genau dieser Übergang ist der von dem Ganzen, so wie es selbst und ohne bezug auf das, wovon es Ganzes ist, betrachtet, zu dem Einzelnen, was als Einzelnes und als Problem des Lebens und Denkens für sich genommen wird, aber auf dies Ganze ja dann immer noch jenen Bezug hat, mögliches und daher neben andrem, was aber als Ganzes gerade nicht verstanden werden kann, stehendes, und daher jenen Widerspruch in sich tragendes zu sein. Das alles hatte ich ja aber schon oft und zur Genüge gesagt, und daher soll ich es nicht zu häufig wiederholen, wenn ja doch die andre Seite noch völlig fehlt, nämlich was dies mir für's Ich

bedeutet, und daher scheint mir ja auch dein Missverstehen zu kommen. Du denkst, daß es hier einfach eine reflexive, zyklische Bewegung der Worte gibt, aber keine Dynamik in der Sache, wenn es mir ja doch gerade um diese geht. Diese aber wird dann deutlicher, wenn man an der Bewegung des Einzelnen Realen das betrachtet, was das es-nicht-verstehen und seine Verzweiflung bedeutet, und was es heißt, dieses zu denken: Ich versuche irgend ein konkretes Problem des Lebens, so wie es vorher mir ja auch vorkam, als ich vom Ich dachte und es erst als das nahm, was immer ich erlebe, dann aber in ihm genauer betrachtete, was gedacht werden kann und was also ich in diesem sei als das Ich, was das Bewußtsein seiner Gedanken, oder die Realität seines Insofern's-gedacht-ist sei, zu denken und zu verstehen und mir darum vorstellig zu machen. Hierbei scheint die Verteilung von Form und Inhalt ja noch eindeutig, nämlich das der Inhalt dies Problem, die Form aber ist, daß ich's denke und mir als Frage vorstelle. Oder würdest du sagen, etwas anders wäre hier Inhalt oder Form?

Nealina: Nein; denn der Inhalt ist ja nicht selbst das, daß ich ihn denke, sondern nur in der Form des Gedachten für einen Denkenden ist er als Gedanke gedacht.

Sophia: Somit steht es also freilich! Aber du wirst ja nun doch sehen, daß es sich ja ganz anders verhält, wenn ich nur und ausschließlich dies an ihm denke, was selbst gedachtes ist, oder ihn insofern denke, als er gedacht ist. (Denn auch dies beides ist zwar an sich verschieden, aber für uns dasselbe; denn ich erkenne, was an ihm solches ist, was gedachtes ist, nur wenn ich ihn darin denke, daß er gedacht ist, und ihn insofern verstehe selbst als gedachten oder Gedanken über dieses, was es ist. Denn auch wenn dies, was an ihm gedachtes ist, nach Form von dem, was nicht gedachtes ist an ihm, verschieden wäre, so erkenne ich jede Form ja nur durch's denken, und kann daher an dem, was an ihm dies ist, nicht gedachtes zu sein, nur negativ erkennen als das, was in dem Begriff von ihm, insofern er als gedachtes gedacht wird, weniger ist als insofern es nicht als gedachter gedacht wird; denn als nicht gedachten kann es redlich nicht gedacht werden denn in der Einsicht derselben Unmöglichkeit, nicht als Gedachten aber doch, wenn man auf diese Frage nur nicht acht hat. In diesem Sinne sage ich also hier dies doppelte im Gegensatz zum vorherigen: Gegen das, was es ist ohne weiteres, steht das, was an ihm gedachtes ist, und es selbst, insofern es als gedachtes selbst gedacht wird und somit als Gedanke ist und erscheine.) Denn dann ist das nicht nur Form, sondern Substanz auch an dem Inhalte, darin man ihn als solchen sieht; denn dieser Begriff, die Sache insofern sie gedacht ist, ist ja gerade selbst begrifflich dies, Element oder Unterliegendes dieser Form zu sein.

Nealina: Natürlich; wenn du so redest könnte es ja auch nichts anders sein.

Sophia: Jenen Übergang haben wir aber eben gewagt, als wir vom Ich, so wie es an sich oder wirklich sein möge, dazu übergegangen sind, was in ihm als dieses erscheint, oder was als dieses gedacht werden könnte. (Oder besser: Indem wir am Ich das Ich unterscheiden, insofern es gedacht ist und insofern es nicht gedacht ist; da Denken aber Unterscheiden ist, ist das aber gerade nichts als der Unterschied vom Unterschiednen und Ununterschiedenen, daher dies unterschieden gedachte - also das Ich, insofern's in sich und von sich gedacht ist - der Zustand ist, der jenem Begriffe nach der Unterscheidung zuteil wurde, dagegen das An-Sich oder Ununterschiedne gerade nur dies ist, sofern ich an ihm noch nicht bedacht habe, was es in Wahrheit oder Unwahrheit ist, und es darum nicht vorgestellt wurde, weder sofern es ist noch sofern es nicht ist, sondern noch nur als unklare und indistinkte Frage gestellt worden ist.) Denn du würdest ja doch auch zustimmen, daß unsre ganze Suche nach dem Ich, daß ist, daß ich mich nicht kenne, nur unter der Annahme einen rechten Sinn ergibt, nicht wahr? Denn du ja also bist mir nicht, daß du dich nicht kennst, da ich das ja gar nicht sehe und es also mir auch gar kein Anlass sein könnte, dich so zu sehen, sondern Erscheinungen sehe ich von dir, den Körper und seine Taten und deine mir geäußerten Worte; mir aber erscheint hinter meinem Körper und meinem Tun und Sagen ja auch noch das Denken, daß all dies andre umfasst, gerade wenn ich drüber denke; und noch dahinter dann also diese Frage, wer oder welche, und dabei dann was und wie und in welcher Form überhaupt ich sei. Darin aber einzig stellt sich jene Frage, und über jenem Probleme lässt sie sich beantworten, und darin erscheint mir dann jener Widerspruch meiner selbst als meine Wahrheit und das Rätsel, was im einzelnen ich nun verfolgen muß, sofern es mich verfolgte und in seinem Verfolg mir den Erfolg gesuchter Gedanken,

ihren Ursprung im Verfehlen nicht zu verfehlen, selbst als Aufgabe und die letzte Höhe jenes Selbst, dieses aber eben als das Unterschiedne, oder nur als das, was das Insofern-es-für-sich-selbst-ist selber ist und sich als Form seines eignen Inhaltes erscheint..

Nealina: Aber wieso können wir denn darüber sprechen? Wenn nur bei dir sich dir dies stellt, dann ist's doch etwas sehr eigentümliches, daß wir auch nur ein Wort darüber verlieren können.

Sophia: Das stimmt auch; und ich verwende ja nicht wenig darauf, alles wieder zusammenzusuchen. Denn auch wenn wir darüber reden können, so rede ich ja immer nur davon, wie ich dies von mir selbst sagen kann, und verlange mit keinem Worte, daß du dies derartig auch für dich würdest machen können. Nur von mir spreche ich überhaupt, wenn ich philosophiere; denn es ist unredlich, andern zu unterstellen, was sie nicht denken. Ich kann also wahrlich dir nur sagen, was ich denke, oder besser: ich sage Worte, die mir dies bedeuten. Ob du etwas davon verstehst, das weiß ich nicht; aber solange dir dabei gelegentlich meiner Worte nicht übel oder langweilig wird, soll es nicht allzu schlecht gewesen sein, die Zeit beim Sprechen zu verbringen, denn hier zumindest merken wir ja doch diesen Abstand, der uns in aller Rede trennt. Und jenen Abstand zu spüren - zu erkennen, daß anderer Leute Worte nicht die eignen sind und auch nicht werden können - sei dir auch Ansporn dazu, selbst zu überlegen, was du dazu sagen könntest. Denn man spricht falsch darüber und überhaupt, wenn man davon spricht, anderer Leute Gedanken anzunehmen oder zu verwerfen; denn diese sind mir ja völlig unbekannt, und ich kenne nur ihre Reden und Schriften, und diese nehme ich an und wiederhole oder lehne ab und verdamme und versuche zu ersetzen, und erlange allgemein Kenntnis davon. Wohl ist das nichts geringes, aber du kannst ja, wenn du dich nur erinnerst wie schwer es ist, sich bei den eignen Notizen ins Gedächtnis zu rufen, anlässlich welcher Lebenslage sie geschrieben wurden, ja vielleicht von ferne beurteilen, wie wenig tiefes es ja aber auch zugleich ist. Bedenke also, daß wahrlich es etwas eigentümliches ist, daß wir sprechen können; denn so zwar teilen wir etwas mit, was wir zu kennen glauben; aber wir kennen ja weder eigentlich, was wir sagen wollen (denn während ich denke denk ich gerade nicht beim Denken des Gedankens auch noch den Gedanken des Denkens, sondern umgekehrt beim Gedanken des Denkens und dabei, diesen zu denken, denke ich auch den Gedanken als das, was im Denken das ist, was gedacht ist), noch wissen wir meist, was wir damit, was wir sagen wollten, sagen wollen (d.i. der Wille des Denkens sowohl als das, was durch das Denken im Denken gedacht werden sollte; ob es dies Denken selber sei oder etwas, was dadurch bestimmt oder differenziert erkannt werden sollte, oder was nur gleichfalls unklar erschienen ist), und schließlich wissen wir beim Sprechen weder wirklich denn je, was dieses ist, daß ich spreche und wie, und ich muß mich dann ja, wenn ich dessen nur inne werde, mit der Sprache eigens befassen, warum es ja sowohl die Sprachuntersuchung und die Suche nach ihrer Geschichte als auch eine passende Pragmatik jeweils gibt und geben muss, will man sich aller dieser Dinge nach und nach bewußt werden und sie in allen ihren Unterteilungen und Gedankengängen darlegen. Daß aber das Denken und das Sprechen verschiednes ist, das glaube ich kann niemand bezweifeln; und daher denn auch hören und das Gehörte verstehen nicht dasselbe und ebenso nicht dasselbe das Verstehen und das Denken des Verstandenen. Sofern Denken Unterscheiden ist, sofern ist Sprechen der Ausdruck des Unterschieds durch den Klang; aber er passt eben nicht, da nicht durch den Klang die Art, die der Unterschied hat, noch sein Grad gehörig ausgedrückt wird. (So ist ja der Drang vom Klang ebenso weit entfernt wie vom Fang, wobei Klang und Drang ausdrücke von Taten sind (des klingens und dringens), dagegen Fang nicht die Tat, sondern der Ergebnis bezeichnet des fangens, wiewohl beim Anfang dieser selbst gemeint ist, und das verbum anfangen seinerseits erst ein abgeleitetes ist oder zumindest als solches erscheint.) Ich will dir also, um die Sache hier nicht schon vorschnell in aller Breite zu besprechen (denn wir werden in kürze wieder dahinkommen müssen, wenn es um den Begriff des Objektiven in der Erkenntnis geht), nichts dabei vorgeben; sondern nur sagen, daß ich solcherart nun über mich denke und in meinem Denken über mich verbleibe. Wenn also du meinen Worten einen neuen Sinn in deinem Geiste verleihen kannst, dann ist dies viel; ob und wie weit aber sie gedacht sind - und ja ob ich selber eigentlich gerade selbst der bin, der's denke, oder du und ich verschieden oder dasselbe und innerlich noch so viel weiter bis in alle Abgründe zerspalten sind -

dies in der Tat weiß ich nicht und will dir also auch nicht vorgeben zu wissen - das sind Fragen, davon ich nichts je verstehe und auch glaube, daß ich davon nichts verstehen kann, der ich ja jetzt nur mit dir rede und mitteile, was ich ebenso selbst nicht verstehe. Rede also nur weiter, ohne Sorge, wie wir sprechen können; daß wir es tun ist Beweis genug, und ob wir's dabei tun, oder nur so tun als ob während's zugleich nur uns getan wird, Sache für anderer Tage und anderer Leute Sorgen und Bedenken! Denn auch wenn's uns nur getan wird ist es Tat, und wenn nur durch anderer Werke Unterschiede gesetztes so doch Unterscheiden und Gedanke. Kommen wir nun also darum, von einer Sache, wohin wir ja wieder werden zurückkehren müssen, dahin zurück, womit wir anfangen sollten, und das ist ja gerade die Frage vom Verhältnis des noch erst anzufangendem Ganzem zum bestehenden Einzelnen, auf das man wieder zurückkommen, oder des erst zu erzeugendem einzelнем Realen zum Ganzen, was ja schon verworfen worden als sich selbst und Unverständnis verwerfendes, oder zurückgestellt wurde zum weitrem Bedenken als das, was sich selbst zurückstellt und das ist, das es dies selber ist, von sich derart entfernt zu sein auch im einzelnen jedes Gedankens.

Vesperia: Damit hast du nun wirklich auch etwas mir bedeutsam erscheinendes gesagt, aber mir mit etwas zu leichter Sorglosigkeit beiseite geschoben. Mir scheint's eher das erst als das letzte zu sein, was der Rede nach zu besprechen sei; aber wenn dir die Reihenfolge der Sache nach für die wichtigere erscheint als die der Rede nach, so will ich darum nicht zu viel schelten, denn wahrlich wir reden zu lange schon und sollten ja eigentlich längst nun dazu kommen, zu besprechen, was wir bereden wollten, und nicht in jedem Satze von der einen zur nächsten Sache zu kommen uns sputen und damit mehr Themen zu beginnen als je in einer Rede zu ehrenhaftem Ende würden gebracht werden können.

Sophia: So soll es also auch sein, sofern ich es kann. Ich will also auf die vorherige Frage Nealinas zurückkommen, wie ich vom Unterschiede vom Ich und andern und dem des Allgemeinen und Besondern zur Dynamik von Form und Inhalt gekommen bin. Denn was ich ja gesagt hatte, war, daß erst das, was ein Problem wird und uns als das, was im Leben zu bedenken sei, zum befragten, uns der Form nach vom Denken getrennt erschien, dann aber mit diesem verbunden war, wenn man ihn betrachtet gerade insofern er gedacht wird. Und dies mussten wir tun, da ich nun übergang von jenem allgemeinen Ich, das auch ein andres oder ein Du sein könnte, zu jenem, daß gerade so ist wie's mir im Denken und Erleben erscheint, und darin besonders nun das Ich, das als etwas Gedachtes/Unterschiednes selbst auf Gedanken verweist, entweder also solches, was gedacht werden kann und also ein Insofern's-gedacht-ist hat (oder sogar auch dieses selbst ist), oder sogar nur solches, welches selber gedachtes ist und also auch betrachtet wird, insofern es gedacht ist, in seiner Wahrheit. Nun kann ich tatsächlich, wenn ich auf das Nicht-Ich und seine vielfachen Verschlingungen im Begriffe nicht acht habe und all dies wirklich entweder nicht weiß oder nicht wissen will, auch dabei bleiben, mich als eine bestimmte Person zu sehen, die von andern verschieden ist dadurch, daß sie diejenige ist, die, als ich, auch das Ich hat, was das Denken des Gedachten sei; aber dann habe ich eben diesen ganzen Widerspruch, so wie ich ihn vorher dargelegt hatte, ja noch gar nicht verstanden. Erkennst du also wohl, daß es hier einen Unterschied gibt und nicht gerade einen geringen, Nealina?

Nealina: Gewiß. Aber ich weiß nicht, warum es dynamisch ist, einzusehen, daß ich von all den Dingen, die mich betreffen, nichts verstehe.

Sophia: Die Dynamik ist ja auch gar nicht in dieser Einsicht, sondern was es mit dem andern Gedanken macht, ist es erst einmal wieder und erneut in diesen zurückreflektiert. Bedenke es ja doch so: Daß ich nicht verstehe, was ich je nur sei, war mir das, wonach ich davon ausgehend wiederum gesucht habe im einzelnen, es verhält sich also diesem andren Gegenüber als Form zum Inhalt und repräsentiert dies, daß ich nicht verstehe, was ich sei; es ist aber dies Nichtverstehen als Dynamisierung von diesem[/dieses], das [ist, was] ich bin [(d.h. einer Idee des Seyns in mir, aber nicht genau nur das, was ich bin)], was als Inhalt nur der allgemeine und letzte Inhalt, oder die bloße Form des Seins ist, so es selber ist (also nicht als Form im Sinne der Formalität oder Ausdrucksweise, sondern als inhaltmäßige Idee, wirklich das εἶδος τοῦ εἶναι zu sein). Im nächsten Schritte verhält es sich dann ähnlich aber auch mit der Form, daß sie dynamisiert wird zum Inhalt;

nämlich das ist's, was es bedeutet, daß ich, indem ich bin, nicht zu wissen was ich bin, also aber auch davon und in dieser Weise nichts von mir weiß, ebenso behaupten muß, daß ich nicht weiß, was es auch nur heiße, daß ich nicht weiß was ich bin, sofern doch zugleich ich dies bin und das die Wahrheit ist, wie ich mir bewiesen habe. Daher kommt dann diese seltsam abständige Position der Form im Inhalt: daß sie durch ihn überwundene, aber in jedem Momente doch zugleich auch durch ihn wahre ist und damit selbst eine für sich stehende und nicht leicht abstreitbare Wahrheit, die man eben doch darum nicht loswerden kann, daß man sie schon losgeworden ist und doch weiterhin im Schatten und lichtem Emblem ihrer Erscheinung verbleibt (d.h. sie perexistiert, aber sie ist nicht mehr so vorhanden, wie wenn die Form als Form und Dynamik des „Inhaltes“ überhaupt, als Seyn, gedacht worden ist; dieser allgemeine Inhalt oder die Idee des Seyns ist aber umgekehrt wieder erneut erhellt durch's einzelne, auch das also wird man nicht ebenso los, auch wenn es dann nur durch Zurückverzögerungen, als durch dies abglänzende Licht der Form, beleuchtet werden kann). Und so verhält es sich dann auch damit, wenn ich dies wiederum nicht verstehe; denn dies Unverständnis über das Einzelne, welches selbst wiederum das Unverständnis der Form als Konkretion des Inhalts war, ist die Suche nach dem Wesen oder der Formalität in jenem einzelnen; d.h. die Form im Inhalte ist, daß ich diese Sache, die ja schon als konkrete von der Form als Form des Seyns verschieden ist, ja aber nun noch einmal entfernen will von mir durch die Betrachtung der Formalität darinnen, d.h. dadurch, daß ich in der einzelnen Sache nicht verstehen kann, wie sie einzelne und konkret bestimmte sei und die Konkretion des Unverständnisses zum konkreten Unverständnis und damit zum Unverständnis als verstandner Konkretion bringe. Dabei bleibt es ja aber auch nicht; denn hier nur sehe ich im einzelnen eine gewisse Form, eine Gestalt des Gedankens, darin's sich als solches deutlich geworden; auch das aber ja verstehe ich nicht, da ich es ja gar nicht vergleichen kann, da es gewissermaßen am einzelnen klebt und nur durch ihn gedacht werden kann. Eben darum muss diese Form jetzt konkret ausgearbeitet werden als das, was nur von der Sache selbst, sofern sie unverstande ist, verschieden ist; und dies ist ja nun nichts anders als Verwunderung über dies Verwundert-Sein, was die innre Form ist, also auch wiederum unverstandnes Unverständnis, und es eröffnet die Möglichkeit, dies in der Sache, die der allgemeinen Form widerstrebt, gefundene formale Widerstreben gegen sich selbst, einzelnes oder je schon ganz bestimmtes zu sein, entgegen seinem Willen doch zu konkretisieren zur Wiederholung dieses Einzelnen im andern bestimmten, oder als dann doch konkret-bestimmt vorhandne allgemeine Form, oder als Stil. Dass es solcherart nun viele, auch sehr viel weitergehende Bewegungen geben mag, wirst du ja auch nicht bestreiten können, auch wenn du sie vielleicht nicht so wichtig nimmst wie ich. Ich nehme aber durchaus diese Dynamik ja nur deshalb als das bedeutende an, für das ich's tatsächlich halte, weil es hier das seltsame ist, daß ein stehender Satz: Ich bin mich nicht zu kennen; solche Dynamik erzeugt, die im einzelnen ja nun doch etwas über dies ganze besagen könnten, weshalb ich als wesentlich folgende Frage sehe: Wie bin ich selbst das diese Dynamik erzeugende und ihr innerer Widerspruch und aber doch ihr ruhender Punkt - oder ist das auch nichts anders als eine neue Form des Gegensatzes vom Allgemeinen und Besondern (womit wir dann wieder ja doch, wie du gesagt haben könntest, gar nicht weiter sondern noch bei der alten Frage verblieben wären)? Und wie tritt denn (wenn man dies weitere Verständnis für die Sache nicht völlig sich nehmen will, mit welchem Recht auch immer man nun darauf hoffe), nach noch so vielen Bewegungen (Form - Inhalt - Formalität des Inhalts - konkrete Ausarbeitung der allgemeinen Formalität des Inhalts, d.i. Stil - etc.) doch ein letztes, oder ein Eines auf, was in Konkretion des bestimmten ein letztes, und zugleich ein Bezugspunkt dieser vielen Konkretionen, Formalismen und Unklarheiten überhaupt, und der weitem und frühern Dinge, je setzen könnte? - Jene Frage will ich also vor die genauere Untersuchung des einzelnen stellen, wenn es in seinem Widerspruch zum Ich in seiner Verzweiflung Aufschluss je geben könnte, und es ist daher durchaus diese Dynamik allen diesen Dingen eigen, aber auch jene seltsame Statik, dadurch es in ihnen nicht möglich ist zu sagen, was doch durch sie und ihren seltsamen bezug zueinander und sich ausgedrückt werden sollte, und daher dann auch jener Abgrund ist, um den ich mich hier bemühe'. Sollen wir denn also wieder dahin zurückkommen, die Sache derart zu betrachten, auf das wir dann je auch wieder eine Sache, und nicht ihren allgemeinsten Begriff vor uns haben, nicht wahr,

Nealina? Denn richtig hast du diesen Einwand geworfen, wenn er auch diese Fragerichtung nicht trifft, sondern nur unschöne Versuche, sich durch sie ihnen selbst zu entziehen; was uns glücklichenfalls nicht heimsuchen soll, wenn wir nur dabei bleiben, immer so weiter zu fragen und nicht nur je, ob die Frage aber nur einen Sinn hat oder gar warum. Denn obgleich ich allerdings dies nicht weiß, und ja auch eigentlich nicht beantworten kann, wie ich vom einen zum andern komme, o Nealina, sondern höchstens dir zeigen könne, daß ich gar nicht vom einen zum andern kam sondern mit andern Worten auf der Stelle trete (und dies ja aber nur dann, wenn man die Andersartigkeit der Worte und ihren Stil nicht wohl sehr beachtet und schätzt); so will ich ja doch diese Dinge betrachten, und es ist mir also hier mein Wille mehr dazu als eine reine Wahrheit, die für diesen Wechsel und Pfad bürgt. Seid also unbesorgt! So doch begleitet dies Verlangen, sowenig wir's denn schon verstehen, die Untersuchung immer noch ohne Unterlass bis auf sich selber zu.

Vesperia: Ganz richtig sagst du ja, daß dies Verlangen uns noch und auf immer begleitet, vom einen zum andern zu schreiten, aber dabei können wir ja nun gerade nicht denken, es verstanden zu haben. Und doch scheint hier dies seltsame zu sein, daß du die im einzelnen Gedanken liegende Verzweiflung als schöpferische Dynamik bedeutest. Denn du hast ja zurecht gesagt, daß es hier eine Statik gibt, ein auf der Stelle treten. Ich sehe auch nicht, daß du etwas verstehst, aber noch mehr, du steht nicht einmal auf der Stelle sondern völlig ohne Grund. Wie willst du denn irgend eines dieser Dinge begründet, wenn alles dir solcherart gesunken und verzweifelt ist? Was immer du ja annähmest, im nächsten Zykel ginge es dir doch abhanden, nicht wahr?

Sophia: So ist es tatsächlich, aber darin liegt kein Verlust. Denn, o Vesperia, ist dir denn, wenn du über etwas verzweifelt, darin nicht ebenso dieses gegeben, wovon du verzweifelt bist und denkst und was du umgreifen willst und verschwinden lassen oder zumindest verschwindend nur bleiben - oder ist's dir wirklich ganz verronnen, so wie wenn du gerade dies vergessen hättest, wovon du verzweifelt gewesen wärest und wurdest?

Vesperia: Sicherlich nicht, sonst könnte ich ja nicht verzweifeln. Aber ich bleibe damit ja in der Tat auf der Stelle. Ich bedenke nichts anders als nur gerade dasselbe - und ist es nicht gerade das, verzweifelt zu sein, als auf der Stelle zu sein aber grundlos, und ohne Not dasselbe immer zu denken, bis dies selbst nun aber zur Not wird? Ich kenne keine bessere Beschreibung was es hieße, verzweifelt zu sein, und nicht bedeutet es also Dynamik und das Erzeugende, sondern das alle denkerische Kraft zernichtende Moment des Immergleichen des stillstehenden Bewußtseins.

Sophia: Ich meine aber doch, daß du damit dem Objekt sogar eine noch größere Kraft zugestehst, als es hinsichtlich des Ich hat. Denn ist hier wirklich, wovon ich verzweifeln, primär und dann gerate ich da hinein, oder ist's nicht eher so, daß Verzweiflung selbst im Denken Medium und Wesen seiner ist und dann es sich das noch findet, wovon es ist?

Vesperia: Das wäre ja aber sehr wunderlich, so als ob das Denken erster wäre als das, wovon es denkt.

Sophia: Richtig, und darum muß es, wie diese Dynamik als Ganze ja wahrhaftig, in der Tat genauer erwogen und erklärt werden, so wie ich's jetzt auch genauer tun will. Dazu will ich hier aber zunächst noch einmal bei dem Bedürfnis der Philosophie, und ihrem Grunde, anfangen. Denn was kann es mir denn hier nur heißen, dass es mir alles zum niedersten gesunken ist, was ich versuche zu denken und zu verstehen - und was ist diese eigentümliche Denkweise, in der das einzelne dem Geist nicht zuerst als müßige, schöne Betrachtung, sondern eher als Objekt und Wahrheit der Verzweiflung erscheine, als Frage dann aber darin, was es je nur heißt und bedeuten könne, in der Sache und an dem Versuch, sie zu denken, zu verzweifeln? Denn es ist dies ja das seltsame, daß hier das Objekt selbst zur Frage gemacht wird. Inwiefern ist diese Verzweiflung denn jetzt so real, ja vielleicht realer als ihr Gegenstand, und erzeugt diesen nun in der Dynamik des in sich verzweifeln, und darin gebärenden Denkens? Dieses ist es ja genau, was du auch fragtest, als du gesagt hast, daß die Sache auf der Stelle zu treiben scheint; aber da sie's ja nicht tut, so muß dies vor allem und zunächst beantwortet werden, wie aus der Frage das In-Frage-Gestellte, und umgekehrt aber aus diesem es selbst wiederum als seine Frage begriffen werden konnte. Und ich denke, daß dann auch dir, o Vesperia, deutlich werden kann, wie in der Verzweiflung und der

Wirrung dieses ihr Objekt erhalten, und damit mit diesem ändern die Sache gerade nicht als solche, die verloren gegangen ist, begriffen werden müsste, sondern gerettet ist und als $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\sigma\epsilon\sigma\omega\kappa\omega\varsigma$ die Dynamik birgt, die uns die Frage nun erst ins Bewußtsein bringen könne, wie aus ihr und dabei dies seltsame des Denkens an jedem einzelnen sich neu wieder erzeuge, daß es ist, daß's sich nicht verstehe.

Zunächst um dies aber verstehen oder nur einsehen zu können ist's wesentlich, einen Unterschied zu ziehen zu einer ändern, ja doch sehr üblichen Art, die Verzweiflung oder Verwirrung über eine Sache dieser selbst voranzustellen als Gedanke, nämlich der, die das Wissen und die Sicherheit darin, was und ob es sei, der Erkenntnis derselben und dem Wissen über das Wissen vorzieht, wie es etwa Cartesius tat, als er das fundamentale des Denkens über eine Sache darin zu sehen glaubte, daß wir wahrlich nicht aber eigentlich wissen, was wir denken, sondern nur, daß wir dies denkend verzweifeln und uns darin als Zweifelnden gewahr werden. Denn dabei zweifelte er darüber, ob eine Sache überhaupt sei und deshalb, weil er das nicht zu sein zuließ was seiner Theorie unzutraglich war, und damit Sein und für-Denken-nötig-sein für ein und dasselbe hielt. Da hier ich aber nicht darin verzweifelte, ob, sondern wie und inwiefern etwas sei, oder es nicht in der Art und Weise der Auffassung, sondern dem der Auffassung zugrundeliegendem Akte des Denkens liegt, das, was es ist, zu denken, insofern es ist was es ist und nicht ist was es nicht ist und darunter in beidem verschieden ist je nach seiner Art, so wird sich hier auch jener Akt der Verzweiflung zeigen darin, daß die Sache insofern gerade betrachtet wird, als sie ist was sie ist und nicht ist was sie nicht ist, und in der Form jener Betrachtung dann die Art zu untersuchen sei, wie darin daß, was sich als Denken davon oder Verwirrung darüber vorübergehend auszugeben vermag, sich gleich doch eben wieder als das zeigen muß, was selbst eben gerade das ist, was jenes ist, was es zu betrachten versuchte, indem eben es seiner Form sich entfremdend diese dem Inhalte angleichen müsse, den zu erfassen sie gerade erfunden und gedacht worden war. Aber genauer: denn es ist zu ergründen wie dies nun aber zur Idee des Ich als einem lebendigen Widerstreite, als dem Gegensatz, der in sich seine Grenze ist, passt, daß ja nun doch, wie in der alten Vorstellung, aber auf das andre, das Insofern und Wie-es-ist und nicht das Ob und Daß bezogen, die Tat, über etwas zu verzweifeln, dem Objekte fundamentaler, realer sei, oder aus diesem jenes erst hervorgehen müsse. Ich fange hier zunächst, wie bei der Betrachtung des Denkens und Lebens überhaupt, ganz unverfänglich an, und denke zuerst eine einzelne Idee, etwas bestimmtes, was immer es sei, gerade nur darin, was und wie es ist, aber unspezifisch, nur so selbst als einzelnes. Es ist aber hier ja in der Sache nun schon ganz jene Differenz: Ob sie als einzelne oder bloß das Einzelne als das, was ist[, was es ist], gedacht wird. Denn so wie's ist ist das Einzelne selbst ja nichts Einzelnes, sondern nur so, wie es das ist, was es ist, als etwas, das dieß ist, und nicht als das, was dieß selber ist und damit dasselbe[, es selber zu sein], ist es ein Einzelnes (nämlich Einzelnes eben jener Form, das zu sein, was es ist, was dann ja aber davon, was selber es ist, unterschiednes). Die Form, es zu denken, und d.h. zu unterscheiden was es ist und nicht ist und darin dann jene besondere Form des Denkens, eben das zu sein was jenes war und nicht zu sein was es nicht war (aber eben nicht einfach jedes was auch es war oder gerade nur es nicht war, sondern was dieses war, oder was dies hieße, zu sein daß es das ist was es ist insofern's selbst dieses ist seinem Begriffe nach, und zu sein, daß es das nicht ist, was es nicht ist, auch seinem Begriffe nach; oder was selber dem Begriffe, darunter das Einzelne als dasselbe, was es sei, verstanden ist, nach sei, und nicht dem Begriffe nach, wonach es sich nicht solcherart verhält), repräsentiert darin ihren Bezug zum Ganzen, das aber zugleich erst durch den Inhalt, also das konkrete[, das zu sein was es ist und das nicht zu sein was es nicht ist, insofern es selbst dieß ist, das zu sein oder nicht zu sein], mitkonstituiert ist. Denn nur darin, daß dies einzelne ich denke darin was es ist und was es nicht ist ist es selbst dieses was es ist (und dies was-es-ist dann als Form sowohl dessen, was es ist, als auch was es nicht ist, da es dann, dies nicht zu sein was es nicht ist, nur unter jenem Insofern betrachtet wird, daß es ja selbst denn dies sein soll, was nach seinem eignen Begriffe nach dies sein müsste, nicht zu sein was es nicht ist, und also nicht bloß Nichtseiendes seines nicht-es-seiendes zu sein, sondern selbst gerade dies zu sein, Seiendes des Es-Nicht-Seins seines Nichtseienden), nämlich die Form, eben jenes zu sein was jenes war und nicht zu sein was es nicht war, insofern es jenes an sich hatte, dieses selbst zu sein, das zu sein oder nicht zu

sein. Die Frage, die dann ja aber doch die wesentliche ist und hier nicht beantwortete, ist warum denn nur dieses, was dies an sich hat, solches zu sein oder nicht zu sein, zu jener Form Anlass gibt; oder warum überhaupt Etwas als Etwas nicht selbst dies Etwas sei, was betrachtet werde, sondern hier stattdessen ein andres Etwas, das Etwas überhaupt oder seine Form, dessen sich bemächtigt oder auch meines Denkens darüber, und aus dem, was es sei und nicht sei, die Form nun formet, dieses zu sein, was jenes war, es zu sein, und war, es nicht zu sein. Denn ihr würdet ja doch, geschätzte Vesperia, nicht sagen, daß dies ein und dasselbe ist, so aufmerksam wie ihr diesem ganzen folgt und es nach all seinen Wegen zu prüfen verlangt?

Vesperia: Ganz gewiß nicht. Hierin gerade liegt ja die Crux der Dynamisierung, warum nicht auf der Stelle, oder das Einzelne eben nur darin, was es ist, und nicht, was es ist zu sein, oder als seine Form, solle betrachtet werden. Wie also kannst du dies nur denn je begründen solcherarten und -weisen?

Sophia: Nun, so einfach wie man's beim Wortbeweise meist glaubt sagen zu können (denn auch dabei ist im Verborgnen stets das unerkannte Axiom oder die unbeachtete, und nie so recht selbst gerechtfertigte Rechtfertigung des Rechtfertigens der Rechtfertigkeit und Rechtschaffenheit einer rechtfert'gen Sache, Tatsache oder Aussage, die Regel des Schlusses oder Wortgebrauchs, d..h. eigentlich der Definition der Rede, die noch zu folgen hat), so kann ich es mir hier nun nicht vormachen, da die Sache aller ihrer Natur nach komplexere und notwendig verworrenere ist. Ich will also wieder zurückkehren zur Frage, die uns je eigentlich dahin auch gebracht hat, das Denken zu fragen und nicht schlechthin all' Leben überhaupt, und das ist je eben jener Unterschied vom Ununterschiednen, daß es dieses Ununterschiedne ja dann doch wieder als Begriff fassen will, oder als Allgemeinheit und Absolutes, aber ebenso notwendig wieder daran und darin scheitert und scheitern muß und ja vielleicht sogar (seinem geheimen Bedürfnisse nach nach seinem Wissen und dahinter) dies selber will und versucht und es darüber dann ja doch je nicht aufgeben kann oder versuchte. Darin, dass ich an diesem, konkreten, am einzelnen, jenem, was ich zu denken und zu bestimmen versuchte und in seinem begrifflichen Rahmen einzuzwängen, verzweifle oder dass es zugleich mit dem Fluche einer Idee des Ganzen und Absoluten, das es zugleich zu seiner Konkretion sein soll, belegt ist, äußert sich der Bezug des Einzelnen zum Ganzen, darin, dass alles, was immer ich jetzt denke, einen Riss in sich tragen muss, es nie nur es selbst, sondern immer auch schon alles ist (eben darin, die Form zu sein, die es ist[, das zu sein was es ist und nicht zu sein was es nicht, insofern es dieses selbst an sich hat, jenes zu sein oder solches gewesen zu sein, was gerade es war als solches was es ist], und damit insbesondere immer unter der Form steht, Seiendes zu sein, unterschiednes, oder damit auch selbst jenem Ununterschiednen gleich, dem das Unterschiedne oder Seiende selbst ähnlich ist darin, unterschiednes im Unterschiede des Unterschiednen und Ununterschiednen zu sein, darin selbst die geheime Verwandtschaft von Einem und Sein, oder dem Konkreten und Unmittelbaren, die ja doch eigentlich das Gegenteilige einander sind, sich gründet, eben da dies Ununterschiedne und Unmittelbare selbst nur vermittelt dieses ist, es zu sein, was es ist und gerade dann auch nicht zu sein was es nicht [ist und was es dies als dasselbe ist, nicht zu sein als das was es nicht ist], andersherum aber dies andre [(d.i. das Unterschiedne im Vergleich des Unterschiednen mit dem Ununterschiednen)] durch die Unbedarftheit jenes Vergleichs und seine begriffliche Leere eben noch jenes ja doch an sich haben, das das ist, wovon sie sich hatten unterscheiden wollen, und wo durch diesen Vergleich aber gerade der Unterschied überbrückt und das ununterschiedne als Verschiednes sich ebenso als das Gezeigt hat, dasselbe zu sein, was nicht ist, wie das andre und unterschiedne also selbst ebenso gerade nur dies ist, Ununterschiednes oder Unmittelbares desselben Unterschiedes zu sein, dessen Unterschiednes es sein soll aber doch nur von dem [Ununterschiednen], was, indem es nicht nicht ist was es nicht ist, ebenso dann doch auch jenes ist, davon es verschieden, also gerade das Unterschiedne, sein müsste [, also hier dasselbe sowohl das Unterschiedne und das, wovon's unterschieden werden sollte ist, und zwar in unterschiedlichen Funktionen und Werten und aber im Selben und durchgehenden Vergleiche, was ja nun gerade nicht leicht vorkommt] - also es gerade nur jenes Unmittelbares selber wird, dessen Vermittlung gerade die Loslösung derselben von sich selbst, und damit die erste und deutlichste Dynamisierung des Denkens bedeutet). Diese Idee selbst

aber ist das Absolute oder Ganze insofern es eben alles auch immer danach befragen muß, ob jenes gerade dieses sei, was es ist, oder ein andres, und ob es seiner Form nach ja dann doch der Inhalt ist, der ja dann eigentlich doch bar jener Form des Seins und Jenes-was-es-gewesen-war-nun-der-Form-nach-Seins die Grundlage derselben und ihrer weiterhin so länglichen und bohrenden Fragestellung gewesen sein musste - ob es der Form selbst dann gerecht wird, die es auch sich erzeugte, wenn es sich fragte, was es sich selbst sei, dieses jenes zu sein, was es ist, oder was es an sich hat, das zu sein was es ist und nicht zu sein was es nicht ist. Nun ist aber doch hier dies Problem, ob das Denken dem entsprechen könne, was es denkt, damit verbunden, ob der Gedanke dieser seiner Form, davon zu sein woraus er entstanden sei, notwendig miteinander verbunden. Und so kann ich doch auch wieder diese Idee des Ganzen wiederum in Frage stellen und einsehen, daß sosehr'ch auch durchs Absolute verfolgt bin, ich es eben darin und in seinem Verfolg im einzelnen und bestimmten, sosehr es mir eben dadurch gerade erst noch zum Einzelnen einer Idee seiner selbst zu werden vermag, nicht schon habe sondern erst es nur als Frage vorhanden ist, die ich zwar versuche zu stellen, und so schon das ganze zu haben, was aber dann ja doch ebenso nicht wirklich aufgeht. Denn daß dies nie funktioniert - dass der Inhalt der Form widerspricht, der Stil dem leichten Formalismus, und überhaupt jeweils immer die Vorstellung oder das Konkrete (was insofern hier Vorstellung ist, als der Unterschied, der die Kraft des Gedanken ist, ja doch ebenso als concretum müsse gedacht werden, damit das, was es ist und das was es nicht ist, als das gedacht werden kann, was es selbst ist und nicht nur ihm zufällig zukomme, auch dieses doch oder gerade jetzt nur jenes nicht zu sein [da es dann selbst als eben dieses gedacht wird, und damit es nicht so sehr Begriff und Gegenstand des Zusammenhanges, sondern Vorstellung dieses Zusammenhängens im Wesen dessen, was zusammenhängt, sei, und damit nicht mehr Gedanke sondern Gegenstand desselben Gedankens, der er ja doch zugleich auch immer ist und bleibt]) der Abstraktion, die aus einer gewissen Ebene der Dinge als Allgemeines genommen wurde, durch ein konkretes in ihr zersprengt wird oder ein Anspruch wird, der enttäuscht wird durch den Ursprung seines Entstehens (so wird meine Idee, dass ich vieles derartige denken könnte, wenn ich nur eines darin dachte, was es selbst dieses ist, jenes zu sein oder nicht zu sein, durch die Genauigkeit der einzelnen Details im Inhalt zerstört, die die Form nicht als Schema, sondern nur als konkrete Formalität der Sache übriglassen, da die Form denn entweder zu genau ist und also nur die Sache ist, oder zu allgemein und damit umgekehrt andres und früheres als sie, und ebenso zeigt der Stil, dass diese Formalität ebenso konkret, oder in der Sache bestimmt sei, dass sie also auch nichts erklärt, sondern der Erklärung im einzelnen bedarf, sofern ja auch gerade das äußere, das auf sie angewandt wurde, für sie und aus ihr ausgewählt worden war; man kann sich nun noch eine weitere Formalisierung vorstellen, wo der konkrete Stil eines Gedankenwerks auf ein andres zu übertragen versucht wird, und daran dann durchaus Gemeinheiten gefunden werden, welche aber dann auch, als gegen sich gekehrt, Konkretionen hervorbringen, die, im Bezug des Stils auf den Unterschied, dies dort oder dort zu sagen, eine weitere, unbeachtete Konkretion herbeirufen - den Kontext, oder den Ort des Gedankens (wie man ihn, nach einer schönen Wortfügung im Ägyptischen, als st-jb, als Platz des Gedankens bezeichnen könnte (jb bezeichnet schließlich ebenso die Lebenskraft des Herzens wie die Funktion des Denkens, da die moderne Trennung von Rationalität und Irrationalem vormals nicht so kennzeichnend war wie's heute dies leider zumeist doch ist - wo also die Kraft des Kennens, des einen und des andern, das konkrete sinnliche ebenso sehr noch trifft als die allgemeinste Frage, was denn jenes nun ist, was immer es sei oder insofern es ist zu sein mir in meinem Geiste und Gedanken)), oder dort, wo er als der Unterschied dies einfachen allgemeinen Unterscheidens ist und erscheint als das in ihm an sich und als es selbst unterschiedne) - dies zeigt dann, dass dies Konkrete doch erst in sich nicht das Ganze ist, oder in ihm dieses erst nur gesucht und vorausgesetzt wird, aber als Antwort gerade es nicht kann hervorgebracht werden. Aber gleichzeitig ist ja dieses, daß dies nicht zusammenpasst, daß ich's nicht verstehe, doch ja gerade das Ganze, wovon es sich dadurch zu lösen scheint, nämlich ja ich selbst als dasjenige, was nur ist, daß es sich nicht versteht. Dies natürlich nur insofern, als dieser Gedanke oder das Bestimmte je selbst wieder anteil an dem hat, was dieses ist, was das Ich ist, das das Was-ich-bin für sich ist in dem allgemeinen Was-ich-bin unter allen jenem, was ich bin, als Modus davon, wer oder welche. Aber in so bestimmter Weise

findet sich ja nun doch auch fast alles wieder, was ich denken wollte, wenn es nur gerade nicht dagegen formal konstruiert wurde; und alsdann muß ich einsehen, daß ich aber trotzdem, wenn ich diese Idee habe, nicht allein im Ganzen, sondern im Konkreten, nach dem Ganzen suchen muß; da ich nach der scheiternden Konzeption des Subjekts ja bereits weiß, dass es doch nichts anders ist, als seine Unfähigkeit, sich als Konkretes, oder als Seyendes je zu denken; es aber als solches doch seyn soll, soll es Begriff, oder Erscheinung der Realität sein, als welche ich mir schließlich ja ich selber bin. Denn was anders wäre ich mir dies doch, wenn ich ja doch das bestimmte Problem oder der Widerspruch, der in der Frage meiner nach mir selbst erschiene, das leitende bleiben soll, und damit ja dann ich mir dies ich in seinem Widerspruche als Moment all jener Dinge denken muß, als dessen Vereinigung vorläufiges Ende ich's zunächst gefunden, wovon aber als Frage es mir noch lang verbleiben müsse und damit ja uns auch als Problem? Denn ich glaube ja doch, daß durch all dieses doch einiges an Dynamik und Frage und Fragwürdigkeit in diese Betrachtung hineingeraten ist.

