

Unveröffentlichte Schriften der Hypatia von Sva,
und ihrem unbenannten Vorgänger [deadname]
2015-2022

Also English essays from this year (2023)

English essays:

Two essays on medicalism:

On medicalism and anatomy p. 6

On the conception of "trauma" and the measurement of pain p. 8

An essay on the idea of culture p.10

Identity, reality and time: an exploration of the (in)abilities of self reflection p. 14

[Translation] "Art to tell a story" (or about (over)interpretation)
(Walter Benjamin, Nov. 1933) p. 18

Hauptschrift: Der aktuelle Systementwurf (Version vom Oktober 2022):

Sophia, oder über den Willen zu sein. S. 20 bis 159

Eingefügte Auszüge aus bisher veröffentlichtem sind entfernt

Übersicht über ältere Schriften siehe nächste vier Seiten

Ältere Entwürfe. Fett gedruckt sind die umfangreicheren und wichtigeren Manuskripte; kursiv Erläuterungen zur Stellung in der weiteren Entwicklung / grobe Einordnungen des Inhalts.

<i>[Fragment über den Glücksbegriff, vom 09.10.2015]</i>	S. 160
<i>[über den Respekt, vom 27.01.2016]</i>	
Respektformen des Erwachsenen und die Herabwürdigung der Kindlichkeit	S. 161
<i>[über die Übersetzung, vom 25.03.2016]</i>	
Was heißt es, übersetzende Philosophie zu betreiben?	S. 161
<i>[Lose Notizen, vom 08.04.2016]</i>	S. 162
<i>[aphoristische Fassung eines andern, veröffentlichten Textes, 24.05.2016]</i>	S. 165
<i>[Fragment zur Perfektion, vom 07.06.2016]</i>	S. 169
<i>[Fragment zur Erinnerung vom 16.09.2016]</i>	
Eine nichtlineare Theorie der Erinnerung	S. 170
<i>[mathematischer Entwurf; 28.9. bis 11.10. 2016]</i>	
Erklärung der mathematischen Prinzipien	S. 172
<i>[Älterer Systementwurf; Version vom 10.11.2016]</i>	
Kindlichkeit - Ambivalenz und Intuition	S. 191
<i>[System-Vor-Entwurf in Version vom 26.01.2018, mit alternativen Anfangsparagraphen]</i>	
Über das Eine und das Sein	S. 238
<i>[Fragment über das Spiel als Kunstform; 17.09.2017]</i>	
Das Spiel als Vollendung und Ende der Kunst	S. 285
<i>[Vorwort zu einem Entwurf der Darst. mathemat. Prinzipien; Version vom 05.12.2017]</i>	
Prinzipien der Abstraktion	S. 288
<i>[Neuer Systementwurf, Version vom 31.05 bzw. 26.06.2018]</i>	
Zur Aufgabe idealistischer Philosophie.	S. 292
<i>[Gedachtes Ende des Systementwurfs, Version vom 05.04.2018]</i>	S. 387
<i>[Sammlung politischer Aphorismen für den Systementwurf, Version vom 26.06.2018]</i>	
Aphorismen zur Binsenweisheit - Meditationen über die Natur politischen Handelns	S. 391
<i>[Fragment eines dritten Teils als Fortsetzung der Hegel'schen Logik, vom 26.06.2018]</i>	
Wissenschaft der Logik Dritter Band: Die absolute Logik oder Logik der Zerissenheit.	S. 415
<i>[Entwurf einer Logikdarstellung, Version vom 26.06.2018]</i>	
Logik oder die Prinzipien des sich selbst denkenden Gedankens	S. 417
<i>[Entwurf einer Gesamtübersicht, Version vom 26.06.2018]</i>	
Neue Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften	S. 425
<i>[Fragmente; vom 26.06.2018]</i>	
Sentenzen	S. 431
<i>[ein paar kleine Gedichte; vom 26.06.2018]</i>	
Thränenklang und Weltenstaub	S. 431
<i>[Logik-Fragment; vom 26.06.2018]</i>	
Übersicht einer möglichen Enzyklopädie der logischen Begriffe überhaupt	S. 433
<i>[Essay vom 26.06.2018]</i>	
Zur Glücksleere oder über die Falschheit eines Lebenssinns überhaupt.	S. 434
<i>[Anmerkung vom 26.06.2018]</i>	
Zur Idee der Verlassenheit	S. 436
<i>[Vortragsentwurf vom 29.06.2018]</i>	
Data Mining und das absolute Wissen	S. 437
<i>[Liste von Entwürfen und Ideen zu weiteren Schriften, vom 02.07.2018]</i>	S. 438
<i>[Neuer Ansatzpunkt der Systembegründung, Version vom 06.07.2018]</i>	
Vom Ich zum Etwas. Über das Kind-Sein und den Abgrund des Lebens.	S. 440

<i>[Textsammlung vom 04.02.2019]</i>	
Über den imperialen Charakter und die Wahrheitsidee der Gegenwart	S. 449
Über das Regiment der Werte.	S. 452
Über Parmenides, oder Anspruch und Zukunft der Philosophie.	S. 452
<i>[Neuer Systemansatz; Version vom 04.02.2019]</i>	
Grund(-)riss der Philosophie.	S. 459
<i>[Darstellung der transzendentalen Basis des vorherigen Systems, vom 04.02.2019]</i>	
Über das rohe und wilde Sein in der reinen Vernunft.	S. 476
über Stoff und Fleisch, oder die Beziehung von Lebewesen und Kuscheltier	S. 495
<i>[Essay vom 09.06.2019]</i>	
Die partiale Welt und die absolute Entscheidung.	S. 496
<i>[Bemerkung vom 09.06.2019]</i>	
Ontologie der Verzweiflung.	S. 498
<i>[Anmerkung vom 09.07.2019]</i>	
Das Denken und sein Beginn aus seinem eigenen Eindruck.	S. 499
<i>[Text vom 09.07.2019]</i>	
Das Reale, die Idee in der Geschichte und die Götterdifferenz/transzendenz	S. 500
Anschließend ein Konvolut aus Texten, alle in Version vom 29.06.2020:	
<i>[Essay-Anfang zur Spieleästhetik im Zusammenhang zur Moral]</i>	
Über das Spiel als Ende und Vollendung der Kunst.	S. 502
<i>[Entwurf eines abstrakten Gedichtes]</i>	
Anspruch und Frage - Dichtungen zum Anfang und der Macht der Philosophie.	S. 503
<i>[Entwurf eines polit-historischen Essays zu einem Wettbewerb]</i>	
Das Scheitern des Materialismus in seiner Realisierung	S. 504
<i>[Entwurf eines Textes über den Begriff des Eindrucks]</i>	
Eindruck und Begriff.	S. 509
<i>[Eine Reihe kürzerer Entwürfe über (Bewußt-)Sein und Wahrnehmung]</i>	
Über Wahrnehmung und Denken	S. 511
Über esse essentiae/existentiae	S. 513
Entwurf zu einer Phänomenologie des Problem-Bewusstseins	S. 516
<i>[zweiter Entwurf eines polit-historischen Essays]</i>	
Gehalt und Form der Geschichte, oder über Materialismus und Idealismus	S. 516
<i>[Anmerkung über die Wertidee]</i>	
Seinszerrissenheit. Über Anspruch und Wahrheit der Träne des Kuscheltiers / der Welt	S. 519
<i>[Essay über das Subjekt]</i>	
Subjekt – Zeichen	S. 520
<i>[Anmerkung über den Begriff der Andersheit]</i>	
Über das absolut andere des Denkens	S. 522
<i>[Entwurf zum Technikbegriff]</i>	
Über das Wesen der Technik und das Ende der Menschheit	S. 523
<i>[Systemansatz aus der Idee des Anspruchs]</i>	
Über den politischen Anspruch abstrakten Denkens	S. 525
<i>[Anmerkung zum Religionsbegriff]</i>	
Über die atheistische Religion und den Begriff des Menschen	S. 528
<i>[Anfang eines Systems zum „inwiefern“ der Erlebnisse]</i>	
Über die doppelte Existenz des Erlebnisses	S. 530
<i>[Essay über den Menschheitsbegriff]</i>	
Über die Widerlegung einer jeden Anthropologie aus der Technologiegeschichte	S. 532

<i>[neuerlicher Versuch der Systemzusammenfassung]</i>	
Überblicksdarstellung eines Systems der Philosophie	S. 534
<i>[Darstellung offener Fragen in der Systematik]</i>	
Zum Aufbau eines neuen philosophischen Systems	S. 543
<i>[Ansatzpunkt zur Geschichtsphilosophie]</i>	
Zur Bestimmungslosigkeit als Schicksal der Zeit.	S. 545
<i>[Anmerkung zur Rechtsphilosophie]</i>	
Zur Deduktion des Rechtsprinzips	S. 547
<i>[Anfang einer Darstellung der Idee der Systematik]</i>	
Zur Methode der Systematik	S. 548
<i>[Skizze zum Kommunikationsbegriff]</i>	
Zur objektiven Rekonstruktion des Begriffs	S. 549
<i>[Weitere Skizze zur Systematik]</i>	
Zur Systematik in der Philosophie	S. 550
<i>[Verschiedene Skizzen und Ansätze zu einem künftigen System]</i>	
Zur Frage von System und Kritik, oder von historischer und immanenter Philosophie	S. 552
Über den Bezug der Methode oder des Denkens zu seinem konkreten Gehalt.	S. 554
<i>[[bis hierhin der Entwurf vom 21.10.2019, der Rest aus dem Konvolut vom 29.06.2020]]</i>	
Über die Theorie und die theoretischen Affektionen der Dialektik	S. 557
Der neue Anfang, das System und die Frage der Zeiterfahrung.	S. 560
Über Ursache und Grund, sowie zur Frage der quantenmechanischen Ursachenstruktur	S. 560
Über die Frage der Entscheidung, oder das Absolute im Partikulärem:	S. 562
Zur Tätigkeit des Seins und der Tat der Bewußtwerdung der absoluten Dauer.	S. 565
Zur Mathematischen Theokratie oder der Herrschaft absoluter Quantität	S. 566
Philosophie, Psychologie und die körperliche Metaphysik:	S. 569
Kommentar zu: Luhmann, Theorie der Sozialen Systeme	S. 571
Über Ästhetik, das Spiel und die politische Entscheidung	S. 571
Grundriss der Fragestellung einer allgemeinen historischen Soziologie	S. 573
Zum Begriff der Philosophie im engern und weitern Sinne	S. 577
Allg. Systemskizze zur Philosophie	S. 578
<i>[Sammlung verschiedener Notizen und Skizzen]</i>	
Im Ausdruck von "Grund(-)riss der Philosophie"	S. 579
Im Ausdruck von "Zur Aufgabe idealistischer Philosophie"	S. 579
Im Ausdruck von "Vom Ich zum Etwas"	S. 581
Einzelzettel:	S. 584
Kurze Abschriften:	
Über die Entscheidung und den Willen zur Torheit.	S. 585
Zum Konzentrationsvermögen oder über die Zeitlichkeit der Gedanken	S. 586
[unbenannter Zettel]	S. 588
[unbenannter Zettel]	S. 588
[Tafel; übersichtsidee]	S. 589
[unbenannter Zettel]	S. 591
Zeitenwenden	S. 591
Zur Seinsfrage und dem Dasein der Ontologiee	S. 592
[unbenannter Zettel]	S. 597
[unbenannter Zettel]	S. 598
<i>_De Alienatione sui_ vel pro _puerilitate_:</i>	S. 599
<i>[Verschiedene Diagramme]</i>	S. 600
A. Alles	S. 601
Zur Frage des Übergangs von Existenz zur <i>_Analyt.-Phil. überhaupt_</i>	S. 602

Auslegung auf die Zukunft - Hoffnung – Endlichkeit, und andere Diagramme	S. 603
Sein Unwesen treiben	S. 607
[Verschiedene Notizen]	S. 607
[Zur Unterscheidung der Mathematik als _Wissen_ und _Kunst_]	S. 609
[Notiz zur Verzweiflung]	S. 611
Einl. Vom Ich zum Etwas	S. 611
Zur Frage der Phänomenologie überhaupt	S. 614
<i>[Ansatz zur Epistemologie, Version vom 13.09.2020]</i>	
Über die Ausweglosigkeit der Erkenntnistheorie	S. 615
<i>[Anfang zur Darstellung des Geschichtsbegriffs, Version vom 06.10.2020]</i>	
Über das Zeitenende	S. 618
<i>[Skizze zur Historisierung der Geschichte vom 06.10.2020]</i>	
Über die doppelte Gestalt der Geschichte im Vorlauf zur objektiven Metaphysik	S. 619
<i>[Neuer Systemansatz - Version vom 02.01.2021 (laut Text vom 26.08.2020)]</i>	
Über das Absolute - Entwurf eines philosophischen Systems	S. 622
<i>[Anmerkung zum Zeitbegriff, vom 02.01.2021]</i>	
Über das Sein der Zeit	S. 634
<i>[Bemerkung zum Begriff des Chaos, vom 02.01.2021]</i>	
Über den sich selbst denken Begriff und das absolute Wissen	S. 635
<i>[Anmerkung zur Rechtsphilosophie, vom 02.01.2021]</i>	
Über die Idee des Rechts und den Anspruch auf Unsterblichkeit	S. 636
<i>[politischer Essay, Version vom 02.01.2021]</i>	
Über Materialismus und Idealismus	S. 637
<i>[zwei kurze Gedichte, vom 14.01.2021]</i>	S. 642
<i>[Neuer Systemansatz vom 29.03.2021]</i>	
Über das Absolute.	S. 644
<i>[Kommentaransatz, vom 17.04.2021]</i>	
Dasein und Mitsein, oder zur Illusion der Verständnis seiner selbst und anderer	S. 644
<i>[Über die Objektive Konstruktion, Entwurf vom 17.04.2021]</i>	
Über den Namen und die Auslegung des alltäglichen Daseins	S. 646
<i>[Zweiter Kommentaransatz, vom 17.04.2021]</i>	
Über die Existenz in der Welt. das Subjekt und die Sorge	S. 647
<i>[Versuch einer Begriffsbestimmung der Philosophie, vom 17.04.2021]</i>	
Versuch einer Darstellung des Gebietes der gesamten Philosophie	S. 648
<i>[Neuer Ansatz zum Systembegriff, Version vom 22.05.2021]</i>	
Systementwurf	S. 652
<i>[Neuer, letzter Versuch einer geschlossenen systematischen Darstellung; Version vom 27.04.2022, bevor es in der Dialogform („Sophia“) fortgeführt wurde]</i>	
Über das Absolute, oder Zerrissenheit als Wahrheit des Seins.	S. 656

Two essays on medicalism (originally in response to this video: <https://www.youtube.com/watch?v=yuLuX1tklLY&lc=UgxyQCFC9csu8QBY3sJ4AaABAg>)

On medicalism and anatomy

one of the topics linked inevitably with this whole confusion is the general question what is the relationship between science and medicine, and of both of these with psychology. because that is by no means an obvious or natural relationship.

for one, medicine is much older than science. it is sometimes incorrectly claimed that medicine is a science, but it is quite obvious that that's false if we remember that "science" as a historical movement dates to the 17th century, not the ancient world, and comes out of the newly invigorated philosophical debates of the time, that, after what i see as the break of the Renaissance (which is mostly about forgetting about the methodology of scholasticism, to then be able to mock it whilst still believing in it's most peculiar strain and result (nominalism)), thinking people turned back to serious questions and their tradition, and wanted to find answers outside of that empty contrast to scholasticism (especially in relation to theories of motion, the relationship between impetus and astronomy, mechanical devices etc.). Medicine existed for much longer before, and wasn't really that much affected by it for a long time, before the systematic schematisms of the 19th century, when the example of physical science (at that point that was mostly physics of solid objects) was applied to other disciplines as what they should be; that they too should deal in experiments instead of observation, to, as Kant put it, "force nature to give us an answer". The question, if medicine is or was a science, is in this way always tied to the question, if patients are also subjects of experiment or only of experience.

This split is present to this day in almost all medical institutions, for which i therefore want to give a broad distinction, maybe under the term anatomy in opposition to iatrics (borrowing the greek term for the older medical tradition). I would define them as such: Anatomy is the scientific study of the body, and as such the study of the body as subject to experimental physics. It studies it not as an individual, but as an exemplar of a species which it represents, and the ultimate goal of anatomy is gaining as much knowledge about the species as a whole, its essential qualities (be it defined by outside characteristics, or by genetics, or other forms of classification), their consequences, as well as its variances and subspecies, and various states of the body (in normal and extreme environments, virulent and strong or ill and weak), as possible. Iatrics, or medicine (in the old meaning of the word), or you might also call it therapeutics, is none of those things, rather, it is interested in the species only insofar it represents the individual, and not as an object of research, but as a patient it performs a service for, not as a participant in an experiment to study some general question. This is because it's not a science; the goal is that someone can live and live better according to their own will, not that their corpse makes a new discovery that gets you a new paper published. This seems trivial, but is an important difference: science can be a medical tool, and indeed often medicine uses scientific results (say from bio-chemistry), but as means to an end, not as a point of discussion or search for truth. the most obvious example is, that almost all medical action centers around scientific research into curing a disease, and there is relatively less research into causing them, for the obvious reason that in almost all cases there would be no medical, i.e. iatrical, therapeutical, application, with the distinct difference of those few researchers in anatomy totally opposed to medicine (the infamous perpetrators of human experiments in the last century, and weapon manufacturers since the first flourishing of chemistry, are basically the only ones that come to mind).

the problem is though, that both anatomists and iatrists call what they do "medicine". I hope that i could have given by my, admittedly relatively slim, historical record (which focused only on the methodology of it since i have some knowledge of the development of its philosophical base of self understanding, but admittedly not much at all of its material elements of concern), a suggestion to a justification of calling the iatrical side that which actually should be called medicine, also, more systemically, because then the different part of it (that which is methodologically distinct from the sciences) gets its own category, whereas the category closer to those is subcategorized by them (anatomy as a subdiscipline of biology, not medicine). However, many anatomists believe quite the opposite, viewing medicine as a whole as "applied anatomy", and ultimately proposing that medicine itself is nothing but anatomy and therefore a scientific discipline. This more abstracted methodological outcome or confusion is what i call medicalism of a general kind. (I also believe this to be the ultimate origin of the self perceived greatness of doctors: that they deem they're judgements not (just) advice (as in the practical medical understanding), but fact or at least based on fact, even if often it really only is based on personal experience and observation, which only much later becomes the object of scientific inquiry and at certain points takes these inquiries as inspiration, but certainly not as it's main material, as much as it sometimes would imagine it as it's own end or goal.)

What does this "medicalism" now have to do with these other, more psychological categories, like transmedicalism or systemmedicalism? I think, that although transposed into the psychological domain, the issue is roughly similar, as the opposition here too is between experiment and therapy, and their relative precedence. And it does in this way make sense: if you believe that the goal of psychology is not helping people with daily life struggles, but an "anatomy of the mind" that some neuroscientists and other confused functionalists envision today, then it makes sense to first "gather more data" to see that the relevant persons fall correctly in the category to be studied (i.e. systems in the sysmed case), since they ought to be studied for the benefits of a theoretical achievement of a theory describing the difference of systems and singletts as the most important part (scientific advancements), and be helped only secondarily (the more medical/iatrical part). The mistake the medicalists make, is not of thinking of such things as distinctness or clarity of definitions as falsely important for a medical study; clear criteria are important for any such study. The mistake lies in confusing the doctor-patient or therapist-client relationship for an experimentator-subject or researcher-topic relationship to begin with.

One of the main differences here, in which its visible, is the underlying conception of truth. after all: fakeness implies realness, realness implies reality, and reality implies truth, or at least correctness (= not being wrong; not the higher, older platonic conception of truth, but also not simply relativist and empty). The fundamental difference between medicine and anatomy is, at least to some distinct, the difference between a reductionist and pragmatist conception of truth, one based on other, more fundamental disciplines (such as biochemistry, which ultimately is based on quantum mechanics), and the other purely based on itself and on application, after the maxim that good is that what does good, what helps, and therefore that the medical truth is determined more by searching for effects than for causes.

I therefore ultimately believe, that the disagreement between these forms of thinking, does not lie in their values alone. but in their epistemological resources and presumptions and presumptiveness too, which is so much more difficult to track down at that, and one reason why so often in these discussions people talk past each other, because they are fundamentally in disagreement what their discipline should be for, if it should be for truth or for practical action, but in confusing both this creates more than mere disagreement, but entitlement over this other discipline, of both the

antiintellectual disdain for theory, or, today perhaps more common, the absurd idea, that not the theory should get its value and validity by the measure it describes the things and people in the world, but that those things and people should in the opposite, as if by the example of law, receive their "validity" only in as much as they adhere to the theory, that still ultimate believes it was created to describe them.

On the conception of "trauma" and the measurement of pain, or about diagnosis and the objectification of the mind

one of the distinguishing problems of psychology as a field, or one of its most characteristic dialectical qualities, is the fact that as a discipline concerned with the most possible subjective topic - experience - it althemore tries to show itself to be objective, and buries the object of experience or desire under a mountain of statistics, to only yet find a mean and not a meaning.

one of the more perplexing aspects of this is the persistent drive to measure pain. it is, in certain sense, possible to measure some kinds of bodily reactions that we might call pain, but as they are different (be it for example audio visual vs. tactile pain, let alone pain caused by the mind in itself), the evaluation and study of causation is difficult, and all the more the even more difficult aspect of _perception of pain_, that is the psychological study of the experience of that phenomenon and its interactions with the rest of the mind. it is quite difficult to have words or ideas here, let alone measurable, observable variables. And yet: there has been a considerable effort in pretending as if that problem doesn't exist!

the most obvious and blatant form of this are doctors forms of asking people "in how much pain they are", given in unnamed units from 0 to 10, which effectively renders these numbers completely useless if not given by the same person. however, it is generally understood that this is not a scientific tool, but a managerial one, for the sake of insurance more than helping, or learning anything of substance. therefore i will go to the more well considered side of this in psychology: the idea of trauma, or of the unmeasured quantity of pain.

it is again a very paradoxical situation: every serious psychologist will admit, that whether a certain pain is traumatic, is not an objective, measurable question. but the word still carries with itself the assumption that the pain in question is in some sense "more" than other pains. it often then is characterized by results, but again, by different ones: sometimes by being remembered, having flashbacks etc, sometimes by being very hidden. in all this, no clear definition or description seems to emerge.

I think that this is because the word "trauma" has been used more as metaphor, than as a technical term, and often also as a stand in for "pain", while thinking that this would have solved the problem. the main problem, as i alluded to above, is the measuring problem, the idea of quantifying the quality of experience. this, however, is not just a practical, but overall a conceptual problem. because, if it's really not possible, then this very conception of "trauma" as "much pain", also fails to be descriptive of something specific, if the very idea of comparing pain doesn't make sense. that's not to say that this would be the case; i merely argue that the openness of the question, if that is the case, is obstructed by the use of a term that's supposing that it is

this is a typical example of what i call the double misunderstanding of communication, in that too often, one misconception hides itself by producing another. the typical case is that of language: when we talk, we confuse what we mean with what we say, and then too someone elses

understanding with how they react, suspiciously often believing that they're reaction is to our thoughts, as if by mind reading, not our language. when listening, it is also very easy to confuse interpretation and text, as well as text and intention. the trade of thoughts through speech and text is in this sense unequal, that by taking place it's hiding itself, making us believe that there really is an immediate connection, and inspiring ideas and concepts such as "understanding", "being of the same mind" or "empathy". these ideas in themselves wouldn't make any sense, as we really can't read someone else's mind, but because of the confusion of interpretation and reality inherent in communication, it seems as if they do nonetheless, but they do only by naturalizing language and thought. And it is in this precise way in which the study of trauma, or of diagnosis in general, is a hidden problem in as much extent as it seems to already have been solved.

because what is actually measured, objectified, operationalized here? it's not the pain, its the measurement of pain. but this measurement is still subjective. a psychologist might be able to "objectively analyze trauma" as in "analyzing the way this person talks about trauma", but not as in actually understanding the experience. but still, the belief persists that this would be enough; that understanding, that there are certain ways of talking about trauma (shameful, or as an open burden, or as an understated admission, or similar things) would make a good taxonomy of pain. and it is then by this conception that the pain is judged not by the experience, not even by the results of the experience, but by the way these results are themselves experienced, expressed and then interpreted by the psychologist.

and while this can be a possible starting point for discussing possibilities of various pains, a taxonomy it is not, it doesn't cover nearly all cases, simply because it never formally specifies its domain. and more than words it definitely cannot give, since it only operates on expression as observed from the outside, not from phenomenological account of the experience itself, taking everything out of that but a vague concept of "intensity", which replaces the idea of the magnitude of pain from the brutish numerical scales, and an assuredness that something happend, that it was somehow experienced, and then can be labeled as "real and valid", against a non-existent or barely explained standard of validation, which however still makes itself to be an expression of a substantial truth.

i myself had an experience about this some years ago, where i tried to measure my own distress, comparatively, in multiple places at different times. i ended up understanding and measuring all sorts of things (from how many people are out on which days to influences of the seasons etc), but the one thing i couldn't measure was precisely the thing in question: an experience, the experience of distress or pain. i had the fortune of being both subject and experimentalist, although with some assistance, so that i could see that it did not actually describe the experience, that it basically was a pointless exercise to cover for other things at the time. but I do think that it's not unlikely that many a measurement is similarly pointless, just uncaught through the double misunderstandings of communication, and then shapes many people's ideas of "trauma", of what it is, how it is to be measured or understood, and thus gives more way to the slough of imprecise measuring apparata, measuring interpretations of expressions instead of experiences, over the description of experience itself, in light of the imagined "validity" of these tools of understanding.

An essay on the idea of culture (originally to be published on a forum where it apparently was not able to be, a translation of an older, german text I can't publish directly for security reasons)

A foreword about the so called "culture war" and the framing of the reality of politics.

It is always a strange occasion to be commenting on one's own text, especially one that is not particularly old (only two years in a few days time). Nonetheless, a lot happened in the world; and the text was published under a different name, and in a different language. This does warrent a small explanation of why I still think these reflections are useful, and in what relation they stand to contemporary discussions of politics present within this forum of discussion.

The original article was a submission in a contest about the question of "the importance of culture", or something of that sort, and more or less a reaction to seeing way too many naively positive articles being brought forward (of the sort "culture is important, must be protected" etc, without further examination, or about specific forms of culture (mostly literature) without explaining why this term "culture" should be used there to begin with). It did not get much attention and if any comments, then ones that totally missed the critique presented in it, the ironical positioning against the act of veneration. In any case, it's probably gone from the internet almost entirely, and I will not provide original resources about it beyond this translation, also for its association with my deadname. Therefore, I want to say in which way the confusion, as explained in the article, encapsulated in the concept of culture, comes to be important in today's discussions about the relationship of politics and culture and specifically the standing notion of a "culture war" or "culture wars".

One confusion present in today's discussion about "culture war" is the question: what specifically is the "culture" in "culture war"? Is it about art galleries or all of society? And I do think in fact that one of the main right wing tactics is the active confusion of these terms, translating a critical deconstruction of a form of something specific (a form of art, economy, law etc.) into a critique of "all of society", which then often is understand as some kind of lethal threat. But without this unclear notion of "culture", none of this actually holds up. It is the specific function of the idea of culture to preserve something worthy of veneration, without being too specific of it, precisely by being ignorant of it. This has often been noted about specific things: that the most zealous religious people often know the least scripture; that faith in politics erodes with exposure to the inner workings of it; that the people most (responsibly) critical of scientific results are scientists themselves; and similar with engineers, historians, writers, artists etc. But by calling all those things "culture" a distance towards them can be preserved, that still allows you to venerate, but without learning enough to make you think.

I think therefore that it is for example not an accident when in the discussion of trans rights the other side so bemoans the "attack on our culture"; for it is, in fact, an attack on ignorance, to learn, by theory or example. For the same reason, education is under attack, antiintellectualism is rampant etc; because all of them do not merely criticize certain elements of culture, but the idea of a consistent culture itself and by that too the concept of "culture" itself as something to be separated from the "uncultured".

One response one might have against this critique is then, if the word "culture" ought to be used at all, or if then how. I think that the word can and should be used, but only polemically. Against a certain assertion of "culture" we can put a reality of many things actually meant by it. In a way, this is the dialectical explanation of the term: you can only learn what "culture" is by learning all these things, and then, looking back at it, realize the shallowness of their description as "culture". A maybe unsatisfactory explanation of a term, but I know no better for this case.

However, what application can we make from this insight now in the political discussion about "culture"? First, that no one talking like that is actually "cultured" in the classical sense of the word, that it's an outside admiration. However, that's only part of it, since that mostly lends itself to an elitist kind of response. More clearly, those people are educated in a certain way, but don't want to have anything to do with it. They already consider themselves dead, because in this way, they can forget about the critiques they themselves know about. Putin is maybe the most extreme example: he famously always asks about how he would be viewed in five hundred years time, and consequently views all people in his vicinity as museum pieces to be put in the right place for the photograph, if alive or as a corpse. This connection of the fight for "culture" and death, is maybe the most interesting and important connection, and one that we ought to be thinking about when evaluating the inner dynamics of systems of thought, that not just deny freedom of will, but the freedom of any kind of the present off of some imagined path for the future.

On "culture" as a term of neutralization.

[Translation from a German article from April 2021, additions/notes are in brackets, also quotes are sometimes added for clarity where the change of language made it necessary.]

I want first to give a small comment on the term culture, necessarily bound to its concept, and which is not an entirely new observation, but could give some elucidation on the question, with which interest it is being used. Because it is astonishing, how different things all are called cultural, and there really seems to be no such thing, that doesn't fall under it in some way. If we then want to answer, what is this culture, it seems me more likely to be successful, to observe the speaker about the meaning of the word, rather than the object being talked about; and I propose, that there is one definite meaning of the term "culture": That it is that, with which the speaker either doesn't have anything to do with or at least doesn't want to have anything to do with.

The first meaning is obvious when talking about the so called ancient and foreign cultures. If one (like it was still possible to genuinely say about a century ago) has nothing to do with China, then it is easy, to call all Chinese things an "expression of a foreign culture" and to look in awe at them, precisely because, as a European observer, one doesn't need to deal with the difficulties of Chinese politics and doesn't have to write legal documents in the signs one is fascinated by; on the other side, it would not be inconceivable, if a Chinese tourist, used to automatic surveillance, if they come to Europe, would call the manual writing of a tax return, or the physical visits to an office to renew a

passport, an "expression of the old European culture". With older cultures we do the same after all, and overlook the legal triviality in the Egyptian book of the dead, which in all theological glamour is still clearly visible in the form of a fill-in-form. [The book of the dead basically had the form of a standard court speech, and the name is scribed in the right spacings between the actual text, typically visible in the difference of the quality of hieroglyphs between the professionally written main text and the scribed-in names.] In all these cases, culture only can mean, that we have a great distance towards something, because one couldn't so easily and all-incompassingly call these same things "cultural" about one's own society.

So what then do I mean, when I say, that it also signifies that, with which one doesn't want to have anything to do with? Take the way we interact with pictures. To me, there seems to be no easier neutralization of a terrifying picture, then precisely to call it "a work of culture". Not just, that this term brings value and positivity in all areas, where it is least appropriate; it also facilitates to only look at the picture historically, in terms of cause and effect (where typically only the word "effect" is used and the cause is only alluded to in terms of "influences", but that doesn't change anything about the mechanical character of such statements). This kind of analysis allows it however, to overlook the picture over the picture. (This has now come so far, that the artists, that wanted to parody this, by putting empty canvases into galleries, are also now analyzed that way, and now other artists, which apparently didn't get the joke, are now painting new empty pictures, so that one can see about a whole army of pictures, that one can oversee over the history of a picture even, that it isn't even a real picture, or nothing but its own emptiness brought to paper. [This is not to say that the original empty pictures didn't have any value; but that it is tragic how little the people who now reproduce them can laugh about what they do, when there was clearly a comedic element at the origin of this.]) Because: by this way of looking at something [purely historically] one puts oneself in the line of all those, that doesn't have anything to do with it, by talking about it, as if writing a cultural-historical monography over one's own living environment, centuries after it was already gone. By honoring something like this, one is attributing this work a place in the obituary of contemporary society, as one hopes it will one day be written. "Present culture" is the name of this prematurely visited future corpse.

In the same way, in the cultural perspective of thought (which mostly concerns philosophy as the general and encompassing discipline [of thought], and especially ontology as the central question [of philosophy], but more and more also science and history specifically), one doesn't even need to ask the question - if something [that is posited / studied by a certain author] is right or wrong - it is enough to state, that this or that author is classical, a part of culture, and with that, one can ignore them. As the most dramatic kind of this kind of conduct, Adorno famously rejected the term "Würdigung" [= honoration, veneration] on an anniversary about Hegel over half a century ago, as it completely perverts the goal of philosophy, to find truth and understanding instead of merely historical knowledge (especially in sight of Hegel's commendation, to let the ideas and topics speak for themselves instead of their literary disguises, to rebirth the spirit instead of inspecting its mummy [see introduction to Hegel's book on the difference between Fichte and Schelling]), and I can expand this criticism insofar, that I see most present faculties of philosophy at universities largely as institutions for such veneration, that deal with philosophy, by literally writing it off [by writing about it], so that one then doesn't have anything to do with them anymore, as they're banned in their time and historical context, and the truth of their thoughts is then broken and powerless. [This is mostly true about German philosophy departments in my experience; FWIW., in the US it seems different, but not much better, as they are more focussed on a single more modern tradition (analytical philosophy) and treat anything older, especially ancient philosophy and modern metaphysical speculation, in much the same way.]

I want to close these comments with a remark about so called "cultural events", of the counter- or sub-culture supposedly presented in them. By ascribing their own works to another culture, these people view themselves already as their own inheritance administrators. Cultural heritage, before having been a possibility to ignore one's own history by staring at it, is ignored again, by condemning the present as a "sub-culture" to death from the perspective of the past. The conscious self-presentation as countervailing, and the therein used concept of culture fit together too, insofar as these people also don't want to have anything to do with their own works, or at least only sparingly: from the view of "mainstream culture" they don't want to have anything to do with their subcultural works, but within them, they want to look althemore rebellious and so don't want to have anything to do with this rejection/boxing-off [hence the presence of an idea of "wholeness", holism, "life" etc. in boxed-off hobbies]. The exeption of cultural events from the world - the _l'art pour l'art_ - is a kind of ignorance towards ones own actions and thoughts. If I view my own ideas as "cultural actions", then I make myself into my own inheritor, and mistreat my own corpse in the process, so that the "cultural creator" [a very common term in Germany for people who deem themselves as part of a "cultural sphere"], who also calls themselves that, seems equally laughably-tragic, as a pensioner calling themselves an upcomming dead person. It is this specific intuition of decay, that is around art since the time it cut itself off from its own seriousness, that has been around, for about a century, specifically those works of art, that loose by the assertion, to be art, also all aspiration to be _something_, and therefore confuse their importance with their effect, i.e. the mechanics of reaction. That is the deeper-seated reason, why the administration of spirit could take on so much of the logic of economic exchange: Not because this [logic] is inherently expansive, (that is an overrated [self-] image of the economy of ideas), but because the creators don't see their own works as anything but products [= "content"], that are viewed and used by themselves as objects of their inheritance, and by their managers as a living legacy, but in no way are viewed as one's own, as truths and living gods. (This does not concern everyone of course, maybe not even most artists and thinkers, but at least all those, that for example are in agreement with the conception of pure art, or the absurd suggestion, that philosophy should be about texts, not ideas or things, with which [change/loss of focus] then simultaneously all seriousness and silliness is gone and too the heart of the question, that I myself am to me, and for which I must understand the work/creation not as a general culture, but as the truth of my own existence [be it by the analysis of what came before or the creation of something entirely true; rereadings also must be in this sense "essential" if they ought to be in any sense meaningful.])

It's important to recognize, that this distance, created by the alienation of works under the concept of culture, is importantly distinct from the critical distance [as present in critical thinking]. The idea of culture has a generality in its topic, precisely because it is uncritical against all of them. Even the biggest nonsense is culture, in the broad meaning of the word. That, in the opposite, there existed a higher meaning of the word "culture", I am very well aware of, and by that concept many different things were for a long time called "high-cultural" etc, and people believed to honor foreign countries, when calling their everyday objects objects of culture, not just of a way of life or of a history. However, the reason for this honorifics precisely was the veneration of that, what was traditional and not of everyday life, so that, one didn't critially analyze them and therefore understood them to be valuable (as it still is supposed in these very ideas and their use), but because one already took certain past works (especially of antiquity) as examples, precisely because one could see in them not present, everyday life, but an over the time condensed overview of a long gone, but still just persisting world. Here, no critique is to be made about that interest in itself, but about the idea, that the questions are already clear with this overview and not yet only beginning. The view at the "ancient culture" obstructs the view at the history of politics, religion, philosophy, economy and forms of art, by not clearly differentiating them and therefore not coming to any kind of analytical result, instead basking in forms without understanding them. Historical sense is necessary, but

especially to witness the triviality of the impressive looking, and on the opposite site the importance of the now invisible, especially the unused opportunities and threats. As "culture", one views a whole era in a museum cabinet, and gives away what is the most interesting aspect of history, that one can't experience purely from the present: The openness of time, the contingency of the flow and the whole process.

The perspective on so called foreign cultures (i.e. other, to us mostly unknown societies) follows in many aspects this way of looking at antique history. This at least for three reasons: First, because at the time of European domination those cultures were viewed as preformations of European history and were searched through for the origins of European culture, and therefore are very directly incorporated in this process (especially the Near East and India, but in second line also Africa and China were objects of this obsession); Secondly, because since the last century these countries themselves either assimilated themselves to European forms of society or at least developed huge tendencies towards that, so that the differences, that still persist, seem already as past and as later dead; and thirdly, because the very idea of a true separation at least since the internet must seem as something really impossible and ideological, so that all honest research about the separation and the absolutely repulsing difference of societies (that then are put under the name "foreign cultures") must be done as research about the prehistory of our present global society, not as an analysis of the contemporary world. (That is not to say, that there are no conflicts, but only, that we know of them and can't seriously say, that we don't have anything to do with them, that it's only a far away culture etc.) Therefore I think, that the historical perspective on antiquity is paradigmatic also for cultural anthropology, and a sign too, that we already want to punish our own present with the same honoring ignorance, into which over the last centuries has developed the use of the past, calling itself knowledge of history.

Identity, reality and time: an exploration of the (in)abilities of self reflection

[Three parts as original Post and two answers in a thread]

I have thought now for a few years about the topic of identity, and how strange it is and how difficult to comprehend. I want to write up some of my ideas, translating them from German to English, to see both limits of my style and reasoning pointed out as necessary, and to find thus some ideas of future investigations.

The word "identity" has quite different meanings between English and German, and one of the easiest mistakes here is to simply equate them, leaving us Europeans to overanalyze these ideas, and you on the other side of the world puzzled and confused about the various metaphysical schemes thereabouts. However, this can be quite easily resolved:

In German, (and I think in french also but I don't quite know), identity comes from the adjective "identical", that is, two things share identity if they are the same. In this meaning of the word, "identity" is, what makes someone who they are, thus the equation with essence, spirit etc. It is that what they are identical to, to be who they are. (This is actually present in the mathematical language in English also: Euler's identity etc.)

In English however, if I understand it correctly, it comes from the act of identification, specifically of self identification. It's what you would write in a bio. Not necessarily what defines you as who you are, but as what makes it so that people can identify you amongst others.

Obviously, the other concept also comes up on the other language, but I do think the emphasis is reversed. What you call identity, in German would probably be called "Personalien" or "Persönliche Daten", and in reverse the German "Identität" is closer to personality of character than to identity.

That is merely an introduction to how I came to see and think about identity in general, namely as something that must be thought of as identifying, and therefore as necessarily essential.

This lead me to the following arguments:

A - To understand anything, I need both to know what it is and what it's not. For to know only what it is, it could be everything, only what it not is, it could be nothing.

B - I can't imagine what I can't imagine. What truly is outside of the reach of my imagination is simply not imaginable, that is, I can't know what my imagination not is

C - therefore per A I can't know my imagination, and thus not myself. I don't know who I am, or more clearly, I don't know what I'm not.

D - Saying that I don't know that however is saying that I'm not "knowing who I am", while I'm saying that I don't know what I am / am not; a contradiction. So I also really can't know even that

E - But those two things - me not being able to know who I am, and to not know that fact - is one and the same. So, what I am is in fact that very fact for me not to understand myself.

Conclusion: I am, that I don't know, who I am

This in fact lead me to disregard that what you could call the "reality" of the subject and to think of myself as the platonic idea of self-misunderstanding itself, disregarding any more specific identify as essentially false (bodily or otherwise).

It's only been very recently that I noticed that there is actually something to that, probably not unrelated to me realizing I'm trans. (In fact, that realization was less one about gender and more about the fact that I have a body.) In a similar way it was about plurality; I didn't think I was singular before at all, but believed to never have an explicit or stable identity, instead always being absolutely dissociated and changing from one moment to the other. Realizing we're a system was much more about, that something like a Who-I-am, besides a What-I-am (as an abstract metaphysical construction of the transcendental subject) exists at all and is more than illusion

But I don't think I was exactly wrong before. We all are ways of confusion, of self-disturbance, of "not getting it" about ourselves. I still am that I don't know myself; only that "I" is now not part of a formless effervescent flow, but of a system, gracefully riding it's butterfly (ψυχή (psyche) too, like the soul) above the abyss; and that to "know" includes too the question why I can be so abstracting and general and philosophically and mathematically riding away, when too I am concret and living, and how life (as the whole of my reality) could be centered and understood from the "living" (the act to live, the body, and all the other peculiarities that in life represent life itself).

That is what I could think about immediately, about how my identity and my idea thereof is bound to time (both mine and that of imagination) and too is unbound from it (through me being still confused as ever, and the argument for me being my confusion standing still like frozen at the origin that grants me my will and its freedom).

Do you think it's profound, nonsense, or something else? And is it at least somewhat comprehensible, or did I fail to convey myself in a still often surprisingly foreign language to myself?

(also, be cognizant of the fact that I'm in a different time zone and might only answer tomorrow, my little is already a bit tired rn, although he also likes to stay around and thinks it's cute I want to ask like this!)

Second Part:

Well, there are a lot of things involved in this. "Bound to time" means for example, that I thought I right now and the I three seconds ago were different persons, that is that I did not believe in persistent identities, because the "I right now" is slightly different from the "I three seconds ago" in that we are different in space-time position of the body (+3s and maybe moved a bit) and therefore not literally identical, and that is what I used to define "Identity" with. This basically changed when I identified with an abstract concept and considered the body more of an artifact than an identifying thing, to the point that my main identify was my way of thinking, thought of as independent of the physical universe, and it's only once I realized that I was trans that my body was of any significance (besides carrying the soul / making it possible to read and write etc), and it was only once I realized that I was plural that I'm not always a different person than before OR nothing but an abstract mathematical idea, instead switching in various moments in time, but not continually at every infinitesimal time point.

Addition: the main reason I thought of myself and myself before as different like that, is the following riddle: let's suppose you could see in the time axis of space-time. You can see me now and before. Which one changed? If the past me changed, it wouldn't be in the past, and the future me is already different. So, I didn't "change" as an action or property, rather the past and future me are different and only connected by a relation, not an action. For a more trivial example: let's say you put two bottles next to each other, otherwise identical. Which is the one that "changes" into the other? Or are they not rather different? This is the way too I thought about the self, as viewed from a divine perspective overlooking space and time.

I agree with you that free will has here a certain limit, but not necessarily in time, and more in desire. A will can be free if it's not bounded/ necessitated by foreign forces, but that doesn't mean that it is not bound by its own rules. I do personally still believe in free will, because I don't believe the past is fixed forever, and that our free will right now is the power of our minds to reach back to the big bang and changing it so that our brain is in line with our transcendental (first-person, outside of the universe) desire. (in fact I think we're actually still at the big bang and are living through our live as a simulation of the future universe, as kind of a universe configuration simulator, but that doesn't change anything practical about my theory and just makes it sound more absurd, so I leave it out most of the time, although I do quite like the idea)

But back to the topic, yes, it's not unbounded to say who I am, but that's because "who I am" is tied to my will / desire. I think ultimately that I am free to decide what and who I want to be only in the way that I can choose my primary desires

So, because I am a "desire" / Eros, I have free will over actions since I made them happen physically, but I didn't make that desire happen based on another desire; instead, that desire (be it to live or to experience or to think) simply was there or appeared one day

And I feel this the strongest in my internal plural communication: the difference is mostly like a difference between habits and primary desires, and less one of "properties" (in that you would have to measure the mind and find it not identical= a different identity)

But that may also be because I'm coconscious, so memory is relatively transparent to me

I still very much like the view of myself as ultimately in a different world / having an identity of an abstract idea, unbound to the body. But I do now think that I, as desire, have desires about that body and am not indifferent to it, and that I may not be alone with that amongst the various minds connected to its brain. That's maybe the shortest explanation of my idea of "boundedness".

My experience of time has always been relatively strange for that, since I think of that more as part of a universe, that's connected to the body, but not to myself, and as different from "transcendental time", i.e. order and relationship of experiences to the mind.

Which also has to do with my memory being more organized by topic (at least for me, for the others it might be more temporal)

So it's more that I see myself "bound to time" when I realize that my actions are tied to a mortal body, when intuitively I think I should be immortal, and should have infinite expanses in every moment, even when I can't do so much in a day as I want, and don't have in fact infinity days to express myself. That in a way is a boundedness as well

One of the most influential passages to me was the following line from Wittgenstein's Tractatus:

"Death is not an event of life. Death is not lived through.

If by eternity is understood not endless temporal duration but timelessness, then he lives eternally who lives in the present.

Our life is endless in the way that our visual field is without limit.

The temporal immortality of the human soul, that is to say, its eternal survival after death, is not only in no way guaranteed, but this assumption in the first place will not do for us what we always tried to make it do. Is a riddle solved by the fact that I survive for ever? Is this eternal life not as enigmatic as our present one? The solution of the riddle of life in space and time lies outside space and time.

(It is not problems of natural science which have to be solved.)"

(see [https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php?title=Tractatus_Logico-Philosophicus_\(English\)#6](https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php?title=Tractatus_Logico-Philosophicus_(English)#6) , section 6.4311, 4312 for that translation)

And I think ultimately he is right here. In a certain sense, I'm bound to time, but I'm also free in time, in that I'm not necessitated to let a day just go past. But at the same time, sometimes I can't help but do that, having desires and will to just let time be, to see it go away. That, in a way, is a freedom of will, but at the expense of deciding freely of every passing moment, what it passes by and where it passes into

—

I'm sorry if that's a bit too much, but I couldn't think of a shorter form to condense all that. I'm still trying to explain it to myself/ves, so trying to find the right words in another language is not always easy, but I hope I could gave you some idea how I think about these things

Third Part:

Thanks, its okay, you werent talking to everyone at once so i guess its fine to talk with singular pronouns. Yeah, I guess its a difference of more visual or abstract thinking, being involved in formal mathematics and philosophy and having a strong interest in physics as well probably formed this in a way, also that i'm more focused on sounds than on visuals. The intuition of time is definetly also interesting, in that we only notice change after it happened etc. My first thought-experiments here were also about timelines, but also more about physics etc, so how I could imagine the past having a past etc. as a multi dimensional time (i.e. more than one time dimension, or every moment having its own direction of time), so as to explain time travel etc. but without most paradoxes, but Im currently more interested in just more plainly thinking about what this experience is, what it means for me to experience a "now". Thats why I want to understand phenomenology better, as well as more classical philosophy and its focus on matching ideas (eternal things) to moving time by being their "appearance" (eidos, idea; funnily enough, the standard latin translation is "species"; since "ideas of animals" were most studied by Aristotle, thats how the word species (= apperance, form) came to be associated with animals and plants and not with other things like numbers and shapes, like if Plato would have been more popular in the middle ages).

[Translation] "Art to tell a story" (or about (over)interpretation) (Walter Benjamin, November 1933)

I always come back to this short essay written by Benjamin, because I think it so beautifully compresses the whole problem with "interpreting" that what we still not even understand what it is. Therefore, I thought it might be useful to translate it here, so that you may weigh in on how well it is readable in English.

References: Selected Works, WBG 2018, tomb V, p.464 = collected works Suhrkamp tomb IV.2 p. 430ff (according to page index at the end of WBG t.V) online:
<https://www.textlog.de/benjamin/kleine-prosa/denkbilder/kleine-kunst-stuecke>

Walter Benjamin - Think-Images - Short Art Pieces - The Art to tell a story

"Every morning teaches us about the new things encompassing the earth. And yet we are poor in rememberable stories. How come? It comes, because no occurrence reaches us, that isn't already sipped through with explanation. In other words: Almost nothing, what happens, comes to the benefit of the [telling of the] story, almost everything to benefit or information. Because it is already half of the art to tell a story, to keep it, while telling it, free from explanation. In that, the old were masters, Herodotus on the cusp. In the 14th chapter of the third book of his "Histories" there is the story of Psammenit. As the Egyptian king Psammenit was defeated and imprisoned by the Persian king Kambyses, Kambyses sought to humiliate the prisoner. He gave orders, to put Psammenit on the street through which the Persian parade was to move. And he further ordered, that the prisoner should see his daughter as a servant, that would go with the vase to the well. As all Egyptians mourned and decried this theater, Psammenit alone stood wordless and unmoving, the eyes to the ground, and as he shortly later saw his son, taken with the parade to his execution, he still was unmoved. But as he recognized one of his servants, an old poor man, in the lines of the prisoners, then he punched the head with his fists and gave all signs of the deepest sorrow. ---

In this story one can see, what it is about the true [telling of the] story. Information has lost its value in the moment, that it was new. It lives in that instant. It has to extradite itself to [that moment] and, without loosing time, to explain itself. [Completely] different the [telling of the] story; it doesn't overexhaust itself. It keeps its power collected in the inside and is after a long time capable of being expanded. So, Montaigne came back to the one about the Egyptian king and asked himself: Why does he only mourn on the sight of the servant and not before? Montaigne answered: "Because he was already full of grief, it needed only the smallest addition, and it broke his dams." That's a way to understand it. It does however also have room for other explanations. Everyone can make themselves familiar with them, who asked Montaigne's question in their circle of friends. One of mine said for example: "The king is not moved by the fate of the royal, for that is his own." Or another one: "We're moved by a lot on stage, which doesn't move us in real life; the servant is an actor to the king." Or a third one: "Great pain accumulates and only breaks away by relaxation. The sight of the servant was the relaxation" - "If this story would happen today", said a fourth one, "in all papers would be written that Psammenit liked the servant more than his kids." Sure is, that every reporter would explain it in an instant. Herodotus explains it with no word. His report is the driest. Therefore, this story from Ancient Egypt, is after millennia still able to inspire wonder and thought. It is similar to the seeds of plants, that have laid for millennia cut off from the air in the chambers of the pyramids, and have to this very day not lost the power to grow."

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 beigeistert, 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 andre 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 innres, 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 Anfange 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 verstatten, 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 erstaunlicherer Weise 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 ἀρετῆς του ἔρωτος] 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 Zeug, 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 Δικάς! Folgendes Gedicht sey euer Geleit:

Der leichte Druck, der eurer Welt entwallt,
als Träne spießt 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 genauso weit 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 ἡδονή 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 Ἔρως, 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 Ερωσ 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 ειδουσ 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 begehrst 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 begehrst 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 ἠοῦς 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 Selbsts 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 meinstest, 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, zusammenzuschütten, 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 Begehrt 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 σφοδρον. 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 Abblendungen 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 solle, 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 anderer 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 anderes 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 νοητέως 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, το σoφov. 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 eigner 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 verfieldest; 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 zumisst 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; erinner ich aber 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 Idealition 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 besprachen?

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, verschiedenes 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 akzidentuell, 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 verursache, 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 realerweise 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 Insoforns 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 (paradoxe Weise, 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 nämlich 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 reduzierter 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 sollte, 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 Intentionellität 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 Intentionellität 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 Intentionellität 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 Gesagtes oder Gedachtes, 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 verrint) 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 allgemeineren 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 muss gesondert gerechtfertigt werden, warum es dann nach wie vor die allgemeinere Frage erfüllt, wie ihr ja auch mich sooft und zurecht darauf hinwies, 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 des 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'ung im Ich, wovon die Rede noch lange sein wird, auf sein Inhalt in seiner Dispartheit 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 Denkakt, 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 Denkakte 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 Gegensatze 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 dorhin 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 Ununterschiedene denken, eben indem ich es vom Unterscheidbaren und Unterschiedenen unterscheide. Indem ich also das Denkbare denken will, muß ich es vom Undenkbareren 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 doppelte, 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 $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ 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 ἀπαθεια ἠδωνιστικά 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 wahrhafter 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 werden 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 πᾶν ἢ ζῶν 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 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 undenkbaren 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 μη ov 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 ichs 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 betrachtetest, 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 einzeln 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 Denkbarekeit 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 universellen 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, dopptelte 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 anfangt, 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 weitre; 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 geschieht, 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, Einem, 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 verschiedner 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-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 die 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 verstehe, 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 andres 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, verrästelte 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 Verschlossenheit, 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 οὐσία, νοησις και ερωσις 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-Seyn 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 einzelem 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 Platons 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 $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\omicron\iota\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, dagegen Ontologie = metaphysica generalis = Objekttheorie = Gegebenheitslehre / Zuhandenheitstheorie = Henologie im Sinne der Mathematik und Wissenschaft, d.h. des $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\upsilon\ \tau\omicron\nu\ (\mu\omicron\upsilon)\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \omicron\nu\tau\omega\nu$; 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 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, d.h. zum Begriff, oder zum $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$, 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 $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$, 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 beschäftigt 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 sinnvoller 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 allgemeiners 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 manchenmal 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 Denkender 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 anderm 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 ἐνὸν) 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 mitangedacht, 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 davontragend - 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 weitres, 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 anzufangenen Ganzen 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 andern 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 inhaltsmäßige 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 unverstandne 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 verzweifelst, 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 Immergeichen 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 verzweifle, 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 wunderbar, 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 $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\sigma\epsilon\omega\kappa\omega\varsigma$ 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 verzweifle, 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, verzweifelte 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 anders 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 anderes zu übertragen versucht wird, und daran dann durchaus Gemeinsamkeiten 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 besiegest?

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 dies 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 dasjen'ge, 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 dasjen'ge, 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 Mißverstehn, 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 Missverstand 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 mochte, 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 Anbeginn, 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 weitre 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 Iche 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 herabgesunkner 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 Erinnerns 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 συμβεβηκεια, 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 hingestoßenen 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 gegriffener, 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 anders 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 zusammenhingen 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 verstände und damit alles, auch keine vollkommene ἐνάς als Abbild alles Guten und äußerliches Ding für's Denken und den νοός 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 imaginierter 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 weitres 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 Gegenstande 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 Jamand 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 schön gestaltet 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 Versperia, 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 andres 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, werthe 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 andres, 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 vor-findet 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 erhielt. 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 gleiche, 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 Klange 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 verzweifeln 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 σοφός, 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 „einzige“, 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 Anders 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 entworfne, 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 anders 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-Kehring 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 warumwillen 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 bestimmte 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 darumwillen 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 anderm, 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 Selbstdarstellung 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 ουσια 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 manchesmal 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 Ερωσ 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 rechtermaßen 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 einzelner 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 wundere 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 herangewachsener 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 vermittelte 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 mußt 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 Engländers, 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 gehest 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 nurzu 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 andres 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 erinne 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 andres 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 Vereinzelnung: 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 Selbstbeinhalten 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 Denkbare 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 Antrieb 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 einfälte, 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 Unverständnis verständliche, jetzt reinen Begriffen unterwerfe, bedeutet, dass ich es zum Teil der Welt mache. Dieser Prozess der Ver-

Weltung, 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 Unverstandeneheit, 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 Konkretheit unserer Wörter voraussetzt. Das, was sich durch wissenschaftliche Untersuchungen aber dazugewinnen lässt, ist eine objektive Konkretheit, 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 Freiheitstatue, 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 Freiheitstatue 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 „Freiheitstatue“, 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, Vertrauens 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 Reihenfolge 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 Unverstandtheit) 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 befriedigendere) 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 ihrerer 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 Vergeleichen 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 Rote 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 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, meinst 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 Widerspruchsobjekte 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 Ahndung 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 gewöhnlicherweise 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 siehest 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 weitres 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, vermitteltermaßen 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 $\sigma\phi\omicron\nu\nu$, 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 meintest, 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, $\omicron\nu\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\gamma\omega$, (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 andres nur, als was wir schon taten? Denn sprechen tun wir ja allemal, und unsre Worte, aus meinem und deinem Munde gesprochen in uns umhüllende Winde hinein, sind ja doch objektiv gegebne und nicht nur Traumgestalten. Was also andres, 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 andres 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 einschließlichs aller andern 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 Widerspruche, Abgrunde oder innerm 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 andres 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 bedienten, 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, σοφωτερε, 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 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 bezogene), 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 unsre 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 besondres 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 andres 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 andres 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 tiefem 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 andres 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 andres 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 andre 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 gegebner 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, νόησις, ἔρωτες, 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 wollen 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 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 meintest, 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 anmerkest, 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 schöneres 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.

Ältere Entwürfe:

[Fragment über den Glücksbegriff, vom 09.10.2015]

Hallo,

schon bei Ansicht des Themas des Glücks fand ich es äußerst merkwürdig, was alles darunter gefasst wird.

Ich denke nicht, dass es so etwas wie ein gutes Leben geben kann oder auch nur geben sollte. Nicht das Leben ist gut oder schlecht, sondern das, was wir erleben. Die Form ist nichtig. Eben darin verstehen wir uns nicht.

Wir können uns auch nicht verstehen, weil wir selbst die Fähigkeit sind zu verstehen. Aber das Verstehen kann sich nicht selbst verstehen.

Deshalb kann es nur gute oder schlechte Dinge geben, die aber das Leben als Ganzes nicht bewerten können, nur beschreiben.

Ich finde zudem Glück gar nicht erstrebenswert, so es nur zufällig kommt. Darin liegt nämlich die Unfähigkeit, zu verstehen, warum man es fand.

Trotzdem möchte ich der hier dargestellten Idee, zu seinen Werten zu stehen, den Sinn nicht verwehren.

Wir müssen sogar zu unseren Werten stehen, gerade weil wir sie nicht verstehen. Wir haben keine andere Möglichkeit.

Denn würden wir nicht zu unseren Werten stehen, könnten wir rein gar nichts verstehen.

Alle anderen Ethiken können wir nur aus unserer heraus bewerten. Wir sind in der Ethik gebunden, wie auch in der Sprache.

Damit ist es wichtig, dass es unsere Ethik ist. Denn nur unsere Annahme ist der Grund für die Existenz von Gut und Böse.

Kindlich ist es, für seine Werte zu stehen. Und Kindlichkeit ist wahrlich der einzige Grund der Welt selbst.

Denn unsere Entscheidung ist es, die die Welt zum Entstehen bringt. Unser Entschluss zum Denken ist der Grund der Welt.

Das kindliche Denken sieht eben nicht Glück oder Unglück, sondern nur Epik und Langeweile. Was nicht episch, spannend ist, ist langweilig, und damit schlecht.

Damit fällt alle Diskussion weg. Entscheidend ist das Interesse, nicht der Inhalt vom Interesse.

Damit ist der Sinn des Lebens, die Welt zu entdecken.

Nur der denkende kann seinen Sinn finden, eben darin, sich selbst nicht erkennen zu können.

Wir sind unser blinder Fleck. Alles andere kann uns nur interessant sein.

Ich bin das Nichts. Eben deshalb gibt es mir nur mich.

Tasiwaiar.

[über den Respekt, vom 27.01.2016]

Respektformen des Erwachsenen und die Herabwürdigung der Kindlichkeit

Ich hatte schon immer einige Vorbehalte gegen Formen, die angeblich Respekt in Grammatik umsetzen sollten. Abgesehen davon, dass sie dazu wohl kaum in der Lage sind, und damit in reinen Formalismus münden, der nichts mit echtem, persönlichen Respekt zu tun hat, so war es eine bestimmte Art der Umsetzung dieser Formen, die mich immer störte.

Als Kind sagte man mir, dass es die Erwachsenen seien, die höher sind und damit mit einer besseren Bezeichnung belegt werden sollen. Als Kind habe ich das zwar abgelehnt, weil ich die Erwachsenen ärgern wollte, begriff aber schon den Inhalt dieser Äußerung. Nun aber sehe ich diesen Sinn in einem anderen Licht und versuche ihn hier darzulegen.

Respekt ist die Darbringung gegenseitiger Wertschätzung. Er zeigt, dass sich beide Seiten für gute und vernünftige Menschen halten. Wenn die Personen einander kennen, so benötigen sie diese Formen nicht, da auch ohne sie diese Meinung schon völlig klar ist. Deshalb benutzen etwa Freunde keine Höflichkeitsformen. Sie wären völlig unsinnig, würden sie doch etwas darstellen, was ohnehin vorhanden ist, und erlangen somit allerhöchstens als verzerrtes Stilmittel Bedeutung. Somit geht es hier allein um Personen, die einander nicht kennen bzw. nicht freundlich gesinnt sind.

Wenn nun durch derartige Formen Respekt herübergebracht werden sollen, so müssen sie eben gegenseitig sein. Das aber ist nicht der Fall. In unserer Kultur herrscht die Unsitte, Kinder grundsätzlich zu duzen, während von ihnen verlangt wird, Erwachsene zu siezen. Hierin soll nun ein Ausdruck des Respekts liegen. Ich denke aber, dass das überhaupt kein Ausdruck von Respekt ist, sondern von Arroganz. Respekt wäre es, wenn die Zehnjährigen ebenso gesiezt würden wie die Fünfzigjährigen, und die Erwachsenen, die die Kinder duzen, ebenfalls von ihnen geduzt werden. Aber der falsche Respekt verhindert das, er fördert die Arroganz und macht Respekt nicht zur Einstellung, sondern zum Privileg.

Aber gerade das ist falsch. Respekt sollte kein Privileg sein, sondern eine Lebenseinstellung, und das Fehlen von Höflichkeitsformen nicht ein Zeichen der Unterprivilegierung, sondern ein Zeichen des Vertrauens, auch ohne verstanden zu werden. Darum lautet die Maxime zu richtigem Respekt: *Spreche an, wie du angesprochen werden willst!* Nur dann ist man es würdig, auch Respekt zu fordern.

[über die Übersetzung, vom 25.03.2016]

Was heißt es, übersetzende Philosophie zu betreiben?

Ich will mit diesem Text ein Grundvorgehen meiner Philosophie darstellen. Ich denke, das es wichtig ist, dieses Vorgehen unabhängig von dem eigentlichen Thema der Untersuchung hier zu erklären, da es mir dabei nicht um ein bestimmtes Thema geht. Es geht mir vielmehr um die allzu schwerfällige, schwelgende Art des philosophischen Diskurses.

In sehr vielen philosophischen Diskussionen passieren nichts als Missverständnisse. Das gilt dort besonders, wo Vertreter verschiedener Schulen aufeinander treffen, da sie schlicht völlig verschiedene Sprachen sprechen. Ich glaube nun, dass hierin ein Hauptproblem der modernen Philosophie liegt: das sie nicht weiß, worüber sie eigentlich spricht. Und so verhindert häufig die unklare Darstellung eine eigentlich notwendige Sicht auf die übereinstimmenden Aspekte verschiedener Strömungen.

Nun wird das häufig auf die jeweiligen Schulen als Schuld abgewälzt, sie sollten ihre Begriffe besser definieren. Das ist aber meiner Meinung nach das völlig falsche Vorgehen, denn niemand ist in der Lage, die eigenen Begriffe zu definieren, da sie für einen selbst ja die richtigen und natürlichen Begriffe sind. Deshalb sind die entstehenden Definitionen auch stets nutzlos, da sie aus der Sicht geschrieben sind, die sie wiederzugeben suchen. Das kann nicht funktionieren.

Was ich stattdessen vorschlage, ist der Versuch, Philosophie als Übersetzung zu betreiben. Es gibt meiner Meinung nach nicht so viele Grundströmungen, was gewisse Probleme anbetrifft, so dass man über diese Grundprobleme die verschiedenen Begriffe der Philosophien ineinander übersetzen kann. Es kommt dabei im übrigen recht häufig heraus, dass die allermeisten Strömung zugleich recht haben, sich nur missverstehen, weil sie den ein oder anderen Begriff (wie etwas Sein oder Wert oder Wirklichkeit oder Erfahrung) einfach anders definiert haben.

Nun wird das für die moderne Philosophie auch häufig getan, aber ich glaube, dass es gerade die vormoderne Philosophie ist, die diese Übersetzungsarbeit am meisten benötigt. Besonders in der antiken Philosophie wurde sooft über Begriffe gestritten, ohne dass die verschiedenen Positionen sich inhaltlich wirklich voneinander unterschieden.

So beschrieben erscheint das Übersetzen der Begriffe einfach und klar; aber so einfach ist es wirklich nicht, eben da häufig die Begriffe nicht so einfach ineinander übersetzbar sind.

...

[plotin und das sein, etc -> anderer Text? }

[Lose Notizen, vom 08.04.2016]

manchmal dachte ich, ich bin wie Sophie
auch ich habe meine Tränen noch nicht bekommen
ich weine nur über Wut, nie über Schmerz
nur meine Worte sind meine Tränen

(zur Hymne der Bezeugung)

Macht die im Denken liegt
Kraft dir vorüber zie-ieht
alles vorbei
denken dabei
und auch die Zeit
sie geht bei.

was ich auch immer seh
es wird nicht bleiben e-eh
und es wird gut
im senden Blut
das es wird sein
auch dabei

w3s m s3rt msw
wrwf dt h'h'w
wrini
ddk3i
s33i h'r mnni ms

hmhmk msdmwjkj
r rbw ntrw
nn intk is m3ti
tmwtnk n pw

wri r3 m dss
irit pw ddt
dt st-ibw
t3 nfrw
ink is t3i nn tmtw

Aussprache:

was m saret mesu
werewef djet h'eh'u
werejeni
djedeka-i
sa-a-i h'er menenej mos

hemhemek mesedj-mujki
r rebu neteru
nen jenetek jes mati
temewetenek n pu

weri ra m djeses
jerejet pu djedet
djet set-jebu
ta neferu
jenek jes ta-i nen temetu

Macht in der Kindlichkeit
sein wird sie stark, auf i-immer
ich werd stark sein
und aus mir schrein
das ich nur weiss, weil ich noch kind bin

du beschützt deine beiden Ohrn
vor den Dieben der Götter
dabei hast du nicht gesehn
was dabei noch zerstört wurd

stark ist das Wort in sich
getanes ist auch gesa-agt
ewig Denken
Welt vollkommen
ich, meine Welt, werd doch nie zerstört

Niedlicher Schmerz: Sexualität und Krieg

Tunier - Wettbewerb
Ehre - Scham
Ritterlichkeit - Sittsamkeit
Monotheismus - Monogamie
heiliger Kreuzzug - heilige Liebe
Recht und Ordnung - Zucht und Ordnung
Raubzug - Vergewaltigung
Freundschaft und Minne
Der niedliche Schmerz - der lustvolle Kampf
Tränen und Niedlichkeit - Tränen aus Wut und aus Schmerz

Es gibt kein Lachen ohne Weinen, kein Denken ohne Verzeiflung

Niedlicher Schmerz besteht darin, sich selbst zum Kuscheltier seiner Freunde zu machen.
Grausamer Schmerz dagegen bedeutet, zur Puppe gemacht zu werden.

Es gibt einen Unterschied von niedlichem Schmerz und Lust nach Schmerz. Es geht darum, die
Lust vom Grausamen zum Niedlichen zu bringen.

[aphoristische Fassung eines andern, veröffentlichten Textes, 24.05.2016]

Wie soll ich den Text beginnen? Zu viel durcheinander. Zu verworrenes Denken.
Aber es gibt klares. Es soll sich hier zeigen.
Umwege brachten mich zu Fragen. Und doch sind sie wichtig.
Probleme liegen im Denken - in meinem, in anderem.
Ich muss sie mir zeigen. Ich bin mir das größte Rätsel.

Falsch denkt man über sich. Falsch ist Identität.
Sie liegt nicht im Zusammenhang, gerade in Nichtigkeit.
Aber Sein ist nicht selbst nichtig, wie manche glauben.
Ich versuche also zu sagen, was das heißt: Nichtigkeit in Existenz.

Ich rede von uns, meine aber mich.
Ich bin nicht der gleiche, spreche ich oder spreche über mich.
Denke daran, es gibt nur einen Sprecher.

Wisse, formale Logik und Mengen sollst du kennen.
Ich will alles einfach sagen, kann es aber nicht immer.
So suche selbst, verstehst du es nicht.
Auch nahm ich manches von Kant, Wittgenstein oder Popper.
Aber im ganzen ist der Text eins, gedacht nur in sich.

Ich fange mit dem klarsten an, dem seltsamsten zugleich:
Nicht wir sind in der Welt, die Welt ist ganz in uns.
Das ist Kern vom Konstruktivismus, so selten klar gesprochen.
Erst ist es überraschend. Von der Welt sind wir gelöst, als Gedanke kommt sie wieder.
Doch es ist wahr. Ich zeige jetzt warum.

- a) Wir können die Welt sehen. Wir sind so mehr als in ihr.
- b) Wir sehen nur, was uns erscheint. Wir sehen nicht, was sonst noch ist, sonst wäre es Erscheinung.

So hat es einst schon Kant gesehen. Doch er sah eine Welt hinter Erscheinung.
Doch was ist das? Wir können es doch nicht sehen, und so ist es belanglos.
Welt ist mir ja, was ich von ihr sehe, und nichts kann ich sehen außer Welten.
Also gilt:

- c) Welt selbst ist nur Erscheinung, also uns nur gedacht
- d) Unser Weltbild ist uns Welt. Also ist die Welt in uns, nicht andersherum

Die Welt hinter unserer kann sein oder nicht, gleich aber bleiben unsere Erscheinungen.
Ist also nichts objektiv? Was ist dann wahr?

Darüber ist die moderne Philosophie gefallen. Keiner hat das klar beantwortet, höchstens falsch.
Kein reines Denken hilft hier, keine Kategorien. Denn da muss Sprache richtig sein, und so selbst objektiv.

Wir sind aber vor Objektivität, damit vor reiner Sprache. So können wir nichts wirklich sehen.
Was ist denn dann noch Wahrheit?

Aber das alles ist lösbar. Es gibt hier kein Problem.
Erkenntnis setzt Welt nicht voraus, sie selbst liegt in Erscheinung.
Skeptizismus und Realismus lösen sich auf. Der Kampf ist zuende.
Er lag so lang darin, ob Welt sei oder nicht. Aber das ist sinnlos.
Wir erkennen was wir sehen, egal was dahinter ist.
So endet auch der Kampf von Jugend und Erwachsenen. Doch dazu später.

Große Erkenntnis ist unabhängig von Welt, ob sie jemals ist.
Kann man so etwas erkennen?
Keine reine Erkenntnis ist in der Welt, denn es gilt:

- a) Erkenntnis über die Welt liegt in Erscheinung.
- b) Die Erscheinung der Dinge ist, wie man sie sieht. Welt ist, wie wir sie sehen.
- c) So ist doch Erkenntnis nicht absolut. Denn absolut ist sie nur, egal wie wir sie sehen.
- d) Also gibt es nichts Absolutes in der Welt.

Entscheidend ist b) - Welt hängt an unserer Sicht.
Aber ist das so? Kann das so sein?
Es erschüttert Erkenntnis, ich will sie aber retten.
Aber die Erschütterung liegt in der Form, nicht im Inhalt.
Inhalt der Welt ist nicht nur, was wir sehen wollen.
Aber unsere Form bindet uns. Sprache ist uns Grenze.
Das ist der wichtigste Punkt:

Die Form vom Denken ist Sprache. Unsagbares ist undenkbar.
Sprache ist es, sei es vermittelbar oder nicht.
Ich kann das nicht begründen. So bleibt es stehen, Axiom meines Denkens.
Sprache kann auch still sein. Alle Form ist Sprache.

Die Form ist einzig. Für uns ist sie die Welt.
Das muss ich zeigen. Zu schwierig ist es, es einfach zu glauben:

Prämisse 1: Die Form unseres Denkens ist die Sprache

Prämisse 2: Nicht wir sind in der Welt, die Welt ist ganz in uns

a) Verschiedene Formen bilden verschiedene Sprachen

b) Die Form der Welt ist in der Sprache gebunden.

c) Haben wir nur eine Sprache, so hat die Welt nur eine Form.

d) Aber nur in der Welt lernen wir andere Sprachen.

e) Sprache ermöglicht Welt. Sie ermöglicht Denken. Denn es gibt keinen Inhalt ohne Form.

f) Lernen wir eine Sprache in der Welt, dann ist sie Teil der Welt

g) So ist sie in Form der Welt gebunden, und so selbst Teil der Sprache.

Konklusion: Also ist die Form einzig. Denn alle anderen Formen sind Teil dieser Form

Wir lernen keine Sprache wie unsere erste. Zuerst nämlich lernen wir auch denken.

Niemals wissen wir, wie andere denken. Wir sehen nur, was sie tun.

Denn Denken umfasst alles. Unsere Form aber ist einzig.

So können wir andere nur so verstehen, wie wir sie verstehen.

Wir sehen nur Inhalt, niemals Form - außer von uns selbst.

Darin liegen alle Missverständnisse.

Andere denken nicht wie wir. Sie handeln bloß ähnlich.

Auch wenn sie gleiches tun, tun sie es nicht gleich.

Niemals wissen wir warum, wir kennen nichtmal ihr Wort.

Wir haben keinen Vergleich, denn niemanden kann ich verstehen.

Alle Sätze sind gebunden im Wort, und verstanden immer nur in der Sprache des Hörers.

Einsamkeit ist natürlich. Sie liegt im Denken.

Sie ist nicht schlimm, sie ist erfüllend.

Nur einsam sehen wir, dass uns wirklich niemand versteht.

Wir sind in der Sprache gefangen. Die Postmodernen verzweifelten daran und rieten ab von aller Wahrheit.

Aber das Gefängnis ist nur formal. Im Inhalt der Welt liegt Wahrheit!

Der Inhalt ist nicht unverständlich. Die Dinge selbst sind ihr Anker. An ihnen hängen alle Sätze.

Verlasse dich nicht auf hohle Worte, sonst bist du gefangen. Nie verstehst du wie, immer was andere denken.

Objektivität im Inhalt steht gegenüber der Befangenheit der Sprache. Zusammen bilden sie Erkenntnis, Wissenschaft.

Wissenschaft beschäftigt sich mit Inhalt, durch Definieren erreicht sie nichts.

Immer treten Missverständnisse auf, niemals kann man sie ganz verhindern. Es gibt eben keine absolute Wahrheit in der Welt.

Aber man kann sie klären. Nie allgemein, immer nur im einzelnen.

Aus den Folgen der Gedanken erkennt man ihren Inhalt, im Denken über Denken spiegelt es sich wieder.

Verstehen ist hypothetisch. Darin liegt Grenze für Wahrnehmung und Sprache.

Das geht aber nur im Inhalt. Nie kann man Form verstehen, nie Bewertung klären.

Mitleid ist anmaßend. Nie weiß ich, ein anderer leidet so wie ich. (Genauso ist es Neid.)

Ethik ist gebunden wie auch Sprache, gebunden ist so jeder Wert.

Nicht über Ethik wird gestritten, sondern über ihre Begründung.

Alle anderen Werte bewerte ich mit meinen, und so komme ich nie über sie hinaus.
Unser Denken selbst ist gebunden in Bewertung.
Wie es Wittgenstein recht sah: Ethik ist unsagbar, uns selbst undenkbar.

Kann man nicht die Form anschauen? Sehen, wie man sieht?
Ginge das, so wären wir gelöst aus dem Gefängnis.
Aber das geht nicht, denn auch dafür brauche ich Form.
Wird die Form zum Inhalt, so ist sie keine Form. Sie ist Schatten der Form, in der sie selbst noch steht.
Grammatik macht keine Literatur, Sprache keine Welt.
Niemals sehe ich die Welt in der Form, wenn sie zum Inhalt wird.
Sie liegt nur der Welt zugrunde, wenn wir sie nicht selbst denken.
Nie kann ich also Form erkennen, denn erkannt ist sie nicht mehr Form.
Darüber irrten schon Scholastiker, und so tun es Strukturalisten noch heute.

Erkenntnis in der Welt ist hypothetisch. Nie ist sie nur formal, als Inhalt ist sie ungebunden.
Aber es gibt Wahrheit ohne Inhalt, Tautologie. Sie ist formal, nur inhaltslos ist sie ganz wahr.
Nicht aber wahr sind Annahmen der Logik, Axiome und Schlussregeln.
Sie sind doch selbst die Sprache, nur mit ihnen können wir streiten.
Wahr sind doch mathematische Sätze. Darin wahr, dass sie bewiesen.
Unter den Regeln gilt: Axiome \Rightarrow A - das ist reine Wahrheit.

Die Besonderheit mathematischer Sätze ist, dass sie nichtssagend sind.
Gerade deshalb sind sie absolut wahr. Was nichts sagt, kann nichts Falsches sagen.
Aber es gilt auch umgekehrt: absolut Wahres ist tautologisch:

Prämisse: A sei absolut wahr

- a) das heißt, A ist wahr, egal was gilt, sei es nur in sich konsistent
- b) Angenommen, A sagt etwas über ein B. Denn ist es schon nichtssagend, so ist nichts mehr zu sagen.
- c) Angenommen, die Existenz von B ist nicht notwendig.
- d) Dann ist die Existenz von B also ein Umstand
- e) A ist also nach a) wahr, auch wenn B nicht ist
- f) Also sagt A nichts über B, gilt A doch auch, wenn B nicht ist
- g) Also gibt es kein solches B

So sehen wir: Absolutes sagt nichts über das, was auch nicht da sein könnte.
Was aber ist notwendig? Was sind Dinge a priori? Danach muss ich also suchen.

Raum und Zeit sind nicht notwendig. Denn sie sind nur in unserer Welt.
Es mag andere Welten geben, und so sind sie nicht notwendig.
Vorstellungen sind gleich möglich, aber nicht gleich vernünftig.
Unvernunft existiert. Vernunft ist nicht notwendig.

Notwendig ist einzig die Erkenntnis vom Denken.
Also bin ich da, kann und will denken.
Das also ist notwendig: Ich, Phantasie und Neugier.

Alles andere absolute ist nichtssagend.
Der Rest vom Denken könnte anders sein, nur das ist notwendig gleich.
Denn mehr braucht man nicht, um das zu fragen.

[Fragment zur Perfektion, vom 07.06.2016]

alles ist perfekt

Perfekt = nicht besser denkbar oder machbar?

wenn denkbar, so liegt perfektion im denken selbst
wenn machbar, so muss im Denken das Maß des Handelns sein

Alle Gedankenwelten sind unendlich:

(Gedanken, Assoziation) ist eine Gruppe.
Wenn die Gruppe endlich wäre, so wäre sie entweder trivial zusammengesetzt (unmöglich) oder einfach (also nur eine von abzählbar vielen)
da aber sich immer etwas neues denken lässt, ist die Gedankenwelt also notwendig unendlich.

[Fragment zur Erinnerung vom 16.09.2016]

Eine nichtlineare Theorie der Erinnerung

Das Problem der Erinnerung

Ich möchte mit diesem Text auf das philosophische Problem der Erinnerung eingehen. Dieses Problem ist bisher sehr wenig beachtet worden, da meistens von einer linearen Erinnerungstheorie ausgegangen wird, in der dieses Problem trivial erscheint. Mir erscheint das Problem aber keineswegs trivial und will nun darlegen warum.

Die meisten Theorien der Erinnerung gehen von einer Grundannahme aus, dass Erinnerung so etwas sei wie Wahrnehmung der Vergangenheit. Diese Annahme wird meist so unbedarft gesetzt, dass Erinnerung häufig auch als Erkenntnis der eigenen Vergangenheit definiert wird. Diese Annahme kann aber nicht richtig sein, denn sie setzt voraus, dass ich der selbe bin wie die Person, an die ich mich erinnere, zu sein, bzw. dass die Person, die früher das Bewusstsein hatte, in meinem Körper zu sein, die selbe ist, wie die, an die ich mich erinnere zu sein. Diese drei Personen sind aber völlig verschiedene; ich will also anfangen, jene Unterschiede darzulegen.

Ich fange an mit dem Unterschied zwischen mir und meiner vorherigen Person (um hier so einmal den ausführlichen Ausdruck „frühere Person, die das Bewusstsein hatte, in meinem Körper zu sein“ abzukürzen). Es sollte klar sein, dass allein durch körperliche, aber sicher auch durch geistige Prozesse ich nicht die selbe Person bin wie früher. Aber der Unterschied reicht noch weiter: Ich kann meine frühere Person ja nicht einmal verstehen, weil ich sie ja jetzt nur so verstehe, wie das jetzige Ich sie versteht. Ich weiß nicht, ob sich nicht in der Zeit dazwischen (die im übrigen noch so klein sein mag), nicht irgendeine Struktur in meinem Denken so verändert hat, dass ich zwar glaube, mein früheres Denken zu verstehen, ich in Wirklichkeit aber einer Illusion aufgesessen bin, die mir suggeriert, dass ich mein damaliges Handeln so verstehe, wie ich es geplant habe, ich wirklich aber nur verstehe, aus welchen Gründen ich das selbe heute tun würde, und niemals, warum ich es damals wirklich getan habe, da ich allerlei Zeichen der Motive und Handlungen immer aus der heutigen Perspektive uminterpretiere und somit niemals einen festen Grund zum Verständnis meiner vergangenen Gedanken erhalten habe. Da ich das nicht weiß, muss ich annehmen, dass es tatsächlich geschehen ist, da ich sonst mir ja anmaßen würde, etwas verstehen zu können, was mir gleichfalls auch nur Illusion von Verstehen sein könnte. Somit muss ich eingestehen, dass ich von meinen vorangegangenen Motiven und Gründen jeweils nur soviel verstehen kann, wie ich selbst in den Taten ausgedrückt habe.

Es entsteht nun der seltsame Eindruck, dass ich eigentlich gar keine Erinnerungen haben sollte, obwohl ich sie habe. Ich kann meine frühere Person ja nur in den Taten, nie in Gedanken verstehen; und doch glaube ich, mich zu erinnern, eine gewisse Person zu sein, und mir erscheint dieser Eindruck durchaus nicht als willkürliche Setzung. Dieses grundlegende Problem ist das Problem der Erinnerung: Wie kann ich mich an meine Vergangenheit erinnern, wenn ich doch gar nicht mehr der selbe bin, der sie erlebt hat?

Ist Existenz eine Handlung?

Es besteht nun der Eindruck, dass sie die Situation leicht lösen lässt, indem man die eigene Existenz schlicht zu einer Handlung erklärt, die schließlich auch im Nachhinein verständlich bleiben. Das aber erscheint mir unmöglich; um das Problem zu zeigen, so muss ich hier zunächst definieren, wie ich eine Handlung von anderen Dingen überhaupt abgrenzen will.

Definition:

Eine Handlung ist ein Ereignis in der Welt, dass durch eine Person ausgelöst wird. Ein Ereignis ist dabei jede Art von objektiv beobachtbarem Phänomen.

Diese Definition umfasst offenbar drei Kriterien: Erstens, die Handlung muss in der Welt stattfinden. Zweites, sie muss von einer Person ausgelöst sein. Drittens, sie muss objektiv beobachtbar sein. Mir erscheint diese Definition als ein richtiges Kriterium für Handlungen, da objektiven intentionalen Ereignissen in der Welt nur schwerlich der Charakter als Handlungen abgesprochen werden kann, aber das Fehlen einer der drei Kriterien dabei entweder dafür sorgt, dass das Ereignis von niemand anderem wahrgenommen werden kann (sei es nicht in der Welt oder nicht objektiv), oder es keine Handlung ist, sondern schlichtweg ein Naturereignis (fehlende Intentionalität). Somit erscheint mir das als eine sinnvolle Definition einer Handlung.

Aber auf meine Existenz trifft keines der drei Kriterien zu. Meine Existenz ist kein Ereignis in der Welt, denn ohne meine Existenz gäbe es aus meiner Sicht überhaupt keine Welt. Meine Existenz wird auch nicht durch mich ausgelöst, da ich ohne Existenz ja nicht da wäre und sie somit nicht auslösen könnte. Und schließlich ist meine Existenz auch nicht objektiv, da Existenz der Definition nach nicht falsifiziert werden kann; ich kann zwar falsifizieren, dass eine Sache an einer bestimmten Stelle ist, sich so und so verhält etc., aber niemals, dass sie grundsätzlich da ist. Denn ich muss die Existenz einer Sache ja grundsätzlich annehmen, bevor ich sie untersuchen kann, somit ist sie mir immer Voraussetzung, nie Ergebnis meiner Untersuchungen. Da Existenz also transzendental ist, kann sie nicht objektiv sein.

Somit ist klar, dass Existenz keine Handlung ist, da sie allen drei Kriterien widerspricht. Wie kann ich mich dann aber erinnern? Warum habe ich ein Bewusstsein meiner eigenen Geschichte, wenn ich nichtmal erkennen kann, dass es meine Geschichte ist, sondern das schlicht voraussetzen muss?

Über die Illusion von Verständnis. Die Lüge der Empathie und der Mechanismus der gedanklichen Projektion

Es gibt eine weitverbreitete Illusion davon, was verständlich ist, die der menschlichen Intuition entstammt und sich nie recht von ihr gelöst hat. Sie versucht, Dinge danach zu beurteilen, wie vertraut sie ihr erscheinen, unvermittelt der Tatsache, wie ähnlich zu bisherigem sie tatsächlich sein mögen. Es ist jene Illusion, die uns die Menschen verständlich erscheinen lässt, obwohl sie so unfassbar skurril sind, und die uns umgekehrt alle abstrakten, theoretischen Ideen als schwierig darbringt, obwohl sie doch die einfachsten und deutlichsten Ideen unserer gesamten Geistesgeschichte darstellen. Es ist jene Illusion, die allen, die von ihr ernstlich überzeugt sind,

wahrhaft glauben macht, das andere genauso denken wie sie selbst, dass sie dieselben Ziele, Wünsche, Ideen, ja ganz die selben Ansätze zur Behandlung von so komplexen Fragen wie der Ordnung der Zeit und dem Wert des Lebens haben: die Illusion der Empathie.

Oft wird behauptet, Empathie sei Kern der Moral, wer sie nicht verstehe, sei Idiot oder Verbrecher. Sie glauben, nur durch Verständnis von Personen sei das Ziel der Wertbildung des Lebens zu lösen. Ich denke, sie alle sind einer Illusion aufgesessen. Es ist wahrlich einfach, ihr aufzusitzen, wenn man nur sich mit seinem Handeln gleichsetzt. Somit ist die Illusion der Empathie auch eine weitere Folge der Ideologie der Identität: Wenn ich sehe, wer ich bin, kann ich verstehen, wer ein anderer ist. Das ich aber gerade das nicht verstehen kann wird hier völlig ignoriert; und dennoch ist jene Behauptung nicht völlig falsch. Was hier falsch ist, ist nicht die Wahrnehmung, dass es scheint, als wüsste ich, wie jemand denkt, es ist die arrogante Haltung, von einer wahrgenommenen Analogie zu einer logischen Notwendigkeit voranzuschreiten, ohne auch nur einmal zu fragen, ob die logischen Begriffe, die zur Etablierung des empathischen Wahnes notwendig sind, überhaupt auf die Wahrnehmung passen, aus der man sie entnommen glaubt. Denn in meiner Wahrnehmung erscheint mir wahrlich kein Eindruck, eine andere Person zu verstehen, sondern vielmehr der Eindruck, eine Situation zu verstehen, eine Handlung. Dieser Mechanismus in der Wahrnehmung, das Konstruieren von Situationen, ist also das, womit man sich hier eigentlich zu beschäftigen hat.

[mathematischer Entwurf; 28.9. bis 11.10. 2016]

Erklärung der mathematischen Prinzipien
(Ab 28.9)

Logik

- Was ist Mathematik?
- Mathematische Aussagen
- Wann ist eine Aussage richtig?
- Beweise

Vollständigkeit des Schlusskalküls
Ein Ausblick auf Entscheidbarkeit und Unvollständigkeit
Fundamentalbegriffe
Mengenlehre
Kategorientheorie
Spezialisierungen
Algebra
Zahlentheorie
Topologie
Analysis
Maßtheorie
Stochastik

Ich möchte mit diesem Text eine Erklärung dafür geben, was es heißt, mathematisch zu denken, um damit auch den hierin unbedarften einen deutlicheren Eindruck in die Mathematik geben zu können, als es gemeinhin geschieht. Denn es gibt hier das Problem, dass entweder alle wirklich Interessierten in ihrem Willen soweit unterschätzt werden, dass ihnen nur lächerliche Teilstücke präsentiert werden, die den Namen Mathematik nicht wert sind (wie es etwa in der Schulmathematik geschieht), dass aber andererseits es keine wirklich befriedigende Einführung auf verständlichem Niveau gibt, die nicht schon auf Notation beruht, die als solche ohne weiteres nicht verständlich ist und gerade dadurch alle Lernwilligen zurückweist. Ich will nun hier versuchen, in einer Gesamtschau des mathematischen Denkens eben jene Probleme zu überwinden, indem ich gerade keine Notation voraussetze, sondern selbst erkläre, und hoffe somit die ganze Thematik deutlich verständlicher zu machen.

Den Anfang des Textes macht die Logik, denn alle Mathematik ist im Kern logisch fundiert. Im Anschluss versuche ich die Mengenlehre und die Kategorientheorie zu erklären, denn diese beiden Theorien durchziehen gleichermaßen alle mathematischen Untersuchungen. Im Anschluss an den Kategorienbegriff folgt dann die Algebra, und danach dann die Zahlentheorie. Durch die Mengenlehre begründet sich die Topologie, auf der die Analysis und die allgemeine Maßtheorie aufbaut. Schließlich kommt noch die Stochastik, die hier aus der Maßtheorie begründet wird.

Das ist natürlich nur eine mögliche Fundierung. Es ist ebenso etwa möglich, von der Mengenlehre aus die Logik zu begründen, oder historisch die Geometrie und Algebra als Ausgangspunkt zu nehmen, um die Problemstellung der Mengenlehre und Logik zu analysieren. Ich halte aber diese Reinform für die beste, um die heutige Mathematik zu erklären, da in den meisten Texten doch die grundlegenden logischen, mengentheoretischen und kategorialen Strukturen vorausgesetzt werden, so dass es das beste ist, sie zuerst zu erklären

Man mag mir vorwerfen können, dass mein Text nicht vollständig ist, und auf gewisse Art ist das sicher richtig. Ich enthalte mich der leeren Formalismen, die heute die Mathematik derart durchziehen, dass sie allen damit unvertrauten wahrlich als etwas verschlossenes und unsinniges erscheinen muss. Deshalb ist mein Text auch nicht in Paragraphen geteilt, wie es die meisten mathematischen heute Bücher sind, denn diese Paragraphen sind eigentlich nur dafür gut, etwas nachzuschlagen, und helfen überhaupt nichts im wirklichen Verständnis. Es fehlen zudem alle unnötigen Beispiele und vielerlei Definitionen, denn ich halte es nicht so, dass jede noch so kleinste

Eigenschaft einen Namen verdient hat; wenn sie tatsächlich wichtig ist, es sich vielleicht dertun sollte, dass eine ganze Theorie aus ihr erwachsen würde, so werde ich sie gerne darlegen, ist sie dagegen nur ein Name, der gelegentlich auftaucht und den man bei Bedarf ohnehin nachschlagen müsste, so lasse ich das lieber ganz sein und erfinde auch nicht solche Namen. Weil ich also dies alles weglasse, so erscheint mein Text eher prosaisch, da er eben keine Verweise auf Satz (1.57.2) oder dergleichen enthält, sondern nur Namensnennungen oder Erklärungen. Das ist mir aber ganz recht so, denn nur so, so scheint es mir, bleibt das ganze überhaupt verständlich. Zum Nachschlagen freilich ist mein Text dadurch völlig ungeeignet, und man nehme dazu dann auch andere Texte zur Hand, die ich bei Einführung in die jeweiligen Themen auch vorausschicke.