Nealina: Ich finde das alles ja auch recht schön und nett gesagt, aber du hast hier einen Schritt zuweit gegangen. Erst nämlich sondertest du das Ich als Problem aus, und gabst eine Antwort, die, so ungern ich's auch sage, ja doch richtig zu sein scheint, aber ja nur, wenn man das Ich als das anfragt, was es sich für sich ist und grad nur so wie's sich selbst betrachtet. Du aber sagst hier daß alles, was nicht selbst so definiertes sei, außerhalb des Ich's noch meines zu sein, sich in ihm befinde, und daher in dieser Frage Antwort das Signum der Welt liege. Wie aber erzeugst du hier diesen Eindruck, wie glaubst du das Ganze zu denken als das, was auch nicht alles vom Ganzen [einer Sache als ganzer Sache], sondern Alles als Alles überhaupt, d.h. nicht nur der Idee [alles zu sein], sondern dem Wesen nach [alle[r] Dinge], umfasse? Dein eigener Gedanke widerstrebt sich hier völlig. Du müsstest doch dich selbst dahin befragen: Wie kann ich, was ich immer konkret denke, darin, dass ich's denke, doch als mich denken, ohne mich als gedacht, und umgekehrt, mich als schon gedachtes, vorausgesetztes, vorstellen, ohne dabei zugleich unternehmen zu müssen, mich zu denken, ohne dran zu scheitern - oder mehr, wie kann ich dies beides zugleich ohne dass's sich im Wege steht? Ist hier Verzweiflung als Akt schon noch mehr denn als Tatsache? Was bedeutet der seltsame Tatbestand, dass ich, der ich zugleich Allgemeines/All-Eines und Konkretion, bestimtestes, bin, die Einheit meines Wesens allein finde in der Feststellung, dass ich sie nicht erreichen kann, und damit gerade als Tatsache nur eines bin, nämlich die Einheit eines Urteils, das einen performativen Widerspruch behauptet? - und wenn du dich derart befragst ja doch vielleicht einsehen, daß ich nicht bin was das Ich ist, sondern dies Ich nur künstliche Einheit ebenso erkünstelter Fragen ist, und also du zwar recht hast damit, daß alles, wenn man aus ihm diese Einheit konstruieren will, diesen Widerspruch mir wieder und in immer neuen Bahnen erzeugt, aber dies gerade das künstlichste und unfruchtbarste ist, in allem zwar nach Einheit, aber nicht dieser Sache darin daß sie ist was sie ist und nicht was sie nicht ist (wie du's ja auch so schön immer sagst), sondern dieser mit aller andern Sachen und damit Einheit als Wesen aller Dinge als Vereinheitlichung als einz'ges Wesen, zu suchen. Worin siehst du denn hier also nichts anders als bloß dein Scheitern und ein Eingeständnis, wirklich den andern Sachen anders begegnen zu müssen als nur als Einzelnen und Beispielen eines Wesens der Form der Dinge überhaupt oder der Erscheinungen und Sachen? Wozu hier noch der Schatten des Einen, das besiegt längst vor uns lag und röchelte? Was beschwörst du hier hervor, nachdem du's besiegtest?

Sophia: Gewiß, dramatisch stellst du's dar, aber nicht ohne Grund, und ich soll meine Rechnung zeigen, die ich damit gemacht habe, warum ich mit meiner Idee des Ganzen oder Meiner noch nicht so ganz, oder zumindest nicht so endgültig, abgeschlossen habe und nun ja dennoch einen Schlüssel dazu suche, das aufzuschließen was nie weggestoßen. Denn es steht ja wirklich so, daß ich selbst nicht dies Ich bin, was ich suche; aber für mich ist dieses, was ich bin, im Ganzen, ja eben doch dieses. Und da ja wirklich an mir im Kern dieser Widerspruch liegt, so will ich dir in ihm den Grund auch dafür nennen, warum dies alles andre also an oder in ihm zu stehen kommen müsste und vorher sich dahinzubewegen: Nehme an, daß irgendeine Sache sich mir aufdrängt, und sich als das darstellt, womit ich mich in meinem Denken befassen müsste; und nichts anders ist's ja auch, womit wir uns hier befassen müssen, denn wenn wir fragen, wie irgend eines nun dazu

kommt, zum Teile dieses Ich zu gehören oder in gewisser Weise durch diese Frage betroffen zu sein, so fragen wir ja gerade nach etwas und sind dazu gedrängt, also gibt es etwas der Frage würdiges, und danach dann auch das darin selbst fragwürdige, was also dieses selbst sich dazu bringt, sich mir aufzudrängen. Wenn dieses aber nun so ist, so ist dies ja gerade selbst nicht die Ganze oder das All der Dinge und Eindrücke, denn jenes könnte selbst minder intentionaler Gegenstand solcher Ideen sein, denn höchstens intentioneller und als solcher eben nur hypothetisch und gegenstandslos. Es hat nun aber dasjenige, was es an sich hat, nicht dies an sich haben zu können, zur Bestimmung meiner dahin zu gehören, daß ich's dachte, dies an sich, daß wenn ich es denken will, daß ich's denke und es als Gedanke darum ebenso dem Ich würde angehangen werden können, ich ebenso an alles andre kommen könnte oder zumindest an so viel, daß die Einheit des gedanklichen Aktes nicht vollendet hergestellt werden kann, so dass ich dies possessivum ihm anhängen könnte. Da nun aber, wenn irgendeine andre Sache, die also zu diesen Dingen gehören, zu dem Ich gehören würde, auch dies ganze selbst dazugehören würde, und dies eben ja unmöglich ist[, da dies ich nur dieses ist, sich nicht zu verstehen, also es dies ganze, was selber es ist, nicht an sich sondern nur von sich haben kann]; daher muß dies alles, was ich nicht also denken kann als solches, was es an sich hat, meines des Gedankens nach zu sein, solches sein, was im Ich nicht seinen Platz finden könnte. Es muß also denn dies alles im Ich von solcher Art sein, eines zu sein, was ich als solches denken kann, was ich ich denke, und es dabei auch insofern denken kann, als ich's denke, oder es damit auch dies, daß ich's denke, an sich hat. Das aber ja ist klar und dir auch gewiß nicht weiter unbekannt; es gilt aber nun in jenem Widerspruche den andern, uns ja rätselhafteren Satze zu erweisen, daß dasjenige, was seinem Begriffe nach eben nicht dagegen entworfen worden war, selbst dieses auch sei, im Ich zu sein und Teil seines Zerwürfnisses mit sich und seiner Geheimnisse.

Nehme ich denn ein, eines wäre, was ich denken könnte als solches was sich mir aufdrängt als das, worin also ich's denke, und was denn damit ja auch nicht das ganze ist; daß nämlich alles im Ich solcher Form ist, sofern überhaupt es nur Gedanke ist (denn natürlich ist im Ich ja auch ganz anders als Gedanken, aber insofern das etwas, was denn auch im Ich ist und das ist was jetzt ich betrachte, Gedanke ist, so muß es solches sein, was etwas ist, daß als das, was ich denke, auch selbst gedacht werden kann, und damit selbst nicht das Ganze und schon Alles ist), das hatten wir ja schon erwiesen, und damit auch, daß es, sofern es vielleicht ja auch unscheinbar, selbst von dieser Gestalt des Problems ist, ist's ja solches nur, daß darüber wiederum selbst zur Frage geworden und zum neuerlich befragten, da dann es wieder seine Aufmerksamkeit verdient und verschenkt. Genug aber davon; denn umgekehrt sieht es nur, wenn man es richtig fasst, doch nicht so viel anders aus: Bedenke nämlich ja doch, was es heißt, wirklich sich einer Sache oder Frage als Problem bewußt zu werden, und was dies nun selbst damit zu tun hat, etwas als das zu denken, was dieses schon an sich hat, selbst ein Gedachtes zu sein. Denn ich kann, insofern ich selbst einen gewissen Inhalt, davon ich mir als Problem bewußt werde, mir vorstelle oder denke, ihn gar nicht anders erfassen als eben darin, daß er gedacht ist; indem ich nämlich mir dies als Frage stelle, was dies denn heiße, daß ich's mir bewußt gemacht hatte, so muß ich ja dies mir selbst fragen, und da in dieser Frage eben auch ich als der, der es sich bewußt gemacht hat, vorkommt, so kann ich ja nicht anders, als grade bei der Frage, ob oder wie denn etwas, sofern ich's mir erst noch nur als Problem und Frage bewußt gemacht habe, doch schon Teil meiner oder gar eines Ichs sei, daß oder sofern ich's denke, doch schon immer dies ja so zu denken, daß es auf dies Ich bezogen ist, das sich dies eben bewußt machte, und darin eben, als formales oder bloß vorgestelltes Subjekt (d.h. eben nicht als reales oder gedachtes), doch deren Einheit mitdenken zu müssen. Du siehst also, daß ganz gleich was und wie ich frage und suche und denke, ich aus diesem Verwirrsal nicht herausgelange, und ich's also hier wirklich genauer fragen muß, was es für mich dies alles sei, daß ich nicht verstehe, was ich bin, da dies eben eigentliche Antwort auf die Suche nach dem wahren Bilde meiner für mich ist; aber ja sonst, sofern ich dieser Frage auch nur folge und in ihr ja dann doch etwas denke, was sich irgendeine Frage, was immer sie genau sei, vorstellt und bedenkt, entweder dieses was es denkt wahrlich oder fälschlich als solches für solches bedacht werden sollte, und also hier entweder schon selbst ein Irrtum sei (was, wenn es schon in der Frage geschieht, für die Antwort keine Hoffnungen

verspricht), oder es aber, wenn richtig und genug wir nur fragen wollen, selbst auf dies richt'ge Bild verweist, was als ganzes ja (und zum ganzen wird es, auch wenn wirs so nicht voraussetzen schon in dieser einfachsten aller Betrachtungen im Laufe gering'rer Zeit) nichts anders mir ist als eben dies Mißverstehen, was du als geringes und partielles bedacht hattest, o Nealina. Und auch tatsächlich ist, wie du gedacht hast, dies Ich kein Weltsignum aller Dinge, wohl aber jener Gedanken, die als Fragen dies durchziehen müssten noch vor allen Antworten. Und überhaupt ist es denn, daß ich erst frage und dann antworte, was diese Struktur erst nötig macht, daß der Gedanke eher sei als sein Wovon. Genug aber von alledem! Denn ich denke, daß unser ganzer Missverständnis hier nur darin kann begründet liegen, daß was denn hier dies sei, was als Form oder Stadium solcher Entwicklung bedacht wurde, ja doch gar nicht in seinen Momenten, sondern nur als falsche und erste Gesamtheit unter die Betrachtung gefallen ist. Würdet ihr also nun, so wie es dieser Sache entspricht, eher erst auch dies Ganze suchen, oder strebt's euch lieber nach, im einzelnen das Genügen zu befinden?

Vesperia: Gewiß muss zum Ganzen es solcherart fallen, und so erkläre nun also in der Entstehung der Momente was es sei, was als ganzes noch uns verborgen sein möchte, wenn es solches gibt!

Nealina: Ich sehe erstmal auch nichts dagegen, wenn es nur die Kleinlichkeit tilgen könnte, womit du, Sophia, ja immer imselben verharrest, und damit ja doch in Anbetracht unsrer Frage in nichts weiterzukommen scheinst.

Sophia: Und du hieltest meine erste Warnung für einen Scherz?! - denn gesagt hatte ich ja doch schon ganz zu Anfang, daß oft ich darin nicht vorankomm', nicht aber weil ich es nicht will oder vorher sehe, so ich's nicht vermag, sondern nicht vermag zu sehen, was denn das Schwere sei und was das Einfache. Aber nun denn, wir kommen ja wirklich weiter, auch zu überraschend, gemessen, daß wir eigentlich ja noch immer dasselbe bedenken. Bedenket also denn wieder dasselbe als dasselbe denkend (d.h. gerade nicht in jenem Formwechsel stehend, der dies weitere erst ermöglicht und nun ja auch gelähmt und verhindert hat) selbst auch nun dieses, was es für Das-im-Denken sei, daß es selbst auch dieses ist, gedacht zu sein von mir als das, was davon noch als Gedanken in jenem Ich steht, und als was es gedacht oder erfasst werden könnte, oder warum diese seine Momente selbst es als das, was im Denken ist, auch darunter erfasslich machen, in gewisser Weise ja auch selbst Denken zu sein, aber doch von jenem Akte und der innern Kraft und Form verschiedenes darin, nicht Denken zu sein sondern das, wovon jenes ist und sein muß, und dabei ja aber dann doch gewissermaßen notwend'ge Form, wie die Suche ja nicht nur ihre Methode, sondern immer auch ihre Ziele eigentlich zum Ausgangspunkt und Brennpunkt seiner Macht wandelt und manifestiert.

Seht also folgende Darstellung des Sich-Nicht-Verstehens, daß den Kern jenes Gedankens ausmacht, in seine Momente zergliedert; dazu kann ich derzeit folgendes Modell vertreten: Die Tatsache, dass ich mich nicht verstehe, und dies Nichtverstehen selber bin, repräsentiert zwei Seiten, die Verzweiflung / das Nicht-Verstehen - jenes ist in jedem einzelnen als Form des Denkens überhaupt, oder als Akt und Macht des Denkens, nicht aber davon, wovon es gedacht ist - und andererseits die Passivität desselben, die Tatsache, dass es eben nur Tatsache, bekanntes ist (daß also dies ich, daß ich mich nicht verstehe, ich selber verstehen muß als jenes, was sich nicht verstanden hat in ebenjener Form; darunter diese als völlig passivisch-vorhanden verstanden worden und vorausgesetzt wurde); jenes ist dann herabgesunkener Inhalt, oder jenes was ich bin, insofern denn wirklich ich auch sei, dieses zu sein. Hier wirken Form und Inhalt schon in ganz anderer, eigentlich umgekehrter Form wie zuvor, als wir dies Ich-was-ich-bin als primitiven Inhalt, Form aber als seine Dynamik verstanden: als hier Form nämlich das formale im momentanen Gedanken, Inhalt aber das ist, was an ihm Momente der Allgemeinheit (das, was gedacht werden kann und nicht das, was und wie es gedacht ist und dabei in der Momentanheit auch das Denkbare bedeutet), und damit bereits Anteil und Gegenständliches ist, d.h. was ich aufbewahre, für einen andren Zeitpunkt zu denken, dagegen Form und Denkakt etwas momentanes, nicht in andre Gedanken leicht überführbares ist, eben nämlich nur, daß jetzt ich es auch denke und dabei mir dieser meiner Kraft des Denkens bewußt werde. Insofern führt die erste Zergliederung dahin, was in der Zeit ist aber dabei doch, wenn es so gedacht wird, wie es selbst und in Wahrheit ist, nicht

zeitlich sei oder gar nicht an ihr teilhabend (nicht zeitlich ist selbst etwa auch der Begriff der Zeit oder der Gegenwart, dagegen diese aber doch real an ihr teil hat, während der Begriff etwa des Einen oder Schönen weder zeitlich ist noch an ihr teilhat), zu unterscheiden von jenem, dessen Begriff ja gar nichts anders ist, da's ja doch gerade dies Zeitliche selber sei, was dieses ausmacht, daß jetzt ich jenes denke als was es ist, nämlich als Gedanken und damit als zeitlich-momentan gebundene Realität (der Begriff nämlich auch des momentanen Gedanken ist selbst nichts als dies Zeitliche des Moments und Gedankens, damit er sich davon unterscheidet, wovon er Denken ist oder was er intendiert - gerade nämlich aber dies zu sagen heißt nicht, daß der Begriff solcherart Gedanken zeitlicher Art selbst zeitlicher Art sei, sondern nur, daß er jenes an sich habe, daß diese zeitlicher Art seien, und also an jener Form, Von-zeitlicher-Art-zu-sein, selbst teil hat und somit auch an der Zeit, selbst aber nicht zeitlich ist und auch nicht diese Teilhabe an der Zeitlichkeit etwa auch nur auf Zeit hätte verliehen bekommen). Wir erhalten hier aber eine Verschiebung; denn, wie du sicher sehen wirst, ist hier dieses Gegenwärtige wieder Moment eines Begriffs geworden, und doch soll jenes ja nur Ausprägung sein jenes Begriffs, daß jenen Inhalt selbst meint und nicht sein In-der-Zeit-sein. Aber doch kann ich ja doch, was ich denke, ja doch gar nicht anders denken, als nur so, daß ich es denke einerseits als was es ist und dann auch als wie es ist, d.h. ich denke erst die Sache selbst, und komme erst danach dazu dies selbst zu bedenken, daß ich's bedacht hatte. Und so muß ich, wenn ich dieß verstehen will, wie der Begriff überhaupt irgendeiner Idee, irgendeines Konzeptes, von seiner Ausprägung, daß jetzt's ja ist, daß ich's denke, auch nur verschieden sei im Begriffe oder gar der Realität nach (denn daß jenes so sei, ist meine Behauptung, wenngleich jene unter dem altschönen Namen des Realismus der Ideen zu häufig verschrien worden war, als daß noch manch viele sich trauen könnten, ihn wieder aufzurichten, so nötig's ja auch eben so ist und so wirklich ich dann ja auch die Pflicht dazu zu tun habe, dies zu beginnen und zu zeigen, daß ja dem Begriffe nach mindestens es so ist und noch notwendiger, aber der Sache nach subtiler auch, in ihrer Wirklichkeit), selbst dieses annehmen, daß beides dieses ich denken kann und damit jeweils doch wieder darin, was es ist und was es nicht ist, und was darin dann dieses heiße, daß es dies sei oder nicht sei, und jenes eben ist dann in elementarer Form wieder Inhalt und Form. Nun ist aber Form für's denken ja gar nichts anders, als was das Denken tut, nämlich die Form zu suchen und das allgemeine und das, was es ist und nicht ist; und also ist hier dieser Unterschied im Denken des Allgemeinen Inhaltes - oder eines jeden überhaupt - selbst derselbe, der zwischen ihnen gemacht worden, dem Denken überhaupt und seiner Instantiierung. Dadurch nun kehrt aber die Form als Inhalt wieder, und daher nun wird diese Form dynamisch, selbst wiederum Inhalt einer Form zu sein, die jene Form des Denkens aber auch denkt, aber nicht selbst als Form, sondern als Inhalt und zwar als besondern Akt des Denkens im Momente oder als diesen. Etwas dramatischer könnte man sagen, indem der Inhalt gegen die Form aufsteht, rebelliert damit die mögliche Zukünftigkeit des Denkens gegen das Schwelgen in seiner momentanen Form; oder das falsche an jener Form ist nur die Behauptung, Form auch des zukünftigen Erinnerens des Gedankens zu sein. (Denn es ist dies brutale im Akte des Denkens, das, was ich jetzt gedacht, für das zu halten, wie es dereinst und schon immer gedacht worden war und werden wird; so läßt ja auch die historische Verzerrung's durchaus zu, dies genauso in die zukünftigsten Gefilde hinauszudeuten, wie ja auch die entworfenen Zukünfte heute noch mannigfaltiger scheitern als noch alle Bilder ferner, schimmernder Vergangenheit.) Die Form muss ja als Form des Einzelnen begriffen werden, und kann daher, auch als Stil (sowohl des Denkens als aber auch im Beispiele davon, wovon es ist, nämlich an einer Manifestation eines Ideellen, entfernten, noumenalen, göttlichen), nur im Objekte, und damit durch je verschiedene andre Formen und Stile, es zu denken, über sich hinaus erhalten werden. (Denn ein einzelnes zu verstehen ist nur möglich wenn dieses das Ganze schon sei, aber das ist es ja hier gerade nicht, sondern es soll Abbild, Manifestation sein, daher der Vergleich mit anderm, zur Klassifikation aller accidentalia und $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\eta\kappa\upsilon\iota\alpha$, notwendig ist auch zur Einsicht in nur ein einzelnes solches, was ja doch darin als etwas anders verstanden ist als was es ist, sondern gedacht wird darin, dies andre zu sein, was es auch ist aber nur mangelhaft dieses ist, auch ein andres zu sein (was eben kein Mangel dieser Sache als solcher, oder gar nicht, wie manche eifrige Priester des Einen meinten, gar moralisch' Übel wäre, sondern nur ein Mangel an der Idee in dieser Sache sei,

wohingegen in der Idee umgekehrt ein Mangel an allen jenem besteht, was die Sache ja eben auch ist und die Idee denn nicht)). Im Allgemeinen auch sind diese Erörterungen auch gar nicht unnütz, aber wir haben hier ja sogar noch eine konkretere Frage vor uns, nämlich daß hier die Idee selbst ein Gedanke sei, und die Ausprägung eine Zeit, zu der ich's denke, und also ja auch, daß jene Form, als Inhalt genommen, selbst dieses sei, es-gedacht-haben, aber dann ja zum konkreten gemacht, nämlich als dieses, daß es jetzt ist, daß etwas ich denke und irgendwozu. Aber wir hatten ja Gedanken gesucht, die vom Ich waren, und in ihm seien; und daher dies es-gedacht-haben nicht ganz ohne Bezug darauf bleiben kann (wenngleich das nicht das einfache ist, als das es scheint, denn jene Form könnte ja auch die Form gewisser, etwa nur der mathematischen Gedanken sein, die ja sicher auch in mir liegen und deren Form ohne Bezug auf's Ich zu bleiben scheinen könnte; aber die Form ist ja nicht, daß es gedacht sei, sondern das es-gedacht-haben, und d.h. von jemandem, von mir, der also ja nun doch, als dies Denkender, diesen allen Formen teilhabend beistehen muß, und sei's nur als formales Subjekt davon, daß es gedacht ist; was ja dann aber doch, denke ich denn nur von allen diesen hier hingestoßnen Sätzen klar auch nur einen, darauf wieder verweist, was ich denn, als mir einzig voll bekanntes und durchdenkbares Subjekt, selber sei, während ich darüber denke, was dieses es für irgendeine Form in sich je etwa sein könne, daß da in ihr etwas sei, was sie denkt) - und somit sind wir ja aber doch auch wieder beim Missverstehen zurückgelangt, da es ja dieses sogleich war, womit wir begannen. Wir erhalten aber dabei dann folgendes widersprüchliche Ergebnis: _Dass ich das Allgemeine aber als Widerspruch zum Verständnis selber [meiner] bin bedeutet mir dann so viel, als dass dies (das Denken der Form, darin die Zeitlichkeit des Gedankens als dieser selbst und daß ich's dachte, oder Allgemein der Stil überhaupt als Form der Manifestation jeglicher Idee, sofern diese selbst gewissermaßen auch dieses sei, daß ich denke) selbst aber als Imagination meiner und meines Denkens unmöglich, und daher die Differenzierung von Form und Inhalt hier hinfällige ist._ Ich muss die Tatsache des Seyns denken, die beides ist: Aktivität als Denkform, und Passivität todter Gedanken. Denn außer meiner aktuellen Denkform habe ich keine, die potentielle ist selbst Teil der actualitas mentium possibilium in meinem Geiste, und ich kann darum auch alle Inhalte nur darin Verstehen, eben Inhalte nur für die Form, und Element nur als Element gegen das Ganze gehalten zu sein. Denn warum wären sie, nicht in der Form bedacht, irgend anders als das Ganze? Warum wären sie nicht selbst je alles Seyn und in sich absolute Monaden? Und die Form ist ja eben selbst das, ausgenommenes seiner selbst zu sein, daß einz'ge, was in ihr ist, ist nicht unter ihr (denn auch nicht als insofern-nicht-gedacht-ist aber doch als nicht-insofern-gedacht-ist). Die Form aber ist dann ebenso wie dies Ganze ja gar nichts anders als ich, oder auch jenes (Form, Ganzes etc) sofern ich's denke, in mir zu sein, nicht so wie es selbst sei oder wie es selbst sei gedacht werde, ist damit auch im Ich als jenem, was ich selber bin mir zu sein; das Ganze aber ist dann ja auch, woraus der Inhalt ist, also ist der Inhalt selbst aus der Form gegriffner, und darin ist's nun ja doch wieder so wie oben, daß aus diesem allgemeinen Inhalte sich die Form erst erzeugt, und daraus dies besondere wiederum, womit sich denn ja auch in diesem ganzen Zirkel, sofern man ihn nur zu Ende denken will, dieses wieder bestätigt, daß ich sei, mich nicht zu kennen, und darin eben immer, wenn genauer und strenger ich's verstehen will, in einem Widerspruche verende, der gewiß nicht so schlecht mir gebührt, aber ja doch in mir mich dann nur so vorstellt, was und wie ich sei oder nicht, nicht dann aber darin, was immer dieses ist zu sein, so wie ich's als Frage mir stellte und als Ziel mir vorausgesetzt. Und darin doch ist's mir mit all jenem nicht recht, und so schön und dynamisch es ja erst doch erschien, so scheint das Einzelne dem Ganzen hier nicht zu helfen. Aber doch denke ich es ist nicht so, und ich hoffe dir dies genauer auseinanderzusetzen. Dir aber, o Vesperia, will ich hierbei einmal noch den Vortritt lassen; denn es scheint mir, daß du ja auch bei dieser Frage, was das Allgemeine und das Besondere sei, und wie das Denken des Gedankens dieses für sich ist, selbst auch Gedanke des Denkens an dieses zu sein, selbst länger verweilt hast, und denn ja auch diese Frage zumindest, und vielleicht sogar ihre mögliche Antwort, in mannigfaltiger Hinsicht würdest beflügeln können.

Vesperia: In der Tat ist mir das ja nicht neu, aber gerade deshalb wundere ich mich ja schon seit langem, was du dabei suchst, hinter allem, so wie's nunmal steht, unverständlich zu sein, größers Verständnis zu suchen. Wie also und worin erscheint dir hier jene größere Wahrheit? Denn

daß man Form und Inhalt überhaupt schwer auseinander halten kann, liegt ja nahe, wenn man nicht angibt, Form und Inhalt wovon; und daß des einen Inhalt Form auch Inhalt ist, und dann anderer Form, ist ja auch nun wirklich keine große Überraschung, die mich ja jetzt dazu bringt, nachdem ich also doch sehen muß, so wie du selbst ja schon einsahst, daß du darin, wie du's wolltest, gescheitert bist, was dahinter anderer Frage liegt und warum es nicht dir hier genug zu sein scheint, zu fragen: Du fragtest dich, ob die Inhalte allen Denkens und Erkennens, sofern ja auch gerade die Inhalte, die als Probleme dasjenige repräsentieren sollten, was in dir sei (und ob's damit so recht beschaffen sei, den Inhalt als Problem und umgekehrt zu setzen, daß ist ja hierbei ebenso besehen noch gar nicht berührt), sofern sie nicht als unter einer äußern, sondern in sich selbst als ihrer eignen Form betrachtet würden, irgend andres seien als das Ganze selbst, daß sie repräsentieren, und wovon sie ja dann doch selbst nicht die Form sind sondern immer wieder andre Ganzen, so daß alles am Ende sie selbst je alles Seyn wären und in sich absolute Monaden, immer schon alles, was da ist, da ich's nur denken kann, sofern in jenem einzelnen ja denn alles wiedergespiegelt ist. Und in der Tat wäre dann ja auch dies, daß ich mich nicht kenne, als solche Spiegelung in's Ich, da, aber gleichermaßen auch solche in alle andern Formen des Denkens. Und du glaubtest nun dich das fragen zu müssen, dabei aber zu sehen, wieder diesen Widerspruch des Ich erkannt zu haben, da du's auch darin nicht erkanntest, nicht wahr?

Sophia: Gewiß, genau das ist meine Schwierigkeit dabei, das Einzelne selbst auch als Form oder als Allgemeinheit zu erkennen und zu denken. Denn ich gelange dabei immer zu Aussagen, die nicht wie die, daß Form und Inhalt gewißermaßen zusammenfallen, bloß logisch unsinnig wären, und der Sache ja aber nicht falsch; aber alles jenes einzelne als Ganzes? Wie könnte es nicht so sein, ja aber doch ? --

Vesperia: - Aber warum denn nicht? Kann nicht auch deine Idee des ganzen, des absoluten, nicht wirklich bei solcherart gedachten einzelnen Dingen stehen bleiben? Das alte Wort Leibnitii ist ja noch nicht ganz verklungen, und auch wenn ich's denke nicht ganz durchdrungen zu haben, so soll seine Rede ja schon und gut gezeigt haben, daß im Einzelnen, ob Gedanke, Idee oder Objekt, je alles gesehen werden kann, und man sich daher jenes Unterschiedes, ob etwas, was es ist, dies als Teil ist oder als Ganzes, ob als eines, so nur für sich und an sich, oder als alles und All, als Widerspiegelung des Kosmos, mehr sogar noch auch jenes vom möglichen und wirklichen, von Aktualität und Potentialität (dieser da die Wirklichkeit schon in der Gegenwart auch nur meines Geistes ja alle Welt, als reale actualitas der möglichen, und diese darin als weniger gute potentialia enthalte), so grundsätzlich entheben könnte, daß ich mich ja nun frage, daß wenn dir das ja sicher auch bekannt sein muß, was dich denn jetzt dazu treibt, anderswo als in diesen einzelnen Sachen, sondern sogar noch in einer allgemeinen Form des Sich-Missverstehens, im Denken oder der Erscheinung dessen, was als das, was gedacht ist, das ist was es ist und was es nicht ist, d.h. im Denken sowohl als im Sein und Wesen, noch weiter zu suchen, und daher nun, nach all den Irrwegen die wir hierin schon haben gehen müssen, muß ich dich doch eindenken all dieser Unklarheit fragen, die auf dem Allgemeinen lastet, sofern's in der Gestalt der Einzelheit hervorkommt: Wozu treibt dich diese so seltsame Idee eines σοφον denn zu höherem, andrem, weiteren an? Was für ein Wissen genau und wozu denn suchst du es, und warum ist das Einzelne, und daß du lebst, nicht genug?

Sophia: Eine ganz treffliche Frage allerdings ist es, auf die wir damit gestoßen sind; denn wahrlich ist dies denn auch nichts als die Frage, warum wir im Ganzen und nicht nur über's einzelne denken und philosophieren sollten. Und wirklich siehet man hier, daß in der Sache zu sprechen, die Antwort nicht geben kann, und aber über sie wie vom weitem zu predigen, daß es nötig so sei und keineswegs dies zu tun verwerflich (in jenen beiden Sinnen, daß keineswegs es verwerflich ist, es zu tun, und auch, es keineswegs zu tun, ja auch verwerflich), ja niemals genügen kann und dich in deiner ja aller Sache nach berechtigten Frage je befriedigen könnte. Ich will darum es dabei belassen, und die Sache so leicht konstatieren, wie die Frage sie ja nun auch gestellt hat, und d.i. nicht ohne Pathos aber ohne Predigt und Vorwort an diese ja mir schon getroffene Tätigkeit und Entscheidung, und so will ich denn versuchen dieser Frage zu begegnen. Denn die Antwort darauf ist ja nun so offenbar wie unerträglich schlicht: Ich suche in mir etwas über mich zu wissen,

was ich sei und aber nicht sei, finde aber nichts als diesen Hinweis auf andres, was ich dann auch nicht verstehe. Ich suche eine Einheit im Seyn, finde aber nur Zerrissenheit der Seyenden darin, mir zwar gegebene, aber unverstandene und diskontinuierliche Elemente eines immer wieder ansetzenden, aber nie ganz völlig zusammenhängenden Gedankenflusses zu seyn, und die ich in ihrem Seyn auch dann, wenn sie alle zusammenhängen und vollständig gegeben wären (was ja schon vieles wäre, was ich nicht habe; denn weder ist meine Vorstellung oder gar mein Gedanke von Widersprüchen noch von Lücken frei, diese zu tilgen ist nachher erst Aufgabe einer reinigenden, aber sehr unintuitiven Systematik, die etwa einzelne und nicht vollständig zusammenhängende Erfahrungen von Kausalität durch den Begriff der Ursache sowohl zusammenfasst, wo sie's nicht waren, als auch andre Ursachen zum Gedanken hinzufügt, wo vorher einfach etwas, ohne Ursache und Anfang, entstanden ist - und daher nun der Eindruck ein vollständiger in Hinsicht dieses Gedankens, aber doch immer auch unvollständiger in der Form, vollständiger zu sein, bleiben muss), doch immer noch unverstandnes Relikt der Selbst-Missverständlichkeit meines Bewußtseyns wäre (eben da sie zu einem Denken und einem Zusammenhange gehören, der gerade anderes nicht ist, als nur, sich nicht zu kennen). Ich kann mich aber damit nicht als Nicht-Antwort abfinden, da ich diese Zerrissenheit und Aporie ja selber bin. Ich bin dieser Abgrund, und seinen Widerspruch mit sich muß ich als Abfall von mir und meinem Denken nun denn auch wahrlich und wirklich vollziehen. Ich muss sie darum, so wenig Antwort sie nun denn ist, untersuchen; und damit ist das gemeinsame, dass die Zerrissenheit und Verzeiflung tragende, allerdings ein denkendes Subjekt, ein Ich als Quell der Unterscheidung, die das Sein begründet, aber kein sich nur vergewisserndes wie einst bei Cartesio, auch keine Leibnitianische Monade, die sich selbst versteht und damit alles, auch keine vollkommene ἐνάς als Abbild alles Guten und äußerliches Ding für's Denken und den νοϋς der Wahrheit, sondern ein Subjekt als Wunde des Seyns, das sich darin zu verstehen sucht, die Unmöglichkeit, sich zu denken, in den Widersprüchen und Unklarheiten aller andern Gedanken erst wiederzufinden, bevor es versuche, über die Realität seines eignen Schmerzes sich zu verständigen, was es sey. Dass ich die Antwort im direktesten Sinne nämlich darauf ich schon kenne, heißt nichts dazu, dass die Sache bereits beantwortet wäre; ich habe vielmehr nur eingesehen, dass es eine Frage ist, deren Schwierigkeit mit mir selber zusammenhängt, und deren dialektische Einheit erst den Geist als Zerrissenheit des Seyns-für-sich in sich begründe, nicht aber eine umfassende Antwort oder auch nur einen Ansatz dazu gefunden. Darum aber nämlich sucht es mich an; und leichthin es aufgeben darum vermag ich nicht.

Vesperia: Aber wie kann nun da, da nun auch jeder Ansatz einer Antwort schon fehlt, eine Frage entstehen? Wie kannst du dieses hier finden? Denn ich sehe ja nicht, wieso du weiterhin so fragen und denken solltest, und was dir diese ganze Anspruchshaltung an dein Denken begründen sollte, es je zu finden wenn du nur genau genug dich befragtest. Auch sagst du, du hättest keine umfassende Antwort, wenn du aber ja schon und nicht wenig umfassend doch Antwort gegeben hast, und nicht wenig umfangreiche und weithin begründete; und auch wenn sie mir ja nicht gefällt noch auch richtig in allen seinen Gründen zu sein scheint, frage ich mich nun, was dir der Anlass sei, hier weiter zu suchen, und warum du diese Zerrissenheit und Unklarheit, deren Allgemeines sich im Konkreten deines Gedankens ja schon aller Anlage nach gezeigt hat, nun auch actu finden willst oder müsstest. Und warum oder, so es denn sei, wie also äußert sich jene Form der Zerrissenheit, oder der Ansatz der Verzweiflung im einzelnen des Gedankens? Denn so leicht ist's doch nicht, darin etwas über das dem Gedanken ja schon als Gedanken eigentümliche hinausgehend zu sagen, sofern er gedachter und darüber verzweifelter ist. Und was kannst du denn damit weiterhin meinen als nur einen leeren Gedanken, dass ich denke, was immer gedacht, und daher dann beim Denken, aber doch nicht im Gedanken, mir beim schmerzen zusehn könnte (denn jenes ist ja zwar richtig, aber auch so uninteressant, dass man sich dann die dazu gelegentliche Behandlung des Inhalts auch überdies ersparen könnte, ebenso wie dies dann als Mittel erscheint, allen Ernst in und bezüglich dieses Inhalts sich überdrüssig zu machen und gedankenlos in einem dann doch ebenso unverstandnen geistigem Schmerze zu schwelgen - eine sicherlich schöne Sache, aber doch nichts, was dem angespannten Ernst der Rede vom σοφον gerecht würde, die ja doch

ihren Scherz darin hat, dass man es darin, allem Anscheine zu trotz, immerhin erst meine und etwas suche, was länger reiche als den Augenblick, sogar so lang, bis man dessen, als Fragment imaginiertes Unendlichkeit, überdrüssig geworden, sich sogar wünschen würde, dass es mit seiner Wahrheit und der Unsterblichkeit derselben (und des eignen Geistes zumal) nicht so weit her wäre - ein doch viel lustiger und listiger Scherz als nur die Betrachtung und der Genuss ganz gegenwärtiger und leicht vergänglicher Leiden)? Was ist dir dies mehr als die leichte Sentimentalität, alles Denken zu betrachten und denn zu sagen, es ja nun doch nicht verstanden zu haben?