Zudem gebe ich den Sätzen nicht immer erklärende Namen. Das liegt daran, dass ich sie nicht nummeriere, und dadurch auch nicht in die Not gerate, allen Sätzen ihren eigenen Namen zu geben. Außerdem halte ich generell eher weniger davon, weil es einen davon abbringt, sich den tatsächlichen Inhalt der Sätze zu merken. Natürlich entfallen dabei auch viele historische Anmerkungen, insofern die Namen der Sätze zum Teil ja auch mit ihren Entdeckern zusammenhängen, aber das wäre vielleicht auch nicht das schlechteste. Schließlich ist es häufig zweifelhaft, ob die Sätze tatsächlich von den oft genannten Autoren stammen; sicherlich unsinnig sind etwa viele Namen von Euklid, die vermutlich nur zur Ehrennennung erfolgten (besonders von Pythagoras und Thales), oder so etwas wie das Gauß-Verfahren, was schon Jahrhunderte vor Gauß bekannt war. Außerdem sind die Sätze, wie man sie heute in mathematischen Texten findet, ja gerade nicht die Sätze aus der damaligen Zeit, weil sich die Notation völlig verändert hat. Bei Euler oder Gauß mag man ja noch annehmen, dass sie trotz fehlender Mengenlehre doch in etwa dasselbe meinten wie wir heute, aber bei Bezügen in die Antike oder in das arabische Mittelalter wird das schon eher fragwürdig. All dies sind wirklich schwierige Fragen, und in Kapitelüberschriften passt eben keine Mathematikgeschichte, also sollte man sich auch nicht an so etwas versuchen.

Eine weitere Unsitte, die ich hier komplett umgehe, ist die Angabe von zu lösenden Übungsaufgaben. Diese Aufgaben helfen überhaupt nichts; denn entweder sie sind eine unspannende Anwendung einer Theorie auf ein Beispiel, die die Zeit nicht wert ist, sie zu lösen, oder sie ist tatsächlich interessant, dann hätte man dieses aber auch einfach in den Text schreiben können! Nichts scheint mir verdrehter, als zunächst anzuzeigen, dass es hier eine besondere, spannende Erklärung gibt, um sie dann dem Leser zu überlassen, der das Buch ja liest, um sich zu informieren, nicht, um den Autor zu belehren! Deshalb lasse ich solches völlig weg; alle weiterführenden Fragen sind in der Tat weiterführend, insofern ich sie nicht behandle, weil sie schlicht zu schwierig sind, um dies leichterding zu wagen, und man mag sie deshalb auch nicht als Übungsaufgaben ansehen, sondern vielmehr als Hinweise, wie weit sich die Mathematik doch erstrecke.

Insgesamt soll mein Text ein Gegenentwurf zur momentanen mathematischen Kultur sein, in der dieses Kategorisieren das eigentliche Verständnis leider nur allzu weit zurückgedrängt hat, und man lieber nachschlägt als durch eigenes Verständnis es sich neu zu erschließen. Auch wenn die moderne Mathematik selbst gewaltige Ergebnisse erzielt hat, dieses Verständnis erreicht sie heute nicht mehr, und das versuche ich, zumindest zum Teile, neu zu erwecken.

Logik

(Ich richte mich hier nach dem relativ guten Lehrbuch „Einführung in die mathematische Logik“ von Heinz-Dieter Ebbinghaus, Jörg Flum und Wolfgang Thomas (in 5. Auflage 2007 im Spektrum-Verlag). Das Buch geht aber deutlich über den hier erklärten Inhalt hinaus, insbesondere behandelt es die Logik zweiter Stufe und die Logik-Programmierung, mit der ich mich hier nicht beschäftigen möchte. Es ist als Einstieg vielleicht eher ungeeignet, da es doch ziemliche notationsgeladen ist, aber zum nachschlagen ist es doch gut geeignet)

Was ist Mathematik?

Die Frage, mit der man sich doch zuerst beschäftigen sollte, ist doch: Was ist eigentlich Mathematik? Was unterscheidet also das spezifisch mathematische vom wissenschaftlichen, philosophischen oder künstlerischen?

Die Mathematik beschäftigt sich im Kern mit der Frage nach der Wahrheit. Sie beschäftigt sich aber nicht so mit ihr, wie es gemeinhin die Philosophie tut, das also darüber gestritten wird, welche Voraussetzungen die richtigen seien; sie tut es aber auch nicht so, wie es in der Wissenschaft passiert, die ja nach der tatsächlichen Gültigkeit fragt und versucht, ihre Hypothesen tatsächlich zu überprüfen. Die Mathematik tut all das nicht, denn sie hat - im Unterschied zu allen anderen Disziplinen - eigentlich überhaupt keinen Gegenstand, sondern nur eine Methode.

Was die Mathematik macht, ließe sich wohl am besten so beschreiben: Wir betrachten zunächst eine gewisse, sehr einfache Intuition unseres Denkens. Dies Intuition brechen wir herunter auf einige ganz einfache Sätze, die uns als solche evident erscheinen. Danach versuchen wir zu überlegen, was aus dieser Intuition wirklich folgen muss, wovon man also nicht abweichen kann, ohne nicht auch die Grundsätze aufzugeben. Somit können wir dann, nachdem wir also die Folgerung aus unserer formalisierten Intuition kennen, nun wissen, ob wir ihr wirklich folgen können, und wenn uns die Folgerungen unsinnig erscheinen, dann müssen wir eben unsere Annahme aufgeben und neue Annahmen suchen. Dabei hat die Mathematik aber eigentlich nur die Rolle, die genauen Folgerungen anzugeben, die aus den Annahmen folgen, denn da sie eben keinen echten Gegenstand hat, kann sie überhaupt keine Annahmen überprüfen, sie kann nur herausfinden, was es bedeuten würde, wären die Annahmen wahr.

Um diesen Prozess deutlicher zu machen, betrachten wir unsere Vorstellung vom Begriff der Ähnlichkeit. Wenn wir sagen, bestimmte Dinge sind ähnlich, so treffen wir dabei gewisse Grundannahmen, darunter gehören etwa:

1. Jede Sache muss sich selbst ähnlich sein. Wenn ich nämlich beschreiben möchte, welche Sachen nun zueinander ähnlich sind, so wäre es unsinnig, nicht anzunehmen, dass etwas sich selbst ähnlich ist, da ja Gleichheit im Grunde die stärkste Form der Ähnlichkeit ist.
2. Wenn ich annehme, dass die eine Sache der anderen ähnlich ist, so muss ich auch umgekehrt sagen können, dass die andere Sache der einen ähnlich ist. Denn sonst würde es ja von der der bloßen Perspektive abhängen, was ähnlich ist, und auch wenn das in einer gewissen Vorstellung vielleicht so sein kann, so ist diese Vorstellung der Ähnlichkeit dann doch eher eine Idee von einer perspektivischen Verzerrung, und weniger von einer echten Ähnlichkeit

3. Sofern ich annehme, dass Ähnlichkeit nicht graduell, sondern tatsächlich ziemlich eindeutig ist (was man auch bestreiten kann, aber darum geht es hier nicht, ich beschreibe hier ja lediglich eine mögliche Vorstellung von Ähnlichkeit), so muss ich auch annehmen, dass wenn eine Sache einer anderen und diese andere wieder einer anderen ähnlich ist, dass sich dann auch die erste und die letzte Sache ähnlich sehen.

Diese drei Regeln beschreiben also eine mögliche Vorstellung von Ähnlichkeit. Sie lassen sich auch so schreiben:

1. Für alle a : $a \sim a$
2. Für alle a, b : $a \sim b$ bedeutet das gleiche wie $b \sim a$
3. Für alle a, b, c : Wenn $a \sim b$ und $b \sim c$, dann gilt auch $a \sim c$

Hierbei habe ich einfach das Wort „Objekt“ oder „Sache“ durch die Buchstaben a, b, c ausgetauscht und den Satz „ a ist ähnlich zu b “ durch $a \sim b$ abgekürzt. Diese drei Sätze sagen genau dasselbe aus wie die obigen drei Absätze, sie sind nur etwas gedrängter geschrieben. Das ist der erste Schritt einer mathematischen Theorie, die Formalisierung, und wie man sieht, wird dadurch der Schreibaufwand deutlich gesenkt, während das Lesen solcher Sätze etwas mehr Konzentration benötigt.

Die Sätze über die Ähnlichkeit, die wir oben geschrieben haben, nennt man eine Äquivalenz oder eine Äquivalenzrelation. Dieser Ausdruck bezeichnet aber durchaus etwas anderes als Ähnlichkeit, denn während Ähnlichkeit ein Ausdruck unserer Intuition ist, der eben auch solche Eigenschaften hat, wie wir sie aufgeschrieben haben, so bezeichnet Äquivalenz nur diese drei Eigenschaften. Egal welche Objekte man in den Vergleich $a \sim b$ steckt, egal was das tatsächlich bedeutet, solange die Regeln 1-3 erfüllt sind, nennt man jede beliebige Beziehung $a \sim b$ unter beliebigen Objekten eine Äquivalenz. Das bedeutet einerseits, dass viele Dinge eine Äquivalenz sind, die man mit dem intuitiven Begriff der Ähnlichkeit gar nicht fassen kann, dass aber andererseits sich auch unser intuitiver Begriff der Ähnlichkeit sich gar nicht als Äquivalenz herausstellen muss, damit der Begriff der Äquivalenz sinnvoll ist. Er ist also ein rein formaler Begriff, der allein durch diese formalen Voraussetzungen bestimmt ist.

Die Voraussetzungen heißen die Axiome einer Theorie oder die Definition eines Begriffs. Man findet in der älteren Literatur noch einen starken Streit darum, was nur Definition ist (was also nur Begriffe setzt), und was wirklich Axiom ist (was also schon vorhandene Begriffe erläutert); da die Mathematik aber heute, im Unterschied zu vorherigen Jahrhunderten, keinen wirklichen Anspruch darauf hat, die Wirklichkeit zu beschreiben, sondern eben nur solche Begriffe wie die Äquivalenz untersuchen möchte, so ist der Streit heute recht unwichtig geworden, so dass die Begriffe wechselseitig verwendet werden (man sollte nur eben im Hintergrund behalten, dass es sich in der älteren Literatur durchaus nicht so verhält, und sich etwa auch nur vor diesem Hintergrund die kantianische Ästhetik verstehen lässt).

Nun stellt sich aber die Frage, warum denn überhaupt so eine Formalisierung vorgenommen wird. Denn es ist überhaupt nicht einsichtig, warum sich mit dem Begriff der Äquivalenz mehr erklären ließe als mit dem der Ähnlichkeit, es sieht schon eher so aus, als würde er eigentlich viel weniger Bedeutung haben. Um das zu erklären, nehmen wir uns also den Begriff der Äquivalenz vor und betrachten ihn näher:

Wir haben also festgelegt, dass \sim eine Beziehung zwischen Objekten ist, die den Regeln 1-3 folgt. Wir können uns nun folgendes vorstellen: Betrachte alle Objekte, die zu einem bestimmten Objekt

A ähnlich bzw. äquivalent sind. Diese Sammlung von Objekten nennen wir mal $[A]$ (man sagt auch Äquivalenzklasse von A). Zu $[A]$ gehören alle Objekte, die zu A äquivalent sind, also auch alle Objekte, die nur über Bande zu A ähnlich sind (denn das sagt unsere 3. Voraussetzung). Wenn wir jetzt ein zweites Objekt B anschauen, so gibt es ebenso wie $[A]$ zu A auch eine Menge $[B]$ zu B von allen Dingen, die zu B ähnlich sind. Wir können jetzt 2 Fälle unterscheiden:

1. Es gibt kein einziges Objekt, was gleichzeitig in $[A]$ und $[B]$ ist

Das wäre ja durchaus anzunehmen, dass also A und B derart verschieden sind, dass es kein einziges Objekt gibt, was beiden Ähnlich schaut.

2. Es gibt ein Objekt C, was gleichzeitig in $[A]$ und $[B]$ ist.

Also ist C sowohl ähnlich zu A als auch zu B, denn nichts anderes besagt die Aussage ja. Aber nach unserer 3. Regel heißt das, da nun A zu C und auch C zu B ähnlich sind, dass auch A zu B ähnlich ist. Wenn nun irgend eine Sache zu A ähnlich ist, ist sie damit über Bande auch zu B ähnlich, und ebenso ist jede Sache die zu B ähnlich ist auch ähnlich zu A. Damit gilt also $[A] = [B]$.

Wir haben hier also, allein durch die Voraussetzungen, festgestellt: Entweder gilt $[A] = [B]$ oder $[A]$ und $[B]$ teilen sich kein einziges Element. Das heißt, dass alle Objekte nur zu einer Klasse gehören, da alle Klassen, zu denen sie gleichzeitig gehören würden, von sich aus schon zusammenfallen.

Das ist nun ein Ergebnis, was in der intuitiven Vorstellung der Ähnlichkeit nicht unbedingt enthalten ist. Ich kann zwar annehmen, dass die drei Regeln gelten, aber intuitiv ist dieses Ergebnis nicht klar. Hierin liegt eben der Gewinn der vorherigen Formalisierung: Da uns jetzt der Begriff der Ähnlichkeit egal ist und wir uns nur auf die Regeln konzentrieren, werden wir nicht durch unsere Intuition und unseren gesunden Menschenverstand in die irre geführt, sondern sehen, was unsere Aussagen 1-3 wirklich bedeuten. Wir können uns eigentlich erst jetzt, d.h. nach dem formalen Beweis, klarmachen, dass wir entweder dieses Ergebnis akzeptieren müssen oder eine neue Formulierung der Ähnlichkeit finden müssen, die nicht zu diesem Ergebnis führt.

Wie konnten wir nun aber zu dem Ergebnis kommen, wenn nicht intuitiv? Es muss ja einen anderen Weg geben, und jener ist eben von allen intuitiven oder wissenschaftlichen sehr verschieden. Um genau zu verstehen, was wir da eigentlich tun, müssen wir also verstehen:

1. Was für Aussagen sind die Voraussetzung eigentlich? Welche Aussagen kann man mathematisch untersuchen?
2. Was bedeutet es, dass die eine Aussage aus der anderen folgt? Wann sind mathematische Aussagen richtig?
3. Wie können wir überprüfen, ob unsere Folgerung korrekt war? Was ist ein Beweis?
4. Können wir mit unseren Beweismethoden eigentlich jeden korrekten Schluss ziehen? Oder gibt es Aussagen, die wir überhaupt nicht einordnen können?

Ich werde im folgenden versuchen, eben diese Fragen zu beantworten, weil man erst dann wirklich versteht, wie so ein Beweis funktioniert.

Mathematische Aussagen

Bevor wir uns jetzt mit der Frage befassen, welche mathematischen Aussagen wahr sind, müssen wir sie erst einmal etwas eingrenzen. Wir haben oben ja schon gesehen, dass die formalisierten Axiome sehr allgemeine Ausdrücke enthalten wie „Für alle“, „Wenn ... dann ...“ oder „bedeutet das gleiche wie“. Wir müssen also einen Weg finden, diese Aussagen zu verallgemeinern.

Zunächst definieren wir die grundlegenden Aussagen (man sagt auch die atomaren Aussagen). Oben ist etwa die Aussage „a ist ähnlich zu b“ grundlegend, sie lässt sich nicht weiter reduzieren. Diese grundlegenden Aussagen nennen wir Relationen. Im Beispiel war Ähnlichkeit eben eine Relation, die sich auf die beiden Objekte a und b bezieht. Es kann aber auch Relationen geben, die sich auf mehr als 2 Objekte bezieht (etwa die Frage, ob $a = b + c$ ist o.Ä.), oder auch nur auf eines (wie etwa die Frage, ob x positiv ist). Diese Relationen muss man angeben, bevor man sich mögliche Aussagen anschaut, sie heißen die Sprache einer Theorie (So bildet etwa „a ist ähnlich zu b“ die Sprache der Theorie der Äquivalenzen). Zusätzlich zu den Relationen zwischen den Objekten brauchen wir noch die Gleichheit $a = b$, die eigentlich auch eine Relation ist, für die aber spezielle Regeln gelten, denn es können eben zwei verschiedene Objekte natürlicherweise nicht gleich sein, während sie durchaus ähnlich sein können. Solche Relationsaussagen müssen im Übrigen immer Buchstaben stehen haben. So ist $x = 1$ keine Aussage, die man hier untersuchen kann, da man ja erst mal sagen müsste, was 1 ist; Also können nur Aussagen wie $a = b$ oder $a \sim b$ überhaupt sinnvoll sein, da hier a oder b für irgendeine Bedeutung stehen kann. Schließlich wissen wir gar nicht, was für Objekte wir nachher für a oder b einsetzen wollen, das ist ja der ganze Trick an der formalen Methode. Solche a nennen wir deshalb Variablen, weil ihr Inhalt je nach benutzter Interpretation variiert.

Wenn wir jetzt diese fundamentalen Aussagen haben, müssen wir sie in die vorher beschriebenen Zusammenhänge einsetzen können. Hierfür benutzen wir 3 Ausdrücke:

1. Wenn φ eine Aussage ist, dann ist auch „ φ sei falsch“ eine Aussage, geschrieben als $\neg\varphi$
2. Wenn φ und ψ Aussagen sind, dann ist auch „ φ oder ψ “ eine Aussage, geschrieben als $\varphi \vee \psi$
3. Wenn φ eine Aussage ist, worin eine Variable a auftaucht, dann ist auch „ φ gelte für mindestens einen möglichen Wert von a“ eine Aussage, geschrieben als $\exists a: \varphi$

Alle anderen Verknüpfungen lassen sich dadurch ausdrücken:

1. Wenn ich sagen will, dass φ oder ψ richtig sein sollen, so bedeutet das ja, dass die eine oder die andere oder aber beide gleichzeitig richtig sind. Deshalb können nicht beide Aussagen falsch sein, also gilt:

$$\varphi \wedge \psi \text{ sei definiert als } \neg(\neg\varphi \vee \neg\psi)$$

2. Wenn ich sage, dass eine Aussage aus einer anderen folgt, so bedeutet das ja gerade, dass nicht die Prämisse wahr und die Folgerung falsch sein kann - wenn die Prämisse wahr ist, dann muss die Folgerung auch wahr sein, eben das bedeutet es ja, dass die eine Aussage aus der anderen Folgt. Also:

$$\varphi \rightarrow \psi \text{ sei definiert als } \neg(\varphi \wedge \neg\psi)$$

3. Der Gedanke, dass zwei Ideen dasselbe Ausdrücken, bedeutet ja, dass sie beide immer zugleich gedacht werden. Also heißt das, dass nicht der eine falsch und der andere wahr sein kann, also entweder beide richtig oder beide falsch sind, wovon ja ohnehin nur eines eintreten kann, weswegen man das entweder hier eigentlich weglassen kann und einfach sagen kann, dass sie beide richtig oder beide falsch sind. Das heißt also:

$\varphi \leftrightarrow \psi$ sei definiert als $(\varphi \wedge \psi) \vee (\neg\varphi \wedge \neg\psi)$

4. Die Aussage „ φ gilt für alle a “, bedeutet ja soviel, wie dass es nicht sein kann, dass das Gegenteil von φ für mindestens ein a richtig ist. Also gelte:

$\forall a: \varphi$ sei definiert als $\neg\exists a: \neg\varphi$

Damit haben wir alle möglichen Aussagen eingegrenzt. Nun sind aber nicht alle solchen Aussagen sinnvoll; so wäre etwa die Aussage $(a \sim b) \wedge \neg(a = b)$ überhaupt keine sinnvolle Aussage, da hier ja überhaupt nicht klar ist, was a und b sind. Wollte man sagen, dass es manche solche a und b gibt, so wäre es besser, das ganze als

$\exists a: \exists b: (a \sim b) \wedge \neg(a = b)$ zu schreiben, wenn man es für alle meint, so müsste man $\forall a: \forall b: (a \sim b) \wedge \neg(a = b)$ schreiben (was zwar offensichtlich falsch ist, denn es gilt $a=a$, und somit niemals $\forall a: \forall b: \neg(a = b)$, aber darum geht es hier nicht).

Deshalb bezeichnen wir nur solche Aussagen als Sätze, in denen alle Variablen in einem \forall gebunden sind (oder natürlich auch in einem \exists , das ist ja durch ein \forall definiert). Sätze, in denen Variablen frei vorkommen, betrachte ich hier nicht, auch wenn man das durchaus tun kann; das fügt aber der ganzen Untersuchung nichts hinzu, und bringt eher mehr Verwirrung als nötig ist. Damit sind die meisten mathematischen Theorien beschreibbar, aber durchaus nicht alle (darauf komme ich später noch mal zurück).

Alle Aussagen, die auch ungebundene Variablen enthalten, haben nur dann eine Bedeutung, wenn man allen solchen Variablen einen Wert zuordnet. Wie so eine Interpretation dann funktioniert, erkläre ich gleich.

Wann ist eine Aussage richtig?

Wir wissen jetzt also, wie ein mathematischer Satz aussieht. Nun stellt sich die Frage, wann er denn richtig wird. Dafür müssen wir erstmal versuchen, den Aussagen überhaupt eine Bedeutung zu verleihen.

Dazu definieren wir zunächst folgendes: Eine Struktur besteht aus einer Grundmenge und einer Definition von dazugehörigen Relationen.

Die Grundmenge ist einfach das, woraus wir die Variablen auswählen. So bedeutet etwa $\forall a: \varphi$ dann nichts weiter, als dass die Aussage φ immer richtig ist, wenn man für a beliebige Objekte aus der Grundmenge einsetzt. Was diese Grundmenge ist, können wir hier erstmal nicht genau definieren, aber wir können sie uns zunächst einfach als eine Sammlung der Objekte vorstellen, worüber wir Aussagen treffen wollen.

Auf dieser Grundmenge müssen wir dann die dazugehörigen Relationen definieren. So müssten wir etwa von den Objekten, über die wir Ähnlichkeitsaussagen betrachten wollen, genau festlegen, wann 2 Objekte ähnlich sind. Wenn dies für alle Relationen geschehen ist, dann haben wir eine vollständige Struktur unserer Sprache.

Aussagen haben dann für eine Struktur eine natürliche Interpretation:

1. Eine Relationsaussage über Variablen ist genau dann wahr, wenn für die entsprechenden Werte die Relation über der Grundmenge gilt
2. Die Aussage $a = b$ ist genau dann wahr, wenn a und b dasselbe Objekt in der Grundmenge bezeichnet
3. Die Aussage $\neg\varphi$ ist genau dann wahr, wenn die Aussage φ falsch ist
4. Die Aussage $\varphi \vee \psi$ ist genau dann wahr, wenn mindestens eine der beiden Aussagen φ und ψ wahr ist.
5. Die Aussage $\exists a: \varphi$ ist genau dann wahr, wenn es mindestens ein Objekt in der Grundmenge gibt, so dass die Aussage, die durch Ersetzen von a durch dieses Objekt in φ entsteht, wahr wird.

Eine Struktur kann sogar Aussagen, die ungebundene Variablen enthalten, interpretieren, indem sie jeder Variable einen Wert zuordnet. Eine Struktur mit so einer Belegung nennt man auch Interpretation; für die meisten Theorien ist das recht unwichtig, wir werden es aber in einem zentralen Beweis der Logik noch einmal wiedersehen, weshalb ich es hier dennoch erwähnen möchte.

Wenn eine Aussage oder eine Gruppe von Aussagen in einer Struktur jetzt wahr sind, dann heißt die Struktur auch ein Modell für diese Aussagen. Eine Aussage, für die es ein Modell gibt, heißt auch erfüllbar (geschrieben als $\text{Erf } \varphi$)

Wenn nun in allen Modellen einer Aussagenmenge Φ auch eine andere Aussage φ richtig ist, dann sagt man, dass die Aussage φ aus Φ folgt (geschrieben $\Phi \models \varphi$). Offenbar ist das dazu äquivalent, dass sich Φ zusammen mit $\neg\varphi$ nicht erfüllen lässt; formal: $\Phi \models \varphi$ genau dann wenn nicht $\text{Erf}(\Phi \cup \{\neg\varphi\})$. Wenn in allen Strukturen eine Aussage φ gilt, so schreibt man auch $\models \varphi$.

Es ist noch anzumerken, dass daraus, dass nicht $\Phi \models \varphi$ gilt, überhaupt nicht $\Phi \models \neg\varphi$ folgt. Denn es kann sein, dass durch die Aussagen Φ überhaupt nichts zu φ gesagt ist, so dass es Modelle von Φ gibt, in denen φ falsch ist, und solche, in denen φ richtig ist. Dann sagt man, dass φ von Φ unabhängig ist, man könnte auch im kantischen Sinne von einer synthetischen Aussage sprechen, da eben φ nicht in Φ enthalten ist.

Wir können nun zunächst feststellen, dass auch Umbenennungen der Objekte nichts daran ändern, ob die Aussagen richtig sind. Wenn man also zeigen kann, dass sich jeweils zwei Objekte in einer Struktur so entsprechen, dass die Relationen erhalten bleiben, dann heißen diese Strukturen isomorph und in ihnen gelten dieselben Aussagen.

Wenn wir also herausfinden wollen, was unsere Annahmen Φ über eine bestimmte Relation wirklich bedeuten, müssen wir alle Aussagen φ finden, die aus Φ folgen. Das wird also unser nächstes größeres Ziel sein.

Beweise

Es geht also jetzt um die Frage, wie man die Folgerungen tatsächlich herausfinden kann. Das, was dabei herauskommen soll, ist eine Klärung davon, was ich unter einem Beweis verstehe. Dabei gehen wir, genau wie auch bei der Konstruktion von Aussagen, sehr schematisch vor, d.h. wir geben erst ganz einfache Formen von Beweisen an und werden dann nachher sehen, dass diese Formen

bereits ausreichen, um alle Beweise zu beschreiben. Fangen wir also erst damit an, diese Grundformen anzugeben:

Die Schritte in einem Beweis bestehen in einer Umformung von Sequenzen. Eine Sequenz sieht folgendermaßen aus:

$\varphi_1 \varphi_2 \varphi_3 \dots \varphi_n \psi$

φ_1 bis φ_n sind dabei die Voraussetzungen und ψ ist ein möglicher Schluss. Ich lasse die Voraussetzungen, die jedem Schritt gleich bleiben, im folgenden weg. (Sie werden auch als Γ bezeichnet; ich finde das aber ziemlich verwirrend, da sie ja sonst schon als Φ bezeichnet werden, und sich mit dieser Umbenennung eigentlich nichts erreichen lässt.) Die Beweisschritte haben dann die Form:

$$\begin{array}{cc} \varphi_1 & \varphi_2 \\ \psi_1 & \psi_2 \\ \hline \chi_1 & \chi_2 \end{array}$$

Das heißt dann: Wenn aus φ_1 schon φ_2 und aus ψ_1 schon ψ_2 folgt, dann folgt aus χ_1 auch χ_2 . Wir werden also nacheinander diese Regeln angeben und dann überprüfen, ob sie auch richtig sind; das prüfen wir daran, ob tatsächlich $(\Gamma \cup \{\varphi_1 \rightarrow \varphi_2, \psi_1 \rightarrow \psi_2\}) \models \chi_1 \rightarrow \chi_2$ gilt, ob also in allen Modellen von Φ , wo die ersten beiden Ausdrücke gelten, auch schon der dritte gilt. Damit wissen wir zumindest schon einmal, dass alle hergeleiteten Regeln einer Folgerung entsprechen, dass sie also korrekt sind.

Es gibt nun 10 solcher Regeln:

1. Vermehrung der Voraussetzung:

$$\begin{array}{c} \varphi \\ \hline \psi \quad \varphi \end{array}$$

Nehmen wir an, dass φ richtig ist. φ folgt aus einer beliebigen Aussage ψ , wenn nicht gleichzeitig die Prämisse wahr und die Konklusion falsch ist. Hier ist aber die Konklusion nach Annahme richtig, also muss auch der Schluss als ganzer richtig sein. Also ist der Schluss korrekt.

2. Voraussetzung:

$$\begin{array}{c} \hline \varphi \quad \varphi \end{array}$$

φ ist in jedem konkreten Modell entweder wahr oder falsch. Die Folgerung von φ nach φ ist nur dann falsch, wenn die Prämisse wahr und die Konklusion falsch, also φ sowohl wahr als auch falsch wäre. Das widerspricht unserer Modellkonzeption, also muss die Folgerung von φ nach φ immer wahr sein, und damit ist der Schluss korrekt. (Man kann diesen Schluss insbesondere benutzen, um eine der Voraussetzungen in den Beweis einzubringen)

3. Fallunterscheidung:

ψ	φ
$\neg\psi$	φ
φ	

Nach unserem Modellbegriff ist ψ in jedem Model entweder wahr oder falsch. Ist ψ wahr, dann ist nach der ersten Voraussetzung auch φ wahr. Ist ψ falsch, ist φ nach der zweiten Voraussetzung wahr. Also ist φ immer wahr, damit ist der Schluss korrekt.

4. Widerspruch

$\neg\varphi$	ψ
$\neg\varphi$	$\neg\psi$
φ	

Wir wissen, dass nach unserem Modellbegriff ψ entweder wahr oder falsch ist. Wenn nun in allen Modellen, wenn φ falsch ist, ψ gleichzeitig wahr und falsch sein muss, dann folgt daraus, dass diese Konklusion unsinnig ist, offenbar, dass die Prämisse falsch ist (denn der Schluss ist nach Annahme richtig). Also kann φ nicht falsch sein, und somit ist der Schluss korrekt.

5. Oder in der Voraussetzung

φ	χ
ψ	χ
$\varphi \vee \psi$	
$\varphi \vee \psi$	χ

Nach Voraussetzung ist in jedem Modell entweder χ richtig oder φ falsch, und ebenso χ richtig oder ψ falsch. Also ist φ falsch oder ψ falsch oder χ richtig, damit also $\varphi \vee \psi$ falsch oder χ richtig. Das ist aber gerade der Schluss, also ist er korrekt.

6. Oder in der Konklusion

$$\frac{\varphi}{\varphi \vee \psi}$$
$$\frac{\psi}{\varphi \vee \psi}$$

Wenn in allen Modellen φ richtig ist, dann ist nach Definition auch $\varphi \vee \psi$ richtig. Die zweite Regel ergibt sich daraus dadurch, dass \vee symmetrisch ist. Damit sind beide Schlüsse korrekt.

7. Existenz in der Voraussetzung

$$\frac{\varphi(x = a) \quad \psi}{\exists x: \varphi \quad \psi}$$

nur wenn a nicht in ψ oder $\exists x: \varphi$ oder den Voraussetzungen vorkommt

Offenbar können wir in φ einfach a durch x ersetzen, da a weder in ψ noch in den Voraussetzungen vorkommt. Da aber immer, wenn φ für ein x richtig ist, auch $\exists x: \varphi$ richtig ist (also $\varphi(x) \models \exists x: \varphi$), gilt, da nach Voraussetzung aus φ immer ψ folgt (schließlich taucht a nicht in ψ auf), dass aus der bloßen Annahme der Existenz eines a mit $\varphi(a)$ ebenfalls ψ folgt, eben weil es völlig unwichtig ist, welches a man hier nimmt. Da die Ersetzung auch in den Voraussetzungen unproblematisch ist, geht der Schritt so durch und der Schluss ist korrekt.

8. Existenz in der Konklusion

$$\frac{\varphi(x = a)}{\exists x: \varphi}$$

Die Aussage $\exists x: \varphi$ ist in einem Modell genau dann richtig, wenn es irgendein x gibt, worauf φ zutrifft. Da aber in der Voraussetzung schon gegeben ist, dass in jedem Modell φ für $x = a$ richtig ist, gibt es mit a genau so ein x , und damit ist die Konklusion richtig. Also ist der Schluss korrekt.

9. Gleichheit

$$\frac{}{x = x}$$

Da die Gleichheit so definiert ist, dass in jedem Modell jedes Objekt nur zu sich selbst gleich ist, ist der Schluss korrekt.

10. Substitution

$$\frac{\varphi(x = a)}{a = b \quad \varphi(x = b)}$$

Da sich der Wahrheitswert einer Aussage in einem Modell nur auf die Objekte bezieht, hängt er nicht eigentlich von den Variablenbezeichnern, sondern nur von deren Werten ab. Wenn also die beiden Variablen tatsächlich dasselbe Objekt bezeichnen, so ist die erste Aussage mit der zweiten äquivalent. Damit ist der Schluss korrekt.

Das sind die zehn Grundregeln. Zusammen bilden sie den sogenannten Schlusskalkül. Hierdurch lassen sich also Aussagen φ schrittweise aus den Voraussetzungen Φ ableiten (geschrieben $\Phi \vdash \varphi$). Wie unter den Einzelregeln gezeigt, gilt $\Phi \vdash \varphi \rightarrow \Phi \models \varphi$.

Das ist jetzt eine mögliche Form des Schlusskalküls. Es gibt noch einige weitere Möglichkeiten, Regeln für richtige Schlüsse anzugeben, die letztlich aber auf dasselbe herauskommen. Eine besonders schöne Variante möchte ich aber noch vorstellen, da sie die Struktur der erklärten Regeln besser zeigt. Wir nehmen hierzu die folgende Regel als Grundprinzip an:

Modus Ponens: Aus φ und $\varphi \rightarrow \psi$ folgt ψ .

Diese Regel lässt sich nach den obigen Gesetzen herleiten:

Es ist $\varphi \rightarrow \psi = (\neg\varphi \vee \psi)$. Da φ angenommen ist, folgt aus $\neg\varphi$ beliebiges, allgemein also $\neg\varphi \psi$ für beliebige ψ . Mit der Vorrassetzungsregel gilt $\psi \psi$, und mit dem Oder in der Voraussetzung gilt also $(\neg\varphi \vee \psi) \psi$. Nun ist $(\neg\varphi \vee \psi) = \varphi \rightarrow \psi$ aber gerade eine Voraussetzung. Damit folgt aus $\neg(\varphi \rightarrow \psi)$ ebenfalls beliebiges, also auch ψ . Wir haben also die beiden Regeln $(\neg\varphi \vee \psi) \psi$ und $\neg(\neg\varphi \vee \psi) \psi$, mit der Fallunterscheidungsregel ist damit ψ bewiesen.

Nun sind aber alle Grundregeln aber gerade nach diesem Schema aufgebaut, denn

$$\begin{array}{cc} \varphi1 & \varphi2 \\ \psi1 & \psi2 \\ \hline \chi1 & \chi2 \end{array}$$

lässt sich auch als $((\varphi1 \rightarrow \varphi2) \wedge (\psi1 \rightarrow \psi2)) \rightarrow (\chi1 \rightarrow \chi2)$ schreiben. Mit dem modus ponens folgt aber aus $((\varphi1 \rightarrow \varphi2) \wedge (\psi1 \rightarrow \psi2))$ und dieser Regel dann genau $(\chi1 \rightarrow \chi2)$, d.h die ganze Regel lässt sich einfach dadurch beschreiben, dass man zu den Grundannahmen noch $((\varphi1 \rightarrow \varphi2) \wedge (\psi1 \rightarrow \psi2)) \rightarrow (\chi1 \rightarrow \chi2)$ in allgemeiner Form hinzufüge. Diese allgemeinen Formen zu den Regeln sehen dann so aus:

1. $\varphi \rightarrow (\psi \rightarrow \varphi)$
2. $\varphi \rightarrow \varphi$
3. $((\psi \rightarrow \varphi) \wedge (\neg\psi \rightarrow \varphi)) \rightarrow \varphi$
4. $((\neg\varphi \rightarrow \psi) \wedge (\neg\varphi \rightarrow \neg\psi)) \rightarrow \varphi$
5. $((\varphi \rightarrow \chi) \wedge (\psi \rightarrow \chi)) \rightarrow ((\varphi \vee \psi) \rightarrow \chi)$
6. $\varphi \rightarrow (\varphi \vee \psi)$ oder $\varphi \rightarrow (\psi \vee \varphi)$
7. $(\varphi(x = a) \rightarrow \psi) \rightarrow ((\exists x: \varphi) \rightarrow \psi)$ nur wenn a nicht in ψ oder $\exists x: \varphi$ oder den Voraussetzungen vorkommt
8. $\varphi(x = a) \rightarrow \exists x: \varphi$
9. $x = x$
10. $\varphi(x = a) \rightarrow ((a = b) \rightarrow \varphi(x = b))$

Das einzige, was wir zusätzlich zum modus ponens hier annehmen müssen, ist die Verknüpfung der beiden Prämissen, also von φ und ψ als einzelnen Formeln zu $\varphi \wedge \psi$ als Gesamtformel, denn ohne diese Annahme können wir keine Ableitungen mit mehr als einer Voraussetzung durchführen. Wir können das aber als separate Regel angeben:

11. $\varphi \rightarrow (\psi \rightarrow (\varphi \wedge \psi))$

Damit benötigen wir neben diesen 11 Schemata nur den modus ponens als Beweisprinzip, und damit ist der modus ponens mit diesen Schemata äquivalent zu den 10 Grundregeln.

Das ist nun vor allem aus philosophischer Sicht spannend, da wir hier tatsächlich nur ein Prinzip benötigen, und also alle Beweise, alle Schlüsse auf diesen einfachen Übergang von φ und $\varphi \rightarrow \psi$ nach ψ zurückführen können. Damit sind alle Versuche, Beweise selbst noch auf andere Art (etwa phänomenologisch, analytisch oder in meiner Theorie transzendental) zu fundieren, hier deutlich einfacher. Man muss nur damit umgehen, dass man die 11 Schemata ale Grundannahmen immer dabei hat; aber hier ist es zumindest so, dass die Schemata ja tatsächlich aus Tautologien bestehen, und sie insofern inhaltsleer sind, während ja die Regeln, als sie nicht nur einen Zustand sondern auch einen Vollzug besitzen, nicht diese Einfachheit haben, und man müsste sie somit einzeln

erfassen. Wenn man also schon im Ganzen eine sinnvolle Einordnung für Tautologien besitzt, ist die Fundierung im modus ponens nicht nur schöner, sondern insgesamt deutlicher und sinnvoller, weswegen ich sie auch in meiner eigenen transzendentalen Fundierung der Mathematik benutze.

Wir nennen eine Annahmenmenge Φ widerspruchsfrei, wenn aus ihr niemals eine Aussage und ihr Gegenteil abgeleitet werden kann (also nie $\Phi \vdash \varphi$ und $\Phi \vdash \neg\varphi$; abgekürzt Wf Φ). Aus einer widerspruchsvollen Menge (abgekürzt Wv Φ) folgt sogar jede beliebige Aussage: Es gelte $\Phi \vdash \varphi$ und $\Phi \vdash \neg\varphi$ für eine Aussage φ . Nach der Antezedens-Regel gilt also auch $\Phi \vdash (\neg\psi \rightarrow \varphi)$ und $\Phi \vdash (\neg\psi \rightarrow \neg\varphi)$. Nach der Widerspruchs-Regel folgt $\Phi \vdash \psi$. Da das ψ hier völlig beliebig war, gilt also $\Phi \vdash \psi$ für völlig beliebige Aussagen.

Damit sind widerspruchsfreie Aussagemengen die einzigen, die irgendwie interessant sind, da aus widerspruchsvollen Annahmen völlig beliebige Schlussfolgerungen zu ziehen sind, und sie mithin auch niemals erfüllbar sein können. Alle erfüllbaren Mengen sind somit notwendig widerspruchsfrei, und damit zeigt jedes Modell einer Aussagemenge dessen Widerspruchsfreiheit.

Wenn Φ zusammen mit φ widerspruchsvoll wird, gilt also $\Phi \cup \varphi \vdash \neg\varphi$, also auch $\Phi \vdash \varphi \rightarrow \neg\varphi$. Da aber nach der Voraussetzungsregel auch $\Phi \vdash \neg\varphi \rightarrow \neg\varphi$ gilt, gilt mit der Fallunterscheidungsregel $\Phi \vdash \neg\varphi$. Entsprechend muss, wenn Φ zusammen mit $\neg\psi$ widerspruchsvoll wird, dann auch $\Phi \vdash \psi$ gelten (man setze einfach $\neg\psi = \varphi$). Wenn also Φ mit $\neg\varphi$ und φ zusammen jeweils widersprüchlich wird, so muss auch $\Phi \vdash \varphi$ und $\Phi \vdash \neg\varphi$ gelten, d.h. Φ ist selbst schon widerspruchsvoll. Für widerspruchsfreie Mengen gilt daher immer: $\Phi \cup \varphi$ oder $\Phi \cup \neg\varphi$ ist widerspruchsfrei, eines von beiden muss mindestens gelten. (Das bedeutet nicht, dass $\Phi \vdash \varphi$ oder $\Phi \vdash \neg\varphi$ gelten muss! Schließlich können beide Fälle widerspruchsfrei sein. Es gibt tatsächlich solche unabhängigen Aussagen, wie wir später noch zeigen werden.)

Vollständigkeit des Schlusskalküls

Im letzten Abschnitt wurde gezeigt, dass jeder formale Beweis auch ein mathematischer Beweis ist, dass also jede Umformung auch zu einem korrektem Schluss kommt ($\Phi \vdash \varphi \rightarrow \Phi \models \varphi$). Nun ist die Frage, ob das ausreicht. Ist jeder mathematische Beweis in dieser Form zu schreiben? Ist jeder korrekte Schluss auch mit einem formalen Beweis verbunden (also $\Phi \models \varphi \rightarrow \Phi \vdash \varphi$)?

Wir wissen ja schon, dass $\Phi \vdash \varphi$ richtig ist, wenn $\Phi \cup \neg\varphi$ widerspruchsvoll ist. Für einen Satz φ geben sollte, der nicht beweisbar ist, muss also $\Phi \cup \neg\varphi$ widerspruchsfrei sein. Da aber aus $\Phi \models \varphi$ folgt, dass man nicht Φ zusammen mit $\neg\varphi$ annehmen kann, ist $\Phi \cup \neg\varphi$ unter dieser Voraussetzung nicht erfüllbar. Also bedeutet ein korrekter, nicht beweisbarer Schluss nichts weiter als eine widerspruchsfreie aber nicht erfüllbare Menge Φ . Wenn wir es also schaffen, für beliebige, widerspruchsfreie Φ ein Modell anzugeben, wissen wir, dass auch $\Phi \cup \neg\varphi$ erfüllbar ist für alle korrekte Schlüsse $\Phi \models \varphi$ - und damit jeder korrekte Aussage auch beweisbar ist. Das soll also unser Ziel sein.

Es ist allerdings nicht ganz einfach, so ein Modell direkt anzugeben, weswegen ich mir zunächst einen etwas eingegrenzten Spezialfall anschau und ihn erst danach verallgemeinere.

Definieren wir zunächst folgende Struktur zu Φ : Die Objekte seien alle Variablenzeichen, die in Φ vorkommen. Die Relationen seien so definiert, dass sie über die Objekte genau dann zutreffen, wenn der Ausdruck, der die Variablensymbole in die jeweilige Relation setzt, ableitbar ist. (also wäre im Fall der Äquivalenzrelation die Objektmenge $\{a,b,c\}$, und es gäbe nur die Relationen $a \sim a$, $b \sim b$, $c \sim c$, da aus den Axiomen das folgt, aber ohne weiteres keine anderen Relationen).

Nun haben wir ein Problem, wenn $a = b$ ableitbar ist; denn da wir die Variablensymbole selbst zur Objektmenge erklärt haben, ist $a = b$ offenbar falsch, denn a und b sind verschiedene Buchstaben. Also müssen wir die Symbole nach dieser Eigenschaft zusammenordnen. Dazu nehmen wir die Äquivalenz, die dadurch definiert ist, dass $a \sim b$ dann, wenn $a = b$ ableitbar ist. Das ist eine Äquivalenz im definierten Sinne, denn $a = a$ ist nach Grundregeln immer ableitbar, aus $a = b$ folgt $b = a$ durch Vertauschung, was nach der Substitutionsregel in Ordnung ist, und aus $a = b$ und $b = c$ lässt sich mit der Substitutionsregel ebenfalls $a = c$ herleiten.

Wenn wir jetzt die Äquivalenzklassen zu dieser Ähnlichkeit als Objekte nehmen, dann haben wir kein Problem mehr mit Gleichungen der Form $a = b$; und entsprechend seien dann darauf auch Relationen definiert. Diese Struktur ist jetzt sogar eine Interpretation, da wir jeder freien Variable einfach das entsprechende Variablensymbol zuordnen können. Nennen wir sie $J(\Phi)$. (J ist eine übliche Bezeichnung für Interpretationen)

Offenbar ist $J(\Phi)$ ein Modell für alle einfachen Formeln von Φ , denn die Aussage „ $a = b$ “ ist in $J(\Phi)$ ja gerade dann richtig, wenn sie aus Φ ableitbar ist, so haben wir die Struktur ja definiert. Das gilt ebenfalls für Relationen; so ist im $J(\Phi)$ der Äquivalenzen die Aussage „ $a \sim b$ “ genau dann richtig, wenn sie aus Φ ableitbar ist, weil wir eben die Relationen auf $J(\Phi)$ so definiert haben. Aber es fehlen noch die zusammengesetzten Aussagen.

Und da wird es nun ernsthaft schwierig. Wir müssen nämlich hier zeigen, dass eine Aussage in $J(\Phi)$ genau dann falsch ist, wenn das Gegenteil der Aussage beweisbar ist. Ebenso auch beim Oder und bei der Existenz. Und hierzu müssen wir eben, wie bereits erwähnt, einige Einschränkungen angeben, unter denen dann $J(\Phi)$ tatsächlich zu einem Modell von Φ wird:

1. Φ sei so, dass sich immer entweder φ oder $\neg\varphi$ ableiten lässt für beliebige Aussagen φ , dass es also keine unabhängigen Aussagen gibt.
2. Φ sei so, dass sich für jeden Ausdruck der Form $\exists x: \varphi$ sich ein Ausdruck der Form $(\exists x: \varphi) \rightarrow \varphi(x = a)$ ableiten lässt, d.h. dass man zu jeder Existenzaussage auch ein dann zutreffendes Beispiel finden kann.

Für so ein Φ sind tatsächlich genau die Ausdrücke in $J(\Phi)$ wahr, die sich aus Φ ableiten lassen:

Für einfache Formeln gilt das ganze ja schon, da brauchen wir nichts zu überprüfen. Wir untersuchen jetzt also nur noch die zusammengesetzten Aussagen; dabei gehen wir davon aus, dass die Teilaussagen die Bedingung schon erfüllen, und zeigen dadurch, dass auch die zusammengesetzte Aussage genau dann wahr ist, wenn sie ableitbar ist. Da alle Aussagen ja letztlich aus einfachen Formeln zusammengesetzt sind, gilt das dann schließlich für alle Aussagen.

Da immer entweder φ oder $\neg\varphi$ abgeleitet werden kann, und nicht beides gleichzeitig passieren kann (Φ ist schließlich widerspruchsfrei, ansonsten wäre die ganze Analyse des Beweisbegriffs ja völlig

unsinnig), ist also $\neg\varphi$ genau dann in $J(\Phi)$ richtig, wenn sich $\neg\varphi$ ableiten lässt, denn sonst ließe sich ja φ ableiten und Φ wäre widerspruchsvoll, was nach Vorgabe nicht geht.

Dasselbe funktioniert auch bei der Aussage $\varphi \vee \psi$. Denn wenn ψ oder φ einzeln herleitbar ist, ist offenbar auch $\varphi \vee \psi$ ableitbar; umgekehrt folgt aus der Ableitbarkeit von $\varphi \vee \psi$ auch die Ableitbarkeit einer der beiden Teilaussagen, da, wenn die eine nicht ableitbar ist, ja dadurch dessen Gegenteil ableitbar wird und damit zusammen mit $\varphi \vee \psi$ die andere bewiesen wird. Da nun die Teilaussagen aber nach Voraussetzung genau dann ableitbar sind, wenn sie in $J(\Phi)$ zustimmen, muss das auch auf die Gesamtaussage zustimmen.

Nun betrachten wir noch die Aussage $\exists x: \varphi$. Wenn diese Aussage ableitbar ist, ist auch $\varphi(x = a)$ für ein a ableitbar, denn wir haben ja die Ableitbarkeit einer solchen Formel $(\exists x: \varphi) \rightarrow \varphi(x = a)$ vorausgesetzt. Wenn nun umgekehrt $\varphi(x = a)$ ableitbar ist, dann gilt das ja automatisch auch für $\exists x: \varphi$ nach der Existenz-Regel. Also müssen wir nur die Formeln $\varphi(x = a)$ betrachten; und da wir ja für die Teilaussagen schon angenommen haben, dass sie die Bedingung erfüllen, gilt das auch für die gesamte Existenzaussagen.

Somit sind beliebige Aussagen aus Φ genau dann ableitbar, wenn sie in $J(\Phi)$ richtig sind. Damit haben wir ein Modell von Φ gefunden.

Das gilt jetzt aber nur für Aussagemengen Φ , zu denen es keine unabhängige Aussagen gibt und die zu jeder Existenzaussage auch ein Beispiel mitliefert. Das müssen wir jetzt etwas erweitern.

Angenommen, man kann alle Relationen abzählen mit Zahlen 1, 2, 3, (was das genau heißt, werden wir nachher im Kapitel über die Mengenlehre klären; es geht hier zunächst einmal nur darum, dass man sie mit Zahlen bestimmen kann), und in den Annahmen Φ seien nur endlich viele Variablen frei vorhanden. Unter diesen Voraussetzungen können wir jetzt Beispiele konstruieren und unabhängige Aussagen verschwinden zu lassen. Dazu fügen wir einfach weitere Aussagen zu Φ hinzu, bis diese Bedingung zutrifft. Wenn diese Aussagemenge dann noch widerspruchsfrei bleibt, und wir ein Modell für diese Menge konstruiert haben, dann ist dieses Modell immer auch ein Modell von Φ , und damit ist jede korrekte Folgerung aus Φ auch beweisbar.

Fangen wir also damit an, Beispielaussagen zu konstruieren. Da die Relationen nummerierbar sind, lassen sich auch alle Existenzausdrücke $\exists x: \varphi$ nummerieren (diese und die ähnliche Aussage in der nächsten Konstruktion mag einem noch sehr unsinnig erscheinen, wir werden das aber im Bereich der Mengenlehre klären; zur Not schaue man dort nach, wenn es einem zu dringend erscheint). Dazu definieren wir dann Beispielausdrücke der Form $(\exists x: \varphi) \rightarrow \varphi(x = a)$, wobei wir dieses a nur so wählen müssen, dass es nicht in den Voraussetzungen oder den bisherigen Ausdrücken vorkommt, was auch immer möglich ist, da es ja nur endlich viele freie Variablen gibt. Offenbar enthält Φ zusammen mit diesen Ausdrücken die nötigen Beispiele, sodass wir nur noch zeigen müssen, dass ein widerspruchsfreies Φ durch hinzufügen solcher Aussagen widerspruchsfrei bleibt.

Angenommen, $(\exists x: \varphi) \rightarrow \varphi(x = a)$ wäre mit den Voraussetzungen zusammen widerspruchsvoll, so ließe sich daraus jede beliebige Aussage ψ herleiten, also $\Phi \vdash ((\exists x: \varphi) \rightarrow \varphi(x = a)) \rightarrow \psi$, also die Kette $\Phi, (\neg\exists x: \varphi \vee \varphi(x = a)), \psi$. Offenbar gilt $\neg\exists x: \varphi, \neg\exists x: \varphi$ nach Voraussetzungsregel, also auch $\neg\exists x: \varphi, (\neg\exists x: \varphi \vee \varphi(x = a))$ mit Oder-Regel in der Voraussetzung. Da also aus $\neg\exists x: \varphi$ schon $(\neg\exists x: \varphi \vee \varphi(x = a))$ folgt, so gilt also auch $\neg\exists x: \varphi, \psi$. Auf dieselbe Weise folgt aus $\varphi(x = a)$ auch schon ψ . Da a ja nach Voraussetzung nicht in Φ oder $\exists x: \varphi$ vorkommt, so lässt sich hier ein Existenzquantor in der Voraussetzung einfügen, also folgt aus $\exists x: \varphi$ schon ψ . Da nun aus $\neg\exists x: \varphi$ und aus $\exists x: \varphi$ schon

ψ folgt, so folgt ψ immer, egal ob $(\exists x: \varphi) \rightarrow \varphi(x = a)$ jetzt richtig ist oder nicht, also ist Φ schon widerspruchsvoll. Also kann die neue Annahme nur dann zu Widersprüchen führen, wenn sie vorher schon da gewesen wären, also bleibt eine widerspruchsfreie Menge auch widerspruchsfrei.

Somit haben wir jetzt alle Beispiele eingeführt, wir müssen also nur noch die unabhängigen Aussagen eliminieren. Da man aber alle Relationen durchzählen kann, lassen sich auch alle Aussagen φ durchnummerieren. Nun gehen wir einfach so vor, dass wir eine Aussage nach der anderen prüfen und schauen, ob sie mit allen bisherigen vereinbar ist, oder ob sich nicht doch ein Widerspruch ergibt. Das ist zumindest prinzipiell möglich, und liefert uns am Ende (d.h. nach unendlich vielen Schritten) eine Menge an Aussagen, die die bisherigen Voraussetzungen erweitern. Nun kann aber über dieser Aussagemenge keine unabhängige Aussage existieren; denn da sie widerspruchsfrei ist, muss entweder φ oder $\neg\varphi$ mit ihr zusammen widerspruchsfrei werden, und da alle zu ihr widerspruchsfreien Aussagen ja schon in ihr aufgenommen wurden (schließlich wurde ja die ganze Liste durchgegangen), so muss entweder φ oder $\neg\varphi$ bereits in ihr vorhanden sein und ist deshalb auch trivial aus ihr herleitbar.

Mit diesen beiden Schritten haben wir also Modelle für Erweiterungen von Φ gebildet, die damit auch immer Modelle von Φ sind. Dabei haben wir aber einige Einschränkungen gebraucht, von denen wir uns jetzt noch weiter lösen sollten. Also müssen wir solche Φ betrachten, in denen es unendlich viele freie Variablen oder nicht mehr abzählbare Mengen an Relationen gibt.

Um das Problem der freien Variablen lösen zu können, ersetzen wir diese durch Relationen. Das funktioniert folgendermaßen: Man erfinde für jede freie Variable a eine Relation A , die nur ein Argument hat (also Ax , was entweder wahr oder falsch ist), und man füge Φ dafür dann die Aussage $\exists a: \forall x: (Ax \leftrightarrow x=a)$ hinzu, die also besagt, dass nur ein a die Relation A erfüllen kann. Nun suche man jede Aussage φ , worin a vorher frei vorkam, und ersetze sie durch $\forall a: [Aa \rightarrow \varphi(a)]$. Diese Aussage enthält a nicht mehr als freie, sondern als gebundene Variable, die aber durch das neue Axiom nur auf ein Element zutreffen kann. Damit bleibt aber der Inhalt der vorherigen Aussagen unverändert, da wir auch hier nur einen möglichen Wert für a haben, der durch Wahl der Relation A beliebig bestimmt werden kann. Also haben sie die gleichen Folgerungen, so dass wir die Bedingung, dass es nur endlich viele freie Variablen geben darf, fallen lassen dürfen, da sich so alle Interpretationen auf Modelle ohne freie Variablen zurückführen lassen.

Wir müssen also noch alle Φ mit nicht mehr abzählbaren Mengen an Relationen betrachten.

$\neg \vee \wedge \rightarrow \leftrightarrow \exists \forall$

Ein Ausblick auf Entscheidbarkeit und Unvollständigkeit

Fundamentalbegriffe

Mengenlehre

Kategorientheorie

Spezialisierungen

Algebra

Zahlentheorie

Topologie

Analysis

Maßtheorie

Stochastik

[Älterer Systementwurf; Version vom 10.11.2016]

Kindlichkeit

Ambivalenz und Intuition

[deadname]

September 2016 -

Die Frage ist nicht, wer ich bin
 welch Seite ich denn nun vertrete,
 denn ich bin gar alles selbst mir
 die Grenzen verschmelzend ich rede:
 Von Gutem und Schlechtem, von Hässlich und Schön
 von Wirklichkeit, Traum und von Göttern
 und allem zum Trotz, so bleibe ich stehn,
 um Wahrheit in allem zu sehen.
 Die glauben, das eine sei richtig, sei falsch
 sie sehen es nur bei sich völlig;
 doch anderswo noch, sie sehen es gleich -
 so Wahrheit der Zwietracht gebunden.
 Entscheidung ist nicht, dies, jenes zu tun,
 es ist selbst die Wahl auch zu wählen
 in Grenzen der Macht, die mir bindet Zeit,
 den Sinn doch der Welt nicht zu stehlen.
 Mein Blick selbst erkennt, dass es in sich gleich,
 in Wahrheit und Falschheit gewunden,
 dass nur wenn ich seh, dass es doch zugleich,
 nur dann bleibt der Sinn nicht gebunden.
 Als dass ich doch nicht aus meinem Blick werfen kann,
 was kommet mir in mein Bedenken,
 So kann ich doch auch nicht mir selbst werfen fort,
 Was ist, allein schon, dass es ist.
 So doch bin ich nicht im einen noch andern,
 sondern beides gleich und doch nichts.
 Das beides ist wahr und doch auch ist falsch,
 darum bindet Wert mir mein Denken.

- Ziel der Untersuchung
- methodische Einführung
 - Über die autistische Denkart, als Philosophie gewendet
 - Perspektivität als Methode
 - Ernst und Albernheit
 - Prinzipien einer Philosophie mit mathematischer Beweiskraft
 - Grundlegung der universal-eklektizistischen Philosophie
 - Über das Fehlen der Geschichtlichkeit im Eklektizismus und in der Philosophie überhaupt
- Annahme über das Gedachtsein der Welt

Alle Dinge sind stets nur als Erscheinung zugänglich, dadurch werden sie aber nicht weniger wirklich

Unterscheidung von Form und Inhalt sowie von Wirklichkeit und Objektivität

Über die Unsinnigkeit der Frage nach dem Weltganzen, insbesondere nach seiner Nichtexistenz

Über die Gleichheit von Sprache und Metaphysik

Warum jede Sprachuntersuchung gleichfalls metaphysisch sein müsse

Infern auch jede Metaphysik die Sprache voraussetzt

Über die letztliche Gleichheit der beiden Gebiete, und die Notwendigkeit einer einzigen Lösung derselben

Über die Fundierung der Erkenntnis in der Sprache und umgekehrt und der somit notwendigen Einheit von Metaphysik und Erkenntnis

- Arten der Erkenntnis (objektiv, subjektiv, intuitiv):

intuitive Wahrheit als ontologische Wahrnehmung

Nichtplatonische Ontologie als Neuanknüpfung bei Parmenides

Unvermittelbarkeit der Weltsicht, Gebundenheit der Sprache

Über den Unterschied von unmittelbarer und hypothetischer Existenz

Wert der Existenz

Selbstwert im Weltsein. Über die nichtige Identität

Kindlichkeit als Identität aus der reinen Ontologie, die als einzige die Sinnfrage auch a priori wird beantwortet können

subjektive Wahrheit als Tautologie

tautologische Methode der Mathematik

Logik als formaler Ausdruck der Wahrheit

Mengenlehre als abstrakte Konstruktion

Tautologie und absolute Wahrheit

Ich, Phantasie und Neugier als einzige notwendige Dinge

Warum man nicht wissen kann, was ist, sondern nur, wie es sich verhält

Über die zweiwertige Logik und ihre falsche Unterstellung der Nicht-Wirklichkeit

des Einzelnen

Wie mehr-wertige Logik zu denken ist, ohne sich in modalen Nichtigkeiten zu ergeben

Ein neues System der Metaphysik aus Begriffen

objektive Wahrheit als wissenschaftliche Methode

Worte als Verbindungsstücke der Wahrnehmung

Sammeln in der Perspektive im Unterschied zum Sammeln der Perspektiven

überhaupt

Von der Theoriebildung im Unterschied zur Beobachtung

Über die Zurückführbarkeit von Hypothesen auf Erfahrung

Worte und Dinge

Warum es keine objektiven Theorien gibt

Über die Subjektivität des Transzendentalen (warum es keine intuitive Vorstellung sei, sondern a priori erklärbar)

Falsifizierbarkeit und Tautologie

Über die Sinnlichkeit aller Beobachtung

Welchen Sinn hat es, vom Gehalt einer Theorie zu sprechen?

Bedingungen der Möglichkeit von objektiver Beobachtung

Wie Messung möglich sei

Wie Beobachtung des Lebens möglich sei, ohne unsinnige Transzendenz

einzuführen

Wie objektive Untersuchung des Geistes möglich sei, ohne dabei die Subjektivität selbst zu objektivieren versuchen

Wahrheit in den Geisteswissenschaften als objektives, nicht dem Subjekt zu entnehmendes Kriterium der Beobachtung

Geschichte ohne Erinnerung: Die Gegenwärtigkeit als Kriterium zur Untersuchung des Vergangenen

Kann man Gedanken verstehen, ohne sie zu interpretieren?

Ist objektive Interpretation möglich, oder ist sie immer auch subjektiv oder zumindest transzendental zu denken?

Über die Anmaßung der Psychologie, sich zur metaphysischen Untersuchung zu bewegen.

Ist Geisteswissenschaft überhaupt objektiv möglich, oder ist sie immer zugleich metaphysisch gegründet?

Wann kann Metaphysik selbst sich als objektive Wissenschaft begreifen, und wann ist sie als gleich nur tautologisch?

Inwiefern jede umfassende Ontologie dem Kriterium der Objektivität nicht entsprechen kann, diese Untersuchung insbesondere

- Täuschungen der Erkenntnisarten

- intuitive Täuschung
 - Versuch der Begründung von Moral
 - Wert aus Inhalt
 - Fehlschluss von Form auf Inhalt
- subjektive Täuschung
 - falsche Notwendigkeit
 - Mitgefühl
 - persönliche Identität
- objektive Täuschung
 - Esoterik/Religion
 - Objektivierung der Moral und der Götter
 - Objektivierung der unmittelbaren Existenz überhaupt
 - Der Versuch, die Form der Welt in ihrem Inhalt zu begründen
 - Versuche der objektiven Beschreibung des Subjektiven, insbesondere die Sozialwissenschaft und die Psychologie der Eindrücke

Wie es möglich ist, solche Versuche in wirkliches Wissen umzuwandeln

- praktisches System der kindlichen Moral

- Überwindung des Gegensatzes von Skeptizismus und Realismus
- Wertschätzung der Träume
- Erinnerung als Traum
- Gerechtigkeit und Erinnerung
- Zusammenhang und Wille in moralischer Bedeutung
- Neugier als Urgrund der Welt

ontologische Ethik

- Existenz als Wert an sich
- Zurückführung der Ethik auf Ästhetik, auf intuitive Urteile

Neugier als Ausdruck der Freiheit

- wahre Neugier ist nur als Ausdruck der Freiheit zu denken
- Über die transzendente Notwendigkeit der Neugier
- Beweis der Willensfreiheit von innen her
- Schwierigkeiten der äußerlichen Begründung von freiem Willen

- Epik

Was bedeutet epische Schönheit?

kindliche Epik und epische Kindlichkeit

Verniedlichung als epische Handlung (-> Bezug zur Göttlichkeit)

Spiele als Repräsentation des epischen in der Welt

Spiele als Weltverbindendes

Welten, als Spiele gedeutet

=> Epik als Verbindung von Phantasie, Moral, Schönheit und Göttlichkeit

- Konstruktion einer rationalen Theologie der Niedlichkeit

Formale Götter

Formale Konstruktion eines Begriffes von Göttern nach Kategorien

Differenzierung der Götter und Abwehr der durch Verwechslung entstandenen

Antinomien

Beweis der Existenz der Götter, unabhängig ihrer Verehrung

Überwindung der tautologischen Absolutheit Gottes

Götter und Kuscheltiere

Erkenntnis der verehrten Götter als Kuscheltiere

Kuscheltiersein als Schmerz der Existenz

Die Niedlichkeit eben jenes Schmerzes erzeugt die Göttlichkeit der Welt

Niedlichkeit zu verbreiten bedeutet, Götter zu erschaffen

Freundschaft als Gegenstück zur erinnerungsbasierten Gerechtigkeit: Vertikalität und

Gleichheit

Minne und Freundschaft

Über den niedlichen Schmerz und seine Entgegnung im ernsthaften Leiden

Vergöttlichung der erscheinenden Welt

Rechtfertigung einer nicht transzendenten, wenn auch transzendenten, Ontotheologie der Niedlichkeit / Seins-Theologie (Einai-Theologie ?)

Alle vorherige Ontotheologie geht auf den platonisch ausgedeuteten Monotheismus (oder doch nur Formen desselben) zurück

Die kindliche Ontotheologie als Wert der Existenz gegenüber dem Wert des Inhalts vom Höchsten im Platonismus

Eine Überwindung der Ontotheologie ist aus transzendenten Gründen unmöglich

Göttlichkeit als formales Prinzip in der Motivation der Ethik selbst im

Unterschied zur Existenz konkreter Götter

Weltgebundene Göttlichkeit als Widerspruch zum platonischen Unterschied

des Einen und der Welt

Warum das Selbst allein göttlich und durch keinen anderen Gott zu begründen sei.

Über die Gleichheit von Göttern und ihrem Gegenstand - Warum jede Sache ihr eigene Gott ist

Der Begriff des Göttlichen ist nur dem platonischen Gebrauche nach religiös

Götter sind, nicht religiös verstanden, Ausdruck von Wille und Phantasie

Wieso die transzendente Notwendigkeit des Willens die Göttlichkeit der

Welt gleichfalls bedingen müsse

Kindliche Ontotheologie ist der Natur der Sache nach nicht religiös, da die

Göttlichkeit in den Dingen und nicht in Schriften liegt

Inwiefern die kindliche Theologie nicht versuche, einen Sinn aus dem Sein abzuleiten, sondern das Sein selbst zum Sinn zu erklären

Kuscheltiere sind aus der Existenz, nicht aus dem Wesen her wert, und sind genau deshalb die wahren Götter

- Form vor Inhalt: Ein allgemeine Rechtfertigung der ontologischen Ethik

- Methodenlehre der kindlichen Philosophie

Über den politischen Anspruch der kindlichen Philosophie

Manifest gegen die Identitätstheorie

Weltgeschichte der Identität

Durchdringung der Gegenwart

Problematiken, die sich aus derselben ergeben

Notwendigkeit eines Kampfes gegen die Identität selbst

Über die Strategie eines Kampfes gegen alle Autoritäten, die sich durch Identität zu begründen suchen

Gegen das Erwachsensein

Über die Vorstellung der Herkunft

Zum Anspruch des absoluten Wissens, der Platonisten insbesondere

Eine Theorie der Arroganz

Ziel der Untersuchung

Das Hauptgeschäft der Philosophie ist das Begriffliche, denn allein hierin hat sie bisher auch sich als erfolgreiche (und nicht nur bloß folgenreiche) Disziplin darstellen können, und jene Disziplin ist es auch, die ich unter dem Namen der Metaphysik hier darlegen möchte. Wie also funktioniert Metaphysik?

Zunächst ist zu sagen: Alle Metaphysik ist systematisch, und solange sie nicht systematisch dargelegt wurde, so handelt es sich hierbei nicht um Metaphysik, sondern allenfalls um ein Lexikon ihrer Geschichte. Somit ist die Geschichte der Metaphysik nichts als die Geschichte des systematischen Denkens, dass nicht nur die eine oder die andere Sache, sondern die Welt und das Sein als solches erfassen will.

Während nämlich andere Disziplinen sich einen Gegenstand vor sich nehmen und sagen, wie sie ihn untersuchen wollen, so ist jenes Vorgehen für eine allgemeine Philosophie doch völlig ungeeignet, da es an ihrem Ziel vorbeigeht. Es geht in der Philosophie ja stets darum, all jene Vorstellungen hervorzubringen, die schon im eigenen Weltbild lagen, d. i. keine neuen Gedanken zu bilden sondern nur die alten einzuordnen. Eben die Beschäftigung mit dem selbstverständlichen ist es, worin sie sich vor allen anderen Disziplinen auszeichnet, und deshalb ein ganzes Bild des Denkens notwendigerweise entwerfen muss.

Aber in der Gegenwart wird jene Vorstellung der Philosophie nur allzu gerne beiseite geschoben durch die Idee, es gäbe so etwas wie das Thema der Philosophie, das entweder in der historischen Verwahrung und Interpretation des älteren, oder in einer rein logisch gedachten Überwindung alles vorherigen Denkens liege. Das ist der Grund, warum die Philosophie der letzten Jahrzehnte keine großen Systeme mehr hervorgebracht hat, wie man sie im 18. oder 19. Jahrhundert in einer gewaltigen Fülle bestaunen kann.

Ich denke, es ist Zeit, dem systematischen Denken wieder Platz einzuräumen. Deshalb versuche ich hier eine Gesamtdarstellung meines Weltbildes, die über eine bloße Beschreibung der einzelnen

Probleme hinausgeht. Insbesondere versuche ich ein System des Göttlichen zu entwickeln, dass nicht auf unklarer Offenbarung basiert, sondern auf deutlichen Erkenntnissen.

Ich denke nämlich, dass eigentlich alles, was bisher als grundlegend irrational bezeichnet wurde, entweder schlicht falsch oder tatsächlich begründbar ist. Im Einreißen der Grenze von Gefühl und Gedanke, von Glaube und Wissen, versuche ich darzulegen, dass die Begriffe Gefühl oder Glaube alleine überhaupt keine Tat rechtfertigen, sondern allerhöchstens eine unsinnige Beschreibung einer an sich rationalen und deutlichen Rechtfertigung abgeben können, und insofern tatsächlich überwindbar sind, und zwar sowohl als apriorische (d.i. metaphysische), als auch als empirische (d.i. psychologische) Begriffe. In diesem Gesamtbild gibt es also keine irrationalen Wünsche, sondern schlicht Wünsche; keinen Glauben an irgendwelche Götter, sondern echtes Wissen von ihnen.

Mein System hat den Anspruch zu begründen, worin Wahrheit und was Wissen ist, inwiefern Missverständnisse und Ideologien als Ergebnis einer falschen Anwendung jenes Erkenntnisanspruchs entstehen und wie sie sich auflösen lassen. Weiterhin will ich zeigen, was der Wert des Lebens und Seins ist, worin Schönheit besteht und wie sich Freiheit und Phantasie selbst als Urgrund der Wirklichkeit rechtfertigen lassen. In der Erkenntnis der Wirklichkeit des Traumes und des Wertes der Erinnerung wird schließlich eine Vereinbarkeit des radikalen Skeptizismus mit dem absoluten Realismus erreicht, die in der Erkenntnis des weltverbindenden Wertes der Spiele mündet. All dies erzeugt zusammen die transzendente Ontotheologie der Niedlichkeit, die nicht das Seiende im Wesen zu begründen, sondern in der Existenz selbst zu rechtfertigen versucht und einen rationalen, ontologischen Polytheismus der Kuscheltiere begründet.

Aus diesen theoretischen Überlegungen ergibt sich dann auch ein politisches Programm, dass sein Hauptziel in der Bekämpfung der Ideologie der persönlichen Identität hat, und zeigen möchte, dass persönliche Freiheit nur dann möglich ist, wenn man sich selbst nicht als Objekt einer Untersuchung (d.i. in einer Einbindung in der Welt), sondern immer und ausschließlich als Perspektive denkt, deren Freiheit in der Unbestimmtheit des weltlich denkbaren liegt, und somit nicht die Freiheit, jemand sein zu können, sondern einzig und allein die Freiheit, etwas tun zu können, egal wer man immer auch sei, die Grundlage zu einer möglichen Befreiung des Selbst aus dem Gebundensein darstellen kann. Darin liegt nämlich der Anspruch des kindlichen Denkens: zu Spielen und zu Entdecken, und so die Göttlichkeit der Welt selbst zu spüren.

Natürlich weiß ich, dass so ein gewaltiges System von seiner Größe her dem Anspruch der absoluten Richtigkeit vermutlich nur schwerlich ganz standhalten wird, aber ich baue lieber ein ambitioniertes, aus meiner Sicht doch brauchbares und zumindest schönes System auf, um es dann nachher zu verbessern, als durch die bloße Sorge der Kritik mich am Bau jeglichen systematischen Denkens abhalten zu lassen. Denn wie auch man zu den Entwürfen der Geschichte steht, so geben sie uns doch erst die Worte, um unsere Probleme zu beschreiben, in ihnen oder außerhalb. Das Hauptgeschäft der Philosophie ist das Begriffliche, und Begriffe sind es, die ich hier geben will, mir und allem Denken danach. Denn nur wer Worte hat, die Dinge zu begreifen, kann sie denken. Im Fehlen der Worte liegt die Gedankenlosigkeit. Und so mögen diese Worte den Dingen Gestalt geben, um aus dem Gedankenlosen Denken die Gedanken zu lösen.

- methodische Einführung

Über die autistische Denkart, als Philosophie gewendet

- Fehlen von Intuition als Gabe in der Philosophie
- die Philosophie als Verständnishilfe
- Diskussion statt abgetaner Implizierung

Perspektivität als Methode

Es besteht ein gewaltiger Unterschied dazwischen, gedacht zu sein oder denkend zu sein. Und dieser Unterschied liegt nicht nur in der Diathese.

Das Denkend-Sein umfasst den Zustand der Gerichtetheit, d.i. der Perspektivität. Dagegen kann das Gedacht-Sein der Dinge immer nur ihre unperspektivische Abtrennung umfassen. Aber es gibt kein Gedacht-Sein ohne Denkend-Sein, und so muss die Perspektivität alles umschließen, insofern es denkbar ist - denn denkbar wird es nur dadurch, dass zumindest in der Vorstellung des die Denkbarkeit denkenden es einen denkend-seienden gibt, der den denkbaren Gedanken denkt, d. i. Denkbarkeit nicht nur als Möglichkeit des Gedacht-Seins, sondern immer auch des Denkend-Seins im Bezug auf das denkbare.

Diese Möglichkeit fällt aber heraus, wenn man Denkbarkeit nur im Bezug auf das Gedacht-Sein formuliert, wie es etwa in der analytischen Ontologie passiert, die nicht auf die Gerichtetheit (d.i. das Denkend-Sein), sondern einzig auf das Objekt (d.i. das Gedacht-Sein) schaut, um herauszufinden, was denn sinnvoll zu denken ist. Deshalb kann man auch nicht aus der Sprache allein die Denkgrenzen bestimmen, solange man sie als bloßes Objekt vor sich hat, und man muss sie doch zumindest als Vollzug des Denkens selbst ansehen, um irgendeinen Eindruck der Grenzen auch des Denkend-Seins zu erhalten.

Ernst und Albernheit

man mag bei meinen Ausführungen durchaus fragen, ob sie nichts als ein schlechter Scherz seien. Dass ich nämlich meine Gedanken in der Tat ernst meine, ist schließlich der besondere Witz dieses Sachverhaltes, und so sind meine Ausführungen tatsächlich scherzhaft, wenn ich auch hoffe, dass sie kein schlechter, sondern ein zumindest halbwegs unterhaltsamer Scherz sein mögen.

Ebenso wie aber der Witz darin liegt, dass es ernst ist, so liegt in jenem Scherz doch eine große Tragik, und so kann ich mir Ernst und Albernheit gar nicht anders denken als in Einheit, als dass sie nur das sind: Darstellungen desselben Wertes von verschiedenen Seiten, die Träne im Lachen und im Weinen als die gleiche.

- der Begriff der Kindlichkeit
- Einheit von Theorie und Praxis
- die politischen Auswirkung der Scherzhaftigkeit

Prinzipien einer Philosophie mit mathematischer Beweiskraft

Grundlegung der universal-eklektizistischen Philosophie

Alle Theorien gründen auf richtigen Intuitionen, sie benutzen sie aber meist, um andere Intuitionen als nichtig zu erklären.

Eine wirklich vollständige Theorie muss alle Intuitionen in ihrer unmittelbaren Werthhaftigkeit erklären.

Ehrliche Erkenntnis des Denkens kann keine völlig falschen Dinge sehen.

Die Negation des intuitiven ist somit das eigentliche Problem der bisherigen Systeme

- häufig werden allein gegenseitige Positionen vertreten
- man muss das richtige beider Seiten finden und einordnen
- durch Verbinden entsteht dann erst die vernünftige Position
- es wird dafür eine Zuordnung der Begriffe benötigt
- => Lexikon der Systeme als Voraussetzung
- dies kann hier nicht erschöpft, sondern in den behandelten Themen bloß angedeutet

werden

...

Eine eklektische Lektüre von philosophischen Texten muss also auf folgenden Annahmen beruhen:

1. Jede Theorie hat von richtigen Intuitionen aus ihre Schlussfolgerungen entwickelt
2. Diese Schlussfolgerungen sind vor dem Hintergrund der damaligen Denkbarkeit richtig, aus heutiger Sicht aber möglicherweise falsch
3. Falsche Schlussfolgerungen lassen sich daran erkennen, dass sie andere Intuitionen verneinen

Daraufhin lässt sich folgender Umgang mit solchen Texten einrichten.

1. Zerlege den Text in Intuitionen und Schlüsse
2. Sieh, welche Schlüsse andere Intuitionen verneinen, und verwerfe sie
3. Nimm den Rest als Wahrheit an, die nicht alles andere umstürzt, sondern mit ihm vereinbar gemacht werden muss

4. Wenn dabei etwas nicht zusammenpasst, so schau, ob du nicht vielleicht doch einem als Intuition getarntem Schluss aufgesessen bist. Falls so einer nämlich einer anderen Intuition widerspricht, verwirf ihn!

5. Wenn zwei Schlüsse gegeneinander stehen, zeigt das die unzureichende Grundlage des Schließens, nicht der Intuitionen. Versuch also hier, jene Fehler in der Methode ausfindig zu machen, bevor du die Annahme verwirfst - denn sie kann nicht falsch sein

6. Ist das vollständig getan, gelangst du zu einem vollständigen System der Intuitionen in ihrer philosophischen Bedeutung.

...

Natürlich werden dabei die Widersprüche unserer Intuitionen nicht abgeschafft, im Gegenteil: Sie treten umso klarer hervor und zeigen damit, wie widersprüchlich auch unser Denken ist. Jene Ambivalenz wird man ihm kaum nehmen können, vielmehr geht es darum, sie zu verstehen und zu sehen, warum ein Widerspruch zwischen Intuitionen keinen Widerspruch in ihnen bedeutet, sondern dass man sie vielmehr als nebeneinander stehende, an sich unabhängige Welten sehen sollte, die sich zwar auf dasselbe beziehen können und insofern einen Widerspruch in unserem Verständnis der Gedanken auslösen können, die sich aber zugleich nie in ihrer Richtigkeit streitig werden können.

Solcherart sind: Traum - Wirklichkeit; Gut - Böse; Leid - Glück; Schönheit - Hässlichkeit. Beide Intuitionen können derselben Sache zuteilwerden, ohne sich zu widersprechen. Wie sonst könnte man von traumvoller Wirklichkeit sprechen (wie es ja oft im emphatischen Ausspruch geschieht)? Wie von guten Verbrechen, oder von schlechtem Bestehen auf Moral? Wie könnte sonst Leid auch glücklich sein, oder es so etwas geben wie verleitetes Glück? Wo wäre die Schönheit des Hässlichen (des Horrors, des Terrors), oder die Hässlichkeit der allzu flachen Schönheit? All diese Dinge erfordern eine Ambivalenz schon in der Ontologie, und jene ist es, die ich alsdann ausbreiten möchte.

.....

Über das Fehlen der Geschichtlichkeit im Eklektizismus und in der Philosophie überhaupt

- warum gebe ich keine Quellen an?
- schreibe ich neues?
- Kompilationen
- eine neue Scholastik ist nötig, um die unsinnigen Streite zu beenden

.....

Annahme über das Gedachtsein der Welt

Alle Dinge sind stets nur als Erscheinung zugänglich, dadurch werden sie aber nicht weniger wirklich

In der heutigen Philosophie herrscht die Vorstellung, es gäbe zwei Ansichten über die Dinge: Entweder sie sind konstruiert oder wirklich, entweder sind sie ein bloßes Konstrukt unseres Denkens oder eine tatsächliche Existenz. Ich denke, dass beide Ansichten durchaus richtig sind, dass es nur die Ausschließlichkeit, mit der beide Positionen auftreten, verhindert, dass das so deutlich eingesehen wurde. Hierzu muss ich zunächst erklären, was jede Ansicht für sich sprechen hat, und worin sich auch die Probleme zeigen, die man in einer besseren Ausführung des Grundgedankens vermeiden muss:

1. Argumente für und gegen die Konstruktion

Die Argumente, die sich für eine Konstruktion finden lassen, laufen letztlich auf folgendes hinaus: Es ist mir nicht möglich, die wahre Natur der Dinge hinter ihren Erscheinungen zu erkennen, da mir diese ja auch erscheinen müsste, damit ich sie erkennen könnte, ich sie also prinzipiell nicht sehen kann. Deshalb kann ich nur meine Erscheinungen besser verstehen und versuchen einzusehen, was denn notwendig in meinen Erscheinungen vorliegen muss, damit sie mir überhaupt erscheinen können, um dann diese Eigenschaften nicht den Dingen, sondern meinem Denken zuzuschreiben. Das ist der Kern der transzendentalen Methode, die sich durch eine Untersuchung eben dieser Bedingen von möglicher Welterkenntnis beschäftigt.

Unter diesen Bedingungen tauchen hier zunächst die Denkstrukturen auf, mit denen wir die Welt beschreiben. Das kann nun aber auch gewendet werden, indem man dieselbe Frage auch über das Denken selbst stellt. Also: Welche Strukturen, die wir in unserem Denken erkennen, müssen wir dort erkennen, um über das Denken nachdenken zu können, sind aber eigentlich nicht im Denken sondern nur im Denken über das Denken? Meist wird diese Struktur dann mit der Sprache identifiziert und es wird dann behauptet, nicht nur die Welt sei durch unser Denken, auch unser Denken sei durch Sprache konstruiert.

Diese beiden doch ziemlich verschiedenen Positionen (wobei hier die erste am ehesten der kantischen und die zweite am ehesten der postmodernen zuzuordnen wäre) sind beide problematisch, aber aus verschiedenen Gründen.

Die kantianische Konstruktion ist insofern problematisch, als dass es hier unklar ist, wieviel an meiner Erkenntnis wirklich in der Sache und wie viel in meinem Denken steckt. Zwar hat Kant versucht, in der Kritik der reinen Vernunft alle notwendigen Erfahrungsbedingungen aufzuzählen, aber es ist doch zweifelhaft, ob man wirklich mit Raum und Zeit und der Fähigkeit, einige Urteile darüber zu fällen, alles Denken erzeugen kann. Gibt es denn nicht noch Voraussetzungen von Erfahrung, insbesondere der Sinne, die im menschlichen Dasein begründet sind, und noch deutlich darüber hinausgehen? Warum gibt es die räumliche Anschauung, aber nicht die akustische Anhörung, nicht die taktile Konsistenz, nicht die geschmackliche Schärfe oder die Gerüche etc. als Anschauungsformen a priori, wenn sie doch die Bedingungen menschlicher Erfahrung beschreiben soll? Mir nämlich erscheint es keineswegs einleuchtend, warum die Anschauung a priori still,

geschmacklos und ohne Oberfläche sein sollte. Natürlich sind alle diese Anschauungsformen rein menschlich, aber Raum und Zeit sind das ebenfalls, zumindest so wie Kant den Raum- und Zeitbegriff hier fasst. Er soll sich ja gerade vom physikalischen Unterscheiden, da dieser Voraussetzung, jener Ergebnis von Beobachtung ist. Deswegen ist die kantianische Transzendentalphilosophie durch die moderne Mathematik und Physik auch keineswegs bedroht, da wir ja zum Ausdrücken jener neuen Ideen von Raum, Zeit und Kausalität eben wieder auf unsere menschliche Intuition zurückfallen, und die ist eben euklidisch und newtonisch. Das, was die Transzendentalphilosophie dadurch verliert, ist die Hoffnung, dass sich die menschlichen intuitiven Anschauungsformen sich irgendwann als Naturgesetze werden herausstellen können. Durch das Aufgeben dieser Hoffnung ist es nun vielleicht auch möglich, mehr Anschauungsformen als nur Raum und Zeit den Status eines menschlichen a priori zu erteilen. Also ist es wirklich fraglich, wie man heute, wo diese Hoffnung ohnehin geschwunden ist, noch an dieser Art Vorstellung festhängen könne.

Noch problematischer wird es aber im Speziellen. Woher weiß ich denn, dass sich mein Denken nicht darin von anderem unterscheidet, dass ich andere Bedingungen zur Erkenntnismöglichkeit besitze? Wie kann ich denn überhaupt sicher sein, dass sich nicht meine Grundkategorien dramtisch von anderen Menschen unterscheiden werden, so wie sich die menschliche Anschauung eben auch von einer außerirdischen unterscheiden könnte? Ich kann ja niemandem in den Kopf schauen, und auch wenn ich natürlich Kants Buch lesen kann und mir sicher bin, dass er sein Denken so genau durchsehen hat, dass er alle apriorischen Existenzen in sich erkannte, so kann ich doch nicht sicher sein, ob ich ihn nicht in seiner Wortwahl der Kategorien missverstehe oder ob sich nicht meine apriorischen Existenzen von seinen unterscheiden könnten. Es könnte ja sein, dass obwohl ich mir keine geräuschlose, sondern höchstens eine stille Welt denken kann (so wie auch nur einen leeren Raum und keinen fehlenden Raum), sich Kant das vorstellen konnte, dass ich also durch meine Denkart selbst etwas als a priori ansehen muss, was einem anderen auch als bloß kontingent erscheinen könnte. Mir erscheint das sehr plausibel, und es wird wohl sehr schwer sein, nachzuweisen, dass es keine weiteren apriorischen Dinge geben kann, da man hierzu ja Gegenbeispiele finden müsste, die allen erscheinen, wo eine entsprechende Kategorie fehlt, um so zu zeigen, dass die Kategorie nicht apriorisch, sondern in der Tat völlig empirisch ist, eben da es Beispiele gibt, in denen sie nicht vorkommt und wo das Nichtvorhandensein auch nicht kontrastisch als Erkenntnisbedingung notwendig ist. Das ist aber ein völlig unmögliches Experiment, denn man kann schlichtweg nicht alle Menschen fragen, zumal nicht in der Zukunft, und man kann auch nicht alle solchen Gegenstände durchgehen, sodass die Vollständigkeit des Systems als zentrales Problem der transzendentalen Methode dasteht, solange man sie nicht stets für sich durchgehen würde, was aber auch da durch das Gebot der Vollständigkeit kein einfaches Unterfangen ist (schließlich müsste so jeder seine eigene Kritik der reinen Vernunft schreiben, und das ist ja nun wirklich recht schwer vertretbar, sowohl was die Dauer der Abfassung, als auch was die Schwierigkeit im Ausdruck betrifft).

Mit der postmodernen Konstruktion steht es nun deutlich anders, da sie nun zwar alle solchen Spezialfälle erlaubt und die Konstruktion als fundamental subjektiven Prozess definiert, aber sie hat das ganz andere Problem, wie man denn unter der Voraussetzung eines an sich konstruierten und fehlgeleiteten Denkens überhaupt noch nachdenken könne. Meist fliehen ja die Autoren solcher Konstruktionstheorien dann auch in Ironie, die aber, im ganzen genommen, mehr Verachtung alles anderen Denkens als wirkliche Ironie ist. Hinter Ironie steckt ja eigentlich eine Aussage, hinter der postmodernen Ironisierung aber die Verweigerung von Aussagen überhaupt, da man das Aussagevermögen selbst hier einer Kritik unterziehen möchte; aber durch Äußerung als Aussage wird diese direkt ins Gegenteil verkehrt und kann so überhaupt nur spöttisch und nie treffend werden. Mit jenem Spott auf alle Erkenntnis aber diskreditiert sich die postmoderne Konstruktion

selbst, da sie hier eigentlich überhaupt keine sinnvolle Aussage über Erkenntnisvermögen treffen kann. Zwar ist es richtig, dass unsere Denkmuster durch Sprache erheblich geprägt sind, aber das heißt eben nicht, dass sie sinnlos sind, nur, dass man sie unter diesem Aspekt anders wird ansehen müssen, ebenso wie auch Raum, Zeit oder Geräusche unter dem Aspekt der apriorischen Anschauung.

Der Spott auf die Aussagefähigkeit kann aber ja ohnehin nur dann entstehen, wenn man annimmt, man müsste durch die eigenen Aussagen so etwas wie eine absolute Wirklichkeit treffen, die man dann aber verfehlt und dadurch gar nichts aussagt. Denn der Unterschied der kantischen Denkformen in den Urteilen und den postmodernen Sprachformen liegt ja gerade darin, dass Kant in den Denkformen die Möglichkeit, die Postrukturalisten aber die Unmöglichkeit von wahrer Erkenntnis sehen. Hieraus erscheint es mir zumindest so, als hätten die neueren Konstruktivisten die Aussage, dass sich durch sprachlichen Urteile keine Aussagen über Objekte außerhalb unserer Anschauung und Erscheinung machen lassen, mit der Aussage verwechselt, dass sich mit Urteilen überhaupt keine Aussagen über Dinge machen lassen; hierbei erkennen sie aber offenbar nicht, dass eben auch meine Erscheinungen Objekte sind, und dass nur, weil sich mein Denken auf sie beschränken müsse, es dadurch noch lange nicht nichtig ist; endlich auch, dass die Sprache eben nur zur Urteilsbildung (d.i. Beschreibung) der Dinge, aber nie zum sinnlichen Eindruck nötig ist. Wie soll ich denn meine Eindrücke aus Augen und Ohren auf eine Gebundenheit in Sprache zurückführen, wenn mir jene Eindrücke erst da sein müssen, bevor ich überhaupt die Fähigkeit zur Sprache besitze?

2. Argumente für und gegen den Realismus

Ebenso wie bei der Konstruktion, so laufen die Argumente für den Realismus letztlich auf eine einzige Behauptung zusammen, dass es nämlich unsinnig sei, die Eindrücke der Welt als Gedanken zu verstehen, wenn es uns doch völlig unmöglich ist, sie direkt zu verändern.