Sophia: Hier kann ich dir, o Vesperia, gerade da es sich so damit zu verhalten scheint, wie du's richtig gesehen hast, sofern es nur dabei bleiben sollte, so allgemein und ohne weiteres darüber derart zu reden, nun zum ersten Mal sagen, dass es nicht im Ganzen, sondern nur im einzelnen eine Antwort darauf gibt, da ich eben, je nach dem Gedanken, eine andre Art habe, ihn zu denken und dadurch auch in ihm zu verzweifeln. Es ist ein Unterschied dazwischen, ob ich nur im ganz allgemeinen Schema sage: Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin; oder konkreter sage: Dieser bestimmte Gedanke, so wie ich ihn denke, ist mir undurchdringlich, weil er zu mir gehöre, und ich also nicht weiß, was ich bin, eben darin, dass ich den Gedanken nicht verstehe, er aber auch so, oder in dieser Unverständlichkeit, mich völlig bedeutet, d.h. dass ich gerade mir nichts anders wäre als mein jetziges Raten und Grübeln darüber, und in dieser Tat in der Tat der ganze Akt des Setzens vom Subjekte liegt. (Denn subiectum ist immer eines zu einem praedicatum, und keineswegs bin in mir darum ich etwas anders als gerade nur denkender, aber eben dies-denkender eines diesen und bestimmten, und darin mich bestimmenden Gedankens meiner und des andern (denn zugleich im Gedanken ist das praedicatum auch als solches gedacht, und damit darin in der Sache auch ich selbst und mein Wesen (ουσια του εγω, jenes Ich das das ist, was ich mir selbst als das was-ich-bin bin, sofern es gedacht ist, d.i. das Wesen im Ich (als Selbstrepräsentanz) im Was-ich-bin unter solchem was ich bin als Modus des Wer oder Welche) als das es praedicans ens et praedicationis essentia ebenso notwendig auch im Akte actu und darin als reales der Situation, und damit sogar realer noch als das damit gemeinte sei (denn dies gemeinte ist nur intentionell in der Prädikation, das Prädikat, das Subjekt (formaliter, d.i. als Schema nur, daß da etwas sey, Subjekt zu sein, oder selbst dieses (d.i. neben dem daß auch ein gewisses was, aber ein unbestimmtes) ist) und der oder die Prädizierende und deren ουσια und essentia aber intentional in der Art des Gemeinten und Bezeichneten, am signum ipse d.i. der Idee solcher Bezeichnung zu sich selber).) Man könnte, um einen andern abgegriffnen Begriff zweckzuentfremden, den Begriff der Authentizität oder Echtheit meiner, hier echt im Sinne meines Seyns als Nicht-Verstehen genommen, dazu benutzen, diese seltsame Situation zu beschreiben: Das einzige authentische am Leben ist die Verzweiflung, und an der Situation ist eben das authentisch, wo die Verlorenheit des Denkens in sich leichte aufscheint. Dadurch aber - und das ist das entscheidende - gewinne ich nichts; ich verstehe nur mehr davon, wie weitgehend ich mich über mich selbst habe täuschen müssen. Ich muß aber dies an der Sache und in jenem einzelnen widerreflektiert erkennen, und sonst könnte ich ja eben nicht sagen, dies einzelne als solches, und nicht nur als allgemeinen Begriff bedacht zu haben, eben warum es hier ja doch davon weggehen und dies allgemeine auch als allgemeines würde behandeln müssen, sofern mir nur der Wille noch da sei, auch dies sich je unmögliche der Wahrheit denn so zu denken, wie es in Wahrheit ist. Und hier eben kann mir, und da stehe ich dann vielleicht doch nicht so weit von dir ab, wie du denkst, Vesperia, zu recht eine gewisse Unehrllichkeit in der Weise des Sprechens davon vorgeworfen werden: Denn ich müsste ja eigentlich wirklich bestimmtes und einzelnes haben, wenn ich es so denken und benutzen will, und nicht bloß einen vagen Begriff davon. Aber da ich, wenn ich so weiter daherrede, nur weiter über eine Realität berichte, von der ich mir aber gar nichts vorstellen kann - denn ich habe nur diesen Begriff, „Ich“, vor mir, und nichts bestimmtes, sooft ich auch vom Konkreten gesprochen habe; und da auch die sogenannten Existentialia nichts sind als Formelbegriffe ohne jeden Gehalt (wie jede sogenannte Existenzphilosophie schon von selbst daher zu verstehen gibt, dass sie zwar sagt, sie handle vom existentiell-persönlichen, sich dann aber nicht darauf einlässt, bestimmte Tatsachen und Geschichten zu beschreiben oder zu analysieren); so muss ich also erst eine passende

Vorstellungskraft in ihren Momenten entwickeln, bevor wir auf dies Problem und den passend daran ausgearbeiteten Begriff vom Denken und Subjekt zurückkommen. (Dass dies erst nach einem Umweg über das Verlangen, und nach vielen Windungen, wirklich geschehn wird, ist kein Zufall, aber hier noch nicht abzusehen; wesentlich ist, dass wir doch am Ende wieder dahin kommen werden. Dieses wird denn auch zu unserm Ziele passen; und so passend ergibt es sich dann aber auch erst daraus, was an ihm nicht verstanden werden kann, ist es nur als solches Ziel gedacht oder als etwas vorausgesetzt, was wir gewissermaßen bereits darin kennen und wiedererkennen können, was es sei, dieses zu sein, was wir suchen, wiederum dieses (aber erst als letztes Ergebnis), was es selber sei, dies nicht zu sein oder in welcher Weise.) Wenn ich also wissen will, was der Schmerz des Seyns, der Drang zum Ganzen bedeuten solle, muss ich das einzelne kennen, und ich muss darüber eine Imagination haben; aber jetzt habe ich nur diesen Begriff. Daher ist alles Etwas - als einzelne, bestimmte, jeder Gedanke, der selbst doch das Ich als Selbstwiderspruch repräsentiert, das also diese ganze Sphäre der Realität, was immer sey, ausmacht - selbst jetzt mir nur formal gegeben, und ich muss es konkret zum Gegenstand der Untersuchung machen. Der Gegenstand, der dabei aber zuerst das Objekt, oder die Repräsentanz dieser ganzen Bewegung sein muss, kann kein anderer sein als dieser Widerspruch selbst. Ich bin also dazu gedrängt, konkret den Widerspruch in einem Etwas zum Gegenstand zu machen, und d.h. genauer das Nicht-Verstehen, was es sei. Im weiteren Sinn gefasst wäre damit die Sprache, oder mein symbolisches Denken erster Gegenstand der Imagination. Dass dies eigentlich nicht stimmt, ist doch aber irgendwie einleuchtend [der dazu wesentliche Hinweis ist natürlich auch darin, das, was erster Gegenstand für die Betrachtung der Imagination zum Verständnis des Seyns überhaupt ist, auch nicht das selbst sein muß, was ich mir zunächst, ganz egal wie ich angefangen habe oder haben sollte, als Gegenstand für mein Denken und Vorstellen gesetzt haben wollte oder vielleicht irgend äußerlich müsste, wenngleich dieses ja aber doch es zur seltsamen Frage macht, warum ich wenn ich über das Denken nachdenken wollte, in diesem Denken über das Denken nicht damit den Anfangen machen könnte, womit das Denken selbst den Anfang macht, wenn es dieses Denken doch selbst, als Denken über das Denken, sei, und damit eine den Unterschied treffende Unterscheidung, was es hieße, zu unterscheiden und wie und wonach, und wie diesem Unterschiede es nun zukommt, Gegenstand seiner eignen Betrachtung zu sein, und darin dann, der Not dieser Sicht gemäß, Form und Materia vertauschen müsse oder will, und worin ihm selber dabei diese Not liege]; die seltsame Beziehung dazwischen ist also das nächste offene, wirklich schwierige Thema der Untersuchung. (Auch hier wieder dies komische: dass ich eigentlich gar nichts gesagt habe. Es wurde nur die Frage verschoben, davon, was es heißt, dass irgend etwas real, echt sei, dazu, die Irrealität im Gegenstände zum Anlass zu nehmen, überhaupt nach einem Gegenstand zu suchen, da ich sah, dass ich trotz Beteuerung eigentlich keinen hatte. Es ist hier wesentlich, die Ärmlichkeit dieser ganzen Darstellung zu sehen: Es ist hier nur das Wort: Etwas, ein Gedanke; gegeben, und nicht viel mehr; aber ich werde weitere Beispiele geben, nachdem ich erst einmal einen Weg ersonnen habe, auf sie mit andern Mitteln als dem Kunstgriff des Schriftstellers und kunstreichen Redners zu kommen, das, was ich erst sage, als Grund davon aussehen zu lassen, was danach folgt, gleich was es sei. Dass ich das ja aber eigentlich überhaupt schon vermeiden will, liegt an der merkwürdigen Absicht der Systematik, selbst die Wahrheit und nicht eine nutzbare Rede zu sagen; dass ich ihn überhaupt aber nicht benutzen kann, wie immer es damit stehen möge, ob ich's wollte, allein darin, dass ich ja doch die Mittel erst erklären will, darauf meine Imagination beruhe, dass ich dadurch dann auch meine Zerissenheit, so sie in meiner Phantasie sichtbar werde, erkennen kann und vielleicht etwas verstehe, da ich jetzt sie ja nicht verstehe und nicht verstehen könnte, würde ich mit den Mitteln fortfahren, deren Wahrheit darin liege, daß ich mir selbst denken mache, daß ich's schon kenne und dies Rätsel auch selbst keines sey. Hierin dann habe ich eine konkretere, wenn auch genauso unbegründete Antwort darauf, warum ich nicht *medias in res*, sondern *externas* beginne: weil ich die gedankliche Bewegung, erst zu ihnen zu reisen, noch erfahren will und mir davon verspreche, etwas über die Kraft gedanklicher Bewegungen überhaupt zu lernen. Darin also, *interlocutores*, lieget dieser ganze Dissenz und die seltsame Disharmonia, im Ganzen immer da zu beginnen, wo es am wenigsten passend erscheint, nämlich über dasselbe redend und seinem Abgrunde erhaben und

enthoben, wie's als Ganzes und als schon mir Entferntes erscheint.) -- Oder, um nun doch die andre, entgegengesetzte Sichtweise zu geben (denn bis hier hin war's recht einseitig, auch wenn es natürlich immer irgendwie einseitig ist): Wir mögen deshalb von diesem seltsamen Problem des Ich erst weggehen, wenn weiter wir ja auch dies bespreche sollten, weil ich keine andre Antwort darauf habe als schlicht darüber zu lachen. Es hat keinen Sinn, hier eine Auflösung zu erwarten; ich stoche schließlich am Rande meiner Phantasie herum, ohne ihr innres betrachtet zu haben. Ich versuche zu denken, was es sei, zu denken, ohne das Genauere und Einzelne gedacht zu haben. Und da ich nun darauf gestoßen bin, dass anderes ist [und mir wirklich ja sogar so aufdringlich da ist, daß es nicht zu verstehen selber dieses ist, was ich bin und als was ich alleine mich verstehe], als Gedanken sogar Einfluss auf diesen Widerstreit darin haben, dass ich nichts anders bin als das Missverstehen in ihnen zu jedem Momente, so ist es mir also auch aufgegeben, sie zu betrachten [und zu bedenken was es ihnen heißt zu sein]. Der Übergang ist also nicht allein einer zum Widerspruch und zur Symbolik zunächst, sondern zu diesem ganzen Material, was ich vorher beiseite gelassen, da mir jetzt klar wird, dass ich von dieser neuen, andren Seite, ich es erst zu verstehen neu genötigt bin und es mir darum erst als neue Sache, und als Erscheinung dieses andern Geists begegnen müsse. Ich muss erst meine Identität (das Ich im Unterschiede zu dem, was auch ich bin, aber eben dieses Ich nicht ist, da es selbst dieses nicht ist, Ich zu sein, sondern nur umgekehrt das Ich solches ist, auch jenes zu sein) zur Seite lassen, um in der Differenz aller Dinge diese als für sich interessante zu sehen; oder ich muss erst, als mir unbekannter [als welcher ich bin], die Sachen als einzelne nennen [d.i. bezeichnen und als solche verstehen], die dieser ganzen Sentenz bisher (über meine Misskenntnis) Bedeutung schenken. (D.h. je gegenseitig: für diese ganze Rede nenne ich sie jetzt erst, und komme dann absichtsvoll nachher auf mich zurück; ich aber kannte sie schon, und nenne sie jetzt, da mir nichts bessers einfällt, und die spätere Rückkehr ist dann eher zufällig; sie kommt dann, so sie sich ergibt, und demnach ausgiebig und umfangreich ist der nächste Teil, wenn auch in ganz systematischer Übersicht er eine Seite und damit eine einzige Stellung zum Selbst und der Seynsfrage bedeutet.) So denn ist also dieser Übergang auch mir und euch bekannt: als geplanter Gedanke im Schatten der Ungeplantheit, selbst sich aus den Gedanken zu ergeben die um seiner Willen gedacht sind.

Nealina: Schön, also kommen wir nun von dieser ganzen sterilen Frage weg. Was aber, o Sophia, ist denn nun dies Konkrete genauer, und wie willst du also dahin kommen, dies aus dem ganzen, der Unklarheit des Gedankens zu sich selbst, zu entwickeln?

Sophia: Nun, es liegt eben schon darin offen, daß wir diesen Widerspruch selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen wollen, daß wir ihn manifestieren, real machen müssen als das, was uns Gedachtes ist und unterschiednes, und nicht nur, dessen Gedanke gedacht und Begriff unterschieden sei und damit aber dieses selbst ausgespart und eigentlich nicht wirklich vorhanden. Wenn wir also jetzt zur Betrachtung der Imagination überhaupt übergehen - diese selbst ist ja nichts anders als nur eine Betrachtung von irgend Etwas, und daher deren Darstellung auch die Darstellung des konkretern Materials der Philosophie, sofern sie hier genauer das sei, was gedacht werden sollte darin - sorin sehen wir uns dann das Absolute als Begriff der Gesamtheit der Dinge, oder als Erkenntnis, Wert und Anspruch an, wie sich genauer darstellen wird - aber das eben ist noch nicht da, sondern muß sich ergeben, indem wir unsre Einbildungskraft und Formungsfähigkeit des Denkens anstrengen und üben, und dabei daher zuerst mit dem Schwersten, weil deutlichstem unklaren beginnen, nämlich den Begriff dieses Vorhabens selbst allererst zu gelangen. Zum allgemeinen Begriff des Etwas, oder dem Übergang von Realität überhaupt zur Erkenntnis (denn Etwas ist das Reale, sofern es als Etwas gedacht und bestimmt worden) zu gelangen, bedeutet zunächst, schon etwas zu haben. Aber hier ist ja mir noch nichts - oder soll nichts sein, daß ist ja eine leere Forderung, noch einmal neu anzufangen und dies etwas zu suchen als etwas anders als als Teil des Ganzen, sondern als sein Anfang und das an ihm Unabhängige und in ihm noch freie. Wenn wir also dies von der vorherigen begrifflichen Untersuchung des Seins als Realität meiner Unterscheiden wollen, und damit überhaupt erst eine Unterscheidung von Imagination und Realität im Begriff des Seins als ganzem ermöglichen wollen, so müssen wir dies leere Etwas, in dessen Vorstellung es zwar Element, aber nicht des ganzen sondern seiner sei, danach befragen, ob es

zuerst sprachlich oder unmittelbar und als Seyendes zu behandeln sei, d.h. ob es dieses Maß Realität, die aus ihm aufzubauen ist, selbst schon hat oder erhält und wenn ja warum. Und aber um das alles behandeln zu können, brauchen wir dieses seltsame Sache, dies Etwas selbst, denn nur daraus können wir dann, wenn wir's einmal haben, erkennen, was es nun denn sei. Und dabei aber drängt es sich nun auf, zu fragen, ob wir uns in jenem Begriffe täuschen, ob dies Etwas selbst je etwas sei oder nicht, also ob es auch nur mit sich selbst zusammenkommt, da nämlich hier es selbst in seinem Wesen und Begriffe liegt, selbst jene Frage (freilich gewöhnlich über anderes und leichter's) zu stellen, die nun auf es zurückgeworfen ist und daher nun diese ganze Sicht und Betrachtung verkompliziert. Dies ist aber jetzt keine besondere Frage, die nur dies betrifft, was wir jetzt fragen für das Etwas für dies Ich das sei, daß es sich nicht versteht, sondern je für ein Etwas, und daher sollen wir ab jetzt ganz allgemein davon sprechen; einesteils, weil wir's ohnehin schon tun, da das Spezielle (dies Ich) ja gar nichts ist als im Besondern betrachtet und als Gegenstand genommen die ganze Allgemeinheit, andernteils, weil auch wenn's so nicht damit stände, das allgemeine und notwendige ja dennoch an dieser Sache angewandt werden könnte, da es ein Etwas (oder eine Besonderung der allgemeinen Idee des Etwas, da Etwas in seiner Abstraktheit immer species ist und nicht Individuum, da es gerade vom Individuum nur die species, Individuum zu sein, bezeichne) ja doch unter jene Idee des Etwas falle, ein Etwas überhaupt zu sein. Jenem allgemeinen also im Besondern und doch dabei gerade dadurch als Allgemeinem und Begriffe genommen sei also diese Rede gewidmet, was es sei oder wie es gedacht und erkannt werden könnte zu erkennen und zu sagen und in all seiner Größe darzustellen, dem aliquis tantum zum Preis:

Um das Etwas überhaupt und damit genauer das Einzelne zu befragen, muß ich es auch so befragen, wie es als erstes zu befragen nötig ist, und wie es die Sache selbst, mir diese Frage aufdrängend, dem Gegenstande nach notwendig macht, nach dem Etwas zu fragen nicht nach etwas schon bestimmter'n, sondern nach Etwas, was selbst nur dieses sei, etwas zu sein, oder gar noch weniger, nämlich eine Sache, von der man gleichfalls noch gar nicht weiß, ob sie je schon etwas ist. Und damit kommen wir dann sogar zur Behandlung ganz allgemein von Gegenständen des Denkens und Sprechens, und müssen also allgemein dabei beginnen: Bei der Behandlung irgend einer Sache in Form eines Textes oder einer Rede, noch mehr, wenn es darum geht, diese erst zu Bewußtsein zu bringen (denn auch darum gehet es ja hier, so wir das Etwas ja nicht kennen sondern erst vorstellen wollen, was etwas ist oder nicht), ist eine Frage offenbar die erste, jene, die alle Texte, und noch mehr alle konkreten Untersuchungen anführen müssen: Habe ich hier überhaupt etwas, oder [nicht und] nur ein schönes Wort? Gibt es hier einen Gegenstand, etwas, das wäre, oder nur ein Symbol, wonach ich einen Inhalt mir ausdenke? Allgemeiner gefragt muss ich also verstehen: Was ist das Verhältnis von Realität und Symbol, und gibt es überhaupt so etwas wie ein materiales Substrat des bloßen Worts? Wie steht die Imagination zur Realität, zum Seyn und zum Symbol? Mit andern Worten: Sind die Inhalte, damit es jegliche Untersuchung zu tun hat, nur solche auch für die Untersuchung und die Sprache, oder entspricht ihnen etwas andres, was sie, als ihr Thema und ihre Aufgabe, in ihrer Behandlung erfassen und verstehen können? - Hierin sehen wir, das das wesentliche am Etwas selbst dieses Medium der Entsprechung ist. Das Etwas als Etwas ist etwas, wenn es solches nicht ist, was etwas nur ist für sich und nicht von etwas. Es ist etwas nur, weil selbst es, wenn es bezeichnetes ist, nicht bezeichnetes allein bleibt sondern Bezeichnetes-von ist. Dieses Von ist das selbst das, wozu das Etwas selbst etwas ist, nämlich gerade, dieses zu sein. Ob dies andere nun aber selbst etwas ist in solcher oder solcher Weise, ist dabei unbestimmt; es ist nur in irgend einer Weise gegebenes, bedachtes, seiendes, und d.h. unterschiedenes distinktes Moment einer Unterscheidung, die sein Denken ausmacht. Das Etwas ist dabei selbst aber nicht unterschieden, zumindest nicht notwendig; es reicht, wenn es selbst dieses ist, dem zu entsprechen, was mehr ist als Etwas, nämlich was selbst etwas ist. (Hier ist die Merkwürdigkeit im Ausdruck zu beachten, den wir gewöhnlich verwenden: Eine Sache ist Etwas, eine Person ist Wer oder Jemand, gerade, wenn dort mehr ist als nur dieses, Etwas, Wer oder Jemand zu sein, sondern eine Bestimmung, ein Unterschied, eine Distinktion vorliegt, auf die dieses Etwas, Wer, verweisen kann und dem entsprechen.) Jedesmal also, wenn Etwas als Etwas gedacht wird, ist in ihm selbst dieser Unterschied gesetzt: ein Etwas, oder dann doch auch ein Seiendes zu sein. In der Sache selbst liegt

dann also jener Unterschied des Unterschiednen und Ununterschiednen, als was es selbst eines ist, (noch/eigentlich) nicht zu sein sondern nur sein zu können, könnte man denn es denken und unterscheiden und ihn ihm das, was es ist, von seinem daß als Gedanke, denn nur irgend trennen und (getrennt) verstehen. Der Unterschied ist es also und die Entsprechung, die im Etwas auch es selbst als das setzt was gedacht ist, oder was solches ist, was nicht nur als irgend eines, sondern ein zu denkendes im Denken davon entspricht. Und es scheint mir genau hier der Unterschied zu sein von jenem, was gerade nur Etwas ist, und jenem, was dieses ist, schon Etwas zu sein und damit mehr als das reine Etwas Etwas, so wie Jemand Jemand ist wenn er mehr ist als gerade irgendwer. Und darin ist's mir dies Denken davon selbst, wovon das Etwas sich bestimmt, und durch das Setzen des Unterschieds der Gedanke, was das Etwas darin bestimmt, Etwas zu sein, und also überhaupt den Unterschied setzt zwischen dem, was sofern ist, als es gedacht ist oder werden kann, und dem, was für es nicht ist oder sein kann, eben da es gar nicht distinkt oder bestimmt begriffen werden kann. Wir sehen also darum jetzt, daß diese Frage, ob etwas nur etwas sei für das Sprechen, oder eine Sache auch wirklich, ist darin ja doch schon beantwortet; daß sie nämlich, wenn ich diesen Unterschied setze, ja als Unterschiedne im Denken vorhandne ist, und davon also dieser Unterschied auch schon ist und darum diese Sache. Unterscheiden, als Denken, ist aber immer das Nicht-Zusammenkommen; und jenes war es ja auch, als das ich das Denken bestimmen konnte, darin, zu sein, sich nicht zu verstehen; nur das hier die letzte Zusammenkunft mit ihr selbst als ihrem Gegenteile (selbst dieses zu sein, daß nicht zu sein was es nicht ist, und dabei sogar genauer, daß es nicht verstanden werde) hier fehlt und dabei das ist, was bedacht werden müßte und darum dann jene Dynamik in die Sache zurückkehrt, gerade als das was sie ist nicht sie selbst zu sein. Und so denke ich, daß dies alles ganz klar und deutlich aus der Unklarheit und Deutlichkeit gerade entwickelt worden, die wir grad betrachtet hatten, gerade wie du, Nealina, es vorher bezweifelt hattest und es sich nun ergibt. Erscheint es also euch auch schöngestaltet oder nicht? Denn ich will es ja sehen, daß nicht das gründlichste ich an diesem Bau verrückt hatte, und daher der Architektonik ja dann auch die Strenge geben, die sie nötig hat, wenn sie ihre Aufgabe, Gerüst und Stück der Wahrheit zu sein, zu erfüllen auch nur versucht; und daher auch deiner, o Vesperia, Rat mir hier in diesem Bau nicht das unwichtigste sein kann, so wenig verlässlich es mir selbst dieses ja immer ist, durch meinem Willen und Eindruck zu sagen, ob die Antwort und auch die Frage nur angemessen darin ist, dieses doch so zu erfassen, wie es ist insofern es ist oder insofern auch es nicht ist.

Vesperia: Ich muß nun sagen, ich bin einigermaßen entsetzt, und sehe nun ja auch deutlicher denn je dies, was du zu beginn mit dir vielleicht noch ungeahntem Scharfsinne ausgesprochen hattest, daß du nicht weißt was das Schwere und was das Leichte ist und was das das man nicht beantworten kann. Und so scheinst du ja doch, alles über Gebühr zu verallgemeinern und nach dem Etwas und Seyn überhaupt zu fragen, wo's ja nur darum geht, dies Etwas-für-mich in meinem Denken meiner zu finden. Und das zeigt sich nun ja am meisten daran, daß du die Frage ja gar nicht beantworten konntest. Bedenke: Deine Frage war: Was ist das Etwas, und ist etwas mehr als nur ein Trug und Wort und verweist darin auf etwas, was ist, auf ihr Thema? - Diese Frage hat aber, zumal wie du sie hier gestellt hast, etwas leeres, schales an sich. Ich habe hier ja, wenn ich dir folgen will, nicht einmal wirklich etwas vor mir, was ich jetzt befrage, gar nicht wirklich diese Eindrücke, Objekte, geschichtlichen Sachverhalte und ästhetischen Urteile etc, die du ja vorher noch, im Ich, zugestanden; wie könnte ich also an etwas andres denken als an leere Sprachspiele, oder einen leeren Beweis versuchen, wie du's hier so bereitwillig demonstriertest? Ich muss diese ganzen Dinge in meinem Denken von ... aber ja zugleich immer voraussetzen. Denn es ist ein falscher Gedanke, dass die Philosophie ohne sie anfänge, daß du ohne Beispiele denken könntest; sie fängt immer im doppelten Sinne schon mit ihnen an: Einerseits, dass die Philosophie schon damit anfängt, dass sie da sind, in gewisser, potentieller Weise präsent, auch wenn ich sie nicht verstehe; andererseits, dass die Philosophie eben erst mit ihnen einen Anfang macht, und sie in den Beginn ihrer Realität zu setzen die Aufgabe habe; ich muss also, worums hier geht, zugleich schon haben und noch erst erschaffen, oder eher: wiedererschaffen, neu damit anfangen. Die Frage ist also: Aber wie? Wie soll ich hier, was ich schon habe, als doch noch ungesetztes denken und

verstehen? Und was wäre auch das letztlich anders als nur ein leeres Wort? - Und jenes ist ja dann nur möglich, wenn dieses Etwas immer auch als concretum, und nicht als abstrakte Frage genommen wird. Ich versuche ja erst mich an das zu erinnern, was ich hatte, oder gewiß immer noch habe, nur noch hier nicht erwähnte, was als in unserer Rede bisher nicht vorgekommen, aufgetaucht ist als verstandenes, um es zu verstehen und nicht bloß leer zu überblicken. Man kann also zurückblicken auf den Gesamtblick des Ich, und darunter verzweifeln: Wie soll ich dies alles aber überblicken? Das einzelne, oder das konkrete Element des Lebens, ist mir ja als Element eben zu Bewußtseyn gekommen, also mit Bezug zu einer Idee des Ganzen; die soll ich aber jetzt weglassen. Was bleibt dann von jenem Teile noch übrig? - Und ich glaube, daß eben hier es dir nicht gelingt. Denn soweit du auch, edle Sophia, das Einzelne zu verstehen versucht, verstehst du's als Idee, als Individuum speciei, und nicht als Sache, die aus einem Bezug seiner auf sich zu verstehen ist, als Henas und Monas vielleicht, mehr aber noch als lebendige Gottheit seiner. Und du kannst so glaube ich, dann auch davon die Wahrheit nicht erfassen, da wahr nicht allein das allgemeine ist, sondern mehr das besondere, und du also in der Art, allgemein das Etwas zu besprechen, nie dahin gelangen kannst etwas darin zu sehen was es selbst ist, noch weniger aber darin, was es nicht ist, nämlich nicht auch eben das zu ähnliche aber andernorts. Warum also, Sophia, bleibst du bei dieser leeren Rede? Wie kannst du rechtfertigen, mit dem leeren Worte eines Etwas überhaupt aus der Sphäre der gedanklichen Geschlossenheit und Loseheit herauszugeraten, in der doch dein Fragen und Denken immernoch geschrieben ist und daher darin umsomehr gefangen?

Sophia: Ganz richtig, o Vesperia, würdest du mich so weitgehender und ruchloser Dinge anklagen, wenn es sich wirklich so verhielte wie du glaubst, aber dein Eindruck trüget dich, und keineswegs denke ich, mit einfachen Worten der Sache Herrin geworden zu sein, sondern ein schweres und dauerndes Unterfangen ist es, über das, was man zu denken versucht, sich einen Begriff zu verschaffen. Denn du hast ja recht darin, daß ich das Einzelne als einzelnes verstehen will und also als in sich dynamisches und lebendiges, und daher es denn als es selbst denken; allein, das kann ich ja so ohne weiteres gar nicht. Denn wie, werte Vesperia, willst du denn je Kenntnis davon erhalten, selbst wenn ich dieses vermöchte, ja wie mag ich nur selber dies erkennen daß ich's kann? Denn Worte werden mir ja dabei, was es für sich selber ist zu denken, zu erkennen zu können ob ich das kann, nicht weiterhelfen. Denn jedes Wort, so glanzvoll es dir auch sei ausgesprochen, ist immer eine Wiederholung, eine species, kein Individuum, ebenso wie ja mir auch mein Begriff des Einzelnen nur mehr die Gattung des Einzelnen überhaupt bedeutet, die ich darunter diesem Begriffe denke, und jede Rede, ein jeder Satz vielmehr nur immer das, was ich jetzt davon denken könnte es auszusprechen, und morgen aber wieder ein anders, allgemein aber das, was als die Gattung der Rede kann bezeichnet werden, nämlich als das, was ein Gemeinsames der möglichen Deutungen sich dennoch am Wort und den Wortverbindungen aufweisen lassen könnte und sich daher deutlich zeigt. Ich gerate daher nimmermehr aus den Gedanken heraus zu einer Art Wahrnehmung der Dinge, die ich vorher haben sollte, sondern kann nur im Denken wiederfinden, was es als es selbst vorfindet und d.h. vor sich selber als seiner selbst notwendig vorgängigen Voraussetzung des Denkens. Ich will dir all das auch nicht unterschlagen, nur dich selbst ja dahin prüfen, ob du es genau verstehst. Sieh etwa hier vor uns auf einen Baum. Glaubst du ihn, so wie er ist, zu sehen und mitteilen zu können?

Vesperia: Aber gewiß. Er ist als solcher ein einziger. Und lebendig kann ich ihn erkennen als lebendigen, da es die lebendige Kraft in der Wahrnehmung ist die das Leben im andern sieht. Ich verstehe sie gewiß nicht, aber mitteilen kann ich sie und sagen daß er solches ist. Und auch kann ich die Farben sehen; das Grün und das Braun und das Orange. Wie glaubst du nun aber, wenn ich all dies, und ja auch die mannigfaltigen Formen dir mitteilen könnte, die vielen Details in den Verästelungen, daß es nicht dieses Einzelne sei, was ich mitteilte? Denn im Gegensatz zu dir spreche ich ja aber nicht vom Etwas überhaupt, sondern vom bestimmten, von diesem hier, dem hier und jetzt.

Sophia: Ganz richtig. Aber sieht, daß du das eigentlich gar nicht dadurch mitgeteilt hast was du sagst, sondern du sagst das Allgemeine, aber mitgeteilt wird das besondere mit dem, wo und wie du es sagst, aber nur für den der dabei ist und schon weiß wonach er schauen soll. Denn

bedenke nur, was geschähe, hättest du all das was du mir gesagt hast nun einem Blinden mitgeteilt, der durch eine göttliche Gewalt für einen Moment das Augenlicht erhalte. Er hätte bestimmt auch Farben gesehen, wüsste aber vielleicht nicht sicher was Braun ist und was Orange, da er Hell und Dunkel, da sie nur gegeneinander abgegrenzte sind und kein wahrhaftes definitionsmäßiges Wesen haben, nicht an einem Begriff, sondern nur an einem andern Eindrucke hätte erkennen können, also nur durch gerade die Übung und Wiederholung die er nach Geburt nicht haben konnte; und eben dies für alle diese Beschreibungen, und dasselbe für die andern Sinne des Konkreten, ob des Hörens und Spürens und Geschmacks und Geruchs oder den Sinn für Tierbewegungen oder die Tätigkeiten und Ziele der Menschen. Denn all dieses lernen wir ja nur, wenn überhaupt, aus Gewöhnung so oder so zu nennen, da vieles darin, was eine Definition verlangte, sie nur hat in Abgrenzung zu etwas anderem. Du siehst also, daß wenn wir nicht die Rede betrachten wie sie ist insofern sie von uns (unter der Bedingung der Gewöhnung) verstanden ist, sondern wie sie an sich selber gesprochen ist, sie immer hohl und leer bleiben muß, wenn sie nur nicht dieses auch selber umfaßt und sehr viel länger wird, als du noch es zulassen könntest; denn auch du könntest ja all die Farben und Formen und dgl. nur über einen Mannigfachen Umweg dir und mir zugleich und aber ohne jene Voraussetzung (wie als wolltest du sie dem sehenden Blindgeborenen mitteilen) erklären, und dagegen du bei diesem Wege, den das Denken wahrlich beschreiten muß, will es seiner eigenen vorausgesetzten Übung nicht schon immer begegnen und sie auch dort, wo sie fehlgeht, nur umso mehr bestärken, schon ganz am Ende zu stehen glaubst, so stehe ich hier noch am Anfange und denke davon, da dieses ja gerade das auch ist, was in jedem Eindrucke schon darin ist als Spiegel davon, daß ich mich nicht kenne und auch mein Denken nicht außer in meiner Gewöhnung als das, was ich doch immerfort nicht kenne, und weiterhin darin diese ganze Frage widerspiegelnd und verdeutlichend ist, daß es das nützlichste sei und das notwendigste, so hier anzufangen und erst am Ende wieder dahin zurückzukommen, was du als das einfachste behauptetest und weiter ja auch so bedenkst. Und darin allerdings, o Vesperia, kann ich dann (wenn ich selber soweit einst darin gekommen bin) das einzelne mitteilen, aber dies eben nur durch [im Sinne des danach, wodurch dies Durch eben das nötige ist es erst so, um es dann anders begreifen zu können, zu begreifen] eben die Sprachlosigkeit und Geschlossenheit des leer-abstrakten, die zu schierer Untätigkeit und Gedankenlosigkeit du vorher ebenso gedankenlos hattest verurteilen wollen, damit du dann bei deiner Übung auch bleiben könntest; ich allerdings kann nicht dabei bleiben, sowohl weil ich sie nicht genügend habe und auch weil dort wo sie mir ist, sie mir nicht geheuer ist, das als das zu sagen was es in Wahrheit ist, es zu denken, und nicht nur als das, als was es dieses zu denken es sich gewöhnt hatte nach der Art, es verstehen zu können auch als noch nicht irgend ganz durch die es bezweckende Art verstandenes oder je in potentia zu verstehendes. Ich will dich darum nun auch fragen wie du dabei bleiben willst, und was dich vor allem nun dieses ja noch seltsame zu denken macht, daß diese ganze Zeit, die wir gesprochen haben, wir ja doch jenes Gespräch schon geführt, und also ja schon widerlegten, daß, wie du meintest, dies alles nichts anders sei als ein sich widerlegender Weg gedankenloser Treue des Denkens im Sprechen zu sich [selbst] als Gedanken. Wie anders denn sonst glaubst du, das in Redlichkeit und nicht in völliger Leere wir dies alles gesagt haben und auch du dich demnach so und weiterhin ausgesprochen und es nur anders wirst tun können oder nicht?

Vesperia: Aber wie glaubst du dieses denn je machen zu können? Wenn Philosophie also und unser Gespräch eine solche Übung sein soll - und du also, wenn du neu anfangen willst, uns selbst zu blinden gleichsam machen willst - hieße das nicht, daß dein Verlangen darum dem glieche, der dem Blinden das Sehen beibringen will und dem bewußtlosen die höchste gedankliche Kunst?

Sophia: Allerdings nicht. Denn dem Blinden in der Tat kann ich kein Licht beibringen, aber dem blindgeborenen Sehenden doch wohl die Übung anbieten, es zu erlernen; und ebenso können wir uns versuchsweise vorstellen, daß wir diese Erfahrung nicht hätten, um an der Erklärung, die der andre bietet, sehen zu können, ob sie das leistet, was sie anpries, nämlich das zu erklären, oder ob sie nur der Gewohnheit folgt. Ebenso aber wie mit alledem ergeht es auch dem Denken; denn das Denken ist auch einer Wahrnehmung gewissermaßen ähnlich, nur daß es nicht

das Gleiche auffasst sondern den Unterschied. Das Einzelne wird also gesehen wenn ich die Farbe, gehört wenn ich den Klänge erkenne, erkannt aber und bedacht dann, wenn ich dieses, was diese Sache selbst ist, denke und erkenne darin was sie ist und darin was sie nicht ist, und sie also im Unterschied zum andern bedenke, was sie sein könnte aber nicht ist und daher den Irrtum und Mißverständnis im Verwechseln verhüte. Denn nichts anders schließlich, ist doch Denken und Erkenntnis, oder nicht, Vesperia, als das Wahre zu finden und nicht das Falsche, und darin dann die Wahrheit der Sache?

Vesperia: Gewiß. Aber wie willst du denn die Übung außer Gebrauch setzen, und neu anfangen, und wie dabei noch das Medium dazu haben? Beim Eindrucke des Sehens wäre dies vielleicht doch noch möglich, aber diese Frage setzt Denken und Unterscheiden ja schon unter der Hand voraus; wie also wird hier wirklich etwas neues begonnen? Du beginnst ja nicht bei nichts, sondern eben mit deiner Frage, und bleibst dann doch damit darin stecken und kommst nicht darüber hinaus, viel mehr ist ja hier denn auch nicht zu sehen.

Sophia: Aber das ist es ja gerade, daß auch das, was du nun als zu suchendes setzt, und glaubst, wäre dies gefunden, so wäre das Problem wenn nicht gehoben, so doch zumindest ein gänzlich andres, sich in ebendenselben Bahnen der gedanklichen Eindeutigkeit bewegt, und also dir gar nicht den Widerspruch bietet, den du gesucht hast. Denn das war es doch, nicht wahr, was du, Vesperia, mir entgegengesetzt hast, daß ich das einzelne verfehle, indem ich das Allgemeine nur nenne und ausspreche; aber ich glaube eben, daß solcherart gesprochen das Konkrete eben meine, wenn ich das allgemeinste Wort verwandt. Es ist dies der seltsamste Gegensatz; gerade weil ich es nicht so meine, wie man es denken könnte als Allgemeines, ist es noch allgemeiner, da es als allgemeines ausgesprochen sich ja selbst konkret und bestimmtes Element des Denkens ist, und nicht eine davon unabhängige Instanz. Ich gestehe dir zu: Das „Etwas überhaupt“ ist eine leere Idee, insofern es als Idee und abstractum verstanden ist; als Gattung aber der einzelnen Gedanken, dieses hier als jenes etwas zu sehen, ist es dies viele und vielgestaltige Denken des Etwas-als-Etwas-setzens selbst, und daher im Gegensatze zum Abstrakten überhaupt die Idee vollendeter Konkretion. Aber eben nur ihre Idee, und es ist wirklich die Frage wie ich davon zu dem, wovon es Idee ist, kommen könnte, nämlich eben dieses, was Etwas ist und nicht selbst das Etwas ist. Denn daß das das daran wesentlich verschiedene ist, sollte aus der Sache selbst und ihrem Begriffe klar werden, der Idee und Begriff eben in sich selbst davon unterscheidet, wovon sie sind und gedacht sind. Und diese Frage, nun als den Anfang des konkretern Denkens davon, was ich mir als das vorstellen könnte, worin konkreter ich in mir verzweifle, allgemeiner aber eines als es ist jenes Etwas sei, scheint mir nun ja auch die notwendigste und die, die mich am meisten zum zweifeln darüber auch gebracht hat.

Nealina: Warum denn aber? Du könntest ja einfach damit anfangen, etwas einzelnes zu denken - oder hast du das ja auch denn nicht schon?

Sophia: Du liegst so richtig damit wie du es auch immer noch nicht triffst. Denn daß ich ja eigentlich nicht einfach so anfangen kann, sondern dies bedenken muß, ist ja gerade dieser große Schmerz für das Denken, den Drang zum $\sigma\phi\alpha\varsigma$, zum Absoluten, zum Einen und notwendigen; aber gleichzeitig eben, so sehr ich alles rechtfertigen will, muß eine Analyse, die hier eher (nach einer anfänglichen und scheiternden Idee der Einheit im Ich) sammelnd und reflektierend vorgehen wollte, ja dieses doch auch schon anerkennen, wo es gerade schon vorgekommen ist. Also ist es wahr, ich suche, ehe ich anfangen, nachso einem echten und ursprünglichen Anfange, ein bestimmtes Etwas zu finden. Ich habe ja aber gleichzeitig doch schon angefangen, davon zu sprechen; und eben darin kann ich, ob dies symbolische [d.i. das Sich-nicht-verstehen als formales Element im Etwas, selber mir dieses zu sein, daß ich mich nicht kenne] nun das „einzig“, oder nur eine Seite der Betrachtung eines anderwärtig konkreten ist, doch zumindest diese Seite als etwas notwendig zu betrachtendes zur Kenntnis nehmen. Ich muss in gewissem Sinne annehmen, dass mir hierin auch das Problem liegt; denn es war gerade die Sprachlosigkeit angesichts des Widerspruchs im Selbst, die mich auf andres und bestimmteres verwiesen hat; und eben nicht so, dass ich mich nun zur vorherigeren Position, die das Subjekt und Selbst selbst-verständlich hingenommen hatte, nun zurückbewegen würde, sondern gerade dabei diesen Widerspruch und das widersinnige des ganzen

Unterfangens, mich als denkenden zu denken und's dennoch einzusehen, dass es nicht geht, gerade dabei, immer festhaltend, mich des einzelnen bemächtigen möchte, um den Widerspruch überhaupt in seinen Details zu verstehen. (Dass es dabei auch darauf ankomme, ihm zu entkommen, ist ebenso klar; mir wird aber ja hierdurch erst überhaupt klar, wes' ich entkam. Ich bin notwendig hier ebenso dabei, etwas ganz anders aufzubauen, wie eben nur, das schon bekannte nur nochmal zu wiederholen; aber ich denke, dass der Anteil des Neuern das wesentlichere ist, und der Rückbezug, den ich am Ende auf's Subjekt und seine Idee des Seyns geben werde, nicht erst eine nachträglichere Rechtfertigung dieser innern, neuen, weitem Betrachtungen ist, die auch ohne jene Rahmung Sinn und Bedeutung haben, sondern mehr darstellen sollen, warum ich doch trotz allem, was im konkreten ich sagen werde und muss, ich von der Idee des Seyns und des Lebens im Denken nicht lassen kann. Diese doppelte Bedeutung muss aber hier zurückgestellt werden; und so ist's hier das unmittelbarere, losgelöst jener falschen Idee der Identität andres zu finden und zu denken, was unmittelbar Anregung und Bedeutung der weitem Untersuchungen wird werden müssen, bis diese dann aus sich selbst, und nicht aus äußerem Antriebe heraus, zur alten Frage und ihrer Wahrheit zurückführen mögen.) Dieses sprach ich aus als gewisses Etwas, jenes nämlich, was ich fand, als ich es suchte; und also ist es gewiß einmal leer, vom Etwas überhaupt zu sprechen, aber es liegt ja nun darin wirklich jener Widerspruch vor, den ich dadurch denken wollte, nur abstrakter. Und allgemein ist dann darin dieses, daß ich es nicht verstand, ja auch selbst vorhanden. (Eben darin, daß es dies bedeuten sollte, daß ich mich selbst nicht verstehe, ist dieser Gedanke gerade dann verständlichster Ausdruck dieses Phänomens, wenn er dem, der ihn äußert, unverständlich vorkommt; denn er ist ja dieses selbst, seine eigne Unverständlichkeit sich zu sein und sie deswegen als solche einzusehen und nicht trotzdem.) Die Sache liegt also als solche vor; oder sie ist Etwas, weil sich als in sich zerrüttetes des Gedankens (daß ich ja dennoch erst noch mir suche) gerade mehr ist also nur dieses, Jenes oder bloßes Etwas zu sein. Aber gleichzeitig ist doch, wie dies vorliegt, das seltsame und unentschiedene; und [wie] das vorliegende hier ebenso selbst das Abstrakte und Allgemeine ist, ist, es anzuerkennen als schon vorhanden, nicht selbst eine Antwort, sondern selbst eher noch nur die Frage, wie dieses Etwas überhaupt denn nun im Sich-Verzweifelt-Sein als bestimmtes Etwas gedacht werden könnte, oder wie damit, um es neu zu sagen, anzufangen sei, und wir erhalten also als Antwort aller dieser Suche und des Weges die Frage, darauf hin sie gerichtet sei oder vielmehr ja schon immer war.

Nealina: Du redest ja aber derart ganz merkwürdig, da du ja einmal das, was dir ja schon da und vorhanden ist, annimmst, und dann zugleich ja auch andernteils nicht. Schon darin, daß du es erst sagtest[, dieses nämlich was war und sagtest, daß es ist, und es ausgesprochen hast], ist dieses zu erkennen, ja aber noch mehr in den verwandten Worten. Denn du tust ja wahrlich so, als ob du das, was du gesagt und gedacht hast, nicht wirklich gedacht hast, und wie könnte das sein? Die weitere Frage ist hier aber auch, was du damit meinst, dass etwas „vorliege“; ist es nur so da oder befragst du es erst? Ich meine ja, wenn ich's so zu sehen versuche, dass da eine bestimmte Sache ist, die ich zu befragen hätte; ist dem aber so, dann glaube ich ja, dass sie da ist. Und dennoch ist ihr Sein hier bei dir immer noch in Frage, ist gar nur vorläufig zu nehmen. Sie ist, um den Ausdruck wieder aufzunehmen, nur intentionell, noch gar nicht intentional oder schon real. Sie ist noch gar keine Vorstellung - ist vom Bereich der Imagination und Phantasie noch unendlich entfernt - und scheint doch gewissermaßen schon ganz dem Sein gegeben zu sein. Wie kann sich irgend etwas doch solcherart verhalten? Wie kannst du denken, daß du etwas vorstellen kannst, daß es sei, ohne es vorzustellen, was es ist, gar zu denken ohne es zu denken?

Sophia: Bedenke eben, daß es das eine ist, etwas überhaupt vorzustellen, oder als das vorstellen als was es ist und gedacht wird, und auch aber das andre oder auf andre Weise ein andres, was das eine ist, eine Sache darin zu erkennen was sie sei, oder das, was diese sei, selbst zu denken oder zu verstehen. Denn oft genug verstehe und weiß ich, was etwas ist, und kenne und denke daher dies Etwas; das Was, was dies Etwas aber ist, weiß ich nicht. So weiß ich etwa, daß der Tisch aus Materie ist, aber was Materie selbst ist, vermag ich nicht zu sagen. Oder würdest du darin etwas ungereimtes sehen?

Nealina: Keineswegs. Nur glaube ich ja nicht, daß es sich hier so leicht verhält, nicht

wahr?