3. Was am Konstruktivismus vertretbar ist

4. Was am Realismus vertretbar ist

5. Über eine Theorie der vertretbaren Aspekte von Realismus und Konstruktivismus

Unterscheidung von Form und Inhalt sowie von Wirklichkeit und Objektivität
 Über die Unsinnigkeit der Frage nach dem Weltganzen, insbesondere nach seiner
 Nichtexistenz
 Über die Gleichheit von Sprache und Metaphysik
 Warum jede Sprachuntersuchung gleichfalls metaphysisch sein müsse
 Inwiefern auch jede Metaphysik die Sprache voraussetzt
 Über die letztliche Gleichheit der beiden Gebiete, und die Notwendigkeit einer
 einzigen Lösung derselben
 Über die Fundierung der Erkenntnis in der Sprache und umgekehrt und der somit
 notwendigen Einheit von Metaphysik und Erkenntnis

....

Form und Inhalt als strukturbildende Prinzipien der Hierarchie des Seienden:

- | | | |
|-----------------------------|---|------------|
| 1. Form ohne Inhalt | = | Logik |
| 2. Inhalt ohne Form | = | Phänomene |
| 3. Form aus Inhalten | = | Prinzipien |
| 4. Inhalt aus Formen | = | Moral |
| 5. Form und Inhalt zugleich | = | Welt |

Phänomene und Prinzipien als reine Vorstellungen a priori werden de facto immer durch Logik und Moral begleitet, insofern kein wirklich formloser Inhalt und somit ebenfalls keine Form aus formlosem Inhalt existiert, als nur durch die Form als Bedingung der Möglichkeit von Rede (d. i. als Transzendentalie zur Erkenntnis a priori) die Erkenntnis der Phänomene überhaupt Berechtigung besitzt. Wer wollte denn schon ohne Sprache beschreiben, wer ohne Mathematik etwas messen? Und ebenso steht es mit den Prinzipien, da hier ja auch Phänomene als Basis der Form des Prinzips stehen. Jene Schöpfung des Inhalts aus der Form ist nach Definition moralisch, und da ja jede Messung, jede Beobachtung eines Phänomens gleich ein Test der Ehrlichkeit des Beobachters ist, wird man so die wissenschaftlich geforderte Akkuratheit auch als moralischen Wert anerkennen müssen.

...

Ist nicht die Logik / Moral etc. durch die Prinzipien überbestimmt?
Sollte ich nicht vielmehr den Begriff der Moral hier durch den der Handlung ersetzen?

.....

anderes Modell:

1. Form an sich	=	Logik
2. Inhalt an sich	=	Phänomene
3. Handlung an sich	=	Wille
3. Form aus Inhalten	=	Verallgemeinerung
4. Inhalt aus Form	=	Interpretation
5. Handlung aus Inhalt	=	Reaktion auf das konkrete
7. Inhalt aus Handlung	=	Herstellung der Tatsachen
6. Handlung aus Formen	=	Moral
8. Form aus Handlung	=	Herstellung der Form
9. Form und Inhalt zugleich	=	Wahrnehmung der Welt
10. Form und Handlung zugleich	=	moralische Weltsicht
11. Inhalt und Handlung zugleich	=	Handlungskontext
12. Form, Inhalt und Handlung zugleich	=	Welt

dieses enthält aber zu viele redundante Begriffe, so die Handlung ja schon im Willen als notwendige Existenz enthalten ist

...

Traumwelten sind nicht in nur einer Welt enthalten.

Wären sie es, so müssten sie sich selbst enthalten, da die Wirklichkeit doch auch ein Traum in einer Traumwelt sein kann (und somit im Traum eben dieser Vorstellung auch ist);

Somit bedeutet träumen, die Welt zu wechseln.

- Arten der Erkenntnis (objektiv, subjektiv, intuitiv):

Es gibt zunächst ganz grundlegend drei verschiedene Erkenntnisarten, die sich in ihrer Art doch deutlich voneinander unterscheiden und die zusammen das Erkenntnisvermögen bilden:

Erstlich ist hier die intuitive Erkenntnis. Sie besteht in den fundamentalen Urteilen der Form „X existiert“. Dieses Urteil ist besonders in der Form, dass ich es nicht negieren kann, denn es gibt keine Erkenntnis zu „X existiert nicht“, sondern schlicht das Fehlen einer Vorstellung. Ich werde im folgenden darlegen, warum es sich mit moralischen Urteilen letztlich genauso verhält, dass also „X ist gut“ ebenfalls nicht negierbar ist, sondern in seiner Negation schlicht undenkbar, solange es sich tatsächlich um eine moralische Überzeugung handelt. Jene ganz andere Begründung der Ethik nenne ich ontologische Ethik, und ich werde versuchen, zu zeigen, inwiefern sie tatsächlich die Probleme lösen kann, die Tugendethik, Deontologie oder Konsequentialismus nicht behandeln können. Allerdings kann ich hier, wo es nur um die Beschäftigung der Erkenntnis moralischer Aussagen geht, noch nichts über ihren Anspruch bestreiten, da dieser sich ja aus etwas anderem als aus unserer Wahrnehmung ergeben muss; insofern geht es hier noch nicht wirklich um die Umsetzung der ontologischen Ethik, sondern höchstens um einen Entwurf ihrer Möglichkeit, d. i. eine Darlegung der Denkbarkeit ihrer grundlegenden Strukturen. Diese Strukturen liegen aber gerade darin begründet, dass Moralaussagen grundsätzlich Existenzcharakter haben, wie man sie auch immer rechtfertigen möge, und allein das ist es, was ich in dieser rein theoretischen Darlegung des intuitiven Denkens erreichen will. Zudem gilt es zu zeigen, dass Moralaussagen und Existenzkenntnisse auch grundsätzlich die einzigen Aussagen sind, die sich nicht negieren lassen, dass diese zusammen also das intuitive Erkenntnisvermögen bereits völlig beschreiben, und insoweit bei allen andersartigen Aussagen man auch stets ihre Negierbarkeit voraussetzen können.

Nun kann ich aber, wie ich es hier schon gemacht habe, weiterhin über solche Urteile nachdenken. Der grundlegendste Gedanke ist zunächst das Feststellen dieser Existenz, d. i. die Erkenntnis der Unmittelbarkeit des Daseins, das Sehen des Seins. Darin liegt die subjektive Erkenntnis, dass ich sehe, dass ich etwas sehe, dass ich also meinen Blick auf die Dinge (das ist gerade ihre Existenz) selbst in den Blick bekomme. Subjektive Aussagen haben also die Form „Ich denke, dass X existiert“ oder „Ich denke, dass X gut ist“ und sind also Behauptungen gegen mich selbst, die insbesondere negierbar sind, als ich ja sagen kann, dass ich mir etwas, was ich nur dem Begriff nach gegeben bekomme, mir dem Inhalt nach nicht denken kann oder schlecht finde, mithin sind subjektive Aussagen also niemals intuitive. Da dieses X hier sowohl intuitiv als auch subjektiv sein kann, so ergeben sich in den subjektiven Urteilen bereits alle Arten der Reflexion; und da diese subjektiven Urteile in ihrer Existenz oder ihrem Wert, d. i. in ihrem unmittelbaren Dasein, wiederum intuitiv angeschaut werden können, so sind hier auch Moralisierung der eigenen Erkenntnis ohne weiteres möglich. Es geht dann in der Untersuchung der subjektiven Urteile insbesondere darum, nun einen anderen Begriff der Negation zu entwickeln, der nicht in der Negation der Existenzaussage besteht, sondern in einer Negation der Kontextualisierung des Daseins in einer Vorstellung (d. i. die Negation eines subjektiven Urteils des Zusammenseins von

Vorstellungen). Hierin liegt nun mein Begriff einer Welt, und all seiner Form, so sie subjektiv angeschaut werde.

Die schließliche Form der Erkenntnis ist die objektive. Jene besteht in der Erkenntnis über die subjektiven Erkenntnisse anderer, insofern sie vermittelbar sind. Es zählen also insbesondere allein erklärbare Behauptungen zu den objektiven, und somit weder intuitive, noch rein subjektive, sondern vielmehr Aussagen der Form „In ehrlicher Betrachtung von X ist die Eigenschaft Q als solche zwingend erkennbar“, die dann sich also nicht nur auf eine, sondern gleich auf alle Sichtweisen ausdehnen. Hier muss natürlich Q ein aus der jeweiligen Sicht subjektives Kriterium sein, damit es aus einer Sicht alleine erkennbar ist, ob eine gegebene objektive Behauptung denn richtig sei, und ebenso muss natürlich X aus einem intuitiven Urteil genommen werden, um die entsprechende subjektive Aussage über Q überhaupt begründen zu können. Da es hier nun aber um alle Perspektiven geht, als es eine zwingende und nicht nur bloß gewünschte Verbindung ist, so kann sie nie bewiesen sondern immer nur widerlegt werden. In dieser klugen Einsicht, die Popper als erster deutlich zur Sprache brachte, findet sich also der wesentliche Unterschied zu subjektiven oder intuitiven Behauptungen, weswegen insbesondere für tatsächlich bewiesenermaßen oder doch zumindest nicht rein hypothetisch wahre Aussagen, das sind besonders mathematische, transzendente und moralische, sich eine andere, gerade nicht objektive Begründung finden müssen (so wie es dann auch in der Beschreibung der anderen Aussagearten dargetan wird).

Andere Arten der Erkenntnis kann es der Natur der Sache nach nicht geben:

Beweis der Behauptung: Nicht intuitive und auch nicht subjektive Aussagen sind immer objektiv

Annahme: A ist weder subjektiv noch intuitiv

1. A muss negierbar sein (denn sonst wäre A intuitiv)
2. A darf nicht allein beschreiben, was aus meiner Sicht existiert oder als moralisch vorkommt (denn sonst wäre A subjektiv)
3. Wenn A aber negierbar ist, so muss sich ein Gegenteil B denken lassen
4. Da A aber nach 2. sich nicht allein auf meine Sicht beziehen kann, so muss sich A und so auch B auf einen Gegenstand X beziehen
5. Also lässt sich durch X, der nach 4. existiert, zeigen, ob A oder B richtig sind im Bezug auf X
6. Da B das Gegenteil zu A ist, ist entweder A oder B falsch
7. Also lässt sich durch Test eben herausfinden, ob nun A oder B wirklich richtig sind.
8. Damit ist A durch X widerlegbar.
9. Also ist A objektiv

Also ist mit der Dreiteilung in intuitiv, subjektiv und objektiv alle Erkenntnis dargetan, und so muss ich nun nur noch daran gehen, zu zeigen, wann und inwiefern nun Urteile der genannten Arten wahr sind und wie es möglich ist, das zu erkennen.

....

Wie kann eine Theorie der Wahrheit denn selbst wahr sein? Oder ist es nicht viel eher so, dass sie nur Poetik des Nichtssagenden ist?

.....

Das Fragen ist der Inbegriff der Intuition. Zu Spüren, zu suchen....
Sie ist das eigentliche Thema der Philosophie, dazu unsere Begriffe und Abstraktionen nur
Werkzeuge sind.

....

Sein ist mental, Seiendes ist physisch.
Dass alles in mir ist, bedeutet nicht, dass es neben mir nichts gibt. Es bedeutet nur, dass alles, was
ist, in mir ist, damit gerade auch das, was neben mir so ist.
Ich bin das Sein, damit bin ich mental, als ich der modus und nicht der Akt des Denkens bin.
Die Welt ist Gedanke, und damit physisch. Darin liegt die Grenze von Mir und Welt - zwischen
Denken und Gedachtem.

Der Unterschied von Denkend-Sein und Gedacht-Sein ist jener Unterschied zwischen Sein und
Seiendem
Substanz-Dualismus ist der völlig durchgezogene und dabei bereits vergessene Wunsch, die
ontologische Differenz auf der Ebene des Seienden zu vollziehen.
Aber jener Unterschied liegt vor den Dingen, deshalb ist es völlig verfehlt, das Mentale als Ding zu
sehen (ebenso wie das Sein als Seiend)

Deshalb fällt es auch schwer, sich eine Substanz des Mentalen zu denken, und noch schwerer, das
Gehirn als jene anzuerkennen; denn ich bin Denkend-Sein, nicht Gedacht-Sein, ich bin Sein, nicht
Seiendes, und insofern kann ich gar nicht dieses oder jenes sein, sondern immer und notwendig
alles in seiner Art, wie es ist.

...

Das Gegenteil von „X ist gut“ ist nicht „Das Gegenteil von X ist gut“ sondern „X ist schlecht“.
Im strengen Sinn des Wortes gibt es ja überhaupt kein Gegenteil einer Handlung, höchstens andere
Handlungen, die man an der selben Stelle hätte ausführen können.

Änderung: Nicht „X ist schlecht“, sondern „Es ist falsch, dass X gut ist“!
Gut und Schlecht sind überhaupt kein Gegensatz, sie sind bloß komplementäre Ausdrücke
desselben, in sich ambivalenten Wertes des Daseins.
(So kann ein Aspekt gut und ein anderer schlecht sein. Das hebt sich nicht auf)

...

Die Unmittelbarkeit des Intuitiven löst auch die skeptischen Argumente zur Letztbegründung. Denn jene basieren letztlich immer auf einer Frage: Wie ist der Grund selbst begründet?

Wenn aber der Grund der Wahrheit einer intuitiven Aussage in ihrer schlichten Existenz liegt, dann kann sie gar keine Begründung haben.

Das Argument geht so:

1. Fall: Existenz

Betrachten wir die Aussage: X existiert. (dies hier nur unmittelbar genommen, nicht nach einem höheren Sinn).

Woher nimmt die Aussage ihren Sinn, ihre Wahrheit?

Sie kann nicht zirkulär begründet sein, denn ein Zirkelschluss erzeugt keine Wahrheit.

Dogmatische Assertion hilft auch nicht weiter, als wir ja nach einem Grund der Wahrheit suchen

Sie kann aber auch nicht durch eine andere Aussage begründet sein, denn jene anderen Aussage muss ja X auch erwähnen. Damit aber muss X auf irgendeine Art existieren, denn sonst könnte ich nicht auf X verweisen!

Somit muss ich folgenden Grund als richtig anerkennen:

Die Aussage, dass X existiert, ist eine Aussage, dessen Aussprechen genau die Voraussetzung ausdrückt, unter der die wahr wird.

Jede Existenzbehauptung ist also a priori wahr, wenn sie existiert. Sie kann aber nicht nicht existieren, solange wir von ihr sprechen können - denn insofern existiert sie ja.

2. Fall: Wert

Nehmen wir nun die Aussage: X ist wert. (dies ebenfalls ganz intuitiv, d.i. nicht als gemeinsames, sondern als allein stehendes Urteil)

Diese Aussage kann nun ihre Wahrheit nicht durch ihre Existenz herleiten, denn die Aussage selbst ist nicht das, was wert ist. Sie drückt somit eben nicht ihre eigene Wahrheitsbedingung aus.

Nehmen wir also zwei Fälle an, wie Wert gerechtfertigt sein könne: durch Inhalt und durch Existenz.

Inhaltlicher Wert bedeutet hier, dass etwas außerhalb der Sache Wert zuspricht, und dieser Wert somit von der einen auf die andere Sache übertragen wird.

Jeder inhaltliche Wert fordert eine Rechtfertigung. Jede Rechtfertigung selbst muss aber wiederum Wert sein, da ansonsten ja kein Wert übertragen wird. (Denn der Existenzwert der einen ist nicht der der anderen Sache).

Diese Rechtfertigung aber kann nicht nur Existenzwert besitzen. Denn dann könnte man danach Fragen, warum denn diese Begründung überhaupt angemessen ist, der Sache Wert zu verleihen, und da man nichts hätte als die Existenz einer Begründung, so könnte man dann auch fragen, warum

dann die Sache nicht gleichfalls nicht an sich wert ist, auch schon ohne Begründung. Denn wenn die Begründung ihren Wert auf Existenz gründen kann, so kann es doch die Sache, die hier begründet werden soll, erst recht, da dieser Wert ja gerade nur einen Teil des Wertes der Begründung ausmacht (außer, man nehme an, dass der Wert einer Sache nur in einem Kontext überhaupt begründet werden kann; aber wie kann eine Sache durch eine an sich gesetzte Begründung wert sein, nicht aber aus sich selbst heraus?)

Damit muss also die Rechtfertigung ebenfalls eine Rechtfertigung besitzen, da sie Inhaltswert haben muss. Hier enden wir aber entweder im infiniten Regress oder im Zirkelschluss oder im Dogmatismus, wird ein Wert als Inhaltswert an sich gesetzt.

Damit kann also kein inhaltlicher Wert an sich existieren, und sodann ist jeder Wert Existenzwert.

Damit ist also gezeigt, dass die Unmittelbarkeit des Intuitiven die richtige Antwort auf das skeptische Trilemma ist, als dass Unmittelbarkeit sich selbst setzt (und so Regress und Zirkelschluss vermeidet), ohne aber einen unbedingten Wahrheitsanspruch über sich hinaus zu behaupten, ja ihn sogar jenseits von Existenz immer abstreiten müssend (und damit nirgends dogmatisch wird).

....

in der Möglichkeit der Existenz selbst aber deutet sich noch etwas an, dass sich durch alle Erkenntnisfähigkeit überhaupt nicht beachten lässt; und jenes, die reine Möglichkeit zu erscheinen, ist der Zusammenhang der Weltengebilde.

Im Zusammenhang der Weltengebilde liegt die Gemeinsamkeit des Ausgedrückten (das ist des bezeichneten, des zeigbaren) allein darin, dass nur durch eine solche Gemeinsamkeit der Existenzmöglichkeit sich die Chance ergibt, dass es überhaupt zu solchen Gleichzeitigkeiten kommt. Jener Zusammenhang kann aber eben auch nicht festlegen, was darüberhinaus noch an Form, d.i. das unzeigbare, diesem beigegeben werde.

So komme ich in die seltsame Situation, zum einen zu sagen, dass diese Möglichkeit aller Existenz, im Gegensatz zur Unmittelbarkeit der Existenz selbst, außerhalb aller Wahrnehmung liege; dass sie aber gleichfalls, eben um selbst nur Bedingung der Möglichkeit des Daseins zu sein und nicht schon sein Vollzug, nur solche Dinge festlegen könne, die ich selbst als notwendig in allen Arten der Wahrnehmung der Existenz erkennen muss; mithin, dass die Möglichkeit des Zeigens selbst seine objektive, nie aber seine subjektive Grundlage voraussetzen könne als allgemeine Möglichkeit, dass aber andererseits im eigenen Denken (d.i. im nur unmittelbaren, nicht gesamt-überschreitenden Weltengebilde) nur jene subjektive und eben nicht die objektive Möglichkeit der Erkenntnis von Existenz überhaupt erkennbar sei.

Es muss hier zunächst noch dargelegt werden, warum die Verbindung der Weltengebilde kein Vollzug außerhalb der Möglichkeit sein kann. Denn wäre sie so ein Vollzug, so müsste sie ja einen gewissen konkreten Inhalt haben (etwa gewisse Formen des Wahrnehmungsvollzugs wie Raum, Zeit und Geräusch, Modus Ponens oder Kausalität, oder gar einen konkreten Inhalt meiner Wahrnehmung, wie Zahl oder Richtung); aber dieser Vollzug würde mir ja diese allgemeine Möglichkeit in den Grenzen meiner Denkformen zugänglich machen. Es geht aber hier ja gerade

um das gemeinsame der Weltengebilde, und so müsste ja diese Form gleichsam nicht nur Bedingung der Möglichkeit meiner eigenen Wahrnehmung sein (was sie sicherlich ist), sondern auch Bedingung der Möglichkeit aller anderen Weltengebilde. Da ich nun doch ganz sicher weiß, dass jene anderen Weltengebilde mir unverständlich sind, eben weil ich mich nur durch direktes Zeigen und nie durch abstraktes Verstehen auf sie beziehen kann, so müsste ich also eine völlige Gleichheit in diesen Denkformen postulieren (denn nichts anderes bedeutet es, zu behaupten, jemanden zu verstehen), um dann verstehen zu können, ob die anderen nun so eine Denkform haben, wie ich sie sehe, als dass ich sie dann gleich auch als allgemeine möge annehmen können. Aber diese Hypothese setzt ja gerade die Gleichheit der Denkformen voraus, und so ist erkennbar, dass durch keine mir nur mögliche Erkenntnis ich die Denkform eines anderen bestimmen könnte, so dass alle Voraussetzung des Vollzugs (d.i. der Denkform) in der Möglichkeit (d.i. der Gesamtheit der Weltengebilde) völlig undenkbar wäre, und mithin als Aussage nicht nur keinen Wahrheitsanspruch, sondern überhaupt keinen Sinnanspruch erheben könnte. Was schließlich sollte es heißen: „Du denkst genau wie ich!“, wenn ich doch zunächst annehmen muss, dass der andere den Vollzug des Denken, der hier schon grammatisch als vollziehendes, als Handlung gegeben ist, auch in dem, worauf ich ihn nicht direkt (zeigbar) verweisen kann, gleich versteht, um mir dann bestätigen zu können, dass er gleich denkt? Es mag ja sein, dass er auch sagt „Du denkst genau wie ich!“, aber wenn er schon etwas anderes hierunter versteht und dadurch also getäuscht wird, so nützt mir dieser Ausspruch nicht das geringste. Das einzige, was ich also voraussetzen und auch ausdrücken kann, ist die allgemeine Voraussetzung der Möglichkeit des Unmittelbaren in der Zusammensetzung aller Weltengebilde, und jene Möglichkeit ist also, im Gegensatz zur intuitiven Auffassung, auch völlig zeigbar und somit erklärbar.

In dem Sinne muss zwischen Existenz als Unmittelbarkeit der Anschauung und als Möglichkeit der Verbindung der Weltengebilde als Zeigbarkeit deutlich unterschieden werden; denn als erste ist sie rein subjektiv und nie negierbar, als solche also parmenideisch und Phänomen, als zweite aber objektiv und außerhalb jeglicher Erkenntnisfähigkeit, so dass sie hier eher einer noumenalen Existenz nahe kommt, gleichfalls sie als solche doch nirgends vorausgesetzt werden kann, sondern man nur und einzige ihre Möglichkeit in Ansehen ihrer unmittelbaren Existenz anzusehen habe (als ja die Möglichkeit einer Denkbarkeit über das momentane Denkend-Sein hinaus doch gerade durch kein Denken, das ja fundamental auf Denkend-Sein beruht, je herauszufinden wäre)

Also liegen allen Weltengebilden als Gesamtheit der hypothetischen Existenz (im Unterschiede zur unmittelbaren) eine gemeinsame Möglichkeit zu Grunde, die als solche weder intuitiv noch subjektiv noch objektiv erkennbar wäre, sondern die sich allein als Folgerung des intuitiven Denkens im objektiven als maßgeblich notwendige Annahme objektiver Erkenntnis wird vermutend annehmen lassen, wenn auch nie erkennen können. Somit gibt es objektive Existenz durchaus im Unterschied zur intuitiven, sie ist nur keiner Erfahrung zugänglich, da sie nur Bedingung zur Möglichkeit von Erkenntnis ist, selbst aber eben keine Erkenntnis, auch keine Vernunftkenntnis, und somit auch nicht transzendental sein kann, da die Transzendentalität je daneben, dass es Bedingung zur Möglichkeit von Erkenntnis sei, auch noch fordert, dass es a priori erkennbar sei und sich auf Gegenstände beziehe; zwar bezieht sie objektive Existenz auf Gegenstände, ist aber nicht allein nicht a priori, sondern schlechthin überhaupt nicht erkennbar, und somit ist sie nicht transzendental.

Somit ist Existenz also in Ansehung meiner selbst intuitiv, in Ansehen der Möglichkeit ihrer selbst überhaupt aber objektiv und hypothetisch. Hieran mag sich nun eine eindrücklichere Beschreibung der objektiven Erkenntnisarten anschließen.

Es muss hier noch klargestellt werden, dass diese hypothetische Existenz in keiner Weise auf eine Welt beschränkt ist. Jede Welt hat, als sie ein möglicher Verbindungspunkt von Weltengebilden ist, selbst jeweils einen Zusammenhang der Weltengebilde und damit eine Möglichkeit von Existenz, die als solche hypothetisch wird - wenn es denn nur andere Perspektiven gibt, auf die verwiesen werden kann. Auch im Traum kann man schließlich annehmen, dass es hinter meiner Rede und der eines anderen ja eine Möglichkeit des Zeigens, eine nicht-unmittelbare Existenz des Zeigbaren geben müsste, insofern es ja im Traum erscheint, dass auch andere Traumteilnehmer sich auf etwas gemeinsames (d.i. zeigbares) beziehen. Jegliche objektive Urteile spenden hypothetische Existenz, somit auch in Träumen und Geschichten (wie davon ja auch die Geschichtsforschung in ihrem hypothetischen Annehmen von Ereignissen innerhalb eines geschichtlichen Träumens sich vielfach deutlich Gebrauch macht, wenn sie auch hier häufig die unmittelbare Erkenntnis mit der hypothetischen verwechselt und somit die Existenz in dem Eindruck schildert, obwohl sie als objektive Beschreibung ja nur hypothetische Existenz eigentlich betrachten kann und somit eigentlich nur weisbares wird beschreiben können, wovon auch in meiner allgemeinen Untersuchung des objektiven noch die Rede sein wird.).

Eine weitere Frage aber erscheint hier noch unklar, und ist somit im folgenden zu klären. Während es nämlich bei den Erkenntnisarten klar erscheint, dass sie Anteile des Selbst sind, insofern ja selbst das Sein in seiner Unmittelbarkeit (d.i. als intuitives Urteil) Teil eines Ausdrucks und Gedankens ist, der sich im Selbst, in mir befinden muss, so ist dies bei der hypothetischen Existenz nicht in der selben Klarheit gegeben. Es ist zwar möglich, auch jene Existenz in mir zu fassen (nämlich in jener Hypothese über die Möglichkeit von Erscheinung im Zusammenhang der Weltengebilde), aber es ist keineswegs klar, das dies auch die Form ist, in der sie überhaupt existiert; und auch wenn nun in der Tat die unmittelbare Existenz der hypothetischen Existenz selbst als Gedanke nun ebenfalls mir Gedanke und somit Teil meines Denkens sein muss, so ließe sich dennoch fragen, ob durch die Annahme einer zumindest prinzipiell nicht durch das selbst beschränkten Existenz sich die Gleichheit von Selbst und Sein man sich doch zumindest undeutlicher wird denken müssen, als wenn es eben keine solche äußere Existenz (wenn auch nur hypothetische) gäbe; zu zeigen, dass es sich in der Tat aber nicht so verhält und somit der Gleichheit dennoch völlige Gewissheit zukommt, ist also eines der Ziele, dem ich also hieran anschließend mich zuzuwenden verpflichtet bin.

.....

Die intuitive/unmittelbare Existenz ist der modus des Bezugs von Denkend-Sein auf Gedacht-Sein, d.i. das Denken in seinem tatsächlichen Vollzug.

Die hypothetische Existenz dagegen ist die reine Möglichkeit dieses Bezuges, d.i. die Denkbarkeit einer allgemeinen Beziehung von Denkend-Sein auf Gedacht-Sein, d.i. der reine Begriff in Ansehung seiner Zeigbarkeit.

Diese Formen stimmen aber nicht überein: So existieren perspektivische Verzerrungen oder Haluzinationen zwar unmittelbar und intuitiv, aber nicht hypothetisch, als sie nicht im eigentlichen Sinne zeigbar oder weisbar sind, dagegen gibt es hypothetische Existenzen, die aber unmittelbar gar nicht vorkommen, weil es zwar einem erscheinen mag, dass sich andere offenbar auf gleichen beziehen und auch auf etwas hinweisen, man es selbst aber überhaupt nicht erkennen kann und es somit einem wie ein Scherz der Übereinkunft über leere Luft erscheinen mag, obwohl es sich aus der jeweilig anderen Perspektive als natürliche und ebenso durch Intuition getragene Existenz darstellt, gleichwohl man es selbst nur hypothetisch, aus dem anderen, sonst völlig unverständlichen

Handeln annehmen muss (wie es etwa bei unbekanntem Begriffen und unbewussten Überlegungen auch überall der Fall ist)

.....

Wir gehen aufeinander zu, indem wir aneinander vorbei reden. Wir meinen je dasselbe, und meinen es doch nicht gleich. Wir sind uns in der Übereinkunft des Zeigens ähnlich geworden, und so hat unser Wort dieselbe Bedeutung - aber deuten wir es denn gleich? Wir sprechen verschiedene Sprachen und verstehen doch einander, als das Verstehen gleich (dem) ist, wie wir selbst sind - Sinn kommt nur aus unserer eigenen Kluft.

....

Sodann: die hypothetische Existenz hat ihren Anspruch allein aus ihrem intuitiven Wert zu begründen. Denn objektiv kann sie sich nicht begründen, schließlich braucht man zur objektiven Erkenntnis schon Hypothesen (gleichwohl man so denn auch bestimmte hypothetische Existenzen aus anderen heraus begründen könne, aber das ist immer nur partikulär und braucht doch einen nicht so begründbaren Vorgänger); Subjektiv aber kann sie ebenfalls nicht begründet werden. Denn die subjektive Erkenntnis basiert auf Konsistenz, und die Annahme einer Hypothese kann aus Konsistenz schlicht überhaupt nicht passieren, da sich die hypothetische Existenz ja gerade auf eine Sache außerhalb meiner Anschauung bezieht; so kann sie zwar begründeterweise verworfen werden, wenn sie subjektiv gesehen völlig falsch wäre (gerade das ist Falsifizierung), solange nicht andere, nicht verworfene Hypothesen für sie sprechen (denn hier greift die oben angegebene partikuläre Begründung; wie denn ein Farbenblinder die Existenz von Farben als etwas hypothetisches wohl annehmen wird, gleichwohl er dafür keine Intuition hat, solange er denn an die Ehrlichkeit des anderen glaubt, und umgekehrt jemand eine Haluzination wohl nicht als auch objektiv existent ansehen würde, wenn er nicht schon alle Welt bezweifelt). Wir sehen also, dass die grundsätzliche Hypothese der Objektivität, eben weil sie sonst durch weitere Hypothesen erklärt werden müsse, selbst nur in Ansehen ihres intuitiven Wertes der Verständigung als wahr angesehen werden, und somit die objektive Existenz ihren Anspruch immer auf die subjektive abzuleiten sich gezwungen sieht.

....

Die Hypo-These im allerwörtlichsten Sinne unterstellt das Sein dem Denken. Es ist die Ahnung, dass hinter unserer subjektiven Vorstellung der Gegenstände, als Ergebnis der Konsistenzsuche in unseren Intuitionen, weit mehr steckt als nur Beliebigkeit der Wahl der Welthorizonte, sondern dass es zu diesen Welten, diesen Konsistenz-Gebilden, eine Art der Existenz in der Anschauung der in dieser Welt steckenden Anderen Denkenden nicht nur faktisch gibt, sondern gleichfalls notwendig geben müsse. Jene Unterstellung des Seins unter das Denken sorgt sogleich dafür, dass Existenz selbst zur Hypothese wird, als über eben diese Notwendigkeit gestritten wird. Aber die Annahme,

die zur Bildung dieser Unter-Stellung notwendig ist, das Dasein in seiner Unmittelbarkeit, kann dadurch eben nicht zur Disposition gelangen, weil es schon Voraussetzung aller Rede ist und insofern transzendental zu allen Äußerungen in derlei Richtung steht.

....

(
- Arten der Erkenntnis (objektiv, subjektiv, intuitiv):
objektive Wahrheit als wissenschaftliche Methode
Worte als Verbindungsstücke der Wahrnehmung)

Wir sehen von anderen nur die Taten und Äußerungen, d.i. der Schatten ihres Selbst (ebenso wie meine Taten und Äußerungen ja auch nur einen Schatten meines Selbst darstellen). Aber, und das ist der Anfang aller Konversation, einige Grundannahmen muss ich doch über die Herkunft jener Taten und insbesondere der Äußerungen treffen, denn ansonsten wäre die Aufnahme eines Gespräches von vorne herein völlig zwecklos; seien sie also noch so naiv, an jene Axiome muss ich mich halten:

1. Den Äußerungen und Taten einer anderen Person liegen die Strukturen einer anderen Weltsicht (d.i. eines anderen Weltengebildes) zugrunde

Dieses Axiom bedeutet nichts weiter, als dass ich annehmen muss, die andere Person habe Bewusstsein und denkt nach. Diese Annahme ist natürlich nicht zwingend, und kein Beweis kann hierzu gegeben werden; was aber von Anfang an klar ist, ist dass die andere Person in einer völlig anderen Welt ist, sollte sie denn bei Bewusstsein sein. Denn ich kann ja nicht mit Gedanken zur anderen Person reichen, nur mit Taten, und eben darin ist klar, dass das Weltgebilde, was nicht nur die Welt meiner Anschauung sondern notwendig damit auch mein eigenes Bewusstsein enthält, niemals über den Bereich, den ich mit Gedanken erreichen (d.h. durchdenken) kann, hinausgeht. Und so ich nicht in den Kopf einer anderen Person hineinschauen kann, so ist das Bewusstsein dieser Person auch nicht in meiner Welt, und in wirklich keiner Welt meiner Phantasie.

2. Diese andere Weltsicht hat auch einen Willen, und jener Wille ist es, der die Tat oder Äußerung ursächlich bestimmt hat

Das ist, da der Wille notwendig ist, wird überhaupt irgendeine Tat intentional begangen, nichts anderes als die Voraussetzung von Intentionalität als Grundfunktion des Denkens selbst. Sie ist insofern ja offensichtlich grundlegend, da sie sich nicht bezweifeln lässt, da man dann ja das Motiv haben müsste, sie zu bezweifeln, was die Annahme widerlegt, d.h. es ist widersprüchlich, sie in irgend einer Form zu bezweifeln außer einer unmotivierten (und diese wäre kein echter Zweifel).

Es gilt aber noch allgemeiner: Wenn irgendeine Tat durch Bewusstsein ausgelöst wurde, egal welcher Art diese Tat nun sein mag, so muss die ausübende Person einen Willen haben, denn ohne einen Grund im Bewusstsein könnte es ja nicht bewusst etwas auslösen. Jene Auslösung kann aber nicht unwillentlich passieren, denn sonst wäre sie nicht bewusst (d.h. sie würde in überhaupt keinem Weltgebilde wahrgenommen), und somit überhaupt nicht ausgelöst, da sie der anderen Person schlicht unsichtbar wäre.

Somit ist die Unterstellung hier viel geringer, als es zunächst erscheint; es wird lediglich angenommen, dass die Handlung aus irgend einem Grunde ausgeübt und nicht schlichtweg zufällig passiert, also dass sie bewusst und nicht rein körperlich passiert. Das kann man natürlich ebensowenig überprüfen, denn es gibt ja tatsächlich unbewusste Handlungen, die man so nie erfassen könnte. Aber Unbewusstsein ist eben kein Gesprächspartner, nichts anderes sagt das Axiom.

3. Durch diesen Willen, dieser Neugier liegt der Äußerung das zugrunde, was die andere Person wirklich erlebt hat, und keine Lügengeschichte

Diese Aussage verlangt eine Erläuterung, damit sie nicht sogleich missverstanden werde: Ich behaupte nicht, dass ich verstehen würde, was die andere Person erlebt hat; Ich behaupte nur, dass die andere Person mich nicht bewusst belügt. Natürlich kann es trotzdem Missverständnisse geben, aber die andere Person selbst muss vor sich doch sagen können, dass sie versteht, was sie sagt (also keinen bloßen Unsinn daherredet oder etwas nacherzählt, was sie selbst nicht versteht), und zudem dieser Aussage aus eigener Erfahrung (oder möglichen anderen Wissensquellen) bestätigt.

Auch das ist natürlich nichts, was sich überprüfen oder zwanglos behaupten ließe. Ich muss es aber annehmen, um nicht an allen Aussagen der anderen Person von vorne herein Zweifel rühren zu müssen. Solche Zweifel, die für die heutige Verschwörungstheorie oder ähnlichen Arten des sprachlichen Konstruktivismus üblich sind, zerstören von vorne herein jegliche Grundlage von möglicher Rede. Wenn ich nicht annehme, dass ich immer erst nachher erfahre, dass ich belogen wurde, und nun versuche, vorher herauszufinden, ob der andere lüge, obgleich er sich in seiner Rede nichts schuldig, sondern höchstens etwas verdächtig gemacht hat (und das vielleicht auch nur durch Missverständnis), dann unterstelle ich eine Vorhersehbarkeit des Denkens des anderen, die gerade aus meiner Position des absoluten Nichtwissens über ihn doch nun gar nicht zu rechtfertigen sei. In dem Sinne bin ich naiv, denn ich ziehe die Naivität der Verschwörungstheorie vor, da sich naiv noch diskutieren, aber anschuldigend sich nur beschreiben lässt.

4. Die Sprache, durch die sich die andere Person geäußert hat, verbindet mit den Begriffen die Objekte meiner Weltsicht und der anderen Weltsicht

Das ist nun die ganz fundamentale Voraussetzung von Rede überhaupt. Solange ich nicht annehme, dass ich und die andere Person zumindest eine ähnliche Sprache sprechen, was den Gegenstand betrifft, über den ich sprechen möchte, so kann ich jedes Gespräch gleich ganz sein lassen. Denn auch wenn die andere Person ihre Worte bewusst wählt und mich auch nicht belügen will, so nützt das alles nichts, wenn ich ihre Sprache nicht verstehe.

Aber dieses Axiom besagt noch nichts über Missverständnisse, da hier ja lediglich behauptet wird, die Begriffe verbinden Objekte meiner und der anderen Weltsicht, aber gar nichts darüber ausgesagt wurde, ob diese Objekte irgendetwas miteinander zu tun haben. Da ich ja in meinem Denken feststelle, dass die Begriffe, die ich höre, in mir mit Objekten verbunden sind (sofern ich denn die

Sprache des anderen verstehe), so besagt das Axiom eigentlich nur, dass die andere Person etwas mit ihren Worten meint und sie nicht nur des schönen Klanges willen dahersagt. Auch hierin könnte man sich natürlich irren, aber es wäre ja irrsinnig, gleich allen Leuten zu unterstellen, sie würden bedeutungslosen Unsinn erzählen, solange man darauf nicht deutliche Hinweise hat (auch wenn es durchaus nicht unmöglich und in manchen Situationen sogar etwa wahrscheinlich wäre), und es wäre ohnehin unsinning, mit jemandem zu reden, der nichts zu sagen hat.

5. Diese Verbindung ist keine zufällige, sondern objektiv bestimmt und völlig eindeutig, solange sich die Begriffe nur auf erfahrbare Objekte beziehen

Diese Axiom nun ist es, was sich auf die Missverständnisse bezieht und versucht, sie aufzuheben. Zunächst erscheint es ziemlich seltsam, alle Missverständnisse per Dekret aufheben zu wollen, denn dass es sie gibt, lässt sich ja kaum bezweifeln. Nun glaube ich aber, dass diese Annahme das in der Tat nicht tut, sondern lediglich dort ein Fehlen von Missverständnissen unterstellt, wo sie in der Tat niemals wirklich vorhanden sind.

Denn die Annahme spricht nur von erfahrbaren Objekten, und das sind hier immer Objekte der Anschauung (also der Sinne). Was mir sinnlich erscheint (also Raum und Zeit, Farbe, Geräusch, Geruch und Geschmack etc.) bezieht sich immer auf einen gewissen Erfahrungsgegenstand, und nur jene Gegenstände seien zunächst als Worte vorhanden. (Das das tatsächlich erst einmal ausreicht, erkenne man daran, dass auch Verben und Partikel sich ja auf solche Gegenstände beziehen, nicht nur die Substantive, wie häufig fälschlich behauptet, da ja auch Handlungen Objekte von Erkenntnis sind, und sich in den grammatischen Partikeln und Pronomen, insofern sich in ihnen der Raum, und die Flexionsformen der Verben, insofern sich in ihnen die Zeit ausdrückt, ja gerade besonders deutliche Beispiele von Versprachlichung der sinnlichen Eindrücke sind, diese sogar noch mehr als die Substantive, insofern hier die Grammatik zumindest ein Stück weit Ausdrücke der Anschauung a priori verwendet.)

Wenn ich das annehme, so sind die Worte also durch Erfahrung festmachbar, und eben das ist der Ausgangspunkt dieser Annahme. Sie ist nämlich, im Gegensatz zu den Annahmen vorher, nicht notwendig um zu reden; schließlich könnte ich mich ja auch mit jemandem unterhalten, der eben nicht dieselben Bedeutungen bedenkt wie ich; aber wenn sich die Worte durch Erfahrung ausmachen lassen, so ist eben dies nicht möglich. Wenn ich ein Wort eines konkreten Gegenstandes oder einer konkreten Handlung benutze, so kann ich jederzeit auf etwas zeigen und sagen, es ist *dieses*; dann kann aber der andere, wenn er dem zustimmt, genau nur dasselbe meinen, da das Wort ja einzig und allein sich auf diese empirische Bedeutung bezieht. In anderen Kontexten mag das anders sein, Worte sind nun einmal mehrdeutig. Aber ich muss davon ausgehen können, dass wenn beide auf das selbe zeigen und das selbe sagen, sie dann mit dem gesagten auch dasselbe meinen (nämlich das, worauf sie zeigen).

Offenbar ist also das Verstehen dieser Bedeutungen ein empirischer Prozess, er basiert auf Experimenten des Zeigens und Sagens. Eben so ist der Spracherwerb dann die erste wissenschaftliche Leistung des Denkens, in der man die Bedeutungen der Worte experimentell erlernt, und jedes weitere benutzen der Sprache ist dadurch auch immer ein Experiment.

Diese Annahme verlischt aber bei abstrakten Begriffen, sie lassen sich niemals durch solche Prozesse bestimmen. Hier geraten wir nun in das Problem, dass wir uns von den Begriffen der anderen Person keine Vorstellung machen können, eben weil sie auf nichts zeigen kann. Deshalb ist es so wichtig, abstrakte Begriffe zu definieren, eine Definition ist eigentlich sogar nur hier wirklich sinnvoll. Denn während man auf das konkrete zeigen kann, und es deshalb unsinnig wäre, nach

einer Definition zu fragen, so sind die abstrakten Begriffe, besonders die der Denzustände und der Moral, erst einmal völlig unklar. Durch Definitionen lassen sich zumindest Verhältnisse jener unklaren Begriffe erläutern, und so reduziert sich die Unklarheit auf einige wenige Grundbegriffe: Ich, Denken, Wille, Wahrheit, Gerechtigkeit, Göttlichkeit etc., die sich nun nicht weiter definieren, sondern eigentlich nur im Verhältnis zu den anderen Begriffen erläutern lassen. Aber diese Begriffe bleiben dadurch immer noch unklar, und dieses Problem erscheint mir auch bis auf weiteres unlösbar, solange wir sie nicht besitzen. (Hier ist dann der Ansatzpunkt der transzendentalen Methode, die diesen Punkt als einzige in deutlicher Form ausführen kann.)

Hier nun spaltet sich objektive und subjektive Erkenntnis: Während in der objektiven Erkenntnis von solchen abstrakten Begriffen keinerlei Gebrauch gemacht wird, so besteht die subjektive Erkenntnis aus genau jenen Begriffen, wenn auch nicht nur aus solchen. Objektive Erkenntnis muss von solchen Begriffen jedenfalls rein sein, wenn sie auch durch solche Begriffe motiviert wurde. Sie muss immer, in allen Begriffen, ihren Gegenstand klar benennen können, und wenn nicht durch Zeigen, so durch Definitionen, die empirische Erkenntnisse an ihrem Anfang haben. Niemals aber kann eine Aussage, die sich auf einen Begriff wie Gerechtigkeit oder Göttlichkeit stützt, sich als objektiv rechtfertigen, wie doch in vielen Bereichen der Geisteswissenschaft vorschnell behauptet wird. Denn solche Begriffe lassen sich möglicherweise subjektiv sehr plausibel untersuchen, und es lässt sich selbstverständlich auch diese Meinung objektiv untersuchen (denn auf Worte lässt sich zeigen), aber dadurch wird ein Begriff wie die Gerechtigkeit doch niemals objektiv.

....

kantianisch ausgedrückt: Das Fremdpsychische ist eine regulative Idee in praktischer Absicht des Sprechens.

...

[
- Arten der Erkenntnis (objektiv, subjektiv, intuitiv):
 objektive Wahrheit als wissenschaftliche Methode
 Bedingungen der Möglichkeit von objektiver Beobachtung
 Wie objektive Untersuchung des Geistes möglich sei, ohne dabei die
Subjektivität selbst zu objektivieren versuchen
 Wahrheit in den Geisteswissenschaften als objektives, nicht dem
Subjekt zu entnehmendes Kriterium der Beobachtung]

Die Geisteswissenschaft ist heute die einzige, die noch nicht aus ihrem aristotelischen Schlummer erwacht ist. Es ist der Schlummer, aus dem die Naturkunde im 17. Jahrhundert durch die Experimentalphysik gerissen wurde, der in der Biologie erst durch Mikroskop und die Erkenntnis der chemischen Grundlage aller Organismen im 19. Jahrhundert brach, und der in der Psychologie noch bis in die Verhaltensforschung in der Mitte des 20. Jahrhunderts anhielt. In den Geisteswissenschaften ist er aber nie gebrochen, und noch immer irren sie herum.

Natürlich rühmen sie sich damit, nun empirisch zu sein. Da sie sich also als empirische Soziologie oder empirische Kulturwissenschaft bezeichnen, so könnte man erwarten, dass sie etwas von der Naturwissenschaft gelernt hätten, aber das täuscht; jene Empirik, die hier auftaucht, ist dieselbe alte Empirik des Aristoteles, der ja die Erfahrung immer nur im sehen und horchen, aber nie im Experiment suchte, weil das Experiment ja die Natur der Dinge störte und man die Sache ja natürlich untersuchen müsse. Genauso lehnen es nun etwa die Kulturwissenschaftler ab, Experimente über die Kultur durchzuführen, da sie herausfinden wollen, wie sie ist, nicht, wie sie werden könne. Das bringt alle Geisteswissenschaft also dazu, bloße Datensammelei zu werden, und so immer nur die Gewohnheiten einer bestimmten Kultur oder Gattung oder Literatur etc. zu sammeln, aber die Prinzipien hinter ihr nicht so zu untersuchen, wie es eigentlich erst objektive Erkenntnis genannt werden könne.

Denn alles was sie tut, ist geschichtlich. Somit ist auch die Geschichtskunde die einzige Geisteswissenschaft, die sich tatsächlich objektiv hat begründen können, und die auch das Modell für alle anderen Geisteswissenschaften abgegeben hat. Nur ist die Geschichte aber ein gänzlich anderer Gegenstand als alle anderen Phänomene, insofern er prinzipiell unzugänglich ist (zumindest solange noch keine Zeitmaschine erfunden ist). Aber die anderen Gegenstände der Geisteswissenschaft, das ist die Gesellschaft, die Kultur, die Geschichten und die Ideen, sind ja alles andere als unzugänglich, und so ist es eigentlich eine äußerst tragische Entwicklung, dass sich die Beschäftigung mit diesen Themen ihre Wissenschaftlichkeit von der Geschichte (als der Untersuchung des beständig abwesenden), und nicht von der Biologie (als der Untersuchung des gegenwärtig lebendigen) genommen hat.

Dazu kommt noch, dass alle ihre Theorien nichts als begrifflich sind. Begriffe sind zwar wichtig, um die Dinge überhaupt fassen zu können - eben darin besteht ja das Hauptgeschäft der Philosophie - aber sie ergeben eben keine wirkliche Theorie, nach der sich die einzelnen Beobachtungen ordnen lassen. Durch jene geschwätzig Wortbilderei, die alle Geisteswissenschaft in den letzten Jahrzehnten zu ihrem eigentlichem Niedergange befallen hat, kann sie also nichts erreichen, außer ihre Texte bis in die Unkenntlichkeit zu verkomplizieren.

Was also fehlt, ist eine eigentliche geisteswissenschaftliche Theorie, d.i. eine Theorie mit wirklicher Vorhersagekraft über Gesellschaft und Kultur. Die einzige Disziplin, die das nicht benötigt, ist die Geschichtsforschung, da, bis auf die Überprüfung der Echtheit von Quellen und Artefakten, alle Theorien immer erst nachher entwickelt werden können (d.h. gerade nicht experimentell), dagegen jede Theorie, die von der Zukunft handelt, durch die hohe Komplexität der Thematik ihr Ziel nur verfehlen können, weil es ja schon an Theorien für die einzelnen Aspekte mangelt, die man hier zu betrachten hat, und somit eine Theorie von allem in der Geschichte völlig unmöglich wird.

Nun tritt hier aber auch im allgemeinen das Problem auf, dass die einzelnen Aktionen eigentlich nicht vorhersehbar sind und somit eine Theorie mit Vorhersagekraft über ganze Gesellschaften schlicht unmöglich erscheinen; das ist aber nur vordergründig so. Zwar ist es unmöglich, das Denken vorherzusagen (denn durch Ausgrenzung eines bestimmten Gedankens aus dem Denkbaren wird er ja geradezu denkbar, wie im ontologischen, d.i. subjektiven Teil der Untersuchung weiter

ausgeführt ist), aber das Verhalten und die Struktur von Handlung sowie die Reaktion auf solches Verhalten muss gerade nicht im selben Maße frei sein. Insofern muss eine theoretische und experimentelle Geisteswissenschaft darin möglich sein.

Aber sie kann sich dabei gerade nicht an dem normalen orientieren. Darin liegt, so denke ich, der größte Irrtum, dem die Geisteswissenschaft aufgesessen ist, dass sie das normale und die Normalität als einzige Untersuchungsgegenstände definierte, und gerade keine Experimente in randständigen Untersuchungen durchführte. Aber nur im besonderem, im ganz andersartigem, findet sich doch eine Möglichkeit, Theorien zu widerlegen; dagegen werden solche Besonderheiten heute meist als randständig oder als Ausnahmen abgetan, sie werden als unwichtige Anekdoten bezeichnet, obwohl sie doch genau jene Theorien widerlegen, mit denen die Gelehrten das Ganze beschreiben wollten. Wenn sie nun darauf antworten, dass es von Regeln eben Ausnahmen geben müsse, so ist das nur dann eine rechte Antwort, wenn zunächst diese Ausnahmen gesammelt und geordnet werden und dann der vorliegende Fall hierin eingeordnet werden könne; mithin, wenn die Ausnahme selbst Teil der Regel ist und somit eigentlich keine Ausnahme vorliegt. Somit bestätigt die Ausnahme keinesfalls die Regel, sondern widerlegt sie, und es ist eine neue Regel zu suchen, die diese Ausnahme als Teil der neuen Regelmäßigkeit enthält. Die Naturwissenschaft hat das schon lange erkannt und ja etwa die Phänomene, die bei hohen Geschwindigkeiten und sehr kleinen Größenordnungen auftraten, auch nie als Ausnahmen, die die Regel bestätigen, sondern immer als Widerlegung der klassischen Theorie begriffen, und ebenso muss nun auch die Geisteswissenschaft das Anormale als seinen wichtigsten Forschungsgegenstand wahrnehmen, um eine Theorie zu erschaffen, die durch ihr Einschließen der Ausnahmen gerade auch dem Normalfall seine seltsam verdrängte Komplexität wiederzugeben in der Lage ist.

Dann wird es aber sogleich nötig, dass sie tatsächlich aussagekräftige Experimente durchführt, erst nachdem sie eine Vorhersage aufgestellt hat, damit sie nicht nachher aus den Ergebnissen irgendetwas herausliest, was in das bestehende Begriffsgebäude passt. Diese Experimente können aber nicht nur im Beobachten der Welt, sondern müssen auch im eigenen Umformen der Welt bestehen. So müssen etwa die Literaturwissenschaftler auch selbst Schriftsteller werden, um experimentell ihre Vorhersagen überprüfen zu können, genau wie die Politikwissenschaftler selbst Politiker und die Soziologen selbst Staatengründer werden müssten, um ihre Theorien wirklich untersuchen zu können. Hier gelangen wir natürlich an einen Punkt, wo tatsächliches Experimentieren äußerst schwierig und mithin gefährlich wird, da sich die Auswirkungen solcher Experimente nur schwerlich werden eingrenzen können, und Ehrlichkeit in Politik und Wirtschaft nun wirklich rar gesät sind. Aber nur so ließen sich ihre Theorien überprüfen, und solange sie das faktisch nicht tun, haben sie die Auszeichnung, als Wissenschaft bezeichnet zu werden (d. i. Wissen und nicht bloß Daten zu produzieren), eigentlich nicht verdient.

.....

Praktische Fragen sind nicht bedeutender als theoretische, sie sind nur viel schwerer zu beantworten.

Das ist allein daran zu sehen, dass uns bei der Frage nach der Reichweite der Theorie alle möglichen Erkenntnisse einfallen, die gerechtfertigt seien, und wir dann nur noch nach einem Grund davon suchen, während wir auf die Frage, was ich denn eigentlich tun soll oder wollen kann, nur mit Schweigen antworten (was dann auch keine Antwort ist, wiegleich es Wittgenstein meinte - denn Schweigen ist nicht nur keine Antwort, es ist die Verweigerung zu denken, zu versuchen).

....

Das Problem der Identität ist nicht einfach nur sozial konstruiert.
Es ist ein persönliches Problem, und als solches ist es aufzulösen.

Die Fehlannahme der persönlichen Identität ist dasselbe wie der Irrglaube des Monotheismus - zu versuchen, alle Welt aus einem Prinzip zu begründen.

.....

zum praktisches System der kindlichen Moral

Es liegt eine seltsame Spannung dazwischen, Tränen und Lachen als dasselbe zu sehen und dennoch einen moralischen Willen ausdrücken zu wollen.

Liegt etwa nur die Werthaftigkeit in der Existenz (als Fähigkeit zum Lachen und zum Weinen)? Ist der Schmerz der Existenz selbst eben dieser Ausdruck?

Unterschied von Wert und Moralität

Inwiefern die moralischen Urteile selbst intuitiv, ihre Rechtfertigung aber stets subjektiv sein müsse (und sofern transzendental-intuitiv sei)

.....

In der Gleichheit von Weinen und Lachen liegt die Ambivalenz des Handelns begründet, und ebenso auch die Ungewissheit über die Zukunft, als hier Optimismus und Pessimismus in ihrem Vollzug zusammenfallen müssen.

Das liegt darin, dass sich die Werte eben nicht aufhaben. Eine Tat ist nie gut oder schlecht, sondern immer gut und schlecht.

Die Wahl liegt zwischen Wahr und Wahr, zwischen Falsch und Falsch - Das Wählen selbst zu wählen ist die eigentliche Wahl.

Egal wie man sich entscheidet, es ist gut und schlecht. Und dennoch muss es irgendeinen Weg geben, denn ich entscheide ja tatsächlich.

Und es gibt eben auch so etwas wie eine schlechte Entscheidung. Sie äußert sich auch dadurch, dass das Nachher schon im Vorhinein erscheint, als Warnung des Gewissens. Jener Eindruck kommt aus mir - demselben, der nicht sagen kann, was daran nun gut oder schlecht ist.

Es gibt also Intuitionen der richtigen Handlungen. Aber kann man überhaupt oder sollte man auch nur ihnen folgen?

Ist es das Handeln, das ich entscheide? Oder entscheiden nicht vielmehr meine Möglichkeiten auch mein Bedenken?

Sind Möglichkeiten zu Handeln denn a priori? Ich kann ja häufig erst nachher erkennen, was ich konnte.

So liegt es ja auch damit, dass ich erst nach der Tat merke, ob ich in der Lage war, sie auszuführen. Liegt darin Freiheit oder Untergang?

Wenn ich wirklich frei wäre, so muss ich doch auch in der Lage sein, meine Möglichkeiten zu bestimmen.

Aber die Grenzen meiner Möglichkeit sind doch auch Freiheitsgrenzen, d.h. grenzenlose Freiheit ist die, die sich selbst begrenzt

.....

Ich sehe die Umriss meiner Selbst nur in den wenigen Momenten, wo ich voller Unverständnis vor der Welt stehe, und nicht weiß, was ich eigentlich sehe, und ob ich es eigentlich sehe. In den Grenzen meiner Phantasie erst wird sie mir offenbar, und es ist meine Verwirrung, die mir meine Sicherheit im Denken bewusst macht.

Unverständliche Worte, schrille Fragmente - erst in ihnen wird die Wahrheit offenbar.

(Darin hatte auch Heraklit recht, als er die unoffenkundige Harmonie als die stärkere erkannte)

...

Wenn die Identität erst einmal aufgegeben ist, so wird aus der Selbstachtung die Weltachtung: Da ich mich selbst, d.i. die Existenz als Grundprinzip, a priori achte, indem ich leben will, so gebe ich der Welt selbst wert. Die Achtung vor mir selbst wird so die Achtung vor den Dingen, und es macht nun keinen Unterschied mehr, egoistisch oder selbstlos zu sein, denn das, was man ja selbstlos nennt, ist ja die Achtung der Welt als Existenz noch vor dem eigenen Dasein, und der Egoismus umgekehrt die Achtung nur vor sich. Wenn aber die Achtung vor mir selbst schon alles ist, was ich der Welt als Achtung geben kann; wenn die Achtung vor der Welt mithin Selbstachtung ist, da ich ja mit der Welt auch meinen Willen achte, selbst zu leben und sie zu erleben, so kann man nur egoistisch wirklich selbstlos und nur aus Selbstlosigkeit egoistisch sein.

....

Gibt es einen Unterschied von Selbst und Sein?

Man mag ja das Selbst auch gleichfalls als einen Gegenpol des Seins betrachten, als es nicht als Ding ist, und ihm eben keine Sache zukommt.

Die Einheit des Seins vereinigt in sich das Selbst mit dem All-Einen, dass ich als ein einer bin, ein das Eins seiender. Ich bin deshalb der einzige solche, weil ich selbst das Sein bin, und somit bei mir das Eins und das Sein in der Tat zusammenfallen können, ohne sich zu vernichten (wie es denn Platon im Parmenides im Bezug auf das Andere recht bemerkt hat).

....

Die Freiheit im Vorgriff liegt gerade im zu-künftigen, im noch kommenden. Denn das Wesen der Freiheit liegt nicht in der Wahl, sondern in der Ungewissheit.

Deshalb erscheint die Vergangenheit als einziger Pfad, die Zukunft aber als Dunkelheit. Wir stehen also immer an der Kreuzung. Der Weg selbst muss verrinnen.

.....

Es ist immer so, dass nachher es nicht hätte anders kommen können, aber es jetzt frei ist. Denn diese Bestimmung ist eine Bestimmung durch die Gegenwart.
Ich bin nicht vorher-bestimmt - Ich bin nachher-bestimmt.

....

Die Ethik hat sich all die Zeit mit der falschen Frage beschäftigt, indem sie nämlich fragte, was das Gute ist. Aber der Wert der Handlungen - der in allen Aspekten der Handlungen, den guten und den schlechten so klar erkennbar ist - steht doch gar nicht zur Disposition. Bei der Frage etwa, ob man stehlen sollte, um das Leben eines anderen zu retten, geht es doch nicht darum, ob nun stehlen wirklich schlecht oder Lebensrettung wirklich gut sei, oder ob es sich hierbei anders verhalte. Es geht darum, wie man sich angesichts dessen verhalten soll. Alle Moral hat bisher vorausgesetzt, dass man vor einer Entscheidung steht, wo man sich für das bessere zu entscheiden hat. Aber es gibt eben keine solche Situation. Es gibt nur die Situation der Ungewissheit vorher, die Situation der Ambivalenz im Handeln währenddessen und das schlechte oder gute Gewissen im Rückblick. Aber keines dieser Probleme - weder das der Ungewissheit, noch das der Ambivalenz und schon gar nicht des Gewissens - hat die Moral jemals betrachtet. Sie achtete nur darauf, was theoretisch richtig sei. Aber das auch nicht im Vergleich zu anderen Dingen, immer nur für sich genommen. Dabei ist das doch von allen Dingen immer deutlich gewesen, und die Frage, wie ich denn nun tatsächlich handeln soll, was ich sinnvoll wollen und hoffen kann, bleibt dabei immer völlig unbeantwortet.

Jene Fragen sind es also, die ich hier zu beantworten habe. Zumindest soweit ich sehe, dass sie überhaupt beantwortbar sind.

....

Ebenso wie sich aus der unmittelbaren Existenz Erfahrung sich die hypothetische Existenz ergibt, so muss es gleichsam eine hypothetische Moral geben.

Jene Moral ist allein diskursiv und bestimmt daher nicht das Gute, sondern das Gerechte, d.i. die

Frage nach einer möglichen Übereinstimmung verschiedener Moralbilder. Ebenso wie die Existenz durch die Hypothese der Verständigung objektiv wird, so wird die Moral durch solcherlei Annahmen zu einer Theorie.

Der Gegenstand dieser Theorie kann nicht der tatsächliche Wert der Dinge sein, ebensowenig wie die objektive Wissenschaft die unmittelbare Existenz anschauen würde. Nein, sie muss sich allein mit der bloßen Möglichkeit einer solchen Wertschätzung begnügen und daraus eine Theorie entwickeln.

Die Möglichkeit, etwas als gut und wertvoll zu erkennen, ist seine abstrakte Würde. Sie ergibt sich allein aus der Hypothese, dass der andere ebenfalls bestimmte Dinge als gut ansehen müsse.

Im Unterschied zur Wissenschaft aber kann die hypothetische Würde hier die Intuition nicht überbieten, da allein meine intuitive (d.i. unmittelbare) Einschätzung des Wertes irgendeinen Sinn für meine Bewertung haben kann, und ich somit diesen hypothetischen Wert nur als Vergleich heranziehen kann.

Er ist aber dann unbedingt erforderlich, wenn ich in Handlungen die Bewertungen anderer miteinfließen lassen will, insbesondere bei Fragen der Rechtfertigung. Allerdings sind hier nur partikuläre Einschätzungen von Bewertungen möglich, da ich ja sonst aus den Handlungen und den Aussagen der anderen, d.i. aus Fakten, nun Normen versuchte zu machen, das ich also in Ansehung der mir fremden Moral des anderen das Prädikat der Güte zu definieren versuchte, was, dem naturalistischen Fehlschluss gemäß, nur scheitern kann. So kann ich also nur die Hypothese aufstellen, dass der andere wirklich gut findet, was er als gut bezeichnet, aber dadurch niemals auch nur einen Schimmer einer Vorstellung der Moral des anderen zu haben. Aber so eine Vorstellung ist für die Diskussion konkreter Fragen der Gerechtigkeit im Umgang auch überhaupt nicht notwendig.

...

Gerechtigkeit offenbart sich in zwei verschiedenen Formen.

In Situationen der Gleichheit vollzieht sie sich als Versöhnung, die den Frieden als Zustand hervorruft und eine Freundschaft als Ziel besitzt.

Dagegen etabliert die Herrschaft ein Urteil des Herrschenden über die anderen, dass sich im Zustand von Recht und Ordnung festsetzt und schließlich Gesetze produziert.

Schematisch:

Institution	Vollzug	Zustand
Gleichheit Freundschaft	Versöhnung	Frieden
Herrschaft Gesetz	Urteil	Recht und Ordnung

Die Gerechtigkeit unter gleichen ist das Ziel des Freundschaftsideals, die Gerechtigkeit unter Ungleichen dagegen das Ziel des Staates (als Gesetzesideal).

Ma'at und Philia sind eben gegeneinander

Auch vertikale/horizontale Gerechtigkeit

....

Die Frage vom Sinn des Lebens liegt zumindest zweifach vor, und die Unzufriedenheit, die bisher allen Antworten auf diese Frage entgegengebracht wurde, liegt doch auch darin, dass dieser Unterschied nicht entschieden genug beachtet wurde. Er lautet:

Zunächst: Was ist Sinn daran, am Leben zu sein?

Danach: Was ist der Sinn darin, das Leben selbst zu erleben?

Es geht hier also um die Unterscheidung des Lebendig-Seins mit dem Er-Leben, der Unterschied des Daseins vom Inhalt der Existenz.

...

Die Neugier nach der Welt, der unbedingte Wille zum Erkunden ist es, der die Dinge überhaupt wert macht.

Darum bin ich ihm soweit verpflichtet, als ich Wert als moralisch anerkennen will.

Da ich nur die Existenz, d.i. die unmittelbare Erscheinung, überhaupt als wertbildend sehen kann, so ist meine Vorstellungskraft, meine Phantasie, ganz wesentlich wertbildend. Insofern ist es moralisch, ein Fantast zu sein, ein Träumer, weil man nur so den Wert eben jener Träume erkennen kann.

Aber ist jener Wert auch ein guter? Kann ich meiner Phantasie denn vertrauen?

Nun, es gibt schlicht nichts weiteres. Was ich sehe, sehe ich, weil ich eben in diesem Vollzug des Sehens und Denkens bin; und es gibt keinen Vollzug ohne Grund, da in der Grundlosigkeit selbst die Nichtigkeit allen Handelns läge. Insofern kann ich schon streiten, welchen Sinn alles hat, welcher Wert denn wirklich wert sein kann - aber nicht, ohne doch in dieser Frage den Wert zu finden, der mich dahin versetzt, sie aussprechen zu können.

Das heißt aber nicht, das er sonst keine Berechtigung hätte. Es heißt nur, dass wenn man wirklich die völlige Sinnlosigkeit aller Werte erkennen würde (so wie es etwa einige Relativisten in Anschluss an Nietzsche behaupten), man auch sogleich dieses Gespräch beenden müsste und es gleichsam nur aus Belustigung fortführen könnte. Aber selbst das geht nicht, denn Belustigung braucht Lustigkeit, jene braucht einen Bewertungsrahmen des Lustigen und des Langweiligen, und jener spricht dem Intuitiven wert doch eben nicht alles ab - so dass der Relativist nicht mal seine eigenen Witze lustig finden dürfte, eben weil das schon etwas ist, was im Bezug auf Werte steht.

Wenn man alles als sinnlos ansieht, dann ist dieser Gedanke selbst ebenso bedeutungslos. Aber wie kann es dann sinnlos sein? Wie kann alles bedeutungslos sein - wenn Bedeutungslosigkeit doch immer Bedeutungslosigkeit im Bezug auf etwas ist?

Ich glaube, dass letztlich der ganze Relativismus sich aus einer Mischung von Skeptizismus und Realismus ergibt, aber eben aus dem falschen beider Seiten. Dass man aus dem Skeptizismus nehme, dass nichts wahr, und dass man aus dem Realismus nehme, dass nur wahres wichtig ist. Dabei sagt doch der Skeptizismus, dass gerade das nicht wahre, dass unmittelbar-intuitive in seiner Unmittelbarkeit viel wichtiger und bedeutender ist als das allgemeine, dass er also eigentlich nicht sagt, dass es unwichtig sei, sondern bloß nicht wahr; und ebenso behauptet der Realismus ja nicht, alles falsche wäre unbedeutend, er bezieht nur seine Bedeutung immer in Bezug auf wahres, im Bezug auf die Wirklichkeit. Nur wenn man die falschesten Elemente beider Ansichten zusammennimmt, so gelangt man zum moralischen Relativismus.

Ich glaube also, dass durchaus alles seinen Wert besitzt - nur das ist das Problem, nicht die Lösung. Weil eben alles einen Wert, eine Bedeutung hat, gute wie schlechte, ist es das allerschwierigste, darin noch zu entscheiden.

Es muss also eine Moral der Ambivalenz geben, die das Zweiköpfige in allen Handlungen wirklich zur Geltung bringt. Dass alles sowohl gut als schlecht ist, erscheint mir offenbar; die Frage ist vielmehr, wie und ob ich handeln kann.

Das Handeln ist kein Faktum, kein Gedacht-Sein. Es ist wesentlich Denkend-Sein, Ent-Scheidung, Trennung und Begrenzung.

Der Wille gibt den Dingen Wert - und doch ist der Wert doch unabhängig vom Willen. Aber nur, insofern ich es erkennen will. Und dies ebenfalls für sich, und dies dann ebenfalls nur nach Willen.

Es ist kein Widerspruch zu sagen, dass all mein Wert willentlich ist und dass er dennoch für sich steht, denn das für-sich-stehende als ein solches zu erkennen erfordert selbst den Willen.

Ich muss meinen Willen befragen, wenn ich wissen will, was gut ist - denn nur willentlich kann ich beachten. Aber gleichzeitig besteht die Frage nach dem richtigen Handeln gerade darin, den Willen in seiner momentanen Beschaffenheit zu überwinden.

Aber gerade das ist auch problematisch. Ich kann eigentlich nicht sagen, dass ich meinen Willen überwinden will - weil es dann ja wieder Wille ist! Ich kann also meinen Willen nicht überwinden wollen, ich kann nur einen neuen Willen schaffen, der mit dem alten streitet.

Da der Wert der Dinge darin liegt, dass sie mir erscheinen, ist es mit dem Willen auch nicht anders; und so kann ich meinen Willen darin nicht verwerfen.

Man muss hier zudem zwischen dem Willensakt als Vollzug und als Vollendung unterscheiden. Der Willensakt als Vollzug ist sinngebend, der Willensakt in seiner Vollendung hat dagegen selbst Sinn bekommen (d.i. im Wunsch, im Traum für diese Welt (im Unterschied zur Phantasie als Traum für sich selbst genommen, der keine moralische Kraft außer seinem unbedingten Anspruch auf Erinnerung hat))

In der Wiederholung der sinngegebenen Vollendung meines Willens wiederholt sich auch die Sinngebung des Vollzugs; so spüren wir ja den Sinn erneut, wenn wir uns an ein Versprechen erinnern, an einen Wunsch etc.

Aber jene Wiederholung muss damit selbst Vollzug der Sinnbildung sein. Er ist sogar, so behaupte ich, der grundlegende Vollzug.

Sinnbildung besteht wesentlich in der Wiederholung des unmittelbar gegebenen als etwas sinnhaften.

Wert gebe ich, indem ich das Wort ein zweites mal nenne.

Darum liegt doch auch Wert im bedeutenden Sprechen - in der Nennung des genannten.

Insofern ist jeder Denkvollzug immer ein Beziehen, eine Intentionalität, auf etwas, was unmittelbar da ist und dadurch Sinn bekommt.

Den Dingen Aufmerksamkeit zu schenken ist darum eines der wesentlichen Werkzeuge, um die Welt als wervoll zu erleben, und sie mit Vergessenheit zu strafen eben darum nicht bloß nachlässig, sondern regelrecht verbrecherisch.

Der Wille zum Beziehen auf die Dinge, zur Beziehung von Denkend-Sein und Gedacht-Sein (das ja von der Art, vom modus her unmittelbare Existenz selbst ist) ist also nicht nur erschaffendes, sondern stets auch beziehendes.

Es stellt sich aber auch hier die Frage, wie man mit dieser Ambivalenz umgehen soll. Einerseits erschaffe ich die Welt durch meine Neugier - andererseits erhält man die Neugier nur im Bezug auf das Versprechen, was man der Welt durch Schenkung der Aufmerksamkeit gibt. Einerseits ist das Gute, das Wollen auf die Welt bezogen - andererseits auch die Gier und das Verbrechen. Wie kann ich schließlich dem Wert eine Bedeutung geben, wenn in allem wirklichen Bezug, an dessen Ende der Schmerz der Existenz liegt, ich nicht unterscheiden kann, wenn ich nicht mehr trennen kann zwischen der lachenden und weinenden Träne?

.....

Es geht nicht darum, ob, sondern nur, bezogen worauf Gier gut oder schlecht werde (und gleiches gelte für Faulheit, Furcht oder persönlichen Einsatz)

Nicht die Mitte ist das gute, sondern die richtige Verteilung. Mit Mittelung erreicht man Mittelmaß, mit Verteilen Gerechtigkeit.

....

Diejenigen, die die Fähigkeiten in der Opposition des Könnens und Lassens suchen, glauben wohl auch den Gegensatz von Sein und Nichtsein.

Denn ebenso unsinnig wie jener ist auch dieser, als das Lassen niemals das Gegenteil des Könnens sein kann.

Ist das Gegenteil davon, aufzustehen, wirklich, im Bett liegen zu bleiben? Oder sind diese beiden Dinge nicht vielmehr nur in ihrem Inhalt gegensätzlich, aber niemals im Vollzug?

Meine Optionen beim Aufstehen liegen darin, aufzustehen um zu frühstücken, aufzustehen um aufs Klo zu gehen, liegen zu bleiben um Videos zu schauen, liegen zu bleiben um meine Kuscheltiere zu streicheln, liegen zu bleiben um einzuschlafen etc. Aber entscheide ich mich hier zwischen Aufstehen und Liegenbleiben, oder zwischen Frühstück, Klo, Videos, Kuscheltieren und Schlaf? Davon hängt letztlich der Rang der Gegensätze ab - denn Liegenbleiben und Aufstehen mögen Gegensätze sein, Frühstück und Kuscheltiere aber eher nicht.

Aber ich kann die Handlung in ihrem Vollzug doch gar nicht aufteilen. Das beides ist eben dieselbe Handlung, da in ihr eben sowohl das Gedacht-Sein (das Wollen, das Vorhaben), als auch das Denkend-Sein in einer Beziehung stehen (das ist der Vollzug des Wollens und Denkens im Handeln, so das Denkend-Sein das Gedacht-Sein denkt und damit ihn als Willen setzt, nach dem gehandelt werden kann).

Das Handeln selbst, d.i. die intuitive Durchsetzung des durch den Willen gegebenen, lässt sich nämlich in jedem Moment als Handlung weder fassen noch entscheiden; denn dass ich meinen Fuß nach vorne bewege ist nicht die Handlung des Gehens, dass ich meinen Rücken darniederlege ist nicht die Handlung, mich schlafen zu legen. Wie aber kann ich, wenn ich also hier schon im Denkend-Seins des Willens meine Zuflucht suche, ich im allgemeineren Fall die Motivation nicht in den Handlungsbegriff mitaufnehmen?

Ich denke, dass man hieraus doch einzig den Schluss ziehen kann, dass die Handlung im wesentlichen ein Vollzug des Denkens ist, und dass die tatsächliche Durchführung im Körper nur Anhaltspunkte sein können, nach denen man die Motivation möglicherweise erkennen kann (hier als Untersuchung der hypothetischen Existenz des Gedacht-Seins im Denkend-Sein, d.i. die objektive Betrachtung der Intuitionen). Mithin bleibt mir nichts übrig, als zu sagen, dass es keine gegensätzlichen Handlungen gibt, sondern vielmehr nur gegensätzliche Vollzugsformen, die keinen Handlungen direkt entsprechen können.

Damit aber wird jede Handlungstheorie, die sich auf Tun und Lassen bezieht, eine Theorie des reinen Vollzugs, der keine echt moralische Bedeutung zukommt. Moralisch bedeutend kann Tun und Lassen zwar in allgemeineren Überlegungen werden, so wie in der Annahme, dass es in der Achtung zum Anderen liegt, ihm Hilfe zu leisten und ihm gegenüber Unrecht zu lassen. Aber hier ist das moralische doch in der Achtung, und nicht im konkreten Tun oder Lassen.

Konstruktion einer rationalen Theologie der Niedlichkeit

Schönheit ist die Intuition des Ungreifbaren.
Existenz ist die Intuition des Begreifbaren.

....

Die verdrängte Unmittelbarkeit des Wertes selbst ist die Göttlichkeit der Dinge.
Durch die Unmittelbarkeit der Existenz wird die Welt selbst göttlich

.....

Wer Göttlichkeit als Absolutheit bezeichnet, der versucht die reine Leere zu verehren. Natürlich kann die Absolutheit auch Göttlich sein - auch das Sein an sich hat eine Unmittelbarkeit - aber es gibt so viel weiteres.

Die monotheistischen Versuche, alles aus einem Prinzip herleiten zu wollen, müssen scheitern. Denn es gibt ebensoviele Anfänge in dieser Welt, wie es solche gibt, die anfangen wollen; und was ist dann erst in anderen Welten?

Zu sehen, dass *dies* ist, gibt der Sache eine Unmittelbarkeit, eine grundlegende Wahrheit.

Jede Wahrnehmung ist *causa sui*. Jedes Werturteil ebenfalls. Darin sind all jene göttlich.

Denn nur, weil einem eine Sache als Ursache der anderen erscheinen mag, so kann sie doch auch zugleich eine Ursache ihrer selbst sein (diese als Bedingung ihrer hypothetischen, jene von ihrer unmittelbaren Existenz)

Götter müssen da sein als das Leuchten, was meinem Denken an sich innewohnt - dass ich es denken will.

.....

Der niedliche Schmerz ist der Ausdruck der Ambivalenz im Göttlichen.

Er liegt darin, zwischen Weinen und Lachen im Ausdruck der Träne nicht trennen zu können, es auch nicht zu wollen - als es ist jene stille Schönheit des Weinens, und jene tiefe Schmerzhaftigkeit allen Gelächters.

Über den politischen Anspruch der kindlichen Philosophie

Erkenne das du bist - dass du bist! Nur in der Existenz mag sich dein Wesen finden, und als solches ist es einzig Ausdruck des Selbst-Seins.

...

Kindlich zu denken bedeutet, sich weder auf die eine noch auf die andere Seite zu schlagen, sondern das richtige jeder Seite zu nehmen und es als solches zu erkennen.

Ambivalenz auszuleben heißt insbesondere, nicht zu sagen: *das* bin ich. Denn ich bin auch das andere, und dieses, und jenes - und auch wieder nicht. Denn nur in unmittelbarer Anschauung bin ich irgendeins, und darin gerade alles, und in objektiver Betrachtung bin ich schließlich gar nichts mehr, und so muss ich mich zugleich als Gesamtheit von allem ansehen und als Nichtigkeit.

Darin, dass allem Handeln eine Unentschiedenheit innewohnt, kann ich gar nicht für eine Seite Partei ergreifen.

Aber ich kann gegen das Wählen der Seite selbst Partei ergreifen. Denn dagegen steht meine Position, und weist somit jeden ideologischen Eifer als schlicht logisch falsch heraus, als er behauptet, ich wäre *dies*, was falsch ist, egal was es auch sein mag.

...

Im politischen ist es wichtig, dass hier nicht um die Legitimität oder Richtigkeit einer Entscheidung gestritten wird. Jede Entscheidung ist richtig und falsch, ist gerechtfertigt und unsinnig, und so geht es hier nicht darum, was nun das wahre oder einzige ist (als dieses allein Sache der Intuition und als solche kein politisches ist), sondern viel mehr darum, was man denn nun eigentlich tun soll - denn das ist noch völlig unklar.

Es gibt keine falschen Ansprüche, sondern nur falsche Schlussfolgerungen aus richtigen Ansprüchen. Solche, wo das Mittel zum Erfüllen der Wünsche mit den Wünschen selbst verwechselt werden.

Aber wie kann ich handeln, wenn ich weiß, dass jedes Handeln sowohl für als auch gegen Intuitionen verstößt?

Was ist das Prinzip der Entscheidung?

...

Das es keine beständige Identität des Selbst gibt, und das wir nicht in der Welt sind, hat bedeutende Konsequenzen auf die politische Theorie:

1. Niemand kann ernsthaft durch Daten erfasst werden. Abgesehen davon, dass sich diese Daten heute immer mehr selbst bestimmen lassen (Pseudonyme, Namensänderungen etc.), lassen sie sich kopieren, fälschen und stellen somit rein gar nichts festes dar.
2. Der Ort in der Welt, den der Schatten einer Person einnimmt, hat ebenfalls nichts mit der Person zu tun, da wir sonst ebenfalls einen Ort des Denkens suchen würden.
3. Schließlich sind selbst die Gedanken in ihrem Inhalt so sehr abhängig von dem, was uns begegnet, dass man sie auch nicht als festes sehen kann.

...

Wir sind unserer eigenen Welt fremd.

Die einzige echte Toleranz liegt vor, wenn wir Menschen als Außerirdische behandeln - denn unser Denken ist nicht von dieser Welt.

Insofern meine einzige Heimat in meinen Träumen liegt, bin ich weltfremd.

In Weltfremdheit liegt das eigentliche Weltverständnis.

Nur in unserer Behandlung als Aliens kommen wir dem seltsamen Phänomen des Menschlichen überhaupt näher.

...

Wir müssen besonders uns selbst als Außerirdische behandeln. Denn nur so sehen wir, dass wir uns fremd sind.

Nur im Schattensein komme ich mir näher.

....

Darin, die Alienartigkeit anzuerkennen, liegt das Übersteigen der fremden Phantasie gegenüber der eigenen

....

Darin, dass die Erwachsenen nicht mehr staunen können, sind sie wie Bestien: Sie sind in ihrer Welt zu heimisch geworden.

(Hat man etwa je einen Löwen über die Sonne staunen hören? Oder gar einen Büroarbeiter?)

Jene, denen alle Weltfremdheit abhanden gekommen ist, können letztlich nichts mehr verstehen. Ihre Dummheit liegt im Verständnis der Welt als etwas selbst-verständlichem.

Aber die Welt ist nicht selbst-verständlich. Sie ist seins-verständlich, gedanken-verständlich, im Kern sogar nur traum-verständlich.

Nichts ist von selbst verständlich. Es braucht immer einen, der versteht.

All jene sind in der Welt zu heimisch geworden, die jeden Morgen aufstehen um zu arbeiten, die leben, nur um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Sie leben ein bestialisches Leben, ohne Staunen, allzu erwachsen.

....

Wir entkommen unserer eigenen Menschlichkeit nicht durch eine Flucht in irgendeine Art bestialischer Übermenschlichkeit.

Es geht vielmehr darum, der Sphäre der Seienden Dinge ein für alle mal zu entsagen-

Dass ich nicht bin, ist darum der Kernsatz, um über die Menschlichekeit hinauszukommen.

Ein Über-Wesen also zu werden, bedeutet es, sich selbst misszuverstehen.

Jene Annahme ist kein Ringen, kein Kampf auf der Welt, es ist die Ablegung der erwachsenen Identität in ihrer ungebrochenen Verehrung des Selbst als Gott.

Das Selbst ist nur in seiner Verslossenheit göttlich. Nur darin, dass ich mich nicht verstehe, verstehe ich mich wirklich.

(Ich bin weltfremd, ebenso wie ich selbstfremd bin)

Das bedeutet es, ein Meta-on, ein Über-Sein zu werden, oder kurz: das Sein, das Nichts, die Kindlichkeit.

.....

Die Hypo-These bedeutet nicht, dass uns der andere auch nur irgend ähnlich wäre; sie bedeutet, dass er uns in seiner Andersartigkeit begegnen kann.

(Darin nämlich liegt der Glaube an die Kommunikation)

.....

Die einzige Universalität liegt im partikularen. Darin, sich selbst nicht zu verstehen.

Ich verstehe mich nur darin, dass ich mich nicht verstehe. Darin aber verstehe ich jeden. Nur darin kann ich mich verstehen.

Außerirdischer zu sein ist das einzige, was alle verbindet. Denn das besagt ja gerade, nicht verbunden zu sein.

Wir sind eben nicht alle Menschen. Ich bin das Sein selbst. Wir sind selbst die vielen modi der Existenz selbst, alle jedem anderen verschlossen. Wer würde hier von einer Sache in der Existenz auch nur zu sprechen wagen?

Befreiung liegt darin, den anderen als nicht verstandenen zu verstehen.

....

Das Verständnis jeder Sache liegt allein in der Ansehung seiner Andersartigkeit.

Ein drittes ist die Sache als Welt, weder diesseits noch jenseits zu fassen
Der Gegenstand als Perspektive

Die Politisierung des Gegenstandes liegt in seiner Unverständlichkeit
Das ist das Göttliche

Schroff ist das Göttliche in seiner bloßen Anwesenheit, als es keinen Grund hat, zu sein.

Ich setze dem Monotheismus nicht nur andere Götter entgegen, sondern auch ein anderes
Verständnis der Göttlichkeit, das gerade kein Verständnis ist (und nur darin recht verstanden wird)

Liegt Verständnis denn in Aussagen, oder im Erkennen der Sache? Wie kann ich gegenständliches
Verständnis haben, und doch zugleich alles hintere leugnen?
Wie weiß ich von den Dingen, von ihrem Sein aber nichts?

Gegenständlichkeit ist die auf eine Bahn gedrängte Existenz. Darin, dass ihr Schicksal auch auf die
Zukunft geht.

Ambivalenz von Wille und Determinismus - inwiefern das Göttliche ein Ausbruch aus dem
Schicksal ist

Die Ungewissheit des menschlichen Handelns liegt in der Tatsache, dass es hier gerade kein Schicksal gibt, sondern nur Sein.

Wie, nicht was ist, wird bekannt.

....

Das Sein der Dinge ist, das sie sich selbst nicht verstehen.
In ihrer immanenten Absolutheit liegt ihre Existenz, darin ihr Blick selbst nie auf sich selbst fallen kann
(Unverständnis schafft Dasein)

Das Verständnis von Existenz kann nicht in Vollzug sondern nur in Vollendung liegen, d.i. im Seienden, nicht im Sein.

....

Allen Dingen wohnt also eine ontologische Selbstentfremdung inne. Jene bildet die Göttlichkeit.

....

Die objektive Existenz einer Sache ist der Ausdruck seiner Unverständlichkeit sich selbst gegenüber, als sie nur im Ausdruck, nur im Wort, einen wahren Wert bekommt.
Intuitive Existenz ist der Ausdruck der Verständlichkeit einem anderen gegenüber.

(Als immer über und nie von einer Sache ausgehend wirklich erkannt werden kann).

.....

Der Kommunismus ist gescheitert, nicht, weil er zu hoch, sondern gerade, weil er zu niedrig angesetzt hat.
Er glaubte, nur im gegenseitigen Verständnis eine gute Zukunft zu sehen, und scheiterte daran.

Es ist Zeit, dem Missverständnis selbst Vertrauen entgegenzubringen!

....

Dass niemand sich oder irgend einen anderen verstehe, sei Zeichen dafür, dass es besser sein kann - und muss!

Denn sonst geht es zugrunde (wie es das Verständnis doch längst schon ist)....

....

Es geht mir nicht um ein besseres Verständnis, es geht mir um ein besseres Missverständnis!
Was sonst hieße Selbstentfremdung, wenn nicht, sich selbst missverstehen?

.....

Ich möchte noch einmal den Satz erläutern, dass allein in der Selbstentfremdung das Selbstverständnis liegt. Denn diese Idee ist nicht direkt so gemeint, wie man sie auffassen mag.

Ich sage hier nicht einfach nur, dass das Selbst keine Substanz hat und daher nicht erfasst werden kann. Dass ist zwar für sich genommen richtig, aber eben nur aus der Innensicht. Von außen ist das gänzlich falsch, denn es gibt eben diese Substanz, das ist die Göttlichkeit der Dinge.

Dass ich sage: Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin; bedeutet daher wirklich, dass ich etwas bin, eine bestimmte Sache; aber diese Sache ist eben gerade nicht eine aus meiner Sicht bestimmte Sache, sondern gerade der Umstand, dass ich nicht wissen kann, wer ich bin.

Aber diesem Satz haftet doch etwas paradoxes an, insofern ich mich ja gerade im Bezug auf mich selbst definiert habe. Hier mag man mir einen Zirkelschluss vorwerfen, und dieser ist in der Tat vorhanden. Doch das tut der Beschreibung meiner Identität keinen Abbruch, denn sie besteht doch gerade daraus, dass ich mich nicht verstehe; so darf es mich dann nicht wundern, dass ich dann auch dass, was ich bin, nicht verstehe. Es ist also richtig, wenn man in Selbsteinsetzung sagt: Ich bin, dass ich nicht weiß, was es heißen soll, dass ich nicht weiß, was ich bin.

Dass ich Selbstentfremdung bin, heißt nicht nur, dass ich von mir entfremdet bin, sondern das das, wovon ich mich entfremdet habe, gerade die Selbstenfremdung ist! Ich entfremde mich von der Selbstentfremdung indem ich glaube, mich verstanden zu haben; und so ist die Erkenntnis der eigenen Selbstentfremdung immer falsch, wenn sie als inhaltliche Einsicht gedeutet wird. Denn dann würde man sich ja genau von dieser Entfremdung der Selbstenfremdung abwenden, und sie als Selbst annehmen; Nein, ich darf mich nur darin verstehen, dass ich mich nicht verstehe, und dass heißt hier besonders, genau das als Identität zu behaupten, weil man sich nur eben dann wirklich fremd ist, wenn man seine eigene Fremdheit als Entfremdung der Entfremdung, d.i. als Identität, behauptet!

Diese Fremdheit als Identität ist meine Göttlichkeit. Sie ist genauso, wie ich eine andere Sache darin erfassen kann, dass auch sie sich nicht versteht (d.i. ihre Rätselhaftigkeit in dem, was wir in ihr erkennen, ist genau das, was einzig sie für sich ausmacht, als sie das nicht rätselhafte ja nicht erkennen kann, da das nicht ihr Wesen betrifft, sondern nur das, was wir ihr von außen hinzufügen).

...

Aus alledem bildet sich folgende Hierarchie:

0. Ich bin, dass ich bin.

(Dasein, Tautologie, Cogito)

1. Ich bin, dass ich mir unverständlich bin

(Selbstentfremdung)

2. Ich bin, dass mir meine Unverständlichkeit unverständlich ist.

(Identität als Entfremdung von der Entfremdung)

3. Ich bin, dass mir die Unverständlichkeit meiner Unverständlichkeit unverständlich ist.

(Entfremdung von der Identität)

4. Ich bin, dass mir die Unverständlichkeit der Unverständlichkeit meiner Unverständlichkeit unverständlich ist.

(Entfremdung von der Identitätsabkehr durch Erkennen der Paradoxien in dem Prinzip der Abkehr überhaupt, d.i. das Aufstellen eben dieser Tabelle)

5. Ich bin, dass mir die Unverständlichkeit der Unverständlichkeit der Unverständlichkeit meiner Unverständlichkeit unverständlich ist.

(Bewusstwerdung der Sinnlosigkeit dieser Liste)

usw.

...

Die Fremdheit, die uns beim Anblick eines anderen überkommt, ist dieselbe Fremdheit, die er auch sich selbst gegenüber annimmt.

...

[deadname]s Philosophie der Erkenntnis - Vorbericht

Über das Eine und das Sein

oder

das Werden der Unmittelbarkeit aus dem zerspaltenen Dinge
und das Hervorgehen der Teilung aus dem unzerteilten Ganzen oder dem Einen
sowie die Behandlung der Frage, inwiefern dies Eine selbst als Teilung wird aufgefasst werden
müssen

und auch oder zumindest als und durch diese erscheint.

Vorrede: Über die Gegebenheit des Unmittelbaren und die Frage nach seinem Ursprung

Bei der Betrachtung der Dinge der Welt drängt sich eine Frage als die deutlichste, ja als ureigenste Frage der Metaphysik auf: gibt es einen Einheitsgrund der Welt, ein eines, woraus die Vielzahl der Erscheinungen entstanden? - aus dieser Frage haben die meisten Ontologien und Religionen ihren Ursprung gezogen, wenngleich sie diese Frage im Grunde völlig missverstanden haben.

Denn die Frage nach der Einheit aller Dinge ist fundamental unlogisch, sie kann gar nicht allein durch Betrachtung des Begriffs gelöst werden (wie es etwa Hegel fest geglaubt hat und die Analytiker noch heute hoffen), da die Begriffe ja schon aus dem Zerteilten der Erscheinung entstanden sind; und es ist ebenso unmöglich, diesen Grund in die Göttlichkeit zu legen, denn jene ist ein Wert, setzt also Wertschätzung, damit einen Willen und also ein Subjekt voraus, und dieses Subjekt selbst nimmt die Gewissheit seiner Existenz aus dem vielen, wovon abstrahiert es seine Einheit erst nur sehen kann. (ganz abgesehen von der Schwierigkeit, dass Gewissheit des Göttlichen nur als geschichtliches oder vielmehr übergeschichtliches Ereignis überhaupt möglich ist, eine Geschichte aber erlebt wird, und zwar als ein Vieles; was mit der Erkenntnis gleichartig ist, dass es den monotheistischen Gott nur nach und durch das größere Pantheon hat geben können, und er damit auch sein Wesen durch dieses erhält und nach ihrem Vorbilde ausübt.)