Sophia: Gewissermaßen, auch wenn die Sache auf zu ulkige Weise ähnlich ist, als daß man es nicht eben an dem Begriffe der Materie betrachten sollte, was [es] dem Etwas heißt, Gegenstand des Gedankens und des Denkens zu sein. Denn wir haben ja wohl gedacht, daß ich etwas vorgestellt hatte solcherart daß es in gewisser Weise Vorgestelltes ist, eben indem ich auf diesen Akte selbst reflektiert habe. Was aber eben dieses - das in gewisser Weise Vorgestellte selbst - ist, das weiß ich ja nicht, da ich dessen Widerspruch aus der Zerissenheit des Seyns ja nun gerade erst begreifen wollte. Es ist eben ja also doch nur dieses - Material, Etwas, Was-da-ist. Und ich kann ja dann nun auch nicht wirklich anders damit umgehen, als eben es erst als anders, als Bestimmtes, zu denken und zu begreifen, um es aber damit ja dann doch nur als ein solches zu begreifen, was dieses [das Vorgestellt-Sein] ist, nicht aber dieses darin, was es ist, dieses zu sein, jemals genauer bestimmt zu haben, sondern eben es in der bloßen Weise des unbegriffnen Material belassen zu müssen. Ich suche ja aber nun doch danach; oder daß ich's nicht verstehe ist ja gerade der Widerspruch im Kern seiner Wahrheit, dessen Wesen ja denn gerade ist, es immerfort suchen zu müssen und zu befragen auch bar aller schönen Antwort und erhellenden Zeichens. Das Symbolische, was in der Frage nach ..., in dem Suchen nach einem unbestimmten Etwas (oder einem unbestimmten Gegenstand, den Kant Erscheinung nannte, hierin die Gegenständlichkeit, die ich hier noch suchen will, schon voraussetzend) [als welches eben das Vorgestellte gesucht wird, wenn es nicht als solches, was dieses ist, ein anders zu sein und darunter dann auch jenes [das Etwas-Sein] zu sein ist, sondern als solches, was selbst dieses ist, jenes zu sein, betrachtet wird, da dieses eben nicht als ein Andres und Bestimmtes es dadurch gesucht wird sondern als Nicht-Andres und Unbestimmtes, als Ununterschiednes und damit als nicht als Gedachtes selbst schon Gedachtes / Bestimmtes und Unterschiednes, nicht aber zugleich als das je immer schon undenkbare, was das Ungedachte selbst sei] schon gegeben ist, ist eine gewisse Strukturierung des Materials, die aber eine andere ist als die allgemeine unter das Ich, oder das Seyn überhaupt [sofern dieses eben noch nicht jene Suche sei, sondern das vor der Suche entworfen, in sich zwar verwürfnisartige aber unausgedehnte System des in sich zerrissnen Gedankens des Ganzen allen Seins, wo aber das andre nicht Thematisch dieses es selbst, sondern als ein Teil wiederum auch sich selbst [d.h. als Teil dem Teile und auch sich selber] ein Andres ist und damit ein Bestimmtes und irgendwie [als Seiendes] gedachtes]. Ich meine hier folgende Gegenüberstellung: Ich kann das Seyende als Teil des Seyns [meiner oder absolute als Idee] darin sehen, ein Ganzes mir schon zu denken, woran dieses dann erst Anteil hat oder dadurch zu etwas wird [d.i. entweder an mir Anteil hat, mir zu sein, und so allgemeiner auch jeder Seinsweise durch die Teilhabe in realitate, oder ja auch das Seiende selbst dem Sein in idealitate nach prinzipieller, ideeller Teilhabe der specificitates et quiditates universalium]; und kann dies Ganze dann entweder als unbestimmt-allgemeines, als bloße Synthese nehmen (το παν οντων, totalitas, oder Alles [substantialiter]), oder als konkretes, als Akt des Seyns im einzelnen (το ειναι, actus essendi, oder das Seyn im ausgezeichneten Sinne gegen das bloße Ganze oder Seyende [actualiter; hier steht der actus nicht gegen potentia sondern gegen substantia, als eben Sein als Substantiv gegen zu sein als Verbum]); aber ich kann eben auch das Seyende selbst als das primäre sehen, und es nach seinem Sein befragen [instantialiter, individualiter - post hoc; d.i. danach und (erst) nachdem, was dieses selbst ist, in dem zu sein was solches ist jenes zu sein, und nicht erst, dieses als andres zu sehen (wie beim Individuum, wenn nicht es derart betrachtet wird als Seiendes (als welches ja aber auch der Teil im Ganzen ist, und daher das Seiende des Seins im Strengen Sinne auch nicht Seiendes, sondern Seiendes-Seiendes ist)), nicht aber auch wie bei der andern Art, wo es als das Andre schlechthin schon gesetzt und unverrückbar wird, nämlich unabänderlich das Seiende ein Andres des Seins und nicht selbst es dasselbe, als was es ist]. Das entscheidende ist hier aber, dass ich, indem ich's [erst] nach seinem Sein befrage, dadurch dieses ja schon kenne, weil ich es vorher befragt hatte. (Der Scherz hat hierin auch ganz recht, dass es reicht, erst das Sein, und danach irgend ein andres zu befragen, da, solange ich's nicht vergesse, diese Abfolge die zweite Frage verändert; sie befragt dann das einzelne schon in Bezug auf ein ganzes [das Sein eben oder zu sein, diese Alternative kehrt wieder], aber ohne dieses hier erst schon noch herstellen zu müssen...) Ich übertrage also in das Einzelne die Aufgabe

der Allgemeinheit, und finde diese darum dann auch, nachher, als Abstrahiert aus dieser wieder neu heraus und zurück. Es ist kein Wunder, warum die Wahrheit als Ergebnis der Erkenntnis entsteht [Wahrheit eben hier darin, was dieses etwas sei, es zu sein was es ist]; weil ich das Einzelne, was ich erkennen will [was eben an diesem ist, daß es sei oder sogar noch genauer, was immer es sei], eben so erkennen will, wie ich es nach einer Einsicht in eine Idee des Ganzen erst tun könnte, nach der ich's dann befrage [etwa das natürlich bestimmte nach der Art des Seins als Natürlichem, als Ausdehnung, Materie etc, oder den Satz darin, wahr zu sein oder falscher oder beweisbarer oder widerlegbarer], aber ohne diese neu zu finden [da eben das Sein selbst vorher gegebenes ist, was aber zur Seite gestellt war, und als Methode, nicht aber als Unterordnungspunkt der Ontologie, den Einfluss in allem beibehält, eben es zu denken solcherart oder derart seiend zu sein, als welches es ist]; oder ich finde das einzelne als Wahres grad dadurch, dass es die Struktur der Wahrheit schon ist, die die Frage bestimmte, in der ich dieses einzelne fand. Solcherart nun also ist dieses, was da schon vorliegt, also noch als solches gegeben, was zu befragen ist, eben weil dadurch es diese Qualität, befragendes selbst zu sein, gewinnt und dadurch selbst zum Medium seiner Wahrheit; und als solches erst ist es Seiendes sowohl als Bestimmtes und Einzelnes als solches, da als Bestimmtes und Einzelnes als anders eben es wäre, wäre es Seiendes nicht als nach dem Sein befragtes sondern zugleich damit, da dann es nicht zwar kein Seiendes wäre, aber Bestimmtes und Einzelnes als dieses, Element seiner eignen Bestimmung zu sein, während dies Etwas, was nun ich erfahre und befrage, nach dem Sein kommt und sich selbst befragt, darin es Sein, das verbale und das substantivische, in sich zwar noch hat, aber nicht denn als Antwort sondern als Frage, was es diesem und allem denn selber ist, es zu sein. Und ich denke auch, o gütige Nealina, daß du dieses ja auch zugestehen müsstest, daß dieses ein andres ist als nur das Etwas, so es vorher und absolute und ohne Bezug aufs vorher ausgestoßene Sein betrachtet, und als welches dann es ja wirklich nur vorliegendes wäre, welches notwendig ja doch wieder in jenen Zykel des Subjekts oder Substrats des Seins geraten müsste, der sich selbst als Misskennung setzt und sein Einzelnes damit ebenso hinfortwirft als nur eben in ihm selbst seiendes und durch sich selbst wesentlich zum unbekanntem und unerkennlichen und sich nicht kennenden gewordenen Ungedachten seines eignen Gedankens zu Sein, was es nicht ist.

Nealina: Wohl ein treffender Unterschied, aber doch ein sehr geringer wiederum, wenn du das Sein nur so zur Seite stellen willst, wenn es ja aber doch diese Frage, die in sich es dadurch und dieser Spannung gemäß trage, wert sei. Erläutere denn dann aber auch nur gründlich jenes, was ich daran nun nicht und in keiner Weise verstanden habe und konnte: Was aber nun [hat dieses in sich] für eine Frage? Wie komme ich denn nun zu etwas bestimmten[, wenn dieses selbst, was es sei, als nur darin eine Frage zu sein, selbst dieses ist, wodurch es bestimmt ist als nur zu sich und seinem Wesen nach Unbestimmten]?

Sophia: Ganz richtig fragst du dieses, da ja auch, wenn es nicht so scheinen mag, diese Frage damit, daß es danach befragt worden war, was es ist und was darin dieses ist, es zu sein insofern es ist oder Seiendes zu sein, keineswegs ausgesprochen ward, sondern dadurch ja erst nur dieser Abstand dazu, sie befragt zu haben, bestimmt worden war. Denn selbst diese innre Frage danach zu befragen, was sie sei, ist hier das erste der Untersuchung, damit wir verstehen können, was diese In-sich-Kehrung des Etwas zu seiner Gegebenheit als Seiendes überhaupt bedeute, daß es sich nach seinem Sein befragen lasse und zwar damit sich nicht allein selbst zurücknimmt, sondern dies andre als wesentlich für sich ansieht, aber nicht so, daß durch es dieses, sondern daß durch dieses es selbst bestimmt sei und aber nicht vollständig, sondern eben nur darin, nicht nur neben einem Etwas auch Andres und Etwas Seiendes zu sein, sondern selbst dieses zu sein, zu sein und Seiendes zu sein und allem dem zu trotze, wirklich Etwas zu sein, ja auch tatsächlich als Etwas nur Etwas und bloßes Dieses - ganz genau wie ja auch jeder, der schon Jemand ist, sich genug, wenn er sich nach seinem Seine befragt, eben selbst auch nur Jemand ist und neben Jemanden nicht noch ein anderer, insofern allerdings nur wenn er sich solcherart sieht, Jemand zu sein. -- Hier muss ich etwas allgemeineres sagen, was die ganze Untersuchung, besonders aber die Frage nach dem Denken, oder der Imagination betrifft [denn jenes eben ist dieses was das andre ist, insofern es als solches genommen wird, Seiendes zu sein]. Ich muss nämlich, da ich jetzt bei der Untersuchung des Lebens

[im Ich] besonders das Denken, und in ihm dieses nicht als allgemeines und Fähigkeit und somit als Abbild der Realität überhaupt [und d.h. als Wesen des Ichs darin, sich ein solches zu sein, was sich nicht versteht], sondern als Einzelnes [was dieses eben zwar auch selbst sei aber als konkreteres Element, daran sich dies Missverständnis aufhalte, nicht aber dieses selber dynamisch schon darin ist, was es ist], oder als Sein im Seyenden in der Form des Jetzt-Es-Denkens suche (indem ich nämlich versuche, statt, über alles einzelne nachzudenken und nichts zu haben [solcherart nämlich wie es Moment des totum ist aber unbedachtes simplex, also als es selbst unverstanden, darum gerade, weil es als Teil einer gänzlich verstandnen Ganzheit vorausgesetztes], es [nun also tatsächlich] zu denken [solcherart es in sich ist und nicht Moment des Seins, sondern umgekehrt das Sein als Moment für dieses], also intentional, directe, nicht intentionell-unbestimmt) feststellen, dass beim Verhältnis von Denken und Seyn sich die Reihenfolge, oder die innre Konstitution der Suche geradewegs umgekehrt hatte: Dass während ich nämlich zuvor mich dabei befand, das Denken in seinem Sein, d.h. die Realität der Imagination zu durchdenken (und d.h. durch das Denken das Seyn zu denken, was das Denken selber ist [als Missverständnis seiner, und seiner Gedanken als bloßer Momente in dem Sein, was ich für mich bin]), ich jetzt versuche, das Seyn in seiner Gedachtheit, d.h. in seiner Realität, Gedanke zu sein, nicht nur zu denken, sondern dies denken jetzt zu sein, d.h. zu versuchen, im Moment dieser Untersuchung zu diesem Gedanken zu werden (d.h. dasjenige selbst zu sein, was das Denken schon ist, das sich aufs Sein bezieht oder dieses selber ist [- man bemerkt hier denn auch, daß das Sein aufs Denken einmal als Zuschreibung bezogen ist, das andre Mal dann aber tatsächlich als Tat, es zur Tat des Werdens zu bringen, daß es dieses sei, als welches es gedacht werde, das es ist]). Die Verschiebung ist hier eine völlige Umkehr, und aber gleichzeitig etwas, was, wenn man die Worte zu lose nimmt, und nur von der Realität der Gedanken spricht, gar schon als dasselbe erscheinen kann; je nachdem ob man die Realität als das nimmt, darin die Gedanken, oder das, was in ihnen sei [solcherart geschieht es etwa, wenn man Realität nur dem Denken zugesteht, dessen Gegenstand real ist, und daher dem Denken überhaupt zuschreibt, reflexiv oder vom Ich zu sein. Aber es ist hier so, daß ich selbst erst entschied, zu reflektieren und vorzustellen; und daher dann, im Vorstellen, stelle ich die Gedanken vor als im Widerspruch meiner befindlich der ich bin, und darin haben sie denn auch Realität; aber doch haben doch davor, hätte man sich entschlossen, etwa nur das Denken über mein Haus zu bedenken, vieles und mannigfaltiges an Gedanken schon vorhanden sein müssen, die keine Reflexion auf's Ich verlangen, und der Frage, was die Realität des Denkens sei, fremd und entfernt bleiben müssen. Aus der Frage danach, wie das Reale zu denken ist, werden die Gedanken daran selbst reale; aber auch davor und unabhängig davon haben viele Gedanken nun ihre Realität, ob sie dieses, daß das in ihnen gedachte Reales ist oder nicht, wenn es nicht dabei, dabei nun mitgedacht und reflektiert worden war oder eben gerade nicht und auch bei allen dazwischen liegenden Zuständen des mehr oder weniger genau bedacht-habens des eignen Zustandes, Denkender der eigenen Gedanken je zu sein]. Von solcher Art, da wir eigentlich aber ja drei Begriffe haben - Sein, Denken, Wollen - muss es also zumindest drei solche Verwechslungen geben; deren andre beiden die von der Imagination des Willens mit dem Willen in der Imagination (d.h. von dem Nachdenken darüber, was ich will, und dem Willen, der schon im Nachdenken liege) sowie die von der Realität des Willens mit dem Willen zur Realität (d.h. von dem manifesten, mir vorgezeichneten Willen (der aber dennoch frei sein kann, aber real ist) zu der Willensstruktur, die in der Realität selbst liegt oder sie selber ist (aber nicht die Intensität, zu wollen, aufbringen könnte) - dies ist ersichtlich die unklarste und schwierigste) sind. Und solcherart denn bei allen diesen Begriffen; und es ist ja denn nun, wenn wir uns damit nur befassen wollen, wie wir es ja tun müssen, wollen wir dieses, was der Wille ist und zumal der zu sein, erfassen, das wichtigste, diese Unterschiede genau zu betrachten, und daher ist's also in jener Umkehr und Frage, o Nealina, daß jene Frage begründet liegt und warumwollen sie selbst gestellt wird.

Nealina: Schön, schön, aber warum? Denn du hast zwar ja gesagt was geschieht, aber dennoch ist's ja selbst nichts absolut nötiges. Ich könnte ja auch denken, das Denken bleibe nun also im Einzelnen in der Realität, und der Gedanke dies einzelnen wäre selbst kein realer, sondern Abhängig in seinem Sein vom Gedacht-Sein des Ganzen und aller Welt, wie es ja nicht wenige

glauben. Du aber bist davon nun umgekehrt. Wie aber entsteht diese Umkehr? Warum machst du das, wenn du ja doch auch [nicht], wie ich, bei mir und meinem Sein und meinem Willen bleiben könnte[st], und statt diesen und dieses in allem zu sehen und verdoppelt zu denken, ich vielmehr in diesen alles dieses sehe, was ist und was ich will und was bedacht werden kann, was ja auch die Suche einfacher macht und umso leichter die schnell zur Befriedigung wirklich zu findende Antwort zur Frage.

Sophia: Nun, aber es ist ja eben dieses, was mich selbst dahin gebracht hat. Ich komme dahin nicht nach einem leeren Schema, so wie wenn ich gesagt hätte: erst ist ein Gedanke real, etwa dieser und jener, und dann erfasst ein gewisser dieser auch selbst dieses, die Realität zu sein, etwa mein Denken meiner und des Denkens überhaupt, so daß also nur fehlen würde, dieses beides selbst in sich zu verdoppeln, es erst beiseite zu schieben um es dann wiederzufinden, sondern selbst aus diesem, das einzelne zu verstehen, entsteht die Suche nach dem Ganzen und aus dem realen Gedanken der Gedanke der Realität, aus der Realität aber, als deren Selbst-Riß, dies bestimmtre daß ich dieses eben im einzelnen sei als das was sich im Ganzen ja aber nicht versteht. Ich versuche ja nämlich zu verstehen, was ich sey, finde aber, das mir das undurchsichtig ist, da ich nichts anders bin als daß ich mich nicht kenne und's mir nicht einsichtig sei, daß es so ist. Mir ist aber doch dieser Wille da, irgendetwas zu kennen [denn verschiednes ist hier auch dieses, sich nicht in seiner Selbstmisskenntnis uneinsichtbar zu sein und aber doch dann jenes Wissen zu wollen und zu verlangen], und noch mehr die Präsenz dieser Idee einer Allgemeinheit [des Seienden überhaupt]; jene war's ja auch, die mich überhaupt zu dieser ganzen Untersuchung geführt hat - sie ist die Realität der Imagination [als ganzem des Seins], d.h. die verbleibende, mich antreibende Essenz des Denkens, ein Ganzes anzunehmen, auch wenn es ja eigentlich nicht ist [und nicht gedacht werden kann]; sie ist die Kraft der Imagination falscher Ganzheiten, die mich heimsucht. Ich muss also doch irgendwie etwas denken, sehe aber, dass das Ganze nicht genügt, da es, weil es zu umfangreich, auch zu unklar ist. _Anstatt aber dies Objekt aufzugeben, nehme ich es als Methode auf, oder ich verwandle es in eine Tätigkeit_. Darin liegt die Kraft des Etwas, der Imagination der Realität [denn etwas anders als dieses, die Realität nur vorzustellen als leerer Begriff, ist ja das Etwas als Etwas auch nicht]: Statt, alles Etwas und Seyn im ganzen schon verstanden haben zu müssen, reicht es mir erstmal, „etwas“, „sein“ zu verstehen. Darin ist natürlich ein gewisser Betrug. Ich komme hier gar nicht zu etwas bestimmteren, sondern nur zu der Frage: Was für ein Etwas habe ich denn? Was bedeutet ja nur dieser leere und wohlfeile Begriff, daß Etwas eben dieses ist, Etwas zu sein und damit etwas schon darüber hinaus, nur ein bloßes Etwas und ein leerer Begriff gewesen zu sein? - und ja eben darin ist dein ganzer Protest hiergegen ja auch richtig, Nealina, da wirklich diese ganze Suche etwas leeres und fragwürdiges an sich hat. Aber nicht allein das ist das, was hieran zu betrachten ist, sondern zugleich ist es das und das andre: Dass gerade der Mangel und die Ausdruckslosigkeit in dieser Untersuchung Zeichen ihrer Wahrheit ist. Denn sie ermangelt wirklich allen Inhalts. Ich habe ihr ja auch keinen gegeben; was sollte mich also das wundern? Aber ich kann ja nicht einfach einen auswählen, da ich die Realität ja vorher schon als unter dem Ganzen stehend behandelt habe; sie ist nicht mehr wirklich da, sie ist nicht so leicht verfügbar wie in der unmittelbaren Vermitteltheit, wo im Begriffe des Lebens eben alles einzelnes schon da, und als Gesetztes gegeben war. [Denn nicht alles erst erfindend beginnt mir das Denken hier seinen Gang, sondern ich fing an, das zu bedenken, was im Denken dieses selbst sei, was ich bin, damit ich verstände, was es mir dieses heißt, überhaupt sein zu wollen oder gar jemand, und was dieses Sein denn ist, wenn es das Leben ist und das Leben-Wollen - und daher dann eben auch dieser Gedanke und diese Suche beginnt, schon voraussetzend diese Frage und den ganzen Bezug des Lebens.] Wie finde ich also andres einzelnes[, was selbst nicht schon jenes gegebenes andres war]? Du siehst ja nämlich doch, dass da ich hier wirklich dies Einfache als Vermittelt nehme - und d.h. nicht als einfaches Lebensproblem, dieses oder jenes zu denken, sondern als Reflektiertes, über die Unmöglichkeit, das Ganze als Ganzes zu sehen, es doch ja wieder zu sehen als eben dieses [nämlich als Teil - dadurch allein nämlich ist das einzelne nicht Ganzes, indem es zugleich auch das Einzelne als es selbst ist, aber nicht das ganze, wie die Monaden alter Deutung, in sich reflektiert, sondern vielmehr deren Wesen als Unmöglichkeit des Ganzen sich zu kennen und zu reflektieren und damit

erst dann, dies ganze reflektierend, wirklich denn es selber als Einzelnes ist dadurch, sein Einzel-Sein selbst zu Sein als in sich vervielfachtes] - es eben nicht selbst Unmittelbares sein kann in der Methode und Art des Seins sondern gerade, wenn reines Etwas und Unmittelbares es ja sein soll, dies erst auf vermitteltste und verzweigteste, abwegigste Weise geschehen kann. (Denn eben das unmittelbare Vermittelte ist direkt da, aber als noch unanalysiertes und mit dem Leben so vielfach verbundenes des Gedankens, wie wenn ich direkt frage: „Wie verhält es sich damit?“ - aber das, was das „dar“ im da[r]mit ist, schon als komplexes vorhanden ist, wie wenn ich frage was ist Gerechtigkeit oder Wahrheit oder der Zweck des Lebens. Dagegen hier, beim vermittelten Unmittelbaren, ist alles dies und das ganze Leben schon zugestanden, aber nur im großen und nicht im Detail verstanden, und erneut wollen wir alles zurückkehren lassen, aber als Teil davon. Dafür nun soll das Einzelne nicht nur als es selbst, sondern auch als Seiendes betrachtet werden, und es ist darum nun als Unmittelbar, aber nur dadurch, das die Direktheit der Frage aufgegeben und dies ganze Suchen so sehr verwirrend ist, daß es niemandem wirklich einleuchten möge, wofür es sei, wenn, eine Idee des Ganzen genauer zu verstehen, deren Wahrheit Unwissenheit und Unverständnis ist, mehr nicht sein kann als ein leichter Scherz und keine Wahrheit wäre, die sie ja doch ist. [Denn darumwollen nur, daß das Ganze eben nicht es selbst, sondern sich ein anders, ein particularium meiner ist - ob als Weltenschatten, Körper, Schmerz, Sein oder Absolutum genannt ist‘ s verschiedentlich ja eben dies, wofür das Ganze da ist was es selbst aber eben nicht ist und als was es selbst nicht verstanden werden kann wenn nur in seinem Selbst-Unverständnis (negative Theologie des Seins und aller Realität) - nur deshalb ist das Einzelne als Seiendes dieses mehr als nur die Sache selbst, da sie eben diese ist, aber als solche gedacht, Teil dieses Ganzen als eines Missverständnishorizontes zu sein, darin das Seiende eben dieses ist, was das Sein in seinem Widerspruch begründet, eben weil es von oder übr diesem ist.]

Nealina: Ich versuche dir hier zu folgen, und es scheint auch so falsch nicht zu sein, o Sophia, wenn man denn dir diesen Widerspruch zugestehen will, daß die Dopplung mehr an der Suche des Seins als an der der Sache hängt. Ich will also dir hier hinterherfolgen; und ich sehe auch ja wirklich viele schöne, wenn mir auch noch, da ich eben andern Geistes bin, erstmal recht nutzlose Begriffe und schön leere Worte. Und nun hier aber, mitten in diesen deinen so wunderbaren Distinktionen, gerate ich in einige, fast unauflösbar scheinende Widersprüche, die dir ja doch auch erscheinen müssen, wenn du so sehr damit befasst bist und mit dem Unterschied zu den Monaden: Ich betrachte also ein solches vermitteltes Unmittelbares[, wie du diesen Gedanken nennst, wenn er in sich dies alles reflektiert und aber zur Seite stellt als innern Widerspruch seiner Seiendheit,] als Etwas, so ich es denken könnte. Nehme ich also an, ich hätte so ein einzelnes. Was für ein Inhalt [oder eines, was als das was es ist so ein Etwas ist] könnte es denn sein? Wenn es nicht ein Teil des Ganzen ist, wäre es selbst für sich ein Ganzes - ενας, μονας und gewiss kein particularium [da eben ihm kein Ganzes kann gegeben werden[, wovon partikulär es eben Zeichen oder Schatten seiner selbst wäre]]. Wie aber könnte ich hier nicht auf ganz dieselben Probleme stoßen wie vorher? Auch es wäre in sich ein Ganzes, aber für mich doch ein bestimmtes der Untersuchung; es würde mir eine Denkrichtung sein [eben da es nicht von andern, sondern in sich unterschieden wäre und die Art den innern Unterschied oder die Einheit zu setzen (denn Unterschied und Einheit gehören zusammen wie das unterschiedene und das ununterschiedne) selbst denn nichts anders wäre, als eine Richtung es zu denken und also wenn das Etwas ein Noema kann genannt werden, dann erzeugt und bedeutet es sich jeweils und damit mir ja auch in meinem Denken seine eigne, unabgegrenzte und daher für sich ein ganzes ausmachende Art der Noesis] und doch kein wirklich abgrenzbares, wenn es nicht eins unter, neben andern wäre, wo ichs vergleichen könnte [eben dann wäre es nicht seine eigne Denkart und Noesis in mir erzeugendes, sondern noch in meiner allgemeinen Selbstdenkung als Auto-noesis gefangenes Teil-Noema des Gedankens des Seins [- in mir meine Gedanken als Teil des Denkens vergleichend wäre ich gerade sie denke, und als eigne Denkform als gerade unter der Form stehend, Denkform zu sein, werden müßendes ist]]. Mit andern Worten, ich käme ganz in dieselbe Dialektik wie mit dem Leben, und hätte nichts gewonnen [eben da eine Noesis für sich selbst eine Dynamik des Sich-Nicht-Verstehens erzeugt, wenn sie behauptet, nicht Teil des andern sondern für sich Eines und daher in gewisser Weise Alles

zu sein nach dieser Art des Seins[, ganz genau, wie du es eben auch vom Leben schon vorher behauptet hast, und beim Denken deiner selbst ja auch versucht hattest es streng zu deduzieren]]. Es muss also, wenn du irgendwas [daraus] erhalten willst, gerade schon Teil der Realität sein, die du als ganze doch ablehnen hattest müssen; da es ansonsten, so wie [auch immer] du betrachtetest, doch wieder denselben Widerspruch in mir erzeugt, und mithin gar nichts einfaches und [ein] Etwas wirklich gewesen ist. Und wie kannst du also dieses alles so ernst behaupten, o Sophia? Wie bedeutest du das Etwas, wenn selbst es dieses ja je für sich nur ist, ein neues Ganzes zu sein und wieder dieses Ganzes als Problem?

Sophia: Aber Nealina, dies ist ja fast so, als hätten wir erst gesagt, dieses, was wir jetzt sehen könne nicht sein, weil wir es nicht zuvor gesehen haben. Denn wirklich; bisher und in der vorher'gen Auffassung ist eine Sache sie selbst entweder nur als Ganzes für sich, oder als Teil, oder als Repräsentation des Ganzen als Teil, d.i. als Basispunkt dieser Menge von Distinktionen. Und solcherart wirklich, hast du recht, ist dies Etwas nicht, da sonst es wieder in sich all dies mir erzeugen würde an Problemen des Lebens und Seins und all jener Begriffe, was ich an ihnen ja umgehen wollte dadurch, das Etwas oder das Bestimmte des Gedankens zu denken. Und das aber ist ja das lustige, daß all dies was du sagst, ja so richtig es gerade ist, immer dabei mitgedachtes ist beim Gedanken des Seins und gerade nicht das, was noch an ihm fehlen würde. Ja wirklich, diese Widersprüche durchziehen dies Etwas, es kann Teil nicht sein noch Ganzes noch Repräsentant oder Schatten, sondern muss in sich jenen Schatten tragen, nicht Teil eines Ganzen, sondern gewissermaßen Ganzes eines Teils zu sein [welcher Teil ich ja denn selber bin, der nur einen Teil der Sache wahrnimmt, also so an ihr teil-nimmt und jenen genommenen Teil mir selbst zuzufügen sucht]. Und man mag nun, wenn man dort zu pedantisch oder einer strengen Logik folgend herantritt, ob doch nicht Etwas, was in sich einen Widerspruch trägt, nicht mit sich innerlich bestehen bleiben könne. - Man mag so denken, aber es ist gerade das absurde, daß man dies doch nicht muss! Denn aber ja gerade diese Widersprüche erzeugen mir hier das, woraus dies Etwas selbst je nur sein kann als so in sich zur Unmittelbarkeit und Seiendheit vermitteltes. Das Einzelne [Etwas oder Seiende] ist je das Ergebnis gescheiterter Ansprüche. Es ist als Objekt der Imagination etwas reales [oder bestimmtes, weil gerade als solches oder als distinkt imaginiertes und als Ding-Bild erzeugtes], weil es in der Realität _als Einzelnes_ nur Element der Imagination und ihrer Kraft der Isolierung ist [weil eben es als ganze Realität unvermittelt ein Mittelbares und nur vermittelt durch Distinktion das Unmittelbare des bloßen Etwas und Seins], dagegen das Ganze, was für die Realität ja selbst eigentlich das Reale ist [und eben das, was unvermittelt schon da ist wenn man nur danach fragt was es sei und wofür es was soll], im Denken, in der Imagination, gar keinen Platz finden kann, ja ihr sogar nur das Symbol bleibt, unerkanntes und unerkennbares zu sein [als das Zeichen das Ganzen und überaus Bestimmten oder Absoluten]. (Hierin zeigt sich, dass es tatsächlich neun verschiedene Titel gibt in der Darstellung der Momente meiner: Sein, Denken, Wille, je für sich und andre [dieser drei Begriffe unter sich]; und damit, im Gegensatz zu den oben deutlich gemachten drei Konflikten, noch etliche weitere, die im folgenden wenn passend auch mit behandelt werden sollten [eben wenn nun auch das Sein in sich gespiegelt ist und das Denken in seiner Reflektion und der Wille im reinen Wunsche sich zu wollen; noch vielfält'ge Wünsche ja aber dann doch, etwa die Imagination des Realen selbst zu realisieren, und damit dieses zu wollen, und so weiter denn bis ins unendliche, und die unendlichen Reihen je immer vervollständigend bis hinaus zur absoluten Kardinalität].) Die Frage, die ja nun aber doch die eigentlich[e] ist [die hier nun gestellt werden müsste]: Ob die Realität (in jenem basalen Sinne) oder die Imagination vorzüglich den Titel _Seyn_ annehmen solle? - Denn wirklich ja nun weiß ich dieses nicht, was das fundamentalere ist, sondern nur bin ich von jenem unmittelbaren Vermittelten des Seins der Realität, wie sie eben ist und gewöhnlich erscheint, geworfen worden zur vermittelten Unmittelbarkeit des Denkens, das in sich als Imagination diesen Vorzug trägt, Abwäger und Richter des Seins für das Denken zu sein. Denn, was immer ich denke daß es sei, es ist eben als distinktes und daher als gedachtes, als λογος [- d.i. als den Unterschied treffende Rede über welches ist und welches nicht und was dieses ist, und darin daß den der Sache entsprechenden Begriff auffassende, aber auch das hin und hergehende und unklare und das sanfte Lachen im Geist]. Νοησις aber und

davon besonders der Sonderfall der Imaginatio behandelt aber dieses, was als Teil des Ich gedacht werden kann, was nach diesem Sein in ihm zu denken sei [d.i. gemäß seiner Ontologie aber auch dieser erst nachfolgend, wie wenn ich nach mir frage als nach dem was ich bin, wenn ich doch schon aber, daß mir etwas-zu-sein gerade heißt mich nicht zu kennen, genau weiß und aber nur darüber lache]. Daß dieses nun gewissermaßen verschieden sei, ist offenbar; ebenso offenbar ist aber auch jene Idee der ουσία oder realitas des Ich abhängig davon, wie es in sich vorgestellt oder Imaginiert ist, da eben dadurch dieses, was das Was-ich-ist in sich reflektiert ist, von diesem verschieden ist, was selbst dies ganze ist, was ich bin, und dieses wiederum davon, was auch sonst ich bin und dieses denn insgesamt von meinem Wer oder Welche oder von mir selbst. Und damit ja aber doch, ist hier, wenn ich mein Sein betrachten sollte, dies beides gemeint[, sowohl nämlich Realität und Imagination, beides aber selbst als solches wie es gedacht wird und doch auch als ununterschiednes/ungedachtes, aber als Insofern-es-nicht-als-gedachtes-gedacht-wird und nicht als insofern-es-als-nichtgedachtes-gedacht-wird, und darum eben auch als solches wie es in Wahrheit ist und wie es nicht in Wahrheit ist, wie dieses alles ja auch zuvor auseinandergesetzt als Modi der Verbindung von Sein, als Realität und Imagination, mit Logos oder dem Wissen, dieses an der Sache zu suchen was sie ist und auch was sie nicht ist und dieses beides in seinen jeweiligen Insofern, insofern die Insofern dieses denn je auch so erfassen wie es in Wahrheit ist und nicht Unwahrheit], und beides kann ich nicht ohne weiteres loswerden, wenn nur die Frage in mir eine ehrliche bleiben soll, was es mir heißen soll zu sein und zu leben und wohin und vor allem warum.

Vesperia: Wohl gesprochen! Aber ich verstehe deine Distinktionen nicht nur alleine nicht ganz, ob sie richtig sind, sondern auch nicht so weit, wo sie herkommen oder wer sie gestiftet hat. Denn nicht alles scheint selbst doch dein Werk zu sein, oder nicht, Sophia? Denn die Wahrheit deines Willens allein vertrittst du hier nicht, sondern ich sehe in deinem Denken einen tiefen Abgrund, darin nun dieses, was gedacht ist, selbst diese Wahrheit betrifft oder als diese erscheint und leuchtet, darin dieses sehen zu lassen als die Wahrheit die es sei und als die es gedacht wird. Woher nun aber leuchtet dir diese Wahrheit wenn nicht nur aus diesem eignen Verlangen deines Seins, vielsuchende Sophia? Denn wahrlich könntest du es dabei belassen, daß du als solche, die sich ja auch nicht kennt, sein und leben will als diese.

Sophia: Nicht aus dem schlechtesten Brauch, o Vesperia, leuchtet dies mir ein, denn ich versuche ja schon seit langem dieses alles zu vereinen, das Verlangen in mir und die Wahrheit die ich schon lange aus den Texten kenne, die auf mich gekommen, über dieses, daß ich ja nur dies sei, daß ich mich nicht kenne, und auch davon nur was dies Etwas ist als Etwas und als so gedachtes für dieses Sein, was für sich das Wahre ist und die Wahrheit aber auch der innre Widerspruch und die Zerrissenheit[, und welcherart dies manchenmal dasselbe, häufig aber auch verschiedenes ist, das Wissen und die Wahrheit und die von der Wahrheit umfasste Erkenntnis in sich, und auch den damit getroffenen Wert, was es soll, die Wahrheit zu kennen und zu denken, und was dies mit dem Verlangen zu tun hat und es betrifft, es als solches selber zu sein was es ist]. Jenes also zu retten aus den auf mich gekommenen Beweisen bemühe ich mich; und wenn denn, o Vesperia, es darin sich widerspiegelt, so ist's das Schlechte nicht im Übermaß bei mir sondern mehr im Übermaß die noch leuchtende Tracht der doch schon einst so prunkvoll schon vergang'nen Erscheinung der Wahrheit. Und auch wenn nicht alles hier neues oder ungewohntes ist, zumal nicht für mich, die ich dies bedacht habe, so kann ich den Begriff den ich von mir habe nicht wirklich ausgesprochen und vollkommen nennen, wenn nicht ich auch dieses davon gesagt habe, wie zugleich er das bestimmte und einzelne und die Zerrissenheit ist und zugleich das im Ganzen als Absoluten sich zeigende Wissen.

Nealina: Wunderlich redest du mir da. Und wie willst du denn dies alles je auch nur vereinigen[, dein Abgrund, das Etwas und das Wissen], ohne im Begriff und Anfang schon an ein undurchdringbares Ende zu stoßen?

Sophia: Wiederholen wir also es erneut, daß dann du sehen kannst welch' Aufrüstung wahrlich mir hier nötig sei, vom Einzelnen als von einem durch sich bestimmten zu sprechen: Du mußt ja nun sehen, daß beim Seienden, was ja schon eine weitre Reflexion des einzelnen ist, darin das Ganze als Gebrochenes, als Bruchpunkt im Begriffe des Seins, gespiegelt enthalten ist, nun dies

doppelte vorkommt, daß es ist was es ist und als was es gedacht wird, oder als das sich identische und den darin als Begriff gesetzten Unterschied seiner zu sich. Dies identische an ihm ist das, was für das Denken das Reale ist, aber dieses eben nur als für die Imagination gesetztes, wenn es mehr ist als nur irgend Seiendes selbst als dieser Begriff des Seienden; denn ebenso wie Etwas nur dann auch Etwas ist, wenn es mehr ist als dieses, Etwas zu sein, und verschiedenes von der Idee des Etwas-Seins, außer gerade dies eine Etwas, das selbst das Etwas ist und als dieses solches ist (denn wahrlich ist das Etwas schon Etwas, eben darum, weil selbst die Idee des Etwas zu sein eben mehr ist als nur Etwas zu sein, sondern darin dieses dazu kommt, Idee zu sein und von sich selbst zu sein und ausgesagt zu sein), so ist auch das Seiende solches nur als Etwas-Seiendes, wenn es nicht to ov im reinsten und leersten Sinne ist. Eben dieses aber, was dazu gedacht wird, muß irgendwie vorgestellt werden, wenn es gewußt werden soll, was es ist; denn ohne Bewußtsein davon kann ich nicht reflexiv davon wissen, wie sehr es das ja dennoch sein könnte, es wäre dann aber eben nur Reales für sich und nicht für's Bewußtsein oder die Imagination und das Wissen. (Fürs Denken indes kann es das doppelte sein: das vorgestellte sowohl wie das reine Reale, das die Idee des Seienden als Seienden bezeichnet.) Umgekehrt muß ja nun aber auch dies daran imaginierte oder bewußte das sein, woran das Reale sich findet, oder es muß dies Reale als das gedacht werden, was das ist, als was dies vorgestellt oder (im reinen ov abstrahiert genommen) gedacht wird. Dem Imaginierten des Realen wird eine Realität unterstellt, die dasselbe sein soll, als wovon es gedacht wird, aber doch darin einen Unterschied hat, Realität des Gedachten und nicht Gedake der Realität zu sein. -- Indem das Reale für die Imagination und das Imaginierte in der Realität je beides dasselbe, aber doch anders ist [nämlich eben jenes was hier gedacht oder gewußt werden soll als vorgestelltes], scheint es, dass es eine sehr schwer entscheidbare Frage ist; aber das eben nur, wenn man die Imagination von Realität mit Realität in sich, und die Realität der Imagination mit der Imagination als solcher verwechselt[, also glaubt, das Reale ist nicht, wenn es nicht gedacht oder gewußt wird, oder das bewußte imaginative Denken wäre unreal wenn es nicht von einem realen oder Seienden wäre oder gedacht würde]. Hier [, wo dies beides überschritten ist und eines vorhanden ist, das sowohl in seiner Realität die Möglichkeit von Imagination und in seiner Imagination die Möglichkeit von Realität hat und diese ausfüllt,] hat man dasselbe [, den Gegenstand,] vor sich, und könnte also bestrebt sein, zu fragen, was dasjenige sei, was es ins Sein setzt, d.h. dessen Sein selber ist [, ob dieses das Reale sei oder das davon nur imaginierte, und ob also primär mir die Sache ist und ich sie dann vorstelle und denke, oder ob Denken und Vorstellen selbst Quell und Ursprung des Realen und der Realität sei]. Indem ich aber erkenne, dass es Reales gibt, was meiner Imagination unangemessen ist - nämlich ich selber [als wer und welche, im Unterschiede zum Was und Was-ich-bin und Ich] - und es Elemente des Denkens gibt, die in der Realität keine direkte Präsenz haben - und das ist, wie sich in der Untersuchung des Absoluten in Form des Namens besonders sich zeigen wird, die Form des Denkens, das die Identität von Inhalt und Form, oder von der Realität seines Objektes mit gerade der Form, es zu setzen, behauptet, konkret etwa in Form des behauptenden Benennens, bedeutet, oder das sie als Gedanke schon selber ist - so wird diese Frage müßig[, da eben hier diese beiden Gebiete nicht eines das andre gründen, sondern sie beide ursprünglich schon und gleichermaßen wahrhaft gewesen sein müssen]. Beides, in gewisser Weise, ist Sein. Aber es ist beides verschiedenes. Υποκεισθαι ist nicht νοειν, aber das muss es ja auch nicht; und die Idee, dass das Substantiellere oder das Ideellere je das wahre Sein ist, ist in einer gewissen Betrachtung richtig - darin, dass in der Untersuchung der realen Imaginationen eben ihre Realität, und in der der imaginierten Realitäten eben ihre Imagination die Wahrheit und Substanz ihres Seyns (wenn man denn alles um noch eine dritte Stufe Reflexion unnötig schönerweise erweitern will) ausmachen - aber bedeutet eben weder die Falschheit der andern Behauptung, noch irgendetwas über Realität als Solche oder das Denken für sich. Und daher nun komme ich auf deine Frage zurück, wie ich dies vereinigen will, da mir nur dieses, das Verhältnis von Realität und Imagination zu denken, mir das Denken selbst zu denken verstatten könnte sowohl als auch das Verlangen. Denn mir scheint, daß das Denken oder der Λογος gerade dies Verhältnis der drei ist, das, was real ist, denken zu wollen, und also das Verlangen hier Realität in die Imagination bringt, umgekehrt aber auch am schon gedachten das reale zu erkennen strebt; das

Verlangen oder der Ερωϛ aber scheint mir gerade nichts anders zu sein als das Verwürfnis oder der Riss und Abgrund zwischen diesen beiden, Sein und Vorstellen, Ουσια τε και Νοησις. Welcherart nun denkt ihr davon, o Nealina und Vesperia? Denn es scheint mir ja anders kaum möglich, das zu erklären, was ich will, aber ob ich dies zu erklären Erfolg hatte oder Mißerfolg, das vermag ich an den Worten selbst und ohne Bestimmung ihrer Wahrheit und Wirkung zumal nicht so alleine auszumachen, oder auch mir nur selbst deutlich zu machen, mit welchem Rechte nun und auf welche Pflicht hin ich mich dahin brachte solcherart zu sprechen, euch aber drang, mir zuzuhören und Zeuge zu sein und ob oder wie ich denn dies‘ Schauspiel euch würde erklären können und rechtfertigen oder es müsste verklingen im darüber zu gerechter Stunde rechtermäßen hereinbrechenden Gelächter der Abendsekunden des Anbruchs der richtenden Zeit eurer Worte Urteils.

Nealina: Ich will auch darin nicht enttäuschen, dir nun nichts sagen zu können, aber ob ich auf dies alles wirklich der Sache nach antworten kann, so weiß ich es nicht, und ich will ja nur mit dem ersten besten anfangen, was mir noch als Frage geblieben ist; denn das allein ist ja schon vielfach und deutlich genug. Du sagtest also, Denken sei das Verlangen, das Reale in die Imagination zu bringen; vorher aber sagtest du, es sei das Vermögen zum Unterschied oder vielmehr dies Unterscheiden selbst, worin von etwas dieses gesagt wird, was es ist sowohl und was es nicht ist. Außerdem aber frage ich mich ja immer noch, wie du zu einzelem kommst, was dies „Reale“ dir denn sei wenn du‘ s nicht hast, und womit die Imagination ausgefüllt werden könnte. Denn zwar auch wenn du recht hast mit alledem und auch damit, daß dies zu denken dir nur ist solches Verlangen zu haben, so ist ja noch die Frage wovon und wohin. Denn diese alle Begriffe sind abstrakt, benötigen ja aber doch dies genauere, was es ist, damit es gedacht werden kann. Genauer also frage ich: Wie aber kann hierdurch jetzt irgendwas ausgemacht werden[, darin auch insofern es ist]? Und erneut: Was bedeutet dir nun diese Frage überhaupt, wohin kann, soll dies führen, wenn du von „Konkretem“ sprichst aber ja doch nur als reines und entferntestes Abstractum[, als solches eben, was du als einzelnes Etwas, Etwas zu sein, und als reines ov angesehen hattest und man damit bezeichnen könne als Gegenstand reiner Tinologie]?

Vesperia: Dies alles sind wunde Punkte, gewiß. Aber mehr noch und immer noch ist mir dies fraglich, woher du diese andre Gestalt nimmst, Sophia, und woher solche Behauptungen wie du sie triffst, kannst du dazu genaueres sagen und uns auch Licht davon geben, wovon wir nun zwar im Dunklen ahnen und vermuten können, aber ja dennoch nichts oder zumindest zu wenig wissen?

Sophia: Ich denke auch, daß sich das gut trifft; dir Vesperia, weil du selbst es zu wissen Gefallen hast, und dir Nealina, weil dir solcherart auch klar werden könnte, wie dieses dasselbe sein könnte, das Unterscheiden und ein gewisser Wille oder Wert, wie er schon im Namen selbst ist (denn der Wert hier ist Abbild des Willens fürs Wissen, sofern der Wille eben nicht als Wille sondern als Wissen aufgefasst werden sollte [denn eben Sein als Sein fürs Denken aufgefasst ist Etwas, es als Wissen aufgefasst ist Erkenntnis, das Wissen als es selbst aufgefasst als Absolute es-selbst-wissen, und Wille als Wissen gefasst der Wert oder die Gottheit und er als er selbst, aber fürs Denken und Wissen aufgefasst, der Anspruch, wie nachher darzulegen sein wird]), und auch denn, woher das konkrete kommt, und wie es gedacht werden könnte. Ich will also euch folgende Rede mitteilen, die ich bei mir trage aus alter Gewohnheit und dir mir von einem alten Wegebegleiter, einem gewissen [deadname], überlassen worden. Dieser ist vor einiger Zeit spurlos verschwunden, und hat mir nur seine Schriften, als wären es meine eigenen, übergelassen; was aber sonst von ihm zu sagen wäre weiß ich teils nicht und teils nicht kann ich es sagen noch recht bedenken, so nebelumwoben ist diese Zeit und selbst mir meine Wahrheit beim Gedanken des Andern und des Selben meiner selbst.

Vesperia: Nun denn, so soll er sich an der Schrift erweisen, und wir sollen erkennen was daran das wahre und was das falsche ist, beide aber wir bedenken, ich und Nealina, und nachher sagen, ob es das wirkliche ist oder das Unwirkliche der Entstehung dieses Gedankens, darin Wahrheit erkannt werden könnte oder die Unwahrheit zu seichten Zeichen herangewachsner

Größe des Redens ohne echten Gegenstand und die gesuchte Konkretheit.

Nealina: Gewiß, also will ich es anhören und prüfen ob es entspricht dem, was du versprochen hast, vertiefte Sophia.

Sophia: So lese ich es vor, wie es geschrieben ist, als wenn selbst ich es spreche; der Rede nach aber ist es nicht geordnet, sondern der Sache nach, und nach der Sache am Ende mögen wir dieses geprüft haben, was damit gesagt ist und warum, indem jeder von euch dieses bei sich prüft und euch auch Notizen macht, am Ende aber und zusammen diese zur Sprache bringt; denn vieles an diesem Text ist am Anfang dunkel, und klärt sich aber am Ende auf, so daß es lohnt, bei der Frage zu warten, ob sie denn nicht, entgegen der Behauptung, doch sich noch klärt, ganz so als säßen wir nun auch nicht hier beim Gespräch, sondern andre und hörten uns selbst zu oder wiederholten es bei ruhiger Rast oder gar es wäre aufgeschrieben; denn auch dann müssten wir abwarten, und vielleicht hörten wir nicht was wir suchen solange wir auch abwarteten, häufiger aber und nicht ohne Grund wäre es dann ja doch so, daß es beantwortet würde, nur erst danach und mit weniger direkter Antwortfreude als man es würde erwarten, wenn man es als Frage hätte gestellt haben können.

Vesperia: Ganz recht, und sollen wir gnädig und genügsam sein, einmal hier Hörende und nicht Gehörte und Suchende.

Sophia: So also beginnt dieser Text:

[[Alter Text hier einfügen]]

Und dieses ist denn alles, was er dazu geschrieben hat. Den nächsten Teil begann er wohl, und vielfache Vorarbeiten fand ich und auch nicht wenig beachtlich, aber fertiges nicht und nichts, was ich als solches vortragen könnte. Ich will also jetzt auf euer Urteil harren, Nealina und Vesperia, und danach denn damit fortfahren, welcherart Imagination und Realität und der Begriff und das Verlangen zusammengehören oder denn nicht, und was dies mit dieser hier so fein ausgeführten Unterscheidung, vom Unmittelbaren und der Vermittlung, und dieses mit dem zu tun hat, was ganz zu Anfang wir ja nun auch als solches betrachtet und aufgestellt hatten, was ohne Vermittlung Teil des Lebens sei als schon vermitteltes und verzweigtes, und was als Unmittelbares dann ja erst doch, nach langem Denken und Suchen, unsers geworden ist und Gegenstand unsrer Betrachtung schließlich würdig gefundenes.

Nealina: Sehr viel ist das ja und auch nicht solches, worauf man gleich und ohne weiteres antworten könnte. Aber es ist mir ja eine Sache doch aufgefallen, die hier so unklar noch ist und mir als Schwierigkeit erscheint. Denn so sehr ich jetzt ja auch sehe, daß im Benennen ein Wille ist und daher im Denken als Wissen gewissermaßen ein Verlangen (wenn ich auch nicht verstehe, warum jedes Denken ebeneinsolches Denken ist, das von Namen weiß), und woher du das einzelne jetzt zu haben glaubst, nämlich als in die Intuition zurückversetzten Abstracta, so steht am entscheidenden Schritt, im Vergleich, eine Lücke. Denn dieses hatte der Herr ja doch damals nicht beachtet: Gegenstände werden nicht nur in Bezug auf .. eine gewisse Intuition, sondern immer auch nur in einer gewissen Hinsicht zu ... verglichen - so etwa der Kreis mit einem andern in der Kreisform, nicht der Farbe oder Temperatur nach - woraus dann erst der Begriff entsteht, danach man dann empirisch abstrahieren kann. Das müsste als Einschub zwischen den Abschnitten von Gegenstand und Vergleich stehen; und daher bestände dann auch die Notwendigkeit, eine "Hinsicht" genauer zu beachten, darin einerseits, was sie sei, andererseits, als was dieser Vergleich seinem Wesen nach verglichen werden könnte. Das ist aber fast noch zu wenig streng, und ich will es also eher so erläutern: Das zwischen ist hier sogar doppelt: Das Gelb und Grün wird in Hinsicht auf die Farblichkeit verglichen; die Farbe aber ist das gemeinsame der Farben in Hinsicht auf ihre Erkennungsart [d.i. das, was Geld, Grün, Blau gemeinsam darin haben, wie an ihnen die Gegenstände darin erkannt werden, wie diese auf sie anzuwenden sind oder nicht, nämlich eben

nach ihrer Farbe]. Es setzt hier also doch jede Stufe die nächste schon konstitutiv voraus, um vergleichen zu können; damit verweisen die Ideen schon von selbst aufeinander, und können von sich aus selbst weder einfache noch unmittelbare, sondern müssen durch ihr Ergebnis selbst vermittelt sein. _Man muß also dann auch dahin kommen, erst von dieser Frage aus das Ganze der Rede, des Logos und der Ideenaustausche, zu betrachten, da diese überhaupt von dieser ganzen Frage das Medium der Vermittlung, und daher die zu suchende absolute Voraussetzung ist, daher jeder Vergleich, als die Hinsichten ermöglichendes, je nur möglich wird!_ Und wenn du dieses ja nun auch beachtet hast, so mußst du doch sehen, daß der Anfang so unvermittelt nicht ist, und ebenso du ja also doch auf der Ebene der Abstraktion schon anfangen müsstest, auf die erst herabzufallen ja nun dies sagen sollte. Bei der Namensbildung auch ist das schon so eine Frage; denn man kann natürlich erstmal alles einzelne schon als gegeben, und die Namen als bloß beliebiges Beiwerk sehen wie alles sprechen und davon-denken; und nun ist ja dies auch sehr schön, und man kann, wie schon seit der Schule der Namen, in der Abkunft des benannten Schotten und des messerschwingenden Engländer, es zur Üblichkeit geworden, das Einzelne, und die Intuition mit dem Bewußtsein derselben verwechselnd, dies selbst im Denken für das primäre befinden und daher alles ableiten wollen[, eben wie dies hier versucht worden ist]; aber wie du siehst, da ja in jedem Schritte auch dieser selbst und seine Methode durchaus hat vorausgesetzt werden müssen, ebenso steht's mit den Kriterien und dem Wonach, wonach ausgewählt und verglichen wird, und mehr noch mit dem Woraufhin. Darum also ist die ganze Ebene der Begriffe eben dir schon vorher gegeben, und nicht erst fällst du auf sie herab, sondern auf dich selbst fielst du herein als du glaubtest, du ständest noch nicht auf ihr sondern mehr davon weg und tief darunter. Die Wahrnehmung und das unmittelbare ist eben doch, wie hier vermutet, Abstraktion und kein simplex, sondern hat alles Denken schon zur konstitutiven Voraussetzung. Wie also gehst du nun damit um, Sophia, wenn du ja nun also doch dieses nicht benutzen kannst, zum unmittelbar einfachen und ersten festen Gegenstände des Bewußtseins oder gar des Denkens zu gelangen?

Sophia: Ich muß dir auch zustimmen, aber finde, daß es dies wert ist, es genauer durchzugehen und nicht im kurzen Satze so auszusprechen. Wie denkt ihr darüber?

Vesperia: Gewiß, mir scheint dies notwendig, da ich ja auch nicht glaube, daß du alles dies im ganzen so verstanden hast wie du es zu haben glaubst, Nealina.

Nealina: Nun denn, ich will hören, aber doch sollten wir uns ja mit dem Gespräch und seine Absicht auf's Verlangen etwas beeilen.

Sophia: Allerdings, so soll es geschehen. Beachten wir denn also dieses, was im Vergleich das ist, wonach die Sache als Sache verglichen wird: Es soll ja ein Eindruck sein. Und es wurde ja, wie er's damals behauptet hat, das Sinnliche zuerst unter den Eindruck fallen. Aber dies, was er so leicht und ohne weiteres hatte voraussetzen können, ist uns ja nun zur Frage geworden, nicht wahr? Denn nicht ohne weiteres können wir das ja glauben, da wir ja nun schon wissen, wie leicht sich darunter das verbergen kann, was gar nicht sinnlich sondern Zusammengesetztes ist.

Nealina: Richtig, aber hieran sehe ich ja noch nicht, was ganz das falsche ist. Sehe ich denn ja nicht die Sache?

Sophia: Nun, wenn du ja recht hast damit, daß jene Ideen schon vorausgesetzte sind, ja nicht, da sonst diese abgeleitet sein könnten und als solche unmittelbare. Aber ganz gleich wie es im übrigen damit steht, kann es der Sache nach auch nicht so sein, wie man direkt sieht. Bedenke: Siehst du dieses Haus hier vor uns?

Nealina: Natürlich, wir laufen ja gerade dort vorbei.

Sophia: Aber das ist erstaunlich. Womit aber? Mit den Augen?

Nealina: Gewiss.

Sophia: Also hat dein Auge die Kraft, Häuser zu sehen?

Nealina: Mein Auge allein vielleicht nicht, aber ich mit dem Auge.

Sophia: So scheint es ja auch richtiger zu sein. Aber damit ist trotzdem etwas. Denn benutzt du das Auge denn anders, wenn du ein Haus oder einen Baum ansiehst?

Nealina: Nun, ich sehe ja verschiedenes. Aber in beiden Fällen tue ich ja doch gewissermaßen nichts.

Sophia: Also geschieht hier nichts? Wie kannst du denn sagen, daß du dieses als das erkannt hast was es ist?

Nealina: Ja doch indem ich es sah. Ich sehe aber auch, daß dies alles nicht genau passt, wohl aber nicht, wo es nicht passt.

Sophia: Nehme also etwas einfacheres. Wenn du schläfrig bist, kannst du dann sehen?

Nealina: Ja, ich sehe alle Gegenstände in meinem Zimmer dann ja immernoch, eben bis ich das Auge zugemacht.

Sophia: Und wenn nun etwa dort ein Gegenstand gegen einen andern ausgetauscht, der im Dunkeln genauso ausschaut? Etwa ein Tier gegen eine Puppe, oder eine Flasche gegen eine andre?

Nealina: Wenn dies magisch geschähe, also niemand daher käme, so wüsste ich ja nicht, wie dies geschehen sollte, daß ich davon weiß, wenn ich nun nicht genau darauf acht habe.

Sophia: Siehst du also, daß neben dem Auge dieses auch dir nötig erscheint, die Dinge zu sehen als was sie sind, nämlich auf sie Acht zu haben?

Nealina: Richtig. Aber ich weiß nicht warum dies nun hieße, ich sähe die Sache nicht.

Sophia: Es ist das auch nicht einmal das wesentliche oder wichtigste, da hingegen dies beides in der Wahrnehmung, einer Sache außer der Wahrnehmung entgegengesetzt ist, nämlich der Erkenntnis der Sache selbst als solcher die sie ist. Jenes müssen wir denn ja auch genauer kennen, um die Grenzen festzulegen, darin der Eindruck bereits gefangen sein muß, um den Weg durchzugehen, wie er im alten Texte beschrieben ist.

Nealina: Gewiß, wenn du meinst dies dartun zu können und auch die Folgen, so will ich nur zu zuhören.

Sophia: Sieh also nochmal aufs Haus. Woran siehst du, daß es ein Haus ist?

Nealina: Ja doch an den Türen und Fenstern und dem Dach und den Wänden, und ja auch an den Leuten, die ein und ausgehen und darin wohnen.

Sophia: Wohl richtig sagst du das und denkst es, aber siehst du es auch?

Nealina: Ich würde ja wohl kaum dies erkennen können, wenn ich's nicht sehe.

Sophia: Und wahrlich siehst du ja auch alles dieses, was dies ist; aber siehst du dieses als solches seiend oder eben als anderes?

Nealina: Wie sollte ich denn wissen, was dieses ist, wenn ich's als andres erkannte, als was es gerade ist? Nicht als anderes als solches erkenne ich es, wenn ich's ja danach doch als dieses weiß.

Sophia: Und wirklich erkenne ich es ja auch, aber ich weiß nicht ob ich es sehe. Denn denkst du etwa, daß jemand, der nie ein Haus gesehen hat, vielleicht, weil er auf einem Schiff geboren wurde und gelebt hat, dieses alles als solches wissen könnte was es ist, oder nicht eher ob diesen Einrichtungen sehr verwundert wäre und nicht wüsste, was es ist?

Nealina: Gewiss wäre er verwirrt, wie ich ja auch, wenn ich sonderbare Schiffe betrachten müsste.

Sophia: Hat er aber andre Augen, als wenn er zu Lande groß geworden?

Nealina: Nicht daß ich wüsste, manche haben ja andre Augen aber ja nicht danach wo sie aufwachsen.

Sophia: Also siehst du, daß du keineswegs dieses siehst, die Fenster und Türen und das Dach etc, sondern du siehst Farben und Formen und denkst dir dieses darüber, und der aber, der es nicht gedacht hat, der sieht ja auch, aber denkt dieses nicht so wie du es gedacht hast.

Nealina: So scheint es ja auch richtig zu sein. Aber was bedeutet das nun dafür, daß ich die Sache sehe?

Sophia: Daß eben dieser unmittelbare Eindruck, die Intuition, selbst zusammengesetztes ist daraus, was gesehen und gehört wurde usw. und diesem, was davon gedacht worden ist. Denn das nur so Gesehene wäre ja selbst nichts, als eine bloße Farbe, und eine solche ist selbst ja denn doch nichts, was gesehen worden ist, sondern nur solches, was hier oder dort gesehen werden kann, und wo der Unterschied der Situation selbst dieses vorausgesetzt hat, das eine und das andre je als solches zu sehen was es ist. Was aber doch richtig ist, ist daß die Bezeichnung die diesen Dingen

eigen sind, solcherart vom Einfachen zum Zusammengesetzten fließen, wie eben die Farbe und Form erst einen Namen bekommt und dann das aus ihnen Zusammengesetzte, was ja doch erst dies möglich macht, das in ihnen einzelne zu erkennen, seinen Namen erhält selbst als Zusammenstellung und durch Bezeichnung jener Unterschiede, wie etwa der grüne Kreis da ist bevor ich dies sehe, die grüne Farbe und die Kreisform, er aber ja seinen Namen, grünen Kreis, von beidem diesen hinterher erst genommen hat.

Vesperia: Das scheint ja auch ganz richtig zu sein, bestimmt sich ja aber doch scheinbar nicht so für die Abstraktion und dergleichen, was wäre also dazu noch zu sagen, daß man dieses zusammenbringen kann - daß die Intuition unbenannt oder unverstanden ist, gleichzeitig aber auch Grund abstrakter Gedanken?

Sophia: Ich habe ja häufig auch darüber nachgedacht, und es ist nicht leicht das alles zusammenzubringen. Ich will aber euch auch nicht dieses verschweigen, was er damals gesagt hatte, und mir heute noch nicht ganz richtig zusammenpassen scheint, nämlich in wievielfacher Form sich seine Rede gewandelt hat, und ich habe hier dieses gefunden, sowohl einen alten Dialog als auch eine ältere Schrift, dasselbe betreffend. Wir sollten sie vielleicht noch zu Rate ziehen, da sie mich über dieses, was den direkten Eindruck und das betrifft, was darauf aufgegriffen werden kann, in Verwunderung gebracht hat, als ich sie wieder las, fast als wäre es meine eigne, da sie ja nun doch so lange vergangen ist. Ihr aber solltet vielleicht dieser Rede lauschen und dem, was darin gesagt ist, und nun bedenken, wie dieses mit den beiden uns bedrückenden Einwänden, nämlich wie das Einzelne die Sache erfasst, wenn es doch schon durch den Begriff, den es jenseits der Sinne davon hat, zusammengesetztes ist, und wie überhaupt der Vergleich das Woraufhin und das Wodurch des Vergleichs im Aspekte feststellen kann, umgehen kann oder nicht, und ob wir dieses beides als anders bedenken müssten oder gar die Sache neu anfangen.

Nealina: Recht hast du, daß wir Anregung brauchen, denn zu rein und leer ist's ja durch alledem allemal, also beginne nur.

Sophia: Ich werde aber nun auch nicht in Worten genau wiedergeben, wie's gesagt wurde, und auch nicht die Namen wiederholen, da dieses die Sache nur verzerren würde, sondern ich soll, wie ich's erinnere und ja noch weiß, den Dialog dir darbieten als aber auch zu einem andren gewordenen, daß er die Sache wohl in der alten Gedanken Wege darstellt, manchmal aber und vor allem dort, wo's die Frage betrifft, in neuer Worte Gestalt.

Vesperia: Und ja nicht ohne Grund, Sophia, denn die vorherige Schrift war ja schon nicht immer leicht anzusehn, weniger aber wohl noch die Vorarbeit. Aber was an ihr noch wahres ist soll also bedacht werden.

Sophia: So also hätte es vielleicht sich zugetragen, wenn ich, vielleicht als verzerrender Schriftsteller, diesen Dialog nur erst erfunden hätte, der sich ja doch wirklich so zugetragen hat.

Nealina: Und welch eine Lüge wäre das, den Dialog noch zu erfinden, wenn er doch schon ist! Einen Dialog gar zu lesen, der unecht ist, wie ungerecht auch denen, die er nötigt zu sprechen!

Sophia: Richtig, und ja nicht als dies tuende wird dies mit uns getan, wie ja auch diese Lüge aber nicht ist, was wir tun, sondern was uns getan wird durch die Form, die das Denken uns auferlegt. Also hört, wie ich's mir hätte für mich erfinden können:

Fragender: Ich frage dich und will einen Gegensatz finden von Orten, an denen Ich nach dem Sinn eines Wortes suchte, nämlich gerade des Wortes Begriff, in jenen Schriften der Philosophen, die ja das Wahre über den Ausdruck und die Sache sagen wollen und in der Bibliothek unsers Wissen den schönen, obzwar nicht mehr verstandenen Titel der Metaphysik tragen, darin genauer aber auch widerlegt werden durch das, was die Erkenntnistheorie, die ja doch leichter zu verstehen scheint dem Namen nach, inhaltlich in schwererer Weise nicht zu verstehen gibt. Du hattest dies ja doch gesehen, oder nicht, sênder Systematiker?

Sucher: Gewiss, aber nun nenn ja genauer was du meinst, denn vieles ist ja solcher Art, und der Frage nach nur verstehe ich nicht erst, was gemeint ist.

Fragender: Also, ich wollte mir nur bei den Dingen überhaupt sichergehen, ob ein

Begriff ein Individuum bezeichnen könne, oder ob es nur das allgemeine, keineswegs aber das einfache nennt.

Sucher: Und keine leichte Frage ist das ja. Was aber hast du dazu gesehen?

Fragender: Nun zum einen ist es ja, daß der Begriff keine Anschauung ist, und also zwar die Anschauung sich auf die Sache konkret bezieht und sie ganz umfaßt, der Begriff aber als das, was vielen Dingen gemeinsam ist, die alle unter ihn fallen, enthalten und bezeichnen muss. So sagte es ja schon Kant in seiner Logik (AAIX, 91), daß die Anschauung *repraesentatio singularis*, dagegen der Begriff allgemein, *per notas communes*, oder reflektirt, *discursiva*, sei. Und man kann dann ja, wie man es seit jeher kennt, die *genera speciei* im Baum anordnen, dessen Blätter die Dinge sind, aber sie nie erreichen, da immer anders in der Anschauung ist, was im Begriff ja noch nicht aufgenommen wurde, und also es an ihm nicht verstanden worden war, was dieses, das einzelne, ist, da es immer auch anders ist als das, was in seiner Beschreibung, dem Begriff, der zwar von ihm gilt aber es ja dadurch doch nicht ist, vom ihm gesagt worden ist. Und somit scheint es ja wohl nach diesen allen, vom Stagiriten bis zum Königsberger, keinen Begriff zu geben, mit dem das einzelne darin bezeichnet wird, was es ist.

Sucher: Und ja zurecht. Man soll die alten ja darüber nicht schelten, wo sie es richtig getroffen haben.

Fragender: Allerdings. Aber es gibt ja nun doch etwas, was man am einzelnen begreift, und hat man sich, seit die *imaginatio* die *repraesentatio* abgelöst hatte im Begriffe der Vorstellung und der Idee, eine davon abgelöste Idee des Begriffs breitgetan, in der man sich eine Sache ja dann nur vorstellt, wenn man sie sieht, aber dann, wenn man sie unterscheiden kann, begreift. Und das so, daß man eine Sache, einen Gegenstand oder eine Person, dann durch einen Begriff bezeichnen kann, wenn dieser bezeichnet etwa: wo das Gebäude steht und wann und wofür es errichtet wurde; wie die Person heißt und wann und wo sie gelebt hat, und auch genauer, was sie tat und wozu und wann. Denn wenn dieses alles gesagt wird, dann ist zwar im Begriff die Sache zwar nicht, wie sie ist, verstanden, wohl aber ein hinreichender Begriff gewonnen, darunter diese und genau nur diese fällt, da es ja niemandem einfallen könne, an Stelle eines andern zu leben, zumal in der Vergangenheit, oder einer Sache gar den Schatten zu stehlen einer andern, die sie nicht sei.

Sucher: Allerdings! Wie könnte an stelle meiner ja auch ein anderer, oder gar eine andre leben, wer oder welche nicht ist! Man sieht ja aber doch, daß das ein anderer Begriff ist. Und damit hast du sehr wohl recht, daß einer andern Zeit und Denkweise es entstammt.

Fragender: Aber vielleicht nicht ganz so neu. Denn schon Leibniz sprach ja von der *essentia* der Monade als seiner *notion*, und ebenso wie in der Idee des hinreichenden Begriffs ja schon enthalten ist, daß die Dinge voneinander verschieden sind und kein Begriffsbaum dereinst unten immer der Dinge mehrere hat, so maßt er sich denn sogar an zu sagen, daß ein unterster Begriff dieser Dinge, wenn man denn nur dahin gelangt, sie zu trennen, vorhanden sein muß, und aus dieser *notio* im Geiste Gottes die Dinge ja auch als Seiende in ihrer *essentia* zu bestimmen wären, und damit ihre *signatio* (wie man nach dem Aquinaten sagen könnte) nicht einer äußerlichen Zufälligkeit entspringen dürfe, dieselbe Form mehrfach ins Werk zusetzen verschiedenen Zwecken, sondern innerlich einen solchen Unterschied und eine Perfektion haben müsste, ganz als wäre darin schon, allen Dingen vorweg, ein Begriff gewesen und darum wenn nicht wir so doch die *ratio*, die wir mit den Göttern, und darunter zuvörderst dem ersten und einen, teilen, fähig, diese zu erkennen und zu denken und darunter uns diesen Begriff zu erfassen. Und so denke ich, daß neu dieser Begriff des Begriffs ja nicht genannt werden kann, der das negative nur und das bestimmende vorgreiflich nimmt und nicht das in ihm beschlossene besondere der noch nicht als solcher verstandenen Materie der individuellen Sache.

Sucher: So stehe ich nun also gewißermaßen korrigiert da, aber auch nicht ohne Gutes; denn was vorher nun ja schon richtig erschien und nicht ehrenlos, wird durch solche Gefolgschaft bestimmt nicht geringer.

Fragender: Aber ich sehe ja nun nicht, wem ich hier folgen sollte. Denn ist es die alte Sicht, so wäre es das besondere, was entgeht dem Begriff, so sehr man ihn auch denkt; nach der neuen aber wird der Begriff selbst das sein, was uns abhanden geht, wenn wir die Sache nicht

ausreichend bedenken können, in der Sache aber und ihrem Begriff konkreter bedenken wir das einzelne und individuierende, was dann die Sache umfassen soll, aber die Begriffe nur annähert, da es zu viele umfasst und nicht richtig unterscheidet was es soll, nämlich das was ist. Und ich weiß nun nicht wer hier recht hat, und welchen Begriff vom Wort des Begriffes man haben müsste, an der Sache nicht zu verzweifeln. Antworte nun also und kläre auf dieses, was ich an der Sache nicht verstehe und aber doch als Frage not hat, durchdacht zu werden.

Sucher: Allerdings stehe ich hier nicht vor einer kleinen, sondern einer großen Sache. Ich will dir die Frage wohl beantworten, da ich sie für wichtig halte; ich warne dich gleichwohl, dass es [sich] hierbei [ja] keinesfalls um eine einfache [Frage] handelt, auf die die geradewegs gestolpert bist [bei dem Suchen in den ehrwürdigen Büchern]. Ich brauchte selbst einige Zeit, um den metaphysischen Status der Individualbegriffe [erstmal] recht erfassen zu können, [soweit ich es eben nur schon tue,] und will dir also dabei mitteilen, wie es mir erscheint.

Ein Begriff enthält immer etwas zweifaches [insofern er gedacht wird], indem sich die Doppelnatur des Individualen ausdrückt. Die Idee, dass sich nichts einzelnes unter einen Begriff stellen lässt, ist zunächst eine Übertragung aus dem Denken. Denn darin gilt es tatsächlich[, insoweit du die Frage beachtest, was das selbst ist, das Selbst, und was das Denken als Prozess und Ordnung]:

Beachte, was du selbst bist! Du kannst zwar dieses Wort, „du selbst“, als Wort sehen, aber auch als Begriff, auch als inhaltliche Kennzeichnung? Es ist doch gerade das Merkmal der Perspektivität[, die alles erfasst was du denkst], dass sie sich selbst nicht erfassen kann, dass also ein *dieses* niemals den bezeichnen kann, der denkt. Darin gerade liegt die Vereinzelung: Dass niemand versteht, wer er ist, weil er sich selbst nur als Voraussetzung und nie als Inhalt seiner Gedanken erfassen kann. In dem Sinne hat also das Individuale, besonders das persönliche (wie ja auch Personen als Beispiele von dir genannt wurden), keinen Begriff, sondern nur einen Ausdruck. Und so auch habe ich vor einiger Zeit schon dieses ausgeführt in meinen Schriften, über die genaueren Argumente, die in der Unmöglichkeit der Selbstbeinhaltung liegen; sie kommen im Kern darauf zurück, dass jede Sache zur Bestimmung sowohl positive als auch negative Prädikate braucht, ich aber kein negatives Prädikat über mich denken kann, eben weil es durch seine Denkbarkeit dann ein positives Prädikat meiner selbst werden müsste (dass ich bin, was ich denken kann, was also insofern in mir ist).

[Dieses besagt denn also, daß ich von mir gerade dadurch keinen Begriff im Sinne der Unterscheidung und der species haben kann, daß ich die andre Seite des Unterschieds ja ebenso müsste bezeichnen und denken können, sie also doch per accidens mir Teil wäre und damit wesensmäßig davon, von mir gedacht werden zu können, keineswegs ausgeschlossen; aber mein Wesen liegt in meinem Denken, und daher dann dies, es denken zu können, auch darin liegt, was in meinem Wesen liegt, und also von mir nicht negativ würde ausgesagt werden können; vorher die Idee, durch die der Unterschied bezeichnet wird, im Negativen, und also insgesamt scheitern muß.] Nun ist es gerade das, was sich aber einzig auch im anderen erkennen lässt. Denn ich kann ja in einem anderen, z.B. in Dir, gar kein Denken auf Anhieb erkennen; und selbst wenn ich deine Gedanken verstünde, so verstünde ich sie immer noch auf meine Weise, und nie auf die Art, wie du sie gemeint hast. Darin also liegt ein grundsätzlicher Graben vom Selbst zum Gegenüber, der durch kein inhaltliches Verständnis je könnte überbrückt werden (und worin Empathie mehr als scherzhafter, mithin arroganter Versuch einer Ignorierung dieses Grabens gedeutet werden muss denn als noble Tat). Aber was ich verstehen kann, eben weil es die Natur der Perspektivität selbst ausmacht, ist jenes Unverständnis sich selbst gegenüber. Ich behaupte also:

Ich verstehe dich nur darin, dass auch du dich selbst nicht verstehst.

Selbstentfremdung ist die einzige echte Form des Verständnisses, da sie nicht auf schamanischem Einfühlen [beruht und das ohne jede Erklärung der dabei verwandten Magie], sondern durch logische Argumente gestützt wird [die darauf gehen, wie das Denken sich selbst dabei zugleich aller Logik und seiner selbst entzieht]. Sie ist die eigentliche Form der Menschlichkeit [oder der Idee des Verständnisses], da sie nicht versucht, den anderen als gleichen zu verstehen (und damit anderen die eigenen Denkformen aufzudrücken), sondern ihn gerade in seiner völligen Andersartigkeit aufzunehmen, die selbst das Wesen alles Daseins ausmacht. (Dies macht den Kern meiner politischen Philosophie aus, wie ich sie aufbauen möchte, wenn ich sie auch noch nicht als System

habe darstellen können, weil mir hierzu noch einiges an Strukturprinzipien seiner tatsächlichen Durchführung fehlt[.]

Nun mag dies wohl für Menschen gelten [und gleichfalls für andre Denkende Wesen, und solches, was derart als Wesen könne verstanden werden], aber es erscheint wunderlich, dieses Argument auch auf Dinge auszudehnen. Ich denke aber, das dies wirklich möglich ist, und will dir nun eine solche Möglichkeit aufzeigen:

Betrachte nun etwa ein Beispiel, eine Kupferstatue. Nach der zweiten Art des Begriffs, der hinreichenden Definition, könnte nun jemand sagen, sie sei dadurch bestimmt, wo sie sich befinde, woraus sie bestehe und aus welchem Anlass sie wann aufgestellt wurde. Das aber macht, so denke ich, in keinem Fall aus, was sie ist, als das nur ein Begriff ihrer Eigenschaften, nicht aber ihres Seins ist (auf dieselbe Art wie meine persönlichen Daten zwar mich eindeutig aus einer Menge auswählen, aber mich dadurch ja gerade nicht ausmachen). [Eben dieses ist es ja auch, was du oben von dieser Sache angesprochen hast, daß sie nicht dies Sein, was darin liege, sich nicht zu kennen, und darin dann auch das Verständnis des Seins nur in der Anerkennung des Nicht-Kennens des andern zu sich selbst möglich wäre, sein könnte, sondern ein äußerer Begriff ist, zumindest wenn er zwar hinreichender Begriff ist zur Bestimmung und Auswahl, nicht aber innerer Begriff der Art Leibnitii, welches hier noch genauer zu beachten wäre.]

Wenn man also diesen Unterschied weiter zieht, so sieht man zumindest drei verschiedene Arten, das Dasein eines Gegenstandes (und mithin einer Person) zu bezeichnen:

1. Die Erkenntnis der Unmöglichkeit des Verständnisses seiner selbst als Vollkommenheit des eigenen Bezugssystems sich selbst gegenüber
2. Die Anschauung einer Sache als Phänomen, als Erscheinung, in Bezug auf einen anderen denkenden, eine Perspektive habenden
3. Die Unterscheidung verschiedener Objekte bezüglich der Eigenschaften, die sie in ihrer Erscheinung als offensichtliche Unterschiede an sich zu haben scheinen

Dies entspricht der Unterscheidung von Individualität, Göttlichkeit und Verweltung. Das muss ich dir natürlich noch weiter erklären, weil diese Begriffe an sich hier nicht wirklich passend erscheinen, und will das also am Beispiel der kupfernen Statue dir weiter erläutern:

Die Eigenschaften, die vorher erwähnt wurden, betreffen sämtlich nur die dritten Eigenschaften. Sie sind es, die nun allgemeine Eigenschaften in Bezug auf die Statue bedeuten, ihr aber nicht notwendig zukommt. So fallen etwa der Zeitraum des Baus, das Material Kupfer und die Stätte ihres Platzes hier zufällig einer Sache zu, die Begriffe dagegen sind allgemeine, die mit ihr nicht notwendig korrelieren (so wurde der Begriff Kupfer ja vor dem Bau der Statue verwendet, wurde dann auf sie angewandt und wird ja auch heute von denen korrekt verwendet, die nicht wissen, dass sie aus Kupfer besteht).

Dagegen ist der Begriff der Statue [als individueller, z.B. der Begriff Koloss von Rhodos, der Begriff Freiheitstatue] anders konzipiert. Während der Begriff Kupfer unter den Eindruck der Statue fällt, und geeignet ist, sie etwa von anderen Statuen zu unterscheiden, so wurde der Begriff der Statue ja gerade so festgelegt, dass nur ein einziges Objekt darunter fällt. Das entspricht in meinem Schema oben der 2. Art, der reinen Betrachtung einer Sache ohne Bezug auf ein anderes, d.i. als Name, nicht als Beschreibung. Man kann sogar sagen, wir fällen somit die Statue unter ihren Begriff. (Hier fällen in der allgemeinen Bedeutung, etwas zum fallen zu bringen).

Diese Betrachtung einer Sache in ihrer eigentlichen Einzelheit, in ihrem Sein als Erscheinung ohne Unterschied zu anderem, hat nun eine besondere Qualität, da mit ihm eben keine allgemeinen, sondern höchst konkrete Begriffe erzeugt werden. Dies meinte wohl auch Leibniz mit seiner Begriffsvorstellung, wenngleich ich hier noch vorsichtig wäre, da Leibniz eben eine Idee des Verständnisses einer Sache aus sich selbst heraus hat, die ich prinzipiell ablehne.

Hier komme ich nämlich wieder auf meinen Punkt zurück, den ich oben in Bezug auf das Denken versuchte klarzustellen: Dass eine Sache für sich steht, bedeutet gerade, dass ich sie nur in ihrem inhärenten Unverständnis seiner Selbst verstehen kann. Ich kann nicht einfach den Begriff dieser [bestimmten] Statue [z.B. den Begriff Freiheitstatue] an sich nehmen, und verstehen, was sie ist - ich kann zunächst nur verstehen, dass aus ihrer eigenen Perspektive das[s] völlig unmöglich ist.

Nachdem ich das eingesehen habe, kann ich sie als radikal anderes in meinem Sehen als Erscheinung verstehen, d.i. den Wert in ihrem Dasein an sich feststellen, und erst danach kann ich dieses dann, durch abstrakte Begriffe, die mir nur eingefallen sind und ich nicht einfällte, diesen Eindruck von anderen Eindrücken unterscheiden.

So entspricht meinem Eindruck auf erster Ebene die Ambivalenz in der Anschauung der Sache selbst. Dass sie schön und hässlich ist, gut und schlecht. So sehe ich [z.B.] der Freiheitsstatue zwar einerseits eine gewaltige Verheißung an, aber andererseits auch das Zeichen großer Unterdrückung; sie hat zwar auch heute noch eine gewisse Schönheit, aber das gerade erst in ihrer Hässlichkeit, in ihrem Zerfall. Diese Ambivalenz, die alles seiende durchzieht, zeigt, dass jede Sache für sich selbst genommen unverständlich ist, und bedeutet darin gerade jene Selbstentfremdung, die ich oben mir abstrakteren Mitteln dir zu beweisen versuchte.

Wenn ich aber das auf zweiter Ebene verstehe - d.i. es aufnehme und auf mich beziehe - so sehe ich eben jene Ambivalenz als das, was erst eigentlich den Wert des Seienden begründen kann. Denn nur in seiner Andersartigkeit zu mir hat es überhaupt wert, insofern das Wertsein durch Neugier und Neugier durch Ambivalenz getrieben ist. Die Annahme des Anderen in seiner Andersartigkeit ist die Annahme des Anderen als Gott - in Bezug auf Ding und Person genauso.

Der Eindruck der dritten Ebene ist schließlich das Verstehen des Göttlichen in seinem Zusammenhang. Das ich das radikal andere, das durch Unverstandene verständliche, jetzt reinen Begriffen unterwerfe, bedeutet, dass ich es zum Teil der Welt mache. Dieser Prozess der Verweltung, der Einordnung des Spezifischen unter das Allgemeine, ist hierbei noch nicht dasselbe wie die Annahme einer objektiven Wirklichkeit, es ist erst diejenige subjektive Vorstufe der Objektivität, die zu ihrer Annahme absolut notwendig ist, nämlich die einfache Einsicht, dass die verschiedenen Eindrücke verschiedener Sachen in ihrer widerspruchslosen Gesamtheit eine Welt bilden. So geschieht es etwa in einer Geschichte, wo aus der reinen Anschauung der Charaktere (zunächst in ihrer Andersartigkeit zum Leser, d.i. das Eintauchen, und dann in ihrer Betrachtung als Objekte für sich, d.i. in ihrer Andersartigkeit), eine Welt als Zusammenhang in meiner Phantasie entsteht. Ebenso geschieht es auch in der Welt, die wir die wirkliche nennen, und ich gebe somit der Welt erst jene Ordnung, die ich jetzt in ihr erkenne (meine Phantasie ist die Ordnung der Dinge, als Weltbildung der Eindrücke in der Vorstellung).

Nach diesen drei Ebenen kommt noch ein recht komplexer Prozess, in dem diesen Weltvorstellungen dann die Möglichkeit des tatsächlichen Mitteilens durch Zeigen gegeben wird. Durch diesen Prozess erst erhalten gewisse Teile des Begrifflichen, so wie ich es dir bisher dargelegt habe, eine Art der Objektivität.

Ich kann dies denn dir auch noch genauer ausführen, wenn es dir behagt; denn es scheint mir hierin nicht wenig zu liegen, wenn du nur den Willen hast, über diese Fragen hinaus noch auch darauf zu gehen, wie sie mitgeteilt werden können.

Fragender: Nun gut, ich notiere mir ja gerade schon und bedenke, also nenne es nur und ich werd' es versuchen einzuordnen.

Sucher: Ich habe dies alles also einmal in einer Rede dargestellt, die ich vor kurzem hielt und nun wiederholen will, und es scheint mir auch nicht schlecht, das Bild darzustellen als was ich's bedacht hatte, denn darin mehr als in allem bewegte sich mein Geist denn immer noch und versucht es zu erfassen.

Fragender: Gewiß, wiederhole es nur und zeig.

Sucher: So also hieß meine Rede an:

[[alter Text hier einfügen]]

Solcherart war nun meine Rede, und soll erklären, warum Begriffe denn nur das eine sind, die Hypothese aber und das darin gebundene Wort das andre.

Insgesamt will ich dir also folgende Antwort geben [, um die Sache nicht, wie es jetzt hier zu sein scheint, unbeantwortet dir als Rätsel zu überlassen, da ja schon rätselnd du mich dies gefragt hattest, wie es um den Begriff steht den man vom einzelnen haben kann]:

Das individuelle kann sowohl als Unverstandene, als auch als dessen Annahme in einer Art der Individualität (das Fällen unter einem Begriff), wie auch als kontingentes Fallen unter einem Begriff verstanden werden. Im ersten Fall gibt es keinen adäquaten Begriff, im zweiten nur individuelle, im dritten nur abstrakte Begriffe; solange aber diese Arten des Begriff-Seins unterschieden werden, so kann es eigentlich zu keinen größeren Schwierigkeiten kommen, denn unserer Unfähigkeit, diese Arten der Begrifflichkeit selbst auf den Begriff zu bringen. [Und es scheint mir, daß damit, daß es diese verschiedenen Begriffe gibt vom Begriff, die alten wie die neuen, weder eine überraschende Sache ist, noch aber sie eine Unfähigkeit ist sie zu erfassen, sondern zusammen und mit dieser Idee des absolut-individualen Begriffes der Fremdheit ergeben sie dies Schema, darunter dann auch dieses, was in ihm das Verstandene sei und was das Unverstandene, genauer verstanden werden kann.]