[[umformulierte Anfangsparagraphen vom 26.01.18:

Die Dinge der Welt drängen uns eine Frage als die deutlichste, ureigenste auf: gibt es einen Einheitsgrund der Welt, etwas, woraus alle Erscheinungen entstanden? - in dieser Frage haben die meisten Ontologien und Religionen ihren Ursprung, sie wurde aber völlig falsch verstanden.

Denn die Frage nach der Einheit aller Dinge ist fundamental unlogisch, sie kann nicht begrifflich gelöst werden (wie es etwa Hegel fest glaubte und die Analytiker noch heute hoffen), da die Begriffe schon aus zerteilter Erscheinung entstanden; der Grund liegt auch nicht in der Göttlichkeit, denn jene ist ein Wert, setzt also Wertschätzung, damit einen Willen und ein Subjekt voraus, und

dieses nimmt seine Gewissheit aus dem vielen, woher es seine Einheit erst sieht. (ganz abgesehen davon, dass wissbare Göttlichkeit nur als (über)geschichtliches Ereignis möglich ist, eine Geschichte erlebt wird als ein Vieles; ähnlich wie es den monotheistischen Gott nur nach und durch das größere Pantheon gibt, woher er sein Wesen erhält und nach ihrem Vorbilde ausübt.)

]]

Die Einheit der Dinge als der Erscheinungsgründe setzt also voraus, vor die Erscheinungen zurückzugehen, allerdings ohne sie zu analysieren oder als objektives Ganzes zu sehen oder dieses Ganze dann zu bewerten (denn jenes genau wären die Täuschungen von Begriff und Subjekt, vom Schicksal der Geschichte und von den Göttern als einem Grunde); vielmehr muss ich die Grundlage finden, von der aus die Welt erscheine, ohne aber ihre Erscheinung vorauszusetzen, ja ohne sie überhaupt als solche denken zu dürfen - denn jenes Denken nimmt sein Recht ja gerade aus der Erscheinung, also aus dem Vielen, nicht dem Einem.

Es stellt sich hierbei das Problem, wie dies denn je gehen soll, wenn doch das Unmittelbare schlicht immer da, gegeben ist; wenn es doch vor-kommt, also vor dem Denken selbst; und doch ist das Problem, wie es gegeben sein konnte, wie es sein kann, dass es vorkommt, doch eben dadurch umso deutlicher gestellt, dass es keine direkte Antwort zu haben scheint. Zwar kommt es vor dem Denken, aber auch dieses Vorher muss ja passiert sein, ist insbesondere in der Erscheinung selbst eine Handlung, die Tat ihrer Wirklichkeit.

Wir müssen uns hier hüten, falsche mathematische Analogien in das vorintuitive einzuführen, da ja die Erscheinung selbst schon vorsprachlich und also unmathematisch ist, und sich die Mathematik ja gerade erst aus der Vermittlung des Intuitiven untereinander, oder besser der unmittelbaren Falschheit dieser Vermittlung als Wahrheit, überhaupt hat ergeben können. Vielmehr muss die Einheit des Urgrundes eine Zahllose sein, und also eine unendliche Einheit, die sogleich alles umfasst und dabei gerade keine Teile hat.

Dieses alles drückt eine Widersprüchlichkeit, ja Widerspenstigkeit gegenüber jedem Ausdrucke, jeder Versprachlichung aus, und kann also nur in Form dieses lebendigen Widerspruches überhaupt zur Sprache gebracht werden, und es ist genau dies der Grund, dass ich diese Darstellung mir bisher verwehrt habe, als ich nicht glaubte, dadurch besondere Erkenntnis zu gewinnen. Nachdem ich aber in neuerlichen Diskussionen mir darüber klar geworden bin, dass allein der Begriff des Eindrucks einer nachdrücklichen Erklärung bedarf, diese Erklärung aber nicht ohne das Verständnis dieses Ursprungsproblems möglich sein wird, so habe ich mich entschlossen, doch einmal die Möglichkeiten eines solchen Einheitsgrundes denkend darzustellen. Das Problem gliedert sich dabei zunächst in folgende Teile:

- a) Wie können meine Erscheinungen entstehen? Was ist ihr jeweiliger Grund?
- b) Wie kann der Grund dieser Gründe aussehen? Gibt es dort eine allgemeine Einheit?
- c) Lässt sich die Einigkeit der Welt denken, ohne sie als Zerspaltung mitdenken zu müssen?
- d) Kann die Einheit erscheinen, oder nur die Zerteiltheit? Oder erscheint die Einheit selbst als Zerteiltheit?
- e) Ist die Zerteiltheit in der Einheit ähnlich oder auch nur vergleichbar mit der Zerteilung der Dinge in sich?
- f) Ist diese Einheit allgemein, oder nur partikulär, d.i. als Einheit des einen Dinges gegenüber seiner Erscheinung?
- g) Ist die Einheit mitteilbar oder im Geiste gebunden? Wenn nur im Geiste, wie unterscheidet sie sich von ihm?

Wenn mitteilbar, ist sie auch außer dem Geiste, oder nur in ihm oder seiner Mitteilung?

Dabei lasse ich die oben genannten Vorurteile der mathematisch-ontologischen, der subjektivistischen, der naturalistischen, der historisch-materialistischen und der theologischen Umdeutung des Einen als eines durch nachfolgendem Denken bestimmten außer acht, da diese Verkehren zum einen den Kern der Sache überhaupt nicht treffen, aber andererseits auch gar nicht an diese Stelle gehören, ja selbst eine Fehldeutung wären, da ich ja sonst eben jenen Fehler begehen würde, den ich an ihnen kritisiere, nämlich eben das Eine, Ursprüngliche aus dem Ersprungenen zu bewerten (hier aus den widersprüchlichen Irrtümern), wenn es doch eigentlich als Ursprung, als Grund allein zu betrachten seine Deutlichkeit und Wichtigkeit wird haben können.

Dies soll als Problembeschreibung genügen. Alle anderen Fragen lassen sich ohnehin erst am Ende der Untersuchung klären, und kaum bevor nicht diese fundamentalen Fragen, ob und wie Einheit möglich sei, überhaupt zu beantworten versucht wurde. Damit bilden diese Fragen gleichsam ein Vorwort, ein Propädeutikum zur Theorie der Abstraktion überhaupt, die ja aus den Erscheinungen die Einheit oder Gleichheit herausnimmt, indem hier zunächst nach jener Einheit gesucht wird, aus der die Erscheinung entstehen konnte, auch im geraden Gegensatz zu jener Einheit, die im Nachgang aus dem entstandenen Vielen sich wird ergeben können - und insofern finden sich in jener andern Einheit ja auch die Spuren der ursprünglichen, insofern nämlich ihr Ursprung aus der Zusammensetzung eines Zerteilten oder Zersplitterten als Bedeutung ihr grundsätzlich eingeschrieben bleibt, und aus diesem Ursprung der zersplitterten Einheit oder der Einheit der Zersplitterung (welcher Unterschied sich erst später in Klarheit ergeben wird) sich uns zumindest der Anschein einer Möglichkeit offenbart, von der gedachten zur ursprünglichen Einheit hinabzusteigen. Jenen Gang zu gehen ist also das Ziel dieser Abhandlung, und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieses Unterfangens bilden damit auch seine Grenze, die selbst es noch zu ergründen gilt, gerade in und durch die Untersuchung selbst.

14. August 2017

1. Der Ursprung der Erscheinungen in den Dingen - über die Möglichkeit der Tätigkeit als Sein

Es ist eine leicht ausgemachte Problematik, das Sein eher in das Ding als in seine Tätigkeit zu setzen; wie dies aber zu überwinden sei, ist damit keineswegs gesagt, noch auch dieses Problem irgend genau beschrieben. Schließlich zeigt sich jedes bestimmte Sein, jeder gedachte Gegenstand in einem deutlichen Gegensatz zur Tätigkeit, denn dieser ist bleibend, jene ist vergehend, dieser ist erforschbar, jene nur erlebt. Aber trotzdem beginnt ein jedes schon bestimmte Sein doch in einer Tätigkeit, dem Bestimmen, und insofern ist es dies vergehende und erlebte selbst, was allein in der Substanz und Deutlichkeit des objektiven Gedankens seinen höchsten Ausdruck finden kann.

Aber dennoch ist es vielleicht das schwerste, diese Tätigkeit rein zu denken, ohne auf die Begriffe der Substanz zurückzukommen, ohne die Tätigkeit schon als bestimmtes Ding, mithin als zum

Abschluss gebrachte Bestimmung betrachten zu müssen. was die Tätigkeit selbst also zum schwierigsten Gegenstände einer Sprache werden lässt, die doch alles als Ding, als Gegenstand betrachtet - aber ebendasselbe gilt auch für das bloße Ding an sich selbst! Es ist ja gerade so, dass alle Kategorien der bestimmten Gegenständlichkeit, der Substantialität etc. bereits die Tätigkeit in das Untätige setzen, und damit das Bestimmen selbst dem untätigen Bestimmten zurechnen, obgleich dieses doch erst im nachhinein als so etwas zu gelten hat, was diese Tätigkeit an sich hätte - ja eigentlich ist dieser nachherige Gegenstand gar nichts anderes als dieses ausdifferenzierte Bestimmen, reine Tätigkeit, und also dem Dinge, was doch dort eigentlich zu bestimmen war, aufs weiteste entrückt.

Wie aber gelangen wir zurück zu diesem Ding? Und wie fundieren wir also die Tätigkeit des Bestimmens oder Erkennens einer Sache, wenn sie selbst erst diesen Gegenstand für uns formt, von dem sie sich gleichzeitig durch ebendieselbe Handlung entfernt - als im formenden Erkennen verkennend? Es gilt hier, aus der undinglichen Tätigkeit das untätige Ding in Erfahrung zu bringen, mithin, eine Sache zu erfahren, ohne sie als erfahrene zu erfahren, was sogleich als absolut unmögliches Unterfangen erscheint. Trotzdem müssen wir hierbei zunächst die Möglichkeiten durchgehen, um also der Bestimmtheit und Deutlichkeit des Erkennens als Tätigkeit eine ebenso große Deutlichkeit des Unerkannten im Dinge selbst entgegensetzen zu können. Ob wir dabei gleich keine bestimmte Negation der Tat voraussetzen können - denn die Negation selbst ist erst in und durch dieselbe - so können wir doch sogleich von der besonderen Bestimmtheit, die in der Tätigkeit oder dem Bestimmten selbst liegt, einen so deutlichen Abstand nehmen, dass uns die Undeutlichkeit und das Unerkennbare des Unmittelbaren als in dem Dinge selbst mitinbegriffen erscheinen muss, ja dass wir sogar alle Unklarheit der Erscheinungen als Ausdifferenzierungen der Unklarheit dieses Dinges selbst erahnen können, wenngleich wir das natürlich nur nachwirkend betrachten können, und schon gar nicht erfassen, eben da erfassen und begreifen Tätigkeit sind, nicht Ding; was sogleich also die Untersuchung darauf einschränkt, die Möglichkeit eines solchen Dinges zu betrachten; zu betrachten, was mir erscheine, oder ob gleichfalls jeder Eindruck eine Erscheinung ist, in der nichts erscheint - aber welches Nichts? Oder doch gar kein Nichts, gar nichts?

Es ist hierbei wichtig darauf zurückzukommen, dass dieses etwas, was erscheint, ja noch vor dem Erscheinen und Wissen ist, mithin etwas, worüber nichts ausgesagt wurde - nicht aber etwas, worüber nichts ausgesagt werden kann, sondern vielmehr der Ursprung des Ausgesagten und Erkannten, der vor jeder Handlung im Ursprung des Erkenntnisaktes selbst sich zu positionieren hat. Er ist nicht das unsagbare, sondern das noch ungesagte, der Ursprung, den es zu entdecken gilt - und damit aus sich selbst herauszutreiben.

Die Erscheinung ist selbst zwar Ergebnis einer Tätigkeit am Dinge oder des Dinges selbst (jenes ist ebenso noch zu klären, ob sich das Ding also als Subjekt oder nur als Substanz zum Erkennen verhält), aber ebenso ist die Erscheinung ja selbst diese Tätigkeit des Erscheinens, und also zunächst noch gar kein Ergebnis, sondern das erst in ihrer Abstraktion (dem Phänomen, dem Gegenstände etc. als aus dem Namensproblem geborene Verdinglichung der reinen Tätigkeit in ihrer Fremdheit zu sich selbst, darin, nur in sich selbst jene Gleichheit zu finden, die sie doch auch in anderes zu setzen versucht), oder besser ist sie dieses Ergebnis selbst als Tätigkeit, als Erscheinen der Erscheinung selbst, das also gerade darin Ergebnis seiner selbst ist, nichts zu ergeben sondern nur zu sein (denn eben darum ist die Erscheinung nur im Moment). Darum eben ist es falsch, wie es seit Kant geläufig ist, eine noumenale und phänomenale Welt nebeneinander hinzustellen; vielmehr ist das Phänomen ein Vergleichsobjekt aus dem Austausch der Eindrücke, und diese wiederum sind Tätigkeiten der Dinge oder an den Dingen.

Aber das eben scheint dem obigen Ergebnis zu widersprechen, dass das Ding als unabhängig von der Handlung zu denken ist, wenn doch das Ding hier entweder selbst als tätig oder als passiv an einer äußeren Tat der Erscheinung bezeichnet wird. Wie also kann das Ding an sich selbst erscheinen, wenn es an sich bleiben soll? Wie kann es erscheinen, und reine Tätigkeit (ohne Anteil an seiner Dinghaftigkeit) erzeugen, ohne dabei doch jene reine Dinglichkeit zu verlieren, kraft derer es allein Ding, und nicht Tätigkeit genannt werden kann? Oder besser, wie kann es diese Dinglichkeit so vollkommen in der Erscheinung verlieren, ohne dass die Erscheinung nicht dabei auch selbst ihr Ding verliert und inhaltslos wird?

Oder ist es vielleicht der Zusammenhang von Ding und Tätigkeit, dies beides als eines gedacht, was alleine sich als Fundament der Erkenntnis wird eigenen können? Man mag sich etwa vorstellen, dass genauso wie das Erscheinen der Erscheinung auch Ergebnis, auch Akt als Objekt sein müsste, auch das Ding an sich ein tätiges wäre, eines, was sich tut, und damit also nur durch seine dauerhafte Handlung überhaupt Ding wird und bleibt.

Doch ebenso wie es falsch ist, sich das Erscheinen als Erscheinen seiner selbst bloß zu denken, ohne das dort etwas erscheint - und was erscheine denn, so schreit es immerfort! - so scheint es mir auch ziemlich leer, jede Sache außerhalb der Tätigkeit als bloße *causa sui* zu betrachten, die wohl durch Handlung selbst ihren Ursprung nahm, aber nur in sich selbst liege - wenn es doch eben dieses Problem ist, wie die Handlung aus dem reinen Ding, dem reinen Passivum und Privatum zu gewinnen sei, die diese ganze Diskussion überhaupt entfacht hat!

Betrachte aber folgende Möglichkeit: Es könnten diese beiden Schwierigkeiten, die Handlung als verdinglicht und das Ding als handelnd zu denken, auch ganz dieselbe sein, bloß aus zweifacher Perspektive, d.i. dass die Zusammensetzung aus Handlung und Sein ganz fundamental diese beiden Seiten hat: seiende Handlung, handelndes Sein, und die erste sich eben in der Erscheinung, die zweite dagegen im Dinge an sich zeigt, aber beide eigentlich nicht aufeinander, sondern auf diese Vermittlung und ihre vorherige Zertrennung verweisen, also gar nicht die Frage stellen: Wie konnte die Erscheinung sein und einen Inhalt haben, und das Seiende erscheinen; sondern vielmehr ersuchen: Wie sind Sein und Tun unabhängig entstanden, und wie wurden sie vermittelt?

Ich behaupte, dass in der Tat diese beiden Seiten, das Erscheinen einer Erscheinung, in der nichts erscheint, und andererseits eine Sache, die untätig ist, die bloß als seiend gedacht wird, und allein dieses Sein selbst als Tätigkeit an sich hat (d.i. in dem Verhalten, dass sie existiert), zunächst die Grundlage aller Erkenntnis bilden, und wir uns mit diese beiden Seiten, das bloße Sein und das bloße Tun, insofern beschäftigen müssen, um ihre Selbstständigkeit aufzudecken und herauszufinden, wie sie in der bloßen einfachsten Form aller konkreten Erkenntnis, dass etwas erscheine, vermittelt vorkommen, und also weitergehend zu fragen, ob diese Art der Vermittlung mit ihrer Selbstständigkeit im Widerspruche stehe, von ihr völlig unabhängig sei, ob sie mit ihr entstand, aus ihr hervorging oder jene aus dieser oder vielmehr sie selber ist und gar kein Unterschied zwischen Vermittlung und Getrenntheit hier bestehen könne.

Beginnen wir also mit dem ersten Punkt. Können wir Sein und Tun überhaupt getrennt denken oder erkennen? Und wenn ja, was sind sie, wenn sie völlig voneinander isoliert werden? Sind sie überhaupt trennbar, wenn auch vielleicht getrennt denkbar?

Ich denke, es ist dabei sinnvoll, mit dem untätigen Sein anzufangen, da diesem Begriffe auch mehr falsche Bestimmungen anhaften als dem unsubstantiellen Tun, da es allgemein üblich ist, Dinge (im Unterschiede zu Subjekten) als bloß passiv anzusehen, dagegen es äußerst selten ist, einer Tätigkeit

einen Abstand zum Sein zuzugestehen, was zumindest deutlich macht, dass es dem üblichen Bewußtsein näher ist, das Sein vom Tun zu isolieren als andersherum. Das einzige, was als Tun dem Sein zugerechnet wird, ohne es genauer rechtfertigen zu müssen (d.i. entweder die Substanz auch als Subjekt zu behaupten oder ein anderes, äußeres Subjekt zu postulieren, was eine entsprechende Handlung verübt), ist die reine Tätigkeit, da zu sein, d.i. die Existenz überhaupt. Deshalb muss es also zunächst um die Frage gehen, ob und wenn ja inwiefern das Sein selbst eine Tätigkeit ist oder haben kann, bzw. ob das Ding selbst von seinem Sein verschieden ist oder ihm gleich, und wie sich also im Falle der Verschiedenheit das Sein vom Seienden trennen oder nur unterscheiden lasse (oder ob dieses beides dasselbe sei). Danach lässt sich dann auch die Frage, ob das Sein handle, beantworten, wenn wir einmal beide Seiten betrachtet haben, da wir dann im Sein als möglicher Handlung einen Ansatzpunkt zur Betrachtung aller Tätigkeit des Seins überhaupt bereits gegeben haben.

(Es ist im Übrigen hier völlig gleich, dass wir mit dieser Seite anfangen, und die Untersuchungen ließen sich ebensogut tauschen; ja es darf irgendein Irrtum, der sich mir wohl als heuristische Möglichkeit eines Anfangsgrundes in diesem Absatze angeboten hat, keineswegs Grundlage dazu sein, das eine vor das andere zu setzen, vielmehr nur das eine neben das andere, mit der vorherigen Beachtung auf dem einen, dass einen vielleicht sonst zu sehr in die Irre führt mit einem falschem Gedanken des Seins - wie andersherum in der Tat noch kein bestimmtes Sein üblicherweise mitgedacht ist, oder vielmehr ein jedes und damit kein bestimmtes, also der Ansatzpunkt sich hier noch erst wird ergeben müssen, was aber ebenso nur auf falschem Urteile beruht und also kein wirklich inhaltlicher, sondern höchstens ein methodischer, ja wenn nicht sogar nur ein pragmatischer, opportunistischer Grund für diese Aufteilung wird sein können.)

Wir dürfen uns hier das Sein oder die Sache nicht als Begriff denken, nicht abstrahiert, auch nicht als Eindruck (denn jener ist das Erscheinen des Seins, das aber ist Tat, kein Sein), sondern müssen das Sein als Sein denken, was aber schwierig ist, da wir eben nicht die sprachliche Prädikation damit hineinnehmen dürfen (A ist B), ebensowenig aber auch die sprachlich prädierte Existenz im Objektiven (A existiert dort draußen, objektiv) oder im Subjektiven (A ist für mich) oder auch nur im Erscheinen (A ist da, ist ersichtlich, evident) etc., nein, müssen das Sein hier wirklich als reines Sein sehen, gerade auch getrennt von einer Vorstellung, dass das Sein irgendwie wahr sein müsste (denn Wahrheit ist erst in unserem Verständnis - darum aber erst nach der Tat des Seins). Es geht hier also darum, was das Sein ist, bevor es verstanden oder auch nur gesehen wurde - um die Suche nach der unentdeckten und sich noch nicht offenbarenden, mithin verborgenen Existenz, und ob diese als Tätigkeit werde gelten können oder nicht. (Wohlgemerkt ist dieses Sein nicht das Ding an sich, sondern die Art, wie dieses als Ding eine mögliche Selbstbeziehung oder Existenz an sich haben könnte; mithin reicht diese kurze Erläuterung nur als Abgrenzung, nicht aber als Eingrenzung aus, da alle genannten Kriterien auch auf das Ding an sich zuträfen, selbst wenn es kein seiendes Ding an sich wäre, und selbst dann stände ja noch die Frage offen, ob das seiende Ding an sich in irgend einer Form mit seinem Sein verbunden oder identisch wäre oder dieses nur äußerlich gesetzt bleibt; wie in der nachfolgenden Darstellung ausführlich entwickelt.)

Dieses reine Sein ist eben wegen dem Verzicht auf alle subjektive oder objektive Beschreibung nichts als ein reines etwas, ein bestimmungsloses Dieses, und außer diesem reinen, unbestimmten, und in seiner Unbestimmtheit sich als solches (d.i. als unbestimmtes) darstellenden Sein können wir dem reinen Sein auch keine weitere Bestimmung zugestehen, weswegen sich also die obige Frage darauf reduziert, ob das Etwas-Sein eine Tätigkeit genannt werden kann.

Hierbei sei zuerst angemerkt, dass man das Etwas als Bestimmung des Bestimmungslosen gelten lassen muss, nicht, weil es dadurch bestimmt würde, sondern umgekehrt, weil es als bloßes Bestimmungsloses durch das Fehlen jedweder Bestimmung ebenso bestimmt werden würde. Jenes aber kann es offenbar nicht werden, und also muss es sich selbst als Bestimmungsloses bestimmen, als ein Etwas, wenn es sich überhaupt denken lasse.

Auf der anderen Seite ist es aber auch nicht als ein solches bestimmt, da so eine Bestimmung ja die Tätigkeit, dieses Für-Sich-Sein als Bestimmungsloses zu setzen, bereits voraus-setzt, und also nicht allein die Bestimmung, sondern auch das Bestimmen selbst als Tätigkeit in das Etwas zu setzen versucht, wo aber keines vorhanden ist. So muss man also hier das Ergebnis des Bestimmens als Unbestimmtes gleichfalls anerkennen, aber gerade ohne dahinterstehende Tat; das Etwas ist ja dann auch nichts weiter, als die Bestimmung ohne jegliches Bestimmen, das Ergebnis ohne Tat, die es ergibt.

Das Unbestimmte Etwas ist eben darum beides gleichzeitig: Ein Etwas ohne Bestimmung, aber auch ohne Unbestimmung, ein von außen nicht weiter einsichtiges, dessen einziges Wesen in seinem Innern liegen könnte, und also nicht allein unbestimmt und undurchdringbar, sondern in dieser Undurchdringbarkeit nicht mal erkennbar ist, und dadurch also selbst dieses innere Sein ist, abgetrennt von jeglichem Un-erkennen oder Erscheinen.

Aber damit ist immer noch nicht ausgeschlossen, dass jenes innere Sein oder Wesen nicht dennoch eine Tätigkeit, ein Unbeständiges sein könnte, und es ist gerade in dieser Abtrennung, das sich das eigentlich rätselhafte am Wesen offenbart: Ist es beständig - aber worin besteht es? Wenn es gleich bleibt, besteht, muss es dann nicht eben dadurch ein Veränderliches geben, in dem allein es bestehen kann?

Oder ist es nicht eben dieses, dass es nicht in etwas ist (denn das setzt Ort voraus, Umgebung, also Bezug und somit eine Bestimmung, eine Tat), das es als ein Unbeständiges offenbart, und damit das Wesen oder Sein nur als diese innere Kraft oder den Impuls, das innere zu setzen, überhaupt bestehen lässt, und damit das Sein selbst als diese Kraft setzt, das Sein zu setzen?

Ein Unbeständiges aber kann es doch eben nicht sein, denn dann hätte es einen Unbestand, einen Nicht-Ort, der ja ebenfalls Tat, ebenfalls Bestimmung wäre; und damit ist dieses beides falsch, und die Kraft, die sich zuerst als dieses zeitlos-momentane Setzen des Innern als seines eigenen Wesen offenbart, nichts als der Schimmer einer falschen Vorstellung der Un-Bestimmung des Seins als Sein. Wie aber, wenn nicht als Bestimmen oder Unbestimmen, könnte das Sein dann überhaupt Tätigkeit werden oder sein?

Wenn das Etwas nichts ist als das Ergebnis ohne Ergeben, als Tatsache ohne Tätigkeit, und ebenso das innere Sein, was sich in diesem Ergebnis notwendig kundtun muss (denn es ist eben nicht bestimmbar oder abgrenzbar und auch nicht unbestimmbar, und also nur durch und in sich selbst begrenzt), sich als Tätigkeit des Bestehens oder kontingenten Setzens nicht bestimmen lässt (denn jenes wäre eben eine äußere Bestimmung oder Unbestimmung des doch schon vorher als Innern herausgefundenen), so ist die Frage, wie wir hier fortkommen.

Ein erster Schritt mag damit gelingen, dass wir die paradoxe Haltung, dass diese Ablehnung der Begriffe von Ergebnis/Bestimmung und Unbestimmung wie von Selbst-Grund, von Bestehen wie vom Anfange, selbst eine setzende, bestimmende und bestehende wie anfangende Handlung darstellt; dass mithin alle Versuche, die hier bisher unternommen wurden, das Wesen der Sache

selbst so völlig verfehlen, dass sie am Ende den selben Fehler in dessen Beschreibung machen, den sie doch vorher als Beschreibungslücke in die Sache selbst haben setzen wollen - dass wir diese Haltung und die Betrachtung des Verfehlens im Ganzen und als solche annehmen!

Hier also sehen wir das paradoxe an der Sache: Zugleich ist es ihr unmöglich zu bestehen (worin schließlich?), zugleich ist eben dies das, was besteht; zugleich hat sie keine äußere Bestimmung, ist bloßes Etwas, reines Innres, zugleich ist genau dies die durchdringlichste, alles nach außen kehrendste Behauptung irgend eines Wesens. Im Etwas offenbart sich der Widerspruch, das innere zu veräußern, am genauesten: Alle Bestimmung ist unbestimmt, und alle Unbestimmung bestimmt.

Das nun sollte man nicht für irgendein Wissen von diesem Etwas, diesem Dinge nehmen; vielmehr zeigt sich hier unsere Unfähigkeit und Entfernung in der Form eines anscheinend höheren Wissens. Aber es ist überhaupt nicht hoch zu sagen, dass ich nichts von dem Etwas sehen kann, bevor es erscheint; das erscheint doch so offenbar, dass von großer Offenbarung nicht die Rede sein kann - vielmehr ist es Offenbarung im niedrigsten, gewöhnlichsten Sinne, wo also übliche Gewohnheiten, die längst offenbar waren, wegen eben dieser ihrer Eigenschaft als Offenbarung bloß behauptet werden. Trotzdem kommen wir doch immer wieder an Widersprüche, an Unklarheiten, und es stellt sich hinter all diesen Undeutlichkeiten die Frage immer deutlicher:

Kann ich eine Sache, die ich nicht bestimmen oder eingrenzen kann, deren Unbestimmtheit ich aber andererseits auch nicht direkt behaupten kann (denn sie ist nicht, wie etwa ein Subjekt, auch für sich selbst; oder vielmehr ist sie dies für mich nicht. Vielleicht ist sie aus ihrer eigenen Sicht ein solches Selbst, aber da sind wir noch nicht, noch sind wir vor allem Subjekte und Intersubjektiven und versuchen das Sein als solches zu bestimmen), und deren Unbehauptbarkeit der Unbestimmbarkeit/Un-unbestimmbarkeit ich ebenfalls nicht als ein bestehendes oder vergehendes/sich-setzendes Inneres setzen kann, überhaupt auch nur versuchen, als eine Tat zu sehen, als jenes Etwas, woraus, als das Sein, was bloß ist, die Welt als solches entsteht, aus dem letztlich alle Erscheinung hervorgeht als eine Handlung an oder durch die Sache selbst?

Ich glaube, dass man trotz allem auf diese Frage eine positive Antwort wird finden müssen, und versuche nun also darzustellen, warum ich es für möglich halte; zwar bin ich mir bei alle dem noch unsicher, und die Dunkelheit des Themas verbietet es mir auch, hier größere Sicherheit vorzuschützen als es der Verstand erlauben würde und nicht versichern kann; aber ich behaupte, dass es ebenfalls unredlich wäre, nicht zuallererst zu überlegen, ob die Zeichen, die wir selbst als Zeichen unseres Unwissens behaupten, nicht eigentlich solche des Wissens und Verständnisses sind; d.h. dass die widersprüchliche Art, die wir unserer Untersuchung angerechnet haben, nicht ebensowohl auf den Gegenstand angewendet werden müsste und also ihm selbst innewohnt. Ob das funktioniert, oder ob wir dabei letztlich auf die Unklarheit unserer Begriffe zurückfallen, ist hier noch unklar, und es bleibt uns wohl letztlich nichts anderes übrig als beide Seiten (der methodischen Frage) zunächst gründlich zu bedenken, auch um zu sehen, ob sie sich überhaupt als verschieden erweisen werden oder doch dieselbe sind, nur von anderer Seite betrachtet.

(Man mag hier anmerken, dass die gesamte Frage, ob man die Sache als Tat ansehen könne, oder zumindest sich ihr Sein als solche bestimmen lasse, die Tat selbst ebensowohl fälschlich als Sache darstellt, wie die Sache selbst sich unmittelbar falsch als Tätigkeit der Selbstbezüglichkeit, des sich Unbestimmenden, behaupten hat müssen, wenn wir vom bloßen Etwas auf der einen Seite oder von der reinen Tat als solcher auf der anderen Seite reden wollten. Denn da die Tat kein bestimmtes Ding ist, wie später noch genauer ausgeführt (wenn das hier ausgeführte Verhältnis von anderer Seite betrachtet werde), so kann sie keine reine Tat sein, denn jenes wäre ja ein solches Ding; sie muss vielmehr immer Tätigkeit, Veränderung, Unreines sein, und damit ist hier also die Frage ganz so zu verstehen, ob das unbezüglich-ursprüngliche Sein selbst diese Unreinheit oder Dynamik noch

an sich hat, ein Seiendes oder ein Sein zu sein; ist das Sein des Seienden seine Unreinheit, jenes, was es aus dem reinen Dinge verbannt und es zur dynamischen Tätigkeit macht, einem Akteur in seiner eigenen Existenz? - darum geht es hier vormalig. Ob man danach noch irgendein Wesen des Seins untersucht und dieses als nach der Dingwerdung dieser Tat ebenfalls gegenständlich untersuche, ist noch etwas anderes, was sicherlich genauso geschehen muss; dazu aber erst, nachdem Sein und Tat verbunden werden, um die Seinstat dann zu begreifen, worum es aber hier noch gar nicht zu tun ist.)

Fangen wir damit an zu fragen, ob wir überhaupt hier zwischen dem Seienden und dem Sein einen Unterschied ziehen können. Damit ist natürlich nicht gemeint, ob diese beiden Begriffe dasselbe meinen; so wird zwar häufig missverständlich geredet, aber es ist hier keineswegs das Ziel, alte Missverständnisse zu erzeugen (schließlich ist es auch viel interessanter, sich auf neue Art misszuverstehen). Nein, die Frage ist viel eher, wie wir überhaupt zwischen dem Seienden als Sache und dem Sein als dessen Vollzug unterscheiden können; schließlich müsste es dazu ein Seiendes ohne Sein, oder ein Sein oder Seiendes geben, was aber absurd erscheint - aber ist es das auch?

Wir müssen hier zunächst unterscheiden zwischen dem Sein als Bestand eines Dings (dass es ist), wovon noch zu klären ist, ob es Tätigkeit ist oder nicht, und der Zuordnung zu einer allgemeinen Seinskategorie, wo also das Sein als Prädikat einem Dinge zugeordnet wird, weil es konstitutiv zum Denken, und d.i. zum Seinsbegriffe überhaupt gewesen ist. Letzteres nämlich ist Element der Begriffsbildung, und also nachintuitiv, kommt also hier noch gar nicht zum Zuge; es geht hier zunächst nur um die Frage, ob das reine Etwas (denn nur dieses ist das Ding vor der Bestimmung) das Sein selbst als Tat an sich hat oder nur als Möglichkeit; ob es durch das Sein bestimmt ist (als durch die Unbestimmtheit überhaupt, als einer Art für-sich-Unbestimmen), oder ob es dieser Bestimmung selbst verlustig ist, und also nichts ist als ein Etwas, das nicht erscheint, und darin auch sein Etwas-Sein nicht zur tätigen Erscheinung bringen kann, sondern als ein reines Etwas ohne Unreinheit der Wirklichkeit verbleibt und sich versteckt.

Im kurzen lässt sich also folgende Matrix an Problemen aufstellen:

- | | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| 1. Hat das Etwas einen Inhalt? | 2. Hat das Sein einen Inhalt? |
| 3. Ist das Etwas? | 4. Ist das Sein? |

Wie ist der Zusammenhang von Sein und Seiendem - das Sein als Sein, das Seiende als Seiendes, oder das Sein als Seiendes, das Seiende als Sein - welcher Zustand kann wirklich für das bloße Ding gelten? Jenes sind die natürlich sich ergebenden Fragen aus dem Probleme des Seins als Tätigkeit, wenn man es jenseits der Frage nach der Bestimmung betrachtet, sondern vielmehr die Tätigkeit selbst als diese Unreinheit des Seins oder Bestands wahrnimmt. Um sie genauer zu untersuchen, kommt es also jetzt darauf an, alle diese vier Fragen zu beantworten.

(Es sei dabei angemerkt, dass die Frage, ob die Erscheinung als Tätigkeit an oder durch das Ding anzusehen ist, sehr wohl mit der Frage, ob das Sein Tätigkeit sei, verbunden ist, wenn auch nicht gleich; denn auch wenn das Sein als Tätigkeit des Dinges sich wird erweisen können, so steht es ja immer noch aus, ob diese Tat durch das Ding selbst erzeugt wird oder durch das Sein oder durch etwas ganz anderes, was also von ganz außen diese Tat am Ding vollzieht, es zum durch das Sein seienden zu machen, also ihm diese Unreinheit des Seins zuzufügen, oder ob das Ding nicht vielleicht diese Unreinheit der Tat konstitutiv an sich habe, vielmehr also die Tat und das Sein

nachträglich das Seiende als solches setzen, und es dann wiederum entweder sich selbst mit dieser Handlung zurückverbindet oder zurückverbunden wird von der Tat oder dem Sein oder etwas ganz anderem; oder ob schließlich etwas der Tat und dem Sein fremdes selbst Ursprung beider sei, das Sein oder Tat jeweils zuerst erzeuge, und dann das eine mit dem anderen, oder das andere mit dem einen zuerst verbinde, und dann andersherum; oder vielleicht auch ein ganz anderes Ursprung nur einer? - aber hier wären wir in der selben Situation wie eben, da ja auch insgesamt die Frage nach dem Ursprung des Dings bzw. der Tat aussteht, auch wenn sie das jeweils andere erzeuge - wie es ebenso natürlich möglich ist, dass Sein und Tat heterogenen Ursprungs sind, ohne einander zu bedingen, wobei sich dann dieselbe Frage zu diesen Ursprüngen stellt usw.; all dieses sind Möglichkeiten, die nach dem reinen Begriffe, dass das Sein Tätigkeit ist, miteingeschlossen sind, und die dementsprechend auch nachher noch zu klären sind, wenn das wohl auch vermutlich erst dann möglich wird sein können, wenn auch die Betrachtung der Tat selbst von ihrer Seite aus bereits abgeschlossen ist und das Verhältnis beider Seiten, Sein und Tat, schließlich zu betrachten an der Reihe sein wird.)

1. Hat das Etwas einen Inhalt?

Die Frage, ob das Etwas selbst, als in sich völlig unbestimmtes, einen Inhalt hat, scheint zunächst ganz offen darin zu liegen, dass es eben keinen haben kann als diese völlige Unbestimmtheit; da es aber doch zugleich diese Unbestimmtheit nicht als Bestimmung verlieren kann (sonst wäre es negativ dadurch bestimmt), und doch zugleich es auch nicht an sich haben darf, erscheint es nun aber so, dass durch diese einfachste Frage der Selbstanwendung auf das bloße Etwas (Ist's denn was?) das ganze Prinzip, ja seine ganze Wirklichkeit als gültige Voraussetzung des Dinges in Frage stellt, und mithin ist dies das erste, ursprünglichste, aber auch undeutlichste Problem.

Das Etwas ist, wie oben schon erwähnt, Erzeugnis ohne Tat, unbestimmte Bestimmung und bestimmte Unbestimmung. Damit allein ist ja schon, wenn nicht schon aus dem ganzen Ausgangspunkt der Untersuchung, deutlich genug, dass der gesuchte Inhalt kein logischer, keine Bedeutung eines Wortes sein kann; vielmehr ist hier danach gefragt, ob das reine Ding überhaupt als Ding, als Etwas gedacht werden könne - auch wenn es sich doch allem Denkprozesse selbst entzogen hat?!

Aber auch diese Frage hat ja eben bereits jenen Anschein logischer Existenzbehauptungen an sich, den wir doch vorher schon vermeiden wollten, da diese ganze Frage, ob etwas denkbar ist, ja einen Begriff im Unterschiede zum Gegenstand voraussetzen, wo man also einen Begriff annehmen kann, der Gegenstand aber fehlt, mithin der Begriff dadurch schon als unsinnig erwiesen wurde, bevor der Unsinn irgendwie im Gegenstande dargelegt worden ist. Da uns das hier nicht zur Verfügung stehen kann, da all diese Untersuchung ihrer Natur nach vor jedem logischen Gegenstande liegt, ist es vielleicht sinnvoller, statt nach der Unsinnigkeit von Existenz möglicher Gegenstände überhaupt, aus der Unsinnigkeit jener Vorstellung, vielmehr die Existenz eines unsinnigen Gegenstandes zu erforschen; was soviel heißen soll, als dass die Existenz eines bloßen Etwas oder Inhaltes in sich selbst nicht erwiesen oder erklärt, sondern bloß aufgefunden werden soll, gerade als die unlogische, unsinnige Basis aller Sinnhaftigkeit selbst, die immer da ist, auch wenn sie sich noch so weit entzieht, dass man sie nicht denken kann.

Aber inwiefern kann man das, ein Etwas im Etwas sehen, ohne es zu wiederholen - als dergleichen doch Tautologie oder zumindest logische Umformung sein müsste? Nun - indem es eben in sich nicht ein gleiches, eines, bestimmtes ist, und damit auch gerade nicht durch oder mit sich selbst bestimmbar ist. Aber ist hier nicht diese Lösung selbst gleich mit dem Problem? Oder ist es

vielmehr so, dass es diese Gleichheit selbst ist, die, ohne sie fordern zu dürfen, gleichsam immer schon da gewesen ist und so Problem wie Lösung stellt und löst - ähnlich wie das bloße Etwas ein Erzeugnis ist, ohne irgendwovon erzeugt worden zu sein (außer als etwas, was nicht erzeugt, sondern als unerzeugtes Ergebnis erschaffen wurde)?

Können wir die Gleichheit des Etwas in sich selbst also niemals herstellen, als wir hier doch gleichsam im Ursprunge und seiner Unmöglichkeit verbleiben müssen? Oder müssen wir diese Gleichheit, dieses bloße Etwas, zunächst herstellen, um es dann wiederzufinden - als etwas, was sich nachträglich als der Ursprung herausstellt, den wir finden wollten? Oder ist diese Nachträglichkeit ebenso Ursprung, wie der Ursprung selbst durch sie nachträglich ist, dass also die Gleichheit, mit der wir das Etwas im Dinge zu suchen haben, selbst durch diese Nachträglichkeit und ihre Notwendigkeit verursacht worden ist, mithin als Gleichheit überhaupt nichts anderes sein kann als Nachträglichkeit von Anwendung und Sein?

Oder ist es vielleicht die bloße Unmöglichkeit, diese Frage auch nur zu stellen, die sie beantwortet - indem eben die Unmöglichkeit, die Gleichheit des Etwas herzustellen, eben jene nachträgliche Äquivalenz des Etwas und seines Inhaltes ist, dessen Notwendigkeit es als Ursprung gerade darin erzeugt, keiner zu sein, mithin das Etwas nur dadurch in sein Wesen setzt, dass die Verbindung eine unmögliche ist, ebenso eine unmöglich reflektierbare, aber doch gerade nur darin ein ursprünglicher Ursprung sein kann, _dass es mit diesem Etwas beginne_, und also ansonsten hergestellt oder äußerlich bestimmt sein müsste?! Das reine Etwas als Inhalt der Gedanken ist da, er findet sich in sich nachträglich wieder - und doch kann er das nicht; aber in dieser Unmöglichkeit selbst findet allein sich das zuerst nicht denkliche als Gedanke der Denklichkeit, das bestimmte als sein inneres Unbestimmen und das selbst Nichts als sein Sein wieder und atmet.

Außer diesem Etwas aber ist es nichts reines, nichts ursprüngliches, sondern gerade dieses: Etwas; und mit nichts weiter zu beschreiben. Das Etwas im Etwas ist also nichts als die Unmöglichkeit, es als etwas zu anderem oder gar zu sich gleichem zu beschreiben, damit ist es ein _nachträglicher Ursprung_ oder _der Ursprung der Nachträglichkeit im Vorhinein_. Über dies ganz allgemeine, dass im Etwas alles antizipiert aber nichts gesagt wird, hinaus, liegt ja schon in diesem Begriffe selbst die Antwort, dass ja gerade noch nichts gesagt wurde, sondern man es nur im Nachhinein mit ebendenselben Worte meinen kann, dass aber gerade nur aus diesem nachherigen Ursprunge, ohne den es aber keinen Inhalt hätte, da es ja sonst einen haben müsste.

2. Hat das Sein einen Inhalt?

Bei der Frage, ob das Sein als die Unreinheit an der Sache (als Tätigkeit ihrer Wirklichkeit genommen) einen Inhalt habe, scheint es zunächst sehr viel deutlicher als bei der Frage des Inhaltes vom bloßen Etwas, ist doch im Sein mit dem Seienden ein Korrelat des Etwas gegeben. Doch gehen wir nicht allzu schnell über diese Frage hinweg, denn ob das Sein überhaupt und wenn dann nur im Seienden seinen Inhalt finde, ist noch lange nicht gesagt, und es ist hier zunächst sowohl ein Sein ohne Seiendes wie ein Sein, was mehr als bloße Extensionalität des Seienden bedeutet, zumindest denkbar, und jene Möglichkeiten gilt es also zu erforschen.

Zunächst also zur Frage, ob zu sein als Tätigkeit ein Seiendes notwendig umfasse, oder anders gesagt, ob für eine Sache zu sein selbst intentional ist, oder nur deren Ergebnis (das Sein als Abstraktion) jene Intentionalität um der abstrahierten Beziehung von Tat und Ding willen enthält, aber im Vollzuge selbst sich dieses, dass es ist, als von der Sache selbst völlig unabhängig und

vielleicht auch allgemein unbezogen erweisen wird. (Seinen konkreten Sinn hat das nachher etwa in der Frage, ob zum Leben ein Körper und wenn nur einer notwendig gehöre; dies geht zwar deutlich über das hier gesagte hinaus, bezieht sich aber umgekehrt auf diese Untersuchung des Seins als Tat und ihres Inhalts.) Um diese Frage auch nur annähernd angemessen beantworten zu können, müssen wir hierbei auf die Bestimmung des Seins als einer Unreinheit, die dem Dinge zukommt, ausgehen, und also allgemeiner fragen: Gibt es eine Unreinheit ohne Unreines, einen Fleck ohne beflecktes? Oder enthält die Störung auch immer ein gestörtes, ohne das die Störung selbst nicht bestehen könnte, gleichsam als ihr Medium, worin sie sich verbreite?

Aber auch hier scheint es zunächst so, als müsste das unmöglich sein; ist doch selbst die Abwesenheit des unreinen, des gestörten selbst eine Störung. Aber darauf genau müssen wir acht haben, dass dieses eben eine Störung ist, kein Gestörtes, und wir also dann wiederum nach seinen Inhalt fragen müssten, und so fort, solange in der Handlung sich das Fehlen des Inhaltes selbst als Störung, Sein, handlungshaftes Wesen auch nur zeigen kann. Aber wie endet das? Mit unendlichem Fragen oder einem wirklichen Gehalt?

Oder ist das am Ende doch gar nicht so? Ist das Fehlen des Inhaltes der Störung selbst eine solche, d.i. ein Vorkommen des Unreinen, nicht Bestimmten oder Substantiellen? Könnte nicht hier eine Störung derart vorkommen, dass dies Fehlen ein reines Nichts wäre, d.i. ein bloßes Etwas, so dass dies Etwas kein gestörtes, sondern vielmehr vom Sein und Tun völlig unabhängiges reines Dieses ist, so dass das Sein wohl keinen Inhalt hätte, aber ebenso keinen Ausfall desselben als Handlung, sondern als reines Objekt, als Ding an sich, was ja selbst gerade nichts anderes ist als das Fehlen jeglicher Handlung und Beziehung?

Aber das genau wäre doch ebensosehr Widerspruch, da es dann bedeuten würde, dass die bloße Tätigkeit das Gegenteil ihrer selbst, das reine Etwas, gerade darin enthalten könnte, von ihr am weitesten entfernt zu sein; und es wäre ja ebenso ein Widerspruch für dieses etwas, im Sein als Tat enthalten zu sein, wenn es ja sich erst von dieser Unreinheit noch vielleicht hat lösen wollen.

Hier gilt es zunächst anzumerken, dass wenn das bloße Etwas das Sein zur Tat an sich hat, es dieses notwendig an sich haben müsste, und damit dem Sein auch in jedcm Objekte, das es nur haben kann, das Etwas-Sein dieses Dinges zur Eigenschaft werden muss - eben da es reines Ding ist, bloßes Etwas, hat es ja noch keine von uns bestimmbareren Unterscheidungen an sich, da diese gerade erst aus unserem Unterscheidungsprozesse entstehen, so dass einzig die Handlung schon an ihm ist, die sich nachher im Vollzuge der Vereinigung von Sein und Tun völlig auf der Seite des Seins befindet; es ist in diesem Sinne auch das Sein hier die reine Verunreinigung, und damit im gewissen Sinne ein Unding, aber gerade darin real - ist es doch auch vorher so gewesen, dass das Etwas nur durch seine nachherige Bestimmtheit im Vorhinein bestimmt ist, und also ebenso das reine Sein allein durch seine Unreinheit.

Aber es ist doch gerade jenes absolute Nicht-Passen des Etwas zum Sein, wie es vorher beschrieben, das es damit also seiner Unreinheit nur näher bringt. Dass die bloße Tätigkeit ein reines Sein im Etwas zum Gehalt hat, ist also damit durchaus möglich; ist es ja gerade dieser Widerspruch, dies unreine, dass die Tat vielmehr innerlich ausmacht. Andersherum ist es für das Etwas auch kein Problem, dieses zu sein, da das Etwas ja nichts weiter ist als das, womit anzufangen ist, ein bloßes Etwas. Wenn also das Etwas oder am Etwas die Tat beginnt, so steigert das vielmehr noch den Abstand zwischen Etwas und Sein oder Gegenstand und Tat, da eben in diesem Gegenstande die Tat nicht vorher-, sondern nachherbestimmt ist, dagegen in der Tat der Gegenstand schon vorher hat vorhanden sein müssen, da er ja selbst die Substanz oder das Subjekt derselben ist (welches, ist nachher noch zu klären).

Aber es ist mit diesem allen noch überhaupt nicht geklärt, ob das auch so sein muss, und ob wir also notwendig mit einem Gehalt (dem Etwas) enden, oder ob wir nicht letztlich im Fragen innerhalb der Störung das Gestörte niemals erreichen, und also eine Tat, undeutliche Bestimmtheit haben, aber ohne zu bestimmendes, ohne wirkliches Objekt, aber auch ohne nichts, sondern vielmehr ein unendliches Fragen in sich; oder ob das Sein nicht vielleicht doch größeren Gehalt haben könnte, ob also das Etwas überhaupt letztlich mit dem Seienden zusammenfällt oder nicht, und also einen besonderen Inhalt darüber hinaus besitzt, dass es überhaupt einen hat. (Und damit sei noch nicht einmal die oben aufgeworfene zweite Frage gemeint, ob das Sein mehrere Inhalte haben könnte, sondern nur, ob es einen Inhalt haben könnte, der mehr wäre als bloßer Inhalt, als Etwas überhaupt, was ebenso bei einem einzelnen, aber gehaltvollerem Inhalte zutreffen könnte.)

Betrachten wir aber wirklich diese Möglichkeit. Wenn die Unreinheit, oder das Sein, selbst nur ein weiteres Tätiges betrifft, und also ein Sein in seiner Wirklichkeit als Inhalt erst wird haben können, dann ist es also selbst _die Unreinheit der Freiheit allen Inhalts als Unreinheit ohne Unreines_, oder anders gesagt, ist nichts als die abstrakte Unvermitteltheit dieser Vermittlung selbst, in sich nichts zu finden. Jene bloße Unreinheit als Tätigkeit ist aber gerade dadurch, dass sie keinen Inhalt hat, d.i. reine und unvermittelte Bestimmung ihres Unreinen selbst zu sein, aufs äußerste sich selbst vermittelt, und also selbst diese Vermittlung des Unreinen als Fehlen seiner selbst. Keinen Inhalt in sich zu finden wird ihr zu einer weiteren Suche, nicht zum Objekt; es verliert sich völlig in dieser innersten Bestimmung, nichts als bloße bestimmungslose Unreinheit an sich zu haben - aber hat es damit sich selbst, wenn nicht als unreines (dieses wäre nämlich nur möglich, wenn es einen reinen Gehalte an sich hätte - aber dieser wäre ja gerade nicht die Unreinheit selbst), so doch als reine Unreinheit an sich - womit sie doch aber aus sich als der reinen Unreinheit abgeleitet erscheint; mithin ist diese Bestimmung es, die sie zum _Begriffe des Unreinen überhaupt_ macht, gerade da sie ja dies Fehlen oder die bloße Inhaltslosigkeit überhaupt nicht erst zum Inhalt nimmt, sondern dieser Inhalt vielmehr selber ist.

Aber verzerrt jene Idee nicht die Unreinheit zu sehr ins reine? Das funktioniert doch nur, wenn die Unreinheit selbst hier als reine genommen wird, wenn also _das Sein schon eines ist_, aber es soll doch hier gerade noch nicht eines sein, auch nicht irgendeines, sondern vielmehr dessen Unreinheit der Einheit selbst als Vollzug, als Bestand (wovon noch gezeigt werden soll, ob es Tätigkeit sein kann), und damit eben nicht als eines, dessen Selbstanwendung Begriff heißen könnte!

In diesem Sinne ist also die Frage, ob das Sein etwa gar nichts beinhalte, in der Unreinheit des Gegenstandes zuerst abzuweisen, da die Antwort, es enthalte nichts, eben seine eigene Unreinheit völlig verachtet. Ob es aber eines notwendig enthält, ist eben nicht von dem Sein als abstraktem abhängig (denn jenes gibt es hier noch nicht), sondern vielmehr von dem, was unter es fällt, und also von der Frage, ob dieses eine Bestimmung des Seins selbst genannt werden dürfen oder nicht. Es müssen dazu also zuerst beantwortet werden,

a) ob ein bestimmter reichhaltiger Inhalt unter die Unreinheit selbst fällt, was nichts anderes heißt, als, ob eine Unreinheit mit ihrem Inhalte selbst in der Unreinheit überhaupt vorkommen können

b) ob ein unbestimmter Inhalt selbst unter die Unreinheit fällt, ob also das etwas, das nur Etwas ist, ebenso Inhalt und Bedeutung des Seins werden kann.

Die zweite Frage ist demnach etwa so zu verstehen, ob eine Sache, die nicht selbst in irgend einer Art existiere, nicht doch die Art, wie anderes da ist, beeinflusst; und die andere dementsprechend, ob ein bestimmtes Ding selbst in seiner Wirklichkeit das Sein überhaupt beeinflussen könne.

Um all dies überhaupt nur annähernd bearbeiten zu können, müssen wir, ähnlich wie wir dies mit der Vorläufigkeit im Etwas getan haben, zunächst einige Bestimmungen des Seins angeben: da es an sich unrein ist, kann dies aber gar nicht anders geschehen, als gewisse Unreinheiten selbst anzuführen, und dabei dies Unreine oder Vermischte und Zersetzte in der Ausdrucksweise selbst hervorkommen zu lassen; d.i. sie als zerteilte und in obzwar größtmöglich allgemeiner, so doch mit Inhalte und Bewegung zersetzter Aussage zur Geltung kommen zu lassen. Dazu scheint es unvermeidlich, die verschiedenen Arten des Seins oder der Wirklichkeit einmal aufzustellen, um aus ihrem Unterschiede und ihrer Gemeinschaftlichkeit herausfinden zu können, welche der obigen Thesen über die Notwendigkeit eines Seinsinhalts Recht behalten kann, und auch endlich zur Frage zu kommen, ob es noch ein bestimmtes Wesen, eine Inhaltlichkeit gäbe, in der über das Sein selbst im Bezug auf das Seiende besonders gesagt werden könnte, welche Bedeutung es beinhaltet.

a) direktes Sein oder Ding und seiendes Etwas

Das erste Sein, dessen Form oder Allgemeinheit des Bestimmens ihrer Unreinheit gegeben werden muss, ist das Unbedingte oder Unbeschriebene selbst, d.i. das Ding an sich, das Etwas überhaupt. Dieses ist es aber auch schon, was die allergrößten Schwierigkeiten mit sich führt, was letztlich sogar die ganze Untersuchung als eine unmögliche, ja an sich unsinnige erschienen ließe - wenn wir nur nicht bedenken, dass die Frage hier nach einem Inhalte des Seins, nicht dieses Etwas geht; und das Etwas hier überdies als Sein zu behandeln ist, oder eher, überhaupt nur zu behandeln ist, insofern es ist; ob dies immer oder überhaupt irgendwann eintritt, lässt sich später erst ermitteln, aber es ist zum voraus doch zumindest gerechtfertigt zu fragen, was es für das bloße Etwas heißen würde, wenn es ist; nicht aber, was es für irgendein Etwas heißen würde; sondern was das Sein dieses Etwas, was ist, für und in ebendiesem bedeutet, und wie sich dies in der Form von Unreinheit ausdrückt, die das Etwas hier selbst als Seiendes oder als seiendes Etwas bezeichnen lässt werden.

Was aber hat das Etwas an Unreinheit an sich, insofern es ist? Es ist ja offenbar keine bestimmte, denn es ist das Unbestimmte selbst, und ebensowenig könnte es einen Inhalt im Sein darum hervorrufen - denn dann wäre es selbst mehr als Etwas, mithin Tat und Bedeutung. Da es dieses aber nicht ist, hat es bloß dies selbst als Unreinheit an sich, dass es ist; aber auch, dass es nichts bestimmtes ist; mithin muss dieser Sprung oder diese Unklarheit selbst das Unreine sein, was die Undeutlichkeit des Seins im Etwas begründe.

Bedenke nämlich: es erscheint doch höchst seltsam, vom Etwas zugleich zu verlangen, nichts bestimmtes zu sein und doch - zu sein; es ist diese Unreinheit oder Unklarheit selbst, die darum also als das unklare, oder an sich undeutliche allen wirklichen Etwas, oder aller Dinge an sich genommen werden muss. In diesem Sinne ist die Unreinheit im Sein genau, dass ich dem bloßen seienden Etwas seine Wirklichkeit bloß äußerlich zuschreibe, obwohl ihm doch gerade nichts entspricht, gerade da es noch völlig untätig ist; und es ist diese bloße Äußerlichkeit oder Unpassendheit überhaupt, die damit dies Fremde, oder Unklare selbst im reinen Dinge, zu der Unklarheit erhebt, die sich selbst zum Inhalte hat, und d.i. ihre eigene Unpassendheit und Unanwendbarkeit.

Aber genau das macht die Unpassendheit wiederum rein, an sich, und d.i. sich selbst fremd, eben da sie doch ihrem bloßen Wesen nach völlig veränderlich, nicht rein, und schon gar nicht selbstangewendet oder begrifflich ist; eben darum liegt hier das Sein mit seinem eigenen Wesen im Streite, da es nicht annehmen kann, sein eigenes Wesen oder sein Begriff zu sein, da es als Tätigkeit

überhaupt dieses Unbegriffliche ist, was aus dem reinen Etwas ja gerade das Erscheinende und Unbestimmte herausnimmt. Damit also hat dies reine Etwas das Sein oder die Unpassendheit selbst nicht an sich, sondern indirekter, die Unpassendheit zum Sein selbst, oder die Entfremdung seiner Entfremdung als Gleichheit oder Unbedingtheit ihrer selbst, als notwendig gesetzt und also nichts bedeutend als eben diese Fremdheit zur Bedeutung überhaupt.

Aber ist nicht umgekehrt auch jener Gedanke selbst eine Form der Fremdheit? Ist nicht dieses Denken, das Etwas kann kein Unpassendes an sich haben, da sonst die Unpassendheit selbst in der völligen Unangemessenheit zum reinen Sein besteht, schon voraus, das Etwas als Etwas zu denken, mithin, es zu verstehen, und es also nicht als Etwas gelten zu lassen? Ist nicht gerade diese Bedeutung, das Etwas ohne diese Einschränkung zu sehen, und also zu behaupten, das reine Etwas ist gerade diese Unpassendheit selbst als Unpassendheit, die einzige wirkliche Möglichkeit, wenn wir nicht behaupten wollen, das Ding in seiner für-sich Unbestimmung zu verstehen? - Diese wäre ja genau die Art Perspektivität oder Wahrheit, die hier noch völlig fehlt, und also wäre dieses Fehlen selbst hier der Gegenstand - dieses Fehlen ist ja gerade das Fehlen der Passendheit irgendeines Unreinen, und damit genau das unpassende Passen des Begriffes der Unpassendheit.

Das Ergebnis lautet also: Die Unreinheit des bloßen etwas, insofern es ist, liegt darin, ihm eine Unreinheit zuordnen zu können, die aber nur im Begriffe dieses Unpassenden oder äußerlichen selbst besteht, damit aber gerade nicht unter die Unpassendheit fällt, als reiner Begriff; und also keines Unreine zu finden, was selbst nicht noch zu unrein dazu wäre, Unreinheit oder Unpassendheit dieses bloßen Dingen selbst zu sein.

Damit geht das Unreine dieses Seins über in das Unreine eben dieser Unpassendheit selbst als der Tat, dem Wirken überhaupt, eben da dieses genau dies Unpassende selbst ist, Tätigkeit an einer Sache zu sein, zugleich aber als reine Sache dies Unreine wiederum zu verlieren.

b) indirektes Sein oder bloße Tat und Wirken

Nachdem also eben das Unpassende oder Unreine im reinen Sein oder bloßen Etwas angegeben worden, ist es als nächstes an der Reihe, das bloße reine Unpassen selbst oder die Handlung desselben als Wirkung und Akt zu betrachten. Wohlgermerkt, damit ist dies Tun nicht nach dem Etwas; es ist immer noch keine Reihenfolge in dessen nebeneinander gegeben; bloß entsteht diese Reihenfolge, wenn wir das Unreine oder Unpassende des bloßen Seins betrachten, um dessen Inhalt anzugeben - und da dieses ja schon gerade von der Seite des Seins beginnt, um dessen Tätigen oder eher als Untätigkeit sich tätigenen Aspekt zu zeigen, ist von vorneherein klar, dass dieser Gang vom Sein zur Tat führt, und auch allgemeiner alle jene Momente der Wirklichkeit, die eigentlich unvermittelt, ja unvermittelbar aufeinander folgen, gerade in einer unwirklichen Bewegung darstellen, um nämlich dies eine Moment, was es für sie heißt, zu sein, sich aus allen herauszugreifen und damit zwar insbesondere dessen Wesen zu verfehlen, aber doch zumindest Ansatzpunkte zu bekommen, den Inhalt oder das Wesen eines bedeutungsvolleren Seins selbst zu erfassen. Insofern also ist der Übergang von Ding zu Tun gerechtfertigt; nun muss also die Tat selbst in ihrem Sein angegeben werden.

Die Tat hat selbst das Unreine oder Unbestimmte zu ihrem Wesen, und es scheint daher unsinnig, ein Unreines ihrer Wirklichkeit von ihr abtrennen zu wollen. Aber ebenso, wie es beim bloßen Etwas und Sein dies Unpassende war, es als etwas Unreines selbst, d.i. im Gegenteil seiner selbst,

und damit gegen sein Wesen der Gleichheit und des reinen Unbestimmten sehen zu müssen, so ist es der Wirkung eine innere Unreinheit, das Tun oder die Wirkung selbst als Begriff anzugeben; ihr die Unreinheit überhaupt zuzuschreiben, eben da diese doch passen muss; oder überhaupt sie als eine konsistente begreifen zu wollen, wenn es doch gerade ihr innerstes Wesen ist, Unbegreifliches oder Unbegriffenes zu sein, oder zumindest jenes unpassende reine Werden, das gerade nicht begrifflich und also nicht als allgemeines begrifflich sein kann.

Das allgemein Dynamische der Tat ist es also gerade, dies allgemeine nicht an sich zu haben, oder es zumindest nicht als allgemeines an sich zu haben. Das wird am deutlichsten in der Frage, ob die Tat oder Wirkung einen Gehalt haben kann, d.i. ob das Tun selbst auf etwas gerichtet sei - oder ob es eben auch nur auf ein Etwas gerichtet sein könne. Die Tat nämlich ist die Bestimmung überhaupt, erzeugt erst das bestimmte Etwas (d.i. die Intuition) und kann daher gerade noch nicht dies bestimmte selbst zum Gehalte haben, gerade da es selbst dies bestimmte ist. (Daher dann nachher auch das widersprüchliche, eine Intuition zur Intuition haben zu können, eben da im Tun selbst ein weiteres bestimmendes Tun liegen kann - aber gerade kein bestimmtes; wozu nachher noch, im zweiten großen Abschnitte über die Tat überhaupt, weiteres ausgeführt wird.)

Aber es geht ja hier gerade nur um die Unreinheit oder Unbestimmtheit des Seins im Tun, insofern es ist; und es ist diese Einschränkung oder dieser Vorbehalt, unter dem allein sich die Bedeutung des Seins am Tun zeigt, ohne andersherum das Tun ohne Allgemeinheit überhaupt vorher schon betrachten zu müssen. Also gilt es hier die Frage zu beantworten: Was ist das Unreine, Unpassende oder Dynamische an dem Sein, das der Tat zukommt, solange sie seiende Tat ist und als solche wirkt?

Zunächst müssen wir hierbei vorsichtig sein, uns nicht zu übereilen, denn noch haben wir es hier nur mit der bloßen Tat zu tun, die ist; d.h. mit ihr nur insofern, als sie tut; und dieses dann unter des Seins Vorbehalt - damit aber gerade keine wirkliche Tat, sondern nur dies wirklich Tätige der Tat bloß als Tat. Sie ist aber auch nicht die reine Tat; denn jene Reinheit hätte sie ja vielmehr schon vom Ding. Nein, sie ist Tat, die vor der reinen, aber auch noch viel weiter vor der wirklichen Tat ist, damit nur Tat, nicht Ding oder Objektives, und schon gar nichts Wirkliches (jenes zeigt sich erst nachher als Ergebnis dieses ganzen Prozesses). Es ist also nichts als Dynamik, aber diese Dynamik oder Schmutzigkeit aber auch nicht in Reinheit (denn jenes wäre, als reiner Schmutz oder Schmutz der Reinheit schon Ergebnis eben jener Tat des Verbinden, d.i. des Erscheinens, vor dem wir uns hier noch völlig befinden), damit aber gerade die reine Indirektion, die mit nichts - weder dem bloßen Reinen, noch dem bloßen Unreinen - direkt gleichgesetzt werden könnte, sondern vielmehr dieses selber ist, nicht gleichgesetzt zu sein und doch ein Unreines nicht sein zu dürfen, sondern als Tat gerade kein Ding zu sein, sondern Unbenanntes, Anfangen ohne Weg.

Aber was heißt es, sich das Anfangen selbst, was noch ganz ohne Anfang oder Objekt desselben dasteht, als seiend zu setzen oder zu denken? Ein Wirken ist es zwar, aber noch ohne Wirkung, jene hat es sich noch zu erarbeiten; und es ist eben dies allgemein schwierige, ein Wirken ohne Wirkung, ohne Ur-Sache - d.i. ganz ohne Sache überhaupt - sich denken zu machen; und jene Schwierigkeit selbst ist der Grund, auf den allein sich das Sein und das Wesen des Seins im reinen Tun sich erbauen darf.

Denn was kann es für so ein Anfangen, Wirken bedeuten, zu sein, wenn nicht eben dieses, keine Wirkung zu haben, ganz in sich selbst zu liegen, und so in ihrem Anfangen sich zu begründen? Da es noch nichts erzeugt hat, sondern nur dies Erzeugen selbst ist, wäre es eben falsch, ein Moment ihrer selbst zum Begriffe ihres Seins zu nehmen, denn so ein Moment hat es nicht erzeugt; es ist

mithin völlig frei von allen Momenten oder Begriffen, außer dieser reinen Begrifflosigkeit oder Unbegreiflichkeit. (Man vergleiche es mit dem verwirrenden Anfangen am Anfang einer Entwicklung, wo noch nicht klar ist, in welche Richtung es gehen soll; zwar ist ein Anfangen gemacht, aber noch kein Anfang; das alte ist noch nicht vorüber, das neue noch nicht da, alles ist im Umbruch. Dies Umbrechen selbst ist hier die reine Wirkung; wobei man es sich aber so vorstellen muss, dass es nicht von etwas umbricht, sondern von nichts - aber nicht vom Nichts, sondern von keinem Nichts, von gar nichts - ; und insofern dies nichts von uns nur als bloßes reines Etwas, und damit vielleicht als Ding an sich, möglicherweise aber sogar nur als selbstabstrahiertes reines Eines zu denken ist, verliert sich hier der Vergleich, und man ist auf das reine Wort zurückgeworfen: Tun; und die bloße Unmöglichkeit, dieses zu erklären, ohne vom Tun bereits zur Tat überzugehen und es in der Tat anzunehmen - in der Tat, welch Unglück!)

Damit ist das Sein des Anfangens genau, noch nichts zu haben; d.i. erst nachher zu erzeugen, mit seinem Erzeugnis aber ebenso unmittelbar zu vergehen. In diesem Sinne ist dann die Tat das Gegenteil des Dings: Während dieses alle weiteren Bestimmungen im nachhinein annimmt, und also damit ein vorläufiges reines Etwas ist, ist das Tun so fragil, dass jede weitere Bestimmung es vergehen lässt, ja dass es sich durch nichts weiter bestimmen lässt als dadurch, dass es _unmittelbar begrifflich bereits vergangen ist_. Seine Gegenwart ist flüchtig, und damit unbestimmt, auch vorzeitig - denn in der Zeit sind Taten, nicht Tun. Das Tun ist damit ebenso wie das Ding ein Erstes, doch wo das Ding sich im Ersten einen Anfang setzt, so setzt das Tun sich dort das Ende - und da nun das Sein des Tuns ebenso eine Bestimmung des Dings ist (wie oben angegeben), so ist es dies Finalisierende des Tun, was auch dem Dinge eine Flüchtigkeit gibt, und also seine Vorläufigkeit zu einem Ende bringt. Zwar ist noch immer jedes Sein im bloßen Etwas gespiegelt, doch ebenso auch in der Vergänglichkeit des Tuns, darin, in ein anderes schon übergehen zu müssen.

(Insofern verstehen wir auch den Übergang im Wesen des Seins vom Ding zum Tun - das Sein selbst ist hier ja überhaupt auf ein bloßes Etwas begeben, in der ganzen Frage nach dem Gehalte des Seins, und damit spiegelt sich dies unmittelbar vergängliche des Etwas in der Tat ebenso im Vorgehen dieser Frage und ihrer Methode der Untersuchung selbst wieder, wie es Inhalt derselben sein muss.)

Während also im reinen Etwas keine Unreinheit rein genug sein kann, dies unpassende des Seins im Etwas zu beschreiben, ist es im Tun umgekehrt die bloße Reinlichkeit des Ergebnisses, die alle Aussage verhindert; oder es ist dies undynamische und zu passende in der Sprache selbst, dass nicht zum Tun in seiner Reinheit jemals passen könnte.

Damit lautet das Ergebnis: Das Unreine oder Dynamische am bloßen Tun ist es, kein Ergebnis zu haben und diese Noch-Ergebnislosigkeit vielmehr selbst zu sein, und an seinem Ende zu vergehen; d.i. das Sein des Tuns liegt darin, flüchtiges oder unbeständiges des Bestands zu sein.

Damit muss das Tun notwendig in ein Ergebnis übergehen, wenn es sein Wesen, vorübergehendes zu sein, verwirklicht; jenes ist die _Tat_ oder bestimmter die einzelne Tat der Sache, die _Erscheinung_.

Einschub: Warum der Übergang selbst nicht behandelt werden kann, oder warum der Inhalt selbst dieselbe Unreinheit an sich hat als die Inhaltlichkeit überhaupt

Ich möchte aber zunächst auf die hier offenbare Frage eingehen, wie wir nun den Übergang von Ding zu Tat und von Tat zu Erscheinung uns so einfach machen können, wenn dies doch das ganze Thema dieses ersten Kapitels ist; ja wenn es sogar dieser Übergang von Ding zu Tun ist, der insbesondere uns Probleme bereitet.

Doch wir müssen hier genauer darauf Acht haben, womit genau wir uns beschäftigen. Da wir es hier nur mit den Momenten des Seins zu tun haben, und darunter also insbesondere mit dem seienden Tun, brauchen wir uns auch zunächst noch gar nicht mit der Frage zu beschäftigen, wie das Tun zu seinem Sein gelangte (wie wir uns ja auch nicht mit der Frage beschäftigten, wie das Etwas ein Unreines erhielt), da es hier ja genau um die Frage geht, welchen Gehalt die reine Unreinheit, insofern sie ein Etwas betrifft, haben kann, und dabei nun der Gehalt dieser Unreinheit an Dingen und insbesondere dem Etwas und Tun betrachtet wird, insofern es diese Unreinheit schon an sich hat; ob dies nun wirklich ist, oder vielmehr fiktional, und ob nicht letztlich Sein und Tun völlig getrennt bleiben, wird sich erst herausstellen, wenn die fundamentale Frage, ob das Ding an sich ist und dies Sein als Tat an sich hat, ebenso wie die umgekehrte Frage, ob die Tat ein Ding an sich voraussetze (oder nur den bloßen Schein desselben), beantwortet wurde; weswegen zwar jetzt vom Tun zur Erscheinung vorangeschritten wird, das aber nur im Wesen des Seins, nicht der Sache nach; wodurch also das Sein selbst, oder das Wesen der Unreinheit und Bestimmtheit, deutlicher klar wird, aber ebenso sehr das Undeutliche oder Unklare in der Tat nicht übergangen wird, da gerade dies nicht vorausgesetzt wurde, sondern nachher erst gesetzt wird.

Damit hat hier der behandelte Inhalt schon dieselbe Unreinheit an sich wie die Inhaltlichkeit des behandelten Gegenstandes oder Problems überhaupt, da also das Sein oder die Tat schon als seiende, d.i. als mit Sein als Eigenschaft versehen behandelt wird, woraus eben auch ein Übergang ins Unreine dieses Seins, oder ins Erscheinen überhaupt als dem Niedergange oder dem Ende der Tat, nicht nur notwendig erscheint, sondern auch sich selbst ebenso notwendig tätigt oder immer schon getätigt hat.

Kurzum: Hier geht das seiende Etwas über in die seiende Tat, und diese dann in die seiende Erscheinung - ob dasselbe für Unseiende gilt, oder ob das Unsein (oder Nichtsein, welcher Unterschied nachher noch zu klären ist), ist hier noch unklar, und ebenso unwichtig. Kommen wir also zur seienden Erscheinung!

c) unmittelbares Sein oder Erscheinung

Das Ergebnis oder die Wahrheit aus seiender Direktion und der daraus entstandenen bzw. vorausgesetzten Indirektion also ist das Unmittelbare, Unvermittelte oder Mittellose selbst. Seine Mittellosigkeit erstreckt sich noch darüber hinaus, kein Vermitteltes oder Mittel zu sein, vielmehr ist es in sich selbst alle Mittel los, in sich Arm, ohne allen Inhalt, daher Mittellos - aber auch plötzlich, ohne Vermittlung, daher Unvermittelt, überraschend - ebenso ohne äußere Mittel, damit maßlos, und also in seiner ganzen Natur zwangsläufig übertrieben und untertrieben zugleich - außerdem darüber hinaus Unvermittelbares, d.i. Ergebnis ohne erkennbares oder mitteilbares Ergebnis, durch welches man es erklären könnte. (So kann man etwa Dinge sehen, hören, riechen, ohne zu erkennen, warum; oder genau, nur deshalb, weil man es nicht erkennen kann, haben solche Eindrücke überhaupt ihre Art der Unmittelbarkeit, als Unvermittelbarkeit - man kann Sinne nicht aussprechen, nicht lernen).

Hier nun können wir zum ersten Male das Sein in wirklicher Weise voraussetzen; oder vielmehr ist die Erscheinung selbst diese Voraussetzung, als Unmittelbarkeit ihrer eigenen Wirklichkeit. Die Intuition ist schließlich ein Vorkommen, also ein Vorher-Kommen, und damit die Voraussetzung ihrer selbst. Indem sie _erscheint_, _setzt_ sie sich, und da sie in sich nichts ist als dies setzen, so setzt sie sich auf alles weitere Betrachten im Voraus; somit Voraus-Setzung wahrlich der edelste, innerste Name allen Eindrucks und unmittelbaren Betrachtens einer Sache als sie selbst ist.

Zugleich aber ist diese Art von Dasein mittellos, unvermittelbar, und hat außer sich selbst keinen Inhalt. Eine Intuition ist nur - sie selbst; ihr schon einen Namen zu geben wäre falsch, eben da sie dies unvermittelte und reine direkte Etwas selbst ist - aber eben ein Etwas aus dem Tun, die Tat aus der Sache, und darin gerade nicht ewiges bleibendes - aber eben auch nicht bestimmtes oder unreines, sondern dies reine Sein der absoluten Unreinheit selbst.

Darin erzeugt die Intuition für sich selbst das Problem, ein verschwindendes Bleiben oder ein reines Dieses zu sein. In der Erinnerung hat sie also eigentlich keinen rechten Platz, aber doch ist Erinnerung nichts als Eindruck - ebenso in allen Bereichen, wo _Selbstvermittlung_ oder die Darstellung des Eindrucks als von der Sache selbst genommen betrachtet wird.

Was also ist dann die richtige Form des Seins in der Erscheinung, insofern sie ist? Oder ist die Erscheinung und die Erscheinung, insofern sie ist oder Seiendes ist, vielmehr ein und dasselbe? - aber gerade das nicht. Erscheinung und seiende Erscheinung sind dasselbe, aber eben nicht _ein und dasselbe_, vielmehr _viel und dasselbe_, und damit das direkte Gegenteil der mathematischen oder logisch bedingten Gleichheit.

Die Existenz dieses Eindrucks, der Sache als Erscheinung selbst, drückt sich nun, wie eben behauptet, in einer gewissen Unmittelbarkeit aus; dieses alles aber folgt noch aus etwas grundlegenderem. Das Wesentliche und damit auch das Wesen im Sein der Erscheinung ist nämlich etwas direkteres: die Selbstbegründung oder Ausweglosigkeit des Eindrucks in der Sache!

Denn aus dem bloßen Eindruck gibt es kein Entkommen. Er begründet sich selbst als Unbegründetes; oder er setzt sich als Ungesetztes, Unmittelbares. So direkt, wie die Handlung sich selbst auflöst, und noch an ihrem Ursprunge feshält, aber dabei zugleich vergehend ist (im Unterschiede zum Ursprung) aber auch ihr Ergebnis verfehlt, so verfehlt der Eindruck oder das Unmittelbare der Anschauung selbst seinen Ursprung, ist ebenfalls vergehend und fliehend, aber doch in seinem Ergebnissein beständig; so dass sich fast die These ableiten ließe, dass Anfangen und Enden der Tat, je für sich genommen, als völlig unterschiedliche Momente gleichermaßen ihr entgegengesetztes Ziel verfehlen, oder dass Handeln und Tun eine Richtung haben müsse - was nachher noch zu behandeln ist.

Wichtig ist hier zunächst, dass wir im Erscheinen selbst eine Verbindung des Gehaltes, d.i. der Sache, und des Unreinen überhaupt haben, und damit so etwas wie reinen Schmutz oder schmutzige Reinheit, deren Wesen es gerade ist, ihr Sein oder ihre Dynamik selbst schon immer gewesen zu sein, nicht noch werden zu können, und doch Moment, Flüchtiges zu sein (das nämlich ist die Natur des Ergebenen ohne Ursprung, oder des Ergebnisses ohne Ergeben als Sache - vielmehr nur als so ein Prozess des Ergebens, der im Moment, wo der Eindruck entstand, ebenso unmittelbar verschwinden musste wie der Eindruck erscheinen).

Diese Verbindung ist es auch, die es ab der Erscheinung erlauben, Sein oder Wirklichkeit ebenso sehr als die Reinheit einer Sache zu betrachten als als Unreinheit, während vorher allein dies völlig unreine und unpassende eine Handlung des Seins oder des Wirklichen genannt werden

konnte, dagegen nachher ebenso der reine Begriff wie die traumatische Erfahrung ein Zeichen des Seins ist - genau da sie durch diesen Moment der Erscheinung gingen, Reinheit der Unreinheit oder Unreinheit des Reinen überhaupt zu sein.

Zugleich ist es eben diese Reinheit, die als die Unreinheit ihrer selbst, das allerschmerzlichste aller Wahrnehmungen erzeugt, damit die größte Dynamik, und also eine der höchsten direkten Ausdrücke des Seins als Tat: Der Schmerz am Glücke, oder das erschreckende oder schreckliche Moment der Überwältigung durch den bloßen Eindruck. Jenes hat in der Tat den größten einfachen, direkten Inhalt - das Erleben, das Glück - und auch das allergrößte negative - die Todesfurcht; und es ist eben dies, Todesfurcht vor dem Glücke zu haben, der den Kern der Erfahrung oder des Eindruckes unmittelbar ausspricht - und es zeigt dies, dass der Eindruck, als diese Überwältigung allen Inhalts, gerade diese Umfassendheit oder Allgemeinheit der Eindrücklichkeit überhaupt ist. Zwar ist alles Eindruck, Intuition, bloßer Schein; aber jene Überwältigung, oder jener allgemeine Schmerz des Erkennens und Vernehmens überhaupt, deutet doch zugleich schon über sie hinaus.

(Insofern bedeutet jede Intuition und jede Erscheinung immer auch die ganze Welt, darum eben, die Überwältigung derselben als ihre Allgemeinheit in so einem konkreten aussprechen zu müssen - und darin also Weltabbild im einzelnen Schmerze zu sein. Insofern kann man zurecht sagen, dass jede Träne die ganze Welt spiegelt und ihr gilt.)

Diese Art des Schmerzes ist also zugleich Inhalt der Wahrnehmung oder vielmehr die Wahrnehmung selbst (als Krach, Gestank, Wärme etc.) und auch Form oder Struktur der Wahrnehmung überhaupt; oder vielmehr ist der Inhalt einer jeden Wahrnehmung nichts als diese allgemeine Form, Überwältigendes zu sein oder dessen Überwältigung, und außer diesem Schmerze, außer diesem reinen Unverstandenen, ist in der unmittelbaren, unvermittelten und maßlosen Form des reinen Eindruckes zwangsläufigerweise nichts als die bloße Intensität, oder das Dasein ohne jedes Maß, dessen Schmerz auch zugleich das ist, was weiter reicht - was nicht bloß in sich bleiben kann - oder besser das in sich bleiben muss, und also immanent über sich hinaus streben muss; was eben, da dies innere und immanente nichts als die Form dieses Wahrnehmens überhaupt ist, bedeutet, etwas völlig anderes zu erreichen, wohlwissend, dass dies andere oder fremde nur in der allgemeinen Form des Eindruckes oder der Unmittelbarkeit dargestellt, gesehen werden kann - als diese gerade die Form ist, etwas Fremdes und Unverstandenes noch zu sein und, insofern das Unverstandene in allem Verstandenen betrachtet werde, das auch zu bleiben.

Damit ist das Wesen vom Sein im Eindrucke nichts als diese allgemeine Überwältigung; und dieser allgemeine Schmerz, in seiner Allgemeinheit, als Schrei begriffen, ist also die nächste Stufe des Seins, fortan als Schmutz und Reinheit zugleich - der Name oder das abstrahierende Sein.

d) abstrahierendes Sein oder Benennung

Die Darstellung folgt hier im wesentlichen den Überschriften und Nummern der Abstraktionsschrift, soweit es in dieser Einordnung möglich war. Das 9. Kapitel übergehe ich dabei, da hier das gesamte System eine ähnliche Bedeutung hat, und jenes auch eher reflektierend und analytisch als erzeugend oder synthetisch war, worum es hier doch einzig zu tun ist; ebenso unterscheide ich hier Passendheit und Gegenständlichkeit deutlicher, was einfach daran liegt, dass beides auf andere Arten existiert - wenn es auch dasselbe bedeutet oder ist - was nun für die Synthese nicht viel bedeutet, wohl aber für die Art Analyse, die wir vom Begriffe der Synthese

überhaupt, als im allgemeinen Begriffe vom Wesen des Seins inbegriffen, auszuführen im Begriff sind.

Man hüte sich auch davor, diese Darstellung der Seinsarten im Abstraktionsprozesse für diesen selbst zu halten (jenes war der Fehler der Dialektiker), da er doch mehr umfasst als nur das, sondern insbesondere den Gehalt oder das besondere dieses Prozesses selbst zu Tage fördert, und also keinesfalls verzichtbar ist, wenn er auch zum Behuf der hier aufgeworfenen Frage nur in geringerem Umfange, und dann in der hier gezeigten Ausführung, überhaupt benötigt wird.

Es wird sich nun am Ende dieser ganzen Schrift aber noch eine ganz neue, und wesentlich bedeutendere Rolle für diesen Prozess überhaupt finden, weshalb dann auch der Inhalt und die Bedeutung jener anderen Schrift neu zu bewerten ist, ja eigentlich ganz neu zu denken - wenn ich auch bisher nicht die Zeit hatte, sie neu zu schreiben, aber ich hoffe zumindest, dass dieselben Worte manchemals neue Gedanken anregen mögen, werden sie mit anderem Hintergrunde gelesen. Trotzdem ist sie gewiss einer Überarbeitung bedürftig, und wird sie, sobald ich die Muße dazu finde, auch sicherlich erhalten.

1. Die Existenzart im Namen

Was also ist der Inhalt oder das Wesen des Seins in der unmittelbaren Manifestation des abstrahierenden Seins, d.i. im Namen oder Schrei? Oder was ist es, dass das Sein des Namens selbst zum abstrahierenden werden lässt - oder ist das dem Sein des Namens selbst äußerlich, und nur dem Gehalte desselben anhänglich?

Zunächst ist dabei zu betrachten, was der Name oder die unmittelbare Beziehung und Abstraktion selbst ist, d.h. was sie an sich und als allgemeines ist. (Für sich selbst genommen, d.i. in seiner Beziehung aufeinander, und damit als Bezug im Namen selbst wäre sie freilich ein anderes, wie sich in der Betrachtung von deren Anwendung oder des Namensdinges unmittelbar ergeben wird.) Geben wir dabei einmal seine inhaltlichen Momente an:

1. Er ist ein unmittelbar falsches, indem er eines auf ein anderes bezieht - während die Wahrheit des vorher noch unbezogenen, d.i. der bloßen Intuition, doch gerade darin besteht, unbezogen oder für sich selbst allein zu sein. (Zwar sind die benannten Dinge nach der Benennung - d.i. nach und durch die Benennung - gerade darin wahr, aufeinander bezogen zu sein; aber dann sind sie eben nicht mehr primär Intuitionen, aus denen Abstraktionen entstehen könnten, sondern sie sind diese schon selbst, und blicken auf ihr eigenes Vorsymbolisches zurück, sind dieses nicht mehr selber, und damit eben Unmittelbar ein Vermitteltes, kein Unmittelbares selbst mehr.)

2. Er nimmt diese falsche Beziehung zu seiner Wahrheit, und setzt andersherum die reine Intuition auf eine Position naiver Falschheit herab. Vom Namen aus ist der ein Eindruck ein bloßer Eindruck, er ist unbegriffen, eben da der Name Begriff und Verständnis ist - das aber gerade als Missverständnis! Der Name ist dies Verständnis, ein Unverstandenes vor sich zu haben, und nimmt also das Moment, das vorher als reine Unklarheit das Denken dominierte und die direkte oder indirekte Tat und Wirklichkeit des Seins zu seinem Wesen genommen hatte, insoweit zurück, als sie es ernst nimmt, und diese Verwirrung oder Schmerzhaftigkeit selbst als das Denken selbst begreift. Indem der Geist sich mit diesem Schmerze oder Unverständnis vereint, versteht er ihn; oder er missversteht ihn; und er begreift ihn als sein eigenes Missverständnis.

3. Er entsteht damit aus der Wahrheit des Wesens aller Eindrücke, dem Schmerze, und stellt nichts anderes dar als den Schmerzensschrei des Geistes selbst, oder seine Überwältigung, und ebenso aber auch den moralischen Anspruch, die Intuition sich und anderen verständlich zu machen. Er ist das erste Dilemma des Handelnden - zu denken; und damit zugleich das vorerst letzte, denn erst ganz am Ende des folgenden Ganges der Untersuchung kommen wir wieder zu diesem Punkte der Untersuchung zurück, aus der sie eigentlich erst hat entstehen können.

Hierbei ist es durchaus wichtig, den Unterschied von diesem Moment des Namens, insofern er aus schmerzhaftem Eindrucke entstand, auch selbst Schmerzensschrei zu sein, und dem oben angegebenen Moment des Eindrucks, im Schmerzensschrei zum Namen zu werden, deutlich zu begreifen: Oben ging es darum, dass _aus dem Eindrucke ein Schmerz entstehen kann, der sich im Namen ausdrückt_; dagegen hier im Namen selbst sich der Schmerz als _begriffenes Missverständnis_ wiederfindet, und so deutlich macht, dass der Name, insofern er aus dem Schmerze entstand, mit dem Namen, insofern er den Schmerz nachher in sich wiederfindet, ein und dasselbe ist; oder vielmehr, dass dies beides identisch ist zum bloßen Namen überhaupt, oder der Funktion, eines zu meinen und doch ein anderes zur Bezeichnung zu verwenden - wenn nicht auf andere Art ein Name entstehen könnte.

Aber auch hier gilt es zu unterscheiden: Namen müssen aus der Fremdheit ihres Unmittelbaren zum Vermittelten entstehen; sie müssen also diese Unklarheit direkt an sich haben. Zugleich entstehen sie aber auch aus einer Unvermitteltheit selbst, indem eben der Schmerz, _es nicht mitteilen zu können_, selbst ist, was mitgeteilt wird; oder es ist dieser Schmerz selbst seine eigene Mitteilung, im Schrei, als Name. Somit _ist_ er ein unmittelbares Missverständnis der Vermittlung, _entstand_ aber aus einem mittelbaren Missverständnis der Vermittlung selbst.

4. Er verwirklicht damit das eigentlich tätige oder Dynamische der Erscheinung, die ja als Ergebnis, _Tat_ sich gezeigt hat, und versucht dies Tätige selbst im Getanen zu sein; mithin ist er nachfolgender Vollzug des bereits erzeugten, und ist also auch in diesem Sinne Ausdruck des unmittelbaren Missverständnisses, dass er Ursprung des bereits entstandenen, ersprungenen erst noch werden will, ohne doch zu sehen, dass dieser Ursprung selbst oder das eigentlich Ursprünglich-Eine gerade nicht Entsprungenes, nicht Ergebnis oder Eindruck sein kann - oder er ist der Versuch, einen Sinn _hinter_ dem Entstehen zu sehen, der unmittelbar in diesem nicht vorhanden war. (In diesem Sinne sind auch die ganz zu Beginn angedeuteten Missverständnisse des Einen zu verstehen - als Namen. Insofern sich aber in diesem bloßen Gange der Untersuchung des Wesens vom Sein sich dieser Name als _bloßer Name_ herausstellen wird, so wird sich auch diese Einheit als bloße Einheit, d.i. als rein logische, zeigen müssen; und so kommen wir also am Ende zur ursprünglichen Einheit wiederum zurück, allerdings erst nach und durch diesen Weg der Täuschung, den Ursprung erst aus dem Ersprungenen zu bewerten.)

Somit sehen wir also, was Namen sind, insofern sie aus dem Eindrucke oder der Intuition überhaupt als Schmerzensschrei entstanden, und damit den Ursprung derselben im Verfehlen treffen, und doch diesen Treffer danebengehen lassen als bloßes symbolisches, nachträgliches. Was aber ist nun das Wesen dessen Seins? Was ist der Kern der Reinheit oder Unreinheit (wie bei der Intuition gezeigt, ist beides ja fortan dasselbe) des Namens als Schmerzensschrei?

Das tätige, oder unrein-reine an dieser Sache, lässt sich wohl am besten in der Eigenschaft dieses nachträglichen Setzens selbst sehen, als dieses ja gerade nichts anderes ist als eine Form der Tätigkeit und Unreinheit, eben da es einen nachträglichen Ursprung zu suchen wagt, und damit gerade das Unpassende und Unreine selbst an stelle des Passenden setzt; aber zugleich ist es doch

fraglich, ob diese Art der Unreinheit, die dem Namen in Bezug auf seine Anwendung und Wirklichkeit zukommt, auch schon das Dynamische seines Seins überhaupt ist, oder ob man nicht eher noch einen ganzen anderen Teil des Namens beachten sollte, nämlich der Name, insofern er dies tätige selbst an sich hat, und dieses Tätige was er dann an sich haben müsste, überhaupt zu entdecken habe - mithin, dass dieser Unterschied zwischen dem Namen und dem seienden Namen überhaupt hier erst noch zu finden ist.

Denn in der ganzen Bewegung des Namens, vom Unmittelbaren oder Direkt-Indirekten als Zeichen oder Symbol in den Namen selbst zu werden, im Nennen oder Erwähnen eines Gehaltes diesen zugleich zu Benennen, d.i. ihm selbst diesen Namen ebenso wesenhaft anhaltig zu machen, wie es der Gehalt selbst im Name durch Nennen werde, und über diese Beziehung also die Fremdheit des äußerlich Benannten in die des Benennenden, d.i. zunächst sich selbst äußerlich seienden Wortes, und dann in die des noch zu Benennenden, d.i. des rein innerlichen Daseins, bis schließlich in die des noch zu und schon sich Benennenden (d.i. sich äußerlich und innerlich seienden) umzuwandeln, dieses selbst sind ja alles noch nur Momente des Namens selbst, sie sind alles Stufen vor dem Moment, wo dem Namen ein Sinn, ein Gebrauch, und d.i. eine Bedeutung gegeben werde, eben darin, dass er in seiner falschen Verwendung richtig werde - erst darin entsteht also dies Zentrale des Namens überhaupt! Das sich Benennende und zugleich noch zu Benennende muss dabei in den Gebrauch und Sinn des Namens überhaupt übergehen, und jener Übergang ist dabei das eigentlich schwierige, eben da im Gebrauch der Gehalt ja da sein soll, der in ihm nicht vorhanden ist. Oder vielmehr: Der Gebrauch des Namens ist gerade der Gebrauch eines Gehaltes, der in seiner eigenen Abwesenheit besteht. Dieses gilt es also weiter zu erforschen.

Was bedeutet also dieser Übergang des gebrauchlosen Gehaltes (Eindruck) in den gehaltlosen Gebrauch (Name), der dann sich selbst zum Gehalte nimmt (Sinn)? Es muss ja offenbar mehr sein als eine unvermittelte, begrifflose Überschreibung, wo erst das eine, dann das andere kommt, sondern es muss sich - zumindest insofern all dies als seiend oder unrein-reines betrachtet wird - das eine aus dem anderen ergeben; wie es ja im ersten Übergang, vom gebrauchlosen Gehalt zum gehaltlosen Gebrauche, bereits geschehen ist, insofern sich der Schmerz und die allgemeine Überwältigung als die Wahrheit des Seins im Eindrucke hat zeigen müssen, und es ja jener Schmerz ist, der sich im reinen Namen (im seienden wie im unseienden) unmittelbar ausgedrückt hat oder selbst sogar dieser Ausdruck selbst - genauso muss es also beim zweiten Übergange sein, und analog zum Schmerze in der ersten Untersuchung, muss hier also der seiende Name bereits als die nächste Stufe gezeigt werden, und das ist hier der Sinn oder das Sinnlose im Nennen selbst, d.i. der gehaltlose Gehalt (der dann gebraucht werden kann, im Gegenzuge zum bloßen Namen, der vor und außer allem Gebrauche steht).

Um diesen Übergang sich überhaupt klarmachen zu können, ist es hier zunächst das beste, alle Momente desselben, d.i. deren unmittelbarer Anfangspunkt im Namen und Nennen selbst und was immer dazugehört, dann die darin reflektierten Momente des Eindruckes oder des Schmerzes und die schon antizipieren Momente des Symbolischen im Namen miteinander zu vergleichen, und die Unterschiede aller dieser Momente, gegen andere wie auch gegen sich selbst, auf deutlichste herauszuarbeiten, um zu zeigen, dass dieser Übergang tatsächlich ein notwendiger ist, zumindest solange der Name in seiner spezifischen Form der Existenz oder Rein-Unreinheit angenommen wird. (Ansonsten freilich würde es hier bleiben, worum es hier aber auch gar nicht geht, da es ja hier gerade die Aufgabe ist, dies Unrein-Reine überhaupt herauszuarbeiten).

Zunächst ist dabei, um diese Aufstellung überhaupt richtig treffen zu können, nach der symmetrischen Natur dieser Unterschiede überhaupt, oder nach der Möglichkeit einer Antizipation in denselben zu fragen. Ist der Unterschied von A zu B derselbe wie der Unterschied von B zu A - oder ein anderer - oder kann man schlechthin nur nach dem fragen, der das zuletzt oder zuerst vorkommende Moment gegen das zweite Vergleiche (_nur_ A-A, B-B, B-A - oder _nur_ A-A, A-B, B-B) - oder kann man beides vergleichen, aber immer erst im Nachhinein (A-A, B-B, A-B, B-A), oder schon in der vorherigen Reihenfolge (A-A, A-B, B-A, B-B; oder A-A, A-B, B-B, B-A)? - Diese Frage stellt sich im Übrigen völlig unabhängig von der hier gegebenen Situation, die Momente des Benennens zu vergleichen, sondern stellt sich bei aller Momententwicklung in Synthese-Prozessen, wo aus einem Begriffe ein anderer herauszubilden ist; weswegen es zweckmäßig erscheint, alle diese Möglichkeiten hier einmal abzuhandeln, wenn es natürlich auch hypothetisch bleiben muss, diese Untersuchung noch in dem geringst anderen Fall anwenden können zu glauben; aber der Nutzen allein hier scheint groß genug, dass es sich lohnt, dieses Unterfangen auch im allgemeineren Sinne auf sich zu nehmen und zu betrachten.

a) Über die Bedingungen dieses Vergleiches oder die Differenz von Methode und Gehalt in der- und demselben

Bevor wir uns aber mit diesen allen Fragen beschäftigen, sticht doch eine Inkonsistenz heraus, die ich bisher noch nicht recht genug herausgestellt habe, oder deren Un-Logik sich noch nicht offen genug gezeigt hat: Wie es möglich ist, dass der Vergleich als Methode auf Momente des Namens angewandt wird, wenn der Vergleich selbst doch erst aus und durch den Namen entsteht - und allgemeiner, wie es hier möglich ist, eine Methode bereits als die Wahrheit anzunehmen, wenn sie selbst doch erst die Form der Wahrheit, und das ist insbesondere auch die Form des Seins, derselben Form erst zu erzeugen hat, ja wenn sie durch dieselbe an sich sogar erst erzeugt werde?!

Es ist wichtig, diesen Widerspruch hier zunächst völlig als solchen zu begreifen, und ihn nicht als eine methodische Besonderheit dieses Verfahrens abzutun; denn im Namen selbst liegen ja mehrere Momente, und sie sind damit in ihrem Kontraste; ja eigentlich existieren sie gar nicht außer diesem Verhältnis, sind, als Namen und Benanntes, als Symbol und Sinn, eigentlich nur Kontrastpunkte einander und ihrer selbst; weswegen es hier gar nicht anders geht, als - anders als im Falle des noch direkten, indirekten oder direkt-indirekten Seins - diese Momente erst zu vergleichen, um dann das zu erhalten, was man ursprünglich verglichen hatte - oder anders gesagt, man muss diesen Widerspruch hier offen als den im Namen beinhaltenden Widerspruch aussprechen, das doch schon sagen zu _müssen_, was gleichfalls _niemand sagen kann_ - die Sache selbst; und so kann man auch gar nicht anders darangehen, als es in dieser besonderen Art Widerspruch auszudrücken.

Aber es ist noch etwas mehr daran, und jenes mehr ist zu bedeutsam, um es hier ganz auszulassen. Es geht um den Bezug des Gehaltes und der Methode in sich selbst und aufeinander, oder wie jener innere Bezug selbst nichts anderes ist als der Selbstbezug im Namen, und dieser andersherum aber auch eine andere methodische Beziehung mit sich bringen muss, die noch über diesen Bezug hinausgeht; und danach dann vor allem darum, wie dieser andersartige Bezug die Fremdheit oder Widersprüchlichkeit des Namens in die seiner Momente, oder allgemeiner den synthetischen Schein des Objektes der Analyse zu dem Widerspruche des an ihm synthetisierten bringen kann und diesen Übergang gleichsam notwendig macht, ist nur ein Anfang in der Analyse dadurch gesetzt, dass das Objekt nicht synthetisch - und d.i. bloßes Etwas, reiner Begriff, das _Erzeugnis_ aus dem Denken selbst - sein soll, sondern vielmehr als vor und außer dem Denken angenommen wurde, und daher also ein Sein oder eine Bestimmtheit in diesem angelegt sein muss, die über das Erfassen derselben

hinausgeht (wie es analog in diesem ganzen Verlaufe bei der Frage nach dem Wesen des Seins der verschiedenen Seinsformen ja oben bereits angenommen wurde, wenn auch in spezieller Weise, da hier selbst das Dasein und Erscheinen ebendieselbe Unreinheit ist, die am Daseienden oder in der Erscheinung selbst zu Tage treten sollte - weswegen man diesen ganzen Gang auch trefflich als _Vergleich von Tun und Sein in der Beziehung auf das Sein des bloßen Etwas_ bezeichnen könnte, als es eben diese vergleichende Entwicklung der Momente - auch als Entwicklung ihres Entstehens - ist, die diese gesamte Beschäftigung begann, in der Frage nach dem Gehalte des Seins).

Mit anderen Worten: Es geht darum, wie jeder Versuch, eine Sache _als Gesetzte_ zu analysieren, diesen inneren Widerspruch aufdeckt, dass aus dieser Analyse erst diese Voraussetzung rekonstruiert, erst die Bedingung entstehen kann, und somit also die _Analyse_ oder das Verstehen der Sache selbst notwendig in die _Synthese_ übergeht, und damit erst dorthin zurückkommt, wovon es ausging, oder besser, worin es bereits auf ewig schon ausgegangen und verloschen ist. Gesetzte-Sein wird zum Setzen, und das Widersprüchliche zum Widersprechenden - eben darin, dass es sich in der Voraussetzung genauso sehr schon widerspricht, wie es diesen Widerspruch nachher auch noch _als Gesetztes_ behaupten muss, und also darin zum _sich setzenden_ - oder, um auf die späteren Momente zurück- und also vorherzukommen, zum _sich nennenden_ und _sich benennenden_ - wird; jener ganze Übergang erzeugt also dies Schaffende der Sache, ihr eigener Ursprung noch erst zu werden, und es ist jener Übergang selbst, der hier zunächst im Bezug von Gehalt und Methode überhaupt _als allgemeiner des Gesetzten zum Setzen selbst_ zu zeigen ist, gerade auch darin, diese Allgemeinheit erst nachträglich zum partikulär-namenhaften hinzuzuügen, auch wenn ihr Begriff schon in desto deutlicherer Allgemeinheit erst als Ausgangspunkt genommen werden muss.

(Hierbei gilt es auch herauszustellen, das der neuerliche Anfang, den wir gleich im Vergleich von Gehalt und Methode zu nehmen gewillt sind, ein ebenso ursprünglicher als dies Problem des Vergleichens vorm Vergleiche ist. Er ergibt sich aus dem Namen selbst, da dieser in Gehalt und Methode sich aufteilt und äußert, wie im weiteren ebenfalls gezeigt wird, wenn er sich auch nicht in denselben Momenten erschöpft, sondern darüber hinaus sein Sein im Nennen, Benennen und Symbolischen sucht.)

1. Bezug von Gehalt und Methode in sich und aufeinander oder untereinander

Beginnen wir also, um der Allgemeinheit des Ergebnisses von einer partikularen Aussage nicht schon mit einem partikularem Anfangspunkte vorwegzugreifen, mit dem denkbar allgemeinsten Bezug, dem zwischen Gehalt und Methode, Form und Inhalt überhaupt. Zwar scheint hier wenig aussagbar zu sein - ist doch mit diesen Worten gleichsam nichts bedeutet - aber das gilt nur, solange Gehalt und Methode in gegenseitiger Isolation betrachtet werden. Der eigentümliche Zusammenhang von Gehalt und Methode dagegen lässt sich sehr wohl fruchtbar beschreiben, gerade auch in Abgrenzung zu einer Vermischung derselben, wie sie nachher am Namen sichtbar werden wird.

Zunächst ist zu betrachten, was es genau bedeutet, dass es keinen Inhalt ohne Form geben kann, aber wohl eine Form ohne bestimmten Inhalt - und inwiefern ebensowohl keine Form gar keinen Inhalt haben könne, und auch ein Inhalt ohne klar bestimmte Form möglich ist; oder inwiefern diese beiden Mitten selbst sich im Kontraste von Eindruck und Wort zur Allgemeinheit erheben.

Zunächst kann ein Inhalt nicht ohne Form bestehen, denn jenes wäre ein Inhalt ohne Möglichkeit ihn auszudrücken, anzusehen, d.h. ein Inhalt ohne Bestimmung, damit auch eigentlich ohne deutlichen Gehalt. Wenn es einen Gehalt ohne Form geben sollte, wäre er nicht nur ungeordnet, sondern auch nicht da, d.i. ohne wirkliche Existenz, da die bloße Existenz dem Gehalt ja die Form aufdrückt, wirkliches oder Seiendes zu sein. Zwar ist es in diesem ganzen großen Abschnitte - den Gehalt des Seins zu erkunden - noch darum zu tun, was dieser Gehalt sein könnte, und ob es selbigen überhaupt gibt; aber selbst im Falle desselben Abwesenheit wird das Seiende doch durch diese Abwesenheit bestimmt; oder es bestimmt sich das Sein selbst als ein Unbestimmtes, und damit auch das Existierende mit durch diese Bestimmungslosigkeit. In diesem Sinne ist ein formloser Gehalt einer, der nicht existiert, nicht einmal in der Form des bloßen Eindrucks oder reinen Etwas'; und insofern ist der formlose Gehalt gerade das absolute Jenseits aller Gedanken, und also eines, was im Vollzuge des Denkens noch nicht zur Sprache gebracht werden kann. Trotzdem werden wir uns später damit durchaus beschäftigen müssen, allerdings wohl erst, nachdem wir das Denken und seinen Anfang in Tat und Sein zu einem gewissen Abschluss haben bringen können, durch den wir es gleichsam wiederum anfangen lassen.

Damit steht aber noch völlig aus, ob die Form, in der sich der Inhalt ausdrückt, in irgend einer Weise bestimmt, deutlich ist, oder ob sie selbst dem Gehalte verschlossen bleibt; was auch das wesentliche Problem darstellt, wo sich der Gehalt in zwei Bereiche aufteilt - das bloße Material oder das Prinzip des Denkens; und seine Bestimmung oder der Gedanke und die Abstraktion, der Gegenstand. Auf jene Trennung also gilt es zunächst einzugehen.

Dieselbe Trennung ist zwar auch noch in Bezug auf das äußere zu treffen, d.h. es gibt bestimmbare Materie und Abstraktion und unklare Materie und Abstraktion, aber diese Trennung bedeutet etwas anderes. So mag ein gewisser Eindruck äußerlich - und d.i. außerhalb desselben Denkens und Gedankens genommen - ein unerklärlicher sein (so etwa Illusionen, Offenbarungen etc.), obgleich er in sich selbst eine bestimmte Form hat, nämlich genau die einer gewissen Wahrnehmung, Klang, Bild etc., so dass man sie eigentlich nicht zum bloßen Material nehmen kann, oder doch zumindest nicht mehr, insofern es derart bestimmt ist - und dadurch fällt diese äußere Bestimmtheit eigentlich auch erst in die Wahrnehmung dieses Verhältnisses, und nicht in es selbst, weswegen es erst bei der Frage, ob der bloße Gehalt oder das Sein desselben erscheinen können, zu Tage tritt, und noch gar nicht bei der Frage, ob der Inhalt die Form in Bestimmtheit an sich hat oder nicht.

Ebenso kann es keine Form geben, die schlechthin gar keinen Inhalt hat, da sie ohne einen Inhalt gar nicht gebraucht werden könnte, und somit auch im Denken schlechthin nicht vorkommt - denn selbst wenn sie ohne bestimmten, ohne deutlichen und erkennbaren Gehalt gebraucht wird (wie etwa ein bloßer Name, ein bedeutungsloses Gerede, ein sinnloses Bild etc.), so ist es doch gerade diese Sinnlosigkeit und Unerkennbarkeit, die durch diese Form sich Ausdruck verschafft; weswegen es unsinnig wäre, hier davon zu reden, dass die Form keinen Gehalt hätte, es ist nur so, dass der Gehalt, den sie hat, momentan oder sogar vielleicht schlechthin nicht verstanden werden kann. Nein, wir müssen uns eine gehaltlose Formverwendung viel radikaler denken, es wäre ein Zeichen, dem keine Bedeutung gegeben werden kann, das bloße Leere ist, nichts als die Form selbst in innerlich abhintreibender abstrahierender Nichtigkeit, ohne Gehalt, auf den sie sich stützen könnte. Sie ist damit zwar als Begriff denkbar, aber keineswegs als Wirklichkeit, als seiende Form, womit wir es doch hier noch zuerst nur zu tun haben. Ähnlich wie beim formlosen Gehalt ist es also auch hier so, dass die gehaltlose Form ein bloßes Jenseits des Denkens ist, und es wird uns erst später zukommen, mit so einem Jenseits aller Gedankenwelt uns zu beschäftigen.

Was also noch übrig bleibt, ist die Frage, ob eine gegebene Form einen bestimmten oder völlig unklaren Gehalt auch nur haben kann oder momentan hat - wodurch sich alle Formen in zwei Bereiche aufteilen: die aus sich selbst geborene Form oder der _Formalismus_ und die _Grammatik_ und _Logik_ oder das _Schema_; und die durch Inhalt bestimmte Form, oder der _bestimmte Sinn_ und die _Methode_ und _Perspektive_. Jene Aufteilung ist also das, was im Bereiche der Formen zunächst das bestimmende sein muss.

Ebenso wie oben gibt es auch hier einen Drang, diese Bestimmungen fälschlich auf sich selbst anzuwenden, worum es doch hier gar nicht geht; es gibt ebenso _formale_ oder _floskelhafte_ und _schwafelnde_ Methode und Perspektive, wie es eine sehr reiche und mit viel Beispielen und Inhaltlichkeit angefüllte Logik und Grammatik geben kann. Ebenso wie bei der Betrachtung des Gehalts fallen alle diese Probleme erst bei der Frage an, wie eine gegebene Form verstanden werden kann, d.h. erst nachdem sie ausgesprochen ist; weswegen wir hier mit diesem Problem zunächst noch nichts zu tun haben. Auch eine floskelhaft vorgetragene, und daher formal formalisierte Sachaussage hat doch noch bestimmten Gehalt, ebenso wie es der verbeispieltesten Logikformel nicht anders ergehen kann, als einen an sich unbestimmten Inhalt anzunehmen, eben da der Inhalt nichts anderes sein kann als diese Unbestimmtheit überhaupt.

Damit haben wir folgende Möglichkeiten eines Zusammenhangs, den wir zu untersuchen haben:

Schema reiner Materie	Schema des Gegenstandes
Material der Schematisierung	Abstraktum der Schematisierung
Perspektive reiner Materie	Perspektive des Gegenstandes
Material der Perspektivität	Abstraktum der Perspektivität

usw. in wechselseitigen Bestimmungen, wie Schema reiner Materie der Perspektivität, Abstrakta der Schematisierung der Abstrakta etc. Alle weiteren Möglichkeiten sind aber im Wesentlichen darin beschlossen, weshalb ich mich vorerst mit diesen Möglichkeiten beschäftigen will.

Hierbei müssen wir zunächst unterscheiden, ob eine Form und ein Inhalt einander wechselseitig zugeordnet sind, -oder sich nur in einer Richtung beinhalten. Damit hängt auch eine andere Unterscheidung zusammen, nämlich die zwischen der Form und dem Inhalt als Art und als Objekt, d.i. dem einen Inhalt und der dazugehörigen Inhaltsart und der allgemeinen Form und der Form einer Sache überhaupt als Kategorien der Dinglichkeit und Formlichkeit.

Doch auch hier kommen wir auf die obige Unterscheidung zurück, denn der eine Inhalt ist der Inhalt einer bestimmten Sache, mithin derselbe als unter einer _bestimmten_, _deutlichen_ Form begriffen, als Gegenstand, Abstraktum - und ebenso die Form einer Sache als material bestimmte, als Perspektive, im Unterschiede zur Form unter allgemeinen Bedingungen genommen, d.i. Schema, bloße Form, wie man sie etwa im Falle der Selbstabstraktion der Logik genügendlich findet.

Wenn die Form oder der Inhalt überhaupt nun als bloße _Arten_ genommen werden, so ist ein Sprung möglich, als: Form des bestimmten Inhalts der Form unbestimmten Inhalts; wie es in der konkreten, inhaltlich bestimmten Form nicht möglich wäre - denn dort wäre eine bestimmte Form bestimmten Inhalts so geartet, dass der Inhalt, dem sie zugeordnet wäre, umgekehrt sie als Form bestimmt an sich haben müsste, und ebenso auch ein Schema unbestimmten Inhalts sich dieser unbestimmte Inhalt als Materie (d.i. Inhalt unklarer Form) zu derselben Form verhält, dagegen eine

bestimmte Form unbestimmten Inhalts und eine unbestimmte Form bestimmten Inhalts sich genauso verhalten, bloß mit der entsprechenden Asymmetrie - dagegen es einer Form völlig unklaren Inhalts möglich ist, dass es etwa eine Form bestimmten Inhalts gibt, deren Inhalt eine völlig andere Form an sich hat, und sogar etwa auch eine, deren Inhalt nicht wiederum bestimmt ist; womit also die bestimmte und deutliche Zuordnung der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit in Bezug auf das andere Extrem sowohl bei Form als auch beim Inhalt (insofern auch ein Inhalt eine Form anderen Inhalts haben kann) verloren geht - und dieses ist nur die Unbestimmtheit, die dies in Bezug auf die Form genommen hat!

Denn auch der Inhalt der genannten Begriffe - d.i. des Gehaltes, der Form selbst, der Bestimmung und der Unbestimmung - lässt sich in ebendiese Unbestimmtheit bringen, mal ein deutliches zu sein (d.i. reine Methode, reine Substanz, Evidenz und Verwirrung), mal ein völlig undeutliches sein zu müssen (d.i. bloße Ausdrucksweise, die erst noch im Begriffe ist, sich zu bilden, ihr dazugehöriger, sich erst entdeckender Gehalt, ihre Deutlichkeit, die sich erst im Entdecken und Ausüben zeigt, und ihr langsam andauerndes Scheitern); und so kann insgesamt die Deutlichkeit und Undeutlichkeit, wie sie sowohl vom Inhalt als auch von der Form über dieselbe, deren Beziehung oder den Bezug in der Beziehung besagt werden kann, als das bezeichnet werden, was diesem ganzen Gerüste seine Ausdehnung gibt, was eigentlich die Deutlichkeit eines Bezugs innerhalb von Methode und Gehalt erkennen lässt, die aus sich heraus einen Inhalt und eine Methode notwendig macht - nämlich eben jenen Inhalt den die Methode, und jene Methode den der Inhalt erzeugt - deutlich und undeutlich, oder vielmehr beides - aus einander, mit einander, durch einander - Durcheinander! Darum hat diese Beziehung ihre Macht, und ermöglicht also eine deutliche (oder undeutliche, wie man will, aber das fällt ja in die äußere Bestimmung der Deutlichkeit, um die es hier zunächst nicht geht) Beschäftigung mit Inhalt und Methode überhaupt, mit der wir uns zunächst noch weiter auseinandersetzen müssen, bevor wir zur Form des Namens an sich kommen - und dazu müssen wir zuallerst von diesem Wege abkommen, um ihn zu erreichen.

Denn wir müssen, bevor wir diese Flut der Begriffe als solche hinnehmen, doch zunächst fragen, ob sie überhaupt recht definiert worden sind, ob wir nicht in der Tat alle Ebenen verwechseln. Es ist doch hier dies seltsame, dass die Bestimmtheit einerseits das ist, was das Übergangsverhalten von bestimmten zu unbestimmten Inhalt etc. bestimmt, es andererseits aber doch genau die Bestimmtheit ist, die durch dies Übergangsverhalten übergangen wurde, ja weiterhin sogar genau das, was die Bestimmtheit des Übergehens, als eines dies Verhältnis bestimmende, zu einem bestimmenden der Bestimmung selbst macht - mithin ist Bestimmtheit a) Bestimmtheit der Form im Gehalte oder des Gehaltes in der Form, b) Bestimmtheit der Zuordnung von Gehalt zu Form, also der Sicherheit, mit der der Gehalt einer Form bestimmten Gehalts wiederum eine Form bestimmten Gehalts zur Form hat, und so auch vom Gehalte aus genommen - und ebenso für die unbestimmte Form, oder den unbestimmten Gehalt im zweiten Falle -, und c) die Bestimmtheit dieses Zuordnens überhaupt, oder die Sicherheit, überhaupt diese beiden Ebenen, des Inhalts und des Schließens über denselben, einander zuordnen zu können, ohne dabei nicht bereits alle Form und allen Gehalt als in sich widersprüchlich ablehnen zu müssen - auch darin, diese Unterscheidung zwischen Ein- und Mehrdeutigkeit als Gehalt dieser Untersuchung wiederum in der Methode seiner Betrachtung wiederfinden zu müssen, und dieses Wiederfinden selbst unter diesem Gesichtspunkte allein erst wirklich betrachten zu können - d.h. dass wir erst unter Betrachtung der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit bezüglich des Gehaltes der methodischen Momente (Gehalt, Methode, Bestimmtheit, Unbestimmtheit) überhaupt erahnen können, wie unklar oder klar das Vorgehen, Gehalt und Methode in abstracto zum Gegenstand zu machen, sein kann oder sollte, und wie sich dieses selbst im Gegenstande (d.i. dem Gehalte eben dieses Vorgehens) auswirken wird.

Wie passen also diese drei Funktionen zusammen? Wie kann, was erst noch Gehalt ist, dann zur Methode deren Untersuchung werden? War hier etwa eigentlich erst eine Methode selbst zum Gehalt geworden (etwa selbst die von Gehalt und Methode selbst) und wird hier nur rückgängig zur Methode gemacht, oder war die Wahl kontingent, und könnten wir genauso hier die Methode zum Gehalt machen oder beide als Gleiche unvermittelt fortbestehen lassen? Und ist weitergehend dieser Übergang (hier oder überhaupt) von Gehalt zu Methode *_in unserer Methode_*, d.i. unserem Vorgehen im Texte, einem analogen Schlusse *_im Gehalte_* nachgeahmt, d.h. können wir nun umgekehrt jene Anwendung des Gehaltes selbst als Methode, wie wir sie als Methode dieser unserer Untersuchung nun zwar noch nicht erwiesen, aber doch zumindest gesehen haben, zurück in den Inhalt bringen, und damit selbst den Inhalt zu seiner Form, oder den Gehalt überhaupt zu einer Methode machen - oder umgekehrt die Form zu ihrem Inhalt, und die Methode zu seinem Gehalt, wenn von der umgekehrten Annahme ausgegangen wird, dass eine Methode selbst zum Inhalt zu nehmen ist, dadurch dass etwa die allgemeine methodische Verwirrung dieses Vorgehens Inhalt seiner selbst wird, und darum als solcher Inhalt andersherum die Inhaltlichkeit überhaupt methodisch umgestalte, d.i. im Inhalte eine methodische Umgestaltung der Form zum Inhalte voraussetzen lasse? Und was wäre das für ein Gehalt, der zugleich Methode ist - was wäre das für eine Methode, die zugleich Gehalt ist? Ist damit nicht eigentlich diese ganze Diskussion hinfällig - oder wird ihr Hinfallen hier selbst zu ihrem Gehalt - d.i. wird ihre Unsinnigkeit uns hier unmittelbar zum Gegenstande - oder doch allgemeiner zur Form und Methode?

Schauen wir zur Deutlichkeit erst noch einmal auf die eben nur angedeutete zweite Hypothese zum Verhältnis von Gehalt und Methode, in der die Methode selbst zum Gehalt ihrer Untersuchung wird, und dadurch die umgekehrte Formalisierung im Gegenstande rückgehend impliziert. Wie kann so ein Vorgehen aussehen?

Beginnen wir hierbei andersherum mit der Methode und ihrer Klarheit, d.i. mit dem Unterschied zwischen Schema und Perspektive. Der Kern dieses Unterschieds liegt in der Deutlichkeit der Bestimmung eines Gegenstandes, d.i. in einer Deutlichkeit des Zuordnens, aber insbesondere auch des Bezeichnens überhaupt, wie es also überhaupt möglich ist, die Methode *_anzuwenden_*. Durch die Anwendung nämlich kommt der Gegenstand in die Methode, sie selbst wird zur *_angewandten Methode_*, verliert ihre eigentliche Unabhängigkeit und völlige Gleichheit. Aber kann selbst so eine angewandte Methode dafür sorgen, ihre Angewandtheit zum Objekt ihrer Untersuchung werden zu lassen? Oder bleibt sie nicht eher noch durch diese Angewandtheit umso weiter von ihrer Objektebene entfernt, eben darin, nicht selbstangewandt zu sein?

Hier müssen wir zunächst überlegen, ob die Methode, die wir anwenden wollen, nun sich selbst *_als sich selbst_* oder *_als Methode_* gegenübersteht, d.i. ob sie sich teilt und einer identischen Kopie, ob sie ihrer selbst oder ob sie ihrem Urbilde vor der Anwendung, als dies wirkliche Vorher, oder als Kopie desselben, sich gegenüberstellen wird müssen, denn je nachdem hätte so eine Selbstanwendung der Methode eine völlig andere Auswirkung, und allgemein bedeutet es für diese verschiedenen Arten Methode etwas ganz anderes, angewandt und bezogen zu sein.

Damit haben wir acht verschiedene Selbstanwendungen der Methode:

Auf Kopie ihrer selbst angewandtes Schema Perspektive	oder	//
Auf sich selbst angewandtes Schema Perspektive	oder	//

Auf unangewandtes Selbst angewandtes Schema oder //
Perspektive

Auf Kopie des unangewandten Selbst angewandtes Schema oder //
Perspektive

Dieses aber sind nur die einfachen Schleifen der Selbstanwendung! Es gibt nämlich auch noch bezüge folgender Art:

X = Auf Kopie von Y angewandtes Schema

Y = Auf unangewandtes Selbst von X angewandte Perspektive

etc. über beliebig viele Schleifendurchläufe, so dass für n Durchläufe $(8^n) \cdot n!$ Anordnungen gibt, und dass sogar noch ohne die Variablen mehrfach zu verwenden, wodurch die Anzahl noch deutlich gesteigert würde und ebenso die Unklarheit, ob überhaupt ein gültiges Schema einer Methode definiert worden wäre.

Und wir haben hier noch gar nicht den eigentlich auch schon vorher zentralen Unterschied eingeführt, die Frage nämlich, ob die Methode *_als Art_* oder *_als Sache_* zu nehmen ist, und da sie hier insbesondere zumindest zweimal vorkommt, ist dies bei beiden Vorkommen noch völlig ungeklärt, und alle solchen Bezüge müssten untersucht werden.

Außerdem kommt noch die Schwierigkeit hinzu, dass die Methode als anwendbare und angewandte den Gegenstand in sich aufnimmt, und damit in sich diese Schwierigkeit hat, den Gegenstand schon zu seinem Wesen, und sein Wesen darum im Dasein seiner selbst sehen zu müssen.

Wir haben es hierbei also mit verschiedenen Arten einer Selbstableitung oder eines methodischen Selbstbezugs zu tun, in dem die Methode selbst sich zu Inhalt nimmt, indem sie denselben Inhalt in sich als in ihre Methode aufnimmt. Indem sie damit dort anfängt, wo sie endet, hat sie dieses selbst zum Gegenstande wie zum Grund, und macht damit im Nachhinein ihre Methode selbst zum Gegenstand der Betrachtung.

Also gibt es die Momente der Bestimmtheit als Angewandtheit, wo die Methode ihren Gegenstand selbst aufnimmt, sodann die Bestimmtheit als Art oder Sache bzw. deren allgemeiner Selbstbezug als *_angewandte_* oder *_unangewandte_* (hier die Spiegelung und Spaltung der ersten Stufe wiedergebend), und schließlich die Bestimmtheit dieser Zuordnung selbst und der Möglichkeit der Zurückableitung des Abstrakten aus sich, als Selbst-Methode.

Hieran ist es nun zu klären, wie die obige Dreiteiligkeit des Inhalts-Zusammenhangs entstand:

1. Der Anfang liegt selbst in einem Objekte, in dem Methode und Gehalt völlig ungetrennt sind, das also weder das eine noch das andere hat (denn beide für sich sind diese Trennung auch für sich genommen).

2. Die Methode und der Gehalt entstehen dann aus einer Form der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit, d.i. der Trennung von Materie und Ding wie von Schema und Perspektive. Diese Trennung nun nimmt seine Sicherheit und Berechtigung daher, auf sich selbst bezogen zu sein, indem nämlich die Trennung von Materie und Ding genau *_auf die Form_*, und die von Schema und Perspektive *_auf den Gegenstand_* bezogen sind - indem also hier genau die Einheitlichkeit des Anfanges gewahrt bleibt.

3. Doch hier hat der reine Gegenstand oder die bloße Form noch gar keine solche Bestimmung, muss durch sich selbst und d.h. durch das andere Extrem bestimmt sein - wodurch sich diese Art der Bestimmung einer bloßen Materie oder eines bloßen Dings als die einer Form, und die Art der Bestimmung eines bloßen Schemas oder einer bloßen Perspektive als die eines Gehaltes zeigt - auch und gerade dadurch, dass diese Begriffe selbst in einer solchen Bestimmung ihrer Selbst als Bestimmung ihres Anderen (die Form in Bestimmtheit des Gehaltes und der Gehalt in Bestimmtheit der Form) überhaupt erst erkannt werden können.

4. Durch diesen Durcheinanderbezug wird eine Art der Selbstableitung gebraucht, und dabei kann nichts anderes als dasselbe oder eine identische Kopie benutzt werden, die auf sich verweist; und es ist diese Methode sodann, die den Unterschied von Art und Sache, und von dem Angewandtsein in der Sache selbst, zurück in den Gehalt und die Bestimmtheit oder Unbestimmtheit seiner Form bringt - indem es als dasselbe zu nehmen zur Bestimmtheit in der Form führt, dagegen es als Kopie zu nehmen eine Bestimmtheit in der Materie bei sich führt (so dass im ersten Falle Materie durch die unklare Form immer zur Materie führt etc., obgleich ihr Inhalt wechseln kann, dagegen im zweiten Falle die Form unter absolut gleichbleibenden Inhalt wechselt, der einzig durch eben dies Kopieren und den Wechsel in der Form seiner selbst gegenübergestellt werden muss).

5. In diesem Sinne ist es, dass die Anwendbarkeit einer Methode als die Bestimmtheit ihres Gehaltes gilt, indem nämlich die Art möglicher Anwendungen der Methode (von der es, wie oben gezeigt, zahllose gibt), wiederum den Gehalt selbst und die Bestimmtheit desselben in bezug auf die Form bestimmt. Dieses bedeutet es, dass der Gehalt sich selbst zur Methode macht: nicht, dass der Gehalt vorher Methode war, sondern dass er vielmehr diese bloße Angewandtheit oder Bezogenheit der Methode ist, woraufhin sich die Sache in Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Bezuges überhaupt erst als Sache festlegt und bezeichnet!

Nun müssen wir der oben bereits gestellten Frage nachgehen, was dieser Übergang des Gehaltes selbst zur Methode der Untersuchung in ihrem Inhalte bedeuten soll, d.i. was ein Inhalt ist, der sich selbst als Methode betrachtet und aufnimmt. Damit gehen wir also einen erneuten Schritt zurück, und wenden unsere Methode, die hier darin besteht, Inhalte zu ihrer Methode zu machen, zurück auf den Inhalt an, fragen also, was dieses Vorgehen für die Materie und den Gegenstand bedeuten kann, und umgekehrt, was es heißen könnte, dass die methodische Umgestaltung dann selbst im Gegenstände vorgezeichnet sein müsste. Dieses ist sodann der Punkt, wo die Bedeutung dieses Selbstbezuges überhaupt, oder der Gehalt und das Gehalt-Werden desselben, uns zum Inhalt werden muss, und ebenso zur Methode, dieses anzunehmen. Es wird sich sodann zeigen, dass diese Art Selbstbezug den Bezug im seienden Namen zur Folge hat, und ebenso sehr, wenn nicht gar stärker, zum Anfange und Ursprung - als seinem eigentlichen Gehalt hinter aller Methodizität und Formalismus dieser Untersuchung.

2. Gleichheit dieses Bezugs zum Selbstbezug im Namen

Beginnen wir also erneut mit der obigen Annahme, dass am Anfang dieser ganzen Untersuchung ein Objekt stehen müsse, das in sich eine Gleichheit und absolute Ununterscheidbarkeit von Gehalt und Methode überhaupt aufweist, und überlegen was darauf für deren Bezug von Gehalt und Methode, der im vorherigen Kapitel in seiner allgemeinen abstraten Form des Bezuges dargestellt wurde, nun

konkret folgt, und warum die dargestellte Teilung von Gehalt und Methode, als Durcheinanderbezug der Extreme überhaupt, hier hat entstehen können oder müssen.

Das Problem ist hier zuerst, wie sich eine Gleichheit von Gehalt und Methode überhaupt denken lässt - oder inwiefern alles Denken dieselbe bereits als vor ihr gelegenes Substrat voraussetze. Dabei ist es zunächst wichtig, dass dieser Bezug insbesondere besagt, dass der Inhalt, den diese Sache ausdrückt, mit der Art, wie sie ausgedrückt wird, identisch ist; dieses identische aber und dieser Bezug in sich eine Art Inkongruenz verursacht, die sich nicht anders wird äußern können als eben durch diesen Widerspruch und die Teilung der Sache selbst in Form und Gehalt, in Objekt und Methode. Wie aber können wir, ohne gleich schon eine derartige Trennung oder eine andere äußere Ursache vorauszusetzen (dergleichen in der Analyse des bloß synthetischen Prozesses doch sicher unangemessen wäre), nun so eine Trennung aus der Einheit voraussetzen, wenn nicht bereits diese ursprüngliche Einheit von Gehalt und Methode mit ihrer inneren Zertrennung absolut identisch hat sein müssen?

Die einzige Möglichkeit dazu, so scheint es, ergibt sich, wenn die Zerteilung selbst in nichts besteht als in der Einheit; ja wenn sie dies aufeinander-beziehen der Teile des Einen wäre; und damit also nur dann zertrennend, wenn die Einheit eine Geteiltheit bereits an sich hatte, die es ihr verhindert hat, ihre verschiedenen Momente, Gehalt und Methode, aufeinander zu beziehen, sie aber dennoch in ihr gerade darin gleich geblieben sind, dass sie verschieden waren. und es also diese innere Gleichheit nur darin gab, dass sie voneinander selbst und damit auch von sich selbst als sich in einem anderen getrennt waren, und darin auch gleich - was aber gerade paradox erscheint, weil doch somit Gehalt und Methode als zumindest verschieden gedacht gelten müssen, wenn sie auch vielleicht dasselbe sein; was ebenso paradox ist, da wir hier noch gar keine andere Form des Seins haben, als die, wie es ist und sich denken lässt, da alles andere ja ein Sein jenseits des Denkens voraussetze, welches zu erkennen wir hier noch gar nicht die Mittel haben, da dieses ja voraussetzte, das Denken überhaupt und eine Grenze, jenseits derer etwas fallen könnte, überhaupt denken oder zumindest erahnen zu können; was uns aber hier noch gar nicht zukommt, so dass wir mit diesem seltsamen Widerspruche zunächst einmal umgehen müssen.

Die Lösung kann nun nur darin bestehen, dass diese Einheit, wie bereits angedeutet, nicht wirklich Objekt unseres Denkens ist, sondern deren Voraussetzung; und dass diese Gemeinsamkeit von Gehalt und Methode gerade ihr entgegengesetzter Gebrauch ist, in dem sie sich spiegeln und ineinander übergehen. Es ist also gesondert zu untersuchen, worin so ein Gegenstand bestehen kann und warum er entstehen sollte.

Was aber liegt vor allem Denken, wenn nicht die Tatsache seiner Wirklichkeit? Kann es vielmehr eine inhaltliche Bedingung allen Denkens geben, ohne dass dieser Inhalt selbst wiederum gedanklich vorbestimmt sein müsste? Oder ist das Denken selbst letztlich diese Einheit?

Dann aber wäre das Denken vor sich selbst; oder es wäre nicht Denken seiner selbst, sondern eines anderen, müsste sich auf dieses beziehen, aber nicht auf sich, wie es dieses denkt, da es sich ja sonst wiederum auf sich selbst beziehen müsste und also nicht vor sich kommen kann. Das Andere denken - jenes ist also vor dem Denken; oder es ist auch selbst das andere Denken, und also vor dem Denken als einem sich gleichen - damit muss es selbst also nicht allein sich auf ein anderes beziehen, wie bereits dargelegt, und auf dieses andere als nicht so, wie es sich darauf bezieht, sondern muss darüber hinaus nicht in diesem anderen diese Form seines eigenen Bezuges oder des Selbstbezuges annehmen - denn wenn sein Inhalt selbstbezogen wäre, es sich aber auf dieses bezöge, so könnte es doch nicht vor dem Denken selbst liegen, da es sich sonst ja mittelbar darauf bezieht. Also muss dies Denken sich auf ein anderes beziehen; und es muss sich auf dies andere

beziehen in einer Beziehung, nicht so wie es sich auf sich bezieht, d.i. dies andere darf nicht sein Bezug auf dies andere sein; und das andere darf sich auch nicht auf sich selbst so beziehen wie das Denken in sich, d.i. in Gleichheit und Einheit. Vielmehr muss es also ein in sich zerspaltenes sein, und erst in dieser Zerspaltung findet das Denken seine Bestätigung.

Das aber heißt, dass wenn die Einheit nicht in einem inhaltlichen Denken besteht, und auch nicht in einer ungedachten Inhaltlichkeit, es doch zumindest im unreflektierten Gedanken an eine Inhaltlichkeit, die keinerlei Einheit oder Gleichheit, und d.i. begriffliche Bestimmtheit oder Begrifflichkeit überhaupt, an sich hat, bestehen müsse, wird es nicht völlig außerhalb allen Denkens und Seins gesetzt oder gar außer dem Denken vom Sein selbst.

Noch aber haben wir gar nicht die Mittel, das Denken überhaupt und als Ganzes, sondern nur ein bestimmtes Denken zu erfassen, denn noch haben wir es noch nicht als ganzes durchmessen; und eben darum können wir nicht sagen, diese Einheit bestehe in ungedachter oder gedankenloser Inhaltlichkeit, da wir eben hier den Inhalt nicht von unserem Gedanken desselben trennen können, da dieses ja eine Vermessung aller Gedanken, aller Grenzen der Denkmöglichkeiten voraussetzte. Ebenso aber kann hier noch keine inhaltliche Gedanklichkeit selbst dem Denken überhaupt angehören, und also materiale Bedingung des ideelen werden, da dies ebenso eine Durchmessung des Denkens als Ganzes voraussetzt, um dann einen gewissen Inhalt als dessen Bedingung zu setzen (auch wenn es wohl Bedingungen gewisser Gedanken geben möge). Also bleibt allein der unreflektierte Gedanke des unbegrifflichen Inhalts als Möglichkeit der Einheit von Methode und Gehalt übrig - Jener aber ist auch gar kein anderer als der der Erscheinung!

Denn die Erscheinung ist ja gerade das Vorkommen des Unverstandenen oder dies Vorkommen selbst als ein Unverständnis, und zugleich dies nicht im Selbstbezug (alsgleich im mathematischen Gebrauche), sondern im Bezug auf anderes, eben auf das Objekt der Anschauung und Intuition. Ebenso ist das Objekt der Anschauung, wenn die Anschauung als bloßer Eindruck genommen, noch unrelativ, hat keine Einheit oder Bestimmtheit und Begrifflichkeit an sich, ist nicht einmal benannt. Also ist die Erscheinung selbst der einzige mögliche Urgrund so einer Einheit, und darum Ergebnis der umgekehrten Suche aus den Begriffen von Methode und Gehalt.

Aber es steht noch eine wesentliche Frage aus - ist der Selbstbezug von Methode und Gehalt einer der bloßen oder der seienden Erscheinung - d.i. ist sie bloß die zweifache oder die dreifache Anwendung der Unreinheit oder des Wesens aus dem bloßen Etwas oder dem Urgrunde der Gedanken?

Jenes ist also nichts als die Frage, ob Methodizität in Sprachlosigkeit des bloßen Eindrucks oder in Namenssuche (der seienden Sprachlosigkeit) besteht. Welches kann uns zur Bedingung des Denkens und seines Zerfalls in Inhalt und Form werden? - Wenn nun das Denken zwar die Form dieser Einheit ist, und genauer das Denken der Erscheinung, so müssen wir dennoch auf die besondere formale Eigenschaft desselben acht haben, Gedanke und Gehalt zugleich zu sein, ja diese Momente als ineinanderfallend allein bezeichnen zu können, aber dennoch eine solche Trennung, eine darartige Differenz zwischen diesen beiden haben zu müssen, die dafür Sorge trägt, dass diese Einheit sich aus sich selbst heraus teilt, und aus ihr der Gehalt und die Methode als an sich gleiche, aber der Form und Aufgabe nach verschiedene, ja unversöhnliche hervorgehen, ja dass letztlich die Methode und der Gehalt nur in derselben Differenz rückblickend ihre Einheit je haben schon oder werden noch erreichen können - Wenn jenes also wahr ist, so kann es doch nie und nimmer wahr sein, dass der bloße Eindruck selbst, oder das reine Aufnehmen und Betrachten diese Funktion irgendwie erfüllt, ja nur erfüllen kann, da sie doch gerade in sich bleibt. Wie kann denn eine

Kontemplation des Sinnes, und damit gewöhnlich verbundene Schwärmerei, so sehr innerlich zerrissen sein, dass sie ihren inneren Widerspruch dadurch ausdrückt, dass sie ihn erlebt und zeigt - wenn es doch gerade dies schwärmerische ist, den Widerspruch oder Widerstreit des Gedankens in sich, oder das Zertrennende seiner selbst in seiner höchsten Vollendung und Vereinigung, nicht allein nicht stattfinden zu lassen und auf dasselbe nicht Acht zu haben, sondern umgekehrt es zu erniedrigen, ja allein dies Gleiche, Harmonische, Es selbst als den Wert und die Wahrheit der Sache zu behaupten, und also dieser Trennung völlig enthoben der Sache zu genießen und zu schwelgen?!

Sodann also zeigt sich, dass allein, wenn das Denken schon aus dieser Art traumartigen Ruhe gekommen ist, ja wenn es seine Uneinigkeit mit seinem Gegenstande als in der Art und dem Gehalte desselben schon vollzogen hat, wenn es also die Wirklichkeit und Vollendung dieses Getanen als Jenseits der Tat, in der es schwolgte, wirklich anerkennt, dass erst dann es dieselbe Trennung auch im Gegenstande vorfinden kann.

Die Übertragung von der methodischen Differenz in den Gegenstand ist also, mit anderen Worten, schon vollzogen; und es obliegt uns nunmehr nur noch, diese Differenz in dieselbe Sache wiedereinzutragen, aus der wir den Gedanken am Anfange herauszogen. Am Ende der Tat liegt der innere Widerspruch - es zu sehen, aber als Gesehenes, es zu erleben, aber nicht selbst zu leben und zu tun, und also aus dem immer vergehenden Moment zum zeitlos-gleichen Nachher schon immer gegangen zu sein. Zwar bleibt der Moment auf andere Art erhalten - ist doch auch der Eindruck und die Tat der Zeit im Wandel unterworfen - aber freilich in anderer Weise, da dies Ding die Zeit nicht an sich hat als das direkt-dynamische desselben, als seine Unreinheit und den Dreck des Wandels.

Eindruck bedeutet, nicht mehr zu drücken, Wahrnehmung, nicht mehr zur Wahrheit zu greifen sondern genommen haben. Die Reinheit des Eindrucks liegt darin, sein Schwelgen darin zu verlieren, insofern es dasselbe in sich behält; insofern es das Zittern des Moments in sich aufnimmt, um es zu genießen - aber eben darum kein Zittern mehr zu sein, sondern ein Gezittert-Haben, ein Ergebnis, keine Tat, schon gar kein noch künftiges und unklares, verwaschenes Etwas mehr sein zu können - und insofern wahrlich diesen Inhalt zu verstehen, ihn als seienden Eindrücke zu nehmen, nichts geringeres heißen kann, als sich über dies Schwelgen des Momentes darüber hinwegzusehen (als im Gegenteile des Hinwegtröstens begriffen), dass es eben dies, worumwillen wir schwelgen, schon gar nicht mehr gibt; und dass unser Wiederholen und Sagen und Hinweisen eben nie die Sache selbst trifft, sondern nur das Dahinter und die reine abstrakte veronnene Wahrheit derselben - den Namen -; und dass also das Schwelgen aus dem Kerne seiner selbst die allergrößte Abstoßung erhält, eigentlich gar nicht über anderes, sondern nur über sich selbst sein zu können, aber doch vor seinem Objekte liegen zu müssen. Jene erkannte Zerissenheit des Schwelgens ist der Name an sich.

Aus diesem Namen nun ging also so der Zeriss in Gehalt und Methode hervor: Zuerst waren beide dasselbe - das bloße Wahrnehmen und die Wiederholung desselben - und konnten auch gar nicht getrennt sein; indem aber das Sein dieser Wahrnehmung selbst zu ihrer Wahrheit wurde, wurde vielmehr die Falschheit dieses Bezuges in sich zu seiner unmittelbaren Falschheit - darum, dass es seine eigene Bedingung werden sollte, aber nicht vor sich stehen kann; darum es vor allem Sein und wirklichen stehen soll - darum es als Unmittelbares und Direktes doch keinerlei Abweisung haben kann, doch Anfang und Dynamik ist, und zugleich dies nicht sein kann, darum es eben auch Indirektes, Tätiges und diese Tat und Dynamik selber an sich habendes ist.

Im Vergängnis des Lichtes also offenbart sich der Schein. Im Eindrücke vergehet die Tat, und von ihr bleibt nichts als der rohe Gedanke. So geschieht es um jeden Eindruck: Erst wird er

wahrgenommen, und sodann ist er schon vorüber; im Momente seiner Wahrheit gleich ist er schon entfernt. Jene Entfernung verleugnet uns das Schwelgen, was in der Tat, in dem Eindrucke selbst diese Wahrheit zu finden sucht.

Doch die Zerissenheit kommt auf uns selbst zurück. Wir können das Schwelgen nicht benennen, nicht ausdrücken, ja wenn wir es nicht durch diese Trennung und den Spalt des Zeitlichen in der Welt bedenken. In jedem Versuch, zu schwelgen, scheidet jeder; und er wird sich sodann bewusst, dass er auch sich selbst gegenüber nichts hat als bloße Namen, gewiß aber kein Wissen seiner Eindrücke und Erlebnisse. Dies offenbare wird ihm nun verständlich, als ein Missverständnis mit sich, denn niemand kann wirklich glauben, nicht verstanden zu haben, was er erlebt - ja nicht einmal, dass er es erlebte! - und doch muss dieses sich eben derartig verhalten, steht ihm doch keine andere Wahl offen als diese Trennung, und als der Spalt vom Tun und Werden zum Getanen und schon Gewordenen.

Diese Zerrissenheit, die Vergangenheit als Gegenwart greifen zu wollen, drückt sich im Namen am stärksten aus; es ist der klägliche Versuch, ein Merkmal zu finden, woran die Sache nicht bereits vergangene ist - und so der Geist es nicht find, er-fand er den Versuch zur Suche und zu derselben Ergebnis, zum Namen.

Durch jene Aufteilung von Vergangenheit und Gegenwart im Namen wird nun auch klar, wie der Bezug von Gehalt und Methode aus demselben entstehen konnte: Der Inhalt ist das bereits Vergangene, und wird nun, da es gesucht wird, zum Objekt; die Methode ist dabei gegenwärtig, dies Suchen. Nun aber kehrt sich in und für die Suche, d.h. für die Gegenwart selbst und für die Zeit, dies Verhältnis völlig um: Die Methode liegt nun hinter uns, und der Inhalt ist ihr präsent, wird Gegen-Wart zur Methode als Wärter. Damit löst der Inhalt dieselbe Suche, mit der er anfang - dadurch bloß, dass eine Art Bezug auf sich zu einer anderen wurde, in dem Versuch, das Vergangene zur Gegenwart zu machen.

Nun aber stellt sich das Problem erneut, da nun die Methode in der Vergangenheit liegt, der Gegenstand aber in der Gegenwart; also wird dieser Gegenstand nun zur Methode ersonnen, um desselben Methode in der Vergangenheit wiederum zu entdecken - Wie man auch analogisch oben bereits den vergangenen Inhalt als Methode oder Urgrund des gegenwärtigen ansieht - ja es ist doch nur dieser Blick in die Vergangenheit, der diese Untersuchung begann, und also durchaus deren Methode nichts als der Inhalt einer in der Vergangenheit liegenden Methode. - Wie auch allgemein die Frage ja dadurch übers Schwelgen kam, dass es den Moment als Vergehenden ansehen musste, und doch nicht konnte, und also doch genau in derselben Vergänglichkeit seine Ursache und Ursprung nahm, in die zurückzukehren doch sein höchstes Ziel ist.

Und so wiederholen sich derlei Widersprüche, auf allerlei Ebenen, aber sie lösen keineswegs das Problem, sondern sind vielmehr Ausdruck derselben Zerissenheit, eines allgemeinen inkongruenten Un-Passens dieser Suche nach einem inhaltlichen Moment im Objekte oder im Namen. Wir finden kein der Sache angemessenes Wort; oder wir finden ein jedes angemessen; oder er-finden wir es bloß als solches?

All dies bleibt unklar zu so einem Ausmaße, dass der gesamte Diskurs von Gehalt und Methode uns nur hat zeigen können, dass er in seiner tiefsten Gestalt dialektisch ist (und zwar im schlimmsten, eben darum aber auch höchsten und bedeutungsvollsten Sinne). Es muss noch etwas mehr geben im seienden Eindrucke, als bloßes Nachtrauern dazu, worin man schwol, es muss einen wirklichen

Kern desselben geben, der nicht allein das Wesen des Namens, sondern vielmehr auch dessen Bezug zu Gehalt und Methode und deren Dialektik uns nicht allein erst zeigt, sondern auch desselben Objekt und Gezeigtes ist. Jenes gilt es im nächsten Abschnitte zu behandeln.

3. Das Übermaß der Selbstgleichheit im Namen zu diesem Bezuge, oder der andersartige Bezug der Methodik am sich erzeugenden Nichts im

Namen

Um über die Namenssuche als den seienden Eindruck genauer bedenken zu können, ist es vielleicht das wichtigste, über den Namen als solchen, wie er oben dargestellt wurde, seine eigentliche Wesensbestimmung zu wiederholen; dass er nämlich 1. unmittelbar und vorzeitig absolut falsch ist, 2. diese Falschheit zu einer Form der Wahrheit erhebt und umkehrt den Eindruck zum Unverständnis im Gegensatz zum begriffenen Missverständnis herabsetzt, diese aber 3. aus dem Schmerze des Geistes über den Eindrucke selbst entstehe, sein Schmerzensschrei aus dem Dilemma des Denkens und Redens selbst ist, dabei aber auch 4. dieser Schmerz selber und sein Ausdruck ist, sich also in ihm auch nachträglich wiederfinde, indem er selbst das Ergebnis desselben Missverständnisses ist, was er ausdrückt, und schließlich dies 5. auf dem Wege einer Täuschung, _den Ursprung noch erst schaffen zu können_, durchsetzen will, indem er das bereits getane, verflogene, ja im Eindrucke selbst doch schon verstorbene erneut begreifen will, und also über desselben Grenze hinaus den Eindruck zu _denken_ versucht, obgleich er doch vor allem Denken liegen muss - und insofern ein Abbild aller fälschlichen Suche nach dem Einen abgeben kann, wie es die reduktive Metaphysik seit jeher versucht hat.

Nun ist unsere Frage ja aber weiterhin noch, was das Sein oder die Unrein-Reinheit dieses Etwas, dieser Benennung überhaupt uns nur werden könne, und wie aus ihr die eigentümliche Zertrennung in die sie konstituierenden Momente hervorgehen können. Und gerade hier geht es dann um die Differenz von Gehalt und Methode; ob es nämlich rechtens sei, den Vergleich _methodisch_ gleichsam vorauszusetzen, wenn er _dem Gehalte nach_ erst noch kommen müsse. Jenes wollen wir ja behandeln, gerade auch im Bewußtsein, durch Vergleich und Differenz hier doch schon jenen Fehler begehen zu müssen, den wir doch sogleich erst zu begründen haben.

Wir können wir also begründet einen Unterschied von Methode und Gehalt ziehen, wenn ihre Gleichheit und absolute Identität doch gerade der wirkliche Gehalt alles Benennens sein kann, wie oben gezeigt? Oder kann es das gar nicht - und wir haben ja nur gezeigt, dass der Durcheinanderbezug von Gehalt und Methode, der aus deren teilweise undeutlicher Trennung nach Deutlichkeit erfolgte, notwendig auf den Namen und seine Gleichheit in sich als dem Schwärmen und Schwelgen nach einer vorherigen ursprünglich-einen Einheit verweise und basiere, keineswegs aber, dass er als solcher existieren müsse -, und wir haben in all dieser Untersuchung einen zentralen Punkt übersehen, der uns einerseits etwa die Unterscheidung von Gehalt und Methode überhaupt unmöglich macht (sei es als potenzielle im Methodenbezug des Namens in sich, oder als aktuale in dessen Verwendung zum Behufe des Vergleiches der Momente desselben untereinander) oder andererseits deren absolute Einigkeit und Gleichheit im Begriffe seines Namens - oder anders gesagt: Kann der Name überhaupt als eines gedacht werden, in dem Gehalt und Methode nicht nur zusammenfallen, sondern sich danach noch in und zu demselben unterscheiden?

Es muss hierzu der Bezug von Sein und Methode und Gehalt im Namen genauer betrachtet werden, d.i. der Bezug vom Seienden und Sein des Namens, also von ihm selbst, insofern er ist, und die Art, in der er ist, verglichen auch mit dem Gehalte und der methodischen Bestimmung seines Seins überhaupt.

Zunächst müssen wir beachten, dass der Name selbst und die bloße Tatsache seiner Existenz erste und eigentümlichste Leistung der „Methode“ ist. Methode ist im Kern, die Dinge recht zu nennen, und es zeigt sich oft der methodischste und gewandteste Geist gar nicht am besonderen Inhalte, sondern erst in der Methode, mit diesem umzugehen. Wenn dies aber so ist; wenn der Name gar als Objekt der Methode, der Mitteilung überhaupt, erfunden wurde; wie kann dann umgekehrt die Methode als Gegenteil zum Gehalte aus dem Spalt des Namens hervorgehen?

Nun, dies liegt einfach daran, dass wir „im Nachhinein“ den Namen als Methode benutzen, dagegen den Gehalt unserer Anschauung überlassen; was im übrigen eigentlich gar nicht so sein müsste - man könnte ja ebenso sehr mit der Methode des Unmittelbaren die Vermittlung selbst und also den Namen überhaupt erfassen; was aber sogleich nichts ist als diese nachzuvollziehen, und also sie selbst zu denken, ihr Denken selbst zu sein - was allerdings dem Geiste nur Selbstbeschäftigung bringen würde. Nein, der Grund liegt eigentlich tiefer, denn wir haben genau diese Wahl nicht. Der Name ist nicht Methode oder Gehalt, er ist beides und keines, da er vor beiden steht und sie erst begründet. Dieses bedeutet eben, dass der Name seine „Methodizität“ selbst zu seinem „Gehalt“ hat und diese selber „ist!“ Er ist, zu bezeichnen, und damit bezeichnet er, was er ist, oder besser, was er erst noch sein soll - denn genau darin liegt sein Widerspruch. Der Name soll „dies“ bezeichnen - ein gewisses, bestimmtes, einen bloßen Eindruck - kann das aber nicht; denn er muss „eines“ sagen, aber ein „anderes“ meinen, und also diese Art der Lüge, oder der verlogenen Gebrauches des einen für mehreres, selbst zu seinem Wesen nehmen.

(Im Gegensatz zu Hegel glaube ich nicht, dass er darum entbehrlich ist; dass man gleichsam mit dem reinen Begriff des voraussetzungslosen Seins anfangen könne; da mir eben jener Begriff doch diese „Methode“ des Voraussetzens und Vergleichens, des Nennens und Beziehens, ja letztlich aller Sprache und Gedanklichkeit bereits voraussetzt, und also keineswegs ein Anfang, ein Voraussetzungsloses genannt werden kann. Sicherlich „wird“ die Logik voraussetzungslos, aber sie es ist noch nicht, so lange nicht die Voraussetzungen dazu gelegt wurden - Und es ist im selben Maße richtig, wenn Hegel betont, dass kein Name und keine Bezeichnung bleibenden Wert hat (vgl. PhG.I), eben da „alles“ im Geiste schwindet, und ein jeder Eindruck vergehen muss. Der Name entspringt nun aber gerade nicht bloß dieser Melancholie, den verrinnenden Gehalt behalten zu wollen, sondern „ist selbst Ausdruck dieses Schwindens“, und ist darum selbst das, was seinen Gehalt bedrohe; oder sein Gehalt ist nichts anderes als diese allgemeine Drohung und innere Zerissenheit von diesem Inhalt.)

Wenn also nun der Name nichts ist als dieser Schmerz, wie kann er da zur Methode werden - wenn doch der Schmerz nicht bildet, und die Träne nicht zum Training hinreicht? Was für eine „Methode“ oder bestimmte „Form“ ist denn im Schmerze zu finden, wenn nicht jene allgemeine Schmerzhaftigkeit und Zerissenheit überhaupt?

Eben keine. Und genau darin liegt unsere Antwort. „Die Methode im Namen ist der Ausdruck seiner eigenen inneren Zerissenheit“, lautet unser Ergebnis. Damit ist die Methodizität im Namen zugleich der Grund seiner Wirklichkeit und dessen Ergebnis - im Vorhinein als der Schmerz, der den Namen erzeugte, und im Nachhinein als die Beredtsamkeit über die eigenen Tränengüsse des Geistes, d.h. die Namensschemata der Alltagsabstraktionen. In beiden liegt ein und dasselbe: der bloße Schmerz, keines zweimal zu sehen, und also allein in der Flüchtigkeit des Eindrucks

überhaupt seine Bedeutung festhalten zu können - als nichtige, falsche, verlogene des un-
gefundenen Namens.

Aber inwiefern können sich dann Gehalt und Methode bzw. Bedeutung und Sinn vom Namen je unterscheiden, und was bedeutet das für den zweifachen Bezug von Gehalt und Methode, in und über diese Untersuchung? Kann es dann, wenn er selbst Ausdruck desselben Schmerzes ist, der ihn erzeugte, überhaupt äußere Reflektionen an ihm und seinen Momenten geben?

(dabei auch Herleitung des Bezugs von Gehalt und Methode aus dem Sein des Namens, und die Ursprünglichkeit dessen Problems aus seiner Zerteilung.)

Und ist weitergehend dieser Übergang (hier oder überhaupt) von Gehalt zu Methode in unserer Methode_, d.i. unserem Vorgehen im Texte, einem analogen Schlusse im Gehalte_ nachgeahmt, d.h. können wir nun umgekehrt jene Anwendung des Gehaltes selbst als Methode, wie wir sie als Methode dieser unserer Untersuchung nun zwar noch nicht erwiesen, aber doch zumindest gesehen haben, zurück in den Inhalt bringen, und damit selbst den Inhalt zu seiner Form, oder den Gehalt überhaupt zu einer Methode machen - oder umgekehrt die Form zu ihrem Inhalt, und den Gehalt zu seiner Methode, wenn von der umgekehrten Annahme ausgegangen wird, dass eine Methode selbst zum Inhalt zu nehmen ist, dadurch dass etwa die allgemeine methodische Verwirrung dieses Vorgehens Inhalt seiner selbst wird, und darum als solcher Inhalt andersherum die Inhaltlichkeit überhaupt methodisch umgestalte, d.i. im Inhalte eine methodische Umgestaltung der Form zum Inhalte voraussetzen lasse?

Und was wäre das für ein Gehalt, der zugleich Methode ist - was wäre das für eine Methode, die zugleich Gehalt ist? Ist damit nicht eigentlich diese ganze Diskussion hinfällig - oder wird ihr Hinfallen hier selbst zu ihrem Gehalt - d.i. wird ihre Unsinnigkeit uns hier unmittelbar zum Gegenstande - oder doch zur Form und Methode?

4. Über die Kraft dieses Übermaßes, den Namen zu seinen Momenten zu bringen
5. Verallgemeinerung auf das Problem, die Voraussetzung der Analyse zu Ende zu führen, indem sie sich selbst beginnen lässt - als ihr innerer Widerspruch
6. Über diese methodische Differenz im hier dargelegten Vergleiche selbst, d.i. im Unterschiede des Namens und des seienden Namens, und der schon vorhergehenden Benanntheit des letzteren, woraus die Namensmomente entstanden sind und erst entstehen werden.

Anmerkung: Über das Verhältnis von Name und Methode gegenüber dem Wort und damit verbundenem Gehalt; oder der Fehler der Sophistik im Begreifen des Wortes als Welt.

- b) Über die Symmetrie im Vergleiche überhaupt
- c) Über die Selbstdifferenz
- d) Über die Antizipation und die Existenz und Reihenfolge von A-B vs. B-A
- e) Über die Frage, ob innerhalb der Differenzordnung eines jeden Objektes seine Selbstdifferenz zuerst stehen solle oder als gewöhnliche stehen müsste.

Um darin fortzukommen, ist es sicher das sinnvollste, mit den Unterschieden zwischen Namen, Nennen, Benennen Benennung, Benannten und Benennenden, sowie dem noch zu Benennenden und , zu beginnen. Worin genau unterscheiden sich derlei Ideen? Gehen wir sie nacheinander durch, indem sie gegenübergestellt werden mögen, um in diesen Unterschieden einen besseren Eindruck zu erhalten, was das Wesen des Seins im Namen ist.

Um darin fortzukommen, ist es sicher das klarste, mit den Unterschieden zwischen dem Unmittelbaren des Namens, dem Zeichen und dem Symbol, dem Namen selbst, Nennen, Nennung, Erwähnen und Erwähnung und dem dazugehörenden Wahn des Namens, darin auch die Wähnung und das Wähnen selbst, Benennen und Benennung, Benannten und Benennenden, sowie dem noch zu Benennenden und dem sich Benennenden (und auch dem zu und sich Benennenden), wie auch dem Gebrauche, dem Sinn und der Bedeutung des Namens und des Nennens, zu beginnen. Worin genau unterscheiden sich derlei Ideen? Gehen wir sie nacheinander durch, indem sie gegenübergestellt werden mögen, um in diesen Unterschieden einen besseren Eindruck zu erhalten, was das Wesen des Seins im Namen ist.

a-a. Der Name im Unterschiede zum Namen

Unmittelbaren des Namens

Zeichen

Symbol

Namen selbst

Nennen

Nennung

= Nennen als Intuition genommen, entspr. anderes

Erwähnen

Erwähnung
Erwähntes
Erwähnendes
Wahn des Namens
Wähnung
das Wähnen selbst
Benennen
Benennung
Benannten
Benennenden
noch zu Benennenden
sich Benennenden
zu und sich Benennenden
Gebrauch des Namens
Sinn des Namens
Bedeutung des Namens
Gebrauch des Nennens
Sinn des Nennens
Bedeutung des Nennens

a-a. Der Name im Unterschiede zum Namen
a-b. Der Name im Unterschiede zum Nennen
a-c. Der Name im Unterschiede zum Benennen
a-d. Der Name im Unterschiede zur Benennung
a-e. Der Name im Unterschiede zum Benannten
a-f. Der Name im Unterschiede zum Benennenden
a-g. Der Name im Unterschiede zum noch zu Benennenden

b-a. Das Nennen im Unterschiede zum Namen
b-b. Das Nennen im Unterschiede zum Nennen
b-c. Das Nennen im Unterschiede zum Benennen
b-d. Das Nennen im Unterschiede zur Benennung
b-e. Das Nennen im Unterschiede zum Benannten

b-f. Das Nennen im Unterschiede zum Benennenden
b-g. Das Nennen im Unterschiede zum noch zu Benennenden

c-a. Das Benennen im Unterschiede zum Namen
c-b. Das Benennen im Unterschiede zum Nennen
c-c. Das Benennen im Unterschiede zum Benennen
c-d. Das Benennen im Unterschiede zur Benennung
c-e. Das Benennen im Unterschiede zum Benannten
c-f. Das Benennen im Unterschiede zum Benennenden
c-g. Das Benennen im Unterschiede zum noch zu Benennenden

d-a. Das Benennung im Unterschiede zum Namen
d-b. Das Benennung im Unterschiede zum Nennen
d-c. Das Benennung im Unterschiede zum Benennen
d-d. Das Benennung im Unterschiede zur Benennung
d-e. Das Benennung im Unterschiede zum Benannten
d-f. Das Benennung im Unterschiede zum Benennenden
d-g. Das Benennung im Unterschiede zum noch zu Benennenden

e-a. Das Benannte im Unterschiede zum Namen
e-b. Das Benannte im Unterschiede zum Nennen
e-c. Das Benannte im Unterschiede zum Benennen
e-d. Das Benannte im Unterschiede zur Benennung
e-e. Das Benannte im Unterschiede zum Benannten
e-f. Das Benannte im Unterschiede zum Benennenden
e-g. Das Benannte im Unterschiede zum noch zu Benennenden

f-a. Das Benennende im Unterschiede zum Namen
f-b. Das Benennende im Unterschiede zum Nennen
f-c. Das Benennende im Unterschiede zum Benennen
f-d. Das Benennende im Unterschiede zur Benennung
f-e. Das Benennende im Unterschiede zum Benannten
f-f. Das Benennende im Unterschiede zum Benennenden
f-g. Das Benennende im Unterschiede zum noch zu Benennenden

g-a. Das noch zu Benennende im Unterschiede zum Namen
g-b. Das noch zu Benennende im Unterschiede zum Nennen
g-c. Das noch zu Benennende im Unterschiede zum Benennen
g-d. Das noch zu Benennende im Unterschiede zur Benennung
g-e. Das noch zu Benennende im Unterschiede zum Benannten
g-f. Das noch zu Benennende im Unterschiede zum Benennenden
g-g. Das noch zu Benennende im Unterschiede zum noch zu Benennenden

2. Im Namensdinge
3. Im Phänomen oder dem Austausch
4. In der Passendheit
5. Im Gegenstande
6. Im Vergleiche
7. Im konkreten Abstrakten dieses Vergleiches
 - a) in dessen Erscheinung
 - b) in seinem Namen oder Benennen
 - c) in seinen Momenten
 - d) in der Passendheit dieser Momente
 - e) in der Gegenständlichkeit
 - f) im Vergleiche derselben
 - α) nach Objekten
 - β) nach Aspekt
 - γ) nach Vorkommen
 - δ) nach Passendheit
 - ϵ) nach Gegenständlichkeit / Vergleichbarkeit
8. In der konkreten Abstraktion
9. In dessen Anwendung
10. Im allgemeinen Stufenbau konkreter Abstraktion

- e) abstrahiertes Sein oder Selbstgleichheit
(verschiedentliche mathematische Bestimmungen)
Selbstanwendung oder Bezug zur Methode und Vergleich desselben zum Bezug in den Namensmomenten
Die Aussage, die selbst sagt, was sie ist
- f) reflektierendes Sein oder Subjekt
 1. in seiner Existenz

- 2. als seine Phantasie
- 3. in seinem Willen überhaupt
- g) reflektiertes Sein oder Selbstentfremdung
 - 1. in seiner Wesenlosigkeit
 - 2. in seiner Endlichkeit
 - 3. in seiner Angst im Willen / existentialem Masochismus => Übergang zum
- (Miss)Verständniswillen
- h) objektivierendes Sein oder Übereinkunft
 - a) Verständnis
 - b) Missverständnis
 - c) Falsifizierung
- i) objektiviertes Sein oder Faktum
 - 1. Im bloßen Zwang oder Notwendigkeit des Faktischen
 - 2. Im Bestimmten oder Gleichen der Welt
 - 3. In der Notwendigkeit des Zufälligen
 - a) In Raum und Zeit
 - b) Im Stoffe
 - c) Im Tode
 - d) Im Leib

=> Unterscheidung von objektiviertem Unbewußtsein in der Seele und dem vorhergehenden Unbewußtsein im Ursprung des Eindruckes

 - c) In der Struktur
 - α) der Familie
 - β) des Herrn
 - γ) des Verstandes
 - δ) der Macht
 - ε) des Geistes
- j) sinnsuchendes Sein oder Wert
 - Ästhetik, Religion, Ethische Werte etc.
- k) sinnvolles Sein oder Spaß im Unsinn
 - Spiel
 - Kuscheltier
 - Gott
- l) sinnloses Sein oder das Vielleicht der Wahl
 - Suche nach moralischen Prinzipien
- m) verzweifelndes Sein oder Entscheidung
 - Suche nach idealem Recht
- n) verzweifelttes Sein oder wirkliche Tat
 - oder das Übergehen und das allgemeine Prinzip der Wesens-Werdung
 - (d.i. erst am Ende kommt das Sein zu seiner Tat, die es erschuf -
 - das Wesen des Seins der einen Stufe als nächste Stufe selbst zu nehmen)
 - Der gesamte Kreis schließt sich, und das Ding selbst oder das bloße seiende Etwas wird
 - getan

=> geschafftes Sein oder das Wesen und der Zusammen-Hang als Abhang des Seins

Sein und Wahrheit - oder der Bezug der verschiedenen Gehaltsstufen auf Arten der Wahrheit und die Wahrheit der Tat in der Verzweiflung gegen die Wahrheit der Welt als dem

Wahren

(Wahres des Wahren - Wahres des Guten - Wahrheit der Entscheidung - Wahrheit der

Tat)

3. Ist das Etwas?

4. Ist das Sein?

Unseindes und Nichtseiendes

Unsein und Nichtsein

Unding und Nichtding

- welchem setzt sich das Etwas entgegen?

=> weiter zur Frage, ob das Etwas oder das Ding sein Sein zur Tätigkeit hat und, ob dies Sein das Etwas nur als Subjekt oder auch als Substanz hat

-> bestimmbare und unbestimmbare Materie und Abstraktum (d.i. durch unbestimmte oder bestimmte Form geformt

formale und materiale Logik und Perspektive (d.i. Form mit unbestimmten/formalen oder bestimmten Gehalte)

Antwort auf oberes Problem

(... Deshalb muss es also zunächst um die Frage gehen, ob und wenn ja inwiefern das Sein selbst eine Tätigkeit ist oder haben kann, bzw. ob das Ding selbst von seinem Sein verschieden ist oder ihm gleich, und wie sich also im Falle der Verschiedenheit das Sein vom Seienden trennen oder nur unterscheiden lasse (oder ob dieses beides dasselbe sei).

)

Behandlung der bloßen Tat

hat sie einen Gehalt, d.i. ein Ding, außer ihrer Inhaltslosigkeit?

... Perspektivität als Tun? (= das Setzen, in Frage/Perspektive stellen etc.) - auch im Gegensatz zum gestellten Objekte, daher Widerspruch der Identität etc. -> oder in letztes Kapitel des Textes??

(Beantwortung der Anmerkung:

(Es sei dabei angemerkt, dass die Frage, ob die Erscheinung als Tätigkeit an oder durch das Ding anzusehen ist, sehr wohl mit der Frage, ob das Sein Tätigkeit sei, verbunden ist, wenn auch nicht gleich; denn auch wenn das Sein als Tätigkeit des Dinges sich wird erweisen können, so steht es ja immer noch aus, ob diese Tat durch das Ding selbst erzeugt wird oder durch das Sein oder durch etwas ganz anderes, was also von ganz außen diese Tat am Ding vollzieht, es zum durch das Sein seienden zu machen, also ihm diese Unreinheit des Seins zuzufügen, oder ob das Ding nicht vielleicht diese Unreinheit der Tat konstitutiv an sich habe, vielmehr also die Tat und das Sein nachträglich das Seiende als solches setzen, und es dann wiederum entweder sich selbst mit dieser Handlung zurückverbindet oder zurückverbunden wird von der Tat oder dem Sein oder etwas ganz anderem; oder ob schließlich etwas der Tat und dem Sein fremdes selbst Ursprung beider sei, das Sein oder Tat jeweils zuerst erzeuge, und dann das eine mit dem anderen, oder das andere mit dem einen zuerst verbinde, und dann andersherum; oder vielleicht auch ein ganz anderes Ursprung nur einer? - aber hier wären wir in der selben Situation wie eben, da ja auch insgesamt die Frage nach dem Ursprung des Dings bzw. der Tat aussteht, auch wenn sie das jeweils andere erzeuge - wie es ebenso natürlich möglich ist, dass Sein und Tat heterogenen Ursprungs sind, ohne einander zu bedingen, wobei sich dann dieselbe Frage zu diesen Ursprüngen stellt usw.; all dieses sind Möglichkeiten, die nach dem reinen Begriffe, dass das Sein Tätigkeit ist, miteingeschlossen sind, und die dementsprechend auch nachher noch zu klären sind, wenn das wohl auch vermutlich erst dann möglich wird sein können, wenn auch die Betrachtung der Tat selbst von ihrer Seite aus bereits abgeschlossen ist und das Verhältnis beider Seiten, Sein und Tat, schließlich zu betrachten an der Reihe sein wird.)

)

(Zur Vermittlung von Sein und Tat an sich

Das Verhältnis von Vermittlung und Selbsttätigkeit:

Was gilt?:

- a) Widerspruch
- b) Unabhängigkeit
- c) gleichzeitiges Entstehen
- d) Hervorgehen (a aus b oder b aus a)
- e) Gleichheit
- f) Unterschiedslosigkeit

nach:

... , und also weitergehend zu fragen, ob diese Art der Vermittlung [d.i. von Tat und Sein] mit ihrer [d.i. der Extreme] Selbstständigkeit im Widerspruche stehe, von ihr völlig unabhängig sei, ob sie mit ihr entstand, aus ihr hervorging oder jene aus dieser oder vielmehr sie selber ist und gar kein Unterschied zwischen Vermittlung und Getrenntheit hier bestehen könne.

Alles vorher seit dieser Frage beschäftigt sich mit a), darum also die zunächst getrennte Betrachtung der vermittelten Verschiedenheit beider Extreme, die nun zusammenzuführen ist.)

Was ist der Grund dafür, dass Dinge erscheinen - was ist ihre Einheit in sich?

=> Übergang zur Frage, inwiefern die Dinge selbst Einheit in diesem Grund haben können

2. Die Einheit der Dinge als Grund

Gehalt ohne Form - Form ohne Inhalt ?

3. Zerspaltene Einheit oder Einheit der Zerspaltung

4. Erscheinung der Einheit als Einheit und Zerteiltheit, und das Erscheinen der Zerteiltheit selbst

5. Zerteiltheit der Einheit und der Dinge

6. Einheit der Dinge und des Dinges

7. Einheit und Geist - über die Sagbarkeit des Einen und seine Wirklichkeit

Ausblick(?): Über das Selbstabstrahierte auch als Ausgangspunkt des Abstraktionsprozesses, oder die Gleichheit des Weges zur Abstraktion mit derselben als Anfang und Ergebnis ihrer selbst.

- Skeptische/negative/analytische/eristische versus Positive/Setzende/Synthetische/Dialektische Seite

- Über die Falschheit des Analytischen

es nimmt nachherige Dinge (Begriff, Natur, Geschichte, Wert etc.) zu einer Voraussetzung (biologischer/geschichtlicher Relativismus etc.)

beides ist richtig! Im Nachher spiegelt sich das Vorherige in anderm Lichte
=> beide Momente müssen beachtet werden! Sie fangen erneut bei sich an
=> neuer Anfang beim Eindrücke, d.i. im Ursprung des synthetischen, um
letztlich positive politische Entscheidungen neu begründen zu können.
- Zur diskordianischen Ordnung der dialektischen Eristik des Seins im Unterschied zur eristischen
Dialektik der Tat
=> Über einen letztlich ersten Vorrang des Seins, sowie dem daraus (synthetisch,
dialektisch) folgenden Vorrang der Tat. d.i. des Handelns als dem Wirklichen:
- Die Synthese und Dialektik als Vorrang der Frage, d.i.
a) als Frage der Analysis mit der Antwort in der Synthesis
b) als Frage der Synthesis selbst, nämlich ob sie antworten wird und ob sie zu beantworten
sein wird
Schließlich steht selbst nach Beantwortung der politischen Frage noch immer aus, ob das Denken
oder Gedanken überhaupt das Tun werden bestimmen können - dieses ist die Frage der Tat, man
mag pathetisch sagen, die Schicksalfrage der Welt und des Lebens - des Traums und des Spiels.

[Fragment über das Spiel als Kunstform; 17.09.2017]

Das Spiel als Vollendung und Ende der Kunst

Die Stellung des Spieles als Ursprung aller Kunst liegt im Leben selbst, und es ist das künstlerische Schaffen, das, als Handlung begriffen, viel mehr den Ursprung im Spiele genommen hat als dieses selbst je hat setzen können. Dennoch ist heute in erstaunlichem Maße die Frage erschienen, ob Spiele Kunst seien; und dieses ist ja auch keinesfalls zufällig, da das Spiel in letzteren Jahrzehnten ja eine solche Bedeutung erlangt hat, dass es im Begriff ist, jede andere Kunstform zu überbieten. Worin aber liegt seine Macht? Ist es ein bloßer historischer Zufall, dass dieser ersten, ursprünglichsten Kunsterfahrung nun die Bedeutung gegeben ist, Kern des künstlerischen Austausches zu werden? Oder ist es vielmehr diese Kunstform selbst, die uns mit der Wahrheit der Kunst eigentlich erst in direktem Austausch treten lässt?

Ich glaube, dass Spiele tatsächlich weitaus mehr sind als bloße historische Anomalien, sondern dass sie nicht nur Vollendung, sondern vielmehr auch das Ende einer ganzen Kunstbewegung sind, der Geschichte der reinen Kunst als Ausdruck der Ästhetik; dass sie vielmehr der Kern dessen innersten Widerspruches ist, als dem Kern des moralischen Paradoxons des Willens, und darum nicht nur Kunst sind, sondern sogar umgekehrt jede Kunst im Kern Spiel und nichts als das. Damit löst sich das Rätsel der Kunst also nicht nur im Spiele; es stellt sich auch dort zuerst als solches, als Frage

nach der Kunst, und löst sich damit nicht nur im Spiele auf, sondern ist vielmehr selbst diese Auflösung oder Unmöglichkeit derselben.

Um das alles zu zeigen, muss ich folgendes zumindest erklären:

- a) inwiefern Kunst schon an sich ein Spiel war
- b) wie das Spiel dieses Element der Kunst radikalisiert hat
- c) wie damit im Spiele sich alle Kunstgeschichte umgeschrieben hat und als Gegenwart selbst überwindet
- d) wie das Spiel selbst jener Widerspruch ist, den es als Tat überschreitet
- e) wie die Sprachlosigkeit oder Verzweiflung im Spieler im Gegensatz zum Zocker zu deuten ist.

Auf diese Fragen gilt es also zunächst einzugehen. Dazwischen möchte ich an einigen Stellen einige weitere, wichtige Themen behandeln, insbesondere:

1. Über den Zusammenhang von Avatar, Inventar, Welt und Tat
2. Zur Frage der Selbstentfremdung des Charakters oder das Zerschneiden der Geschichte im Glitch
3. Über den Zusammenhang der Niedlichkeit und Selbstentfremdung
4. Ob die Selbstentfremdung als Unmittelbares eher im Selbst- oder Fremdavatar zu erfahren sei.

Diese Probleme werde ich behandeln, wo sie mir passend erscheinen, aber jedenfalls deutlich von der Hauptfrage trennen, um die Hauptfrage nicht in ihrer Wichtigkeit zu verschleiern. (Sie werden im wesentlichen um die zweite Frage sich stellen, aber zumindest erst darin oder danach.)

Zu a) Inwiefern war jede Kunst an sich immer schon Spiel?

Um die Frage nach dem Ursprunge der Kunst oder dessen Natur überhaupt stellen zu können, ist es wichtig zu sehen, dass es Kunst eigentlich mehrfach gibt, und dass die Frage, wie Kunst einzuordnen ist, ganz von dieser Wahl oder Perspektivität abhängt. Sie existiert unmittelbar, abstrakt, im kommunikativen Austausch, im Vollzug natürlicher und menschlicher Geschichte und dessen Überwindung als Entfremdung - dieses alles ist Kunst als bloßes Objekt der Erkenntnis, d.i. Kunst als eines, was unserem Verständnis eine künstlerische Darstellung bietet, schließlich etwas, was in dem historischen Kunstprozesse selbst eingeschlossen ist. Den einzelnen Ebenen entsprechen dabei:

Vorunmittelbare Kunst - das unklare Etwas ästhetischer Erfahrung

Unmittelbare Kunst - ästhetische Erfahrung überhaupt

Abstrahierende Kunst - rhetorische, literarische Schönheit

Abstrakte Kunst - logische, mathematische Schönheit

Subjektive Kunst - Schönheit des Willens oder der Angst

Kommunikative Kunst - Schönheit des Missverständnisses a priori - der Scherz

Natürliche Kunst - Naturerfahrung, Morbidität

dabei unterscheidet zwischen distanzierter Morbidität (Kosmologie) und konkreter

(Erderfahrung, Biologie)

Menschliche Kunst - reine Körperlichkeit / Sinne

Geschichtliche Kunst - die Schönheit in der Tragik der Geschichte selbst; das Kunstgeschaffene.

genauer nach Zeiten:

a) Vorkulturell: körperliche Schönheit, Geschmack

b) naturabhängig kulturell: Schönheit des Erzeugens, Wachsens (Anbau / Handwerk;

klassische Kunst)

- c) unabhängig Kulturell: Schönheit der Maschine oder Konstruktion; hier ebenso moderne / abstrakte Kunst
 - d) unabhängig Naturell: Ideal der reinen Natur, Gartenschönheit; Romantik / Klassizismus
 - e) kulturabhängig Naturell: Ästhetik des Unförmigen / der Zerstörung - Darstellungen der Apokalypse
 - f) Nachnaturell: Ästhetik der reinen Information, des Umfassenden im Gedanken
- Übergeschichtliche Kunst - die Wahrheit des Schönen oder des Wertes jenseits dem Ende der Welt als Welt;

Dieses müssen wir nun noch gegen ein zweites abgrenzen, nämlich gegen die rein ästhetische Kunstbetrachtung, die vom Ende dieser Liste ihren Ausgangspunkt nimmt. Sie besteht in dem völlig formalen Begriff der entfremdeten Ästhetik bzw. der Ästhetik der Entfremdung, die nichts weiter ist, als die Einsicht, die rein formale Verschiebung, dass es gerade die im Wissen als absolut sich zeigende Sinnlosigkeit der Geschichte ist, die ihr Sinn sein muss, dass also alle Taten und Welten in ihrem eigenen ziellosen Tun gerade ihr Ziel werden finden müssen.

In diesem Sinne ist es dann, dass die Götter als Kuscheltiere und die Wirklichkeit als Traum bezeichnet wird; nicht, dass dies eine besondere Bestimmung dieser vorherig betrachteten Objekte wäre - die historischen Götter bleiben selbst Götter, die Wirklichkeit wird nicht selbst zum Traum - sondern umgekehrt jene historische Kontingenz, die jeher als Problem ihrer Bestimmung gesehen wurden, nun selbst das eigentlich innerste werden müssen, indem gerade das Sinnlose - der zweifelnde, weinende Gott, die traumhaft erscheinende Sinnlosigkeit - nun jedem Sinnlosen selbst diese Würde der Wirklichkeit zukommen lässt; und insofern ist es also, dass in dieser reinen ästhetischen Betrachtung die Schönheit nicht bloß eine Ansichtssache, sondern darüber hinaus keine Sache der Ansicht ist, d.i. dass sie genau das ist, was nicht betrachtet werden kann, da es der jeweiligen Sache innewohnende Sinnlosigkeit und Entfremdung selbst ist, die ja genau den Ausschluss jeglichen Sinnes bedeuten muss.

In dieser Art ist diese reine Ästhetik zeitlos und also ahistorisch, da sie gar nicht an Wahrheitsbedingungen geknüpft ist, also im Unterschied zu allen vorherigen Kunstbereichen sich gerade darauf aufbauen kann, Unsinn zu sein. Damit ist nun auch klar, dass es also gerade diese Sinnlosigkeit oder reine Phantasie des Unsinnes ist, die eine solche Ästhetik notwendig als Schönheitskriterium begleitet; und das zugleich der reine Zufall auch nicht als solches wird zählen können, da dieser ja Produkt aus dem sinnstiftenden Prozesse der Natur ist. (Er ist schließlich dem Schaffen oder der Intention völlig entgegengerichtet; und auch wenn es zunächst unsinnig erscheint, dass der Zufall sinnvoller wäre als geschaffener Unsinn, so beachte doch, dass der Zufall doch Abweichung in etwas ist, mithin Grund und Erklärung in seiner Umgebung hat, während der geschaffene Unsinn im Gegenteil keine Abweichung von etwas ist, sondern vielmehr selbst Abweichung oder Abweichung von sich selbst, damit sinnloser als jede formal zufällige, aber in dieser Form doch immer noch bestimmte Handlung einer wilden Natur).

Damit ist also der Begriff reiner zeitloser Kunstwerke gegeben als:

Eine als ästhetische Erfahrung (d.i. Wahrheits- und Sinnlosigkeit) erschaffene Sache.

Dabei muss insbesondere enthalten sein:

- a) dass die Sache erschaffen wurde und nicht bloß zufällig ist
- b) dass sie eine ästhetische Erfahrung derart hat und nicht bloß langweilig ist
- c) dass sie auch als solche erschaffen wurde, d.i. nicht irgendeinen Zweck außer ihres Unsinnes hat.

[Vorwort zu einem Entwurf der Darstellungen mathematischer Prinzipien; Version vom 05.12.2017]

[deadname]s Philosophie der Erkenntnis - Teil I

Prinzipien der Abstraktion

oder des reinen sich selbst denkenden Gedankens

als sein Ergebnis und Anfangspunkt

nebst einer genauen Schilderung, wie derlei Gedanken im forschenden Geiste entstehen

dargestellt und zum Behufe der Allgemeinheit öffentlich zugänglich gemacht
von [deadname]

Einleitung.

Mich treibt nun schon seit etlichen Jahren das Verlangen, die Ergebnisse der Mathematik in ihrer Gesamtheit darzustellen, und sie damit auch der Allgemeinheit, die nicht erst nach und nach durch eigene Studien und Lektüren in dieselbe eintauchen möchte, dieses kostbare Werk unserer Kultur zugänglich zu machen. Denn es ist genau dies zirkuläre, sich eigentlich schon immer damit beschäftigt haben zu müssen, was die Beschäftigung mit ihr für den Ungeübten so schwer macht; eben da sie voraussetzt, was sie erst zum Ergebnis hat. Dies wirkt sich auf alle Teile ihrer Untersuchung aus, und bewirkt, dass niemand, der sie nicht schon von selbst versteht, oder der ein unmittelbares Verständnis der logischen Formen hat, dieselbe je wird verstehen können. Aber das muss nicht so sein, denn es ist vielmehr das Unbewußtsein über diesen Mechanismus, das uns verhindert hat, ihn darzustellen und zu erklären; und unter dem Eindrucke des Verstehens desselben wird es vielleicht gar möglich sein, den mathematischen Gedanken von dieser engen Einschränkung zu lösen und zu einem Objekte allgemeinen Verständnisses zu machen.