Fragender: Sucher, der du dieses siehst und betrachtest, nicht wenig hast du dort gegeben und ja schon gefunden. Nicht alles auch sehe ich, aber ich nehme dir zwei Begriffe nun ab, die du geworfen hast hier mir sie zu bedenken und ich sie unter allen am meisten schätzte zu tragen, das "das Fallen ([oder] Fällen) unter einen Begriff" und die "Kontingenz".

Ich glaube, dass meine Verständnisschwierigkeiten [des Begriffes einer individuellens Sache] auf einer nicht immer sauberen [und deutlichen] Unterscheidung von Intension und Extension eines Begriffs beruhen. Die Intension ist immer abstrakt und allgemein, letztendlich ein Bündel von Eigenschaften bzw. Prädikaten, die dem Begriff zugewiesen werden. Die Extension ist das, was in der realen Welt unter den Begriff fällt, und damit kontingent, von der Beschaffenheit der Welt abhängig.

Wenn ich z.B. einen Begriff durch ein Bündel von Prädikaten festlege, wie: "ist Student", "wohnt in Bonn, Philosophenweg 1 (erfunden)", "wurde geboren am TT.MM.JJJJ", dann ist dies ein abstrakter Begriff von der Intension her, letztendlich aber falle nur ich unter ihn, ich bin seine Extension, und das ist mehr oder weniger zufällig, theoretisch könnten mehrere Personen diese Eigenschaft teilen (auch wenn es dann eng wird am Philosophenweg 1).

Ein Begriff kann also ein Individuum nicht bezeichnen, wenn man damit die Intension meint, ein Individuum kann aber als einziges unter ihn fallen. Ich glaube, wenn man es so versteht, geben die Beispiele der Personen und der Statue Sinn und auch der Begriffsgebrauch von Leibniz in seiner Metaphysik.

Scheint mir dadurch es nun richtig getroffen zu sein oder nicht, oder was sollte der Begriff denn genauer hier bezeichnen als das, woraus er gebildet ist?

Sucher: Nun, du hast [ja] durchaus recht, was Extension und Intension betrifft, sofern du abstrakte Begriffe meinst [wodurch du versuchst das konkrete zu beschreiben und einzugrenzen], denn man kann ja mit einer Beschreibung nie a priori eine Sache allein bezeichnen [wenn man auf alles acht hat, was mit ihr genannt werden kann]. Diese deutliche Einsicht will ich mit dir durchaus teilen, aber ich glaube eben, dass sie nicht vollständig ist [das zu beschreiben, was der Begriff ist und sein Bezug auf die Sache].

Denn sind Namen etwa keine Begriffe? Damit habe ich nämlich durchaus Probleme. Schließlich sind sehr viele unserer Wörter (Orts- und Zeitbezeichnungen, Materialien, Prozeduren etc.) Namen, und eben keine abstrakten Begriffe. So ist in dem Beispiel der Begriff „Kupfer“ natürlich nicht nur auf die Freiheitsstatue anwendbar, sie fällt höchstens als Extension unter ihr, nicht aber als Intension (wie du es schon beschrieben hast). Aber der Begriff „Freiheitsstatue“ kann doch nur die Freiheitsstatue bezeichnen!

Wenn man also Namen als Begriffe nimmt, dann stellt sich die Frage, wie viele Begriffe eigentlich Namen sind. So stammt ja auch das Wort „Kupfer“ von dem Namen „Cypros“ = Zypern, bedeutet also nur „das Metall, was man in Zypern abbaut“, und hat sich erst später in seiner Bedeutung zu „Element mit Ordnungszahl 29“ entwickelt. Somit war dieser Name eigentlich auch ein Individualbegriff, wurde dann aber abstrakt.

Wir müssen hier also einen Unterschied von Wörtern/Begriffen und Vorstellungen machen. Während es zwar zu nahezu jeder Vorstellung ein Wort gibt, gibt es auch Wörter, die konkrete Gegenstände bezeichnen, ohne dabei eine abstrakte Vorstellung vorauszusetzen. (Auf diesen

Unterschied will ich mit der Trennung von Intuition und Subjektivität auch eigentlich heraus) Damit wird der Weg von der zweiten Stufe (Annahme der Fremdartigkeit einer anderen Sache, d.i. benennen) zur dritten Stufe (Vergleich verschiedener Dinge, d.i. abstrahieren) vielleicht etwas deutlicher. Es geht hier nicht darum, ursprünglich abstrakten Begriffen eine konkrete Bedeutung zu geben, sondern ursprünglich konkreten Begriffen, eigentlich sogar Namen, einen abstrakten Sinn zu verleihen. Das trifft aus meiner Sicht den eigentlichen Verständnisprozess eher.

Das heißt natürlich nicht, dass die umgekehrte Richtung nicht ebenso wichtig ist; ich glaube nur, dass sie eben schon immer eine gewisse Konkretetheit unserer Wörter voraussetzt. Das, was sich durch wissenschaftliche Untersuchungen aber dazugewinnen lässt, ist eine objektive Konkretetheit, die sich durch Messungen bestätigt und wo wir dann unsere abstrakten Begriffe auf konkrete Beispiele anwenden können. Da haben wir dann das von dir erkannte Phänomen, dass diese abstrakten Begriffe eben nur zufällig ein einzelnes bezeichnen können; aber diese Einzelheit unterscheidet sich eben von der Individualität, die man braucht um den Dingen einen Namen geben zu können und ohne die es überhaupt keine Sprache geben könnte, auch nicht zum abstrahieren. Ist damit [nun] der Unterschied etwas deutlicher erklärt[, dass sich darüber der Unterschied dieses in der Sache konkreten genauer würde darstellen können]? (Ich sage [ja] nämlich oft sehr viel mehr, als dem Verständnis gut tun würde, indem ich es häufig so beschreibe, als es mir geradewegs einfällt, dabei aber die Wirrungen im Denken zu wenig beachtend)

Fragender: Ich will auch dies alles bedenken und stoße aber dabei immer noch an einige Grenzen.

So ist, wie man es allgemein nennt, das Wort das gesprochene Zeichen und der Klang, Begriff dagegen ein Wort, was mit einer Bedeutung versehen wurde im Gebrauch, oder selbst dieses, was demit begriffen ist. Eine Art dieses zu nennn ist zu sagen, der Unterschied zwischen Wort und Begriff liege in der Bedeutung. Das kann man so verstehen, dass ein Begriff ein mit Bedeutung versehenes Wort ist. Dasselbe kann man aber auch über den Namen sagen. [Nicht aber ist der Name selbst eine Bedeutung, da eben diese Bedeutung nicht der Name ist, sondern das Benannte.] In der Untersuchung aber der Satzbedeutung und darunter dann der untergeordneten Bedeutung von Worten [d.i. nicht von Begriffen sondern von Symbolen] wird denn auch gesagt, dass man bei der Bedeutung von Wörtern zwischen „singulären Termen“ und „Prädikaten“ unterscheiden muss, und ich glaube hier liegt der Unterschied zwischen Name und Begriff. Ein Name ist ein singulärer Term, der etwas Einzelnes bezeichnet, ein Begriff bezeichnet ein Prädikat bzw. eine Eigenschaft. Das Problem ist, dass das selbe Wort beides sein kann. Das Wort „Freiheitsstatue“ kann man als Namen auffassen für ein ganz bestimmtes Ding, und dann kann man höchstens auf es zeigen, um jemandem die Bedeutung zu erklären (wenn man es nicht schon weiß). Wenn man es aber als Begriff auffasst, muss man es durch Prädikate charakterisieren. Die Charakterisierung ist dann das Urteil, das den Begriff „Freiheitsstatue“ expliziert.

Du hattest „Kupfer“ als Beispiel genannt und gemeint, dass es früher als Name benutzt und nach der Entwicklung der Naturwissenschaft dann daraus ein Begriff wurde (wenn ich Dich richtig verstanden habe). Du hast aber auch das Wort „Kupfer“ in seiner vorwissenschaftlichen Bedeutung als „das Metall, was man in Zypern abbaut“ beschrieben. Aber auch schon durch diese Charakterisierung verliert „Kupfer“ nach meiner Auffassung seinen Charakter als Name und wird als Begriff benutzt.

Wie kannst du damit also noch unterscheiden, was Bezeichnung ist und Prädikat und was nur Name? Und wie kann ich das verstehen, daß, was wie ein Name scheint, als Begriff verwendet wird und danach verwandt gedacht wurde?

Sucher: Ich glaube, dass du mit deiner Unterscheidung von Namen als Namen und als Begriffen etwas wahres erkannt hast, dass du aber nicht recht siehst, wann etwas Name und wann Begriff ist. Ich versuche, dir hier also zu erklären, wie es zustande kommt, dass man einen Namen auch als Begriff verwende:

Ich kann einen Namen zu Beginn überhaupt nicht als Begriff benutzen. Wenn ich sage, die Freiheitsstatue bestehe aus Kupfer, dann sage ich eigentlich nur aus, dass ich dem konkreten Eindruck der Freiheitsstatue (ohne einen abstrakten Begriff dabei zu denken) einen anderen

Eindruck hinzufügen kann, der damit vereinbar ist, dass dieser Eindruck im Vergleich zu anderen Eindrücken (etwa anderen Farben) eine konkrete Instantiierung vom abstrakten Begriff Kupfer ist. Ich sage damit nichts, absolut gar nichts aus über den Begriff der Freiheitsstatue, denn diesen Begriff kann ich in Urteilen überhaupt nicht verwenden, da er ja nur ausdrückt, dass ich Eindrücke über ein Etwas, was ich Freiheitsstatue nenne, habe, ohne aber zugleich zu sagen, welche das sind. Erst nachher, nachdem ich erkannte, dass die Freiheitsstatue aus Kupfer besteht, kann ich dann den Begriff der Freiheitsstatue betrachten, indem ich diesen Eindruck von anderen Eindrücken in meinem Denken abgrenze und diese Abgrenzung, als abstrakten Begriff verstanden, dann dem Begriff der Freiheitsstatue rückwirkend zuschreibe. (So dass im Nachhinein diese Eigenschaft, die ich erst als Erkenntnis wahrgenommen habe, mir gleichsam als Teil seines Begriffs erscheint (wobei ich den Begriff ja erst hierdurch erschaffen habe))

Ich unterscheide also hier zwischen folgenden Ebenen der Begriffsbildung:

1. Die Erkenntnis, dass eine andere Sache für sich ist
2. Der reine Name als die Annahme der Andersartigkeit einer Sache, d.i. als Aufnahme dieser Andersartigkeit selbst in das Denken
3. Die Intuition, dass dieser Sache verschiedene Eindrücke mitgegeben seien (Farben, Formen etc.)
4. Der Möglichkeit, diese Eindrücke zugleich zu denken und daher der Sache einen Begriff (nämlich den Begriff der Eindrücke) zu geben
5. Die Abgrenzung dieses Begriffs gegenüber anderen konkreten Begriffen, d.i. die Einordnung in die Welt
6. Die Bildung eines Begriffs eben dieser Abgrenzungseindrücke, d.i. von Abstrakta
7. Die Beschreibung von konkreten Begriffen durch Abstrakta (d.h. den abstrakten Begriff der Unterscheidung überhaupt einem konkreten Begriff in seiner bloßen Verschiedenheit von anderen konkreten Begriffen zuzuweisen)

(Beachte dabei, dass diese 6 Ebenen allein im subjektiven, nie im objektiven Denken auftauchen, da zur objektiven Untersuchung einer Sache all dies immer schon vorausgesetzt wird und somit durch eine objektive Untersuchung niemals eine falsche Begriffsbildung aufgedeckt werden kann.)

Natürlich hast du recht, dass die Bezeichnung, „Metall, was man in Zypern abbaut“, kein Name ist. Es ist vielmehr ein konkreter Begriff, der eine Sache, mit allen verbunden Eindrücken, in Abgrenzung zu einer anderen beschreibt, hier eben das zyprische Metall im Unterschied zum italienischen oder griechischem. Natürlich ist das kein direkter Name mehr, wie man ihn hier auf die 2./3. Ebene setzen könnte, sondern vielmehr ein Begriff auf 5. Ebene; aber es ist eben auch kein abstrakter Begriff, der diese Abgrenzung selbst beschreiben würde. Denn es haftet diesem Begriff immer noch etwas Namenhaftes an, als man seine Bedeutung eben nur durch dieses Beispiel erkennen kann (während wirklich abstrakte Begriffe eine Abgrenzung innerhalb unseres Denkens selbst als Ausgangspunkt nehmen).

Dieser Unterschied ist zwar ziemlich gering, so dass ich mir auch nicht recht sicher bin, ob er überhaupt bedeutend ist (und ob nicht letztlich alle Begriffe, die eine beobachtbare Sache beschreiben, auf diese Art konkret bleiben müssen, selbst solche wie die der modernen Physik). Mir kommt es aber dennoch so vor, als gäbe es durchaus einen wesentlichen Unterschied zwischen einem Beispiel und einem Prinzip, Beispiele zu finden (Messgesetze, Anleitungen etc.), so dass ich diesen Unterschied nicht gleich ganz verwerfen möchte.

Ich glaube das, was dich hier aber am meisten verwirrt, ist deine Annahme, dass alle in Urteilen vorkommenden Worte auch Begriffe sind. Ich halte das für falsch, weil ich eben auch Namen gewisse Eigenschaften zuordnen kann. Diese Eigenschaften stecken aber nicht im Namen selbst, der Name ist also insofern kein Begriff; wäre er das, so müsste man ihn, wie du es schon dargelegt hat, auch mit Prädikaten bestimmen, aber es sind ja gerade die Prädikate, die wir durch unser Urteil erst herausfinden wollen!

Es ist vielleicht die Einsicht, dass das Urteil im Falle eines konkreten Gegenstandes immer synthetisch sein muss, die das ganze retten kann. (synthetisch hier im kantischen Sinne verstanden, also: analytisch = aus dem Begriff, synthetisch = aus der Beobachtung/Vernunft wahr). Ich habe gar keinen Begriff „Freiheitsstatue“, bevor ich mir mein Urteil über die Freiheitsstatue bilde. D.h., es

gibt hier eigentlich zwei Urteile:

1. Das Urteil über die Freiheitsstatue
2. Das Urteil über „Freiheitsstatue“

Das 1. Urteil hat die Form: Ich sehe, dass die Freiheitsstatue aus Kupfer besteht.

Das 2. Urteil hat die Form: Ich sehe, dass meinen bisherigen Eindrücken gemäß der Begriff meines Wissens über die Freiheitsstatue, also „Freiheitsstatue“, den Begriff „Kupfer“ miteinschließt.

Dabei ist das 1. Urteil das, was meine Erkenntnis wirklich erweitert, weil es hier einem Begriff einen völlig anderen zuordnet; dagegen sagt das 2. Urteil nur aus, wie ich die Begriffe, die ich über den Eindruck der Freiheitsstatue gebildet habe, genau dem entspricht, was ich im ersten Urteil ausgesagt habe - anders gesagt: Das 2. Urteil behauptet: „Ich habe das 1. Urteil für wahr befunden und meiner Sprache hinzugefügt“ (Und ist damit auch dann richtig, wenn das 1. Urteil falsch sein sollte, man es aber trotzdem angenommen hat).

Es gibt hier eben zwei Arten von Namen: Es gibt den Begriff „Freiheitsstatue“, den ich nach meinem Urteil bilde, und es gibt den Namen „Freiheitsstatue“, den ich brauche, um das Urteil überhaupt aussprechen zu können. Darin mag ich dir zustimmen, aber ich glaube nun auch, dass man beide als Teil eines Urteils verwenden kann, um damit dem Urteil einen anderen Sinn zu geben.

Es bleibt aber nun ein Rätsel, was zu klären ist. Wie kann ich das erste Urteil aussprechen, ohne zugleich „Freiheitsstatue“ und „Kupfer“ als Begriffe zu nehmen? Mit anderen Worten: Wie kann ich meinen Intuitionen, meinen Eindrücken, ein Wort zuordnen, ohne in diesem Wort zugleich schon eine Bedeutung mit zu verknüpfen?

Um dieses Rätsel zu lösen, muss ich das erste Urteil zunächst etwas genauer aufteilen. Es besteht nämlich eigentlich aus vielen Einzelurteilen:

1. Ich habe den Eindruck der Freiheitsstatue
2. Ich habe den Eindruck der Röte
3. Der Eindruck der Freiheitsstatue ist mit dem Eindruck der Röte zusammen denkbar, ohne beliebiges herleiten zu müssen.
4. Ich habe den Begriff Kupfer
5. Der Eindruck der Grüne ist in dem Begriff Kupfer enthalten
6. Der Eindruck der Freiheitsstatue ist also mit dem Begriff Kupfer hinsichtlich des Eindrucks der Grüne vereinbar
7.

und so weiter, je nachdem, wieviele Einzelurteile man treffen will. Ich fange also hier bei Eindrücken an, die ich als miteinander vereinbar ansehe, und verknüpfe sie dann mit Begriffen, die ich mit gewissen Eindrücken als vereinbar ansehe. Hieran anschließend stellen sich also zwei Fragen:

1. Wie kann ich Begriffe mit Eindrücken als vereinbar ansehen, wenn doch Begriffe und Eindrücke gänzlich verschieden sein sollen?
2. Wie kann ich überhaupt von Eindrücken sprechen, wenn die ganze Sprache aus Begriffen besteht?

Ich will nun versuchen, auf beide zu antworten, um das Rätsel zu lösen. Fangen wir mit der zweiten Frage an.

Woher kommen Namen?

Es ist ein seltsamer Versuch hinter allem sprechen, nämlich das mitteilen zu anderen und zu sich selbst als ein ähnliches zu sehen. Es ist wohl in manchen Punkten ähnlich (gewisse etwa darin, dass ich mir selbst ebenso verschlossen bin wie jeder andere, als ich als Unvergleichlicher mir selbst auch unzugänglich bin), aber in einer Form ist es gewiss verschieden, dass ich nämlich bei mir selbst einen anderen Zugang zu konkreten Objekten habe.

In der Gegenwart der Erscheinung, d.i. im Vorstellen, im Anschauen, sehe ich eine Sache direkt an, und bemerke sie dabei vor allem in ihrer Andersartigkeit. Ich kann einen reinen Eindruck überhaupt nicht beschreiben, da er viel zu reich ist, ihn in Worte zu fassen, weil er eben etwas ist, was ich überhaupt nicht begreifen kann und mir deshalb eben nicht zum Begriff gereicht.

Nun kann ich aber, Vertrauen in mein Missverständnis setzend, der Sache gleichsam ein Wort aufdrücken, sie unter ein Wort fällen, ohne aus ihr selbst jedoch einen Begriff zu machen. Es ist das Benennen, was in seiner mystischen Deutlichkeit das Sein als Fremdes fasst, indem es sagt: Dieses, es heiße so! Ohne irgend etwas ihm nachzusagen, ohne einen einzigen Eindruck der Sache auch mitteilen zu können, spreche ich ihr dennoch etwas bei, was in ihr liegen muss: ihren Namen. Ich kann ihn nicht ignorieren, ich kann ihn auch nicht entfernen, er ist, dass er ist. Es ist genau die Existenz des Namens im Sprechen über das Benannte, was den Namen so mächtig macht, indem es auf eine Sache zeigt, ohne sie verstehen zu müssen.

Es ist doch so: Wenn ich einem anderen einen Gegenstand erkläre, sagen wir, einen Tisch, kann ich ihn ihm erklären, oder muss ich nicht vielmehr auf ihn zeigen? Ich stehe doch nicht mit einem Bündel an Eigenschaften vor meinem Auge, sondern mit einem Sinneseindruck, einer Anschauung, und nur auf diese Anschauung zeigend, als ein radikal anderes, kann ich einem Namen wirklich Bedeutung verleihen. Ich setze doch gerade nicht voraus, dass der andere exakt denselben Eindruck des Tisches hat, dass er dasselbe sieht. Er sieht nur auf dasselbe, d.i. er sieht im Bezug auf dasselbe Zeigen (insofern hier der Endpunkt des Zeigens gerade nicht das Objekt, sondern die Möglichkeit des Zeigens überhaupt ist).

Indem ich der Sache einen Namen gebe, erkenne ich an, dass ich sie nicht verstehen muss, um über sie reden zu können. Allein der Bezug auf sie macht ihren Namen wert.

Dieser Bezug aber ist ein Begriff, denn er ist völlig abstrakt. Ich beschreibe hier ja nur die Idee, dass ich, wenn ich auf's selbe zeige und dabei dasselbe ausspreche, eine gleichwertige Bedeutung habe (d.i. auf dasselbe Zeigen, auf dieselbe Möglichkeit zum Hinzeigen verweise). Diese Idee ist an sich eine völlig abstrakte, sie wird häufig als Objektpermanenz oder Glaube an die Außenwelt bezeichnet, ich nenne sie die Hypothese der objektiven Existenz.

(Es ist eine der merkwürdigsten Erkenntnisse, dass also gerade die subjektive Erkenntnis einen objektiven Kern darin braucht, Namen zu besitzen. Natürlich geht das subjektive mit seinen Abstrakta noch darüber hinaus, und genau diese Abstrakta sind es ja auch, die dann rückblickend auch die Objektivität überhaupt rechtfertigen; es lässt sich aber hier mit Recht fragen, was zuerst ist, als ich bisher noch keine richtige Antwort sah, als bloß die Möglichkeit des Objektiven im Benennen von dessen Durchführung in Kommunikation zu trennen, allein erscheint dies sehr unbefriedigend und durch die besondere Relation von Objektivität und Kommunikation auch keinesfalls annehmbar (als Zeitlichkeit selbst in mir das Denken an sich zur Kommunikation werden lässt))

Ich weiß, dass das alles sehr seltsam klingt und auch noch nicht recht verständlich ist. Ich versuche zwar, es so gut es geht in Worte zu fassen, aber hier ist es eben so, dass die Begriffe fehlen; und wo Begriffe fehlen, da wird ein Wort erfunden - Namen sind es, die ich erfand, um Namen zu finden, die in mir erfunden.

Wie kommt man von Namen zu Begriffen?

Kommen wir nun zur ersten Frage zurück, die vielleicht sogar dringendere, deutlich schwierigere: Wie kann ich überhaupt ein abstraktes Urteil über einen konkreten Eindruck fällen? Wie kann ich sagen: Diese Sache (als Name) hat diese Eigenschaft (als Begriff)?

Dies scheint auf den ersten Blick durch unsere obige Analyse ja leistbar, wo wir das aufgeteilt haben, indem dem Eindruck bloß die Vereinbarkeit mit einem anderen Eindruck zugesprochen wurde und dieser andere Eindruck dann als Teil / Eigenschaft des Begriffs festgelegt wurde (oben die Röte als Merkmal des Kupfers). Aber das löst das Problem nur im ersten Schritt, im zweiten Schritt muss man ja immer noch eine beobachtbare Eigenschaft einem abstrakten Begriff zuordnen, und es ist hier überaus unklar, wie genau das passieren soll.

Ich orientiere mich jetzt an meiner zu Beginn aufgezählten Reinform der Begriffsbildung, um zu zeigen, inwiefern das tatsächlich funktionieren kann. (Der Durchgang ist zwar sehr mühselig, aber notwendig, will man das Problem lösen)

1. Erkenntnis der Andersartigkeit und 2. Annahme der Andersartigkeit

Das Prinzip der Andersartigkeit im Benennen besteht im Prozess des Benennens des Unbeschreibbaren. Es besteht in der Erkenntnis der Unverständlichkeit (und Unverstandenheit) der

Welt, so wie ich es eben bereits dargelegt habe. Es ist zwar der seltsamste Schritt der ganzen Kette, enthält abgesehen von dieser Sonderbarkeit aber nichts weiteres.

3. Intuitionen

Nachdem ich also eine Sache in ihrer Andersartigkeit wahrgenommen habe, bekomme ich Intuitionen über sie. Zu der Besonderheit dieses Schrittes gehört es nun, dass mir noch völlig unklar ist, wie genau ich diese Intuitionen nun bekomme; aber da ich beim Rest deutlich bessere (und wohl auch befriedigerendere) Ergebnisse erzielt habe, so will ich sie hier zunächst annehmen, um den Rest danach herleiten zu können. Dennoch ist der Ursprung und die Rechtfertigung der Intuitionen durchaus ein wesentliches Problem; zwar erscheint mir deutlich, dass sie an sich durch ihre Denkbarkeit wahr sind, aber das sagt nichts über ihren Ursprung. (ich glaube, ich lasse es lieber hierbei..)

4. Zusammendenken und der Begriff im Gegenstand

Gehe nun vom Begriff des Zugleich-Denkens aus. Was heißt es, das eine und das andere zusammen denken zu können (und das durchaus als gemeinsame Idee)? Es bedeutet ja nicht dasselbe, wie einen Eindruck von beidem in einem zu haben, denn dieser Eindruck ist ja freilich auch denkbar, wenn er widersprüchlich ist (nichts anderes nämlich ist es, was wir persönliche Identität nennen; darin irrte Kant, als er glaubte, im Ich denke, dass natürlich alle Gedanken muss begleiten können, einen Garanten für logische Konsistenz finden zu können, wenn er dort tatsächlich nur einen Garanten der Existenz fand, die allen Gedanken innerlich zugegeben ist, als es der Traum des Denkenden selbst ist, der für ihn am allermeisten wahr ist); es ist auch nicht dasselbe wie ein bloßes Zusammenstellen unzusammenhängender Gedanken, da hierdurch nur ein zwiefaches Denken, niemals aber ein Zugleich-Denken erzeugt würde.

Zugleich-Denken ist also weder anschaulich noch grammatisch, sondern die wesentliche Funktion der logischen Intuition. Es bezeichnet den Eindruck, dass zwei Ideen zu einer so zusammengenommen werden können, dass aus ihr nicht beliebiges folgt, sondern dass man mit ihren Folgerungen wiederum nur das zusammendenken kann, was mit der Ursprungsidee selbst zusammendenkbar ist. Insbesondere ist nichts mit einer Vorstellung vereinbar, was ihr direkt widerspricht.

Aber es ist schon ein seltsamer Gebrauch der Logik, hier die Vorstellbarkeit als Kriterium zu verwenden. Demnach ist also die Phantasie die Quelle der logischen Sätze, als die phantastische Zusammenstellung selbst der Garant logischer Falschheit wird. Wahrheit liegt demnach nur in den Eindrücken, deren Gegenteil sich selbst widerspricht; es ist somit die Weite meiner Träume, die selbst die Aussagefähigkeit meiner Wahrheit bestimmt. Wenn ich also nur genug Phantasie habe, so kann ich aus einer Aussage etwas herleiten, was ihr selbst widerspricht, und somit das Gegenteil dieser Aussage als Wahrheit bestätigen.

(Es ist hierbei wichtig anzumerken, dass wir hier zweierlei Arten Wahrheit haben. Es gibt zum einen die Art Wahrheit, die durch die Unmöglichkeit der Falschheit einer Aussage bestimmt ist, das ist die (tauto)logische oder mathematische Wahrheit. Daneben gibt es Aussagen, die zwar selbst nicht unmöglich sind, deren Gegenteil aber auch nicht notwendig ist. Diese Aussagen sind als einzige tatsächlich von inhaltlicher Wahrheit, insofern sie eben auch falsch sein können (und im modus ihrer Denkbarkeit auf gewisse Weise ja schon zugleich wahr und falsch sind))

Die einzigen Aussagen, für die wir das jetzt besprochen haben, ist das Zugleich-Denken, und darin also das zusprechen von einem Eindruck zu einem anderen. Diese Eindrücke aber müssen selbst Intuitionen sein und keine Begriffe, also haben wir jetzt nur die Möglichkeit zu sagen, diese beiden Eindrücke können oder müssen zusammengehören. Wie aber komme ich von dieser Zusammenstellung von Eindrücken auf die Zusammenstellung von Eindruck und Begriff?

Die Möglichkeit des Zusammendenkens bzw. die Notwendigkeit eines solchen Denkens entspricht unserem früheren Urteil über die Freiheitsstatue im Gegensatz zum Urteil über „Freiheitsstatue“. Denn wir urteilen ja hier über die Denkbarkeit einer Vorstellung, nicht über unsere Sprache, mit der wir unsere Eindrücke schildern. Allerdings ist das Zusammendenken hier noch völlig unsprachlich, es ist eben nicht in Worte gefasst, nicht in Begriffe, ja nicht einmal in Namen. Es ist einfach die Funktion meiner logischen Phantasie. Es sind jene Zusammendenkens-Akte, die ich als Gegenstände

meines Denkens bezeichne, da sie mir eine Hervorhebung des Einen, des Betrachteten erlauben. Wie also komme ich zu Begriffen? Dazu muss ich zunächst die Gegenstände selbst genauer betrachten. Sie sind, eben weil sie durch Zusammendenken konstituiert sind, ebenso sehr durch das bestimmt, was ihnen zukommt, als dadurch, was ihnen nicht zukommt (darin unterscheiden sie sich von den Intuitionen, die nur positive Prädikate zulassen). Darin erhält mein Denken aber jetzt darin die Möglichkeit, die verschiedenen Gegenstände voneinander abzugrenzen - und genau darin entstehen jetzt Begriffe.

Denn während Namen zunächst nur sprachliche Repräsentation von Intuitionen sind, von nicht beschreibbaren Eindrücken, erhalten sie jetzt durch die Konstitution von Gegenständen die Bedeutung von Begriffen. Begriffe sind hier zunächst nichts als der Ausdruck dieses möglichen oder unmöglichen Zugleich-Denkens, so es sich im Eindruck des Gegenstandes niederschlägt.

5. Abgrenzung gegenüber anderen Begriffen

Nun bekommen die Begriffe aber noch eine weitere Bedeutung, die über dieses Bestimmen einer einzelnen Sache hinausgeht. Ich kann nämlich jetzt nicht nur eine Sache für sich allein betrachten, sondern sie nun auch im Kontrast zu ihrem Umfeld einordnen. Indem ich verschiedene Gegenstände miteinander vergleiche, erzeuge ich in ihrem Kontrast eigentlich erst ihren Begriff im Unterschied zu anderen Begriffen. Denn nur wenn ich verschiedene Eindrücke voneinander abgrenze, kann ich überhaupt abstrakte Begriffe bilden, ohne solche Gegensätze wären Urteile aus Anschauungen unmöglich.

Diese Abgrenzung ist aber verschieden von negativen Prädikaten. Es macht eben einen Unterschied, ob ich behaupte, Kupfer ist nicht blau oder Kupfer ist verschieden von etwas Blauem, da im zweiten Fall ein Blaues angenommen werden muss, mit dem es zu vergleichen ist, d.i. seine Existenz und Vergleichbarkeit. Damit gibt uns der Kontrast nun erstmals etwas, was man Welt nennen könnte - verschiedene Dinge, in ihrer Abgrenzung zueinander als Seiendes bestätigt.

6. Bildung von Abstrakta

Der nächste Schritt besteht nun daraus, aus dieser konkreten Abgrenzung verschiedener Eindrücke eine abstrakte Abgrenzung verschiedener Begriffe zu machen. Zwar haben wir vorher schon Begriffe beschrieben, aber es waren immer Begriffe von Gegenständen, von Konkretem. Nun kann ich aber auch die Eigenschaften, die diese konkreten Dinge haben und die sie in ihrem Kontrast zueinander ausmachen, selbst als Begriffe betrachten, und damit jetzt Begriffe erschaffen, die eben nicht an diese Einschränkung gebunden sind.

So sind Begriffe wie visuelle Form, Farbe, Geräusch, Zahl oder Existenz immer abstraktere Begriffe, die durch Vergleich verschiedener konkreter Anschauungen gewonnen werden. Der Begriff der Farbe Rot entsteht etwa durch Kontrast einer roten Sache (etwa Blut) zu einer blauen (etwa dem Himmel) oder einer grünen (etwa einer Pflanze) etc., aus deren Vergleichen jeweils das Prinzip des Kontrastes herausgenommen wird und dann selbst als Begriff (nämlich dem der Rote) gesehen wird. Nun kann man diese Farbbegriffe aber selbst wiederum als Objekte nehmen, und so etwa den Begriff der Komplementärfarbe als einen Begriff über Kontraste von Farbbegriffen auffassen, und so geht es beliebig weiter. Auf jeder Ebene kann man diese Kontraste finden, und sie nun zu immer abstrakteren Begriffsketten ausbauen, an deren Ende Begriffe wie Sein und Nicht-Sein, wahr und falsch, Gerechtigkeit und Göttlichkeit stehen.

7. Anwendung von Abstrakta

Aber was macht man jetzt mit diesen Abstrakta? Sie sind ja zunächst nur aus den Kontrasten der Einzeldinge entnommen, sagen also über eine einzelne Sache, ohne den jeweiligen Kontrast, rein gar nichts aus. Hierbei muss man bedenken, dass der vorher beschriebene Kontrast eben eine zweistellige Operation ist; es ist der Kontrast zwischen zwei Dingen, nicht von einer Sache ausgehend auf die andere. Nur im Vergleich vieler solcher Kontraste ergibt sich dann der Kontrastbegriff als Abstraktum dieser Paare, nicht aber als Ausgangspunkt des Vergleichs. So ist im obigen Beispiel der Begriff der Rote nur in der Menge aller Kontraste von etwas rotem zu etwas andersfarbigem wirklich enthalten, nicht aber in irgendeinem einzelnen Vergleich.

Aber ich kann jetzt, nachdem ich diesen abstrakten Begriff gewonnen habe, ihn jetzt im Nachhinein auf jedes einzelne Vorkommen anwenden. Ich kann sagen, dass Blut rot ist, eben weil ich den

Begriff der Röte durch einen Vergleichsprozess gewonnen habe, in dem das Blut selbst als ein Vergleich enthalten war. Somit behaupte ich bei der Aussage, dass das Blut rot ist, keineswegs, dass dieses konkrete Blut eine abstrakte Eigenschaft ist, ich behaupte vielmehr, dass der konkrete Eindruck, mit dem ich den Gegenstand des Blutes notwendig zusammenhängend denken muss (denn eben dass macht ihn zum Gegenstand, seine positiven und negativen Prädikate), zu anderen Gegenständen in der Art von Kontrast steht, die ich als Abstraktum genommen als die Farbe Rot bezeichne.

Es ist also gerade so, dass die Eigenschaften, die ich einem Namen zuspreche, ich immer erst sehe, nachdem ich diese Eigenschaften selbst aus den Namen gewonnen habe. Somit muss der Name als Name vor dem Namen als Begriff kommen, da in einem Begriff, wo einer Sache Eigenschaften zugeordnet werden, eben schon die Eindrücke und Kontraste vorhanden sein müssen, die den Begriff dann in seiner abstrakten Prädikation erst ausmachen. Erst wenn ich eine Sache also verstehe, kenne ich ihren Begriff, und Verstehen ist somit wesentlich Begriffsbildung.

Ich habe dir noch einmal die einzelnen Schritte zusammengefasst, und dabei versucht darzustellen, was dabei jeweils im Denken und in der Sprache passiert:

gedanklich

sprachlich

1. Schritt	Unbegreifbarkeit	Unsagbarkeit
2. Schritt	Andersartigkeit	
Name		
3. Schritt	Intuitionen	konkreter Begriff
4. Schritt	Zugleich-Denken	Sätze mit zwei
konkreten Begriffen (einer als Prädikat des anderen)		
5. Schritt	Abgrenzung	
negative Sätze mit zwei konkreten Begriffen (als Ausdruck ihres Unterschieds)		
6. Schritt	Abstrakta	
Begriffe über konkrete Begriffe (= Sätze mit einem abstrakten Begriff und einem Unterschied konkreter Begriffe (= Satz des 5. Schrittes) als Prädikat)		
7. Schritt	Anwendung der Abstrakta	Sätze mit einem
konkreten Begriff und einem abstrakten Begriff als Prädikat		

Ich komme jetzt nochmal auf dein Problem zurück und versuche es nach den Ebenen durchzugehen, um die Unklarheit zu lösen:

1. Ich habe einen Eindruck eines Gebäudes
2. Ich nenne es „Freiheitsstatue“
3. Ich habe intuitive Eindrücke (Grüne, Größe etc.)
4. Ich kann diese Eindrücke zusammendenken und erhalte dadurch den Gegenstand der Freiheitsstatue
5. Ich kann diesen Gegenstand von anderen Gegenständen abgrenzen (in ihrer Größe, Bedeutung etc.)
6. Durch diesen Kontrast bilde ich abstrakte Begriffe (wie den der Statue überhaupt, den des Freiheitssymbols etc.)
7. Nun schreibe ich diese Kontraste dem konkreten Gegenstand als Eigenschaften zu, sage also, die Freiheitsstatue ist ein Freiheitssymbol als metallene Statue etc.

Erst nach diesen Schritten habe ich einen Begriff, den ich durch Eigenschaften explizieren kann. Dasselbe gilt auch für Kupfer, und letztlich für alle Wörter, die konkrete Gegenstände bezeichnen: Sie beginnen als Namen, erhalten Kontrast und werden dann durch ihre Kontraste rückblickend als abstrakter Begriff neu definiert.

Ich hoffe, damit ist dir dieses Problem der zweifachen Verwendung von Namen etwas deutlicher geworden. Meine Erklärung ist zwar noch recht undeutlich, aber mein Ziel ist ja auch nicht eigentlich ein besseres Verständnis, sondern ein besseres Missverständnis. Jenes ist es nämlich, was fehlt, glaubt man alles zu verstehen. (Und somit ist es vielleicht gerade die Rätselhaftigkeit aller solchen Ideen, die sie erst wirklich deutlich macht)

Fragender: Und deutlich genug ist es ja auch, auch wenn ich es nicht ganz verstehe; daß aber hier im Namen und Ausdruck ebenso die Bedeutung liegen müsse wie in der Sache, ist dieser Darstellung nach ja untrüglich, da ich jetzt den Namen zu nennen, als etwas anders sehen muß als nur, durch ihn die Sache zu nennen die er benannt hat.

Und eingedenk jenes Gesprächs verlas er da noch jene Rede, der Sache nicht weniger angemessen:

[[alter Text einfügen]]

Und dieses alles also denke ich, sei nicht wenig Erklärung für diese deine Frage Nealina, sowohl warum diesen Dingen ich ja noch so verhaftet bin, da ich ja hierin wirklich nicht wenig Worte finde, den Abstand des Denkens zu sich und seiner Zerrissenheit Ausdruck zu verschaffen, aber mehr noch aber deiner beiden Punkte Kritik Gegengewichte zu sehen, der Frage nach dem Einzelnen nämlich und dem Gegenstande der Gedanken und inwiefern er einzelner und zusammengesetzter sei sowohl, als ja auch der Frage danach, woraufhin und wodurch der Vergleich seinen [innern] Kontrast gewinnt. Denn, daß dieses beides und ja überhaupt das Denken dieses Unterschiedes das Zusammen-Denken ist und die Annahme des andern im Geiste, was man ja dazudenkt aber nicht wissen oder sehen kann, daß sollte nach dieser Darstellung ja seine gewisse Deutlichkeit gefunden haben sollen.

Vesperia: Richtig, und nicht für wenig. Und ich glaube ja nun auch sehen zu können, warum aus nicht geringen Gründen du auf die alten Schriften, die solcherart dir anvertraut worden, immer noch zurückgreifst, wenn sie ja auch die Frage, wie das Ich sich nicht verstehe, mitbehandeln, aber ja doch nicht solcherart wie du's nun tust, da sie gar nicht dieses von der Person unterscheiden, die ich bin. Aber ich will ja doch sagen, daß immer noch sich nicht wirklich gezeigt hat, wozu denn und aus welchem Grund du meinst, daß du es bei dem Leben als solchen Widerspruch es nicht belassen könntest, wenn die Begriffe solcherart ja das Verstehen ja betreffen, nicht aber das Sein, aber das Sein ja solcherart schon verstanden worden war, daß du dich nicht kennst. Oder meinst du etwa, daß doch in diesem, daß du dich nicht verstehst, das andre und das besondere etwas neues bedeuten, und daß dies einzelne du nicht verstehst solcherart, daß es dir gleichkommt darin, sich nicht zu kennen?

Sophia: Ich denke nicht, daß du es ganz falsch verstanden hast, Vesperia, und ja auch sehe ich dieses als wesentliches und keineswegs als äußerliches und vermeidbares. Denn wirklich ist ja dieses genau das, was ich um der Sache willen betonen wollte, daß nämlich das im einzelnen Gedanken missverstande eine eigene Form des Missverstehens ist, darin der Gedanke sich und seinem Inhalte nicht nachkommt, und jenes, durch die allgemeine Untersuchung des Denkens und der Gedanken, zu verstehen, dann ja auch Mittel sein müsste, das Missverständnis meiner, was selber ich bin, besser einsehen zu können. Aber ich hatte dieses dir ja schon mehrfach gesagt, daß eben ich bei meinem Missverstehen in mir nicht stehen bleiben könnte, und dieses liegt nun ja gerade darin, daß dies Missverhältnis vom Ich zu mir selber immer noch besteht und keineswegs einer genaueren Klärung genügendlich erläutert wurde. Und ich denke aber, daß es dabei gerade dann bleibt, wenn wir nun dieses, was das Ich ist, nicht verstanden haben. Denn zwar bin ich selber auch alles was ich bin und denke und will und mir nur vorstellen kann, aber dieses selber auch zusammengenommen ist nicht, wer oder welche ich bin, sondern nur das Ich als das Wesen des Was-ich-bin im Ganzen, welches aber als Ganzes selbst nur ein Teil meiner ist. (Denn jenes ist in jedem Zusammengesetzten das seltsame: daß, es als Ganzes und als solches als gedanklichen Gegenstand zu nehmen, nur einen Teil davon ausmacht, es zu denken oder denken zu können, wovon etwa die Tatsache, daß bereits bei abstrakten, unsemantischen Mengen, das Ganze ein logarithmisch kleineres der Potenz ausmacht (da $|P(M)| = 2^{|M|}$), ein sichtbares Beispiel abgibt.) Dies Missverhältnis drückt sich darin aus, daß es das Wesen des Ich ist, daß ich nicht weiß, wer ich bin; oder dass es das ist, _was_ ich bin, daß ich dieses, was ich bin, nicht kenne. Nicht aber ist dieses mein Wer oder Welche. Und damit siehst du ja auch, daß ich keineswegs ruhig dabei bleiben kann, wenn ich nicht dieses, was es heißt, sich nicht zu kennen, in allen seinen Formen verstanden

habe, weshalb ich eben nun solcherart die Gedanken untersuche. Da nun aber das Missverständnis eine Form des Verstehens, das Verstehen ein sprachlicher Akt und die Sprache an das Spiel der Namen gebunden ist, so scheint es mir einsichtig, warum an diesen Dingen nun also ich mich orientieren musste, um zu erklären, wie eines der ersten und fundamentalsten Missverständnisse, nämlich nicht wissen zu können, was Intuition ist und was Abstraktion, aus dem Wesen dieser gedanklichen Wandlung sich selbst hatte entstehen können. Und daher nun, Nealina, ist dies ja nun auch so kein großes Rätsel mehr, nicht wahr, wodurch denn nun der Gegenstand im Denken ist? Er ist nämlich wirklich aus der Idee zusammengesetzt, diese scheint aber selber dem Anspruch der Intuition zu genügen, wenn für's reine Denken und in absoluter Betrachtung dieses ein und dasselbe ist, das direkte und das indirekte und der Abstrakte Gedankenflug und der konkrete Einbruch in denselben und Absturz in die Trümmer geretter unverstandner Unmittelbarkeit.