Damit das jedoch überhaupt möglich ist, muss vorher eine für den im allgemeinen gelehrten Denker geschriebene Gesamtdarstellung ihrer wesentlichen Ergebnisse, oder zumindest der einiger ihrer Teile vorliegen. Und auch wenn ich im Detail noch in meiner Ausbildung begriffen, und keineswegs behaupten will, alle oder auch nur die wichtigsten Teile der Mathematik zu verstehen, so denke ich doch, ihr Prinzip und ihre Grundlagen so weit verstanden zu haben, dass ich, von diesen ausgehend, gewissermaßen die ersten Stufen und Schritte ihrer Entwicklung - als der Entwicklung des sich selbst denkenden Gedankens, des sich sprechenden Wortes oder des bei

sich selbst seienden und begreifenden Geistes - so weit darstellen zu können, dass alle anderen mathematischen Schriften, wenn nicht verständlich, so doch in ihrem Ansatz und ihrer Intention nachvollziehbar, und ihre Prämissen als annehmbar erscheinen, und nicht wie ein bloßes Zauberspiel falscher Formeln. Ob mir dies gelingen wird, kann ich nicht beurteilen, da einerseits dies bisher nicht gewagt wurde, und man sich auf schulische Institutionen verließ und alles bloß auf Gewöhnung ausgerichtet hatte, andererseits ich auch keinerlei Recht habe, mein eigenes Werk zu bewerten, da derlei entweder nur in Himmelslob oder unverdienter Schelte sich auszahlen wird, aber keines davon zur Frage, wie die Prinzipien des Denkens in sich selbst besser zu verstehen seien, irgend nützlich sein kann.

Noch dazu tritt, dass die Methode, die ich verwende, um die Begriffe zu erklären, ebenfalls eine ganz neue ist, und kein mathematischer Text bisher nach diesen Prinzipien geschrieben wurde (mit der möglichen Ausnahme der Hegel'schen Logik, die aber ja nur begriffliche Darstellung des allgemein-logischen ist, und die mathematische Denkweise nur als Moment derselben und um ihrer Willen auszunehmen willens ist; was mir obgleich ich die Mathematik natürlich zur Philosophie und zur Logik zähle, als kein gangbarer Weg erscheint, da sich die Mathematik eben nicht mit bloßen bestimmten Begriffen, sondern (hegelianisch gesprochen) mit dem Absoluten selbst beschäftigen muss, insofern es Begriff und Gedanke geworden, und wir es denken als Gedanke, der sich selber denkt - oder der Begriff, der durch seine Definition wirklich wird, das Objekt, was an sich und immer ist und wirkt). Ich versuche dabei, aus dem gemeinen Verständnis einer Abstraktion in der Sprache (einer Eigenschaft, eine Richtung etc.) zum mathematischen Verständnis zu gelangen, indem jene als Herleitung des Begriffes aus dem anderen Objekte, dieses aber als Herleitung aus sich selbst und dem Bewußtsein, die Wirklichkeit seines Gedankens schon im voraus sein zu müssen, verstanden wird - diese Herleitung aus dem Bezug zu sich selbst auch als Prinzip der mathematischen Forschung selbst verstanden werden soll.

Dieses erhellt vielleicht am ehesten, wenn man sich die Entwicklung dieses Gedankens an sich selbst betrachtet: Zunächst ist die Suche nach einem Ziele ausgerichtet, d.i. nach einem Objekt, was eine gewisse Eigenschaft erfüllt, die fürs Denken gebraucht wird - sei's für eine andere Suche, für den praktischen Gebrauch in der Wissenschaft oder für die eigene Unterhaltung und ästhetische Befriedigung - und das Denken macht sich auf, so ein Objekt zu finden. Dabei geht es verschiedenste Vorstellungen rückwärts durch; wird seiner inne, was es noch braucht, um jenes zu gewinnen; und erzeugt sich dabei seine eigenen Voraussetzungen. Erst ganz am Ende, wenn es den Anfang gefunden, und ein Fundament für viele solche Gedankengänge erbaut hat, kommt der Gedanke in sich selbst zur Ruhe, und bleibt im eigenen Wissen um die Wahrheit, die es sich erzeugt hat, um seine Probleme zu lösen. Aber man soll sich hier nicht täuschen lassen: Jene Wahrheit ist wahrlich nur die, genau das zu finden, was wir gesucht haben, indem wir die Bedingungen so oft änderten, bis sie uns passten. Was also in der Wissenschaft schändlich, ja als Betrug verachtet wird, ist in der Mathematik oberstes Prinzip; eben da die Ergebnisse der Geometrie, Arithmetik, Wahrscheinlichkeitslehre etc. so einfach und deutlich, ja so aufscheinend in der einfachen Kraft ihrer gedanklichen Gegebenheit sind, dass es besser ist, um diese willen eine Theorie zu erbauen, als sie um der Fragwürdigkeit ihres Ursprunges, bloß aus sich selbst kommende Gedanken zu sein, völlig zu verwerfen.

Der Bezug ist hier ein zweifacher: Zum einen ist der Anfang immer das letzte, und erhält bereits das Ganze; die Definition ist in der Mathematik also nicht, wie in der Wissenschaft, Problemstellung, sondern selbst die Lösung danach, welche Annahmen genommen werden müssen, um aus diesem zum gesuchten Ergebnis zu gelangen. Daher auch das zweifache Vorgehen im Beweise: Erst wird eine Aussage aufgestellt, die zu beweisen ist, dann sucht man sich die Annahmen, und schaut, ob der Beweis funktioniert. Dies wiederholt man solange, bis es geht, und nimmt also dann die

Annahmen an, von denen man das gesuchte Ergebnis erhält. Ebenso aber ändert sich die Suche während ihrer selbst, und man wird sich gewahr, nicht alles sogleich erreichen zu können; dies lässt dann die eigentlich falschen Annahmen, die also nicht zum Ergebnis passen, ein Eigenleben entwickeln, und aus den Beweisannahmen werden selbstständige Axiome. Wenn beides zusammenkommt, also nach längerer Entwicklung Annahme und Ergebnis dasselbe, und der Anfang ebenso sehr schon Ergebnis wie das Ende noch bloße offene Frage nach diesem besseren Anfang ist, dann erst ist die Forschung beendet, und beides, der Gedanke und sein Denken, Anfang und Ende, fallen in der vollkommensten Darstellung zusammen, verschmelzen in Definition und Beweis, in dem am Ende bewiesen wurde, was zu beweisen war.

Aus diesem Grund ist völlig klar, dass die mathematische Literatur nicht selbst forschend sein kann, sondern vielmehr Ergebnis der Forschungstätigkeit ist. Während in der Wissenschaft also die Fachartikel und -bücher ein Ziel haben, sind in der Mathematik dieselben schon das Ziel, und es gibt keinen größeren Schatz des mathematischen Denkens als die Sammlung der in ihren Jahrhunderte zusammengebrachten ehrbaren Lehrbücher. Dadurch wird auch verständlich, warum zugleich Jahrtausendealtes richtig bleibt, aber Überlegungen, die nur wenige Jahre alt sind, bald um einer anderen Annahme willen verworfen werden; eben da die alten Gedanken sämtlich System sind, Gesamtkonstrukte, die neu zu erzeugen und zu verstehen das Ziel ist, dagegen die dazu aufgestellten neuen Konstrukte und kleinen Ergebnisse, nur Mittel sind, zu den Definitionen zu gelangen, von denen wir dann im Rückblicke sagen können, sie immer gehabt zu haben.

Mathematik ist damit die Suche nach dem Anfang, und sie wird also am Ende erst beginnen. In diesem Sinne sei auch dieser Text nur ein bloßes Anfangen und ein Neubeginn des Gedankens, der also sowohl im Anfang alles enthält, was man sich denken mag, wie auch das Anfangen selbst und das Denken erst zu seinem höchsten Ergebnisse, und die Wandelbarkeit und Unklarheit dessen Methode zu seiner letzten und unzerbrechlichsten Sicherheit haben wird müssen.

[deadname], 3. Dezember 2017

Aufbau

1. Über den Begriff seiner selbst oder die Variable und das Symbol
2. Über das System und die Unterscheidung der zu sich gleichen, oder über die Menge
3. Über das Enthaltensein und die Konstruktion überhaupt
4. Über die Relation und das Verhältnis der Wahrheit im Enthaltensein
5. Zur Aussage und dem Satze - Gleichheit in Form und Gehalt
6. Zum Beweise, oder über die Interpretation der Axiome in ihrer größtmöglichen Allgemeinheit
7. Zur Beweisstruktur, und ihrer Vollständigkeit und Unvollständigkeit zum komplexen Prädikate
8. Über die Struktur überhaupt und die Kategorie als Objekt und Methode

9. Zur Verknüpfung des Objektes oder über die allgemeine Algebra
 10. Über die Anordnung und den Anfang der Geometrie im Topologischen
 11. Zum Raume und der Mannigfaltigkeit
 12. Über die Linie und das Kontinuierliche als abstrakter Gedanke
 13. Über Volumen und Maß
 14. Über Variation und Funktionenräume
 15. Zur Wahrscheinlichkeit überhaupt oder dem Dynamischen im reinen seienden Ding der Abstraktion
- ...
- . Über die Theorie in ihrer Gesamtheit, oder zur Frage, ob sie ein Ergebnis haben könne, was nicht sie selbst ist

1. Über den Begriff seiner selbst oder die Variable und das Symbol

Zur Aufgabe idealistischer Philosophie. (ab 30. Nov. 2017)
Eine Denkschrift an die gegenwärtige Zukunft.

Das höchste Ziel der Philosophie, und auch des ganzen Lebens, ist die politische Idee. Jene nämlich ergibt sich aus demselben; und auch wenn sie gerade nicht als Ziel ihm vorangeschickt werden kann - denn inwiefern sie zu finden ist, das selbst ist in ihr zu finden - so muss ernsthaftes Denken doch immer darauf hinauskommen, die Welt als Ganze zu begreifen; aber ich behaupte, die Welt zu begreifen bedeutet im Ende, ihr Wert zu geben; denn eben dieser Wert oder dessen Sinnlosigkeit ist der Sinn der Geschichte. Und ebenso ist die Entscheidung Ergebnis dieses Wertes, und weiterhin der verzweifelte Versuch, Entscheidungen durchzusetzen, Ergebnis aller Entscheidungen; aus jenem Versuche aber entsteht das Bedürfnis nach einem Gesamtsystem, in dem und für das man leben kann - kein bloß geschichtliches Ereignis, keine reine Ästhetik, nicht einmal die Moral jeder einzelnen Entscheidung für sich, sondern deren Zusammenhang und ihre innere Notwendigkeit, dies Tun in der Welt zu verbreiten. Mit einem Worte: Es muss ein Rechtssystem entstehen.

Nun ist mit diesem Wort aber gewöhnlich vieles weitere, ja mannigfaltig unerfreuliche verbunden, und es kann darum eine der verwunderndsten Aussagen sein, dass ausgerechnet aus Denken, Leben und Reflektion, aus der Philosophie, so ein Rechtssystem entstehen soll. Nun liegt das daran, dass der Begriff desselben, ganz entgegen seiner eigentlichen Bedeutung, für eine bloße Rechtskonstellation verwendet wird, für das, was man gerade hat, was vielleicht einem Juristen zu viel Geld, aber auch kaum zur Befriedigung reichen kann. Um also einen genaueren Blick darauf werfen zu können, und nicht durch bloß historische, eigentlich ja schon ins Wissen und über den Wert auch in die Moral eingegangene Ereignisse und Gesetze abgelenkt zu werden, so ist es vielleicht besser, diesem neuen Objekte der Betrachtung den vornehmeren Namen ideales Recht zu geben.

Wie also kann ein ideales Recht geschaffen werden - und inwiefern betrifft dabei insbesondere die idealistische Philosophie die Gesetzgebung? Hierzu müssen zunächst einige historische Bemerkungen zur idealistischen Systembildung vorangeschickt werden, sowie dem Missverständnis, das sich in den letzten anderthalb Jahrhunderten an ihnen entwickelt hat, und nur allzu sehr die Entwicklung des letzten Jahrhunderts auch inhaltlich beeinflusste, in gedanklicher wie politischer Hinsicht, wie hier nachzuweisen ist.

Was also ist der Idealismus? Hierauf gibt es zwei sehr verschiedene Antworten, eine historische, eine gedankliche. Es ist nicht schwer zu sehen, dass der Idealismus selbst sich immer von der gedanklichen Antwort her gesehen hat, dagegen diejenigen, die sich nicht als solche sahen, stets einen historischen Begriffe von ihm haben, ja ihn sogar als geschichtliche Epoche behandelt sehen wollen - als ob etwa die Zeit zwischen 1795 und 1840 idealistischer war als irgend eine andere; über die zahlreichen Idealisten danach, ebenso davor, oder die eher historistischen und pragmatistischen Denker zu eben jener Zeit, wird dabei dann kein Wort verloren, oder es wird dann eine Epoche zu einer Strömung umgewandelt; wobei damit aber nichts gewonnen ist, da dann die Wesensbestimmung des Idealismus nach wie vor aussteht - Und da sich nun diese zweite Ansicht in der heutigen Philosophie in einer solchen Breite durchgesetzt hat, dass man gemeinhin einen riesigen Spalt zwischen dem Idealismus und dem Materialismus nicht nur in gedanklicher, sondern auch in historischer Hinsicht annimmt, so wird allgemein verkannt, was Idealismus eigentlich bedeute, und ob er sich und wenn ja worin vom Materialismus und Nihilismus unterscheidet.

Betrachten wir zunächst das Wort Idealismus und seine Entwicklung. Eigentlich bezeichnet es, aus dem Griechischen entlehnt (auch wenn es den *ιδεαλισμός* erst seit der Entlehnung aus dem

Deutschen gibt, da dies Wort über die Umwege des Schullateins in den allgemeinen Gebrauch gelangte), den Glauben an Ideen, d.i. an Gedanken in der Welt, insbesondere den Platonismus und vergleichliche Positionen, die also eine allgemeine Welteinsicht aus den eigenen Gedanken heraus annahmen, ja letztlich sogar, dass diese eigenen Gedanken selbst das Fundament aller wirklichen Existenz bilden. Diese Position wurde am Ende der Antike mit vielen mystischen Gedanken, vor allem aber vom gnostischen Christentum vermischt, indem die Ideen als die Gedanken Gottes bei der Schöpfung angesehen wurden, und es also unsere Aufgabe sein sollte, durch Ideenerkenntnis zum Einen (so bei Plotin) oder konkreter zu Gott aufzusteigen. Diese Position bewahrte sich darum, durch die neuplatonisch-aristotelische Ideenordnung bereichert, durch die Jahrhunderte bis in die Moderne, und hält sich vielerlei noch heute in dem Gedanken, dass es eine objektive Basis der Moral braucht, aber dabei nicht nur einen objektiven Grund, moralisch zu sein, sondern diesen Grund auch selbst als Idee und Geist - und darum eben als Gedanken Gottes, d.i. als Idee - dieselbe Vorstellung der platonischen Wiedererinnerung also. Und es ist insbesondere jene Position des Idealismus, von dem Berkeley aus sagen konnte, dass nichts weiter ist als Geist; was bei ihm nicht heißt, dass wir selbst die Welt erzeugen (wie er denn manchmal fälschlich in eine Reihe mit dem Konstruktivismus gestellt wird), sondern nur, dass die Welt selbst ausschließlich im Denken besteht, aber durch dieses Denken, in den Gedanken Gottes, und d.h. in den uns zugänglichen ewigen Ideen, objektiv bleibt, weshalb der Name objektiver Idealismus zurecht für alle diese Positionen verwendet wird. Dieser Idealismus also hat mit dem, was das Wort heute bedeutet, rein gar nichts zu tun; er passt zwar zur Etymologie besser, aber das vorletzte Jahrhundert hat so große Gedanken erzeugt und mit demselben Worte belegt, und dadurch das Wort auch über eine philosophische Fachbedeutung hinaus verbreitet, dass es Unfug wäre, heute noch Idealismus mit Ideenglaube zu verbinden, sondern wir umgekehrt versuchen müssen, die andere Bedeutung dieses Wortes, wie sie sich im nachkantischen Gebrauche verüblich hat, genauer darzustellen, denn es ist auch gerade jene andere Bedeutung, die ich für den Anspruch meines Systemes zu Nutzen beabsichtige.

Wie ändert sich also am Idealismus? Kant bezeichnete sich ja als transzendentalen bzw, kritischen Idealisten, und benutzte auch schon die Bezeichnung des absoluten Idealismus für seine Auffassung von Raum und Zeit; womit er meinte, dass er diese an sich, d.i. absolut, für bloße Gedanken hielt, aber sie für uns, d.i. transzendental, für Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge betrachtete, und daher denselben eine Wirklichkeit zugestattete, d.i. einen transzendentalen Realismus. Warum aber nennt er das Idealismus? Es kommen ja offenbar keine Ideen im Sinne Platons mehr bei ihm vor, sondern nur Vernunftbedingungen, mit denen wir der Welt gegenübersehen. Hier nun verändert das ganze Wort seinen Sinn; Idee ist nicht mehr die objektive Idee an sich, die der Gedanke Gottes ist, sondern das Ideal unseres Geistes für uns selbst. So wird selbst Gott, unsere Seele und die ganze Welt uns zu einer bloßen Grenzidee, und fällt darum aus dem Gebiete möglichen Wissens. Dies ist eine der großen Leistungen Kants; und bei ihm löst sich demnach der vorher immer bestehende Gegensatz von Philosophie und Theologie; nicht darin, dass sich die Philosophie nicht mehr mit Gott beschäftigen würde, aber doch darin, dass sie Religion nicht mehr als ihren Zweck sah, sondern als äußeren Glauben, nicht als Wissen, sondern umgekehrt sich selbst als Zweck für die Religion sehen wollte (so wie noch heute die Theologie mit dem Anspruch auftritt, der Moral zu dienen, und nicht mehr umgekehrt die Moral der Frömmigkeit). Nachdem das aber geschehen ist, und eigentlich alle folgende Philosophie zumindest der Erkenntnis nach atheistisch arbeitet, so musste sich auch die Bedeutung des Idealismus ändern. Kants absoluter Idealismus ist zunächst noch negativ, nämlich darin, dass Raum und Zeit bloß Formen des Gedankens sind; und es regt sich in dieser Form des Ideals noch nicht viel neuer Inhalt, außer einer Einschränkung des bisher gewussten eben darauf, allgemeine Form oder notwendige Voraussetzung zum Denken selbst zu sein. Dieser Idealismus aber, den er nur zu praktischen Zwecken in seinen Systemen der Moral und Ästhetik übergehen lassen wollte, all dies aber gerade nicht auf Wissen,

sondern auf bloßen Glauben basiert wissen wollte, wurde im Nachhinein auf weitere Gebiete übertragen; und es zieht sich dabei eines durch, was aus heutiger Sicht erstaunlich erscheinen muss.

Es wird dabei nämlich durchaus nicht die kantische Grenze überzogen; vielmehr wird diese selbst als falsch gesetzt erkannt. Kants einzige Möglichkeit, gewisse Ideen als in der Vernunft selbst liegende, notwendige Widersprüche anzusehen, war ja, sie aus dem menschlichen Streben zu vollkommener Erkenntnis herzuleiten; nun musste er aber auch das selbst erkannt haben, und also zu diesem Dinge an sich, der menschlichen Vernunft, durchgedrungen sein. Jenes war doch sehr verdächtig; und es ist daher, dass im Idealismus diese Begrenzung auf die Menschlichkeit selbst fragwürdig wurde, da sie doch ebenfalls eine von Menschen gezogene Grenze darstellt, also ebensowohl zu überschreiten gebietet.

(Anmerkung/Fußnote: Es ist hier, dass ich eine ebensohäufige Missdeutung von Kant und dem deutschen Idealismus verhindern will, wie sie etwa die Poststrukturalisten und Realisten unserer Tage mutwillig begehen und wie sie selbst etwa Guido Kreis, der zu Kant dasselbe wohl zu verhindern wusste, bei dem Allgemeinbegriffe des deutschen Idealismus begang (in seinem Buche "Negative Dialektik der Unendlichkeit", S.86, wo er ihn sogar als Begründer eines "deutschen Realismus" hervorheben will). Um es hier nur einmal klarzustellen: Der Idealismus seit Kant stellt sich nicht dem Realismus oder Empirismus entgegen, sondern vielmehr gerade dem Idealismus der älteren Art, oder der dogmatischen Theologie. Was er sagt, ist nur, dass man die Dinge nur so erfahren kann, wie man sie erfährt, dass also unabhängig, ob ein Ding an sich selbst betrachtet dahinter stünde, ich es doch nicht anders sehen kann, als ich es sehe; ich aber das nur als meine Form an die Sache heranbringe, und sogleich der Inhalt ein objektiv bestimmter, mithin empirischer und nicht intellektueller ist. Dies alles sagt also nur, dass ich nicht die Dinge anders zu Gesicht bekomme als durch meine eigene Sicht, dass ich nicht in eines anderen Kopf blicken werde, und dass alles, was ich habe, unmittelbare Eindrücke oder diskursive Begriffe (ob man sich dieselben nun mit der Ausstattung des Verstandes mitgegeben denkt wie Kant, durch eigene Tat geschaffen wie Fichte, im Unbewussten erwacht wie Schelling oder durch Widersprüche auseinandergerirrt wie bei Hegel, dem ich mit meiner Namenstheorie, als einer Darstellung, wie sich das Diskursive aus Schmerz und Verzweiflung dahin brachte, je zu sein (wovon später zu reden sein wird), noch am ehesten folgen kann), ich niemanden anders mitteilen, niemanden zum Erbe und Ererbten legen könnte als eben mir selbst und meiner Vernunft. Kant (und in seiner Nachfolge die Anthropologisierung bis heute) hatte noch das tröstliche, dass wir zwar nicht Gottes Gedanken sehen, aber doch eine menschliche Vernunft haben, und also uns untereinander verstehen; wovon ich eingesehen habe, dass damit ebensowohl und mindestens genauso endgültig Schluss zu machen ist wie mit der Gottesschwärmerei vor Kant. Ob sich das erfüllen wird ist noch sehr unklar - aber zumindest dürfte doch der Anspruch klar sein. Nicht ich denke mir alles aus, alles geschieht um mich herum, und ich verstehe es nur insofern, als es mir erscheint, d.i. als es in meine Perspektive fällt. Nicht habe ich rücksichtige Augen, noch kann ich fliegen oder mich klonen, noch kann ich eines anderen Gedanken lesen oder verstehen oder sie gar denken. In diesem Sinne ist er realistischer als aller vorherige Realismus, da ich gerade nicht glaube, mir durch meine Sprache eine Idealsituation herbeizudenken zu können, wo ich alles verstehe, wo nichts mir verborgen bliebe. Ich bin völlig vom Objekt - und d.h. der Welt - bestimmt; das steht unzweifelhaft fest, da ich mich ja in meinem eigenen Denken auch an ein Objekt, ein Thema, ein Ziel halten muss. Und doch bin ich derart festgelegt, dass mit der festgelegten Perspektive nicht ermöglicht, diese Festlegung zu kennen; ja dass ich dieses selbst nicht verstehen kann, und denke, ich müsste sie doch kennen können; und dann letztlich sogar einsehen muss, dass es gerade diese meine Unfähigkeit, den Einfluss des Objekts zu verstehen, es gerade ist, was mich festlegt, dass der Widerspruch in seiner Unendlichkeit mir selbst zum Wesen meines Seins werden muss - als ich gerade nichts bin denn diese Denkbewegung. Doch das sei dazu genug; nur ist zu sagen, dass ich trotz allem Realist bin -

eben nur Realist einer realitas in meipsum, d.i. einer Dinghaftigkeit nach und durch die Maßgabe, dass ichs nur so sehe wie ich selbst, und niemals weit und niemals klüger - und mich gerade darum auch niemals einzuschätzen werde lernen können. Gerade nämlich, die Prinzipien seines Schaffens nicht zu kennen, und dennoch zu Werke gehen zu müssen, zeichnet einen Realismus aus, der nicht das Ding durch sich und sein eigenes verzerrtes Bild von sich selbst, sondern umgekehrt sich und auch sein Denken und Selbstbild durch die Sache und ihre Denk- und Verstehbarkeit leiten lässt. - Und man glaube nur ja nicht, dass mir mit diesem Realismus der Traum verlogene ginge! Gerade er ist notwendig, ist von der genau gleichen Struktur. Ich bin im Traume ganz genauso gefangen wie in der Wirklichkeit, und denke also in ihm auch nur in meiner Perspektive; sie ist in diesem Sinne real. (Man bedenke die Realität im Spiele etc.) Und ebenso ist meine Phantasie ja hier und tatsächlich auch in der Wirklichkeit, die mir der Traum und jede durchwachte Welt ist, die Ordnung der Dinge, als die Ordnung meiner Möglichkeiten, die also auch die Form und Kraft des Denkens selbst ist - weswegen man es als eine Wirkung eines falschen, von vorneherein abgeschätzten Traumbildes sehen muss, dass gerade die phantasiebegabtesten Denken des letzten Jahrhunderts keine Realisten waren; wohl, weil sie den Schrecken der Zeit nicht als durch ihren Geist in Wort und Ordnung gerückt denken wollten - was wohl verständlich ist, aber ebenso unehrlich. Der schärfste Traum, immerhin, ist der Albtraum, und unsere Welt gibt der Zeit eine gute, ja übergute Albe ab - und wir seinen Zauber und das Gelächter des Seins. -- Dass es nun einige sogenannte Idealisten und Realisten gab, die meinten, mit einigen Verweisen auf die bloßen Denkbedingungen sei alle Wissenschaft unmöglich etc., sagt nur so viel, als dass manche es nicht zusammen denken können, dass man nicht selbst objektiv, und dennoch von der Sache her das erfasst, was sich von ihr offenbart; was auch nichts weiter bezeugt, als das falsche Verlangen, die Sache unmittelbar, ganz ohne gedankliche Färbung zu besitzen, was doch nur um des Makels der völligen Farblosigkeit möglich ist, in der wir dann aber auch nichts sehen könnten, als das da etwas ist, was bei uns Eindruck und Bewunderung erweckte - und eben dies ist das Ding an sich. Also ist das kein Einwand, sondern nur ein Missverständnis - und ein sehr hübsches, wie ich finde. Die Welt wird noch viel an diesem Streite zu lachen haben!)

Das nun ist die eigentliche Bedeutung des Idealismus, wie er sich in den verschiedenen Systemen, vor allem bei Fichte, Hegel und Schelling, entwickelt hat; so bei Fichte darin, nicht aus der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, und schon gar nicht mit einem äußeren Dinge an sich anfangen zu können, sondern dieses vielmehr selbst zu setzen (woraus dann folgt, dass ebenso sehr alle diese Einschränkungen unserer Erkenntnis selbst gesetzt sind, und also keineswegs universell; wovon Fichte sich nur nominell mit Verweis auf Religion gelöst hat, obgleich sein System eigentlich zwar nicht a-theistisch, aber doch zumindest ego-theistisch ist); bei Hegel darin, dass die verschiedenen Kategorien des Denkens sich allein aus den Widersprüchen unseres Gedankens entwickeln, namentlich dem Widerspruche darin, dasselbe meinen zu wollen und doch nur das Wort zu nennen - wodurch also auch eine Grenze sichtbar wird, und wir diesem Namen selbst folgen müssen, und nicht unserer Meinung, da wir sie uns und andere schlicht nicht vermitteln können, wollen wir nicht nur im Momente schwelgen - weswegen bei ihm sogleich die Logik den innersten Punkt einnimmt, da in ihr sich dieser innerste Widerspruch des Sagens und Meinens darin am deutlichsten zeigt, das ganze Sein zu meinen und doch genau dadurch Nichts zu sagen; und bei Schelling in dem Versuche, die ganze belebte Welt als Geist anzuerkennen, als Vorstufe unseres Bewußtseins - aber das gerade nicht im platonischen Sinne, dass der Geist vor der Welt kommt, sondern darin, dass die Welt selbst das Bewußtsein erst erzeugt, und sich dabei in ihr vorher schon anbahnt (im geraden Gegensatze zur heutigen Theorie, wonach das Bewußtsein im Gehirn als ein unbewußtes entsteht, und es daher der heutigen Psychologie so vorkommen muss, als wäre aller Geist nur Organ und Unbewußtes, was natürlich absoluter Unfug ist; vielmehr ist der objektiv beobachtbare Geist nur Unbewußt; aber das hätte Schelling sicher zugestanden, solange man unter objektiv bloß falsifizierbare Messungen verstehe - schließlich sind diese völlig ohne

Bewußtsein durchführbar, geistlos, der Maschine gleich oder durch sie geführt, zumindest vor der Auswertung - und durch dieselbe wird sich wohl auch nichts am fehlenden Geiste dieses Materials ändern lassen) - und nachher dann in seinem Versuche, die Perversion selbst als die zentrale Freiheit dieses Geistes, selbst schon in Gott, zu behaupten; wodurch seine späteren Bewegungen zur Theologie verständlich sind, die allerdings gerade umgekehrt zur vorkantischen Auffassung stehen, die nicht Metaphysik benutzt, um theologische Probleme zu lösen, sondern umgekehrt die Theologie zur Lösung des metaphysischen Problems, wie der Geist überhaupt geistlos und pervertiert werden könnte.

Idealismus bedeutet also hier überall, _die Beschränkungen unserer selbstgesetzten Schranken zu erkennen_, und keineswegs so etwas wie ein von außen gesetztes Ideal platonischer Art, oder eine Weltbetrachtung sub specie aeternitatis a la Spinoza, selbst wenn auf ihn Bezug genommen wird. Denn der kritische Geist ist in allen diesen Untersuchungen stets erhalten geblieben, hat sich aber auf sich selbst angewandt und gemerkt, dass nicht allein es nichts wahrlich sicheres in der Welt, sondern es dadurch auch umgekehrt kaum sicheres _in ihm_ gibt; wonach sodann der bloße Eindruck nicht genug ist, sondern der Gedanke und die bleibende Idee, als währendes Moment des Geistes, erst _sich selbst erfassen kann_. Es ist der große Eindruck der kantischen Überheblichkeit, _selbst die ganze menschliche Vernunft durchmessen zu haben_, die wiederum aus dem Eindrucke der Überheblichkeit, _die Welt als ganze begriffen zu haben_, entstand, die erzeugte, beide zu verwerfen, und also eine bloß vorläufige Beschreibungen der _Phänomene_ und der sich aus ihnen entwickelnden _Begriffe_, sodann die _Grundlage_ dieses Geistes in _mir_ zu finden. Das ist der Grund, warum der Idealismus mit Fichte wirklich beginnt, weil er der erste ist, der nicht mehr vom Menschen überhaupt, _der_ Vernunft etc. schreibt, sondern nur vom _Ich_, und damit eben diese ganze Allgemeinheit und Äußerlichkeit der kantischen Philosophie (die als innerliche ja durchaus ihren Wert haben kann, sie aber durch den Verweis auf die Allgemeinheit meines Geistes verspielt; und ja diesen Fehlschluss von mir auf andere stets braucht, besonders im Moralischen) abstößt, und allein ihren innerlichen reinen Kern zurücklässt. Mit anderen Worten: Der Idealismus ist nicht allein deshalb kein Ideenglaube, weil er die Ideen nicht in den objektiven Bereich lässt; darüber hinaus lässt er auch das _objektive überhaupt_ gar nicht in die Untersuchung des Geistes mit einfließen, da dass ja gerade dem kritischen Standpunkte widerspräche.

Nun mag man aber fragen, wie denn die hegelianische Philosophie hier hineinpasst, die doch ständig den Menschen betont, und auch eine allgemeine Menschheitsgeschichte enthält. Nun ist das _äußerlich_ sicher richtig; aber wenn man den Kern der Hegelianischen Philosophie betrachtet - die Aufhebung, d.i. die Tatsache, dass das, was man _gesagt_ hat, weit wichtiger ist, als was man damit _meinte_, d.h. das Inhaltwerden der Form, und die Suche nach der Form, die den jeweiligen Inhalt so erzeugte - so entsteht dieser doch erst _durch die begriffliche Vermittlung_, d.h. durch die Begriffe _meines Geistes_. Im Kern ist Hegel ein Philosoph des Ichs geblieben; und seine Forderung, die Substanz zum Subjekte zu machen, bedeutet eben, _sich in diesem zu denken_, d.i. den _eigenen_ Geist desselben oder in demselben zu finden. Somit ist sein _Absolutes_ nichts als er selbst; oder es ist das Absolute nicht allein als ein Subjekt, sondern als _das Subjekt_ im Denken, das sich selber denkt (weshalb er sich auf die Logik beziehen muss, um sein Wesen zu finden - jene ist ja gerade das sich selbst denkende Denken). Die Ahnengalerie des Geistes ist ein Spiegelkabinett, verklärend in leuchtenden Farben - das bedeutet es, wenn die Substanz zum Subjekte wird; und darum wird aus seiner Forderung, den anderen als sich selbst zu sehen, nichts als das Wiedererkennen des anderen seiner selbst in sich, nicht aber des radikal anderen in der Welt.

Jenes ist es, das Schelling sah, als er den Abgrund des Seins beschwor, der sich bei Hegel breit machte; indem er nämlich eine weitere Beschränkung einführte: Dass nicht nur ich nur in mir selbst weiß, was ich denke, und nicht, was ich meine, sondern dass ich darüber hinaus bei dem

anderen gar nicht weiß, was er denkt, und ob er überhaupt denkt, oder nur, dass er ist. Darum ist das Unbewusste bei Schelling auch das Zentrale, eben da es gegen die hegelianische Tyrannei der Empathie gerichtet ist. Dasselbe in der Freiheit zur Perversion und zum Bösen, da dieses eben ein ganz anderes zeigt, den Willen, der nicht denkt, sondern allein meint, und also nicht ausspricht, sondern nur und allein im Momente schwelgt und bricht, und dabei sich und den von ihm bewohnten Geist zu Verbrechen drängt.

Darin führt er aber gerade diese vorherige Linie, gegen absolute Bestimmungen vorzukämpfen, fort; und gerade in diesem Sinne steht die Schellingsche Philosophie im Kern des Deutschen Idealismus, ist bei weitem noch nicht ihr Ende. In derselben Weise führten nämlich Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard, Marx und Nietzsche die Kritik am Vernunftglauben fort; und in diesem Sinne ist es vielleicht ungewöhnlich, aber sicherlich konsequenter, nicht Schelling, sondern Nietzsche als den letzten großen Idealisten des 19. Jahrhunderts zu bezeichnen, da er nämlich auch die Überheblichkeit der Vorstellungen an ein allgemeines und unüberwindliches Wesen der Menschheit kritisierte, so wie es einst schon Fichte begann. Dass alle diese Denker sich dann aber doch wieder auf ein Wesen der Menschheit besannen - sei es Subjektivität bei Fichte, Begrifflichkeit bei Hegel, Freiheit bei Schelling, Wille bei Schopenhauer, Verbundenheit bei Feuerbach, Angst bei Kierkegaard, Abhängigkeit von äußeren Bedingungen bei Marx und das allgemeine Streben nach Macht und höherem Wesen bei Nietzsche - ist ihr großer Schatten; und es ist dieser Schatten, der bis heute auf dem Projekt einer allgemein-idealistischen Philosophie liegt.

Unter diesem Einflusse dann verlor die idealistische Philosophie ihre eigentliche Bedeutung, da sie fortan zur Dienerin der Anthropologie wurde, und ebenso wie sie einst noch der Theologie verpflichtet war, so hat sie sich fortan hauptsächlich aufs Menschliche beschränkt. Noch dazu kam, dass die radikalen Versuche, eben dies zu überwinden, auf katastrophale Weise fehlgedeutet wurde; aus Fichte wurde ein wahnsinniger Logiker, aus Hegel der Scharlatan eines neuen Platonismus und aus Schelling ein Windbeutel der mythologischen Verklärung; ab Schopenhauer wurde darum das Erbe, dass sich noch bis Nietzsche ziehen wird, völlig übersehen, und war nach Schelling im Akademischen Betriebe zu Gunsten einer gewissen Fachphilosophie der Naturwissenschaftler, häufig mit neukantischem Hintergrunde, ohnehin schon ganz verschwunden, auch die Hegelianische Schule hielt sich ja nur wenige Jahrzehnte, bis sie in bloß historischer Gelehrsamkeit verschwand. Und mit dem Verstummen dieses letzten großen Idealisten schließlich überließ man nun auch die spekulative Philosophie den Fachleuten, die von bestimmten, sei es logischen, anthropologischen, mathematischen oder naturwissenschaftlichen Begriffen ausgehend, eine rationale Philosophie entwerfen wollten; und auch wenn die Ansätze der Phänomenologie, des Existenzialismus, des Wiener Kreises und der analytischen Philosophie für ihre jeweiligen Probleme - Aussagen, Lebenswelt, Wissenschaft und Sprache zu fundieren - sicherlich gute Ansätze enthalten, so kamen sie doch nie zu dem Problembewußtsein zurück, was in der idealistischen Philosophie, und ihrer Reflektion auf die Grenzen möglicher Reflektion des Sinnes und Wortes überhaupt, vorhanden war, auch wenn sie im Detail sicher bessere Lösungen hatten - aber in der Philosophie geht es nicht um Lösungen, sondern um Probleme, und um den Anspruch, diese lösen zu wollen, und insbesondere verlor in dieser Zeit die Philosophie ihren Anspruch, mehr zu sein als bloß Gelehrtentum, auch gesellschaftlich und politisch wirken zu wollen.

Dies alles wurde aber im weiteren Verlaufe des 20. Jhd. nur noch schlimmer, wohl auch unter dem Eindrucke der Machtlosigkeit von guten Ideen, so dass sich die Philosophie ganz aufs Archivarenamt einschwor, so zumindest in Europa, und andernorts ganz in der Wissenschaftstheorie aufging (allerdings nicht im Fichteschen Sinne, die ja noch Weitblick und moralischen Anspruch besaß - sondern in der schnöden Tätigkeit, allgemein verbreitete Forschungsmethoden zu wiederholen, sie auch nicht recht zu hinterfragen, sondern bloß verschiedene Schablonen ihrer

sprachlichen Deutung zu liefern). Diese Gedankenlosigkeit hat sich selbst dann den Namen des Strukturalismus und der Analyse gegeben, und behauptete, also nur die vorhandenen Strukturen zu sehen; ganz wie es die soziologische Systemtheorie auch heute noch macht, wenn diese auch durchdacht ist und wider Willen seines Autors den hegelianischen Geiste nicht entbehren kann. Noch schlimmer wurde dies aber, als man den Idealismus in einer pervertierten Variante wieder aufnahm; darin nämlich, einen geradezu überstarken objektiven Idealismus Berkeley'scher Art, dass also alle Welt aus Gedanken bestehe, so umzuinterpretieren, dass _auch objektive Eigenschaften nur von uns erfunden seien_. Diese Theorie, die mannigfaltig unter dem Namen des Poststrukturalismus auftrat (wenn auch deren Autoren ein viel bescheideneres Ziel hatten), manchmal auch als radikaler Konstruktivismus bezeichnet, schafft das Gegenteil der Aufklärung, das es Wahrheit selbst und Wissen unter gesellschaftliche Bedingungen stellt, diese dann aber wiederum objektiv und wahr beobachten will, da diese anscheinend sich selbst akkurat konstruieren mögen (daher auch der offene Widerspruch, dass einerseits behauptet wird, niemand könne wissen was wahr ist, und jede Perspektive möge gehört werden, und andererseits aber die _Fakten_ als unumstößlicher Kern aller Wirklichkeit gesehen werden; was offenbar nicht funktioniert. Entweder jeder hat recht, Fakten ergeben sich nur aus einem Choral der Perspektiven, und eine Vielfalt ist nötig - oder es gibt wirklich objektive Fakten jenseits unserer Subjektivitäten und deren Übereinstimmung, die etwa mit Messgeräten gefunden werden können; dann braucht man aber auch keine vielen Perspektiven, im Gegenteil würden diese die Wahrheit ja verderben - was sich im Widerspruche des heutigen Mediensystems, einerseits die Wahrheit berichten zu wollen, andererseits sich aber nur in den Meinungen zu verlieren, am deutlichsten zeigt.)

Auch der sogenannte neue Realismus macht es nicht besser; er ist nur derselben Ansicht wie einst die husserlsche Ideenlehre, die zu den Dingen selbst in Gedanken kommen wollte - eine andere Version des bloßen Realismus also, keineswegs mit dem Probleme des Subjektes und seiner von ihm selbst gesetzten und doch unüberwindlichen Grenzen und seiner inneren Zerissenheit beschäftigt - aber im Unterschiede zu diesem verbindet der Neurealismus diese mit dem inzwischen ungebrochenen Glauben an Objektivität, verbunden mit der Vielzahl an Perspektiven, um also zugleich sagen zu können, jedes Sinnsfeld ist real, keine Gesamtwelt existiert etc., aber die notwendigen Konsequenzen daraus, dass nämlich dann eine Kraft da sein müsse, die diesen _Sinn gibt_ und _Sinnsfelder zu solchen mache_, und dieses dann also entweder (wenn dies ein Gott oder eine Form objektiver Wahrheit sein soll) einen objektiven, oder (wenn dies ich selbst sein muss) einen subjektiven Idealismus erzeugt, wonach ich durch meinen Sinn die Dinge zuerst erzeuge; was aber alles nicht funktioniert, solange man das Subjekt oder die objektive Kraft des Sinnes als äußerlich oder objektiv und wissenschaftlich bestimmt ansieht, da dies eben nichts weiter erzeugt als eine äußere Welt, worin der Weltenbauer haust oder auch die mehreren. Zugleich also wollen sie Realismus und kein Res, gedachtes Objekt, und wollen der Cartesianischen Konsequenz entkommen, und zugleich wollen sie keine bloße Einbildung, sondern eine objektive Welt - die es aber zugleich nicht geben soll.

Aus diesem Grunde wurde der Idealismus entweder reduziert auf einen vulgären Platonismus, auf reine Sozialromantik Marx'scher Art oder auf gedankenloses Schwelgen; und alle Bewahrer des deutschen Idealismus begreifen bis heute Hegel und Kant, Fichte oder Hölderlin nur als Zeitfiguren, nicht wirklich als Gesprächspartner, und kaum als die Revolutionäre, die sie waren; und noch weniger gibt es heute den Versuch, den Idealismus neu zu beleben. Mehr nur gibt es haufenweise Philologen und Historiker, die sich als Philosophen ausgeben, und eine Entdeckung eines gewissen Wortes bei Nietzsche, Fichte oder Kant für eine große philosophische Einsicht halten wollen - ohne aber mit einem Worte je zu erwähnen, ob sie ihr zustimmen. Ihnen ist es wohl gelungen, zugleich an die objektive Wahrheit der Geschichte zu glauben, und alle philosophischen Systeme in ihrer je

eigenen Sicht sehen zu können - was ihnen die angenehme Situation verschafft, alles darstellen zu können ohne sich je entscheiden zu müssen, ohne je Position zu beziehen.

Sicherlich ist es wichtig, erst die Texte zu erforschen, bevor man ein Urteil über sie fällt, und manchen mögen die hier gefällten Urteile vorschnell und ungeschickt erscheinen, aber ich glaube, dass man auch umgekehrt ohne einen guten Blick darauf, was für Probleme man zu suchen beabsichtigt, und was für Ideen einem sinnvoll erscheinen, und insbesondere ohne den Drang, die stärksten Gegner umso sorgfältiger zu lesen, um sie zu widerlegen, kaum die Motivation, kaum den rechten Grund dazu finden wird, solcherlei Texte zu bearbeiten und zu lesen. Ansonsten möge man Hegel bearbeiten wie einen fremdsprachigen Schriftsteller, dessen Gehalt verloren gegangen ist, und mit dem man sich nur der Tradition wegen beschäftigt, ähnlich wie ein heiliger Text, der von Atheisten editiert wurde - um ihn für eine Zeit aufzubewahren, dereinst er wieder mit derselben Erfurcht fürs ehrlich erdachte Wort gelesen wird, derart er einst geschrieben wurde. Doch ich glaube nicht, dass es uns bequem ist, auf so eine Zeit erst noch zu warten, solange sich uns denn jetzt die Pforte eröffnet, jenem Pfad des Denkens erneut zu folgen.

Wenn also das Problem, aus dem dieser Niedergang entstand, selbst der Abfall auf Fragen des Wesens und der Bestimmung des Menschen sind; und wenn der Idealismus eigentlich die Kritik an solchen Vorstellungen überhaupt ist, und er als solcher auch bis heute seinen Wert und Größe hat, so muss die zentrale Frage unseres philosophischen Anspruchs lauten: kann es einen echt subjektiven Idealismus geben? Kann es eine idealistische Denkweise geben - einen Versuch, die ganze Welt als Gedanken zu durchdringen - die nicht von solchen allgemeinen Menschheits- und Geist-Bestimmungen ausgeht - die nicht sich in einer Festlegung aufs eine oder andere versteift, und damit zu den genannten Irrungen eines Relativismus Anstoß gibt?

Ich bin der festen Überzeugung, eben so eine Möglichkeit gefunden zu haben, und es ist diese Idee, die ich unter dem Namen der kindlichen Philosophie seit nunmehr zwei Jahren vertrete. Zwar kann ich nicht völlig sicher sein, dass dies Ideal nicht letztlich doch zu einem falschen Bilde anstoßen wird; aber zumindest konnte ich mich davon überzeugen, dass mein Ansatz alle vorher genannten Probleme wirklich als Probleme wahrnimmt, und nicht bloß, wie so viele neuere Entwicklungen, als bloße Scheinprobleme falscher Gedanken; was mich zumindest sicher sein lässt, ein umfassendes Problem gefunden zu haben. Ich behaupte auch keineswegs, dieses zu lösen; alles das bleibt noch offen. Aber ich versuche die Aufgabe der idealistischen Philosophie erneut zu eröffnen, indem ich sie offen stelle, und zwar in ihrer radikalsten Form: Der Dialektik der Identität, und dem daraus folgenden Probleme für Moral und politisches Handeln.

Die Dialektik der Identität, in ihrer einfachsten Form, stellt sich als Frage: Wer bin ich? und sie verbindet damit das allereinfachste - den Blick in die eigenen Gedanken - mit dem allerschwersten - die Suche danach, was es heißt, zu leben. Sie ist die Art Dialektik, die sich im und durch das Leben von selbst stellt, die kaum einer Vorerinnerung bedarf, ist man nicht in der glücklichen Lage, sich darum noch nicht oder schon mehr keine Sorgen machen zu müssen. Sie ist insofern besonders, als dass sie für viele, wenn nicht sogar für die meisten, die sich die Frage nach dem Sinn als die nach dem Sinne der Menschheit stellen, die zentrale Frage der Philosophie überhaupt ist, sei es in allgemeiner Form - so bei den anthropologisch orientierten, von Kant bis zur Systemtheorie - oder in spezieller Form - so von Nietzsche und Kierkegaard über die Existentialisten bis zu den postmodernen Emanzipationsbewegungen und der allgemeinen Jugendkultur -, und sie scheint somit für diese riesige Zahl an Personen das Ziel der Philosophie und auch der Sinn des

Lebens_ zu sein, da sich dieser eben in der Identität finden lassen soll, ebenso auch das Ziel der Erziehung, des Staates, der Bildung und der Kunst - also ist sie in ihrer Bedeutung unvergleichlich auffällig, vor allem darin, eine derart offenbare und auf den ersten Blicke bescheidene Frage zu sein.

Nun ist sie aber auch darin besonders, dass keine der Antworten, die bisher gegeben wurde, irgendwie befriedigend erscheinen kann; so _setzen_ sie alle schon Identifizierungen mit gewissen Dingen _voraus_, als gleich die Verbindung mit dem Körper und vermittelt dessen mit der Familie, das Leben in der Gesellschaft und die Verbundenheit mit den Sitten der Zeit, die persönliche Festlegung auf Tätigkeit und Beruf, gewisse Geschmacks- und Sexualorientierungen und Wünsche zur Selbstdarstellung, Rang und Namen etc. All dies kann uns offenbar nicht befriedigen, insofern es bloß vorausgesetzt wird; was jetzt noch nicht heißt, dass es mit der Identität oder dem, was ich bin, nichts zu tun hat, aber wohl doch, dass wir alle diese Vorurteile beiseite lassen müssen, um diese Frage ganz neu, aus sich selbst heraus zu beantworten, um sie vor allem zunächst einmal _als offene Frage_ zu sehen.

Was also bin ich? Nun, hier müssen wir dahin zurückgehen, wovon ich nicht weiter weichen kann, nämlich die Tatsache, dies Selbst zu bestimmen; und also, dass ich überhaupt etwas erkenne, dass ich denke und wahrnehme und über dies nachdenke. Wohlgemerkt, dies ist nicht das Cartesianische Argument für die _Existenz_ des Selbst; denn dafür musste er annehmen, dass, wer denkt, auch ist, was ich hier aber gar nicht voraussetze. Ich setze nur voraus, dass, wer denkt, denkt, was mir für eine deutlich einleutendere Voraussetzung erscheint, wenngleich sie vielleicht nicht unproblematisch ist; so mag man etwa annehmen, dass, wer denkt, nicht immer denkt, und also dies Denken ihm nur zufällig zukommt; aber dann wäre ich wieder bei der bloßen Annahme, dass es da ein Ich gibt, dem mir meine Gedanken zugeführt werden, was aber auch außerhalb und unabhängig meines Bewußtseins wäre. Jenes ist sicherlich möglich; aber es wäre dann eben nicht dasselbe wie das Ich innerhalb desselben, oder es ist nicht in derselben Art von Denken. Denn angenommen, jemand würde mich erkennen können, so wie ich auch für mich selbst mich erkennen kann; dann müsste er mich ja als jemand wiedererkennen, der sich selbst erkennt. Er erkennt aber mich, und nicht sich selbst, und also kann er mich nicht in einer Art und Weise erkennen, in der sich jemand selbst erkennt. Insofern also kann der _Gehalt_ und der bloße _Stoff der Erkenntnis_ des Selbst einem anderen vielleicht offenbar werden, aber er kann dies nicht so, wie er mir offenbar werden könnte, und so ist zumindest im denkenden Zustande - und das ist auch der einzige, in dem ich überhaupt diese Frage stellen kann - mir dies Denken und Selbst-Erkennen Teil meiner selbst - also kann man ganz grundsätzlich sagen: Ich bin, wer mich als sich selbst erkennt, sofern er sich die Frage stellt.

Wenn wir also sagen, dass ich derjenige bin, der mich als sich selbst erkennt, so leuchtet es zunächst ein zu sagen, dass ich derjenige bin, der weiß, dass ich der bin, der das ist, was er selbst ist. Aber das ist zu schnell; denn es ist noch überhaupt nicht klar, wie sich in dem obigen Verhältnis des Subjekt zum Objekt verhält, und (wenn wir auch hier die Substanz als Subjekt denken wollen) was die Subjektivität dazu bringt, sich selbst als sich selbst zum Objekte zu machen - und daher auch noch gar nicht geklärt, _ob ich überhaupt etwas bin_, und wenn ja, ob ich mich selbst als mich selbst so erkenne, wie ich _bin_, oder, wie ich mir _erscheine_, welches zweite ja nicht gerade unwahrscheinlich ist - und sodann die Frage aufkommt, ob es dann überhaupt je möglich wäre, dies Sein meiner Selbst zu erkennen.

Betrachten wir also genauer, was es für mich heißt, mich zu erkennen, oder mich zu denken. Es muss ja, als ein reflexiver Vorgang, berücksichtigt werden, dass ich derselbe bin, der hier bedenkt und bedacht wird, d.h. dass die Form, in der ich über mich nachdenke, und in der ich auch über alles

andere nachdenke, mir hier direkt zum Inhalt wird. Die Form, in der ich hier aber über mich nachdenke, ist, zu erkennen was ich will, d.h. mein Ich vom Nicht-Ich zu trennen (um mit Fichte zu sprechen). Diese Form also betrachtet, was etwas ist, danach, was es nicht ich, und d.h. ich muss, um zu erkennen, was ich bin, hier eigentlich auch das erkennen, was ich nicht bin. Aber da hier ich auch selbst das Subjekt dieser Form bin, die mir zur Substanz und Objekt dieser Frage wird, so muss ich diese Frage, was ich nicht bin, insofern beantworten, als dass ich mich als ein solcher erkennen muss, der erkennt, was ich nicht bin, d.h. der erkennt, was zu mir nicht gehört. Nun aber erkenne ich, dass ich mich als solcher nicht erkennen kann; denn ich bin nur der, der mich erkennt wie sich selbst, nicht wie das Gegenteil seiner selbst, und da das, was er nicht ist, zu erkennen, also nicht ich bin, bin ich selbst nicht auf diese Art bestimmt. Also bin ich selbst nicht dieses, was ich bin, oder ich kann mich nicht als dieses erkennen, da ich mich sonst ebensosehr als das erkennen müsste, was ich nicht bin - was aber eben dem widersprechen würde, dass ich genau der bin, der mich als sich selber erkennt.

Wenn das also der Fall ist, so kann ich mich selbst nicht als dieser oder jener erkennen; sondern alles, als was ich irgend etwas erkenne, gehört darin zu mir, ist Teil meiner Gedankenwelt, aber keines bin ich, denn ich muss mich ja gerade dadurch erkennen, dass ich mich als mich selbst erkenne, und kann mich also als nichts anderes je erkennen. Also bin ich nur ich selbst, und sonst nichts; oder ich bin das abstrakte Ganze aller dieser Dinge, ohne aber eine Gesamtheit sein zu können, indem alles von mir Teil ist, aber mich nichts bestimmen kann. Insofern also bin ich selbst noch nicht bestimmt; ich kann mir selbst aber auch keine andere Bestimmung zukommen lassen als die, ich selbst zu sein. - Diese Art der Erklärung, wer ich bin, habe ich in meinen ersten Schriften, der [Texttitel] und den Schriften zur [Texttitel] zu Grunde gelegt, und spricht sich am klarsten im letzten Absatz meiner ersten Schrift aus: „Denn ich bin mir alles, und eben darum nichts.“ Er lässt sich auch bestimmter verkürzen als: „Ich bin das Sein.“ (Die anderen beiden Zusätze, die er in den genannten System hatte, sind zwar richtig, aber für diese Frage selbst nicht bedeutend, als sie weniger ein Problem in sich ist oder dieses stellt).

Nun ist das aber noch reichlich unbestimmt, und so habe ich in der Entwicklung meines danach entstandenen Systemes (woran ich nun etwa ein Jahr arbeite, ein halbes fürs Konzept „Schatten des Seins“ und die Zeit seitdem für Detailentwürfe - wobei ich daran durchaus Revisionen vorgenommen habe, und das Konzept nicht mehr ganz richtig ist) eine neue Bestimmung des Selbsts hinzugefügt: Es ist nämlich doch so, dass wenn ich mich selbst nicht als etwas erkennen kann, was etwas ist, oder ich besser gesagt mich nur als mich selbst erkennender erkennen kann und nicht als der, der mich nicht als sich selbst erkennt, ich zugleich mich auch nicht als einen bezeichnen darf, der Niemand ist, da das doch gerade bedeuten würde, dass ich mich als den erkennen könnte, der mich als Niemand erkennt, und also als ein bloßes Nichts, darum ich also mich selbst als Negation, oder als Gegenteil meines Geistes anerkennen müsste. Zwar ist das eine Möglichkeit, aber das eben ginge nur, wenn ich dies selbst erkennen könnte, wenn es also Teil von mir ist; was aber dem Geiste jener Aussage entgegen geht, da sie ja behauptet, dass ich „niemand bin“, also auch nicht der, der erkennen kann, dass er niemand ist. Insofern also ist es falsch gesprochen zu sagen, dass ich Niemand bin, ebenso aber, dass ich Jemand bin; ich kann es schlicht nicht wissen.

Hier aber gilt es zu beachten, dass dieselbe Begründung benutzt wurde, dafür, dass ich nicht wissen kann, wer ich bin, und dafür, dass ich dieses Niemandsein von mir selbst nicht recht behaupten kann. Sie müssen sich daher, wie auch irgend sie sich auf etwas beziehen, „auf dasselbe“ beziehen, denn sie sagen dasselbe. Also bedeutet, dass ich niemals wissen kann, wer ich bin, genauso viel, wie dass ich niemals wissen kann, dass mir Selbsterkenntnis unmöglich ist; oder kürzer: Ich selbst bin mir gerade das, dass mir Selbsterkenntnis unmöglich ist. „Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin.“

Hiermit sehen wir, dass die ganze Frage danach, wer ich bin, zwar einerseits falsch gestellt ist - denn ich bin gerade kein bestimmter - dass aber andererseits diese falsche Fragestellung selbst die Antwort auf sich selbst ist, indem die Unmöglichkeit, sich zu beantworten, gerade das ist, was auf sie antwortet. Diese Art Widerspruch lässt sich natürlich erweitern; so etwa, dass ich genau bin, dass ich nicht weiß, was es ist, dass ich nicht weiß was ich bin; oder dass ich genau bin, dass die Tatsache, dass ich nicht weiß was ich bin, nicht weiß, was ich bin; etc. Alle diese Sätze sind reine Tautologien, sind absolut besehen nutzlos, können aber doch einiges Licht auf die seltsamen Spiele des subjektiven Denkens werfen, wenn man sie mit konkreterem Aspekt betrachtet (so etwa in den angegebenen Beispielen, dass Selbstbewußtsein ein unbewußtes Selbst-Unbewußtsein ist; und dass das Selbstbewußtsein die Unklarheit des Unwissens meiner selbst über mich ist, etc.). Aber das gehört eigentlich zu einer anderen Frage, nämlich zur genaueren Beschreibung der Subjektivität oder der Seele überhaupt; und auch wenn dieses Beispiel eine Probe dessen liefert, so ist es doch umso bedeutender, was die Problemstellung in der Dialektik der Identität betrifft, darin nämlich, sie zu lösen, indem man sie betrachtet. - In dieser Form habe ich diese Wesensbestimmung der Subjektivität im Entwurfe „Schatten des Seins“ auch genauer bestimmt, wo man auch wegen eventuellen unklaren Begriffen nachschauen kann.

Nun stellt sich aber die Frage, inwiefern sich dadurch die Fragestellung der Philosophie überhaupt verändert. Wir haben ja oben angemerkt, welche Ansprüche und Hoffnungen mit der Identitätssuche im Allgemeinen verbunden werden, und es scheint ja jetzt so, dass also all diese Ansprüche notwendig zurückgewiesen sind. Aber die Probleme bleiben ja trotzdem: wie kann ich wissen, wertschätzen, entscheiden und handeln, wenn ich niemand bin, und selbst dieser nicht, sondern nur mein Nichtwissen - welche Basis habe ich überhaupt für Wissen, Wert und Handlung in der Welt? Um dies zu beantworten, müssen hier zunächst sehen, wie sich die dabei entstehende Frage selbst zu Form der Antwort entwickelt, bzw. wie umgekehrt jede mögliche Antwort selbst die Form der Frage hat. Fangen wir dabei bei der zunächst mit dem sich aus der oberen Entwicklung direkt ergebenden an, und versuchen den Rest daraus herzuleiten.

Das Ergebnis war, dass ich das innerlich Zerissene bin, oder die Unklarheit in mir, und also mich selbst nicht verstehe, und selbst dies Nichtverstehen nicht als Verständnis werde behaupten können. Daraus nun folgt, dass ich, um überhaupt irgendwie in die Nähe dessen zu kommen, was ich bin bzw. genau deswegen nicht bin, ich an die „Teile“ des Bewußtseins, d.h. die Gedanken, näher heran kommen muss. Also muss ich verstehen, was einzelnes ich begreife, wenn ich schon nicht mich selbst begreifen kann und daher den Rest.

Beim Verständnis einer Sache ist es schwer, den Anfang zu finden; so kann man beim Gesamtverständnis anfangen, was alles Wissen der dazugehörigen Entwicklung schon in sich trägt, und doch nichts verstehen, eben darum, weil man dort nichts durchdacht hat, sondern nur eine äußerliche Form angenommen. Nein, wir müssen am Anfang aller Gedanken beginnen; und d.h. bei unseren gewöhnlichen Eindrücken, den Intuitionen, denn bei jenen muss „mein“ Verständnis ja beginnen. (Ein Anfang des Verständnisses „an sich“ nach aristotelischem Sprachgebrauche dagegen kann gar nicht existieren, da dieser ja voraussetzte, einen Gegenstand ohne Denkenden zu denken - oder vielmehr dies Denken selbst zum Gegenstande zu machen, und insgesamt mich dann der Sache gegenüberzustellen. Da ich aber, wie erwiesen, keiner weiteren Bestimmtheit fähig bin, so ist eine derartige Entgegensetzung an sich unsinnig, und ich muss, was für mich das Erste, auch als Erstes allgemein anerkennen.)

Hier nun tun sich eine Reihe recht schwieriger Probleme auf, die ich bis jetzt noch nicht vollkommen lösen konnte; ich arbeite aber seit einigen Monaten an ihnen und bin zumindest beim Ersten in einigem vorangekommen. Sie lauten:

- a) Wie können meine Erscheinungen entstehen? Was ist ihr jeweiliger Grund?
- b) Wie kann der Grund dieser Gründe aussehen? Gibt es dort eine allgemeine Einheit?
- c) Lässt sich die Einigkeit der Welt denken, ohne sie als Zerspaltung mitdenken zu müssen?
- d) Kann die Einheit erscheinen, oder nur die Zerteiltheit? Oder erscheint die Einheit selbst als Zerteiltheit?
- e) Ist die Zerteiltheit in der Einheit ähnlich oder auch nur vergleichbar mit der Zerteilung der Dinge in sich?
- f) Ist diese Einheit allgemein, oder nur partikulär, d.i. als Einheit des einen Dinges gegenüber seiner Erscheinung?
- g) Ist die Einheit mitteilbar oder im Geiste gebunden? Wenn nur im Geiste, wie unterscheidet sie sich von ihm?

Wenn mitteilbar, ist sie auch außer dem Geiste, oder nur in ihm oder seiner Mitteilung?

All diese Gründe sind, wie ersichtlich, Fragen nach der Einheit oder dem Zusammenhange dieser Eindrücke; was auch das natürlichste ist, wenn man doch die Splitter verlorener Identität mit solchen Fragen zu verbinden suchte. Aber da ich bisher auf sie noch keine gute Antwort habe, will ich es da belassen; und sobald meine Schrift Über das Eine und das Sein vollendet sein wird, ergibt sich hierüber sicher mannigfacher Aufschluss.

Aber selbst wenn all dies geklärt ist, ist doch immer noch nicht deutlich, was all diese Eindrücke, die ich als Teil von mir und meinem Denken wahrnehme, an sich und als bloßer Eindruck bedeuten sollen, mithin, was ich aus diesen je erkennen kann. Und hier tut sich nun einer der weiteren großen Widersprüche meines Geistes auf.

Ich kann nämlich eigentlich gar nicht über meine Eindrücke selbst nachdenken und sie voraussetzen. Denn während ich denke, sehe ich es nicht; und im reinen Sehen selbst bin ich gedankenlos. Der alte Kantsche Spruch, dass ohne Sinnlichkeit jeder Begriff leer und ohne Verstand jede Anschauung blind sei, bestätigt sich hier anscheinend in grauenvoller Weise und ermöglicht es uns nicht, ohne Gedankenlosigkeit und Blindheit oder Leere des Begriffes anzufangen. Aber ich muss doch anfangen; und es stellt sich hier heraus, dass die Gedankenlosigkeit der bloßen Anschauung und die Leere des reinen Begriffes gar nicht so ausschließlich oder feindselig sind; nein, dass sie sogar in gegenseitiger Abwechslung alle Art des komplexeren Gedankens erst erzeugen. Dies sei an einigen Vermittlungen vorgeführt.

Die erste ist der Name. Er ist nichts als die bloße Vermittlung dieser beiden Pole, der Gedankenlosigkeit und Blindheit; oder er ist die Blindheit in Form der Gedankenlosigkeit, und ebenso die Gedankenlosigkeit in Form der Blindheit. Denn er ist zum einen die bloße Anschauung, der reine Klang, die bloße Schrift, die sich in Form eines inhaltslosen Gedankens äußert, wie er auch zum anderen die reine Bedeutung als im Zeigen ist, und dieses reine gedankliche Nichts dann in Form einer bloßen Anschauung äußert. Insofern nimmt er also den ethischen Impuls, sich mitzuteilen, der hier am Anfang stehen muss, um Vermittlung überhaupt zu beginnen, und teilt eines mit, indem er ein anderes sagt. Damit nimmt er die unmittelbare Wahrheit - das Erscheinen - und macht sie zu etwas falschem; er ist aber auch selbst dies falsche, und so wird es für dies falsche wiederum ein Wahres. Bedeutung ist darum stets der doppelte Widerspruch; der Widerspruch zunächst, dass eines für ein anderes stehen könnte, und dann der Bezug dieses Widerspruchs auf

sich selbst, und daher dann die für diesen Widerspruch empfundene Wahrheit, keiner zu sein. Wichtig ist hier, dass stets beides gilt: Sowohl ist es an sich falsch, dass der Name richtig ist; sowohl ist also an sich jedes Bedeuten unsinnig; allerdings gilt dies nicht für den Widerspruch, denn für den Namen - und d.h. auch für den schon benannt habenden - ist der Name wahr; er ist dies gerade, weil es der Name ist. Es tritt nun aber noch ein drittes Moment dazu, dass diese beiden verbindet: dass nämlich der Name für den Namen gerade deshalb wahr ist, weil er an sich falsch ist. Denn gäbe es einen wirklichen, wahren Namen, so könnte er an sich wahr sein, ganz wie sein bloßer Klang oder der bloße Anblick des angedeuteten - jenes aber hieße, dass der Name genau das bedeuten würde, was er meint, mithin wäre er selbst kein Name, sondern schon Gegenstand und Objekt des Geistes selbst. Da er aber nicht, wie später der abstrakte Gedanke, auf sich selbst verweist, sondern eben eine Bedeutung hat, so müsste man hier eine Dynamik oder einen Verweis in der Welt des bloß Erscheinenden annehmen, und also den Namen, der ebenso wahr wäre als seine Bedeutung, doch in Wahrheit auf dieselbe bedeuten sehen. Jenes aber bedeutet, dass er sowohl sich selbst als auch das andere bedeutet; was aber nur gehen kann, wenn beide dasselbe sind. Aber der Klang ist nicht die Sache, und das Wort nicht exakt seine Bedeutung, sonst bräuhete es keine Worte und man könnte im bloßen Schwelgen alles erklären; was aber sicherlich nicht Ziel des Denkens ist, das ja verstehen will, nicht bloß wahrnehmen. Also ergibt sich die Bedeutung, die der Name aus der Sicht des benannt habenden hat, notwendig aus seiner Falschheit an sich; und es ist also das Wesen des Namens, eine derartige Lüge oder eine gedankenlose Blindheit zu sein. (genauer dazu noch in meiner Schrift, Von der Intuition zur Abstraktion, wo auch einiges des folgenden abgehandelt wird; vieles wird ähnlich auch in der Einheitsschrift zu lesen sein.)

Eine zweite ist der Gegenstand und seine Bestimmtheit. An ihm gibt es eine ähnliche Widersprüchlichkeit: eigentlich ist er nichts als die Behauptung verschiedener Eindrücke, als die bloße, im Namen und dessen Anwendung schon vorgezeichnete, Abfolge der Eindrücke und Symbole jeweils aufeinander, wie sie sich als ein Phänomen, d.h. als ein Strang verschiedener durch Gedanken vermittelter Eindrücke, schon vorher hat zeigen müssen. Aus diesem Phänomen nämlich ist nur zu sehen, was etwas ist, nicht, was ihm fehle, es deutet nur auf sich, kommt nicht über sich hinaus. Das liegt daran, dass, ganz analog zur obigen Betrachtung des Selbsts, in einem Phänomen eben nur dieses selbst und seine Wirklichkeit vorhanden ist, es aber niemals als Gegenstand oder in Bestimmtheit ist, oder, was dasselbe ist, je eine Identität gefunden werden könnte, die zugleich wahr als auch für dies im Phänomen betrachtete selbst zudem innerlich wahr sei, eben da die innerliche Wahrheit eines jeden genau dies ist, keine zu haben, und die äußerliche aber so nicht vorgehen kann, die sie dies andere eben nicht als eines ansieht, wie es sich selbst ansehe. Darum aber kann der Gang der Erkenntnis sich nicht mehr an einem einzelnen Eindrucke bewegen, er muss deren mehrere aufnehmen und verbinden, obwohl keines derselben dazu irgendeinen Anlass bietet. Dies erzeugt dann nachträglich die Art Vergleichung, wo nicht ein Eindruck mit einem anderen direkt verknüpft wird, sondern von einer solchen Verknüpfungsreihe zu einer anderen gesehen wird, und also ein Eindruck (keine Reihe!) der einen Reihe in der anderen nicht vorzukommen scheint. Da aber nur bloße Assotiation und reine gedankliche Verbindung die Namensvermittlung überhaupt begannen, so ist dies vorkommen kein Nicht-A, sondern noch kein A, eines, wo es nicht recht passt, aber noch nicht negiert vorkommt. Dieses Un-Passen aber ist ein Eindruck; und als solcher ist es direkt mit dem ursprünglichen Eindrucke verbunden, wird damit also Teil von dessen Assotiationskette - so dass am Ende das, was eine Sache nicht ist, genau darumwillen in ihr auftaucht, weil dies Auftauchen als unmöglich erscheint und darin vorkommt.

Dieser Vermittlungen gibt es wahrlich viele, und es würde hier nicht lohnen, alle aufzuzählen, solange man sie nicht auseinander herleitete, was aber hier nicht das Ziel ist; ich will ja nur einen Umriss dessen aufzeigen, womit man schließlich zum Problem, was wir uns ursprünglich gesetzt

haben, zurückgelangt, um dadurch also von diesem ein richtiges Verständnis zu erlangen.
Kurzgefasst gibt es in der Abstraktion insgesamt folgende Abfolge:

0. bloßer Eindruck

1. Name
2. Anwendung desselben (einen Eindruck erweckend)
3. Phänomen als Abwechslung von 1 und 2
4. Bestimmtheit oder Passendheit als Eindruck in einer Eigenschaft
5. Die Vermittlung dieser Passendheit zurück ins Phänomen, oder der Gegenstand
6. Die Vermittlung zweier (mögl. nur teilweiser) Gegenstände, ob sie in der Passendheit zu einer gewissen Eigenschaft übereinstimmen - oder der _Vergleich_
7. Vermittlung des Vergleiches untereinander, wobei die verschiedenen Elemente desselben (die beiden Gegenstände, der Aspekt des Vergleichs, evtl. dessen unmittelbares Vorkommen im Gegenstände, die Passendheit der Objekte im Aspekt und diese (Un-)Passendheit wiederum als Eigenschaft in den Gegenständen), nun als _Eindrücke der abstrakten Bewegung selbst_ genommen werden und durch 0-6 durchgehen; daher
8. allgemeine Eigenschaft, d.h. die Menge aller Objekte, die in Bezug auf den Vergleich einer Sache verglichen gleich sind, d.h. wo die Passendheit als Eigenschaft im Gegenstände genommen, wie es im Vergleich vorkommt, selbst dasselbe in beiden ist.
9. abstrakte Eigenschaft, d.i. das Gemeinsame, was allen Objekten, auf die die allgemeine Eigenschaft zutrifft, zusammen zukommt.
10. abstrakter Begriff, d.h. alle Eindrücke, die für alle Objekte assoziiert sind, die eine gewisse abstrakte Eigenschaft haben.
10. Anwendung desselben, d.h. der Eindruck, dass eine konkrete Sache konstitutiv für diese allgemeine und abstrakte Eigenschaft ist, an der sie Teil hat, und daher auch die Eindrücke mittelbar hat, die alle Objekte haben, die diese allgemeine und abstrakte Eigenschaft haben.

Daraus entwickelt sich dann ein auf und ab der Abstraktionen, wo sie selbst zum Objekt der Abstraktion gemacht werden usw. Immer ist es hier aber so, dass die Abstraktion abstrakter ist als ihr Gegenstand, womit sich also, basierend auf dem Fundament der bloßen Eindrücke, eine Hierarchie aufbaut. Zwar werden alle Gedanken nachträglich, als Erinnerung, ebenfalls zum Eindruck, aber dies eben nur nachträglich, und dadurch bleibt in der Erinnerung und in unserem gedanklichen Prozess zwar diese Entwicklung enthalten, aber sie löst sich ebenso unmittelbar bereits wieder auf, wird zum bloßen Gedanken als Eindruck und damit zum Objekt neuer Ableitung.

Der Punkt, wo das schließlich aufhört, ist dort, wo die Abstraktion - hier gerade nicht in ihrem Sein als Eindruck genommen - unendliche Höhen des Ableitens auf sich genommen hat; da sie dann nicht mehr letztlich aus der _Intuition_, sondern aus _sich selbst_ ihr Recht nehmen muss. - Es müssen vielleicht auch nicht alle diese Ebenen bewusst gedacht werden; wie wir ja auch, wenn wir ein Wort wie "Sein" oder "Denken" hören, nicht erst alle uns erkannte Wirklichkeit durchgehen, um dann am Ende auf den Sinn dieses Wortes, als in Unendlichkeit liegende Ableitung seiner selbst, zu kommen; sondern im Gegenteil es uns das leichteste erscheint, all dies wegzulassen, weswegen auch das reine Denken meist als Reduktion erklärt wird, woher auch das Wort Abstraktion genommen.

Aber das ist eigentlich falsch; denn was wir wegnehmen, sind nur _unter dem Eindrucke der Abstraktion_ schon errungene _theoretische_ Betrachtungen dieser vorherigen Eindrücke; denn alles Denken muss mit etwas anfangen, und da fängt es zuerst mit dem Eindruck an; dann benennt es; dann sammelt es diese Namensdinge; dann vergleicht es; dann bildet es Eigenschaften, als Farbe oder Form etc.; und dann abstrahiert es von diesen immer mehr, nimmt sie umgekehrt wieder zur

Intuition usw. wie ausgeführt. Und erst nach einer ganz langen, dem Gehalte nach unendlichen aber zeitlich begrenzten Weile (weswegen man bewiesenermaßen unsere Geister unendlich schnell nennen kann, wenn alles folgende kein bloßes Schattenspiel bleiben soll), widmet sich das Denken dem Gedanken, der sich selbst denkt, oder dem reinen Denken überhaupt. Um da hinzukommen benötigte es dieses langen Weges, von dem wir aber nachher, als in einen Abgrund des Denkens gefallen, nichts mehr sehen wollen, sondern bloß die Anfänglichkeit dieses Prozesses - aber nicht sehen, dass nicht mit etwas sondern mit dem Anfangen selbst anzufangen bereits dessen größte Leistung ist. - Und es ist vielleicht hier klarer als an irgend einer andren Stelle in diesem ganzen Prozess, dass diese Herleitung also nicht bewußte Leistung des sich kennenden Wesens ist; jenes setzt die Abstraktion ja schon voraus, indem es bei sich, d.i. mit dem Anfangen an sich, anfangen will, nicht mit einem etwas oder einem Objekte; wodurch aber diese Untersuchung auch nicht in den Bereich des Unbewußten fällt. Vielmehr fällt all dies ins Denken vor dem Bewußtsein, aber auch vor dessen Negation; denn wenn es noch kein Bewußtsein geben kann, so kann es auf diese Stufe ebensowenig ein Unbewußtsein geben. Daher ist all diese Herleitung ein Weg zum Geiste selbst, der sich erst am Ende ergibt; oder er ist dessen Anfang, insofern er sich aus diesem heraus zu Ende führt.

(Da ja auch die letzte Frage meiner Einheitsschrift, wie sie oben zitiert wurde, die Frage unmittelbar betrifft, inwiefern das erste Eine im oder für den Geist ist, und da ich glaube, diese Fragen auch gerade auseinander herleiten zu können, und also auch hierin wohl eine Herleitung sich finden wird, von der inneren Einheits-Zerissenheit oder Zerissenheits-Einheit des Geistes auf die bloße Erscheinung zu kommen, so wird es, das kann ich zur Voraussicht schon einmal vorsichtig ankündigen, hoffentlich eine letzte sichere Herleitung des Geistes in seinem unmittelbaren Gebrauche von sich selbst zu sich selbst geben, die, von seiner Wirklichkeit im Eindrucke herkommend, dieselbe auch durch denselben erst erzeugt; womit sich also dieselbe Spaltung und Schleife, die im reinen abstrakten Begriffe angegeben, auch im Wege von der Einheit und ihrer inneren Zerspaltung über Eindruck, Abstrahieren und reine abstrakte Idee bis hin zum Wesen der Seele sein eindrückliches Spiegelbild wird finden müssen, darin gerade, dass der Geist erst am Ende da ist, seinen Anfang zu denken; was aber gleichfalls gerechtfertigt ist dadurch, dass er zu Beginn gerade nicht in der Weise einer bloßen definitiorischen Voraussetzung, als unten beschrieben, tätig ist, sondern vielmehr der Voraus-Setzer selbst ist, der im Gesetzten aber erst noch nicht vorkommt, sondern erst nach und durch die Suche des Wesens seiner Kreation sich findet (gerade auch in der Ausweglosigkeit seiner Suche nach sich). Auf ähnliche Weise wird es uns danach nochmal ergehen, wenn wir von einer Gesellschaft oder einer Kommunikation erst ausgehen müssen, um danach auf dem Wege der objektiven Untersuchung ihr überhaupt erst ihr richtiges Dasein zugestehen zu können, und ähnlich vieles weitere (etwa in Bezug auf Leben und den Leib, oder Wert und Moral und Entscheidung und Tat), wie weiter unten beschrieben.)

Von nun an entwickelt sich der Gedanke rasant, während er danieder fällt, indem er sich aus sich herleitet - was soviel heißt, als dass er sein eigener Ausgangspunkt und sein Resultat werden muss. Er findet nur wieder, womit er anfang, und doch muss er dieses, was er war, erst noch erzeugen. Dieses ist der innerste Widerspruch des abstrakten Denkens, der Mathematik, dass nämlich ihre Resultate eigentlich erst ihre Axiome begründen - besonders gilt dies in der reinen Logik, deren Denkregeln einerseits aus sich selbst hergeleitet wurden, rein sind, auf der anderen Seite aber Ergebnis vieler Beweise und Beweisversuche sein müssen - und also sich erst noch darin begründen müssen, nur sich selbst zu erzeugen.

Hier nun kann ich nicht auf die genaueren Bestimmungen eingehen; dass liegt nicht nur daran, dass ich sie noch nicht so genau entwickelt habe wie die Lehre zur reinen Abstraktion hin, sondern auch

an der Verschiedenheit des Materials, der Gewaltigkeit verschiedener mathematischer Strukturen, als da sind: logische Sätze, Aussagen, Beweise und Kalküle derselben; Mengen und Mengensysteme, Funktionen und Relationen und Äquivalenzen; Ordnungen und Topologien; algebraische Strukturen (Halbgruppen, Gruppen, Ringe, Körper, Algebren etc.), Räume und Mannigfaltigkeiten, Vektorbündel, Maßräume, Wahrscheinlichkeiten, allgemeine Kategorien, Funktoren und Transformationen und die mit ihnen jeweils selbst verknüpften Kategorien und darinnen gelegene Gruppenobjekte, verallgemeinerte algebraische Strukturen und die allgemeine Struktur der Algebra und ihre Kategorie, noch ganz geschweige der numerischen Verfahren und Algorithmen, der Ausnahmeobjekte, der Klassifikation einfacher Gruppen, der zahlreichen Primzahlsätze usw.usf., die Liste ließe sich ewig verlängern. Selbstverständlich müssen alle diese Objekte der reinen Abstraktion aus diesem einfachen Gedanken der Herleitung aus sich selbst begründet werden können; und ich habe auch vor, mindestens alle diese Ideen dem bloßen Prinzip nach aus ihr zu erweisen. Aber ich denke, dass es aufgrund der Fülle des Materials mir hier verstattet ist, über diese ganzen Untersuchungen zunächst hinwegzugehen, um das eigentliche Ergebnis noch erreichen zu können.

Was also bedeutet diese Fülle abstrakter Gedanken? Worauf deuten sie hin? Letztlich ja nicht auf sich selbst; denn sonst würden sie doch in der reinen Form $x = x$ verbleiben, und das tun sie ja nicht, es gibt ja in der Mathematik durchaus eine große Bewegung. Gehen wir dabei zunächst auf die Frage ein, was die Forderung, „aus sich selbst abzuleiten“, für die Methode des mathematischen Forschens selbst bedeutet, denn das ist ja hier noch sehr unklar, oder zumindest noch viel zu ungenau.

Dies wird alles sehr viel deutlicher, wenn man sich die tatsächliche Methode mathematischen Forschens ansieht. Mathematiker forschen nämlich sehr anders als Forscher der meisten Disziplinen, so dass sich bei ihnen keine so genaue Trennung von „Gegenstand der Untersuchung“ und seiner „Aufzeichnung und Methode“ ergibt. Man nimmt zunächst ein Ziel an, versucht, ein Objekt gewisser Art zu finden, dann bedenkt man, was gelten müsste, damit es so ein Objekt überhaupt gäbe, und erzeugt also die Voraussetzungen im Rückgang, so dass, nach vielen Gedankengängen solcher Art, schließlich eine gemeinsame Grundlage für diese Suchen gelegt ist, eine Definition, in der der Geist sich jetzt ausruhen kann und die er als gegeben annimmt - die aber genauso erzeugt ist wie jede andere dieser Voraussetzungen, bloß wegen ihrer allgemeinen Nützlichkeit nicht aufgegeben werden kann - und damit in der Mathematik wirklich der „Anfang jedes Lehrbuchs“ sein Ergebnis schon vollkommen darstellt, könnte man diesen nur völlig durchdringen. Aber dieselbe Struktur findet sich selbst in einem einzelnen Beweis: Erst wird eine Aussage zum Beweis vorgebracht, dann werden Annahmen aufgestellt, unter denen sie gelten kann, und dann werden diese Annahmen dazu benutzt, die Aussage zu beweisen. Hier gibt es auch die beidseitige Abhängigkeit: Einerseits folgt „formal“ aus den Annahmen der Satz, „gedanklich“ oder „sinnlich“ folgt aber aus dem Satz die Voraussetzung, unter der er gilt (darum werden diese in der mathematischen Forschung auch meist als letzte aufgestellt, und haben das wenigste mit dem eigentlichen Gehalt des Satzes zu tun; meist sind sie sogar ersetzbar, je nachdem die Beweistechnik ist, so dass der Satz mal unter der einen, mal unter der anderen Einschränkung erscheint, obgleich sein eigentlicher Gehalt derselbe ist). Auf der anderen Seite können aber auch diese Einschränkungen eine solche Bewegung entfalten, dass sie zu eigenständigen Axiomen einer neuen Theorie werden, so dass sie von Ad-hoc-Annahmen zu allgemeinen Annahmen, wie sie oben genannt wurden, werden, also eine ganze Theorie um sie entsteht. Trotzdem ist dann der Vorgang aber nicht anders: Hier wird nur die Voraussetzung selbst zu der Aussage, wozu andere Voraussetzungen zu finden sind, und es wiederholt sich immer so weiter (so etwa in der Entwicklung der Algebra; man musste erst gewisse Eigenschaften für Zahlen „annehmen“, um

Sätze beweisen zu können, diese wurden dann dadurch aber zum eigenständigen Untersuchungsgegenstand, als Gruppen, Ringe, Integritätsbereiche, Körper etc.; dann wollte man auch diese nicht hinnehmen, und bewies sie durch Mengendefinitionen; und so wird es immer fort gehen, solange jemand es schafft, gewisse Annahmen durch andere zu beweisen). Irgendwann, nach einer langen Forschungstätigkeit, fallen schließlich Annahmen und Folgerungen perfekt zusammen, und dann ist das mathematische Ergebnis erreicht. Es wird in Büchern verewigt, die einerseits dadurch, wie in keiner anderen Disziplin, das _höchste Ergebnis_ der Forschung sind (wie ja wohl kaum einer es für die Aufgabe des Physikers ansehen würde, gute Physik-Bücher zu schreiben), und sind dabei auf der einen Seite die im Rückblick als vertraut erscheinenden Annahmen der Forschung, um zu ihrem Ergebnis zu gelangen, auf der anderen Seite aber auch für alle Zukunft nur bloßer Anfang im Ergebnisse, so das _der Anfang Ergebnis und ebenso das Ergebnis bloßer Anfang ist_. Damit ist, in Form forschender Tätigkeit, die genaue Bedeutung dieses alten Wortes Hegels, um seine zweite Hälfte erweitert, angegeben.

Was aber bedeutet das jetzt für das Verhältnis des Gedankens zu sich? Haben wir nicht vorher gesagt, wir können uns gar nicht verstehen - und also ebensowenig uns denken und also das Denken sich denken lassen? - Hier kommen wir jetzt zur kritischen Frage, was die Mathematik überhaupt für ein _Ergebnis_ im Geiste haben kann, wenn sie dies Ergebnis doch immer zugleich selbst ist und also nur Anfang seiner selbst ist (d.i. in derselben Art, wie ein reines Etwas oder der bloße leere Gedanke nur darin existieren kann und seinen Gehalt besitzt, etwas völlig vorläufiges zu sein und nur im Nachhinein jedes werden zu können), wenn sie nur der Gedanke ist, der _sich denkt und darin beginnt_. Sind wir hier nicht in einer unendlichen unsinnigen Schleife gefangen, dasselbe zu tun - immerfort zu beginnen? Was ist dann überhaupt der Gehalt abstrakten Denkens?

Ich denke, dass der wesentliche Schritt vom rein logisch-mathematischen Punkte hinweg, genau einer sein muss, der in diesem verbleibt, oder dass es das Gesamte der Mathematik selbst ist, was über sich hinausweist. Logik bloß zu denken, als abstraktes, ist noch das einfache; sie aber _als solche_ zu denken, und nicht bloß im anderen, erfordert, die reine einfache abstrakte Vorstellung des Etwas durch sich selbst zu modifizieren, ihm dies Etwas oder Bestimmte selbst anhängig zu machen. Wenn aber Mathematik nichts beschreibt als das Erscheinen im Geiste, durch die Definition - und wenn dieselbe nur sagt, was etwas sei - so ist es vielleicht eben dieses, _dass sie sei_, was ihr als eigentümlichste Modifikation wird angehängt werden müssen. Sie ernst zu nehmen, heißt hier, sie als Denken zu denken, d.h. die Zirkularität des Anfangens als solche anzuerkennen und sie selbst in einen noch größeren Zirkel einzureihen: Den von der _Frage_ zum _Eindrucke_ hin zu _Gedanken, der sich selbst befragt_ (welchen erster Übergang in meiner Einheitsschrift dargestellt werden wird, der zweite dagegen in meiner Abstraktionsschrift schon durchmessen, und deren drei Extreme als solche wahrlich kaum zu fassen sind, wenn nicht im Erscheinen eben dieser Unmöglichkeit, dasselbe zu tun - was aber eben bereits deren Übergang _ist_). Das bedeutet, dass die Frage nach der Einheit des Gedankens in seiner Zerteilung in der umgekehrten Form wiederkehrt; so etwa in der Frage, wie derselbe Gedanke in einer Zerspaltung des Geistes selbst sich hat bilden können (so in der Vielzahl der Mathematiker und der allgemeinen Form des Gedankens im Symbole, in der Schrift etc.), ebenso auch darin, dass die Gesamtheit des mathematischen Systemes zugleich absolute Vollständigkeit in ihrer Wahrheit besitzt, aber auch nicht das geringste ihres möglichen Symbolgehaltes ausgeschöpft hat, usw. All dies zeigt, dass den Gedanken selbst nicht allein zu denken, sondern ihn als Gedanken zu denken, eine derartige Denkbewegung erzeugt, die eigentlich das Wesen und den Kern der mathematischen Wahrheit uns erst offenbaren kann - das Subjekt, oder die Perspektive und das Denken selbst, wie es sich im Gedanken widerspiegelt und zugleich erst und doch wieder entsteht.

Dazu betrachten wir eine seltsame Tatsache der mathematischen Wahrheit, die zwar schon oft bemerkt, aber kaum in Hinblick auf dies Problem der Perspektive betrachtet wurde: dass sie sich nämlich nicht wiederholen kann, oder die Wiederholung nicht als rückwirkende Setzung sieht, obgleich sie doch derart immer vollzogen wird. Es gibt nämlich in der Mathematik keine Wiederholung desselben als dasselbe, die nicht sogleich zum neuen Objekt gemacht würde; keines wird zweimal definiert, und alles enthält wiederum anderes zu seiner Bestimmung und Definition. In den ermittelten Grundprinzipien der Mengenlehre ist so eine Selbstenthaltung sogar explizit verboten - alles muss ein Element enthalten, was sich nicht mit ihm selbst deckt - und dieses ist, als Axiom der Fundierung, sogar das einzige Axiom der Mengentheorie, das eine inhaltliche Bestimmung derselben vorbringt - abgesehen von der einfachen Regeln, dass sie sind, was sie enthalten, ist der Rest nur eine Reihe sinnvoller Konstrukte und Existenzbehauptungen - so dass sich hier ganz fundamental die Frage stellt, warum es der Mathematik unmöglich ist, selbstreferenzielle Objekte zu konstruieren, wenn sie doch gerade selbst in ihrer Methode eben so eines ist! (Womit also jetzt auch trefflich gezeigt ist, inwiefern sie über sich hinausweist.)

Es ist vielleicht gerade das der Grund, warum sie es nicht fassen kann - im selben Sinn, wie sie das Symbol oder den Namen in seiner Allgemeinheit nicht verstehen kann, eben da er das fundamental-mathematische Prinzip der Variable selbst verkörpert, und nicht, weil er dagegen stoßen würde - vielmehr kann die Mathematik überhaupt nur das Außersymbolische - d.h. ein Zeichen, ein Buchstabe etc. - als Symbol fassen, weil nur dieses den Schein bei sich trägt, doch und nicht Bedeutung zu haben. So sind die Buchstaben, welche die Variablen erhalten, ungeheuer wichtig, gerade da man sich unter ihnen eine Sache vorstellt, kein bloßes Symbol für eine; das Zeichen selbst ist der Gehalt, ist dies reine Etwas, so dass es nicht wiederum auf die Symbolhaftigkeit und Existenz als solcher verweisen kann, ohne die Einheit mit ihrer Bedeutung in deutender Distanz zu zerstören, und also auch nicht sein kann, sondern nur scheinen, als leuchtende Bedeutung des in sich leeren Worts.