Nealina: Ich will auch nicht dieses, was du hier angeführt hattest, gering reden, aber ich weiß ja doch nicht, ob es dem, was wir suchten, entspricht. Ich habe hier noch einmal über jenes nachgedacht, was du über den gedanklichen Gegenstand gesagt hattest, darin nämlich, wie du den Unterschied für das das Denken bestimmende bestimmt hattest, das nämlich alles, was wirklich verstanden ist, dreimal gedacht werden muß: einmal als Frage, einmal als Antwort und zuletzt als geprüfte Antwort zur Frage. Und wenn du nun auf Idee des Konkreten im Vergleich, sofern er die Sache auch wesentlich als abstrakte Idee bestimmen soll, zurückkommst, und dabei ihn auch in diesem Rückbezug als Aspekt als _gedanklichen Gegenstand_ ernstnimmst, der ja aber doch erst durch solchen Vergleich, durch die dreifache Wiederholung des Denkens in sich und durch den Übergang abgesichert werden soll, wenn er solches, er selbst zu sein, sein soll; dann musst du ja sehen, daß auch hier ja etwas, nämlich nicht nur Begriffe überhaupt [von Aspekten in intuitiv-unklarer Art], sondern auch solche von und in Gegenständen, in der Methodik selbst konstitutiv vorausgesetzt werden; und daß keineswegs hier also mit einem, der Intuition, anfangend, das andre gewonnen wird und dann nur vergessen. Und wie du ja vorher auch dieses als etwas andres mir gelehrt hattest denn nur als rhetorische Überleitung [[vgl. Kapitel [Über den Unterschied der dialektischen Herleitung / Deduktion und der rhetorischen Überleitung zwischen Sophia und Nealina]]], so will ich ja dir auch jetzt dieses sagen, daß dies Vergessen selbst nichts anders sein kein ebenfalls als ein wesentliches, nicht rhetorisches, aber dann gerade diese intuitive Idee nicht mehr Idee ist, und also auch nicht zum Vergleich als Aspekt taugt, wenn doch dieser das Unmittelbare als Funktion des Aspekts und damit unter der Hand schon als Vermitteltes, oder als Ideelles voraussetzt. Du musst ja dann aber doch, gerade um die Begriffe zu finden, sie selbst voraussetzen als Vergleichspunkte, denn nur unmittelbares, neben und untereinander gedacht, ergibt keinen Gedanken, sondern nur leere unverstandne Erscheinung. Denn, und darin glaube ich dir ja nun auch, ich sehe nur Farben und höre nur Töne, aber Formen und Motive und Häuser und Lieder denke ich, danach was ich wahrgenommen und habe und davon bedacht. Warum also, o Sophia, meintest du, daß der alte Herr damit Recht hatte und zurecht versuchte, dieses aus dem andern herleiten zu können, das Abstrakte aus dem Unmittelbaren, nur durch den Schmerz des Namens gegebenes? Denn es erscheint mir ja eher so, daß nicht die Sprache aus den Namen, sondern jeder Name schon aus der ganzen Sprache zusammengebracht ist und diese in toto voraussetzt und zitiert.

Sophia: Ich denke auch, daß du nicht ganz unrecht hast damit, und ich denke auch, daß dazu andres und weiteres zu sagen ist. Denn da wir ja vorher uns fragten, was das Etwas ist, und ihr ja zu recht gefragt hattet, wie dies Etwas mehr sein könnte als Etwas überhaupt - welches ja gerade dazu nötig ist, daß es etwas ist und nicht nur selbst dieses: Etwas zu sein, ohne aber dies an sich zu sein - da glaubte ich nun, daß die Darstellung des Seins in der Erscheinung der Sprache dieses eher deutlich machen könnte; daher folgte dann meine Darstellung des Seins insgesamt als des distinkten, was von sich unterschieden / abstrahiert würde, und daher dann der ganze Gang von dem, was sein soll (unmittelbares) bis zum Seienden selbst (selbst-abstrahiertes); und daher nun gedachte ich, an dieser Stelle die Funktion benennen zu können, die dem Missverstande innewohnt, nämlich gerade die Gleichsetzung des Unmittelbaren und der Vermittlung, wie eben ja auch vorher zwischen dem Leben (als unmittelbare Vermittlung) und dem abstrakten Sein des unmittelbar einzelnen (als vermittelt erst Unmittelbares). Nun aber sehen wir, daß darin dieses alles wiederum

wieder vorausgesetzt wurde, und keineswegs hier ein neuer Anfang gemacht, sondern nur die Frage neu gestellt worden ist und das Einzelne also nun auch direkt nach seiner Begrifflichen Voraussetzung, und vor allem nach seiner internen Begrifflichkeit der Voraussetzung der unmittelbaren Vermittlung des Alltages neu untersucht werden muß. Ich sage dir nun also, Nealina, die du dies begrifflich und vom Anfange, und Vesperia, die du dies vom Sinn und Ende her nicht verstehst, daß beide ihr dieses nun abwarten und betrachten könnt; daß ich euch versichere, daß wir später dahin einst wieder zurückkommen, da ja, wie Parmenides es einst schön sagte, es ein gleiches ist, woher man beginnt, da zusammen es als Eines ein Ganzes ist; daß man jetzt aber das etwas erst, so wie es in der Rede erscheint, aufnehmen muss, um es später [überhaupt] wiederzufinden. Hiermit wird das symbolische, was vorher nur im selbst und seinem Widerspruche fundiert war, konkretisiert, gleichzeitig aber auch dazu benutzt, um es durch sich selbst zu überspringen und mit und durch sich zu überspannen. Dies ganze und die Frage wird wiederkommen erst in der Analyse (zum Sein / der Erscheinung selbst hin oder dann auch erst danach sowohl, vom Etwas dieses zu finden, das Wesen von solchem etwas zu untersuchen, insofern es ist oder etwas ist oder Reales) sowohl als in der Dialektik, wie beide doch zwischen sich Modi jener sprachlichen Darstellung sind, die sich nun darbietet, nachdem wir erst, da nach der Darstellung, daß jetzt ans Etwas gegangen werden sollte, dieses uns fragten, was dieses aber sei, dann die Theorie der distinktion als des Seyns, und damit als erste des etwas, der νόησις, aufgestellt hatten, und dann jetzt nun nach eurem Hinweis, dass die Wahrnehmung nie simplum / Simplex ist, [sondern notwendig] konstitutive Voraussetzung, also diesen Übergang zur Rede, oder zur Vermittlung als dem Medium von Idee und Unterscheidung durchführen müssten, womit dann dem Vergleich ja auch wirklich jene Ehrerbietung gegeben werden kann, an der Sache selbst und der unmittelbaren Begrifflichkeit des Alltäglichen diese zu vermitteln, und nicht allein mehr wie vorher an einem unbegrifflichen Aspekt, der ja aber auch selbst dieses, begrifflich sein zu sollen, an sich hatte, wiewohl er's nicht so sein konnte, wie du ja auch vorher richtig dargestellt. Solcherart nehme ich also wirklich alle diese Ideen des alltäglichen Denkens samt ihrer Widersprüche an, aber doch ja nur als das zu untersuchende, und erneut sollen wir also uns dieser Frage nun stellen, was dieses sei, sein Widerspruch, aber daran darin nun gerüstet, die Widerspruchobjekte nicht als Unmittelbares allein, sondern auch als unmittelbar erscheinendes doch als verschüttetes Abstraktes uns denken zu können und damit seine innre Symbolik vielleicht aufzufinden.

Vesperia: Gewiß, und nicht wenig schön. Also sage denn nur, wo hier der Anfang zu machen sei, wenn mit dem Namen und Eindrücke nicht, aber Sprache es beschreiben soll und Denken und Welt.

Sophia: Nun, wir haben ja alles dies von der unmittelbaren Vermittlung aufzunehmen und zu vermitteln, was in ihm selbst Abbild und Anspruch seiner eignen Wahrheit und Wirklichkeit ist, d.h. gerade nur dies, was ich wirklich schon, so ich nur lebe, denke und als Gedanke habe. Ich habe darin schon aber alle diese Ideen und Prinzipien, alle zusammen und zueinander verbunden, wie sie sich in Sprache und Wort und meiner Gedankenwelt überhaupt darstellen. Und nun stellt sich eben die Frage, ob ich an diesem überhaupt so etwas wie eine besondere Wahrheit finden könnte, die das einzelne als einzelnes meint, da ja doch, dieses als solches zu verstehen, ein anderes ist, als das Ich als Ganzes zu verstehen. Ich muss aber nun doch dieses Einzelne als Einzelnes fassen, sowohl was selbst diesen Übergang zum Ich und darüber in die Widersprüchlichkeit meiner schon mitgemacht hat, andererseits aber dadurch nicht erschöpft ist, sondern sich eigenständig dadurch erhält und Moment seiner immanenten Betrachtung geblieben ist, nicht nur dieses oder jenes für sich zu sein, sondern Etwas-fürs-Ich, dadurch in sich widersprüchliches, aber nicht dies Ich selbst, nicht das Ganze. Dadurch wird in ihm dieses zusammengenommen, damit ich dieses sodann als Idee überhaupt als etwas verstehen kann, was nicht vor dieser Idee meiner ist, aber doch unabhängig davon und daneben und dann eben als solches behandelt werden kann, was ohne diese ganzen Probleme dem Zuge der Erkenntnis könnte übergeben werden.

Vesperia: Das klingt ja nun auch nicht schlecht, aber welchartige Sachen sind das denn jetzt? Denn wirklich verstehe ich es nicht.

Sophia: Nun es handelt sich ja eben um jenes alles, was vorher Problem und Gegenstand des Alltags war, und darin auch nicht wenig von uns zu beachtendes gewesen, d.i. z.B. der Bezug der Seele auf den Körper mit seinen Funktionen und Notwendigkeiten (Bewegungen und Sinnen, Schlaf und Nahrung und gedankliche Beschäftigung und Ablenkung); der innre Bezug der Seele zu sich (solcherart wie Angst oder Freude oder Stress oder Langeweile oder Wille oder Ziellosigkeit usw.); die im Umgang mit den Dingen liegende Frage ihrer innern Organisation (wie Haushalts- und Arbeits-Planung, Kommunikation und materielle Notwendigkeiten etc); die ästhetische Kraft der Wahrnehmung im Schönen und aber auch im Hässlichen und Terror; das Wissen und die Erkenntnis der Dinge der Welt und die um sie gehende Mühe (was das Erlernen der Tätigkeiten genauso betrifft wie die reine Wissenschaft, die Sprache ja ebenso wie die Kenntnis sprachloser Götter, da das gemeinsame hier eben dieses ist, das Wissen davon in seinem Entstehen zu haben und es als Wissen, nicht als Gewußtes zu betrachten); die Frage schließlich auch nach dem, was und wie es getan werden könnte von diesem allen und daraufhin auch die Suche nach Sinn und Zweck. Und es ist ja nun auch deutlich genug, o Vesperia, daß all dieses nicht geringes ist, sondern solches, womit sich unsre Untersuchung ja auch erst befasste und dann dieses fand, daß an all diesen alltäglichen Dingen, die das ganze meines Lebens ausmachen (und ja aber auch nur zum Teil, da so unendlich viel von mir noch ausgelassen worden), dieses eines allein das gemeinsame ist, daß sie Meine sind als Erlebnisse, daß dies Ich, was ja auch solches ist, was ich bin, sofern es dieses ist, insofern ichs erlebt habe, sie alle unter sich befassen muß als solche, da dieses von ihnen ausgesagt worden. Nun aber, nachdem ich bei diesen beginnend zum Ich schritt und dann zu seinem innern Zerriß und dann zu seiner Möglichkeit des neuen Etwas, wo wir ja aber nun doch sahen, daß konstitutiv ein andres in ihnen vorausgesetzt worden, können wir zurückschauen und ja auch sehen, daß nicht ohne Grund es sich so verhält, eben da dies alles, wovon das Ich kann ausgesagt werden, etwas ist, das ich bin, dabei aber in diesem Satze „ich“ als das Wer oder Welche genommen. [Denn eben dieses alles ist auch solches, was ich bin, da das Ich darüber ausgesagt wird im allgemeinen Sinn (dies sei meines), nicht aber im spezifischen (daß ich selbst dieses sei, es zu sein, und sonst ja nichts), wie aber umgekehrt diese Sachen beiderlei Arten von Ich ausgesagt werden (da auch dieses, was ich zwar bin aber nicht bin, dies zu sein, solches ist, daß das Ich ein Ich ist, was dieses ist, auch und gerade im spezifischen Sinn der Substanz der Seele und des Denkens, da es sich selbst als solches erfassen kann, Denkendes zu sein auch des nicht-notwendig / nicht-spezifisch gedachten.) Und somit muß es ja doch, ebenso wie [für] dies Ich-insofern-ich's-erlebe, auch für dies Etwas(= eines dieser Teile)-insofern-ich's-erlebe gelten, daß es solche innern Umbildungen, etwa vom Wahrnehmungssinn als solchem zu solchem als Ich und dann als innre Zerrissenheit, erlauben muß, eben in solcher Form, daß erst ich etwas wahrnehme, dann aber mich als wahrnehmenden denke und denke, mich solcherart zu kennen, und dann verstehe, daß als Wahrnehmenden ich mich nur verstehe darin, dies nicht zu kennen, was es ist; dieses also was dieses erlaubt aber ist selber nichts als diese Bewegung vom Man zum Ich zur Zerrissenheit zum (zerrissnen) Etwas zur konstitutiven Voraussetzung [als allgemeine Bewegung der subjektiven Substanz meiner im reinen Begriff], und daher ist's denn diese Bewegung, die solcherart zuerst betrachtet werden muß, und daher dann darin [in besonderer Art auch] diese alle Gegenstände die[se insb.], die die Markierung jenes Unterschieds und das Zeichen ihrer damit veränderten Durchführung sind, nicht allein das Ich als abstrakten Begriff, sondern als konkrete Wirklichkeit (essentia actualis, μοναξ ὑποκειμένη) zu erfassen, und damit dieses alles damit mitzudenken und dann im letzten Schritt, der konstitutiven Voraussetzung, diesen ganzen Zusammenhang wiederzufinden, den wir erst, einer Ahnung eines allgemeinen Begriffes und höhern σοφός, aufgegeben hatten für diese ihre Suche begründenden Anfang als Ende und Zweck.

Nealina: Das ist ja auch schön und gut gesagt, aber wie willst du nun ja anderes finden als zuvor, oder denkst du, daß wir im ganzen ja dies alles nicht mitbedacht hatten? Was fehlte uns denn ja nun, was wir nicht kennen?

Sophia: Wir kennen dies ja auch schon, Nealina, da hast du recht. Aber nicht daß wir es nicht kennen war mein Bedenknis, sondern daß wir es nicht genannt hatten. Darin nämlich vor allem ist es in dieser Art Rede zu tun, die man die wahrhaft philosophische zu nennen hat: daß man

jedesmal alles nennen muß, aber immer es auf seine Weise so wie es eben gerade gedacht wurde. Vorher aber wurden diese Dinge alle gedacht als Teile eines allgemeinen, umfassenden Leben, wofür sie seien, und so werden sie ja auch gewöhnlich genommen, oder nicht? Beachte ja: ist etwa Wahrnehmen oder innres spüren der Seele oder Umgang mit der Welt oder Schönheit oder Wissen oder Zwecksuche anders gewöhnlicher Weise als eben nur dieses, Wahrnehmen der Dinge im Leben für den Lebenszweck, Spüren der Wehungen im Leben als ganzen, da dieses sich nun so oder solcherart darstellt, Umgang mit den Alltagsfragen und -konstellationen von Dingen und Personen, Schönheit von Körper und Kunstwerk als Darstellung der Lebendigkeit selbst und ihres Ausdrucks, Wissen als Wissen zum Nutzen im Leben, als Technik oder Vergewisserung und Betrachtung der Welt, darin wir leben, und Suche nach dem Zweck gerade dafür am Leben zu bleiben und dieses mehr denn nur aus Pflicht zu tun - oder siehst du etwas anders darin, Nealina?

Nealina: Ich könnte es ja kaum anders sehen, aber das kommt ja doch auch daher, da du danach fragst, wie's gewöhnlich und d.i. nach Maßgabe des Alltäglichen verstanden werden sollte.

Sophia: Ganz recht, und aber dabei mußte es doch zuerst bleiben und sich ausdrücken. Wir wissen ja aber doch, daß dies Leben als Kollektivum nicht das Rechte und ehrliche ist. Daher kann es doch so nicht bleiben, wenn die Sache des Lebens und des Ichs selbst anders betrachtet und aufgenommen werden musste, aber darin nun liegt nichts falsches; sondern als richtiges wird es, solcherart falsch dargestellt, falsch gedacht. Und es ist ja hier gerade eins der falschen Dinge der falsche Eindruck der Unmittelbarkeit, darin dies beides als eines gesehen wurde und verwechselt, die Unmittelbarkeit des Seins einer Sache und das Sein einer unmittelbar seienden Sache, wie auch immer unmittelbar oder vermittelt es ist, und daher dann dies Mißverhältnis in Sicht auf diese Dinge überhaupt möglich geworden ist.

Vesperia: Dies erscheint mir nun auch bedenklich, aber ich verstehe es nicht. Wie soll denn dies Sein unmittelbar sein, wenn nicht als Sein eines Unmittelbaren Seienden?

Sophia: Betrachte eine zusammengesetzte Sache, etwa dies Haus hier. Ist es denn unmittelbar da?

Vesperia: Gewiß, aber ja nur dann, wenn ich die Vermittlung durch die Sinne vergessen hatte.

Sophia: Nun siehe, aber gerade das ist falsch. Denn was die Sinne dir leisten ist ein einfaches [nämlich gerade nur dieses, die Farbe zu erfassen und Form und Geräusch], und was das Denken daraus herausnimmt, mit der Idee des Hauses an den Sinneseindrücken das Haus zu sehen gewiß etwas komplexes, aus Form und Materie zugleich direkt zusammengesetztes; in jedem Falle aber ist es etwas unmittelbares, so wie es ausgedrückt wird, da das Sein, was an dieser Sache gesehen wird, eben nicht ist, daß es etwas anderes, sondern daß es selbst dieses ist, es zu sein. [Oder es ist in seinem Sein ein Unmittelbares, da zwar dieses, was es ist, eine Vermittlung, aber das Sein selbst darin unmittelbar vorhandenes ist, weil zwar nun darüber reflektiert worden, was es sei, aber nicht darüber daß oder ob und wie.] Oder denkst du dessen Wesen ein anders [zu sein oder auf andre Weise]?

Vesperia: Gewiß nicht. Aber ist das schon Unmittelbarkeit, nur daß es ist es zu sein?

Sophia: Ja schon, aber eben Unmittelbarkeit vom Sein, nicht Seienden. Bedenke etwa, du dächtest, dies Haus wäre das Haus der Nealina. Wäre daß so ohne weiteres erkennbar?

Vesperia: Ja nicht wenn sie's uns nicht verraten hätte!

Nealina: So hoffe ich ja doch, da wir darum auch nicht viel Aufsehen machen wollen, wie es ja auch doch falsch ist, da ich hier oder dort, wo immer du hinschaust, gewiß nicht zu Hause bin.

Sophia: Und damit denke ich stimmen wir überein. Aber das ja gerade ist eine Vermittlung, da nun dieses, daß eines etwas anders ist, solcherart nicht selber ist als solcherart seiendes, sondern durch dies andere wird es zum So-Seienden gemacht, und daher ist dies Sein, zu sein was selbst es schon ist, unmittelbares, und dagegen zu sein was auch es ist aber nicht dieses ist, selbst zu sein was es ist, ein Vermitteltes oder nur durch sekundäre Bestimmung dem Sein angehörig. [Oder man könnte auch sagen, daß was eine Sache seinem Wesen nach schon ist, unmittelbarer ist in seinem Sein als das, was es nach Zufall ist und Umstand, wiewohl ja auch dies,

was es ist, davon unberührt geblieben und gleichermaßen einsichtig oder uneinsichtig ist in seinem Sein.] Aber daß ja ist doch sehr verschieden davon, als wäre nur dieses, was da selbst ist, unmittelbar und ohne jede Form gedanklicher Vermittlung; denn auch zwar ist dies Haus unmittelbar in seinem Sein, aber vermittelt ist dieses, was es ist. Ebenso kann ja auch, was an sich das Unmittelbare ist, wie der Eindruck, vermitteltmaßen sein, wie etwa wenn man sagt, dieser Eindruck ist oder gleicht dem andern. Am meisten ja ist dies doch bei den einfachen Dingen der Sinne der Fall, da ich ja zwar direkt eine Farbe sehen kann und sie unmittelbar kennen, aber ja doch weiß, welche Fluktuation der elektischen Teilchen, der Photonen, dahintersteht, und was dabei neben Energie und Wellenlänge auch alles an Effekten der Quanten vorhanden ist, was gewiss nichts unmittelbares oder direkt einleuchtendes ist, und also auch der Materie nach dieser Eindruck kein unmittelbar einleuchtender, aber ja doch, wenn ich etwas sehe, dieses direkt sehe, sogar wenn ich all dieses mitbedenke, eben da über alle Vermittlung des Wesens hinweg das Sein der Sache selbst solches ist, was keine Vermittlung haben kann als eben nur daß sie erscheint.

Vesperia: Und ja auch wirklich ist dieses so. Aber wie könnte sie dann aber diese Unmittelbarkeit je verlieren? Wie kann hier das dynamische sein, wenn du doch meinstest, daß das unmittelbare Sein damit nicht vertauscht werden soll, daß eine Sache, die unmittelbar ist, ist?

Sophia: Nun das geschieht folgendermaßen: Betrachte ein beliebiges was unmittelbar ist, ganz eben so wie ich's erlebe, und bedenke dann doch was dies heißt, daß es ist. Denn es ist ja dieses, daß eine Sache Erscheinende ist, nicht eine so leichte Sache wie man sie gewöhnlichermaßen nimmt, sondern in sich ist sie eine unklare und verborgne. Nun ist zwar, über den Gegenstand des Seins im Denken Vermutungen anzustellen wie etwa übers Licht, für das Erkennen und Denken harmlos, da ja doch dieses, daß es ist und da ist und erscheine, uneingeschränkt bleibt; wenn ich mir nun aber bewußt bin, daß dies „Ich“, dem es erscheine, eines Wesens ermangelt und vielmehr dieser Mangel selber ist, so wird es fragwürdig zu sagen, daß mir etwas erscheint, da ich ja selbst doch fast gar nicht bin. Und so ist denn, wenn ich dies betrachte, alles und dadurch nichts zu sein, diese Unmittelbarkeit im Sein zumindest eine Zeit lang aufgehoben, da ich nun damit befasst bin, darüber nachzudenken, was dort eigentlich erscheint oder ist, insofern die Sache nicht danach, was sie ist, betrachtet wird, sondern daß sie ist. Und dabei aber wandelt sich dann selbst die Sache; und was in alltäglicher Betrachtung eben unmittelbares ist und direktes Sein, wird, je weiter man es betrachten und durchdenken will, zu einem abtrahierten komplexern Sein, und ist daher dann auch daß dies, daß ich mich nicht kenne und dies bin, aufgenommen werden kann; da es in der reinen Formulierung der Sache selbst ja keine Modifikation gibt, sondern ih[r]em Sein, was gleichfalls ich ja auch selbst bin. Und so ist denn also, ob die Sache wandelbar ist oder nicht und ob direktes oder abstraktestes, sie eine solche, die in ihrem Sein eine ihrem Seienden entgegenarbeitende Intention besitzt, und zwar gerade dieses, daß zu ihrem Verständnis das, was ist, von dem, daß es schön _wäre_ , abgelöst werden müsste und daher dann der Wert die Wahrheit verdränge.

Nealina: Aber welcherart redest du hier von Wert, wenn doch Vermittlung so weit etwas andres ist als nur Schönheit und Anschein?

Sophia: Ich will vielleicht es anders versuchen zu sagen, da ich immer ja noch nicht glaube es auf die richtige Art ausgesprochen zu haben, oder vielmehr es gar nicht so halten zu können sondern immer fort fallen zu lassen. Denn ich sagte ja, daß hier Intentionen im Sein liegen, und das ist ja auch genau gesprochen falsch, da nicht im Sein die Intention liegt sondern in uns, die wir's denken, und ebenso auch die Schönheit und Vollkommenheit und was sonst dergleichen als Begriffe für das Seiende benutzt wird, was ja sonst doch außer uns nur dies ist, da zu sein und nichts besonders zu tun. Ich will es also noch einmal bedenken, was hier der Inhalt sein kann und als was er gedacht werden kann. Denn wir hatten's ja so gesehen: ich suche in meinem Leben nach einer Einheit, einem σοφον, man mag auch frech sagen ein Absolutes. Ich finde es aber nicht als solches, sondern daß ich bin und mein ganzes Sein vielmehr ist ein Abgrund meiner eignen Kenntnislosigkeit über mich. Das soll mich aber ja nun nicht darüber täuschen, daß all dies, woraus es bestehe, ja dennoch solches ist, was ich kenne, aber die Form, darin es zum ganzen gewebt ist, unkenntlich und unendlich weit entschwindne. Ich versuche also dies einzelne zu betrachten. Der

erste Weg führte darüber, die Dinge selbst aus ihren Namen zu erzeugen, da darin mir dies Etwas gegeben zu sein schien, Gegenstand des Widerspruchs und d.i. einer Aussage zu sein. Aber das ist nicht genügend; denn was ich schon als Gegenstand der Aussage auffinde, vermag ich nicht danach zu verstehen, ob es unmittelbar seiendes ist oder abstrakt seiendes, wie eben dasselbe beides sein kann in verschiedner Art, etwa die Weiße einmal als abstraktes Merkmal der Weißen Dinge aufgrund der Ähnlichkeit der Farbe nach (Aspektform, konstitutive Voraussetzung) in einem gewissen Weißen Dinge (Aspektmaterie, neues Konstituens nach einem Kriterium des Worin ausgewählt) verglichen (d.i. jenes, was diese alle gemeinsam haben, die mit einem in einer noch bestimmtern Art übereinstimmen), andererseits aber auch einmal als Farbe selbst unmittelbar auftritt und als noch durch diesen größern abstraktern Begriff (der Farbe) zu formende [Erscheinung], als welche sie selbst unmittelbar und als aufgenommen Seiende erscheint. Daher kann ich dann nicht die Aussagearten auf eine erste zurückführen; weil eben alles dies auf Formen verweist, die unverstanden sind und daher nun auch erstmal nicht viel erklären. Will wirklich ich eines, und gar das abstrakteste, das Sein, sofern selbst es Gegenstand und Konkretum ist, verstehen, so muß ich all diese Begriffe ja schon voraussetzen, so wie du, Nealina, ja zu Recht meinstest, daß sie notwendig schon seien zur Konstruktion im Vergleich, im worin des Vergleichs und dem Woraufhin, was jenes, was verglichen wird, die Richtung erst vorgibt. Aber dies alles kam ja zu uns, da wir dieses alles untersuchen wollten, was aus dem Widerspruch meiner als Substrat übriggeblieben, und wovon nun zu sprechen ist. Denn dieses alles, was vorher ich zur Einheit meiner zusammensuchen wollte - und dieses ja auch nicht ohne Grund, denn ich suche ja, um, was das Verlangen selbst ist zu verstehen und mit euch zu bedenken, wann es die Pflicht ist, jedes zu erfüllen und wann es nicht zu erfüllen, dies Verlangen, daß darin nur bestehe, daß ich sein will, danach zu erklären, was es mir ist, zu sein, und ich dann daher darin unterscheide das Wer oder Welche ich bin vom Wie ich bin (formal und accidentiell jeweils getrennt darunter, wie auch im Begriffe leider zu leicht gleich) und mehr noch vom Daß (als Unterart der Form) und vom Was ich bin, wobei dies genauer enthalte, neben allen dem was ich bin, auch dies Was-ich-bin selbst, welches ich bin, und was verschieden ist darin, wie es für mich selbst ist und ist, insofern es nicht für mich selbst ist (welches zweites ich nicht kennen kann aber dem Begriff nach konstruieren, und dann zwar all dies ist, was ich bin, aber in einer solchen Gesamtheit genommen wie ich sie nicht denken könnte, d.i. das [das-was-ich-bin-]insofern-ich's-nicht-gedacht-habe im Gegensatz zum [-]nicht-insofern-ich's-gedacht-habe, welche der Oberbegriff dieser beiden als einfaches was-ich-bin selbst), und darunter dies was-ich-bin für mich als Selbst wiederum getrennt betrachtet werden musste als Realität, Imagination und Verlangen und das diese drei leitende Denken oder der Begriff und Logos, wonach also dies erste, die Realität oder das Wesen meiner, οὐσια του εγώ, (nach dem daß ich es bin) in mir (als im Ich schon allgemein als Wer oder Welche) für mich (als die eine Seite des Was-ich-bin) als das was-ich-bin (da dieses selbst gerade das ist, was ist, was von ihm ausgesagt wird, nämlich es selbst und das ich aber jeweils als solcherart reflektiertes, im Medium des Was-ich-bin zu sein), zuerst würde untersucht werden müssen - dies alles ist mir nun zwar im Widerspruche meiner mit mir verschütt gegangen, aber ja denn nur danach, wie es gedacht und konstruiert wurde; und es scheint mir nun, daß [ich] daran, was das Unmittelbare und die Vermittlung betrifft, diesen traumatischen Punkt im Denken am ehesten treffen und teilen zu können, was daran nämlich wahrlich solches ist, als welches es gedacht wird als Gedanke, und was materielles Substrat ist, was aber nur als andres, als zu abstraktes, verstanden werden kann (gewissermaßen im Gegensatze zu jenem andern, wo man den abstrakten Gedanken für's Unmittelbare und Direkte selbst hält). Und ich glaube nun, daß ich auf die alte Rede, die ich nicht ohne Grund herbeizitiert hatte, noch einmal zurückkommen will, da dort ja ein Gegensatz gezogen wurde anderer Art, nämlich von Unmittelbarkeit und objektiver Vermittlung. Jene (die obj. Vermittlung) scheint nun etwas mehr zu sein als leere Rede, eben darum daß selbst sie Rede ist und von der Rede, d.i. von Namen und Worten und Sprache überhaupt handelt, worum es also hier trefflich erst noch zu tun ist. Denn jenes erst hatte jener erste Weg versucht, sie zu konstruieren als sei sie nicht, aber als solche wie sie ist sie uns zu erzeugen und zu Bewußtsein zu bringen, das blieb uns verwehrt und müssen also jetzt wir tun, wenn wir nicht im Dickicht uns selbst glänzend

blendender Definitionen wollen verloren gehen uns selbst und unserm Ziele und aller weitem Wege unsrer weithin ausschlagenden Gedanken.

Vesperia: Wohl auch gesprochen, o Sophia, aber ja so richtungslos wie immer. Denn wenn dies so wäre, was bedeutet denn jene objektive Vermittlung anders nur, als was wir schon taten? Denn sprechen tun wir ja allemal, und unsere Worte, aus meinem und deinem Munde gesprochen in uns umhüllende Winde hinein, sind ja doch objektiv gegebene und nicht nur Traumgestalten. Was also anders, als was du schon sagtest, willst und vermagst du sagen und wozu?

Sophia: Eine gerechte und auch nicht schlechte Anmerkung, bei der aber du ja doch nicht merkst, daß selbst du eben jenes tust was ich nun versuche und da dabei kritisierst, nämlich eben darauf acht zu haben, daß, was wir sprachen, schon Gesprochenes ist. Die Versprachlichung ist also schon da auch so sehr man nicht auf sie acht hat oder sie will, denn anders als durch Worte kann kaum etwas gesagt werden, weder ändern als ja auch nur uns selbst, und es ist dieses Es-Sagen, was dabei den Unterschied macht, nämlich ob die Sache selber dies ist was es ist, oder ob es etwas sei, was von dieser ist, und wovon diese ausgesagt werden kann (so etwa das Wort Haus vom Hause, wie eben dieses Wort von diesem Haus ist und dadurch Sinn erhält). Aber gleichzeitig ja ist dies Wort selbst als Gedanke verschieden von der bloßen Bezeichnung, „Haus“ als Laut und Schallwelle anders als dies Wort selbst als Idee und dieses von der Idee des Hauses auch und seiner Anwendung und dem konkreten Haus, insofern es Haus ist, was wiederum verschieden ist vom Haus insofern es ist (also auch einschließlich aller ändern Dinge die es ist) und schließlich offenbar auch vom Haus, betrachtet insofern nicht es Haus ist (d.i. seiner Materie, Bausubstanz etc), darin dies Wort nicht vorkommt und nicht davon ausgesagt werden kann. Aber das alles ist ja nur eine sehr äußerliche und leere Betrachtung, da wir nun diese Dinge aufzählen und unterscheiden können und auch ihr Wesen betrachten, wie einst die großen Schulmeister ja auch nicht zu geringem Ruhm es taten und es recht ist, aber ja unser Ziel, dies einzelne als solches zu verstehen, wie es in meinem Widersprüche, Abgründe oder innerem Chaos ist, niemals erreichen. Und so will ich dir vielleicht folgendes dazu mitteilen, was die Sache einfacher macht und zugleich ja auch schwieriger: Der Unterschied hier ist, das das Denken immer mehrfach operiert, und zumindest zweifach im Bezug auf die Sprache. Zum einen denke ich und unterscheide und betrachte die sprachliche Struktur, und nehme als Worte (als hier Haus, Tisch, Baum etc, aber auch abstrakteres wie Gerechtigkeit, Wahrheit oder gar Pronomina als Dies, Jenes, Ich, Du, Er, Sie etc. oder das Als) den Gegenstand an und versuche darüber zu denken; und solcherart kommt man dann zu allen diesen Unterscheidungen, die Worte aber bilden in allem hier eine Grundlage, dahin immer zurückgegangen werden kann und die selbst unzerlegte sind, auch wenn sie, wie das Wort „Gerechtigkeit“ ja etwa zeigt, keineswegs etwas einfaches sind; aber sie sind als solches ein Unmittelbares und der ganzen Untersuchung Zugrundeliegendes, ihre sprachliche Materie. Umgekehrt aber ist es, daß man auch beim Denken nun anfangen kann in seinen vielgestaltigen Formen und daher dann dies betrachtet, wie es gesprochen werden könnte; und daher dann etwa Worte sucht für qualitative Erlebnisse, die sie nicht haben. Solcherart dann ist das Zugrundeliegende das Denken selbst und mein Akt es vorzustellen. Und daher nun denke ich, daß die Widersprüche, die vorher wir hatten, aus der Suche danach kamen, einen passenden Ausdruck der Sache zu finden, und aber gleichzeitig für diesen Ausdruck den richtigen Gedanken; was aber keineswegs dasselbe ist, sondern, gleich der vom alten Sprecher getanen Unterscheidung der Benennung und Wiedererkenntnis im Begriffe des Phänomens (getrennt in Name und Namensding), ja doch zwei verschiedene Tätigkeiten sein müssen, und daher dann, eins nach dem andren zu tun, vielleicht mehr Erfolg erlangen könnte als beides zugleich und daran dann darin zu scheitern. Solcherart also wird beides erhalten, das Subjektive und das Objektive, aber als gegenseitiges, nicht gleichseitiges, und die Umwandlung dazwischen nicht als Identisches der Idee, sondern als Gegensätzliches des Ausdrucks und der Interpretation, welches beides wir hier also noch zu untersuchen haben. Und da nun an den Ideen und dem innern Widerspruch wir ja doch so hängen, o Vesperia, wird's das schlechteste nicht sein, dem Ausdrucke den Vortritt zu lassen vor vorschneller Interpretation und Analyse, oder vermeint ihr darin anders zu sehen oder seht es gar wirklich und wisst es?

Vesperia: Nun aber, o Sophia, wie sollen wir dieses tun? Denn ich sehe ja auch, daß Ausdruck vor Analyse stehen sollte, aber wie sollten wir, ohne's nicht schon analysiert zu haben, den passenden Ausdruck finden und festhalten und uns mitteilen können?

Sophia: Du glückliche, aber das tun wir ja bereits! Den reden wir nicht schon über dies alles - Sinnliches und Abstraktes, Kunstfertiges und Natürliches, Götter und Wissen und Sinn - oder was sonst hätten wir damit bisher bezeichnet? Denkst du gar, der Ausdruck, des' wir uns bedienen, sei ein unglücklicher gewesen?

Vesperia: Gewiß nicht. Aber wissen wir denn, warum dies uns nun richtig scheint oder ob er nur auch ein vollständiger gewesen oder was uns dabei nur entgehe?

Sophia: Zur Richtigkeit hatte ich ja schon gesagt, daß die Analyse sekundär ist, aber noch nicht warum. Der echte innre Grund ist darin, daß jeder Ausdruck wahr dann ist, gerade wenn wir nicht darüber hadern, ob er es ist, da er dann bloßer Name und Bezeichnung von irgendetwas ist und nicht als solches benutztes künstliches Zeichen und Zierrat. Dagegen die Vollständigkeit kann ich dir nicht garantieren; da sie ja auch gar nicht nötig ist, da nicht dies einzelne selbst es ist, was wir zu betrachten haben - schließlich betreiben wir hier die Suche nach dem Wesen des Verlangens selbst, keine einzelne Lebensberatung - sondern deren allgemeine Form und das Wesen der Sache darin sie ist, solches zu sein, als welches es Teil meiner ist und Element des Bewußtseins aber zugleich Wahrheit und Wirklichkeit seines eignen Ausdrucks. Jene Form zu finden, und ja auch schon gefunden zu haben, ist daher nicht das eigentlich große, sondern dieses vielmehr, sie zu verstehen und darzustellen und daher die Materie zur Analyse aufzubereiten.

Nealina: Nun ist das ja auch sehr schön, aber es bedeutet nicht viel und mir zumal. Was willst du nun also damit und welcherart soll ich es mir denklich machen? Denn das alles sind ja, wie du sehen mußt, noch recht leere Formen und den Gehalt, den sie doch brauchen, um uns zur Frage ein andres darbringen zu können.

Sophia: In der Tat. und so sollen wir es anfüllen. Bedenke also, um nur eine Sache herauszugreifen, einen einzelnen Teil des Lebens, das in so vielfältiger und zerspaltener Form meine Wahrheit des Wesens ist, etwa den Bezug zu meinem Körper im direktesten Sinne, daß ich etwas seh und höre und merke, wie es nah oder fern zu mir steht, und ich daher davon weiß. Es ist das eine, dies zu erleben und daher dies als solches zu kennen, insofern ich's erlebe, und es aber auch nicht zu kennen insofern ich's nicht erlebe; ein andres aber, dies danach zu bezeichnen, wie das Nahe und das Ferne, oder das Sichtbare und das Unsichtbare. Wie nämlich zwar das Erlebnis an das Insofern-ich's-erlebe gebunden ist, ist's diese Bezeichnung nicht, und ich kann durchaus dem, was ich nicht sehe und insofern ich's nicht erlebe, den Begriff, Sichtbares zu sein etwa, zusprechen. Denn der Begriff drückt nun ja die Idee aus, und dieses müssen wir hieran auch unterscheiden: keineswegs kann ich dem, was ich nicht erlebe, insofern ich's nicht erlebe, die Idee der Sichtbarkeit zusprechen, da ich, um eine Idee zuzusprechen, eben dieses denken können müsste, aber ja doch das, was ich nicht erleben kann, nur denken kann darin was es nicht ist und nicht darin was es ist, insofern in seinem Begriff gerade ein der denkenden Aussagbarkeit entgegenstehendes Insofern eingewoben ist. Aber das Wort „sichtbar“ oder „unsichtbar“ kann ja dennoch ich benutzen und davon aussagen, so sehr ich's dann auch nicht direkt (aus dieser Sache und dem Kontext heraus) verstehe, sondern umgekehrt nach diesem Wort dann die Sache verstehen müsste. Und während vorher, in der Ordnung der Ideen, sofern sie aus dem Widerspruche des Lebens und Seins hervorgekommen, dies alles eine reale Ordnung nach meinem Sein hatte, und also das Sichtbare dem mir Sichtbaren und meinem Insofern, das Unsichtbare aber dem andern und dessen Insofern zugeordnet war, so haben diese Worte nun, oder die Ausdrücke der Idee, als letzten uns erhebenden Saft ja nur noch dies an sich, eines zu sein oder andres, jeweils aber immer Zeichen und Ordnung nach Symbolen allein und Situationen und Orten wo sie verwandt werden. Und sowie es ja auch grundfalsch ist, die Idee nach ihrer Anwendung zu definieren - denn in sich ist sie Wahrheit dessen, was gedacht ist, nicht dieses selbst bloß nach extensionaler Anwendung - ebenso recht ist es, das Wort nach seiner Verwendung zu bestimmen, denn seine Verwendung gerade ist es, die dies zeigt, welcher Idee Wort es ist. Und zugleich aber kann man es recht nicht verstehen und es ist eine enorme Verringerung des Sinns: nicht mehr dies, was es ist, sondern nur noch, wann es etwas

bedeute und als welches es wann den Sinn des Satzes bezeichne. Und so müssen wir also die Idee, insofern sie als anwendbare gedacht ist, auch daher nur verstehen und nicht von jenem andern her, was sie ja auch wohl zwar inhaltlich noch ist, aber sich nicht ausdrücken lässt und unsrer Sprache gemäß uns allen und ja damit auch mir selbst gegenüber, in aller Erinnerung und nur nicht ganz gradliniger Gegenwart, verschloßen und unbekannt ist. Ich kenne also wohl das Sichtbare und das Unsichtbare, das Nahe und das Ferne, das Gute und Schöne, aber nicht das Sichtbar und das Unsichtbar, das Nah und das Fern, das Gut und das Schön selbst. Und du musst ja doch sagen, daß wohl wir das Gute gut nennen danach, daß es Gutes ist und nicht das Wort Gut, aber das wir dies Wort als solches nehmen, was das Gute meint, eben weil es vom Guten ausgesagt wird, und nicht, weil in seinen drei Buchstaben sich ein Geheimnis verborgen hätte. Und so steht es ja mit allen Worten und Namen überhaupt, dagegen es bei Ideen und Intuitionen in abstracto gar nicht so leicht ist, das, was ausgesagt, von dem, wovon, zu unterscheiden. Und wie es aber in den Ideen keine Hierarchie gibt, so gibt es sie in der Rede, da erst dort einzelne Worte und Wendungen sind, dann Sätze und dann ganze gesprochene Gedanken, woraus jeweils eine Zusammensetzung nach ihren Teilen erkannt werden kann. Solcherart also, über die Versprachlichung zu gehen und dann zurück dazu, was davon ausgesagt wird, erzeugen wir in den Ideen eine Hierarchie, die nicht da gewesen, je nach der Art, wie über sie etwas ausgesagt wird und was dann dazu reziprok dessen Wahrheit der Bezeichnung ist.