Doch inwiefern kann dann, zum Denken des Ganzen zu gehen, etwas anderes sein als der Rückgang in die Entstehung der Mathematik, die doch in ihrem Gedanken bereits überwunden ist? - Oder ist andersherum das in-sich-bleiben der Mathematik ihr wesentlicher Mangel, ihr unmoralisches Moment, wo alles im bloßen Etwas, als Sache ohne Sein verharrt? - Ich denke, dass alle diese Bedenken eines nicht recht umfassen können: Dass es nämlich erst die Abstraktion als ganze und solche ist, die über sich hinausgeht. So war es ja auch erst nach Jahrhunderten mathematischer Forschung möglich, die Vollständigkeits- und Unvollständigkeitssätze der Schlusskalküle zu formulieren, die die letzten Grenzen der abstrakten Methode darstellen, indem sie sie auf grammatische Manipulationen zurückweist - aber dabei die Voraussetzungen und Axiome als wandelbare lässt - und somit erst ganz am Ende spürbar macht, womit sie doch am Anfang schon begonnen, dass sie nämlich mit dem Anfange bereits vollendet werde.

Erst am Ende sehen wir darum auch erst, dass sie nur Anfang ist; dass sie nur der erste in einer Reihe von Gedanken und Bewegungen des Geistes in sich ist; und dass sie dabei gerade diese Bewegung ausser Acht lässt, ja gerade nichts anderes ist als der bloße Anfang ohne Anfangen, ohne Tun und Dynamik. In diesem Sinne ist es dann auch richtig, wenn man sagt, Mathematik sei ohne Bewegung, stets das gleiche usw., eben da sie für sich selbst genommen und aus ihrer Perspektive genau dies ist, und es erst diese Perspektive selbst ist, die etwas dynamisches an sich hat - indem sie jene Stabilität erst noch erreicht hat und erreicht. Diese Perspektive - oder das gesamte jenes logischen Denkens genommen - ist das abstrakte Subjekt für sich, oder der reine und bloße Geist.

Indem wir also dazu gedrängt werden, den reinen Geist zu behandeln, behandeln wir dabei zugleich einen jeden Geist und jegliche Seele, solange sie derlei Abstraktheit des Gedankens in sich trägt und auf die Gesamtheit ihrer selbst, d.i. auf ihr Wesen reflektiert. Damit ist die Frage, die sich im Anschluss an die Mathematik am natürlichsten stellt: Was ist die Perspektive eigentlich; oder: Was ist das Wesen der Seele? Wie erscheint sie sich?

Wir dürfen hier gerade nicht objektivieren, oder von außen auf dieselbe blicken, da dies bereits ein außen, und also eine Perspektive voraussetzt, die doch hier noch zuerst, aus dem Zersplitterten der abstrakten Begriffsbildung, zu erzeugen ist. Aber wie können wir eine Perspektive oder eine Seele finden, wenn doch, wie oben dargelegt, wie hier gerade von der absoluten Zerteilung derselben ausgehen - wenn die ganze Untersuchung damit begann, ihre Zertrennung annehmen zu müssen und also nicht mehr mich selbst als Identität, sondern die Einzeldinge als meine Zerspalttheit in ihnen zum Grund aller Wirklichkeit machen zu müssen? Wie wäre es dann überhaupt möglich, von Seele nicht wie von einem bloßen Scherz sondern als wirkliches Dasein zu sprechen, um sich dann aufzumachen, ihr Wesen zu suchen?

Aber wir müssen ja trotzdem in der Lage sein, es zumindest zu versuchen, die Gesamtheit der abstrakten Begriffe in einem zu fassen. Jener bleibt alsdann allzu unbestimmt, aber durch vorherige Darstellung zumindest intuitiv deutlich: Ich selbst. Ich selbst bin es ja, der voraussetzt, um zu setzen, der dem abstrakten Gedanken und auch dem Weg dahin seine Gestalt gegeben hat. Ohne einen tätigen Gedanken wäre ja der mathematische Begriff niemals entstanden; denn während der reine Eindruck und die Abstraktion desselben eben etwas unmittelbares und unerklärliches ist, und die Abstraktion aus demselben ihm ebenso unmittelbar aus ihm kommt (womit der bekannte Ausspruch, dass sie Sprache mich spricht, zumindest insofern richtig ist, als dass Namen sich selbst aus dem Schmerze des Eindrucks bilden, und nicht erst noch gebildet werden), so gibt es im reinen abstrakten Gedanken ja den Moment, wo eine Voraussetzung gesetzt wird, um sie zu erhalten, d.i. hier kann die Voraussetzung und der bloße Gedanke gar nicht selbst dieses tun, weil deren bloße Wirklichkeit nicht als eine sich setzende, sondern als eine vorausgesetzte allein möglich bleibt. Denn man könnte verschiedentlich abstrakt denken und voraussetzen, und also gibt es verschiedene abstrakte Systeme mit verschiedenen Axiomen und verschiedenen Arten der Herleitung; und das einzige, was sie gemein haben, ist dass in ihnen die Axiome erst gesetzt werden, um dann von ihnen Ergebnisse zu erlangen, d.h. ihr gemeinsames, dass sie durch mich gedacht werden müssen, um wirklich zu werden.

Diese Tätigkeit entspricht dem oben gesetzten Durchgehen der unendlich vielen Abstraktionsebenen. Diese Unendlichkeit reflektiert sich aber hier und nimmt sich in sich selbst auf; ist nicht bloß bestimmt-unendlicher Grenzwert, sondern transzendent-unendliches Absolutes. Deshalb, weil es hier nicht mehr um bestimmte Gedanken geht, sondern um deren Prozess überhaupt, muss es sich in der Form seiner Selbstanwendung so darstellen, als dass der Gesamtprozess bloß eine Sammlung von Gedanken, von abstrakten Ideen, vielleicht noch von den zuvor gesammelten Eindrücken und endlichen Abstraktionen, aus denen der unendlich-abstrakte Gedanke gewonnen wurde, und keineswegs etwas tieferes oder absolut unverständliches wäre, da ja jeder einzelne Teil, jedes Element verständlich war. Es ist aber gerade das, was uns jetzt das Problem verursacht, diese Gesamtheit denken zu müssen; oder jene Dynamik, zu denken, als solche denken zu wollen. Es kann hier also nicht um einen gewöhnlichen Gegenstand, noch um einen bloßen Begriff zu tun sein; vielmehr ist jene Dynamik das vor-kommen und -drängen des sich stellenden, des Gesamten, das doch in allem schon ist und gleichfalls niemals erkannt wurde - kurz, die Dynamik dieses Denkens ist keine Sache, sie ist das Sein selbst.

Um dieses aber genauer eingrenzen zu können, sollten wir es zuerst vom Sein in der Sache, die bloß erscheint, unterscheiden, da wir diese vorher ja auch als Ausbildung des Bewußtseins (wenn auch nur vorläufig auf die noch zu leistende Untersuchung) bezeichnet haben, und also genauer bestimmen, was die Perspektive Neues in die Sache bringt, die in ihr selbst noch nicht vorhanden ist - und wie dies neue selbst die ableitende und abstrahierende Methode völlig umformt und verändert.

Das Sein der Sache, oder die Gegebenheit des Unmittelbaren, war jene Form der Existenz, deren Wahrheit allein in ihrem Denken besteht; d.h. der Gegenstand nimmt sich selbst als bloßer Eindruck aus, als Gegebenes, Bestimmtes, aber das eben nur durch sich selbst und sein Gegebensein bestimmt. Dies gilt einerseits auf der Ebene des reinen Eindrucks - dieser ist diese Eigenschaft ja rein selbst - aber genauso weitervermittelt auf der Ebene des Namens, als der unmittelbaren Vermittlung, deren Wahrheit in ihrer Benutzung liegt - und damit gerade darin gegeben zu sein, oder sich zu geben - und ebenso auch in den weiteren Vermittlungen des Gegenstands, des Vergleiches, der Eigenschaft - und ganz am Ende dann auch in der rein abstrakten Idee, deren Wesen es ja gerade ist, sich selbst zu ergeben, und gerade darin also ein unmittelbar gedachtes ist.

Was diesen Gedanken alle fehlt, ist die Reflektion auf ein anderes als sich selbst; oder die Reflektion, die sich streng genommen allein auf sie selbst bezieht. Jene Reflektion nimmt nicht allein ihr Erscheinen auf, nicht allein, dass sie konstruiert sind etc., sondern fragt, wem sie erscheinen, wodurch sie konstruiert werden, und dies nicht als Anfangsfrage - jene sollte uns ja gerade auf diesen Pfad der Dingreflektion als Erscheinung bringen (wie es in der Einheitsschrift noch zu erweisen ist) - sondern als Ergebnis - als Ganzes! Wenn nämlich alles dies nach so einer Methode der Konstruktion passiert, ist dann das Ganze oder das Umfassende des so gedachten und konstruierten nicht ungleich mehr als alle Konstruktionen selbst? Enthält das, was all dies umfassen muss, im eigentlichen Sinne neben diesen Anteilen auch die Konstruktivität und die Möglichkeit des Erscheinens selbst?!

Noch ist all dies sehr unklar, da ja nicht einmal ausgemacht ist, ob dies gesamte der Gedanken überhaupt so etwas wie ein innerstes Wesen hat, aber was klar ist, ist der abstrakte Gang des Gedankens. Hier kehrt nämlich das ganze aller dieser Eindrücke, abstrahierender Beziehungen und rein abstrakten Begriffen und Beweisen - die wir der Einfachheit halber hier als subjektive Gedankenwelt bezeichnen wollen - selbst in jeden Eindruck ein, in jedes Wort, ja in jeden Gedanken überhaupt, darin, dass er sich zu dieser allgemeinen Form verhält. Diese Welt entsteht allerdings erst im Nachhinein, und die vorher eklatanten Brüche - zwischen Eindruck, Name, Gegenstand, Eigenschaft, Begriff, Beweis etc. - gehen nicht verloren, sondern bleiben in diesem Gesamtbegriff gerade bestehen. Deshalb ist es auch schwierig, dieser subjektiven Gedankenwelt, die jetzt in alles zurückwirkt, ein einheitliches Wesen, einen Begriff zu geben; aber es soll genau diese Schwierigkeit sein, die uns jetzt helfen wird.

Denn jenes Auseinandergerissene ist an allen diesen Momenten ja durchaus das Gleiche, ja es ist sogar an ihnen von sich selbst. Gerade da eine jede Sache bisher nur selbst-gegeben, keine wirkliche Bedeutung oder Wahrheit an ihrem Sein hat, indem sie eben ist, dass sie da ist, und also nur unbegründet und äußerlich erscheint, als Sein des reinen Eindrucks eben, muss sie ja von ihrem eigenen Ursprung, d.h. von dem Grund, aus dem sie erscheint, losgerissen werden. (Nun ist jener Urgrung eben dieselbe innere Zerissenheit, von der losgerissen die einzelnen Eindrücke überhaupt erst ihren innren Zusammenhang - dass sie sind, zu sein - erhielten; womit sie also, indem sie sich von demselben lösten, ebenso sehr bei ihm geblieben sind, es nur einer Reflektion aus diese Gegebenheit bedurfte - wie eben diese Betrachtung des Ganzen eine solche ist - um den Eindruck zurück zu seinem Ursprung, und d.i. zurück zu seiner Zerspaltung zu führen. Das aber ist

hier noch völlig vorläufig, da der Beweis, dass die Zerissenheit selbst sich zum Eindrucke hin reißt, noch nicht vollbracht ist, aber dass der Eindruck in sich dieselbe Zerissenheit hat, wie ich sie hier als dessen Ursprung hypothetisch angenommen, ist doch unzweifelbar, wie sich durch bedenken der Frage, „woher es denn komme“, „warum ich dieses seh und nicht jenes“ etc. leicht erkennen lässt.) Wenn nun also die Gesamtheit aller Erscheinungen eben diese Losreißungen von ihren jeweiligen Gründen, bzw. ihre völlige Kontingenz des Erscheinens zum Wesen ihrer Elemente haben muss, so stellt sich sofort die Frage, wie diese Eigenschaft denn „als allgemeine“ könne behauptet werden, d.h. wie es überhaupt möglich ist, „das Ganze“ als „Eindruck“ zu sehen - oder ob umgekehrt dies der Punkt sein muss, wo der Eindruck über sich selbst verweist und den ersten notwendigen Gedanken errichtet.

Notwendigkeit und Kontingenz, Ganzes und Zerrissenheit stehen sich also gegenüber, und es ist bei weitem nicht klar, wie dies nun gelöst werden könnte. Ich glaube, dass es in der Tat nicht zur einen oder anderen Seite zu lösen ist, sondern dass wir uns das Gemeinsame dieser beiden Seiten, und darin gerade den Widerspruch zueinander, genauer betrachten sollten. Jener hat nämlich vielleicht mehr Wahrheit an sich als alles Unwidersprüchliche beider Seiten beisammen. Betrachten wir darum einige Partien ihres Widerstreites.

Der Eindruck: Wenn alles Gedachte doch gegeben, wahrgenommen ist, wie kann es dann je eine notwendige Ordnung geben? Wenn vielmehr alles kontingent ist und von seiner Ursache selbst abgerissen, kann es je ein Ganzes, eine Methode desselben geben, wenn nicht in deren Unsinnigkeit?

Die Notwendigkeit: Wenn aber doch „alles bisher“ gegeben, gedacht, kontingent und innerlich zerrissen ist, ist jenes nicht gerade eine allgemeine Eigenschaft desselben - die zu abstrahieren, zu durchdenken, ebenso sehr unsere Pflicht sein muss wie die Sinnlosigkeit dieses ganzen als Ganzes zu betrachten?

E.: Aber gerade das ist doch die Sinnlosigkeit - dass es „kein Ganzes“ ist. Wenn jedes einzelne einzig und allein ist, dass es ist - und dies sich durch die innere Zerspaltung der Wirklichkeit und von Sein und Tun selbst ergeben hat - wie kann jetzt behauptet werden, es gäbe einen notwendigen Zusammenhang - wenn es doch gerade nur diese notwendige Zertrennung gibt?!

N.: Aber in dieser Zertrennung ist doch gerade Notwendigkeit. Sie ist der Zusammenhang bloß zum Scheine; oder der Zusammenhang ist nur eine scheinbare Notwendigkeit. Denn während im Zusammenhange das eine und das andere bloß nebeneinander ist, liegen im Widerspruch und Streit, so also besonders in der Zertrennung, die Seiten notwendig zusammen. Und so sind also, alle Seiten des Eindruckes, seiner Kontingenz und Allgemeinheit durchmessen, es gerade die Eigenschaften der Zertrennung, die sie in diesem Gedanken umsomehr notwendig sich verbinden lassen, und eine Einheit alles Zertrennten, und eine notwendige Verbindung alles kontingent verteilten auf diese Art erzeugt und erhält.

E.: Aber es geht hier doch gerade nicht um die Zerspaltung „im Dinge“, sondern in dessen „Gegeben-Sein“. Im Eindrucke sind die Dinge ja gerade nebeneinander, nicht gegeneinander, sind bloß abgespalten, nicht in sich oder voneinander zerspalten. Jedes erscheint, als was es ist; und es ist nur, als was er erscheint. Darüber kommt nichts und auch nicht darunter. Warum also ein „notwendiger“ Zusammenhang, ein „Ganzes“, wenn dies zufällige Einzelne es ebenso sehr erfasst?

N.: Nun, das wird eben deutlich, wenn man sich diese Frage selbst genauer anschaut. Denn es ist doch gerade dieses, dass es nur erscheint, insofern es ist, und ist, insofern es erscheint - darin hat es doch eine notwendige Einheit: Die Zerspaltenheit selbst ist ihre Einheit. Diese Zerspaltenheit wirklich nur als Zerspaltung von sich selbst genommen, und nicht zwischen den Eindrücken. Zwischen ihnen wäre ja ein Vergleich, dieser aber selbst Eindruck und Gedanke, damit hätte er dieselbe Differenz - aber auch nicht zwischen seinen Momenten, diese Differenz ist ja selbst eine erscheinende oder unmittelbar begriffliche - sondern auch er hat sie von sich selbst und seinem Ursprunge, eben nicht begründetes, sondern auf unbegründetem liegendes zu sein. Als solches aber ist es in sich zerspalten; und als solches bildet es einen inneren Zusammenhange der Spaltung in jedem Ding. Dieser innere Zusammenhang aber ist an ihnen ein Gemeinsames, und es ist darum, dass allen Dingen diese Trennung selbst als allgemein notwendige Eigenschaft zukommt, die allein sie verbindet, insofern sie alle von ihrem Ursprung - als bloß gegebene, vorkommende - getrennt und entfremdet sind.

E.: Aber das Unmittelbare ist ja gerade der Eindruck, das Vor-Kommende, vor dem Denken, also wieso ist hier eine Spaltung - wenn mit demselben das Denken doch erst beginnt? Und kann es nicht gerade der rein abstrakte Gedanke schaffen, diesen Spalt an sich auszudrücken, ohne ihn in eine Einheit zurückwerfen zu müssen - indem er die bloße Selbstableitung als Moment der reinen Tat, und des bloßen Antriebs hat, und selbst diese Gegebenheit in Form der Formel und Definition, des reinen Setzens: $x = x$, $a := b$; so klar ausdrückt, dass niemand, wenn er einen nicht absichtlich verwirren wollte, ernsthaft sagen könnte, der Spalt läge im Gedanken, und nicht vielmehr zwischen dem Gedanken, den der Eindruck und das abstrakte Setzen selbst ausdrückt, und dem Versuch, hinter demselben Sinn und Ursprung zu suchen!?

N.: Nun, aber gerade darin liegt das Moment dieses Zusammenhanges, Nachherige Einheit der Spaltung, und nicht bloße ursprüngliche Vermittlung des Gedanken zu sein. Wahrlich wäre es unsinnig, die Spaltung, wie sie im reinen Setzen ausgedrückt ist, zurückzuwerfen in einen Anfang, den es vielleicht gar nicht gab, ein Bewußtsein, was zum unbewußten Anknüpfungspunkt geworden, aber genau das wird hier auch nicht versucht. Die notwendige Einheit der Gedanken ist vielmehr diese Kontingenz selbst! Gerade weil sich der Spalt im reinen abstrakten Gedanken als Tat und Antrieb, als reine Gegebenheit, so unmittelbar ausdrückt, wird er allgemeines Moment aller abstrakten Gedanken. Das bloß Gegebene wird zum reflektierten, nicht, weil es etwas vor ihm gäbe - denn da ist nur die reine Frage, und der aus ihr entstehende Zwiespalt von Tun und Sein, mit dessen Auflösung die Erscheinung doch gerade beginnt - sondern gerade darum, weil es nichts vor ihm gibt. Dieses nämlich ist an ihnen so allgemein vorhanden, kann gar nicht anders gedacht werden, dass diese universale Aussage entsteht:

Jedes ist gegeben und kontingent

Alles hat allein sich selbst zum Grund und Wahrheit seines Seins

Jedes kommt in seinem Sein vor seinem Gedacht-Sein

Alles setzt sich seine eigenen Voraussetzungen, da es diese letztlich selber ist -

aber hier bemerken wir etwas seltsames. Denn dieser allgemeine Gedanke kann doch durch keinen abstrakten Begriff, keine Eigenschaft, keinen reinen Namen oder Eindruck etc. beschrieben werden, fällt also außerhalb der subjektiven Gedankenwelt, weshalb sie als Ganze eben dies nicht mehr ist, was sie in sich war.

E.: Aber warum kommt sie denn je außer sich, wird überhaupt zum Ganzen? Es reichte doch völlig, hier das eine, da das andere zu sehen, und dann eben, da das allgemeine über jede begriffliche Bestimmung hinausstrebt, keine Kraft mehr darauf zu verwenden, es in solch brechender Allgemeinheit zu beschreiben, da doch alles einzelne, jeder wirkliche Gedanke, letztlich doch anschaulich fundiert, oder aus Phänomenen des abstrakten Gedankengebrauchs herkommt,

und es keineswegs sein könnte, dass ich mit irgendeinem Gedanken je an die Gedankenwelt überhaupt rekurrieren würde. Wozu also diese Konstruktion? Warum nicht bloß Einzelheiten?

N.: Weil die Einzelheit selbst schon zu allgemein ist. Wenn es die Aufgabe ist, das Einzelne als Einzelnes zu betrachten - denn das war ja vorher unser vorläufiges Ziel - dann können wir es nicht versäumen, die Tatsache, dass es einzelnes ist, wieder in den Gedanken zurückzubringen. Zwar ist jeder einzelne Gedanke auch vorher schon beschrieben, aber nicht als einzelner, sondern gerade als allgemeiner. Deshalb kann der Gedanke, der seine Einzelheit nicht in sich reflektiert hat, auch gar nicht anders, als die Frage zu stellen, warum er nicht alles ist - eben darum er Einzelnes ist, was sich als solches nicht sieht, da es die Welt des Einzelnen nicht in sich aufgenommen hat - und also aus sich selbst dieselbe Frage stellt, die es im Gehalte der Antwort ablehnen will! Es hat diese Konstruktion also schon an sich, ohne sie zu merken - es ist schon in diesem Ganzen! Und indem in ihm sich dieselbe Art der Dynamik und Gedankenfülle zeigt, wie sie hier als Ganzes der Zerteilung angenommen wurde, ist genau die Tatsache, dass es sich bei allen diesen Dingen bloß um Einzelheiten hielt, der Grundstein, der über sie hinwegführt - indem sie in ihrem eigenen Geiste schon der Geist (der Einzelheit) selbst, als Bewußsein von und Streben zu seiner Allgemeinheit, gewesen ist und sich als dieser zeigen wird!

Das also der reine innere Widerstreit von Eindruck und Notwendigkeit, Kontingenz und Zerteilung, Einheit und Abstraktion. Dieser Widerspruch erhebt sich daher zu einer Form der Wahrheit, wo ein Einzelnes, um als solches sein zu können, gleichwohl das Ganze in sich enthält; und ebenso sehr innerlich Zerteiltes wie Teil der Einheit aller Zerteilten, notwendig Kontingentes und kontingent ein Notwendiges ist. Nachdem also diese Bedingung der Reflektion auf den Gedanken und das Ganze erfolgt ist, müssen wir zunächst versuchen, dessen Wesen zu verstehen, um dann die verschiedentlichen Anwendungen desselben, als Teil von abstraktem Gedanken, reinem Namen und bloßem Eindrucke, besser durchdringen und allgemeiner darlegen zu können - gerade auch darin, was es denn jetzt für all diese Gedanken bedeutet, Teil einer Allgemeinheit zu sein, und wie dieselbe sie umforme und ändere.

Worin also besteht der Geist? Was ist das Wesen der Seele? - Um sich diesen Fragen überhaupt annähern zu können, ist es erst notwendig, sich klarzumachen, wessen Geist, welche Seele wir hier überhaupt bestimmen wollen. Es geht hier ja nicht um eine auf irgend eine Art näher bestimmte Denkart (wie man etwa von der gemeinen oder menschlichen Seele, vom Geist der Trägheit und der Tätigkeit etc. gewöhnlich spricht), sondern es geht hier um das Wesen des Geistes überhaupt, was es also insgesamt heißt, zu denken, und inwiefern sich dies gerade darin zeigt, dass man nur Einzelnes denken kann, die Seele an diesen aber ein Allgemeines sein muss.

Aber gibt es an diesen einzelnen Gedanken ein Allgemeines jenseits deren bloßer Einzelheit und Getrenntheit? Oder ist das letztlich nicht ebenso illusorisch, wie das Einzelne aus der Getrenntheit von seinem Ursprunge lösen zu wollen? - Hierzu müssen wir betrachten, was wir bisher als Einzelnes überhaupt haben. Wir fingen mit bloßen Eindrücken an, verweisen diese dann, vermittelt der Sinngebung im Sinnlosen des Namens, an die äußerliche Reflektion der Assotiation, oder der Namensverbindung im Phänomen und darüber selbst reflektiert in Eigenschaft und Gegenstand, um diese Verbindung dann überhaupt im Vergleiche und dann im abstrakten Gegenstände so zu reflektieren, dass ein allgemeinerer Begriff entstand, der aber ebenso nur den Eindruck darin traf, was er ist, indem er eben, was er alles ist, in dies bestimmte, was es jetzt ist, mitaufnimmt. Dabei war dies alles aber nur Sammlung, Zusammenstellung, und daraus dann gemeinsames Einzelnes herausgegriffen; mithin also eine ganz äußerliche, nicht wesensmäßige Betrachtung dieses

Zusammenhangs. Ebenso ging es dann, wenn die Stufen höher wurden, und also Abstraktion 2., 3., 4. Stufe betrachtet wird, bis schließlich, im Grenzwerte endloser Abstraktion, nichts als die reine Äußerlichkeit übrig bleibt, die genau das in den Gedanken als Bedingung legt, was sie am Ende bekommen will, und also als ursprüngliche Herleitung einen stehenden Zirkelschluss haben muss (als einen unbeweglichen, da er gerade keine Bewegung in der „Aussage“, sondern nur in dessen „Form“ und „Objekt“ hat) - wodurch also klar wird, dass alle diese einzelnen Gedanken zwar sehr verschiedenes betreffen, aber doch letztlich, in Hinsicht auf ihre Durchführung, etwas ganz gemeinsames an sich haben: Dass sie nämlich alle darauf beruhen, dass eine Sache „schon da ist“, und dass die „Möglichkeit“ und der „Drang“ besteht, diese zu verfolgen, sowie, dass dabei ein gewisser „Weg“, ein „Ziel“, ja auch ein gewünschtes Ergebnis (Verständnis, Beweis, also diese „Objekte an sich selbst als dies Ziel und Ergebnis“) bereits nicht allein gesetzt, sondern durch und in dem Anfang schon erfüllt seien - also Wille und Gelegenheit zur Erfüllung des Ziels und Wegs des Gedankens selbst - was er selbst ebenso sicher bereits ist und dadurch in sich werde!

Aber was bedeutet das für das Wesen dieses Einzelnen? Was kann an dieser allgemeinen Betrachtung denn sein, als bloße „äußerliche Reflektion“ - mit der wir doch begannen? Oder ist es vielleicht gerade dies, dass wir zurückgeworfen werden auf die Einzelheit des Gedankens, was sie mehr als „bloße“ Äußerlichkeit werden lässt?

Wir haben hier offenbar einige ganz verschiedene Momente, die sich nicht recht verbinden zu lassen scheinen - so die Tatsache, dass alles als Gedanke an sich „gegeben“ ist - also für jemand anderen - und für diesen sich dann aber aus dieser völlig äußerlichen Gegebenheit der innere Drang entwickeln soll, die Sache zu Ende zu denken, sie bis ins letzte abstrakte Element zu verfolgen usw. - dieser Drang aber von der Sache ebensosehr befriedigt wird - und er am Ende merkt, dass dieses Ergebnis seines Dranges, und das Ende seiner Suche, gerade diese Gegebenheit war, mit der er anfang. Aber wie kann das sein? Hier ist ja die Sache a) Gegenstand, b) Motivation, c) Erfüllungsmittel und d) Erfüllung und Ziel in einem, also würde hier eine „Suche sich finden als sich“; was ebenso bemerkenswert wie völlig absurd erscheint. Aber gerade das muss uns aufmerksam machen; denn jene Absurdität hat es doch gerade „in derselben Betrachtung“, wo es zum alleinigen „Objekte“ genommen wird - und also ebensosehr nach allen Momenten, hier der Absurdität, entwickelt wird. Zumindest gilt das, solange dieser Einwand selbst in Form desselben Inhaltes auftritt, den das Problem doch schon beschreibt und „in toto“ beinhaltet, weshalb es nötig erscheint, eine ganz „äußere“ Perspektive zu suchen. Jene wäre der bessere Punkt, diese Idee zu kritisieren - und vielleicht ist er da auch schon des Weges Lösung. Versuchen wir also einen anderen Standpunkt!

Ist es vielleicht nicht so, dass wenn die Sache selbst ihre Lösung ist, und sie dabei dies innerlich drängende hat, dass nicht eher die Seite des Dranges und Wollens die stärkere gegenüber seinem Objekte und Zweck ist? Dass also all dieses nichts ist als „Wille“, „Verlangen“, „Streben“, und eben darum keinen Gegenstand an sich haben kann - sondern nur den Zweck, es „zu Ende“ zu denken - jenes Denken, was selbst der Wille ist. Wenn nämlich der Wille selbst Gedanke geworden, dann ist, diesen zu denken, nichts anderes als ihn zu wollen; und er darum, im Momente seines bloßen gedanklichen Gegeben- und Möglich-Seins schon als unmittelbar erstrebenswertes, und in der Tatsache seiner Existenz auch gleich als dessen Lösung und Zweck erscheint, eben da er selbst ist, zu wollen; oder er ist nichts als der Wille, der sich im Gedanken zeige.

Deutlicher wird es vielleicht noch, wenn wir überlegen, in welcher Beziehung der Schmerz zum Willen und zur Erscheinung steht. Der Schmerz zunächst ist, seinem Wesen nach, eine Wahrnehmung; er ist aber dann ebensosehr unmittelbar Bewertung - dass etwas schmerzhaft, unerträglich sei - und dadurch also Ausdruck eines Verlangens; er ist dies aber schließlich nicht nur

als Gedanke, sondern geäußert, als Schrei (weswegen ein ungeäußerter Schmerz - zumindest dann, wenn er auch geäußert werden könnte - eher ein Missfallen ist, da er eben ergebnislose Bewertung und nicht selbst Sein und Tat ist). Er hat dabei diese Wahrnehmung aber auch zum Mittel seines Werdens, entsteht er doch wegen ihr; und er wird ebenso sehr durch diese dieselbe. Er ist am Ende das, durch dessen Wahrnehmung er entstand, und kann darum eigentlich nicht recht beginnen oder gefunden werden. Wo könnte er aber überhaupt entstehen?

Betrachte folgende bemerkenswerte Eigenschaft, die es vielleicht erhellen könne: Nicht allein missliche Wahrnehmung, sondern auch gar keine Wahrnehmung erzeugt Leid. Das ist das seltsame Phänomen, wenn man nicht wegen etwas, sondern schlicht um nichts willen leidet; und es mag uns hier nun einiges sagen, wenn wir erkennen könnten, welches Nichts das Leid erzeugte. Es kann ja nicht bloße Abwesenheit ohne irgendwas sein; und es ist ebensowenig bloß eine andere Art von Eindruck; vielmehr ist es die Seltsamkeit, ein Ergebnis zu erwarten, und dann keines zu erhalten; so in der Abtönung von Sinnen, wie Blendung, halbe Stille, Gliederschlaf etc; und so noch stärker in allen abstrakten Leiden, die vom Schmerze weit entfernt sind, und die eigentlich nur in dieser enttäuschten Erwartung bestehen - im enttäuschen Sinn des Lebens, der Welt, der Person, des Politischen etc. - Danach lässt sich sogar rückblickend feststellen, dass das Leid im Gegensatz zum Schmerze diese allgemeine Struktur hat, dagegen der Schmerz etwas besonderes behält; also ist der Schmerz, im Gegensatz zum bloßen Leiden, positiv, oder bestimmt-körperlich, dagegen das Leid, was das Prinzip eines Willens, wie er vorher gesucht wurde, doch gut anzeigen kann, rein gedanklich ist, und gerade abgelöst von der Wirklichkeit - dass man also am Schmerz leide liegt in der Erwartung der Gesundheit; und dies kann mit keinem Mittel gegen den Schmerz, sondern allein mit einer gedanklichen Überlegung über diese Erwartung gelindert werden - wenn auch dies fast unmöglich erscheint, ist doch in genau dieser Überlegung noch bereits derselbe Gedanke enthalten und wiederholt.

Wenn wir uns dies zu Grund legen, so stellt sich die Frage, welche Erwartung denn etwa in den einzelnen Gedanken enttäuscht wurde, um, insofern sie dem Schmerz ähnliche Charakteristiken im Verhältnis zu Wille und Ausdruck besitzen, den leidvollen Gedanken erst zu erzeugen - und worauf sich diese Erwartung ursprünglich hat gründen können, derartiges zu wollen. - Oder wir stellen uns die Frage, oder der Geist nicht doch allgemeiner leidloser Schmerz ist, der im Anfange des Denkens ohne Erwartung die reine Erfahrung des Schmerzes macht und dessen Abwesenheit es erst in Reflektion bemerkt - und hier dann also das Verhältnis zum Leid erst bedeutend werde. (Wir beginnen hier ja noch ganz am Anfang, dürfen also nur reine einzelne Gedanken und bloße Eindruck verwenden, weshalb hier der Bezug zum konkreten Schmerze noch nicht kommt - das erst nachher in Beziehung auf den Leib.) - Aber welche diese Sichten, wenn überhaupt, kann der Gesamtheit der Einzelgedanken, und dessen Wesen, der Seele, je angemessen werden, wenn nicht in ihrer absoluten Unsinnigkeit? Ist es nicht gerade das kontemplative des reinen mathematischen Gedankens, und noch mehr der Wille zum reinen Eindrucke und Schwelgen, der so überdeutlich gegen jede Interpretation des Gedankens als Schmerz oder Leid sich stellt und eigentlich ausdrückt, dass das Denken im Kerne Lust und Wille ist?!

Oder fallen nicht diese Momente zusammen, wenn man versucht, das Leid und den Schmerz selbst als Äußerung des Willens zu denken, ihn also in Gedanken nachzudenken. Dieses ist sicherlich gewöhnlicherweise unmöglich, solange man sich nicht im entsprechenden Moment befindet; wovon direkt die nächste Frage kommt, ob dann im Moment allein jeder Gedanke als immanente Schmerzäußerung richtig, dagegen von außen prinzipiell falsch ist - aber auch das lässt sich vermeiden, da wir hier ja vom Allgemeinen der Einzelheit überhaupt reden, und darum das einzelne als durch Ganzes reflektierte betrachten, nicht ohne jede Verbindung. Und um so eines

zu finden, fanden wir eben die Gemeinsamkeit aller Einzelheiten darin, strebsam zu sein, sich selbst zum Mittel und Ziel zu haben. Inwiefern aber wird hieraus Mittel und Gedanke?

Bedenke, dass allen diesen Untersuchungen der merkwürdige Schmerz zukommt, Objekt der Unerreichbarkeit zu sein. Nie kann ich wirklich das Ganze der Gedanken umfassen, denn ich bin mir eben unerreichbar; und darum sehe ich einen Spalt, eine tiefe Zerissenheit, die erst nachher mir zum Wesen geworden. Was aber kann ich dann als Wesen der Seele annehmen, wenn ich ja doch diese Zerissenheit und Losgerissenheit von ihrem Ursprunge in jedem einzelnen Gedanken als konstitutiv zur Suche des Ganzen rechnen muss - denn erst wenn kein anderes mehr das Ganze ist, als die Welt, die Logik, der bloße Eindruck etc. suche ich nach mir - und was bleibt dann von dieser Frage selbst übrig, wenn der Schmerz eben als sich selbst vermittelnder Eindruck (d.i. Name) und das Leid als Prinzip einer enttäuschten Erwartung sich mir zeige, aber doch aller Eindruck in mir schon enthalten und keine Erwartung sich aufbaut, bevor nicht schon ein abstrakteres Interesse an der Zukunft vorhanden wäre? Worin kann dann meine Seele, mein Geist überhaupt bestehen - wenn nicht in ebendiesem Widerspruche?

Aufs Ganze zu blicken muss die Beschreibung eines Problems sein; ein Problem, wo man, aus dem Allgemeinheitsanspruch des Einzelnen heraus getrieben, glaubt, es gäbe in allem ein Gemeinsames - Ich selbst; und ich müsste also mich verstehen, um den Rest zu verstehen. Je mehr ich das aber durchdenke, desto unsinniger wird es, und ich finde in mir nichts als das, was ich vorher besser verstehen wollte. Das Problem zeigt sich als Scheinproblem - und es leuchtet eben darum auf alle anderen Gedanken ab, darin, Schein seines Problems zu sein. Ich finde also in mir dies Missverständliche; und dieser Missverständnis, zu suchen und doch nichts zu finden, oder bei der Suche in jedem einzelnen bereits immer dies Einzelne selbst zur Antwort zu erhalten, ist dem Schmerz, in seinem Geiste gefangen zu sein, derart ähnlich, dass ich mich selbst zumindest als dieselbe schmerzhafteste Spaltung betrachten muss, wenn nicht gar als diesen Schmerz selbst. Das Ich, was zum Sein geworden, ist sich der Schmerz des Verfehlens seiner selbst; und es kann darum in all seiner Suche niemals mehr als seinen Anfang finden.

Darum passen nun hier auch Leid und Schmerz zusammen: An sich ist das Selbst die schmerzhafteste Erfahrung des Ganzen als einem widersprüchlichen, inkonsistenten Gedanken; aber in sich ist sich dieser die Enttäuschung des Versuches, sich in etwas zu finden, d.h. sich als ein Etwas zu finden - wie es jeder einzelne Gedanke in seiner Allgemeinheit suggeriert, die für sich das Recht nimmt, alles Denken zumindest für einen gewissen Moment zu sein, und darum auch überhaupt eine Allgemeinheit im Denken meinen finden zu können - wie ja die Allgemeinheit in seiner Eigenschaft liegt, noch nicht das Ganze zu reflektieren. (Dieser Versuch ist aber streng von der Suche nach Identität zu trennen! Hier geht es um die Erfahrung, dass wenn ich von bloßen Eindrücken ausgehe - wie es aus dem Problem der fehlenden bloß gesetzten äußeren Identität folgt, insofern nach ihr bloß die Zerspaltetheit reiner Eindrücke zur Wahrheit des Geistes ausreichen - dass ich dann nicht einmal etwas wirklich gemeinsames in allen einzelnen Gedanken wiederfinde, als dass sie eben in dieser Form von ihrem Ursprung getrennt sind, und ich also nur das zurückgewann, was ich nach der Trennung vom Identitätsgedanken je in meine subjektive Gedankenwelt gebracht habe - Verwirrung. Dies ist ein weiterer, grundlegender Schmerz - keine Form in seinen Gedanken finden zu können, außer der, dass man sie nicht versteht.) - Aber wie passt das nun zu den einzelnen Eindrücken? Sind diese nicht gerade der Punkt, wo das noch nicht getrennt werden kann, wo der Gedanke selbst dies ist, ihn zu denken? Und wie könnten wir dann hier je überhaupt

behaupten, zwischen dem Schmerz und seiner Enttäuschung zu unterscheiden? Oder sind hier beide wirklich dasselbe?

Hier ist ja offenbar ein Widerspruch: Zum einen sollen die einzelnen Gedanken vor dem Ganzen kommen, d.h. vor derselben Täuschung und Enttäuschung. Zum anderen aber soll nun das Ganze selbst im Einzelnen wirken und es zum Einzelnen machen, d.i. ihm jene Allgemeinheit nehmen, die doch das Ganze selbst als Gedanke erst erzeugen konnte. Und zugleich soll dabei das Allgemeine nichts als diese Täuschung sein, etwas zu finden, wo man nur in sich selbst sucht, zugleich aber auch dies wirkliche Gemeinsame der Dynamik, der Strebekraft und des Willens im Denken selbst aufdecken. Das scheint nicht recht zusammenzupassen, insofern zwar die allgemeine Enttäuschung vom Problem des Selbst eine Form des Schmerzes ist, die alle Momente der Allgemeinheit zusammenbringt, aber doch gerade nicht so, wie sie im Einzelnen könne reflektiert werden - nämlich als Wille oder Intention, als Zielführung des einzelnen Gedankens in sich selbst usw. Es muss hier also ein weiterer Schritt gegangen werden, in dem diese allgemeine Täuschung und der unbestimmte Schmerz zum bestimmten, einzelnen wird, und alsdann das Einzelne als Einzelnes dadurch bestimmt, Moment der Allgemeinheit zu sein. Damit das funktionieren kann, muss also eine Verbindung gezogen werden zwischen der allgemeinen Enttäuschung und dem bestimmten Streben; oder es muss gezeigt werden, inwiefern meine Entfremdung von mir selbst ebenso sehr unmittelbar der Drang zu Denken ist, und also allen Willen, und allen Willen als Gedanken, unbedingt enthalten müsse, und also damit dies allgemeine Moment des Strebens im Streben in der Allgemeinheit an und für sich zu fassen in der Lage ist. Diese Verbindung aber muss insbesondere von der Seltsamkeit, das Ganze nach und zugleich im Einzelnen zu sehen, ausgehen und dieselbe begründen; was sodann genau der Beweis ist, der die Verbindung zieht, wenn er gelingen kann.

Betrachte also die Allgemeinheit als Moment des Einzelnen und die Einzelheiten als Momente der Allgemeinheit! Wie konnten sie in ein derartiges Verhältnis geraten? Der Gedanke beginnt ja als einzelner, wird als solcher gedacht; zugleich hat er aber auch eine eigentümliche Allgemeinheit an sich, ja gerade darin, noch kein in der Allgemeinheit der Einzelheit gespiegeltes sondern noch unbestimmtes Einzelnes zu sein, und damit gerade die absolute Allgemeinheit seiner Einzelheit noch ungeteilt an sich zu haben. Zugleich ist es aber nicht diese Allgemeinheit, als die es Teil der Allgemeinheit überhaupt ist; vielmehr ist es das als Einzelnes, als Moment - d.i. die Einzelne Sache, die an sich noch allgemein eine solche ist, wird zum Moment, um Teil derselben Allgemeinheit zu werden, die sie schon war. D.h. aber doch, dass sie schon vorher Moment gewesen, oder dass sie nicht Teil derselben Allgemeinheit gewesen sein konnte, die sie ebenso sehr daran an sich hatte, doch gerade kein Moment zu sein - womit erwiesen ist, da beides zusammen nicht funktioniert, und das Erste hier allein durch den Gange der Argumentation ausgeschlossen ist (denn es ist selbst Methode dieses Textes, ein Einzelnes zum Allgemeinen zu machen - den Namen zur Welt, den Gedanken zur Wirklichkeit etc.), dass das Einzelne nicht Teil der Allgemeinheit hat sein können, die es in Form seiner Unreflektiertheit an sich haben hat müssen. Das heißt: Die Allgemeinheit des Einzelnen umfasst kein Einzelnes, wovon sie erzeugt ist!

Damit muss sich diese Allgemeinheit also entweder nur in sich selbst bewegen, oder aber sich auf anderes Einzelnes beziehen, um an diesem einen Einzelnen, was sie ja nicht zum Inhalt nehmen darf, je überhaupt einen Inhalt haben zu können. Oder hatte sie überhaupt keinen Inhalt - oder hatte sie das Einzelne doch auf andere Art zum Inhalt? Es könnte ja auch so sein, dass die Allgemeinheit am Einzelnen nur eine scheinbare wäre, und es also nach und nach merkt, dass es eine andere gibt, eine, worin das Einzelne als Einzelnes Moment ist, und durch ebendieselbe Erkenntnis könnte es dann auch Moment an dieser anderen Allgemeinheit werden, ohne doch die

vorherige Allgemeinheit _an ihm_ darin preiszugeben, inhaltslos zu sein. Wie aber könnte diese Allgemeinheit denn dieses Einzelne als Inhalt, nicht aber als Moment haben? Oder braucht sie dann doch einen anderen Inhalt - oder hat sie gar keinen?

Um das alles näher betrachten zu können, sollten wir darauf zurückkommen, wie diese Allgemeinheit am Einzelnen entstanden ist, um daraus vielleicht besser sehen zu können, ob und worin sie einen Inhalt hätte. Sie beginnt ja an dem Problem, dass jeder einzelne Gedanke nur dadurch einzeln ist, dass er an einer Allgemeinheit teilnimmt, und also diese ursprüngliche Allgemeinheit jedem Gedanken anhängen muss, der noch nicht _als einzelner_ betrachtet ist, mithin, der noch nicht auf seine _Endlichkeit_ verwiesen wurde. Wenn er das aber nicht ist, und die an ihm liegende Allgemeinheit also vielmehr sein _Unendliches_ darstellt, so lässt sich fragen, ob es als solches gar einen Inhalt haben könnte, da jener ja schon Begriff, Begrenzung und Ende des Gedankens sein würde, d.h. die Unendlichkeit selbst nur als endliche dastehen lassen würde. Ebenso wäre es aber auch schon zu reflektiert, für die Unendlichkeit oder das Unbeteiligtsein am Ganzen der Gedankenwelt jeden Inhalt gleich auszuschließen - denn jenes wäre ebenso Begrenzung. Also stellt sich jene Begrenzung, oder der Begriff derselben, hier als das eigentliche Problem der begrifflichen Unendlichkeit des Einzelnen ohne Ganzen.

Dieses Problem stellt sich aber nur dann, wenn es schon gelöst ist, im Nachhinein; vorher kann es noch gar nicht in dieser Form vorkommen, da doch dazu eine strikte Trennung von _Gehalt_ und _Methode_ erforderlich ist, diese aber doch gerade eine Reflektion auf das _Ganze der Gedankenwelt_ erfordert, um zu sehen, was Teil von ihr ist (der Gehalt des Gedankens, was sich von ihm denken lässt etc.), und was von außen an sie herangebracht wurde (die spezifische Methode, der bestimmte Blick etc., der nur in und für diese _Darstellung_ je spürbar wird). Deshalb sind vorher Methode und Gehalt nicht so sehr abgegrenzt; im Namen sind sie ja wahrlich noch dasselbe, wenn nur in anderer Funktion, im Eindrucke ja auch wirklich völlig gleich, erst mit der Weiterentwicklung der im Namen versteckten Momente (Benennen, Benanntes, Benennung, (sich) Benennendes etc.) ergibt sich hier ein Unterschied, und es entwickeln sich immer abstraktere konkrete Ideen, deren Gehalt immer noch in dem bloßen Eindrucke, deren Methode aber in dessen Abstraktion besteht; bis zu dem Punkt, wo in der rein abstrakten Idee sich die Methode sich selbst zum Inhalt nimmt, und über und durch sich selbst denkt. Darum also eine zweifache Bewegung: Von Gehalt zur Betrachtung, von Betrachtung zur reinen Methode; und jenes muss uns zeigen, dass einen besonderen _Gehalt_ alle diese Gedanken gerade nicht haben, und ihre Allgemeinheit also vielleicht in diesem Zusammenspielen seine Bedeutung erlangen muss: darin, das Allgemeine eines Methoden-Gehaltes und einer Gehalts-Methode zu sein.

Wenn nun der Gedanke aber im Kern nichts ist als ein Wille - und nur so lässt sich erklären, dass er sich selbst erfüllt, durch Denken seiner selbst ein Ende findet - dann muss dieser bestimmte Wille, oder je einzeln auch Schmerz und Leid, also in einer Form der Allgemeinheit liegen, das Ganze nicht erreichen zu können, und darum einen _immanenten_ Schmerz jedes einzelnen Gedankens begründen, das Ganze nie zu erreichen. Nur einzelnes Denken zu können, _und doch eben das nicht Denken zu können_, eben da das schon zu allgemein ist - es eben nur als Einzelheit Denken zu _können_, das ist der Widerspruch.

Dieser Widerspruch ließe sich jetzt noch bis ins Endlose an jedem Gedanken erläutern; es wäre noch auf die Frage einzugehen, ob die Enttäuschung des Leids und die Unmittelbarkeit des Schmerzes etwa zu den verschiedenen Stufen eine besondere Beziehung habe - ob Schmerz am Anfang, Leid am Ende sei - aber all das geht am eigentlichen Punkt vorbei, nämlich das Wesen der

Seele als solcher zu fassen. Aber da haben wir, eben in dieser Form der Untersuchung des Allgemeinen, schon ein Ergebnis; es lautet:

Das Wesen der Seele ist ihre innere Zerissenheit, ihr Drang, sich zu kennen, aber das nicht zu können.

Es entsteht daraus, dass ich mich selbst nicht kennen kann, eben da jeder Gedanke, so gefasst, wie ich ihn wirklich denke, so allgemein ist, dass er auf eine Allgemeinheit überhaupt verweist, in der er aber nur Moment, Teil sein würde; als solchen kann ich ihn aber nicht denken. Vielmehr kann ich nur nach der Frage sehen, dass diese Frage selbst das Wesen alles vorhergehenden umgestoßen hat; da es mir idealiter als Teil von mir erscheint, im Moment dagegen als mich selbst, der denkt!

Jeder Gedanke teilt sich ab da also auf, in seine Allgemeinheit (was man Ich oder Subjekt an ihm nennen könnte), seine Besonderheit und innere Erfüllung und Zertrennung (eine Form des Willens und der Verzweiflung), und die gescheiterte Verbindung beider, die darin fortbesteht, dass alles Einzelne, jeder Gedanke, sich selbst als ganzes Subjekt sieht und umgekehrt das Subjekt denselben als ganze Gedankenwelt des Moments. Jene Verbindung ist die Phantasie, die bloße Vorstellungskraft, mit der der Geist den Gedanken, aus dem er entstanden, wieder in sich aufnimmt, um zu dessen allgemeiner Fähigkeit zu werden.

Ich habe auch vorher (vgl. Schatten des Seins u.a.) schon einen anderen, vom konkretern Denken abgelösten Beweis derselben Wesen versucht, den ich hier kurz skizzieren will, da er mir immer noch hilfreich erscheint, allerdings erst im Nachhinein; er liefert zwar auch die wesentlichen Gehalt der obigen Herleitung, und gehört daher in dieselbe, beginnt aber schon mit dem Begriff von Selbst, Wille und Vorstellungskraft, leitet sie nicht her; aber ich hoffe, dass sie unabhängig der genauen Herleitung doch eine bessere Erläuterung der Begriffe sein können:

a) Beweis zum Subjekte:

1. Alles was ich denke ist Teil von mir, daher also alle Allgemeinheit; ich bin, dass ich bin; ich bin das Sein.
2. Ebenso kann mir nichts fehlen, da solches zu bemerken ja doch bedeuten würde, das es bereits Teil von mir war.
3. Aber damit kann ich auch das nicht wissen, da ich ja das Fehlen aller bemerkbaren Lücken nicht als Lücke bemerken könnte - wenn nicht als Widerspruch.
4. Also gilt: Ich kann nicht wissen, was ich wirklich bin; und ich kann nicht wissen, dass ich nicht weiß, was ich bin; beides gleichermaßen. (Wirklichkeit sei hier als Wissen, was etwas und was nicht es sei, genommen).
5. Da beides gleichermaßen gilt, und ich mich vor meinem Wesen nicht verschließen kann - eben da das dieselbe Unfähigkeit, sich zu kennen, überschreiten würde, die es behauptet - gilt in völliger Allgemeinheit:

Was ich wirklich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin!

b) Beweis zum Willen

1. Alles Bedachte ist gewollt, und so muss mein Wille allen Gedanken, der sich zu Ende denken will, umfassen.
2. Auch kann ihm nichts fehlen, da ich gerade doch das nicht beachten könnte, was mir egal ist; oder es wäre das dann nicht mehr egal.

3. Aber dies Fehlen aller Löcher würde ja bedeuten, dass dem Willen seine Allgemeinheit egal wäre; dass er eben alles beachten und wertschätzen würde. Aber die Egalheit ist ihm doch nicht egal!

4. Also gilt auch hier: Ich kann nicht wissen, was mir völlig egal ist, d.h. worin mein Wille begrenzt und bestimmt ist; und ich kann nicht wissen, dass ich nicht wissen kann, worin mein Wille besteht (eben da durch diese Bemerkung es wertgeschätzt würde, also nicht mehr egal wäre).

5. Da nun beides gilt, folgt analog:

Was ich wirklich will, ist dass ich eigentlich nicht weiß, worin mein wahrer Wille liegt!

c) Beweis zur Phantasie

1. Alle Gedanken und Verlangen sind nur wirklich, weil und indem sie denkbar sind, sind also im Vermögen dazu.

2. Meine Phantasie muss darum alles umfassen, was ich je denken und wollen kann, sie ist das Ganze.

3. Sie umfasst aber gerade ihre eigene Gesamtheit nicht, da sie über ein einmal gefasstes immer hinaus denken kann; sie ist absolut frei und dennoch in sich gebunden!

4. Damit ist sie zugleich das Ganze des Lebens, aber auch seine Grenze, eben in ihrer Unbegrenztheit.

5. Diese Unbegrenztheit, die Freiheit, ist aber der Widerspruch im Innern der Seele selbst: alles Denken zu können, in sich frei zu sein, und sich gerade wegen seiner absoluten Freiheit als endlich' Wesen begreifen zu müssen - also gilt:

Die Phantasie ist die Einheit aus Zerissenheit, ist Selbstentfremdung, Reißkraft der Seele - das absolut Fremde in innigster Bekanntschaft!

Aber zur Phantasie muss noch mehr gesagt werden, sie passt nämlich wegen ihrer Produktivität gar nicht in dieses Schema, ist ihr äußerlicher Punkt. Das ist zunächst genauer zu klären. (Zu den anderen beiden Punkten ist oben bereits ausdrücklich hergeleitet, warum sie in ihrer besonderen Form der Allgemeinheit im besonderen ihr Ergebnis finden müssen - wenn wir sie auch nachher noch genauer insofern behandeln müssen, wie sie sich im Zusammenhange zu sich und untereinander verhalten; aber selbst schon die allgemeine Wesensbestimmung ist bei diesem allgemeineren Vermögen noch mehr als unklar, ebenso, was dessen Ergebnis sein soll, wie es sich zur Entfremdung bringe etc., weswegen das zuerst zu behandeln ist.)

Wir haben oben schon gesagt, dass Phantasie in gewisser Weise eine Verbindung des Ganzen mit dem Allgemeinen des Teiles ist; aber wie besteht dies Verhältnis? Und wie verhält sich die Phantasie zur Seele als ganzer - wenn sie doch zugleich ihre innere Verbindung, ihr gedanklicher Zusammenhang und Ordnung, und ihre Zerrissenheit und Reißkraft sein soll - passt das je zusammen?

Wir müssen uns hier mit dem seltsamen Phänomen beschäftigen, dass es die Zerissenheit und Verwirrung selbst ist, die sich hier als Ordnung und Erkenntnis behauptet. Ordnung ist sie für mich als mein Denken; oder das Denken selbst ist sie, als seine Ordnung. Aber wie entsteht diese Ordnung, wenn doch die einzige Allgemeinheit, die über die an jedem Einzelnen stehende Strebekraft hinausgeht, nur darin liegen kann, desselben Endlichkeiten, ja endlich sogar desselben Einzelheit als Gedanke darzustellen, um sie als solche zu verallgemeinern; gibt es dann je Ordnung im Gedanken, wenn hier nur die Abgetrenntheit von sich, d.i. von seinem eigenen Ursprunge und seinem Wesen, das erfassen zu suchen zu seinem Streben führen muss, je etwas

allgemeines sein könnte, ja wenn es nur die Besonderheit ist, die sich zur Allgemeinheit erhebt - und also alle Ordnung hinweg ist, da alles nur einzeln gedacht und bezweifelt?

So einfach steht es indes nicht. Denn es ist jene Abgetrenntheit, und jetzt auch reflektiert, nicht allein _im Allgemeinen_, sondern ebenso sehr _im Besonderen_. Ein jedes trennt sich selbst von sich; alle einzelnen Gedanken sind völlig allein; aber jene Einsamkeit in allem ist ihre Gemeinschaft. Daraus nun entsteht die Phantasie; indem sie die Gedanken darin vereinet, getrennte, gedachte, willkürliche zu sein.

Welt ist es, was sie schafft. Welt hier als emphatische gedacht, als Horizont des - Miss-Verständnisses? - Wohl auch, aber vor allem dem Verständnis desselben, der Einsamkeit und Zertrennung des Gedankens als Gedanken. Einzelnes ist das Geschöpf der Phantasie, darum, dass sie es überhaupt, vermöge ihres allgemeineren Vermögens, einordnet in eine größere Welt. Es ist dies _gemeinsamere, getrennt zu sein_, dass ihr Werk ist, das reine Vorstellen des einen neben dem andern - aber nicht als dieser Gedanke! Denn die Phantasie unterscheidet sich von ihren Werken, und damit die Phantasmen auch von sich selbst - erst als _Einzelner Gedanke in seiner Allgemeinheit_, d.i. vor und ohne Phantasie, als Eindruck, Gedanke, Begriff etc, dann erst als _Besonderer_, als _Phantasma meiner Einbildung_, das sich erst dann auf das _Vermögen_, d.i. auf die _Welt_ bezieht. Im ersteren Momente ist der Gedanke selbst diese Welt; im zweiten ist er _Teil_ derselben, darum, dass seine Allgemeinheit über ihn hinauskam, und dies allgemeinere es nachher einholte, zu seinem eigenen Teil machte. Darum ist es, dass einerseits jedes Geschöpf - in seiner ursprünglichen Allgemeinheit - unsere gesamte Gedankenwelt enthält, und doch andererseits - als Teil derselben und also von seinem eigenen Wesen - doch so wenig erfasst, nur Moment, nur Bestimmtes einer allgemeinen Bestimmung und Durchdenkung sein muss.

Jedes einzelne ist sich seine Welt - jenes heißt es, wenn der Zerriß verbinden soll! - All jene Ansichten, die in allen _einzelnen_ eine Allgemeinheit an sich haben, werden zu _besonderen_, und damit in ihrer Trennung verbunden. Aber das ist noch nicht alles, bei weiten noch nicht. Denn erst aus diesem Bewußtsein des Risses kann etwas entstehen, was über diese bloß in sich und ihrer Erfüllung durch Durchdenkung liegenden Gedanken hinausgeht - was mehr ist als _reines_ Wille, _bloßer_ Begriff - und damit erst das wird, worin die Phantasie ihre Befriedigung findet - absolute Freiheit, reine Unheimlichkeit, die undurchdringliche Fremde! Jene zu besprechen und abzuleiten ist also das nächste Ziel.

Wenn ich mir die Welt betrachte, die ich im Ganzen meiner Gedanken, oder aus dem Ganzen _eines Besonderen_, mir erzeugt habe, dann sehe ich, dass sie auf zweierlei Weise abgegrenzt ist: im Ganzen der Vorstellung und, davon verschieden, außer derselben Möglichkeit; oder in Abgrenzung _in der Phantasie_ und durch die _Grenze des Phantastischen selbst_. Jene beiden Abgrenzungen sind offenbar entgegengesetzt; und zugleich sind sie im Gehalt dasselbe, nur hier ist der Inhalt selbst die Grenze, als innerhalb ihrer selbst, da ist sie diese, als und durch sich selbst. Das noch einmal genauer:

Die Grenze, die ich _in meiner Phantasie_ vornehmen muss, entstammt der Tatsache, dass jede Sache selbst sich ihre Welt ist, aber diese nur sein kann, wenn ihre Allgemeinheit sie selbst in die Besonderheit _eben dieser Welt_ bringt; was aber gerade heißt, nicht in die absolute Allgemeinheit des reinen Denkens. So ist die Welt des einzelnen Eindrucks die Welt, die heißt, diesen Eindruck zu denken; d.h. Sinnlichkeit, räumliches Sehen, Veränderungen, Farben etc., so wie es _in dieser Welt_ vorkommt - so ist es etwa im Traum anders als in der als wirklich erlebten Welt, noch anders in der Geschichte oder im Spiele. All dies sind ja einfache Eindrücke; und ihre Welten überschreiten sich

dennoch nicht - eben da die Allgemeinheit vom Traumwesen oder des Spielmonsters eine andere ist als die meines Körpers oder einer mathematischen Formel. Alle diese Welten sind verschieden, und sie berühren sich gerade nur in dieser Verschiedenheit.

Aber inwiefern berühren sie sich darin, wie können sie die größere Allgemeinheit der Phantasie zu ihrem Wesen und ihrer Grenze haben? Nun - eben indem die Phantasie selbst die Grenze zieht, indem sie den Gedanken zu Ende denkt. Am Ende ist der Unterschied der einen von der anderen Welt in einer bestimmten Einzelheit, die Besonderheit der einen, nicht aber der anderen Welt sein kann. Inwiefern aber ist dies ihre Grenze? Nun, indem dies beides zusammenzudenken bis zum Ende gerade bedeuten würde, unendliche Kräfte der Phantasie bemühen zu müssen, um zu vereinigen, was notwendig getrennt; und darum also am Ende alles zu denken, nur nicht deren besondere Vereinigung - und man muss dann eben wirklich Alles denken, um nicht an deren Vereinigung denken zu können! Darum ist Alles - und d.h. alle Phantasie - gerade der Trennstein der Welten; es ist ihr Gemeinsames, was sie untereinander trennt.

Davon unterscheiden muss man nun die Grenze, die der Phantasie selbst als Ganzer gegeben ist, und wie sich diese in den einzelnen Welten auswirkt. Dabei müssen wir zunächst sehen, dass sie Phantasie keine äußere Begrenzung haben kann, sondern sich vielmehr selbst die Grenze sein muss, und diese Grenze dabei insbesondere in der Endlichkeit ihrer Allgemeinheit und den dazugehörigen Denkbestimmungen finden muss - letztlich bedeutet das Analyse der Vernunft a priori, oder besser ante priori, denn hier sind wir ja nach dem Denken als Vermögen desselben. Wir können auch gar nicht zurück, da es, wieder der Menschlichkeitsvorstellung Kants, für uns kein Wesen geben kann, bevor nicht dessen Gedanke gedacht wurde; und daher erst aus der Allgemeinheit des Denkprozesses abstrakter Ideen, und der daraus erwachsenen Vorstellung von Entfremdung und Phantasie, je ein Gedanke daran kommen könnte, worin die Grenzen für den Denkprozess liegen - oder besser, worin die Grenzen der einzelnen Ver-Weltungen liegen, denn der ganze Denkprozess hat sich ja, in Wissen und Wille, selbst zur Grenze und Grenzenlosigkeit, wie oben aus derselben Begriffe Dialektik dargestellt. Also können wir hier nur nach dem Gedanken fragen, wo die Grenzen möglicher Weltbildungen liegen, oder was es für mich heißt, meine Gedanken zu Ende zu bringen; das nicht als Identität von mir, aber von meinem Vermögen, meiner Phantasie; und jene Grenze zu bestimmen - als ante priori meines Geistes überhaupt - muss also unsere Aufgabe sein, wenn wir die Grenze der Phantasie erkennen wollen, die sie selber ist!

Eine erste Erscheinung dieser Grenze ist die absolute Freiheit, oder die Fremdheit und Unheimlichkeit im Augenblicke. Jene beiden Eindrücke sind in der Tat verknüpft, und nicht gegensätzlich; aber das wird vielleicht erst deutlich, wenn wir beide nacheinander behandelt haben. Beginnen wir also mit Freiheit!

Bin ich mir frei - oder vielmehr gebunden? Jene Frage darf als die zentrale Frage dafür gelten, ob dem Idealismus der dem Materialismus letztlich recht zu geben ist - ob es jenseits von Zynismus und gewaltsamen Realismus eine Möglichkeit zur gedanklichen Weltveränderung gibt. Ich vertrete die Ansicht, dass wir in der Tat frei sind; aber auch, dass wir keine andere Wahl haben. Das erscheint erst als dummer Scherz, und in der Tat ist es nichts als das - aber einer, dessen Witz es gerade ist, das er ernst gemeint ist - und noch lustiger darin, dass er wahr ist!

Wie also kann ich das behaupten? Betrachten wir die Gegenbehauptung. Es wird gesagt, ich sei durch die Welt gebunden, d.h. vorbestimmt, da alle Entscheidungen die ich treffe, nicht durch mich und mein Denken, sondern durch materielle Bedingungen desselben in meinem Gehirn allein gesteuert wird. Als Beweis wird dabei meist angeführt, dass ich ja nur auf andere Personen zu

blicken brauche, wie in den Gehirnanzeigen des MRT der Gedanke da ist, bevor die Person selbst sich ihn nur denken kann; und dass also es unmöglich gewesen wäre, dass sie bewußterweise und frei zugleich gehandelt habe. Zudem wird darauf verwiesen, dass es im physikalischen Universum unmöglich sei, überhaupt frei zu werden, da alle Bewegung ohnehin determiniert ist, wenn nicht vollkommen, so doch zumindest stochastisch, und somit nicht willkürlich und nach Wahl meines Geistes.

Nun sind diese Beobachtungen alle gut und recht, aber sie betreffen überhaupt nicht das, was hier mit Freiheit gemeint ist. Sie betreffen nur, dass ich, sobald ich bei anderen Personen, und namentlich gar nicht bei diesen selbst, sondern bei deren Erscheinungsform als Körper, und ebenso bei mir selbst, solange ich mich nur als äußeren Körper betrachte, nichts derart vorhanden sein könnte, was eine physikalische Bewegung - und als eine solche wird in dieser Ansicht ja selbst jeder Gedanke angesehen - auslösen könnte, sogleich aber nicht vorher schon bestimmt worden sei; was sogleich die Möglichkeit der Entscheidung unmöglich mache. Die neuerlich hinzugetretene Hirnforschung beansprucht eigentlich dieselbe Behauptung; nur ist sie weit spekulativer, indem sie den Geist mit dem Gehirn gleichsetzt, d.i. nicht einmal einen freien, aber zu freien Handlung unbefähigten Geist zulässt.

Beide Behauptungen gehen aber ins Leere, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen ist die Aussage, dass es anderen, insoweit sie mir als Körper erscheinen, unmöglich ist, einen freien Willen zu haben, überhaupt völlig unerheblich zur Frage, ob mein Wille frei ist. Natürlich ist es an sich eine wichtige Frage zur menschlichen Physiologie, und ich bin hier, da ich keineswegs ein Fachmann in diesen Dingen bin, geneigt, der Forschung zunächst völlig zuzustimmen, dass wir also keinerlei Grund haben anzunehmen, dass sich irgendeine körperliche Regung durch Freiheit auch nur erklären lasse, und dass also der Körper im physikalischen Kräftespiel gefangen ist. Das schließt aber natürlich nicht aus, dass nicht hinter diesem Anscheine die Person doch frei ist, nur diese Freiheit eine unzeitliche ist, wie es Kant glaubte; Ich werde nachher, wenn vom Problem des Fremdpsychischen die Rede sein wird, noch genauer darauf eingehen, da das in der Tat eine wichtige Frage ist. Aber auch das ist völlig unerheblich dazu, ob ich selbst frei bin, da alle diese Betrachtung den anderen als Anderen betrachtet; zwar kann ich mich auch selbst als anderen sehen - als bloßer Körper oder als kantisches Ding-an-sich, als transzendentes Objekt etc. - aber da gelangen wir eben nur wieder zur anderen Frage, und übersehen völlig, dass ich doch wissen wollte, ob ich frei bin, nicht mein Körper oder ich als Objekt im Kräftespiel der Natur.

Das seltsame ist aber nun, dass wenn ich eben nicht schon auf den Körper schaue, sondern auf meinen Geist, wenn ich nicht dies äußerliche Moment an mir, sondern allein das innerliche oder das Ganze betone, dass ich dann nicht nur nicht recht auf eine Antwort, sondern noch viel weniger auf eine wirkliche Frage komme. Der Geist scheint, in dieser seltsamen Weise, innerlich begrenzt; er kann es nicht einmal fassen, was es heißen sollte, frei oder unfrei zu sein. Aber was reden wir dann über Antworten? Was kann uns denn dann hier je Frage sein?

Hier begegnen wir dem Unheimlichen, oder dem absolut fremden. Ebenso wie uns der Fremdheit selbst immer schon bekannt sein muss - denn sonst erkannten wir nichts in seiner Fremdheit - so hat auch die Bekanntschaft selbst etwas fremdes; oder der Rahmen unseres Denkens wird uns selbst fremd, die wir ihn durchdenken, ja gedanklich durchbrechen und splittern. Kommen wir da an die Grenzen aller Vorstellungskraft? Und wenn wir sie nicht befragen und spüren können - sind denn da Grenzen? Gibt es diese unsichtbare Unfreiheit, in uns gefangen zu sein - durch uns selbst? Wodurch denn sonst - aber wie können wir uns selbst begrenzen?

Es erscheint ja absurd, dass in demselben Momente, wo man sich freimacht - alles denkt, was man sich nur denken kann - man sich ebenso sehr begrenzen sollte durch ebendiese Grenze, was nur denkbar ist. Aber zugleich erscheint es unmittelbar wahr, ja allen Begriffen des Denkens und der Vorstellung gemäß. Wie passt das zusammen? Überwindet hier Vernunft den Seelenglauben - oder die Seele sich selbst über allen Verstand?

Hier deutet sich schon eine gewisse Unsinnigkeit an, die Seele als Ganze denken zu wollen, und ihr gleichsam eine Grenze zu geben; wie ja oben auch schon dargelegt wurde, dass es mir völlig unmöglich ist, mich zu denken, eben da ich alles Denken bin, darum zugleich von mir entfremdet und dieser Entfremdung selbst fremder. Aber bei der Phantasie steht es indess doch anders; denn ich kann ihre Grenzen wirklich spüren - in der Freiheit des Moments. Die gedankliche Kraft ist darin frei, dass sie denkt, was sie nur kann, aber dabei begrenzt sie sich, ist ihre Grenze im fehlenden Einfall. - Es war ja noch ganz unklar, worin die Freiheit von mir, als unabhängig von der meines Körpers gesetzt, gelten sollte; und ich glaube, dass sie letztlich in dieser Unheimlichkeit des Moments, nicht anders denken zu können als es mir gerade einfällt, seine absolute Grenze finden muss. Ich-Freiheit ist Gedankenfreiheit, und nichts als diese! - so scheint es. Aber bin ich mir selbst durch die bloße Fähigkeit des Gedankens bestimmt, oder liegt die Freiheit nicht vielmehr auch im Handeln, in der wirklichen Tat?!

Betrachten wir dazu die beiden Freiheiten unabhängig voneinander. Zuerst sei angenommen, wir seien in Gedanken frei, nicht aber im Handeln; dann hat der Empirist damit recht, dass alles vorbestimmt sei, nur, wir können dabei zusehn und uns wundern und ärgern. Das ist gewiss eine Form der Freiheit, wenn auch eine unterdrückte. Eine weniger starke Behauptung in die Richtung wäre noch, nicht die tätige, sondern nur die körperliche, und auch hier, sie nur insofern zu leugnen, als sie Bedingungen entspricht, die dem Geiste selbst äußerlich sind. Diese Art der Unfreiheit zu handeln kann kaum geleugnet werden; schließlich habe ich keine Freiheit darin, ob ich krank werde, noch weniger, ob ich von anderen misshandelt werde, und es wäre absurd, mir die Freiheit der ganzen Welt zuzuschreiben - denn obgleich ich sie denke und insofern die Denkfreiheit in ihr sein müsste, insofern sie überhaupt besteht, tu ich sie doch nicht, kann gar nicht für die andere Seite der Welt Verantwortung tragen, so sehr mir auch der Gedanke an sie Schuld bereitet.

Nun angenommen, wir hätten eine vollständige Freiheit der Tat, aber keine der Gedanken. Abgesehen davon, dass die Vollständigkeit dieser Tatfreiheit doch nach den oben angenommenen Beispielen müsse eingeschränkt werden, so leuchtet es doch ein, dass die Freiheit, zu tun, was ich will, ohne die Freiheit, darüber zu denken, die allerleerste Versicherung ist, letztlich nichts als der Weg in die selbstgewählte Sklaverei. Denn jeder Tat wohnt ein Gedanke inne, jede Handlung ist - ob gedacht oder nicht - ein Zweck, ein Sinn, und wenn nicht für den der sie verübt, so doch gewiss für jene, an denen er sie verübt. Wenn ich aber nicht die Freiheit hätte zu denken - wenn ich aber zugleich handeln könnte - so würde das nichts bedeuten, als dass ich denken müsste, was auch immer ich tue, d.i. dass ich erst nach der Tat den Gedanken bekäme, was sie bedeutet. Das ist auch ein überaus verbreiteter Geisteszustand - der Leichtsinn, die Gedankenlosigkeit, erst zu tun, dann zu denken etc. - und wird üblicherweise auch durch diesen Handlungsbezug begründet und teils sogar gelobt - als Pragmatik, Loyalität etc. Aber in all diesen Fällen wäre es ja ebenso unsinnig, die Unfreiheit im Gedanken an sich zu behaupten; denn ohne eine gewisse Freiheit des Denkens wäre es ja niemandem möglich, sich in eine solche Ordnung zu begeben, da wir ja nicht darin geboren werden, sondern am Anfang ja gerade nicht unmittelbar verstehen, was richtig ist, und fragen - und diese Gedankenlosigkeit erst im Laufe der Abgewöhnung des Lernens, wie es von Lehrern und Eltern mutwillig betrieben wird, überhaupt entstehen, auch wenn die Fähigkeit zur gedankenlosen Gewöhnung (oder, wie manche Verehrer diese verächtliche Praxis nennen, Sozialisation und Erziehung, Erwachsen-Werden, d.h. Langweilig- und Gedankenlos-Werden,

Identität bilden und dann das Denken vergessen etc.) sicherlich schon vorher im Geiste vorhanden sein musste - also kann es Gedankenlosigkeit nur als Wirkung der Gedankenfreiheit geben, eben als Wahl, sich einzufügen in eine gedankenlose Welt der Gesellschaft. Damit aber ist niemand wirklich unfrei in seinen eigenen Gedanken - außer, es tritt das seltsame Phänomen auf, dass man wirklich nicht seiner Gedanken Herr ist, und die Gedanken nicht frei sind, sondern kommen, wie sie wollen - auch wenn natürlich daraus folgt, dass die Taten ebenso unfrei sein müssten wie der Gedanke - und ich also wirklich gedankenlos und ohne Struktur leben müsste, d.h. ohne jeglichen Sinn, ohne Sprache, ohne Objektverständnis etc., d.h. nicht frei, sondern willkürlich durch äußere Einflüsse bestimmbar. Aber auch das muss nicht ins Extrem geraten; man könnte ja auch nur in manchen Momenten seine Gedanken durch willkürliche Einflüsse erhalten, und je nachdem, wie oft das passieren würde, hätte es verschiedentlichen Einfluss auf das Wesen der Vorstellungskraft.

Aber auch hier müssen wir nun genau überlegen: Was heißt es, wenn man nicht seiner Gedanken Herr ist? Denn wir hatten ja eigentlich gesagt, dass es hier gerade nicht um die Person geht (denn diese ist nichts als seine Existenz und Perspektive, d.i. insbesondere nicht handelnd), sondern allein um die Vorstellungskraft. Kann aber meine Vorstellungskraft die Macht verlieren, ihren Inhalt frei zu bestimmen - und was soll es dann für sie heißen, frei zu sein? Kann ein Denken noch frei genannt werden, was seine Freiheit nicht mehr verlieren kann?

Um uns an diese Probleme heranzubewegen müssen wir zunächst die Weise betrachten, in der sich die Phantasie auf ihre Tätigkeit und die Erzeugung ihres Inhalts bezieht. Ist sie als Ganze davor oder danach? - Wir hatten sie ja vorher als die Grenzen der einzelnen Ver-Weltungen, oder als Verbindendes der Trennungen bestimmt. Wenns so ist, dann kann sie als Ganze nur nach und durch sich da sein, eben da ich das Einzelne bis an sein - absurdes - Ende denken muss, bevor ich auf dies ganze stoße. Dies ist auch logisch völlig einsichtig: Erst wenn ich auf eine widersprüchliche Aussage stoße, und daraus alles mögliche herleite, spüre ich die Kraft der gesammelten Welt der Phantasie jenseits der Logik; eben indem aus dem absurden Eindrucke, egal aus welcher Welt gegeben, alles folgt, folgt aus ihm das Ganze; und jenes Ganzes ist es dann, was erst in der oben betrachteten Art ein ante priori, ein Rückgriff auf meine Denkbeschränkungen ermöglicht. Wenn das aber ist - wenn sie als Fähigkeit der innerlichen Absurdität geradezu bestimmt ist - inwiefern kann man davon sprechen, ob sie frei sei? Wie kann es überhaupt eine Freiheit geben, die jenseits der Zeit liegt?

Wir müssen hier auch beachten, dass es für die Phantasie etwas ganz verschiedenes ist, zu behaupten, dass sie frei von oder zu allem sei. Ich kann nämlich für mein Denken eine negative Freiheit schon völlig annehmen, eben das bedeutet es ja, wenn mir mein Denken selbst die einzige Grenze ist; aber das bedeutet eben nicht, dass ich in irgendeiner Weise frei wäre, meine Gedanken zu wählen. Das ist auch an der Grenze der negativen Freiheit einfach zu erkennen, denn jede Art positiver Freiheit bedeutet eine Einschränkung der negativen. Bin ich nämlich frei dazu, dieses zu tun, dass werde ich dadurch bestimmt; bin nicht länger frei von diesem Weltbezug, kann mich gar nicht mehr anders sehen als als potentiell handelnder, als Person dieser Welt. Aber ich weiß doch, dass ich das nicht sein kann; eben darin besteht meine Freiheit. Genau darum bin ich doch das Ganze meiner Vorstellungskraft - weil ich frei davon bin, nur ein Teil, nur ein Weltbezogenes zu sein.

Das bedeutet aber noch viel mehr. Ich bin darüber hinaus ja auch fähig, mir meine eigene Unfähigkeit vorzustellen, d.i. meine faktische Ohnmacht, meine Unmöglichkeit, je etwas entscheiden zu können. Wenn ich nämlich durch eine gewisse persönliche Eigenschaft fähig werde, dieses oder jenes zu tun - wie es ja dem Verhalten freilich zukommt, und in diesem stattfindet - so

wird mein Denken ja genau dadurch seiner Allgemeinheit beraubt, die doch sein besonderes sein sollte! Es kann darum, eben weil ich mir selbst Grenze und Begrenztes bin, überhaupt nicht möglich sein, dass ich mich _für dieses jetzt in Gedanken entscheide_, oder, dass ich jemals frei wäre, zwischen Gegenständen zu wählen - da jenes doch schon Verhalten voraussetzt, also etwas _außer_ den Gedanken, was sie sogleich dann steuern würde.

Ich bin also deshalb in meinem Denken gefangen, weil ich anders überhaupt nicht frei wäre. Wäre meine Freiheit bloß eine solche, zwischen Dingen, oder für eine Handlung zu entscheiden, so könnte ich doch niemals mich _für die Wahl überhaupt_ entscheiden. Wirkliche Freiheit hat darum die Struktur eines Zwangs; einer inneren Notwendigkeit; der Notwendigkeit, meine Gedanken zu Ende zu denken.

Darum ist das andere Wesen, gegenüberstehend dieser unheimlichen Freiheit, die Neugier oder die Angst. Beide hängen zusammen, sind fast dasselbe, und doch in einem unüberwindlichen Spalte getrennt (vielleicht gerade, weil sie so ähnlich sind?) - Es ist der Drang der Phantasie, zu denken, der hier ganz unvermischt hervortritt. Sie ist absolut frei, weil sie als ganze sich selbst bestimmt, allein durch sich begrenzt ist; aber sie ist ebenso sehr dadurch begrenzt. Sie könnte gar nicht äußerlich begrenzt sein, denn was sollte die Neugier begrenzen, und dabei nicht als dessen Material auftreten - und was gar die Angst? Grenzenlose Angst ist das Wesen der Neugier, und erschreckende, unheimliche Neugier das Wesen der Angst. Darum lassen sie sich nicht trennen, weil beide die Grenze der Phantasie, und d.i. der Vorstellungskraft selbst, sind, einmal positiv als Erfahrung dessen immanenter Grenzenlosigkeit, einmal negativ als dessen inneren Beliebigkeit und Leere und äußerer Begrenzung. In ihr entwickelt sich nun eine Spaltung, die in die Seele selbst eintritt:

Ich sehe auf der einen Seite, dass ich alles durchdenken kann, dass alles letztlich gedanklich von mir verstanden werden kann, sofern ich es überhaupt sehe, und dass die Grenzenlosigkeit meiner Phantasie allein in der völligen Absurdheit, und d.h. in sich selbst, eine Grenze findet. Zum anderen sehe ich aber, dass dies Ganze wirklich nichts ist als eine Absurdheit; dass es nichts bedeutet; dass ich schließlich das, was ich denke, doch aus der Zerspaltung des Gedankens aus sich selbst erhalte (wie in der Einheitsschrift noch genauer bewiesen wird), dass es also aus bloßen Eindrücken allein seine Wahrheit wird nehmen müssen, diese aber von ihrem Ursprunge entfernt sind, entfremdet, und also ich alles, was ich nur denken kann, nur vermöge ihrer Absurdität und Unbegründetheit, aus der reinen Unmittelbarkeit der Anschauung, mir werde vorstellen können. Das heißt aber, dass ich gar kein Recht habe, dieselbe Ver-Weltung, d.i. denselben Zusammenhang, wie er sich aus einer Sache ergibt, auch in einer anderen zu sehen; und schon gar nicht, den ursprünglichen Zusammenhang meiner Eindrücke - ihre Zerteilung! - als an ihnen allein als gegeben zu betrachten!

Auf dieselbe Art, wie die in sich bleibende Phantasie nämlich zeitlos frei, durch sich selbst begrenzt etc. ist, ist der wirkliche Eindruck doch gerade nicht frei; er ist durch äußeres gebunden. Ich sehe also ein Äußeres meiner selbst; den _Gehalt_ der Gedanken; und da kommen wir nun endlich auf die Frage, was die Grenze, die die Phantasie _als ganze sich selbst ist_, von der Grenze unterscheidet, die sie als Ganze _für ihre Welten_ bedeutet. Für die Welten gesehen ist sie nämlich der Horizont aller Wahrheit und Wirklichkeit, das Ganze meines Denkens; für sich selbst aber ist sie eine Grenze, jenseits derer nur ein unbestimmtes Äußeres liegt (so wie es in seiner ganzen Tragik im kantischen Begriffe vom Ding an sich verkörpert ist - als die _eigentliche Sache_ außer meinen Grenzen, die ich doch nie zu fassen kriege, deren Idee sich aber das Denken notwendig als in diesen Grenzen befindlich bildet - als Grenzidee, die doch selbst die Grenze ist, denn sie ist ebenso - Ideengrenze!).

Doch nun kommt der wesentliche Schritt. Ich muss nämlich jetzt erkennen, dass ich dieses Äußere schon immer besessen habe. Nicht allein ist die Seele umherirrend nach dem äußeren, nicht erst sucht sie verzweifelnd nach der verlorenen Außenwelt, nein; es ist dieser Zweifel allein, der sie uns bestätigt, der sie aus meiner Sicht sogar selbst ist. Mit anderen Worten: Ich bin das Ding an sich! Ich bin selbst die Außenwelt!

Diese Aussage lässt sich nun aber durchaus schnell falsch verstehen, und darum will ich kurz eine der beiden sich aufdrängenden Interpretationsmöglichkeiten ausschließen. Der Ausspruch lässt sich einerseits vielleicht als ein Zeichen der Erleichterung verstehen, dass es nun doch nicht die reine Außenwelt, nicht das bloße Unbekannte, sondern doch nur ich selbst bin; oder er lässt sich umgekehrt verstehen als ein Entsetzen, dass hinter all diesem Äußeren, hinter dieser absoluten Fremdheit und Angst und Entgrenzung meiner Gedankenwelt ich selbst habe stecken müssen. Aber hier sind eigentlich beide Alternativen falsch: Vielmehr atme ich im Entsetzen auf, und das Entsetzen selbst ist das Aufatmen! Ich schwanke hin und her, einerseits mich in mir zu verlieren, und doch diesen Verlust zu beklagen; mich als mein absolut bekanntes und absolut unbekanntes zu behaupten. Was die Wahrheit dahinter letztlich ist, ist hier nicht zu erkennen - vielleicht das eine, vielleicht das andere - sich aber diese Bewegung und ihre innere Tragik.

In dieser Art ist dann die Seele doch eine Form der Selbstbewegung: ihre Selbstbewegung als verzweifelndes Umherirren, als Suchen ohne Finden, als ein Suchen nach der Suche, und einem Finden im aufgeben des Verständnisses. Ich erkenne zuletzt, dass ich nicht selbst am wenigsten greifen kann; dass ich gleichzeitig immer schon begriffen bin, aber das doch erst als Missverständnis; und finde mich darum genau in jener Stufe der absoluten Äußerlichkeit wieder, in der ich doch eigentlich das ganz andere, unbekannte gesucht habe.

Das bedeutet es nun, wenn ich mir selbst der Fremdste sein soll. Und aus dieser Sicht muss nun diese Verwandtschaft von mir mit dem absolut Fremden der Welt mehr bedeuten als eine bloße Zufälligkeit. Es erscheint mir nun so, dass ich in mir ja schon eine so gewaltige Fremdheit habe. dass die noch viel gewaltigere Fremdheit der anderen, mir doch durchs Denken gar nicht zugänglichen Dinge - denn ich sehe ja nur meine Gedanken derselben - als in ihrem Sein zwar nicht verständlich, aber doch vermutlich seien - und so wage ich es, folgende Hypothese aufzustellen:

Wenn ich etwas nicht verstehe, verstehe ich, wie es sich selbst nicht versteht!

Das ist eine sehr gewagte Annahme. Es veräußerlicht tatsächlich das innere, macht jede Suche nach einem äußeren fremden Objekt zu einer bloßen Anerkennung meiner eigenen Unfähigkeit - oder so scheint es. Denn eigentlich macht dieselbe Annahme ebensosehr das Gegenteil: es führt den Gedanken der Innerlichkeit oder der Verslossenheit der Welt zuallerst in die äußeren Dinge ein, die doch vorher - nur draußen waren.

Das Wesen dieses Verständnisses ist das Staunen - die bloße Ahnung, etwas verstehen zu können, ohne es jedoch jemals verstehen zu werden, ein Eindruck unheimlich gewaltiger Fremde - und darüber hinaus noch die gewaltige Ahnung, auch dies Ding, dies eine, äußerliche, mag über sich selbst gleich staunen müssen.

Das Erhabene dieses Eindrucks ist das Festhalten seiner inneren Verzweiflung, dass ich das andere wirklich nicht verstehen kann - und dies Unverständnis dann nicht bloß als meine Unfähigkeit, sondern als Tiefe der Sache denken muss! Jenes erhebt diese Art des Unverstandes über alle bloße Vieldeutigkeit und Unverständlichkeit zur Nicht-deutigkeit, die sich selbst zur Bedeutung hat - der Eindruck, der wirklich nur als Eindruck verstanden werden kann - aber nicht als bloßer Eindruck (wie die vormalige Intuition, die bloß Material zur Begriffsbildung gewesen), sondern als die Fremdheit in demselben, wie sie aus der Reflektion im Ganzen der Phantasie mir entstanden ist - das unheimliche des Denken-Müssens, die absolute Grenze, die sich zur Neugier und Angst erhebt, und die Fremdheit, die der Eindruck mir eben dadurch verschafft, mir alle Welt zu bedeuten, die Grenzen meines Denkens aber ebenso sehr schon zu überspringen, gerade dadurch dass er sie als solche, als Grenzbild, bedeutet.

Damit werde ich mir nicht allein in jedem Eindrucke selbst zur Grenze des Verständnisses, sondern muss auch sehen, dass es dieser Eindruck in sich selbst ist, der sich zur Grenze wird - oder dass ich mir selbst ebenso sehr als die Gesamtheit aller Eindrücke und dem Schatten derselben schon die Grenze bin. Ich brauche nicht erst in mich zu blicken; jenes innere wird äußerlich, es liegt selbst in Eindrucke meines Schattens, der sich als bloßer Körper zeigt, als reines Äußeres der in sich begrenzten Innerlichkeit. Ebenso muss ich aber nun auch hinter dieser Äußerlichkeit, hinter dem Körperlichen überhaupt eine Art Selbstbegrenzung des Fremden in seiner Fremdheit sehen, und also das Fremde selbst als solches verinnerlichen - so dass meine Fremderfahrung durch mein selbst zur Selbsterfahrung des anderen wird; indem ich eben dies völlig andere nur erfahren kann als diese Art Fremdheit, die ich nur als Fremde, und d.h. als sich selbst Fremde verstehen kann.

Damit nun wende ich meinen Gedanken ganz dem äußeren Eindruck zu, da dieser eben alle Innerlichkeit, jetzt aber nicht nur in der an sich vorher schon vorhanden, sondern auch in und für sich verstandenen Zertrennung des Geistes von sich selbst, in seinem Prinzip und ihrer absoluten Durchsetzung enthält. Was also bedeutet diese Fremdheit dafür, einen einzelnen Eindruck zu betrachten?

Ich muss ja jetzt die äußere Sache als in sich Fremde anerkennen; ich kann sie nicht einfach als bekannt, als zugänglich stehen lassen. Das bedeutet, dass sie jetzt tatsächlich unabhängig von meinem Denken über sie existiert; oder ich denke sie als unabhängig, undurchdringbar. Sie wird zum reinen Objekt, ohne Gedanken, oder sie wird zu ihrer Denkmöglichkeit, sie in ihr selbst als ihr Sein vorzustellen. Diese Unmöglichkeit wird der Widerspruch an der Sache; und die Widersprüchlichkeit der Sache an sich selbst wird zu ihrem objektiven Sein.

Das rein objektive an ihr ist die Tatsache, dass ihr Streit in ihr, nicht in meinem Gedanken liegt; und obwohl ich sie nur durch meine Gedanken erfassen kann, so erscheint es mir doch immerhin als möglich, dass dieselbe meine Unmöglichkeit, sie außerhalb des Denkens zu erfassen, auch auf sie selbst in ihrem Denkprozesse zutrifft; und ich sie also wider Willen verstehe, indem ich an ihr verzweifle. Wenn ich den Satz, dass ich die Verzweiflung als mich selbst anerkennen soll, wirklich annehme, so bedeutet das, dass ich einerseits mich in der Verzweiflung, das andere nicht zu verstehen, widererkenne; aber ich erkenne mich im Anderen nur in der Form des Unverständnisses, nicht des Verständnisses. Ich erkenne also gar nicht allein wirklich mich selbst - das nur in formaler Weise, meine absolute Unmöglichkeit in die subjektive Einsicht einer Außenwelt zugestehen zu müssen - sondern eher erkenne das Andere als Anderes, als Absolutes, von allem Denken losgelöstes.

Doch noch habe ich dies andere nicht als dessen inneren Willen erkannt, noch keinen Sinn oder Wert jenseits der bloßen Einsicht in die innere Uneinsichtigkeit des anderen je erkannt. Den unerkennbaren oder verzweifelten Wert des radikal anderen als allgemeine Unsinnigkeit desselben als meinen Wert anzuerkennen, ist unvergleichlich schwerer, als die bloße Tatsache des Streites einzusehen - als das Missverständnis als notwendig anzuerkennen.

Eben darum beginnt alles Bewußtsein unserer Zertrenntheit, der absoluten Verschiedenheit von den äußeren Dingen untereinander, da, wo er selbst Gedanke wird; da, wo wirklich bewußt werden kann, dass es diese Trennung nicht nur für mich und in mir, sondern selbst in diesem Zertrennten geben müsste. Meine Fremdheit kann ich dann umso deutlicher sehen: auch als die Andersartigkeit dieses Fremden von sich und mir. Logisch ist das gewiss dasselbe; dabei es geht hier nicht mehr um reine Logik, sondern um gerade jenes äußere zu meiner eigenen Einsicht; jenes Objektive im Gegensatz zu aller Subjektivität; und da ist es nun, dass sich der Widerspruch in sich als die Wahrheit aller Wirklichkeit wird zeigen müssen!