Vesperia: Aber Sophia, doch zurecht hatte der alte Schreiber die echte und uns nun hier irgend gegebne Sprache als historisches Artefakt ausgeschlossen und versuchte eine neue zu finden, was ja nun daran gescheitert ist daß sie sich selbst hatte voraussetzen zu müssen. Was also berechtigt dich, dem Wörterbuche und seiner Geschichte irgend mehr zu vertrauen, Wahrheit über den Ausdruck des Gedankens zu finden?

Sophia: Gewiss vertraue ich nicht meiner Sprache mehr als einer andern, und soweit es nötig mir erscheint verwende ich ja denn auch mehrere, σοφώτερε, und ja nicht zu schlechtem Zwecke. Aber ich kann es nun nicht vermeiden zu sprechen wie ich's schon tu. Und man soll es ja nicht verwechseln, da ich ja, was Wahrheit des Ausdrucks ist, als dessen Interpretation, der Sache nachgestellt hatte. Und so will ich denn, ebenso wie nacheinander wir sie denken müssen, sie nacheinander stellen und betrachten. Und es scheint mir ja doch darin auch nichts schlechtes zu liegen, nicht wahr, wenn man dies nur eingesteht, erst nicht Wahrheit zu haben sondern nur scheinbaren Ausdruck erst noch zu suchender wahrhafter Tiefe des Denkens?

Nealina: Das wäre ja auch schön, aber ist das so leicht zu haben? Ich sehe ja doch, daß du die Sachen nun alle, derart wie sie sind, aussprechen willst, aber genug Zeit ist doch dazu nicht, und sich auf's einzelne zu beschränken ist ja immer absurd, wenn man damit zugleich alles erreichen will. Wie willst du also, vom einzelnen kommend, auf einmal das ganze erfassen und so direkt und unmittelbar zumal?

Sophia: Davon sprichst du ja auch richtig, wenn es an uns wäre, alle Realität zu erfassen die ich zugleich bin. Ich bin aber selbst gar nicht dies, was ich hier suche, da ich ja schon weiß, daß ich dieses bin, daß und wie ich mich nicht kenne und fassen kann; aber dieses, was auch ich bin, ist seiner Form nach hier zu untersuchen. Und ich denke doch, daß seiner Form Ausdruck im sich formenden Worte diese Sprache nicht wenig angemessen ist. Aber wir sollen dies nicht zu leicht nehmen, Nealina, da hast du recht; denn nicht als eine einfache, sondern als zerspaltene Suche entsteht uns die Wahrheit. Und so denke ich, daß das angemessenste hier ist nicht dies einfach zu behaupten, was wir nicht haben, sondern einzugestehen daß, wie es darum wirklich steht und was das seiende ist, wir nicht wissen, aber wir das wissen, daß wir's noch suchen wollen. Da nun aber alles zugleich und zusammen zu denken uns unmöglich ist, so sollten wir den Zusammenhang im einzelnen sehen, so wie er sich jeweils darstellt. In jedem Wort aber und zumal in jeder zusammenhängenden Rede, in der jemand, wie wir zuvor bei der Erklärung über die Zerrissenheit, doch das ganze darzustellen versuchten, ist ja doch dies Ganze vorhanden. Du sagst ganz richtig daß es absurd ist; aber wir tun es ja doch. Denn auch du redest allgemein, vom zu redenden, und daß und wie es schwer ist es zu sagen. Und nicht unrecht hast du damit. Aber könntest du dies sagen ganz ohne jene Allgemeinheit der Sprache? Auch die Negation derselben ermangelt ihrer

nicht. Selbst und gerade wenn man sich von ihr allgemein lossagt ist gebunden man ans Wort und Wesen der Allgemeinheit und damit ans Wort. Und so scheint es mir, spitzfindige Nealina, nicht das geringste oder kleinste zu sein sondern etwas wahrhaftes, wonach du also nun auch dieses nicht loswerden kannst, durch's Wort auch daran gebunden zu sein, das Allgemeine zu sagen und auszusprechen und doch nur das einzelne meinen und denken zu können, wenn wir nicht anders unserm vorherigen Widerspruche im Ich wieder widersinnig widersprechen sollten

Nealina: Ganz gewiß, o Sophia, steht es so, und ich kann ja nun auch kaum anders als dies zurücknehmen, wenn du das Allgemeine nicht erreichen willst als's Ganze sondern als im Allgemeinen des Begriffs selbst liegende Ganzheit. Aber woher denn nun, Sophia, nehmen wir uns diese Worte und Ausdrücke des Absoluten? Denn unsre eignen Texte erneut uns vorzulegen scheint ja der Sache doch wahrlich nicht angemessen.

Sophia: Aber es ist dies ja auch gar nicht nötig, Nealina. Denn wir brauchen ja wirklich nur diese einzelnen Sätze und Aussagen, derart wie „das ist das Haus“, „die Blume ist schön“, „jemand kommt gegen Abend“ usw., und vielleicht noch einen oder andren Text, um den Unterschied zwischen Satz und Absatz zu finden. Aber wirklich suchen wir also die Idee im Ausdruck, wenn diese schon gegeben sind, und nicht um der Idee willen sollen wir neue Ausdrücke suchen und erfinden. Denn ganz künstlich war's, als der alte Autor, ja zu Beginn seines Buchs, dies von sich gab, daß eine neue Konstruktion der Sprache möglich wäre, gleich als ob es sie nicht einmal wirklich gab. Das ist allerdings unmöglich; und so scheint's mir nicht zufällig, daß damit er auch so weitgehenden gescheitert ist. Wir brauchen also den einzelnen und konkreten Text nicht, sondern seine Idee überhaupt soll uns genügen; und daran sollen dann wir allerdings dies zergliedert finden, was mit seinen Worten und Ausdrücken gemeint sein könnte und wurde.

Vesperia: Aber wie denn soll dies möglich sein? Denn wahrlich hast du nun recht damit, daß die Idee und nicht die Wirklichkeit aller Sprache wir haben, aber was davon könnte uns nun dazu verleiten zu denken, vom einen zum andern zurückkommen zu können?

Sophia: Hier nun muß ich wiederum das anmerken was vorher wir schon über das mehrfache Denken des Gedankens in seiner Wiederholung, und über den Unterschied von Herleitung und Ersatz, oder von Überleitung und Rhetorik und ihrer Stellung zur logischen Begriffableitung und -deduktion gesagt hatten. Denn ich hatte da ja schon gesagt, daß nicht das eine das andre ersetzt, nicht aber auch eigentlich bloß zufällig ein andres genommen werden dürfte, sondern die Sache selbst uns hier den Weg weisen muß. Ich will es aber hier anders vielleicht noch fassen: Zum einen gibt es ja wirklich all dies als einzelnes und für sich bestimmtes, wie überhaupt ja alle Dinge, wie sie für sich genommen gedacht und bestimmt werden können, will man sie nur, als was sie für sich sind, denken und bestimmen. Darüber aber hinaus gibt es mir jenes Ziel, das Ganze zu denken und zwar dadurch, daß man dieses aufgegeben ist, zu verstehen was es heißt daß ich leben will, will ich nur dieses Verlangen selbst und was es sei je nur denken und verstehen können. Aber um dies zu verstehen, so muß ich doch auch mich verstehen, und so unterschied ich daran das Wer oder Welche, das Wie, darunter das formale/modiale und das akzidentelle/attributale und dann des formalen auch das Daß, sowie das Was ich bin, und darunter genauer dies Was-ich-bin als ganzes, was dies nämlich ist, in allem des Lebens auf's Ganze zu schauen und eine Idee desselben erst haben zu wollen und nicht nur einzelnes, was auch ich bin; dann dieses Was-ich-bin besonderes Insofern aber, als welches es das Insofern-ich's-erlebe des Was-ich-bin heraushebt, Selbst und dadurch durch sich vollständig bestimmtes zu sein. Dies aber bestimmte sich erst als Wesen, und dies erst nach neuerlicherer Konzentration in sich aufs Ganze und Absolute, aufs σοφον, dann aber, nachdem es sich als innerer Widerspruch herausgestellt hatte, wiederum wandte es sich zum einzelnen, und ich muß mich ja nun um dieses bemühen wie es zu verstehen ist, erst in den Wirren der Erkenntnis wie vorher, wo aber eins das andre voraussetzt, und jetzt aber nach richtiger Trennung nacheinander in Ausdruck und Interpretation. Und ich denke ja, daß ich keineswegs wenig damit sage, wenn ich meine, daß all diese Übergänge ja solcherart wie sie sind das vorherige keineswegs widerlegen, sondern stehenlassen und ergänzen. Denn nicht hat die Suche nach dem Ich das Einzelne widerlegt, nicht darin das Selbst das Nicht-Selbst, nicht in diesem die Wesenssuche das Unwesentliche (das im Ich und Selbst nicht auf's σοφον bezogne), und auch nun

nicht hier der Ausdruck die Interpretation oder umgekehrt oder beides den sich darin erst leise ausdrückenden Gedanken, seinem Flusse zu entsprechen. Wir können also, o Vesperia, vom einen zum andern ebensowenig zurückkommen, wie wir ja von ihm nicht entfernt sind, sondern denn nur dies eine dem andern, einem gewissen leichten Gedanken zum Grunde, überlassen hatten. Und darin nun scheint mir solch großes nicht zu sein und auch nicht solches, daß stets noch darin, besonders zu sein, eigens bedacht werden müsste, denn das alte ist ja ebenso noch da, wie das Ziel, was deswegen bedacht worden und von wo aus es in andre Richtungen aufgebrochen ist, weshalb die Frage eher gerechter erscheint, weswegen es nicht erneut, und zwar in solcher Richtung als gerade zu vor, erneut und unwiederbringlich würde aufbrechen müssen? Und nun also, Vesperia, denkst du dies sagen zu können oder dir dies vielmehr fragwürdiger zu sein, was davon nun noch gedacht werden könnte, ob es selbst dies ist oder ein andres, als wovon es gesagt wird, wenn selbst also die Form des Denkens und das, wovon es ist, nicht dasselbe seien, sondern zwar die Form eine andre, aber von ähnlicher Art und über dasselbe ist (solcherart als die äußern Gegenstände, darüber die Form des Denkens ist, dieselben sind, aber die Form der Betrachtung nur in eine ähnliche Form zurückkehrt, dann aber darin den Unterschied hat, jetzt die Ordnung künstlich zu erhalten, die sich selbst künstlich zu geben ihr aber nach konstitutioneller Voraussetzung seiner selbst versagt worden war), oder denkst du daß dieses dann ja doch zusammenfällt und diese Mühe ja insgesamt sie selbst nicht wert gewesen ist, wenn dieses es ja selbst schon ist, andres zu sein und ungleiches aber als Wahrheit du nur annimmst das gleiche und nicht das das Gleiche als Gegenstand behandelnde Ungleiche wandelhafter Form und Struktur seines Seins und wandelndes darin aller auch nur äußerlich herantretender Erscheinung?

Vesperia: Nun gewiß ist das ein Wagnis, und will also dir, wenn du derart versucht, zurückzukommen indem du eins neben das andre stellst, dir auch vielleicht nur den Wink danach geben, wie viele und aus welcher geringen Gründen schon davon zurückgegangen sind und daran gescheitert; aber mehr noch und weitergehend ist's dies andre, was dir bedenklicher sein sollte und wesentlich, daß die eine Frage ja doch der andern in nichts wesentlich verschiedene gewesen. Denn ob du wieder denselben Weg beschreiten müsstest und daher du dann dieses dir hättest ersparen können, fällt ja ganz damit zusammen, ob es ja nötig gewesen, aber ja auch, ob es wirklich andres oder dasselbe, und damit, ob dies wirklich so leicht sei oder nicht. Denn immer dies auf dieselbe Art zu tun, zurückzugehen und es aber stehen zu lassen und zugleich nichts daran zu tun, ist leicht, wie denn dann ja auch wirklich keine Sorge darin besteht, zu der Sache zurückkehren zu können als der Wahrheit, davon sie spricht; dagegen dann, wenn es um etwas ist, nämlich wenn sich dies ja auch ändert und es nicht dieselbe Form und derselbe Gedanke, nur in anderer Wiederholung, sondern beides verschieden ist und vielleicht nur auf andres bezogen, [was an sich dasselbe ist und in der Art der Betrachtung des Denkens dann einzig gewechseltes ist,] dann kann dieser Fehler denn ja vielleicht auch wirklich, so wie du es suchst, vermieden werden, aber ob es dasselbe trifft, was vorher hier als Einheit und Herleitung der Gedanken aus ihrer selbst heraus verfehlt worden war, oder nicht gar etwas viel andres und nachträglicheres würde sein können, ist ja doch sonderbar und scheint mir so fraglich zu sein daß dein Mut, es nun darin zu etwas geschafft zu haben, eher Übermut ist als gute Gewißheit. Wie also willst du dies, o Sophia, überwinden? Denn leichthin dies eine mit dem andern gleichsetzen kannst du ja nicht, aber so ja auch nicht begründen, wofür der Weg nun guter gewesen war.

Sophia: Ich denke aber nicht, daß dies eine zum andern so notwendig zukommen muß, um es zu sein. Denn gutes ist diese Suche ja unserm Denken auch und gerade wenn sie scheitert, und uns beiden darüber ja auch nicht wenig Erheiterung (wie wir ja auch allgemein uns selbst von dem Gedanken, den wir nun denken und uns gegeneinander, als Gegenüber, vertreten lassen, unterscheiden müssen). Denn auch darin finde ich nun die vielfache Form der sich ausbreitenden Darstellung des Denkens im Selbst über dieses, und als solches hat es, ebenso wie ja auch die Sprache mit dem Λογος und damit ja auch der Form des Denken verbundnes ist, sicher nichts schlechtes an sich, diese Form selbst zum Gegenstande zu machen, auch wenn dies daher dann erzeugte als Frage bereits eine andre ist, wenn ja auch das, worauf die Frage bezogen, dasselbe. Und daher muss dann ja unsere Rückkehr schon, wie vorher gesagt, eine sein, die jetzt nicht absehbar ist

sondern eine andre, und es jetzt zwecklos erscheinen; weil dann erst wirklich dies nachher als besonderes vorkommen kann, daß durch einen in der Sache liegenden Zufall der Weg zurück uns ebenso vorgebahnt ist wie der dahin. Und ich denke auch, daß du uns ja dies lassen willst, es zu erkunden, und nicht geringes gutes darin lassen kannst, daß auch wenn ich zum Voraus nicht alles begründen kann auf dem Wege der sich vorausbahnenden Ströme das eine zum andern zu fügen, eben da dieses ja doch darin liegt, daß es jeweils als das was es ist seine Wahrheit zum Ausdrucke bringt, und insgesamt dann ja, sofern ich nicht allzu weit ab mit meinem Plane liege, wieder zur Frage nach dem Denken, dem Selbst und dem Willen zurückkehrt und unsre Suche nach dem Ἔπος zu nicht geringer Ehre verschaffen dürfte. Und so glaube ich denn, darumwillen und keiner kleinren Dinge wegen, diese Sache und die ganze Suche nach Ausdruck und seiner Wahrheit nicht zurückstellen zu dürfen, und denn ja auch, wenn es nicht so weit aufs erste Mal führt, wie man denken könnte, die Sache ja dennoch weiter zu verfolgen bis wenn wir sie, als was sie ist, verstehen können und durchdenken.

Nealina: Wunderbar, und ja auch nichts kleines, aber doch auch unterhaltsam wohl darin, wie du siehst wie wenig du's verstehst!

Sophia: Und was ich ja immer dazu gesagt hatte; denn du allerdings meinst ja dies alles zu verstehen, wenn du dich darauf zu verstehen glaubst, es eins durchs andre einzuschränken

Nealina: Und ja auch zurecht, denn zwar nicht das Ganze aber das Einzelne verstehe ich, dagegen du um das Ganze auch kein Einzelnes zu kennen glaubst. Aber genug damit; rede dann darüber und zeige es, anstelle nur darüber, darüber zu reden, zu zaudern und ob des methodischen Lavierens alles Zeigen und Sagen unmöglich zu machen.

Sophia: Gewiß, und ich will auch ja beide nicht übermäßig darin halten, wo über allem Sprechen über den Ausdruck nichts gesagt wird, und also diesen selbst, als was er ist (nämlich Ausdruck) ausdrücken und dadurch seinem Wesen nach deutlich werden lassen. Der Ausdruck hat nun ja offenbar folgendes an sich: ganz gleich welcher Abstraktion der Gedanke, über den wir reden, sich zeigt, so läßt er sich ja in einem Worte als Intuition zusammenziehen, so wie wir ja auch vorher schon sagten, daß wir dies verwechseln könnten, ob er abstrakt sei oder konkret; aber das, was nötig ist, ihn zu sagen, ist ein größeres. Denn während etwa ein Wort wie „Regen“ ich ja kaum erklären muss, um zu sagen, was damit gemeint ist, ist es etwa mit der „Äquivalenz“ etwas andres; denn verschiedenes bedeutet es ja geradezu immer, wenn irgend jemand es verwendet, ob in Mathematik, Ökonomie oder Mythologie. Und so denke ich können wir beim Ausdruck das beobachten, daß sich zwar an den Worten allein ihre Ausdrucksstärke nicht finden kann, wohl aber darin, wie weit sie andres an sich haften haben, wenn eines oder mehreres sein soll, wovon sie ausgesagt werden sollten, da dann immer, um nicht im Unklaren zu sein, je abstrakter die Idee ist, mehreres genannt werden muss. Und so ist dies aber, und das ist vielleicht das entscheidende, eine andre Art oder Messung der Abstraktion; denn auch wenn es häufig zusammentrifft, so ja doch nicht immer und meist nur so, wie es den Modus der Unmittelbarkeit betrifft. Denn das „diese“ und „jene“ ist Abstrakt, aber mit einem Worte genannt und nicht weiter erklärungsbedürftig im je bestehenden Kontext, dagegen die „Wahrheit“ mir zwar unmittelbar Gedanke und ja sogar Medium des Denkens, aber unbedingt der Erklärung nötig und vielleicht ja sogar unerklärbar, zum größten Schaden der Erklärung selbst. Ausdruck und Sprechen bezeichnet daher die Abstraktion des Gedankens unmittelbar, und zwar nach Maß und Nähe für den Kontext, und dieser ist es also, mehr als dieser Text und das dazu ausgesagte, was erst hier Komplexität und Wahrheit des Ausdrucks bedeute; während umgekehrt Interpretation bedeutet, den Kontext vom Text wegzulassen, und dann erst nachträglich, als künstlich erzeugten Kontext historischer Kunstfertigkeit und nicht unsers eignen Geistes, wieder hinzuzufügen, aber zuerst denn ganz ohne diesen diese Erklärung, die geringere oder weitere nötige, zu nehmen und darin zu suchen, so daß gewissermaßen es sich umkehrt, und das beim Ausdruck schwierigste, weil der Kontext hier fehlte und man expliziter sich hatte ausdrücken müssen, die Interpretation der Sache einfacher macht und das Schwerste hier an der Sache immer jenes ist, was an ihr nicht gesagt sondern bereits zuvor sich in ihr ausgedrückt hatte, und darum vielleicht sogar das größte und unmögliche jenes sei, die Wahrheit des Impliziten

explizite ausdrucksfähig aufzubereiten. Somit denke ich ist es gewissermaßen keine unmögliche Sache nun wirklich auch, zumindest in seinen Arten und Gattungen, wenn auch nicht in allen individua, dies darzustellen, was der Ausdruck ist; denn wirklich also ist er nichts anderes als eben nur dies, was über eine Sache zu sagen ist, um sie verständlich zu machen, und was also über den innern Gedanken hinaus den Gehalt des symbolischen bestimmt. Daß vorher wir an etwas scheiterten aber, ist ebenso bedeutend; denn woran wir scheiterten war gerade, dies Erklären genau berechenbar zu machen nach Art einer Schranke, darunter alle Erklärung liegen müsse da die Namen sich durch ihre Unverständlichkeit selbst erklären sollten. Da aber nun dieser Unterschied, was Sache aus Ausdruck betrifft, nicht allein im einzelnen Wort sondern auch im Satze oder ganzen Buch liegt, kann so eine Schlussfolgerung unmöglich statt haben, da stattdessen wirklich die Erklärung nur darin besteht, unverständliches durch anderes unverstandene verständlich zu machen, so aber, daß jeder glaubt, es verstanden zu haben. Denn wirklich auch verstehen wir ja nicht, was „Regen“ ist, genausowenig wie Äquivalenz; nur ist's so, daß wir das, was der Regen ist, wohl kennen und verstehen, nur nicht verstehen, wie wir dies, wenn wir es darunter verstehen, denn darunter verstehen; denn aus der Wolke fällt eben das Wasser und keine fünf Buchstaben oder zwei Silben. Der Unterschied - und dies vielleicht war es, was der alte Autor mit seiner so länglich doch dahinfließenden Darstellung auszudrücken bezweckte - ist aber nun darin, daß die längere Erklärung in ihrem Ausdruck ein mehrfaches ist, und daher so scheint, als könnte man es aus Teilen verstehen, dagegen das Wort völlig enigmatisch ist und dies nicht zulässt. Unverständlich aber und für uns unverstanden ist es doch beides, und schließlich ganz auf dieselbe Weise, bloß darin von einander abweichend, daß der Text über dem Wort den Trug des Verständnisses für den trägt, der glaubt, mit dem Eindrucke davon, was es zu meinen scheint, auch den Leitfaden zu haben zu aller weitem und tiefern Interpretation. Denn die Aufteilung darin zu finden ist nur das erste, und es wird uns also dies weitere erst sein, zuerst dieses genauer auseinander zu setzen, woraus und wodurch diese Trennung im Gegenstande geschieht, ihn zu vermehren im Ausdrucke gerade wenn er doch unklar ist, und dann wie es der Interpretation nun dahin kommen konnte, gerade dies für das einfachste und erste und das den einzelnen Worten und losen Gedanken vorgeordnete halten zu müssen.

Vesperia: Nicht schlecht hast du das ja nun also dahingesprochen, o Sophia, aber glaubst du denn, nun damit etwas weiteres oder größeres erreicht zu haben? Denn das eine ist es, über die Sache etwas zu sagen was wahr ist und vielleicht denn auch vieles bedeutend; etwas anderes aber, damit, was du gesagt hast, auch etwas auszusagen. Nehmen wir also, was du gesagt hast über den Ausdruck und versuchen es zu verstehen. Du meinst also, das Sprechen sei zusammengesetzt aus diesem beiden, dem Verstandenen und dem Unverstandenen, und bestände nun gewissermaßen darin, dem, was man schon verstanden habe, als einem Kontext, das noch unverstandene daneben zu setzen; so daß, wenn man es schon kenne, es nur neues Exemplar ist und leicht dargestellt und dagegen das neue erst verglichen und abgewogen werden müsste, damit dann man an ihm feststelle, daß es neues und anderes sei, nicht wahr?

Sophia: Ganz so hatte ich es ja gemeint, auch wenn ich's nicht immer so gesagt hätte.

Vesperia: Wie man's ja auch nicht vermeiden kann. Aber eine andere Sache als die bloße Wahl der Worte bereitet mir hier Unbehagen, und daß ist dies, was du damit nämlich sagen wolltest. Denn wir wussten ja nun auch dies alles nicht, was wir gedacht und verstanden hatten, und wollten es aber ausdrücken. Und nun also, eine Menge schon gegebener Dinge auszudrücken, bedienst du dich eines Mittels, wie als sei das Auszudrückende doch vielleicht ein neues, was vieler Dinge bedarf, es zu bedeuten, und vieler neuen Anläufe? Ist nicht alles denn jener Ansicht nach dem Denken schon vorher schon gegebenes, der Ausdruck aber das Zufällige und daher nichts als bloßer Name und falscher Vorsatz?

Sophia: So arg ja nicht, und so glaube ich denn, daß du es nicht verstanden hast; denn die Wahrheit davon, was ich sage, bedeutet denn auch, daß der Name allein nicht das willkürliche an sich hat, als was er gedacht worden, sondern immer seine Regelmäßigkeit hat, wie denn etwas diese seine fundamentalste Eigenschaft: nicht die Sache zu sein, nie über sich selbst ausgesagtes sein zu können.

[bei der Behandlung des Subjekts in der Dialektik]...

Nealina: Aber wie ist es denn nun mit diesem Subjekt, o Sophia, ist es ein mehrfaches aber schon wenn in sich zerrissenes oder ein einfaches? Denn vielleicht, wenn sich dies, was vorher nur Widerspruch seiner gewesen, seinem Begriffe nach fassen ließe, wäre es ja vielleicht sogar weniger nur denn eines.

Sophia: Damit aber hast du ja ebenso recht wie unrecht. In sich, oder seinem Begriffe nach je ist es eines und durchaus nichts nur zerrissenes; aber mehrfach ist es zugleich, ebenso wie ja auch das mehrfach ist, wovon es ist oder gedacht worden ist.

Vesperia: Aber sagtest du denn nicht schon vorher daß das Leben eines sei? Und doch, auch wenn ich ja der Einheit in nichts nachtrauere, so suche ich ja doch immerfort den Abgrund oder das Ursprüngliche, das ja auch meiner von mir entrissnes zu sagen fähig gewesen.

Sophia: Aber ja nicht denn ganz zu recht meinst du, daß dieses, was du suchst, dem widersprechen möge; denn einerseits ist dies Subjekt ja wirklich in jedem seinen Momente ein andres, da eben auch das Wer oder Welche ich bin, und dadurch dann ja das Was und das Daß und Wie, immer andres ist sofern ich nur bin, und gewissermaßen ja auch das, was ich gewesen bin, mit mir im Hintergrunde meiner Möglichkeiten sich überlebt hat und weiter besteht, und dabei ich ja mit meiner eignen Möglichkeit durchaus Zwiesprache zu halten angehalten bin, und ich ja dadurch fast so, wie wir jetzt reden, den Dialog auch mit mir selbst hätte führen können und solcherart denken

Nealina: Und was wäre das! Als ob am Ende wir uns dächten, wie es ja nimmer sein kann, uns selbst erst recht nicht und vielleicht nicht auch diesem, darin wir gedachte sind.

Sophia: Wohl richtig, denn verschiednes sind wir. Aber zugleich ist ja doch im immer sich zerspaltnen Subjekte seiner der Abgrund seine Wahrheit darin, daß sein Wesen gerade dies ist, eines zu sein nur als vieles. Denn es ist ja gerade dies, die vielfältigen Gedankengänge und -gassen zu einem Wege zu vereinen, es zu denken, aber daran und darin immerfort zu scheitern. Und dies liegt nun einerseits eben darin, daß schon das Wer und Welche ein andres und vielfaches, andererseits ja aber doch ebenso darauf gegründet, daß die Betrachtungsweise, es als eines zu sehen und denken zu können, immerfort zerstrittene und niemals einer Einheitsfähigkeit deutbare Konzeption des Gedankens ist, da selbst die Einheit und der Gedanke des Einen an sich hat, in den Arten der Einung und des andern Eins immerfort konstitutiv geteiltes zu sein und mit sich [selbst] unvereinbares.

Vesperia: Aber in welcher Weise scheint denn dies mehrfache in der Seele oder dem Subjekte denn je damit, was das einheitliche an der Substanz seiner zu sein scheint, dem Körper, zusammenzustimmen, oder worin bedenkst du selbst dir diese Unklarheit als eine wahre und warum?

Sophia: Nun, da es ja hierbei keine Mühe macht, überall das mehrfache anzunehmen ebenso wie das einfache. Denn ich sprach ja davon, wer oder welche ich bin, und bin also bei der Untersuchung ja niemals davon abgewichen; aber jederzeit könnten also ja dann, da wir dies ja auch gar nicht beachtet hatten und es der Sache nach ja wohl auch möglich ist, andere Wer oder Welche, d.i. andere Personen überhaupt, sein, die manches oder alles mit mir teilen, bis hin zu Körper und Bewusstsein und Seele und Ich. Genauso auch kann dasselbe Wer oder Welche mehrere Wie und Daß und mehrere Was ich bin haben, und das Was ich bin dann jeweils mehrere Das-was-ich-bin, und dieses mehrere Ich als mehrere Arten der Selbstdarstellung und -bewußtwerdung, und dies Ich ja dann jeweils auch mehrfach verschieden modifizierte ουσία, νόηση, έρωτες, λόγοι etc und darunter dann eben alles ebenso modifiziert bis auf einen mehrfach gewundenen Begriff des Bewusstseins und Ichs im gleichsam ja doch einfachen diesen Ich, daß jetzt Ich sein will und um dessen Willen willen wir es ja auch betrachtet hatten, nicht wahr? Aber nicht brauchen dabei wir dies andre zu missachten, denn wenn auch außerhalb dieser Suche, den Willen meiner in mir und zumal zu sein und zu leben zu suchen, so ist's doch etwas großes und solches, was wir wieder aufnehmen müssen wenn diese erste Frage nur annähernd gefunden ist, wie es sein soll, eben ja so auch wie es schon eine alte Suche ist, ebenso wie für die Seele die andern Körper ja auch das andre in der Seele selbst und die andere Seele im Körper und von und für ihn, dieses alles also zu finden und zu betrachten, nicht wahr, Vesperia? Denn auch nichts schlechtes soll das uns sein und diese Frage und all ihre Antwort keineswegs etwas dem Sinn nach ihr selbst widerstrebendes.

Und wir müssen ja auch an der Seele im Ich dieses mehrfache denn unterscheiden, nämlich das,

... Die Frage aber ja ist dann doch, wenn man selbst dies ist, sich verborgen zu sein oder mit sich über sich misszuverstehen, was der Wille nach dem selbst und das Verlangen zu sein wirklich bedeute; und was es dann damit zu tun hat, von dieser oder einer Sache (ja vielleicht vom Willen gar selbst) nichts wissen zu wollen

Das, was ich will, ist nicht selbst das, als das ich es vorstelle; denn nur insofern ich's vorstelle erfasst ist das gewollte selbst Vorstellung und daher nichts, was ich noch wünschen müsste. Das, was ich wirklich will, ist daher zumindest teilweise in Unwahrheit erfasst, wenn es je erfasst ist. Gleichzeitig ist aber das, was ich will, in seinen vorstellbaren Aspekten doch richtig verstanden.

Dazu Bezug dazu, daß ich will, nicht zu wissen was ich will? Ist es so leicht oder muss ich diese Gleichung hier eher umkehren? Vielleicht in der Form: früher dachte ich, dass ich wollte, nicht zu wissen was ich will, aber jetzt weiß ich auch, genau wie ich's damit mir ja auch wünschte, nicht mehr recht darum und was das gute sei...

.... Was denn nun aber, o Sophia, ist denn dieser Wille oder jenes Verlangen, mit dem du doch meinstest, dies Verlangen selbst, wonach wir nun ja schon so lange suchen, erfassen zu können? Denn was das Ich in seiner Realität und was das Denken in seinen Vorstellungen, das ist jetzt in den Umrissen erahnbar; was aber der Wille, hier noch völlig unbestimmt und unbekannt. Welchen Platz soll er also in dieser Struktur einnehmen?

Sophia: Nun, du hast es doch bereits gesagt: den Platz in der Struktur. Denken ist unterscheiden, Unterschiede setzen, und darüber dann zu sagen, sowohl was es nicht ist als was es ist. Und hierin nun setzt das System ja nun wirklich gerade die Unterschiede, die theoretisch wir ja von ihm verlangt hatten, als wir vorher sagten, einen Begriff zu bestimmen geschehe gewissermaßen im Vergleich.

Nealina: Was aber wissen wir dann nur über den Willen des Ich? Das er nicht Gedanke ist und nicht, was ich bin?

Sophia: So ja nicht: denn auch der Gedanke ist was ich bin. Nein, er ist nur nicht die Realität, oder der Abgrund des Seins im Ich. Aber was sein Wille ist kann ich nun also sagen: daß ich will.

Nealina: Aber war das denn nicht genau was wir sagten, und wo du widersprochen hattest?

Vesperia: Richtig. Es erscheint mir jetzt das alles ja schon sehr komisch.

Sophia: Allerdings nicht. Ihr sagtet, der Wille wäre was und wann und warum ich's will, oder ich selbst als wollender; ich aber sage es ist das Daß. Erst nach Durchmessung von Realität und

Imagination können wir sehen, dass der Wille tatsächlich nicht bloß ich selber bin und die Kraft meines Lebens, aber auch nicht ein Gedanke oder eine Kraft im Bewusstsein, wie man sonst leicht denken könnte; sondern er ist gerade dies, daß ich will. Er ist von der Realität, die er will (und die man ja auch das Verlangen nennt, so wie ja auch das in der Betrachtung des kunstkundigen schöne selbst nicht nur als schön sondern sogar als Schönheit), ebenso verschieden wie von dem Gedanken, durch den er ausgesprochen, da er eben nicht nur dieser Gedanke ist sondern der Wille, daß er real werde. Er ist weder, was ich will; noch ist er das wollen so, wie's mir erscheint oder wie ich's mir denke als Idee des Willens und als leeren Anspruch; sondern verbindendes ist er zwischen den Dingen und Taten und meinem Denken davon, was unter ihnen sein sollte. Könnt ihr also nun nicht sehen, wie anders dies doch dennoch ist und ungleich euern vorherigen Einsichten, und wie viel also wir von einer Sache gewinnen, nicht allein, wenn wir wissen, was sie ist, sondern zuförderst und mehr noch immer dadurch, daß und wie wir wissen, was sie nicht ist?

Am 04.05.2022 03:00 schrieb [deadname mailadresse]:

Hypatia: Wir haben also jetzt von dem Denken und Verlangen gehandelt, und dieses darin dargestellt, daß es von jenem verschieden ist und substantiell getrennt. Es bleibt aber denn doch noch, zumindest folgendes genauer kennen zu lernen, was nämlich ihre Verbindung ist; denn ohne jenes wäre es ja müßig, auch nur zu versuchen, über das Verlangen zu denken. Jenes Verhältnis aber von Verlangen und Sein und Gedanke muß im folgenden sorgsam durchdacht werden.

...

schematischer: Momente ineinander, d.h. Verlangen und Sein im Denken als das etwas / die Intuition und das schöne/ der Anspruch, darauf das denken zurückkommt, und deren versuchte, aber immer scheiternde Einheit als Absolutes, das ja auch ihren zentralen Gehalt ausmacht; Sein und Denken im Willen als der Grundkonflikt der Philosophie und des Lebens überhaupt, nämlich von Realität und Idee, oder Traum und Wirklichkeit, dessen uneinheit zugleich Einheit des Begriffs des Willens ist; und in der Realität das Substrat des Unterschieds von denken und wollen und die Struktur der Seele selbst. (man könnte also zur Philosophie allgemein, was ihre Ursache und ihre Streitsachen insgesamt betrifft, sagen, dass die ουσία die causa efficiens, die νόησις die causa materialis und der έρως die causa finalis ist; causa formalis wäre dann entweder diese Dreiteilung selbst, oder das symbolische, λόγος, was sich ja auch darin einander entspricht, als dies ganze in seiner Darstellung ja Begriff des selbst im Ich und damit Ergebnis der Unterscheidung des Was vom Wie meiner ist, also insgesamt eine logische und symbolische Tat.)

Dabei ist jetzt aber die wichtigste Frage - abgesehen davon, wie der Wille selbst zu Wissen Grundlage des Wissens ist (das nach dem alten Fortgang des Textes, der durchs neue Spiegelungsschema nur ergänzt, nicht ersetzt oder gar überflüssig wurde) - wie sich der Wille im

Sein (d.h. der materialisierte Wille darin, was ich schon bin) mit dem Sein im Willen, d.h. dem Willen erst noch zu sein besonders allgemein aber jeder willensmäßigen oder innerwillentlichen Darstellung des Seins verhält, und was das dann nämlich für die Tugend des Verlangens bedeutet, wenn es ein verlangen zu sein war

Auch wenn es hier aporetisch endet, zumindest schreiben und der Vesperia sagen lassen: so ist diese Frage, wie sich dieses verhält, ja eine hohe und wichtige und auch eine, die mich selbst befasst hat, dich aber als verwandelte noch mehr gewiss. Wenn wir also darüber auch bis zur Dämm' rung nichts genauers ausmachen können, dann sollen wir darum gleichfalls ein anders mal erneut reden; denn es ist ja uns auch eine göttlich' Pflicht, nicht nur das Verlangen selbst zu kennen und zu verstehen, sondern auch zu kennen und zu wissen, ob man sich ihm hingeben solle als treuer Gläubiger, oder ihm tapfer entgegenstehen und es mit klarem Blicke ansehen. Denn ebenso wie die Hingabe die Lust selbst mir auch ist, so ist mir, Vesperia, mein Sein doch jene Zurückhaltung. Und so hängt denn unsre Frage doch, entgegen meiner Vermutung, am Begriffe jenes seltsamen Verlangens selbst; was dieses aber sei, und ob es in Wahrheit ist und wenn dieses ja dann wie, ist hier noch ganz offen. Und wenn unser morgen der Nacht uns jetzt schon geschehen sollte und darauf beruhen, dann sollen wir davon dann doch nach diesem Feste reden; denn dann haben wir ja dort doch schon alles, Lust und Zurückhaltung, Hingabe und Opferung jeder Art und keiner, für oder gegen die Lust oder ein andres Verlangen (es ist hier dann auch zuerst den Unterschied von Lust und Verlangen insgesamt zu betrachten). Und damit denn soll dann ja unsre Frage, die wir uns vorher gestellt, beantwortet werden, nicht wahr, Sophia? Denn allerdings bleibt in diesem Punkte die Antwort so vage wie sie ist, da ja doch die Fragen doch schon unklar, die Antwort also erst recht nicht für etwas wahres gilt; warum also gilt, wie ich es immer schon behauptet habe, dass man in Anbetracht dieser Frage in diesem nicht viel würde ausmachen können, und darum ihr Neulinge wahrlich euch nicht so aufspielen solltet, als würdet ihr über so hohe und gütliche Dinge wie das Verlangen etwas verstehen.

Sophia: Aber die Frage, so denke ich doch, können wir gut genug stellen, damit du erschauern und ich darüber lachen kann; nur Nealina ist ja von uns noch nicht ganz darin versunken.

Nealina: Ganz richtig, denn ich höre dies ja alles schon ganz oft und in seinen vielen Windungen der Wiederholung, davon ich mir einige erwünscht, aber nicht alles erbeten habe; das andre kommt aber ganz natürlich zum einen, und so habe ich es oft gehört und darüber gedacht, mich im Schrecken beeindruckt und doch ja auch immer wieder geschmunzelt. Aber siehet nun da! Die Dämmerung! Vesperia hat Recht. Wir sollen einen anderen Tages das weiter besprechen, dann, wenn wir von der Wahrheit des Moments auch die Schönheit haben.

Sophia: Allerdings! Für den Moment aber und heute, so will ich dir den Vorzug lassen, mutige Nealina; denn ohne deinen Entschluss hätte ich häufig und gerne aufgehört, wie unsre geschätzte Vesperia es ja auch oft tat. Wir sollen also ganz deiner Stimmung entsprechend uns hingeben; erst beim Feste, ob in der Lust der Sache oder der Wahrheit (die, wie du ganz zu Beginn ja zurecht anmerktest, ja auch eine Lust ist); danach aber und vor allem der Lust an diesem Gespräch, das, so die Götter wollen, ja fortgesetzt werden muß, sollen wir oder sonst einer, der uns hierin folge, denn je erfahren, was dies ist, das Verlangen, und ob es eine Tugend gebe an ihm und vor allem, was diese sei und ob dies erkannt werden kann; jene Frage vor allem nämlich scheint mir, wenn die Götter es ja ganz so schlecht nicht meinten, Spiegel des Ewigen in uns zu sein; da es mit seinem Rätsel uns bedeutet, welches Rätsel wir doch selber uns schon sind, und welches noch größer's Rätsel dann die Welt doch ist, die es bedeutet und will, verlangt und doch schon ist und versteht und bezeichnet wird!

Vesperia: Wohlan! Auch ich soll darin nun doch, meinem Wesen wenig entsprechend, gnädige werden. Also auf, Nealina, zum Feste; daß sich ihm gute Erkenntnisse und Kräfte ergeben; mir und

dir davon, was das Verlangen wert ist und wohin der Fluß fließt, Sophia aber und den verwandelten dann dazu noch der Glanz jenes schönern Splitters, was es da heißt zu sein, und was der Wille ist, der ich schon bin, und wo des Flusses letzte Quelle bin, daß ich vor meinem Denken stehe und ob der Größe jenes Fragens schweigen muß, was es heißen kann, es zu begehren, was schon ist und sein muß und je schon war, darin gerade daß es bedacht wird, daß es das Sein ist und der Unterschied meines Lichts, daß es mir leuchte und daß bezeichne was mir ist: das nämlich, das ist insofern es ist, und auch das verborgene und das größte Rätsel darin, insofern es nicht ist; weswegen mir das größte Rätsel mir also Deutung ist und Angesicht jener Verbergung, und das Wollen und Verlangen mehr noch als alle Gedanken und Begriffe und alles Sein ist das widerspiegeln des Nichtseienden in der Welt: gerade darin doch, daß ich will, was nicht ist, aber doch dies mir ist, daß ich's will.

Nealina; Schön, schön, sehr schön! Aber Vorsicht!; hier ist die Schwelle. Nun also sind wir da, und jetzt sollen wir sehen.

Und so betraten die drei den Tempel, und lauschten der Hypatia, der sie einiges sagten und auch abhörten, wiederum aber auch vieles nicht wussten und danach, am nächsten Tage nach unruhigem Schlaf in der Quelle, auf dem Rückweg doch auch viel zu beratschlagen hatten; wozu hier nicht der Ort ist, dies alles darzustellen, sondern dies alles genauer auch von denen ihnen dargestellt werden musste, dies erlebt hatten. Ich aber, Hypatia, will dies beschließen; denn jene Rede baten sie mir im Tempel an, und ein schöners möchte ich kaum ihnen tun, als nun es also euch niederzugeben und zu übersetzen in die Ufer ferner Zukunft, ihr Schüler des innern Flusses, der euch den Weg weisen möge einem Strom entlang, den noch lange wir nicht vermögen zu kennen und verstehen oder zu steuern, aber doch zu erstaunen und diesem in der Einheit einer Tat Ausdruck zu verschaffen, dessen Träne als lachende wie als weinende nun jenem Flusse gleicht, als des' Wahrheit sie, sein Wesen zu erfassen, mir ja auch gedacht wurde und entspross. Möge sie schöne Blüten haben in jedem Geiste, dessen Wahrheit [in] des Flusses eisiger Stärke getränkt wird!

Wanderer: Ein wunderbares war dies alles, aber noch wunderbarer, dass obgleich ich, je mehr ich gehört, desto weniger verstanden habe, doch der Sache nicht übel bin sondern gütig, da jetzt, so ich sehe wie wenig ich auch in allem davon verstehe, ich die Schwere deiner und aller Welt [verstehe/ einsehe und erschauern kann, die darin schon liegt], in der eisigen Kälte des Flusses das leuchtende Feuer zu entzünden.