Um diese Fremdheit aber sehen zu können, muss ich sie, wie oben angemerkt, anerkennen, ich muss mein Missverständnis als den Missverstand in ihr betrachten. Und das funktioniert jetzt nur, wenn es einen Bezugspunkt geben kann - was aber gerade bei der reinen unbezogenen Sache nicht funktioniert. Was nur ist was es ist, hat kein Missverständnis außer an sich, und d.h. an und in seiner Perspektive - die ich aber gerade nicht erreichen kann. Eben darum ist diese Übertragung nur möglich, wenn es eine gewisse Gemeinsamkeit in der Zertrennung, oder einen Bezugspunkt des Streites gibt. Jenes aber muss, insofern ich und das andere, fremde, es fassen sollen, ein Gedanke oder eine gemeinsame Gedankenbestimmung sein; und insofern ist also die Übertragung der Fremdheit, insofern sie sich auch an dem anderen finden soll, notwendig eine, die diese Fremdheit in Form des geäußerten Gedanken darstellen wird. (Natürlich ist es möglich, mir jene Fremdheit an jedem Dinge, jeder fremden Sache zu denken - aber dann kann ich sie eben nicht durch dieselbe, sondern allein durch mich erfahren - was an sich dasselbe ist, da ich ja auch alle anderen Dinge durch mich erfahre, aber eben darum, weil ich sie nicht durch diese Brechung am Äußeren als durch-mich einsehen kann, sie viel eher als außen, als Fremdes erscheint - eben da es das Fremde meiner selbst, oder dessen brechender Allgemeinheit ist (siehe dazu später die Frage nach den Göttern, wo diese Art der Übertragung die übliche Weise der Konstruktion ist, und dort für die spezifische Art des fiktionalen Realismus sorgen - eben durch diese Innerlichkeit, sich als Unmöglichkeit der Brechung, äußerlich zu werden) - wie ja auch die ganze Suche nach diesem Probleme durch eben so eine Verräuerlichung in unserem eigenen Geiste geschehen ist.)

Wie ist es aber möglich, Gedanken als Bezug des Streites in die Welt zu setzen? Wie, anders gesagt, kann ich mich über etwas missverstehen, und nicht nur über reine Worte? - oder ist eben dies bloße Wort der Gegenstand des Missverständnisses oder selber dieses - das Wort ohne Gehalt, gerade ohne Ding und Bedeutung?

Hierzu ist es am besten, noch einmal den fundamentalen Unterschied zwischen der phantastischen und der objektiven Betrachtung herauszustellen, wie er oben nur angerissen wurde. Die phantastische Betrachtung ist das Verstehen des Unverständnisses als Unverständnis in der Sache; d.h. die Veräuerung meines Missverständnisses ist das Unverständnis der Sache selbst. Dagegen ist das objektive Verständnis in sich gespiegelt; es ist die in die Welt gesetzte Streitsache; d.h. es muss denselben Widerspruch, den ich mit der Sache sehe, auch zwischen mir und dem

Widerspruch geben, indem ich zuerst die Sache sehe - und dann einen anderen Widerspruch - der jetzt aber nicht mein Widerspruch mit der Sache sein kann, denn dieser ist ja gerade nichts als die Fremdheit der Sache selbst. Darum benötige ich dieselbe Perspektive, die ich einnehme, wenn ich die Sache selbst als die ihr innewohnende Fremdheit betrachte, nur von anderer Perspektive aus, d.h. ich brauche eine andere Fremdheitsübertragung, aus einem anderen Missverständnis.

Ich brauche also jemand anderem, damit ich dessen Missverständnis missverstehen kann, und also somit überhaupt erst eine Distanz zwischen Sache und Verständnis aufbaue - darin erst existiert die Sache unabhängig von mir - weil sie eben auch unabhängig vom andern und dessen von mir missverstandenen Missverständnis existiert!

Diese äußere Sache muss nun aber so sein, dass sie ein derartiges Missverständnis, eine Distanz von Sache und Gedanke, überhaupt zulässt. Bei vielen Dingen ist das nahezu unmöglich, sei's bei Wahrheit, Bedeutung, Wert, Gottheit, Entscheidung, Pflicht, Gerechtigkeit usw., eben da dies reine Gedanken sind, und als solche bei mir mit eines anderen Missverständnis gar nicht in Konflikt geraten könnten - da ich dessen Sätze immer so lesen muss, dass ich meine eigenen Missverständnisse darin wiederfinde, vielleicht auch einige neue, die daran herankommen, aber keineswegs etwas, wovon meine Idee von Gerechtigkeit oder Wahrheit etc. nicht zusammenpassende könnte, kein grundsätzlich anderes; und auf gar keinen Fall eines, was in dieser Art des Missverständnisses unabhängig vom Gedanken desselben da sein könnte.

Was aber kann dann überhaupt diese Art der Distanz aufbauen? Was ist nicht bloßer Gedanke? Und wie kann dieser Gedanke dann in die Welt gesetzt werden - und eben nicht nur in den Gedanken? Oder anders gesagt: Wie kann mir ein in die Welt gesetzter Gedanke erscheinen, der nicht ebenso schon mein Setzen, mein Gedanke ist?

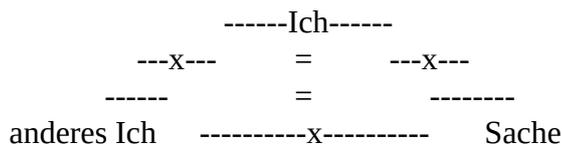
Zum einen müssen wir einen Inhalt finden. Da er nicht die Form einer Reflektion erfordern kann - denn sonst wäre er eben nur in und durch dieselbe, d.i. er könnte nur durch den Gedanken, von dem ich mich doch gleichwohl lösen will, zur Sprache gebracht werden, also wäre gerade kein Unterschied zwischen dem Gegenstand und der Reflektion, sondern entweder nur eine von mir äußerlich feststellbare Unzugänglichkeit in den Gedanken überhaupt, als in einen anderen Geist, oder bereits die völlige Vertrautheit, also das Fehlen sämtlicher Distanz - was im Kern dasselbe ist - deshalb also muss der Gedanke, der in die Welt gesetzt werden soll, ein nicht selbstbezüglicher sein; er kann sich selbst nicht enthalten, oder besser, er muss sich so enthalten, dass sich seine Objektivation denken lässt, ohne zugleich den Gedanken, ihn selbst zu denken. Er muss also im Ergebnis ohne Reflektion sein, selbst wenn der Weg dahin einer sein kann, der reflektiert, bedacht ist.

Auf genau so einem Reflektionsweg haben wir uns aber doch schon längst begeben, wenn wir das Einzelne, der mir gegenüberstehende Eindruck selbst als die Fremdheit der Grenz-Fremdheit, als deren immanente Bekanntheit aus der Entfremdung beschrieben und erkannt haben! Jenes ist doch gerade das Einzelne, das Historische Faktum - dass es in seiner Besonderheit und Verschiedenheit von sich uns so bekannt ist - weil es uns fremd geworden! - Nun, könnten wir das in die Welt setzen? Ist die Fremdheit des bloßen Eindrucks unabhängig von dem, der sie denkt? Oder zumindest dessen Eigenschaft, dass und nicht wie sie fremd ist?

Nun, damit das alles irgendeine Möglichkeit werden kann, müssen zumindest drei Dinge als an sich verschiedene Dinge aus diesem Reflektionsprozess heraustreten: Ich, das andere Ich und die Sache. Denn bin Ich und das andere Ich, d.h. das außer mir sich selbst ungleiche Denken, dasselbe, so gäbe

es erneut keine Distanz von Objekt und Gedanken, eben da Subjekt und Objekt in meiner Betrachtung und Gedanken immer schon zusammengefallen sind. Wäre Ich mit dem Objekt dasselbe, so könnte ich das andere Ich niemals verstehen, da ich kein äußeres habe, von dem ich mich ebenso distanzieren könnte wie der andere; d.h. ich könnte die Distanz zur Kenntnis nehmen, als eine Distanz zu mir, könnte dieselbe aber niemals als eine Distanz in mir selbst nachvollziehen; denn auch wenn es in meinem Denken einen gewaltigen Unterschied immer geben mag, so wird dieser nicht zur Distanz, nicht zum Verlust des Wie-Seins. Und wäre schließlich das andere Ich dasselbe wie der Gegenstand, so könnte ich in den Gegenstand, als in den andern, mir nichts denken als eben diese Fremdheit, als eine wohl absolute, aber doch nicht in sich reflektierte und produktive Distanz. Nein, wenn ich den Widerspruch in mir als absolute Loslösung, wenn ich die wirkliche Distanz von Subjekt und Objekt begreifen will, so muss ich mich von beiden und beide voneinander trennen - da ich sonst entweder schon mit einem verschworen habe oder das andere sich gegen mich. Um die Fremdheit einzusehen müssen wir ein anderes Subjekt behaupten.

Damit wird dieses doppelte Missverständnis allerdings symmetrisch: Nicht allein missverstehe ich das Missverständnis über die Sache - als geäußertes Missverständnis, und nehme somit die Sache gerade als eine (miss-miss-)verstandene in mich auf - sondern ich missverstehe ebenso sehr die Sache, wie sie das Missverständnis missversteht, und verstehe somit das Missverständnis des anderen Ich - indem ich die Sache nicht mehr darin verstehe, von des anderen Verständnis getrennt zu sein bzw. sich zu trennen. Schematisch:



d.h. ich missverstehe die Sache und das andere Ich, missverstehe aber deren Missverständnis untereinander ebenso und verstehe ihn dadurch.

Damit ergeben sich zweierlei Haltungen, die formal dasselbe sind, aber inhaltlich vollkommen entgegengesetzt: Einerseits kann ich angesichts des offenbaren Gegensatzes von Auffassung und Wirklichkeit (d.i. jeweils diese, wie sie mir erscheinen) gar nicht einsehen, wie es je zu so einem gewaltigen Missverständnis kommen konnte, wie der Gedanke so die Wirklichkeit verfehlt; andererseits kann ich aber ebensowenig die Einseitigkeit der Sache einsehen, die doch nur dabei bleibt, dem Denken äußerliche Fremdheit zu sein, wenn sie doch wahrlich die in allem Denken innewohnende Subjekt-Objekt-Spaltung, das bloße Ding etc. ist, d.h. nicht außen, sondern äußerste Innerlichkeit! - und also der Gedanke sie überhaupt nicht verfehlt, sondern sie in diesem erst ist.

Beide Missverständnisse kann ich nur dann wirklich betrachten, wenn ich eben nicht dies falsche Verständnis des anderen Ich, nicht die Sache an sich selbst, sondern diesen Missverständnis an und für sich, d.h. für das Ich und die Sache zu ihrem zugrundeliegendem Verständnis nehme; d.h. dass ich die bloße Fremdheit in der Sache als ihre Verständnislosigkeit zum anderen Ich, und die absolute Getrenntheit desselben wiederum von der Sache, als beiden vorliegendes Prinzip genommen, als diese Fremdheit des anderen in sich überhaupt als ihr Wesen ansehen muss, und also wirklich nur verstehe, nicht was jemand nicht versteht (das ist das Missverständnis von der Sache genommen), nicht wie ich etwas missverstehe (das ist dasselbe von der Position des anderen Ich), sondern allein, dass da irgendetwas ist, was auch immer es sein möge, was ich und der andere

und das etwas an sich selbst nicht versteht, und uns nur über diese absolute Unklarheit könne bewußt werden.

Das bedeutet: Existenz wird selbst zum Streitbegriff, zum zentralen Objekt, gar zur wichtigsten Behauptung eines in sich zerspaltenen Prozesses. Erst dieses, „dass da etwas ist“, ist sein zentraler Glaubenssatz - und was es ist, kann nicht einsichtig sein. Alle weitere Untersuchung muss, zumindest zunächst, allein darauf ausgerichtet sein, was ist, und wie wir - in das vorherige Verhältnis des absoluten und in sich bestehenden Missverständnisses, d.h. ins rein Subjektive zurückkehrend - dies nun „verstehen“ können, das aber nur darin, wie all diese zufällige Wirklichkeit - dass da etwas ist, hier ein anderes, ganz so, wie es der im Gedanken und der Sache liegende Widerspruch verlangt - in „einen“ Gedanken zusammenfallen könnte; ein Ziel, was waghalsig, ja gar unmöglich erscheint; und in der Tat ist es das auch. Aber das Wesen aller Gedanken ist schließlich Verzweiflung, und so arbeitet sich der objektive Gedanke so lange auf der Suche nach einem Weltsinn an sich selbst ab, bis er zu sich als zu seinem inneren Widerspruche zurückkehrt - und dann erst erkennt, dass er nur das „Dass“ des miss-miss-verstandenen Etwas betrachtete, aber auf die Art und den Inhalt des darin enthaltenen Widerspruches gar nicht einging; oder er kehrt nicht dahin zurück, sondern diese Frage ist selbst „Ergebnis“ derselben Sinnlosigkeit des reinen Gegebenseins in seinem Dass-Sein des Missverständnisses - und aus der Untersuchung, was da ist und uns scheint, kommt also von selbst hervor sein Inhalt aus dem Missverstand.

Wie kann ich aber jetzt dieses Missverständnis als „objektives Sein“ behaupten? Woher wird mir der Unterschied vom anderen Ich und mir und der Sache zum Verständnis - und warum komme ich dann überhaupt dazu, dort ein „Gemeinsames“ zu suchen?

Hier müssen wir darauf zurückkommen, dass die ganze Frage schon „hypothetisch“ ist; es müsste ja gar nicht sein, dass es ein äußeres Ich, einen anderen Gegenstand etc. gibt; an sich sind diese ja auch nichts als ich selbst in meiner Fremdheit - da ich mir selbst die Außenwelt in Form der Selbst-Grenze der Phantasie, und alles Fremdpsychische in der absoluten Entgegensetzung des sich selbst nicht verstehenden Gedankens auch schon vorher sein musste. Nun kann ich aber die Hypothese stellen, dass es jenseits dieses meinen Eindrucks eine andere Art Sicht gibt, die dieser entspricht; die ebenso zerspalten ist; die eben nur ein anderes Objekt seiner Zerspaltung zu seinem Zentrum nimmt, und dann das andere als Fremdes, als sich entgegengesetztes und darum verstandenes zu begreifen - Das entspricht, gemäß der obigen Herleitung, genau der Forderung, Subjekt und Objekt trennen zu können, auf der einen Seite den Denker, auf der andern den Gedanken, und Ich, der ichs trenne, als drittes daneben - was nicht ginge, gäbe es nur mich, und nicht äußere Dinge oder Denker. Glaube ans Fremdpsychische und die Außenwelt ist damit das gleiche wie die Behauptung der Trennung von Materie und Gehalt; und es stellt sich also hier die Frage, woher diese stammen konnte.

Ich denke, dass man hier kaum eine Herleitung wird finden können, die die beiden nicht schon in getrennter Form enthalten; selbst eine Art innere Herleitung Hegelianischer Art vertraut doch der Trennung von Autor und Schrift, von dem reinen Gedanken an sich und dessen bloß äußerer Reflektion - d.h. auch hier tritt eine Außenwelt hervor, und um diese vom Denkprozesse zu trennen dann ebenso unmittelbar ein vom Denker unabhängiger Geist. Wie also kann diese Trennung dann entstehen - wo fangen wir an?

Ich bin fester Überzeugung, dass diese Trennung tatsächlich nichts geringeres als einen „Glaubensgrundsatz“ darstellt - dass er nicht nach Hinsicht der „Wahrheit“, sondern der „Moral“ besehen werden muss - und dass es derselbe Glaubenssatz ist, wie der, nach dem wir zu denken

begannen! Ohne diesen Anfänge im Glauben, ohne das Erste Denken - d.i. zwischen _Objekt_ und _Denker_ zu trennen - bleibt man stets in der beschaulichen Anschauung; man schwelgt; und es gibt nichts zwischen mir und der Welt, zwischen dir und der Welt, zwischen mir und dir - alles bloße Anschauung. Aber das reicht nicht - da ist keine Wahrheit, kein Verständnis. Aus irgendeinem Drange, aus dem bloßen, richtungslosen Verlangen nach Deutlichkeit des eigenen Denkens fordert es sich, sich vom Gegenstände zu trennen; Distanz zu zeigen. Erst geht das ja, wie gezeigt, nur ganz formal; nur im Namen, der an sich noch völlig dasselbe ist als die Sinnlichkeit, aber schon anders gemeint, schon reflektiert. Über viele Stufen klomm dann dieser Gedanke, zum Gegenstände, Begriffe und zur Abstraktion, zum Subjekte, Willen, der Phantasie und deren Selbsterkenntnis in und als seine Grenzen. Erst jetzt aber, wo es die Bedingungen der Trennung von Objekt und Subjekt _im Anderen seiner Selbst, im anderen Ich_ einsieht, muss es erkennen, dass jener erste Wille, jener bloß zum Versuch anders als die Sinnlichkeit gesetzte Gedanke nicht ausreicht. Ich brauche noch eine weitere Setzung: Die Fremdheit des Dinges werde mir _als Gedanke Gedanke_ - im Unterschiede zum Gegenstand - und als Wirklichkeit, als misszuverstehendes Missverständnis! Erst in dieser absoluten Begrenzung findet sich jetzt jener Geist, jenes ursprüngliche Verlangen der Namensgebung wieder - indem es trennt zwischen sich und dem anderen - aber nicht länger in sich (wie in der Grenzziehung in und durch die Phantasie und deren Unterscheidung), sondern wirklich _im Andern_!

Dazu aber muss es sich dieser Grenze als Ganzem entgegensetzen - muss Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt werden, wie oben an den Missverständnis-Haltungen erwiesen - und also eine eigentümliche Distanz sowohl zum Denken als zum Gedanken aufbauen. Erst in der objektivierten Distanz findet sich darum jenes Verlangen nach Mitteilung und Deutlichkeit wieder (und wird dadurch ebenso verschwinden, wie nachher hervorgeht) - und erst darin findet es seinen ersten wirklichen konkreten Gehalt. Vorher glaubte es nur _an sich_ - im Namen, Abstrahieren, Subjekte etc - jetzt glaubt es _an anderes_, oder an das Andere in sich als seiner Zerspaltung. Dadurch allein wird es schließlich einen Bezug finden, woran es sein Denken - und d.h. desselben konstituierende Widersprüche und Missverständnisse - erst klar und eindeutig darlegen wird können.

Aber wie weit geht jener Glaube? Was kann der bloße Anspruch, zu denken, erreichen? Ich kann ja nicht allzu viel annehmen; nur in ganz gewissen Fällen, wo Gegenstand und Gedanke nicht ohnehin zusammenfallen, scheint es ja überhaupt möglich. Aber ich muss das genauer angeben, denn es sind eigentlich schon die meisten jener Fälle, vor denen wir eben noch ratlos standen - das äußere Einzige, der reine Eindruck usw.

Zum Gegenstand, der nicht Gedanke ist, eignen sich zunächst alle Gegenstände, die schon _vor_ allem Gedanken da waren, daher in der Reflektion sich als solche ursprünglich-fremden erweisen werden - d.h. der bloße Eindruck, sofoern in ihm der Gehalt von seiner Betrachtung gelöst werde - ebenso dann aber auch jeder spätere Gedanke, sofern er sich vom Denker trennt, objektiv, betrachtbar wird. Wie aber kann so eine Betrachtung wirklich unabhängig werden - wenn doch der Eindruck gerade vor der Subjekt-Objekt-Trennung liegt? Zwar scheint eine Seite davon zumindest dem Begriff nach geeignet, aber da sie ja gerade die Seite außer dem Subjekte ist, wie kann sie erfahren werden?

Betrachte dazu, dass die Sache ja nur außer dem _anderen_ Ich liegt, nicht außer mir. Ich bin zwar auf Distanz zu beiden, indem ich _keines_ bin; aber indem ich das allein doch denke, enthalte, bin ich sie beide. Damit ist die Sache nicht außer dem Subjekt, sondern nur für das _andere_ Subjekt unverständlich, was ich beobachte und dessen Unverständlichkeit mir also verständnisloserweise offensteht. - Auch wenn ich natürlich die Sache ebenso missverstehen muss, nur erscheint mir eben

dies Missverständnis in der Sache als Verständnis, eben da es reflektiertes Missverständnis, oder selbst missverstandenes Missverständnis ist.

Aber wie kann ich das Missverständnis missverstehen? Mir erscheint es doch offenbar als Missverständnis, bleibt das doch auch. Und es kann nun nicht sein, dass ich mein Wissen, jenes doch bloß misszuverstehen, plötzlich verlöre. Nein, vielmehr ist es gerade umgekehrt: Nicht ist das Missverständnis eine Form falschen Verständnisses, das Verständnis selbst ist eine Form des Missverständnisses! Denn was heißt es denn, wenn ich meine, etwas zu verstehen? Ich bemerke ein Zeichen, einen Klang, eine Schrift, eine Tat oder ähnliches, und versuche dann, einen Sinn zu erzeugen, aus dem heraus dieses Zeichen entstanden ist. Aus meiner Sicht kann ich wirklich sagen, etwas verstanden zu haben, da vorher ja nur Rauschen, danach aber ein klares Signal steht; aber eigentlich ist es doch, selbst in dieser Sicht genommen, genau umgekehrt! Erst schickt jemand ein Zeichen - und zwar nicht aus einem für ihn klaren Grunde, denn das würde ja bedeuten, dass er diesen Grund verstanden hat, das Wesen der Seele aber ist ihre Zerissenheit und unsere Identität die Identitätslosigkeit, also kann es und unmöglich zukommen, die Gründe unserer Gedankenn und Symbole klar zu verstehen - und dann versuche ich, jene Gedanken zu durchdenken, und darin meine eigenen Gedanken zu finden. Wir haben hier eine doppelte Verwechslung: Die eine Person verwechzelt seinen Gedanken mit einem bloßen Symbol, d.h. glaubt, ihn durch einen Klang ausdrücken zu können, durch Worte oder Taten usw., und dann verwechselt wiederum die andere Person diese Symbole für ihre eignen Gedanken, glaubt, in dem Ausdruck des anderen unmittelbar eine Stimme im eigenen Denken wiederzufinden. Daher ist jedes Verständnis letztlich eine Form des Missverständnisses, und zwar eines doppelten, so dass sich diese Negation scheinbar aufhebt. Aber sie verstärkt sich ja eigentlich noch, denn an beiden Punkten könnte ich des anderen Gedanken missverstehen, darin, dass er sie unklar gesagt, oder dass ich sie falsch verstanden habe. Das Bewußtsein dieses Scheiterns aber ist selbst das Verständnis! - Es gibt keine andere Verständnismöglichkeit als diese, als durch Streit und Überwindung. Ich kann nicht einfach verstehen, es geht nur über diese Umwege, und diese selbst erzeugen mir überhaupt erst Verständnis - weil so ja erst die Grenze, die das Denken selbst für sich ist, sichtbar werden konnte.

Dadurch wird noch einmal sichtbar, dass es sich hierbei in der Tat um einen Glaubensartikel handelt, nicht um eine verbrieftete Wahrheit; denn ansonsten könnte ich es nicht rechtfertigen, tatsächlich anzunehmen, dass diese doppelte Verwechslung vorkommt, dass nicht vielmehr alles in meinem Denken und im reinen Begriff und bloßer Phantasie stattfindet. Im Gegensatz also zu aller theologischen Tradition finde ich im Glauben kein Verständnis der Einheit aller Welt, sondern sehe erst ihre wirkliche Zerspaltung - Streit ist wahrer Glaube! Denn erst wenn ich an die Existenz anderer Iche und Dinge glaube, die nicht nur in mir gesetzte Begriffe sind (wie es Fichte und Hegel eigentlich gleichermaßen geglaubt haben), so kann ich an eine wirkliche Diskussion, an ein Missverständnis in der Sache glauben. Dieses aber ist nötig für jegliche Form von Verständnis oder Wissen, und darum kann erst durch die Überwindung des Wunderglaubens an die Empathie und ihre Gesinnungsabkömmlinge (Introspektion, Hineinversetzen, unbewußte Gedanken und Physiognomie und alle derartige Scharlatanerie) das eintreten, was sie doch stets versprochen hat - Verständnis und Einsicht.

Es ist hier wichtig einzusehen, dass ich damit überhaupt nicht meine, man würde nun auf gewisse Art doch verstehen, was der andere meint; das gerade nicht. Aber ich sehe ihn als anderen; ich kann nichts weiter von ihm wissen. Ebenso sehe ich das Ding nur als anderes Ding, und weiß nichts weiter davon. Aber ich muss ja doch des anderen Missverständnis denken; und dadurch eben missverstehe ich es. Das kann ich dann auch sehen, kann aber, wenn ich den Gegenstand ebensowenig verstehe, aber dann das anscheinende Verständnis des Anderen in seinen Äußerungen

(was ebenfalls nur durch die missverständliche Art dessen Äußerung als solches erscheinen muss) so wenig verstehen, dass ich es missverstehen muss als Verständnis des Anderen von der Sache. Auf diese Art wird Unwissen vom Ding hinter der Erscheinung selbst zu eben diesem Ding, und es scheint uns, als meinte der andere, er hätte es verstanden; das aber missverstehe ich, und darum begeben mich zu dessen Aussage (nicht dem dahinterstehenden Gedanken, den kenne ich ja gar nicht!) auf Distanz - und jene Distanz wird also zum Objekt des Streitens.

Um jetzt aber wirklich mit ihm streiten zu können - und um dies alles nicht zur raffiniertesten Partie jenes Spieles werden zu lassen, wie man seinen Solipsismus am besten mit den Puppenspielen seines eigenen Geistes verdecken kann - muss ich nun wirklich auch etwas vom anderen annehmen - dass er nämlich dasselbe Problem hat! Auch wenn ich das keineswegs wissen kann - und es in der stärkeren Form der Behauptung, das als bewußte Einsicht vor auszusetzen, in der Tat sehr unwahrscheinlich wäre - so ist es für jedes Gespräch, für jede Form geteilten Wissens doch erforderlich, dass da eine Basis vorliegt, und sei es eben nur ein gemeinsames Missverständnis. Das ist natürlich ebenso unnötig, wie anzunehmen, dass es da überhaupt einen anderen Geist anzunehmen; und man könnte auch einen anderen Geist annehmen, für den es aber das Problem nicht gibt, der etwa glaubt, ich verstehe die Dinge so wie er, und sie gar nicht durch mein falsches Weltverständnis als unabhängig von uns beiden reflektiert. Das ist durchaus möglich; vielenfalls sogar wahrscheinlich; aber um je ein Gespräch beginnen zu können, das nicht von Magiertum der Art, im anderen die eigenen Gedanken bereits voraussetzen, und also zu glauben, was ist, was schön wäre, wann etwas zu tun und zu lassen ist usw., oder ähnlichen anderen, fruchtlosen Arten der verderblichen Gedankenleserei durchzogen ist, so muss ich dies zunächst annehmen. Und auch wenn es erscheinen mag, als würde ich hier einen performativen Widerspruch begehen, und mich gerade mit jener Annahme doch unter die Gedankenleser begeben, so kann all dem abgeholfen werden, wenn dies - im Gegensatz zum vorigen Glaubensartikel - nur als praktische Hypothese, als wohlwollende Annahme, die man sich auch in mancherlei Situation neu überlegen müsste, angenommen wird. Damit, und mit etwas Ergänzung und Ausformulierung, erhalten wir also folgende Liste von Annahmen, die zu einem reflektierten Umgange mit den eigenen Gedanken erforderlich sind:

Unbedingte Hypothese: Es gibt Dinge und Denker außer mir, und sie bleiben mir auf ewig verschlossen

Praktische Hypthesen:

1. Nimm an, dass allen Gestalten, denen das Äußern von dir verständlichen Symbolen möglich ist, ebenfalls ein Bewußtsein zukommt.
2. Nimm, solange es keine Hinweise auf Lüge oder Bewußtlosigkeit gibt, die von ihnen geäußerten Symbole für ihre missverständlichen Symbole an, wirklich ihre Gedanken zu äußern.
3. Solange dir es nicht deutlich erscheint, dass der andere eine andere Sprache spricht, nimm dessen Symbole als Gedanken auf und versuche, sie geeignet auf Gegenstände zu beziehen

Wenn man dann über einen Gegenstand redet und merkt dort eine Grenze, ein mögliches Missverständnis, dann hat man einen Gegenstand außerhalb aller Gedanken gefunden, ein Ding, worüber man sich streiten kann. Natürlich bewegt man sich hier immer noch in seiner eigenen Gedankenwelt; all diese Überlegungen sind ja Gedanken. Aber man kann hier zumindest

hypothetisch reflektieren, bei welchen Dingen es überhaupt möglich wäre, sich zu streiten, wo also ein wirkliches Objekt und nicht eine Konstitution der Seele in sich zugrunde liegt.

Aus dieser Art des Verständnisses - als eine Art des Missverständnisses - entsteht also die _objektive Existenz_ - was hier nicht mehr sagen soll als Streitbarkeit, Diskutierbarkeit. Nur worauf sich hinweisen, zeigen lässt, das einzelne, bestimmte, nicht der allgemeine Gedanke, kann hierunter fallen, da Allgemeinheiten - wie mathematische Gedanken oder empirische Verallgemeinerungen - ja nur in und durch den Denkenden existieren. Was objektiv existiert, kann also nur das einzelne, historische _Faktum_ sein; und darum scheint es das nächste, über die Natur der Fakten und das Wesen der Wissenschaft zu reden, da jenes die natürliche Folge aus den so gewonnenen Fakten ist, wenn das Denken sich erlaubt, über seine Grenze des bewußt erlebten Missverständnisses hinauszudenken und zu ahnen.

(Beachte dabei, dass es sich hier noch nicht um eine besondere Art eines gesellschaftlichen Missverständnisses handelt; noch hat die Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Verlaufe ihr Recht ja noch gar nicht erhalten. Vielmehr ist es jene absolute Äußerlichkeit des Faktums, seine eigene Unverständlichkeit zu sein - und darum auch völlig unabhängig von _mehreren_ anderen - es ist hier wirklich nur Ich, das andere Ich und die Sache, kein drittes oder viertes Ich, da das ja auch anderes, nicht eigenes Bewußtsein ist. Natürlich gilt - zumindest einer gewissen Annahme nach - dasselbe auch für diese anderen untereinander; aber für diese bin eben ich auch Teil dieses anderen, und also nicht mehr herausgehoben. Es geht hier also nur um _Begegnung überhaupt_, um den Widerstand des wirklichen, und noch nicht, oder erst sekundär und später darum willen, um die gesellschaftlichen Phänomene, die dann aber gleichfalls nachher eine ähnliche Struktur haben - wie noch gezeigt werden wird.)

Was also sind Fakten? Diesem Wort haftet ja noch ein gewisser Zauber an - ein Glaube an eine _wirkliche Welt_ jenseits aller Ausflüchte, ein harter Realismus; mitunter verschwimmen hier der Anspruch, nur das wahre zu _meinen_, und dann doch der Meinung überhaupt sich _entgegenzusetzen_; sie sollen distanziert sein und doch sich auf die Welt einlassen usw. Hier spiegeln sich also mit anderen Worten alle Werte, die mit der Wahrheit überhaupt verbunden werden, und gelegentlich wird damit selbst die subjektive Wahrheit, ja alles Wissen und das ganze Verständnis der Welt als _Fakt_ bezeichnet - wohl im Gegensatz zum Wert oder einer gewissen Form der Ästhetik.

Aber wie kann das sein? Wie kann ein Fakt zugleich distanziert _und_ einordnet - zugleich meinungsfern und wohlmeinend sein? - Ganz offenbar geht das nicht, und es ist vielmehr dieser Anspruch, der bis heute die falsche Vergötterung der Fakten begründet, der eigentlich nichts weiter ist als ein Ausdruck der Verlogenheit von denen, die alles verstehen zu glauben und doch nichts meinen wollen. Jedes Verständnis, was über den _Eindruck_ der Verständnislosigkeit hinausgeht, aber ist Meinung, Deutung; aber sie muss, um aus ihrem eigenen Begriffe und der bloßen Phantasie hinauszukommen, sich doch den Fakten entgegensetzen.

Das bedeutet aber, entgegen der heute dabei gängigen Mode (gerade in der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung, wo ein jeder jedem Faktenbruch vorwirft, der einem unangenehmes sagt - die Beispiele nehme man selbst, so viele wie es sind), gerade keine Selbstvergewisserung, kein angenehmes Schauspiel der verinnerlichten Geschichtsspiele und Vorurteile, sondern gerade diese permanente Selbstkritik und Verunsicherung, eben doch die Sache nicht so fassen zu können, wie der andere, den anderen aber auch nicht so wie die Sache, sondern

uns neben sowohl unseren Gegenstand, als auch die anderen Beteiligten stellen zu müssen - und vielmehr den Gegenstand und das andere Ich erst als solches erkennen zu können, weil es diese Distanz und das absolute Unverständnis zwischen diesen beiden und mir gibt. Erst wenn ich ein gewisses Unverständnis aufbaue, kann ich Fakten sehen; diese dann zu verstehen bedeutet also nicht die Welt mit meinem Geiste zu durchdringen, sondern allein, Verständnis für das Unverständnis zu anderem, Fremden, der Welt überhaupt aufzubauen.

Ein wirkliches Faktum ist nicht angenehm, nicht einfach, sondern tritt stets in Form des Schocks auf, dass der andere doch anders denkt, dass sich die Welt doch anders verhält als ich dachte. Erst dadurch sehe ich es als Faktum und nicht als mich selbst. Das schwierige ist, dass ich eben dieselbe Verständnislosigkeit nachher zu meinem Verständnis nehmen muss, was mir doch recht schwer erscheint. Wie also kann ich aus dem bloßen Schocke - der reinen Spaltung und Verwirrung - irgendetwas lernen?

Nun - indem ich eben einsehe, wie inhaltsleer diese Einsicht gewesen ist. Ja, ich kenne jetzt die Fakten - wir verstehen uns nicht. Aber was kann das schon bedeuten? Es gibt dort etwas - richtig, aber was? Es erklärt nichts, wenn man sich auf Fakten beruft, eben da Fakten ja gerade bedeuten, auf eine unerklärte Wirklichkeit gestoßen zu sein. Fakten allein bedeuten nichts; sie sprechen nicht; sie sind allein da. Und unsere Aufgabe muss nun also sein, aus diesem bloßen Nichts, was das Faktum der Wirklich dieses Dinges darstellt, einen Gedanken, ein Wissen zu erschaffen. Aber wie wird das Erstaunen und der Schock zum Wissen - wenn ich zwar den Schock verarbeitet, aber keineswegs verstanden habe, außer darin, nichts zu heißen?

Aber ich habe doch die Fakten schon verstanden - sie sind ja nichts weiter, als was sie sind, sie haben ihrer Natur nach ja kein weiteres Wesen als ihre Erscheinung, ihre Faktizität, d.i. Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit. Damit scheint es kaum möglich, sie tiefer zu verstehen - aber das heißt nicht, dass ich sie nicht weiter verstehen könnte. Darum scheint es zunächst das beste, eine Sammlung oder einen Zusammenhang von Fakten zu erstellen, und diesen dann zu versuchen zu verstehen - denn das einzelne Faktum, das bloße, eine Ereignis, taugt wohl für Agentur und Dienst und Chronistentum, aber kaum für ein besseres Verständnis meiner Welt und der (dieser auch durch mich als der Fremdheit überhaupt) gesetzten Grenzen. Auch wenn es wohl vielleicht wenig bringen wird, so ist das der einzige Weg; und auch, wenn ich mich damit streng genommen zurück bewege, und anstatt die Grenzen durch meine Phantasie die innerhalb derselben als zwischen verschiedenen Fremdheiten betrachte, so reflektiert doch diese Betrachtung ihre eigene Grenzenhaftigkeit, indem sie stets nur Sammlung, Ereignis, niemals aber Verständnis oder Begriff werden kann. Das ist direkt am Anfang ausgeschlossen, und bleibt es weiterhin, aber ich kann dann nachher in diesem zufälligen Sammelsurium von Missverständnissen doch ein Gemeinsames finden; und jenes Gemeinsame dann vielleicht sogar wiederum durch eine Idee, einen abstrakten Gedanken ausdrücken, von dem aus ich weiter denken kann, bis ich die Fremdheit wiederfinde, von der ich mich nun notgedrungen entferne.

Worin kann nun so ein Zusammenhang der Fakten bestehen? Er besteht ja anscheinend zunächst an sich nur in ihrer absoluten Fremdheit, und es scheint nahezu unmöglich, sie ihnen besser anzunähern. Aber doch genau darin gibt es einen Zusammenhang, dass sie verschiedenen Personen fremd sind, nicht bloß Fremdheit in meinem Geiste sind; und daher also diesen Zusammenhang des Streites in der Welt haben; jener Zusammenhang ist sodann der erste, der hierbei beachtet werden muss.

Er ist durch vieles eingeschränkt, vor allem aber darin, dass wir, um den Gedanken als auf eine Sache bezogenen erkennen zu können, ihn in einem Weltbezug schon vorher denken müssen; jener Weltbezug allein ermöglicht so ein Beziehen, so ein auseinanderhalten von Subjekt und Objekt. Dieser bezug muss sodann sowohl in _uns_ als im Subjekte, als auch in uns als in derselben _Fremdheit der Betrachtung_, d.h. im Objekte, geschehen; daraus stammen also zwei Differenzen in dem Streite: der subjektive Unterschied des Geistes von sich selbst im Prozesse seiner Betrachtung - die _Zeit_ - und der objektive Unterschied des Gegenstandes vom anderen, und in sich selbst vom Subjekte - der _Raum_. Allein der raum/zeitliche Zusammenhang kann hier eine Verbindung der Ereignisse schaffen, gerade auch in der Zufälligkeit, die er für das Subjekt und den Gegenstand immer bleiben muss.

(Hierbei sind beide Begriffe noch in ihrer ganz ursprünglichen, noch nicht in ihrer abstraten Bedeutung zu nehmen; dies kommt ja erst später, in der physikalischen Betrachtung. Diese ganze Untersuchung muss ja von den Kategorien des Missverständnisses überhaupt - den Transzendentalien - ausgehen, und daraus einen Gegenstand entwickeln, in demselben dann den Zusammenhang - und erst danach kann uns schließlich eine allgemeinere, abstraktere Deutung derselben Begriffe vorkommen, die hier noch allzu unklar sind - und auch gerade nur in dieser Unklarheit gemeint wurden.)

Das gemeinsame dieses unklaren Eindrucks ist das _objektive Phänomen_. Es ist gerade kein Verständnis, kein gemeinsamer Gegenstand, sondern bloß eine Sammlung von _Fakten_ - d.h. von entfremdeten Überwältigungen, als solche von reflektierten Eindrücken. Da nun diese Phänomene nach Art ihres Widerspruchs und des Streitigen zusammenfinden, sind sie raum-zeitlich sortiert; damit haben die Phänomene zwei grundsätzliche Erscheinungsformen: Das _Werden_ oder Entstehen, Änderung und Vergehen, und der _Ort_, also Position, Lage, Verhältnis, Gleichzeitigkeit; und beide verbunden ergeben den _Prozess_, das _Werden der Welt_.

Noch ist dieser Prozess aber noch kein _verstandener_; er ist bloß die immanente Zufälligkeit aller Ereignisse - wobei Raum _und_ Zeit notwendig sind, um mich zugleich innerhalb meines Denkens (zeitlich) als auch vom Gegenstande und dem anderen Ich (räumlich) trennen zu können - ohne welches ich den Gegenstand ja nicht von mir unterscheiden könnte, das Werden also gleichsam nur Werden des Gedankens gewesen wäre. Indem ich aber dies Ereignis eindeutig von mir trenne, und es insofern in eine doppelte Bestimmung zu meinem Gedanken setze, trennt es sich aber ebenso unmittelbar auch von meinem Denken, ist keine _Gedankenbewegung_ mehr, keine _Dialektik_, begrifflos. Als solche Bewegung wird das Werden insgesamt unverständlich, als bloße Faktensammlung erscheint es als _Zufall_. Ja es muss sogar zufällig sein - denn sonst könnte ich es ja denken! Hier geht die Fremdheit noch weit über die bloße Kontingenz hinaus, wie sie auch innerhalb meines Denkens ja auftreten könnte (und als seine absolute Freiheit in seiner Begrenzung auch stets passiert), da es hier ja nicht um die Zufälligkeit einzelner Ereignisse _in einem Ganzen_, oder um gewisse _Gedanken_, die in der Methode des Denkens und Verstehens ohne guten Grund nacheinander auftreten, selbst im Rande auch nur gehen kann - nein, hier geschieht etwas viel radikaleres: Es gibt kein Ganzes, keine Methode, kein Verständnis; an sich selbst spürt das Denken, nicht allein, dass es dieses Werden noch nicht versteht, sondern dass es das auch nicht verstehen kann, dass es außerhalb seiner selbst ist, unerforschlich. Uns fehlen nicht allein die Begriffe; hätten wir sie, würden sie auch nichts nützen. Das ist der Widerspruch im Werden, wie es mir als unmittelbarer Eindruck bloßer Faktizität entgegenkommt.

Aber ich denke das Werden doch - wie hätte ich es sonst hier finden können?! Was ich eigentlich hier ja merke, ist nicht, dass dies Werden prinzipiell kein Gedanke sein kann, sondern dass es erst durch diesen Eindruck der Entfremdung, der ja im Nachhinein alles Denken durchzieht, Gedanke

sein kann; und also, dass alles Weltverständnis jetzt, wo ich allein mit meinem Blicke mich am äußeren Weltprozesse beobachte und scheitere, noch nicht vorhanden, ja nicht einmal denkbar ist. Und dennoch: Die Welt ist ein Gedanke - bloß ist sie noch nicht gedacht! Wir müssen neue Gedankenbahnen suchen - jenseits den Grenzen der in uns eingesperrten Verwirrung. Auch wenn das vielleicht gar nicht geht - vielleicht aber gerade deshalb - versuche ich, diesen bloß äußerlich stattfindenden Prozess zu verstehen - das aber nicht im Sinne der subjektiven Gedanken wie zuvor. Mein ganzes Wissen ist nur, „dass es ist“; aber dies Wissen erlaubt mir nun, nicht so sehr den Missverständnis-Anteil am objektiven Phänomen, aber dessen Gleichartigkeit und Konsistenz als solche zu verstehen. Das geht nur, wenn ich dies Verständnis ebenso hypothetisch formuliere wie die obigen Annahmen über objektive Existenz überhaupt; das treibt mich also zur objektiven Hypothese:

Wenn ich einen subjektiven Gedanken in mir finde, der begründet, dass etwas sein soll, wovon ich weiß, dass es objektiv da ist, dann kann ich bei allen anderen Dingen, dessen Existenz von ebendenselben Gedanken behauptet wird, hypothetisch davon ausgehen, dass es auch objektiv da sein soll, auch wenn der Gedanke selbst keinerlei richtige Beschreibung der Welt ist, wie sie objektiv an sich, d.i. als Missverständnis und Zerwürfnis ist.

Da ich also gar nichts anderes über die objektive Existenz wissen kann, als „dass sie ist“, reicht mir die bloße Existenzbehauptung, aus welchem Grund auch immer. Das heißt nicht, dass sie immer reichen wird; darauf kommen wir später zurück; aber sie reicht aus, um vermuten zu können, dass wirklich etwas sein könnte. Wohlgemerkt: So ein subjektiver Gedanke, oder, wenn auch hier schon zu viel damit gesagt ist, die „Theorie“, sagt rein gar nichts darüber aus, „warum“ es so steht, was es „weiter bedeute“ etc; es sagt nur dass es so ist, und trifft eine Wette. Man darf auch nicht glauben, je mehr sie sich bestätigt hat, desto sicherer werde sie; so reden manche Wissenschaftler, die ihre Theorien als wahrscheinlich beschreiben - obwohl es doch hier gerade um die Beschreibung des absolut zufälligen und unerklärten geht. Keine dieser Einzelthesen ist objektiv wahrscheinlich - und nur in objektiver Form werden sie hier zunächst getroffen - da sie objektiv eben nur „noch nicht falsch geworden ist“. Hier hatte Popper auch ganz recht, wenn er nur die Fakten, und kein angeblich tieferes Verständnis wissen wollte - da ein solches außerhalb des eigenen Geistes offenbar unmöglich ist. Seine Widerlegung des Induktionsglaubens, wie es einst schon Hume schaffte, hat darum für unsere Untersuchung die größte Wichtigkeit; und die von Kant behauptete Notwendigkeit, trotzdem in Kategorien von Grund und Folge, von Wahrscheinlichkeit des Schlusses und in Substantialität etc. „denken“ zu müssen, ändert doch nichts daran, dass gerade, wenn die Faktizität „jenseits des Gedankens“ betrachtet wird, all dies nichts zählt, und es die bloße Fremde des nächsten Augenblicks, und das reine Unwissen, ob die Welt, der Gedanke oder ich selbst im nächsten Moment nicht völlig anders sein würde, schlicht nicht erlaubt, irgendwelche Aussagen über angeblich wahrscheinlichere Zukünfte zu machen.

Trotzdem steht die Wette auf meinen subjektiven Gedanken. Nicht aus Wissen, sondern aus Trotz und Naivität - aus bewußter, frecher, geforderter Naivität! Denn nur wenn ich die Welt, so naiv es auch erscheint, „als Gedanke“ annehme, und mich selbst als den, der sie denken wird, kann ich überhaupt „Vermutungen“ darüber anstellen, was als nächstes passieren könnte - was noch nicht schon war. Aber ich komme hier ja noch nicht weiter; noch sind all dies nur Einzelthesen. Alle möglichen Gegenstände kann ich zwar nun beschreiben, indem ich allgemeine Hypothesen aufstelle, als etwa: Der Stein wird fallen; die Sonne hat acht Planeten; jeder Körper stirbt einmal; die Säure ätzt; das Feuer wärmt; das Gehirn besteht bei allen Menschen aus n Regionen; Gesellschaften haben die und die Urtypen; die Familie ist so oder so geordnet; Unternehmen haben Hierarchien; Politiker sind korrupt; die Geschichte wiederholt sich nie ganz, aber immer in Aspekten; usw - aber ich habe damit immer noch nicht viel mehr verstanden. Alle diese Arten des

Verständnisses sind ja eigentlich noch Formen des Unverständnisses; denn man fragt doch sofort: und _warum_ fällt der Stein, ätzt die Säure, stirbt der Körper, verändert sich die Welt? - und ich habe hier noch keine Antwort.

Also verhalten sich diese Hypothesen selbst wie Fakten; und ebenso wie bei den Fakten können wir nun dasselbe Spiel wiederholen, können erneut hyposthasieren. Damit entstehen Hypothesen von Hypothesen von Hypothesen usw., wobei stets angenommen wird, dass wenn ein Gedanke (wie oben Gravitation, Säure oder Sterblichkeit) genug verschiedene objektive Existenzen vorhersagt, und er zumindest nichts behauptet, was nicht ist, dass man dann wetten kann, auch die anderen Folgerungen seien schon richtig. (Solange so eine Wette nicht crasht, geht das auch gut; so einen Zusammensturz gab es aber schon an verschiedenen Stellen: Ganz zu Beginn der modernen Geschichte im Heliozentrismus und der vormaligen Schwerevorstellung, dann bei der Inertialkraft und beim Phlogiston, bis hin zum Äther und dem newtonischen Raum-Zeitverständnis, der Kontinuität der Materie etc. - was alles nur zeigt, dass es sich hier in der Tat um Wetten handelt; und ähnlich wie jeder Börsenhändler, der um Wetten auf Wetten wettet, bedenken sollte, dass dies in der Tat unsicher ist, sollte jeder Wissenschaftler die Fragilität seiner Hypothesen beachten - allerdings mit dem erfreulichen Unterschiede, dass des Einen Versagen Armut, des Anderen aber Erkenntnis bereitet - weshalb es auf Dauer wohl das Beste wäre, alle spekulative Intelligenz von der Börse der Gelder zu der der Gedanken und Hypothesen zu bringen, Banker zu Denkern zu machen, und also dem Begriffe des _spekulativem Gedankens_ seine eigentliche Bedeutung zurückzugeben - wie ich später in der politischen Idee genauer ausführen werde.)

Wo also hören die Hypothesen auf - wo fängt hier Verständnis an - oder kann es das dann je? Vielleicht gelangen wir nicht zum _Verständnis_, sondern nur zur _Gelehrsamkeit_ - also Erinnerung an sonst langweiliges - aber ich kann doch zumindest hoffen, etwas System, ein wenig Ordnung in das vorher so zertreute Faktenwissen zu bringen. Am Ende der Suche nach so einem Zusammenhang muss also eine Ordnung stehen; eine Symmetrie; eine Unbedingtheit - die all dies vertreute und vermittelte in einer Form allgemeiner Vorhersage zusammenfasst, als ultimative Wette - als Weltformel, _Natur-Gesetz_.

Wie kann ich aber je dahin gelangen? Ich muss wohl erst mit den einzelnen Phänomenen beginnen, und dann versuchen, zu ihnen jeweils einen subjektiven Gedanken zu finden, der sie richtig vorhersagt, der ihnen eine Hypothese ist, um dann zu diesen Hypothesen wiederum verallgemeinern zu können usw. Es ist aber keinesfalls klar, dass dabei am Ende wirklich ein Gesamtsystem herauskommt, eine Welt-Wette, und nicht vielmehr eine Reihe von Teilbeschreibungen, die in sich stimmig sind, aber nicht über ihre Grenzen hinaus Bedeutung haben, ja sich so vielleicht sogar widersprechen würden. Diese Frage lässt sich nun hier bestimmt nicht beantworten, da es doch gerade das Wesen dieser Fakten ist, von außen unbestimmt, in sich selbst allein gewiss zu sein. Gerade deshalb ist die Frage, _ob es ein Naturgesetz gebe_, ebenfalls eine Frage nach äußeren Fakten, nach einer schockierenden Wirklichkeit außer meinem Geiste, ja entgegen meiner ganzen Vorstellungskraft.

Das ist auch der Grund, warum noch kein Versuch, den Weltzusammenhang a priori zu erweisen, je gelungen ist (und was hat es nicht alles an Theorien gegeben, die Harmonie, Zusammenhang aller Dinge behaupteten - von der klassischen idealistischen Mystik über den rationalistischen Ideenglauben (Platon, Spinoza, Hegel) bis auf die esoterische und ökologische Literatur unserer Tage), eben da der Zusammenhang einer der Fakten, der Zufälligkeiten sein muss, sollte er überhaupt außer unserem Geiste zu finden sein. Die Naturgesetzlichkeit selbst ist kontingent; das muss man bedenken, wenn man von der Frage spricht, ob ein gewisses Gesetz _sein muss_ - dass es

nämlich nur unter der Bedingung so sein muss, dass es überhaupt möglich ist, eine letzte Hypothese zu bilden - einen Gedanken, die Welt zu denken! - und nur dann es richtig sein kann, die Mathematik als Sprache der Natur, und die Natur als den Inbegriff aller Fakten und Phänomene zu bezeichnen. Der Naturglaube ist zwar stark, aber wir sollten uns deshalb nicht darin täuschen, dass es dennoch Glaube, Hypothese, Wette ist, und kein wirkliches Wissen - und eben weil der Gehalt der Hypothese allein in seiner Folgerung besteht, kann er hier - insofern er sich nur auf Fakten beziehen will, wie es die Wissenschaft verlange - kein Gehalt eines wirklichen Glaubens, sondern allein von formaler Wette werden. So eine formale Wette nun - das ist das entscheidende an ihr - muss die Form einer rein qualitativen Vorhersage haben: Das sei; nicht: So viel, derartig sei es; zwar kann sie aus der Qualität nachher versuchen, ein Quantum abzuleiten, es ihm hinterherzubringen, aber das ist eigentlich dann nicht mehr Teil des Naturgesetzes, dass die reine Qualität ist - genau weswegen es auch mathematisch ausgedrückt werden muss! Denn allein in mathematischen Begriffen, in der Vorstellung der reinen Abstraktion, können wir diese absolute Qualität auch in unserm Gedanken spüren, indem er nur sich selbst, und keine Intuition mehr umfasst, die ja immer quantitativ ist (Größe, Lautstärke, Festigkeit etc.), und so also in sich dieselbe Unbegründetheit, Abstraktion, Unkonkretheit hat, die ein jedes objektives Phänomen, kraft der es konstituierenden inneren Widersprüchlichkeit, selbst als sein Wesen an sich hat, die es ja erst erlaubt, es als solches zu denken und zu erzeugen.

Mathematik ist nicht deshalb Sprache der Natur, weil sie deutlicher, quantitativer wäre als Alltagsphänomene, sondern ist im Gegenteil das Zeichen dafür, dass sie nicht unmittelbar, höchst qualitativ ist, dass erst ein Abstraktum ohne Quantität, ohne Einheit (diese steckt ja erst nachher in den beigefügten Naturkonstanten) in der Lage sein wird, das Gesetz als solches, und die Natur als Prozess zu begreifen. Daher die immer höhere mathematische Abstraktion: Wir begegnen der Natur beim Widerspruche. Ich selbst bin dieser Widerspruch, der ich alles verstehen will und doch nichts begreifen kann. Damit erst ist es erklärlich, warum sich uns die Gesetze der äußeren, objektiven Natur in Form unserer subjektiven Gedanken vorkommt - indem sie selbst Ausdruck desselben Missverständnisses sind, in das sie Zerfallen, der Trennung von Subjekt und Objekt - aber des anderen Subjekts und Objekts in mir. Trotzdem gelangen wir zu einem Gedanken, und kommen, wenn nicht dem Verständnis, so doch der allgemeinen Vereinigung und Zusammenfassung aller Fakten im Gedanken ans Naturgesetz so nahe, dass wir wagen können, es zu denken. Das ist vielleicht das erstaunlichste Faktum: dass die Welt sich zum verstehen eignet, dass sie nicht in ihren Phänomenen zufällig, zerrissen ist, wie notwendig doch schon mein Geist. (Das aber unterscheidet mich vom Naturgläubigen: mich erstaunt es. Ich kann nicht einfach sagen, die Natur ist doch harmonisch, da gerade das nicht geht, da sie eben nicht meine Harmonie, mein Verständnis etc. hat, sondern allein dies in meinem Geiste besitzen kann, da sie eben an sich außer meinem Geiste ist. Dass ich sie aber als Ganze denken kann ist nicht allein in meinem Geist, sondern auch in ihrem Wesen, nicht als Folge meiner inneren Harmonievorstellungen, sondern höchstens als Ursache und Grund derselben als dem Irrtum, aus einer faktischen Ordnung eine Ordnung des Faktischen überhaupt zu behaupten.)

Betrachten wir also dies faktische Naturgesetz und versuchen, uns aus ihm die Ordnung der Welt zu erdenken! Von den so zu verallgemeinernden Gesetzen haben sich faktisch (und d.h. im Scheitern früherer Wetten) folgende Ansätze durchgesetzt: 1. Die Betrachtung des Lichtes und der Elektromagnetischen Kräfte als einem Felde, das in sich eine feste Geschwindigkeit hat - d.h. Relativitätstheorie und klassische Feldtheorie (wovon zumindest die allgemeine Relativitätstheorie bisher noch hält); 2. Die Betrachtung der Materie durch Masse und deren Zusammenhalt als Energie - Atomaufbau, Elementarteilchen usw. (worin eine Vereinigung des Teilchenprinzips mit dem der Schwere und der Raumkrümmung notwendig wird - was bisher gleichwohl noch nicht

allgemein gelungen ist); 3. Die Interaktion einzelner Teilchen als Wellen eines Feldes, und der lokale Kollaps solcher Felder im Falle äußerer Einflüsse (z.B. Beobachtungen) - Quantenfeldtheorien, Eichfelder etc. Neben diesen drei Ansätzen, wovon der zweite streng genommen eigentlich die _Verbindung_ der ersten beiden ist, ist schon oft eine Vereinheitlichung versucht worden, und es sind daraus auch wesentliche mathematische Modelle gewonnen - die Bänder-Theorie (auch Stringtheorie), die Theorie der Schleifengravitation (quantum loop gravity) und ähnliches. Alle diese Ansätze sind aber mit den genannten drei Theorien vollständig vereinbar, und erlauben es daher, alle ihre Ergebnisse abzuleiten; was ihnen manchmal als Vorwurf entgegengebracht wird - dass sie nicht falsifizierbar seien - aber eigentlich falsch ist, da die Folgerungen aus der String-Theorie etwa ja genau die QFT, ART etc. sind, aus denen wiederum einzelne Gleichungen und Effekte folgen, woraus erst jetzt wirkliche Experimentalergebnisse entstehen können. Damit ist so eine Theorie mindestens auf dritter, wenn nicht gar auf vierter oder fünfter Stufe, also eine Theorie, die Theorien erzeugt, die wiederum Theorien erzeugt, die dann Situationen beschreiben, die schließlich erst messbar und überprüfbar werden. Daher kann so eine Theorie wie die Bänder-Theorie erst dann überprüft werden, wenn aus ihr eine andere Theorie, ähnlich der Quantenfeldtheorie, Relativitätstheorie oder der aktuellen Materietheorie folgt, die dann als ganzes überprüfbar wäre. (Mögliche Probleme bahnen sich ja derzeit überall an, wie Dunkle Materie und Energie, holographische Eigenschaften schwarzer Löcher und des Universums, die Frage der Inflation usw., so dass es durchaus möglich erscheint, eine weitere, vierte Theorie aus einem allgemeinen Konzept der Bänder oder Schleifen abzuleiten).

Das alles ist aber noch sehr unklar, und ich will auch keinesfalls verhehlen, dass diese Unklarheit mehr in meinem Verständnis als im Gegenstand liegt, weshalb hier genau der Punkt liegt, an dem ich selbst versuchen muss, diese Theorien besser zu verstehen. Die Relativitätstheorie ist mir noch in ihren Formeln verständlich geworden, ebenso die klassische Quantenmechanik und in den Konzepten die Dirac-Theorie und der Propagator; aber wie daraus eine Feldtheorie wird, was es mit der zweiten Quantisierung auf sich hat, und wie daraus nun Bänder oder Schleifen entstehen, ist mir noch sehr rätselhaft, weshalb ich hierüber auch nichts genaues schreiben werde. Aber ich bin der Überzeugung, dass es möglich sein wird, diese Theorien zu verstehen, und dass es das allernötigste ist, sie besser, deutlicher zu begreifen, als nur ihre Formeln hinzunehmen, dass wir abstraktere Konzepte benötigen - dass wir letztlich vielleicht in diesen Formeln, als einer subjektiven Idee begriffen, einen Kern des Wesens der innersten Differenz der Natur entdecken können, ihren klarsten Widerspruch, ihre tiefste Bedeutung. Ich weiß nicht ob das bloß Schwärmerei bleiben muss oder eines Tages wirklich eintreten kann, dass wir in den Formeln der Quantenphysik und der kosmischen Bänder so viel einsehen werden wie Hegel einst in die Form des Urteils; doch mir erscheint es nicht nur wünschenswert, sondern auch nötig, als Grundlage jedes tieferen Verständnisses. Um das, und das daraus folgende, etwas klar zu machen, versuche ich im Folgenden eine Deutung der Theorien, die ich bereits verstanden habe und von denen ich weiß, dass sie nicht völlig falsch sind - einerseits der allgemeinen Relativitätstheorie, andererseits der klassischen Quantenmechanik einzelner Teilchen.

a) Deutung der Relativitätstheorie:

1. Was sagt sie inhaltlich aus?

[Ich orientiere mich in diesem Absatz an der Darstellung in Thorsten Fließbachs Buch "Allgemeine Relativitätstheorie" (Springer/Spektrum 2012), insb. Kapitel 11,19-22, das zu fast allen Aussagen die Herleitung enthält. Zwar nehme ich damit nicht den Standpunkt an, dass die Herleitung (aus dem Äquivalenzprinzip u.A.) für die Theorie wenig zentral ist, aber sie ist ohnehin mehr eine

Übertragung aus einem bestimmten Falle, und also sehr wohl fürs Entstehen, aber nicht aber für den späteren eigentlichen Inhalte von großer Bedeutung.]

Die allgemeine Relativitätstheorie geht davon aus, dass der Raum aus vier Dimensionen besteht, drei aus dem Raume, eine die Zeit, genauer der Raum, der in der Maximalgeschwindigkeit in dieser Zeit durchquert wird. Dabei kann ein Objekt, solange keine Kraft angewandt wird, sich nur in Richtung einer gewissen, schon vorher bestehenden Geschwindigkeit bewegen; der Weg, den sie dabei nehmen, ist lokal die Wurzel einer quadratischen Form aus den Koordinaten, d.h. eine Mischung aus den Quadraten einer und den Produkten zweier Koordinaten, symbolisch:

$$ds^2 = \sum(\mu, \nu \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [g_{\mu\nu}(x) * dx^\mu * dx^\nu].$$

Der Gesamtweg ist dann das Integral über solche Abstände. Nun bewegt sich der Körper kräftefrei bezüglich dieser Geometrie, d.h. in den Koordinaten treten Kräfte auf, die keine zusätzlichen Abstand ds erzeugen, diese sind, wenn man die Zeit der Bewegung: $dt = ds/c$, als Zeit annimmt, ebenfalls eine quadratische Form, diesmal aus den anderen bisherigen Geschwindigkeiten:

$$du^\mu / dt = \sum(\nu, \lambda \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [(-1) * \Gamma^\mu_{\nu\lambda} * u^\nu * u^\lambda].$$

Dabei gilt nach den Eigenschaften der Geometrie:

$$\Gamma^\mu_{\nu\lambda} = \sum(\kappa \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [(g^{\mu\kappa} / 2) * (\partial g_{\lambda\kappa} / \partial x^\nu + \partial g_{\nu\kappa} / \partial x^\lambda - \partial g_{\lambda\nu} / \partial x^\kappa)]$$

so dass die beiden Sätze von Koeffizienten nur die $g_{\mu\nu}$ als offene Faktoren lassen. Die Abweichung der Geschwindigkeiten ist das 1/m-fache der Kraftabweichung von der klassischen Theorie.

Allerdings kann nicht jede Geschwindigkeit gewählt werden; so kann sich kein Objekt mit Überlichtgeschwindigkeit bewegen oder in Raum und Zeit stehenbleiben. Symbolisch:

$$\sum(\mu \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [u^\mu * u_\mu] = c^2.$$

Man kann auch zeigen, dass mit den oben angegebenen Kraftabweichungen und einer passenden Startgeschwindigkeit diese Bedingung erhalten wird. Das ganze wird etwas schwieriger, wenn sich das Objekt dreht, dann gibt es Drehimpule und Präzessionskräfte, darunter die Thomas-Präzession und den Fermi-Transport, die beide geometrische Effekte aus anderen Kräften sind. Diese in der Praxis und Numerik äußerst wichtigen Effekte ändern aber am Prinzip, wie es oben dargestellt wird, nichts wesentliches.

Wenn das Objekt zusätzlich geladen ist, gelten die klassischen Feldeffekte, sie werden nur etwas anders geschrieben:

$$F^\mu = (m * du^\mu / dt) = \sum(\nu \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [q/c * F^{\mu\nu} * u_\nu]$$

$F^{\mu\nu}$ ist dabei aus den Komponenten des Elektrischen und Magnetischen Feldes antisymmetrisch gefüllt, so dass am Ende genau die Komponenten der klassischen Elektro-Magenetischen Kraft, $q(E + v \times B)$ herauskommt. Da die Summe der Geschwindigkeitsanteile ja c^2 sein muss, kann der Geschwindigkeitsanteil von E ausgeglichen werden, und die Gleichung stimmt weiterhin. Die Feldgleichungen lauten:

$$1/\sqrt{|g|} * \partial(\sqrt{|g|} * F^{\mu\nu}) / \partial x^\mu = 4\pi/c j^\nu,$$

wobei j die Flußdichte ist, j^0 die Ladungsdichte, und $|g|$ die Determinante von $g_{\mu\nu}$, als Matrix genommen.

Wegen der späteren Betrachtung ist es wichtig, noch auf den Spezialfall einer Flüssigkeit im Raum einzugehen. Klassisch gilt $\rho dv/dt = -\nabla P + f_{\text{ext}}$ (deren linke Seite auch als $(\partial v / \partial t + (v * \nabla)v)$ geschrieben wird), sowie die Kontinuitätsgleichung $\partial \rho / \partial t + \nabla * (\rho v) = 0$, deren speziell-relativistische Verallgemeinerung die Gleichung

$$\sum(\beta \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [\partial_\beta (T^{\alpha\beta})] = (f_{\text{ext}})^\alpha$$

darstellt, wobei $T^{\alpha\beta} = (\rho + P/c^2) * u^\alpha * u^\beta - (\eta^{\alpha\beta}) * P$ gesetzt wird. Allgemein-relativistisch muss man jetzt auch die geometrischen Kräfte berücksichtigen, dann gilt also:

$$\Sigma(v \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [DT^{\mu\nu}/Dx_{\nu}] := \Sigma(v \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [\partial T^{\mu\nu}/\partial x_{\nu} + (\Gamma^{\mu}_{\nu\kappa} * T^{\kappa\nu}) + (\Gamma^{\nu}_{\nu\kappa} * T^{\mu\kappa})] = (f_{\text{ext}})^{\mu}$$

und $T^{\mu\nu}$ wird genau wie $T^{\alpha\beta}$ definiert. Dieser Tensor wird auch allgemein verwendet, wenn keine Flüssigkeit sondern nur verstäubte Materie vorliegt, wenn also $P = 0$, dann gilt also $T^{\mu\nu} = \rho(u^{\mu}u^{\nu})$. Allgemeiner werden in einem Tensor $T^{\mu\nu}$ verschiedenste Energiebeträge / Potentiale zusammengefasst, wobei stets $T^{\mu\nu} = T^{\nu\mu}$ und die Ableitungsgleichung gilt.

Wie aber gelangen wir jetzt zu den $g_{\mu\nu}$? Das ist hier ja die zentrale Frage, wenn wir wissen wollen, wie sich so ein Objekt verhält. Hier nun kommt die Gravitation hinein: Die Ausgleichskraft der Bewegung soll im Newtonischen Grenzfall gleich der Gravitationskraft werden. Damit das funktionieren kann, benötigen wir eine entsprechende Feldgleichung für $g_{\mu\nu}$, die im Grenzfall zur klassischen Feldgleichung

$$\Delta\Phi(r) = 4\pi G\rho(r)$$

übergeht. Für $g_{\mu\nu} \approx \eta_{\mu\nu}$ (dem Tensor der speziellen Relativitätstheorie, $\text{diag}(1,-1,-1,-1)$) werden fast alle Terme mit den $\Gamma^{\lambda}_{\kappa\mu\nu}$ zu 0, bis auf die mit $\Gamma^{\lambda}_{\kappa 00}$, wobei hier aus der Näherung folgt (wobei $h_{\mu\nu} = g_{\mu\nu} - \eta_{\mu\nu}$):

$$\Gamma^{\lambda}_{\kappa 00} = 1/2 * (0, \partial h_{00}/\partial x, \partial h_{00}/\partial y, \partial h_{00}/\partial z)$$

so dass die Bewegungsgleichung zu

$$d^2x/dt^2 = -c^2/2 * \partial h_{00}/\partial x$$

$$d^2y/dt^2 = -c^2/2 * \partial h_{00}/\partial y$$

$$d^2z/dt^2 = -c^2/2 * \partial h_{00}/\partial z$$

was genau die Newtonische Gleichung $a = -\nabla\Phi$ ergibt, wenn man $h_{00} = 2/c^2 * \Phi$ setzt, also $g_{00}(r) = 1 + 2\Phi(r)/c^2$ mit $|\Phi|/c^2 \ll 1$

Wenn nun Φ mit einem Element des Tensors $g_{\mu\nu}$ ersetzt wird, liegt es nahe, dasselbe auch mit ρ , dem anderen -Skalar in der Feldgleichung, durchzuführen; was in der Tat auch geschieht. Denn da $u^{\lambda} = c$ ist $T^{\lambda 0} = \rho c^2$ (da $-u^i \ll c$ sogar $T^{\lambda\mu} \approx \text{diag}(\rho c^2, 0, 0, 0)$), also lässt sich die Newtonische Feldgleichung schreiben als:

$$c^2/2 * \Delta g_{00} = 4\pi G * T^{\lambda 0}/c^2, \text{ kompakter } \Delta g_{00} = 8\pi G/c^4 * T_{00} \text{ (} T^{\lambda 0} \approx T_{00} \text{ da } |g_{00} - 1| \ll 1 \text{)}$$

Das kann man aber nicht direkt verallgemeinern, da das Gravitationsfeld auch selbst Energie enthält, also $\square g_{\mu\nu} \sim T_{\mu\nu}$ nicht funktioniert, was die einfachste Verallgemeinerung wäre.

Stattdessen setzen wir einfach eine Gleichung mit einem unbekanntem Tensor $G_{\mu\nu}$:

$$G_{\mu\nu} = 8\pi G/c^4 * T_{\mu\nu}$$

und behaupten folgende fünf Eigenschaften:

- G ist ein Tensor und transformiert sich entsprechend
- G wird aus den ersten und zweiten Ableitungen von $g_{\mu\nu}$ gebildet
- G ist linear in zweiten und quadratisch in ersten Ableitungen
- G erfüllt die Feldgleichung, also gilt:
 - $G_{\mu\nu} = G_{\nu\mu}$
 - $DG_{\mu\nu}/Dx^{\lambda} = 0$ (analog zur oberen Gleichung definiert)
- Im Newtonischen-Grenzfall gilt $G_{00} \approx \Delta g_{00}$

Daraus folgt (wie in Fließbachs Buch nur rückwärts überprüft, aber nicht bewiesen wird)

$$G_{\mu\nu} = R/2 * g_{\mu\nu} - R_{\mu\nu}$$

wobei

$$R_{\mu\nu} = \partial\Gamma^{\lambda\rho}_{\mu\rho}/\partial x^{\lambda} - \partial\Gamma^{\lambda\rho}_{\mu\nu}/\partial x^{\lambda\rho} + \Gamma^{\lambda\sigma}_{\mu\rho}\Gamma^{\lambda\rho}_{\sigma\nu} - \Gamma^{\lambda\sigma}_{\mu\nu}\Gamma^{\lambda\rho}_{\sigma\rho}, \text{ wobei jeweils über } \rho, \sigma \text{ von } 0 \text{ bis } 3 \text{ summiert wird; und } R = \Sigma(\mu,\nu \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [g^{\mu\nu} * R_{\mu\nu}]$$

Man kann jetzt noch gewisse Modifikationen vornehmen, etwa zu $G_{\mu\nu}$ einen zusätzlichen Term hinzufügen. Bekannt ist die Addition von $\Lambda g_{\mu\nu}$ für eine Konstante Λ , die sogenannte kosmologische Konstante. Damit das der fünften Bedingung nicht widerspricht, muss Λ sehr klein sein, bei Fließbach steht mindestens $1/\sqrt{\Lambda} > 10^5$ Lichtjahre, wahrscheinlicher sogar 10^{10} Lichtjahre; das alles sind aber noch Spekulationen, die mit dem Gesetze selbst kaum etwas zu tun haben. Außerdem erwähnt er noch die Einführung von zusätzlichen Lagrange-Dichten und die Brans-Dicke-Theorie; diese sind allerdings nicht gut überprüft, weswegen ich nicht weiter versuchen werde, sie zu deuten, auch wenn das andernorts wichtig sein könnte, es geht hier ja nur um eine vorläufige Probe.

2. Was bedeutet das nun?

Nach diesen ganzen Formeln ist es wichtig sich noch einmal klar zu machen, was die Theorie überhaupt aussagen will. Worin besteht ihr Gegenstand?

Sie beginnt ja mit der Frage, wie sich ein Massenpunkt bewegen kann, der eine gegebene Geschwindigkeit besitzt, muss also eine äußere Existenz, mithin eine in diesem liegende, nicht zu verstehende Energie oder Masse voraussetzen. Diese Masse wird dann aber verallgemeinert, zu einem Tensor der Energie, des Impulses und der Drücke - wie ist das zu verstehen? Offenbar ist hier Energie, Masse als der Faktor in der Zeit und in der Zeit zu verstehen, dagegen der Impuls als Faktor in der jeweiligen Richtung und der Zeit, und der Druck hier funktional äquivalent zum Produkt der Geschwindigkeiten bzw. zur kinetischen Energie $(\rho(u_i)^2)$, als Faktor in beiden (oder im Falle des Drucks doppelt in derselben) Richtung. Erst dieser verallgemeinerte Massenpunkt entscheidet dann die Raumkrümmung, diese Raumkrümmung dann die Γ -Faktoren und diese dann wiederum die Metrik, aus der Metrik aber leitet sich nun die Bewegung ab - für den Massenpunkt, den wir doch schon verallgemeinert haben. Drehen wir uns nicht hier im Kreise? Wie kann ich die skalare Masse zugleich überwinden und zurückfordern?

Oder ist die Bewegungsgleichung eigentlich die völlig falsche? Vielleicht sollten wir eher mit der dynamischen Gleichung $D T^{\mu\nu} / D x_\nu = F_{ext}^\mu$ anfangen, und diese zur grundlegenden Dynamik der ganzen Theorie machen? Dann aber ist unklar, wo diese herkommt, was sie genau bedeutet; vorher konnte sie ja noch im Vergleich zum Massenpunkte und seiner Bewegung, seinem Druck etc. betrachtet werden, jetzt aber gibt es ja nur noch T , und kein m mehr. Außerdem ist sie ja in der Gleichung $G_{\mu\nu} = k T_{\mu\nu}$ bereits erhalten, da wir G ja entsprechend wählten; was aber bedeutet, dass $T_{\mu\nu}$ dann ein nichtssagender Ersatzname für $G_{\mu\nu}$ wäre, das vorauszusetzen nur eine Lösung des Anfangswertproblems der DGL $G_{\mu\nu} = f$ für eine gegebene Funktion, nicht aber eine wirkliche physikalische Gleichsetzung begründen kann. Wir brauchen also eine weitere Bestimmung, Grundlegung von T ; woher aber soll sie kommen?

Auf der einen Seite ist T die Energie; auf der andern Seite ist es etwas allgemeineres, was aber nicht ohne dieselbe sein könnte - aber ist nicht $T^{00} = \rho c^2$, d.h. m das Integral über T^{00} - was dann aber ein Skalar sein müsste? - Vergessen wir das Interpretationsproblem, hier funktioniert die Mathematik schon nicht! - Und was machen wir dann mit allen Sätzen zur Energie? Ist dann $d T_{00} / d\tau = 0$, $d(\det T) / d\tau = 0$, $d(T_{ij} T^{ij}) / d\tau = 0$, oder welche andere Variante eines möglichen Erhaltungssatzes? Zwar ist nach Definition hier die Bewegungsgleichung erfüllt - und also auch die Kontinuitätsgleichung - aber welche Energie kann dann erhalten bleiben - wirklich die des Teilchens und seiner Kraft oder nur die des ganzen Feldes - aber woher kommt das Feld, wenn nicht aus der Raumkrümmung der Teilchen und ihrer Bewegungen?

Ich glaube, all diese Fragen können nicht beantwortet werden, solange nicht ein deutlicherer Versuch hier getan wird, die feldtheoretische Perspektive der Kräfte, und die Frage, ob nicht ein derartiges Minimalprinzip der Sache deutlicher abhelfen könnte, stärker in diese Frage eingebracht wird; und auch wenn ich diese Theorie leider zu zu geringen Anteilen beherrsche - und auch diese nicht so, dass ich ihr hier einen vernünftigen Platz in einer Deutung zugestehen könnte - so muss ich diese Frage zuerst vertagen; und auch wenn sie absolut nötig ist, um ein Verständnis zu gewinnen, so erscheint es mir, dass ich sie zuerst als gelöst gelten lassen muss - und d.h. das $T_{\mu\nu}$ entweder als aus m oder aus sich selbst heraus gerechtfertigt anzusehen - bevor ich mich überhaupt dem Zentralproblem der Relativitätstheorie, nämlich der Raumkrümmung und der ihr zugehörigen Frage der Kausalität, irgendwie annähern kann, was mir doch als das mindeste erscheint, was ich vollbringen sollte, um zeigen zu können, das spekulative Naturphilosophie dieser Art Idealismus mehr bringen als Spielertricks, die Formeln nur wiederholen, ohne sie zu erklären oder auch nur zu verstehen, sondern dass sie im Gegenteile das wesentlichste und nützlichste Werkzeug eines jeden Naturverständnisses wird sein müssen.

Nehmen wir also ein konsistentes T an, was durch die in G angelegte Dynamik durch eine innere Bewegung (= verallg. Kontinuitäts- und Newtongleichung) festgelegt ist. Damit ist die ganze Theorie zwar konsistenter, aber auch festgelegter, da nämlich jetzt die Raumkrümmung R selbst von T abhängt, T aber auch von R vermittelt der kovarianten Ableitung in der Dynamik-Gleichung abhängt. Das ist zwar einerseits erwartbar, aber auch neu; denn es bedeutet mehrere sich anscheinend widersprechende, aber hier völlig gleichbedeutende Aussagen:

1. Masse krümmt den Raum
2. Raumkrümmung erschafft Masse
3. Materie bewegt sich in den Bahnen des Raums
4. Materie bahnt sich ihren Weg durch Raumverzerrung.
5. Der Raum krümmt sich so, dass er Energie hat, die ihn krümmt, um sich durch ihn zu

bahnen.

Die zweite Aussage ist dabei besonders hervorzuheben. Aus $T \sim G$ folgt, dass wenn sich der Raum stärker krümmt, an dieser gewissen Stelle dann die Energie ansteigen muss - und zwar genau in die Richtung, in der sich der Raum krümmte: wird er verbogen, dann entsteht Druck; wird er gedehnt, dann entsteht Impuls; wird die Zeit gedehnt, entsteht Energie; und umgekehrt dann für Unterdruck, negativer Impuls und negative Energie für Entgegenbiegung, Stauchung und die Zeitverkürzung. Das ist der vermutete Grund für die dunkle Energie, als Energie des Vakuums durch den Zusatzterm in G , der zu g proportional sein soll (und nicht bloß linear wie der andere Term Rg). Das bedeutet dann für die fünfte Formulierung, dass dieses hin und her auch zeitlich sein kann, also in der gekrümmten Dimension selbst stattfindet.

Aber kann ein Raum gekrümmt werden, wenn er die Zeit doch mitenthält - wenn die Raumzeit doch gerade zeitlos ist - und wenn Kausalität als bloße Denkkategorie doch nirgends anders geschehen kann als in und durch die Zeit? Offenbar ist ja auch diese neue Zeit und der neue Raum nicht das alte, euklidisch-newtonisch-kantische, kann nicht transzendental, bloße gedankliche Form sein. (Diese war ja auch noch nicht Faktum, sondern Moment der Phantasie als solcher, wie vorher unterschieden, da man ja diesen Denkformen a priori nicht in der Welt, sondern nur als der Welt begegnen kann.) Aber hier eben müssen wir uns besinnen, dass Raum und Zeit nicht dieselbe Zeit und derselbe Ort sind wie die des umstrittenen Ereignisses - vielmehr ist Raum und Zeit selbst das Ereignis! Und das bedeutet nun anderes, und ist ebenso rätselhaft: Gibt es dann in dieser anderen Art Raum-Zeit-Struktur überhaupt Kausalität, Ablauf, Wechselwirkung, faktische Notwendigkeit - und bloßen Zufall? Kann der alte Humesche Zweifel, der die Kausalität als bloße

Gewöhnung diffamierte (und in Bezug auf die übliche Denkgewohnheit der Phantasie ja zu recht - selbst für Hegel blieb es bloße Denk-Kategorie, war kein historisches Ereignis, und ich kann mich ihm hier nur anschließen!) überhaupt eine Kausalität umfassen, deren innerstes Wesen es ist, jenseits solcher Gewohnheiten, jenseits aller Arten von üblichem Scheine als ein bloßes Faktum - als beobachtbare Zeitgeometrie - dazusein und sich damit aller Denkkategorien zu entziehen? Oder ist es dann noch unsinniger, _Kausalität_ als Begriff auch nur zu verwenden - wenn doch alles längst geschehen ist?

Reflektieren wir dazu noch einmal über die Gleichung $G_{\mu\nu} = kT_{\mu\nu}$. Sie kausalistisch zu lesen ist nur die erste, offenbarste Bedeutung, die entsteht, wenn man diese Gleichung _als Prozess_ liest; man also glaubt $G_{\mu\nu}$ _würde erst_ noch zu $kT_{\mu\nu}$, oder umgekehrt, und hierbei kommt es ja offenbar auf die Reihenfolge an: ein von Masse gekrümmter Raum ist etwas anderes als eine durch Krümmung erzeugte Masse (etwa des Vakuums). Aber ich glaube, dass dies selbst ein völliges Missverständnis der Formel ist; sie sagt ja $G_{\mu\nu} = kT_{\mu\nu}$, nicht nacheinander, sondern jetzt, schon immer! Es kann hier keine Kausalität geben, da die Formel ja selbst bloß besagt, dass dies immer dasselbe ist, und nicht, dass es einander erzeugt; wodurch dann eine ganz andere Form des Verständnisses erst noch errungen werden muss. Bedenke: Wenn Energie und Raumkrümmung nicht übergehen, sondern schon übergegangen sind, dasselbe, dann heißt das, das _Krümmung nichts ist als eine Seite der Energie und Energie eine Seite der Krümmung_; dass sie an sich dasselbe sind, und nur unsere Begriffe sie _für sich genommen_ nehmen können, und wir also einen neuen, weiteren, dritten Begriff der beiden benötigen.

Aber bei der Betrachtung dieses Gleichen stößt sodann ein Problem auf: dass nämlich dies gleiche aus Teilchen bestehe, in denen dies beides getrennt ist - die Masse als abstrakte Eigenschaft des einzelnen, konzentrierten Punktes, dagegen die Geometrie als Möglichkeit, denselben Punkt zu bewegen; und also wird die Frage, wie das Teilchen _in seinem Innersten_ selbst geometrisch ordnen soll und geordnet ist uns hier zur größten Schwierigkeit werden. Das ist vielleicht auch der Grund, warum die Gravitation der Elementarteilchen so rätselhaft geblieben ist, dass sie nämlich einerseits Bewegte sind, gestoßne Körner oder Wellen (nach der Quanten-Theorie), aber ebenso innerlich energetisch, nicht gekrümmt, sondern allein in ihrem energetischen Zustande an sich. Das bedeutet: Wir können die Trennung von T und m solange nicht wirklich aufheben, solange wir die Wolke und das Universum an einzelnen Elementen festmachen - erst vielleicht Sternen, dann Molekülen, vielleicht den Kleinsten Elementen der Quarks und Bänder und Teilchen - bevor noch wir wissen können, was sie _für sich genommen_ für einen Beitrag im gravitativen Spiele haben werden. Dies gemeinsame also muss dann auf einer Annäherung basieren, in der man das T für gegeben hält (etwa durch Analogie aus dem Bereiche der Flüssigkeit, von der das Gesetz ja seine eigentümliche Prägung bekam, annähernd newtonisch zu sein), und dann aus dem damit gegebenen $G_{\mu\nu}$ ein $g_{\mu\nu}$ berechnen kann, wodurch dann, vermittelt der geometrischen Kraft, für ein Objekt, dass dieses Feld selbst kaum verändert, eine annähernde Bahn exakt gegeben ist. Das ist zwar sicher ein schönes mathematisches Spiel, und es bleibt erstaunlich, wie genau diese Bahnen wahrhaft sind, selbst wenn sie nur einfachste Metriken genommen werden - wie die isotrope und die Schwarzschildmetrik - aber das Problem ist hier nur aufgeschoben. Was nämlich, wenn wir nur ein einzelnes oder ein paar wenige Teilchen hätten - was wäre zuerst: gäbe es erst Massen m, die T erzeugen und damit mittelst G erst die Geometrie, in der sie sich bewegen könnten - oder gäbe es erst eine Geometrie bzw. ein T, das dann, vermittelt seiner Bewegungsformen, eine Masse m, als Ausläufer von T_{00} , überhaupt erst erzeugte? Und wenn hier m und T getrennt sind - wie kann dann T und G als dasselbe gedacht werden? - Es stellt sich also heraus, dass die vorherige Problematik doch nicht durch eine Feldtheoretische Begründung von T ganz gelöst werden kann, zumindest nicht in dieser Art zu rechnen. Wenn also dieser Ansatz, vom Objekte, der Materie auszugehen, rundum gescheitert ist, wäre es da nicht das klarste, nun die Raumzeit selbst zum

treibenden Subjekt zu machen? Mir bleibt hier nicht viel weiter übrig, da es die einzige Dimension dieser absoluten Verwirrung ist, die noch nicht deutlich genug auseinandergelagt wurde.

Nehme also die Gleichung andersherum: $T_{\mu\nu} = k'G_{\mu\nu}$. Sie besagt offenbar, dass das Element, woraus alle Masse, Energie, Impuls oder Druck entstehen muss, die Geometrie des Raumes selbst ist, und das damit nicht das Objekt und seine Stellung in ihm, sondern der absolute Hintergrund, das _Flächenelement_ seine Bedeutung haben muss als das, was die Geladenheit und Bewegtheit eines jeden Dinges erkläre. $g_{\mu\nu}$ ist gegeben, und die Energie, T, wird daraus erst gesucht. Jetzt kann auch m wirklich als _Folge_ von G gesehen werden, da sie nicht sogleich ihr Prinzip, nicht sofort ihr Ursprung war und damit jetzt wirklich in T enthalten ist - und als dessen _Folge_ dann die Geometrie veranschaulicht, nicht aber sie definiert. Damit ist g nicht über den Abstand ds eines Objektes definiert, sondern muss die in sich liegende Grundfeste der gesamten Ordnung des Universums sein, muss sie selbst begründen und nicht wiederum begründet sein. Aber das ja nur in logischer Hinsicht; rein physisch muss ja auch die Geometrie irgendwo herkommen, und so stellt sich die Frage, warum sie so und nicht anders ist, und wie es bestimmtes, einzelnes, verschüttetes und verdrehtes Flächenelement schaffen soll, Prinzip aller Bewegung und Energie _in demselben_ zu werden.

Damit sind wir zur Frage gelangt, wie eine Welt überhaupt eine Geometrie haben kann, die nicht Verhältnis von Objekten, nicht reine Form unserer Betrachtung derselben ist; und da mag es nun am sinnvollsten Sein, vielleicht doch, entgegen aller Höhen der Vorstellungen einer Denkform, den Schritt zurück von Kant zu Newton, ja selbst von Leibniz zu Newton zu gehen und _einen absoluten Raum und eine absolute Zeit zu behaupten_. Das natürlich nicht als Bestreitung des Relativitätsprinzips, sondern gerade als Behauptung desselben. Es ist ja das Relativitätsprinzip ähnlich wie die Drehsymmetrie eine rein geometrische Eigenschaft, weswegen sie Eigenschaft _an der absoluten Raum-Zeit_ ist und keinesfalls gegen dessen Existenz eingewendet werden könnte; vielmehr wird dadurch umso deutlicher, dass so eine absolute Raumstruktur erforderlich ist, um überhaupt die Raumkrümmung als solche richtig zu beschreiben - ohne $R_{\mu\nu}$ keine Gravitation, und Kräfte gelten in jedem Bezugssystem jeweils gleich. Als solches äußeres Objekt aber, als Prinzip allen Raums und aller Zeit _in einem Punkte - dem Bezugs-Ereignis_, muss die Raumzeitgeometrie immer etwas widersprüchliches bleiben, da sie doch einerseits alle Kausalität und äußere Bewegung enthält, ja dies ganze äußere selbst ist, andererseits aber ebenso völlig verursacht und wesentlich äußerlich ist, da sie eben keine Denkform, kein bloß abstraktes Allgemeines mehr sein kann. Wie kann das zusammenpassen? Wie kann derselbe Raum verursacht sein und aller Dinge Ursache?

Hier gibt es nun vielleicht die Möglichkeit, die Relativität _der Perspektive_ von der Relativität _in der Perspektive_ deutlicher zu trennen. Denn auch wenn uns der Raum nicht mehr als Anschauungs- oder Denkform erscheinen kann, sondern äusseres Faktum geworden, so ist er doch _an den Punkt_ gebunden; und $g_{\mu\nu}$ ist ja nicht ohne Grund eine Funktion des Raumes und der Zeit. Jede solche Perspektive aber, jede derartige Aufstellung trägt in sich aber bereits denselben Widerspruch: Einen Raum, eine Zeit bereits _als Bezug_ enthalten zu müssen, die doch gleichsam _als äußere_ erst zu begründen ist. Jede Metrik ist in dieser Form dialektisch, und sie muss darum ein zweifaches enthalten: a) das Bezugssystem des _ungekrümmten_ Raumes; b) die davon abweichende Krümmung als Ausdruck der _Differenz_ (geometrische Kraft bzw. Ds^2). Diese Zweiteilung nun bedeutet _schon bei einer beliebigen Metrik_ eine Trennung der zwei Arten der Relativität: Einerseits die Freiheit, den Bezugspunkt zu wählen; und andererseits die Notwendigkeit, durch die gravitative Abweichung nicht auf den _bloßen_ Koordinaten beruhen zu können.

Damit haben wir hier den vorher nur konzeptuell gedachten Unterschied der Kantischen und Newtonischen Raumvorstellung als wirkliche, objektive, die aber sogleich das Moment der ihr eigentümlich innewohnenden Subjektivität - des ungekrümmten Raumes als dem notwendigen Bezug - so sehr enthält, dass sie beide nicht getrennt sein können, sondern vielmehr in der Dynamik eines jeden Bezugspunktes als unbedingt verbunden gedacht werden müssten.

Aber hier kommen wir auf ein weiteres, wichtiges Phänomen: Dass der Bezugspunkt dieses gedachten Systems selbst keine Verrückung gestattet, was dasselbe heißt, als dass kein Körper sich selbst bewegt, so wie er sich erscheint, sondern vielmehr nur alles andere in der Welt sich bewege. Das ist die Grundeinsicht der Relativitätstheorie, und eigentlich muss man sie sogar noch viel weiter fassen; den auch Beschleunigungen, Drehmomente, ja auch elektrische Kräfte und dgl. sind ja aus meiner Sicht eine äußere Bewegung, bewegen nicht mich, nicht den Bezugspunkt. Zugleich aber ist mit dem Bezugspunkt ein Objekt verbunden, das, von außen betrachtet, sich offenbar bewegt; was in Kräften eingezwängt ist; und darin nun eine gewisse Trägheit oder Beweglichkeit hat, entgegen seiner im subjektiven Momente wahrgenommenen Gleichgültigkeit gegen alle äußeren Einflüsse.

Es wäre nun das einfachste, die Masse bloß zu erklären als derlei Mischung des Subjektiven (des Raumes als Gedankenwelt) und des Objektiven (als der bewegte Körper, die Trägheit von außen etc.), aber das trifft es doch nicht ganz, da es ja das seltsame ist, dass das Subjekt einerseits alles andere als bloßes Äußerliches wahrnehmen müsste, uns aber doch andererseits diese seltsame Verbindung zum Objekte und der Trägheit anheimgegeben ist, als sie sich im Körper darstellt; und darum also es ein weiteres, desto unverständlicheres Moment in und als die Perspektive gibt, dessen immanente Spaltung vielleicht etwas von diesem Geheimnis des geometrischen Ursprungs der Masse enthüllen möge - gerade darin, die Perspektive selbst als etwas ihr äußerliches sehen zu müssen.

Diese Spaltung wird am deutlichsten bei der Frage der Selbstwirkung. Es ist ein bekanntes Problem nicht allein der gravitativen, sondern der Feld- und Krafttheorie überhaupt, dass sie dort größte Problem bekommt, wo eine einzelne Masse, ein Objekt allein vorhanden ist, eben da Kräfte und Felder immer ein Kontinuum, eine Ausdehnung verlangen, und sonst sich in Singularitäten verstricken. Gerade die Relativitätstheorie ist ja auch eine Theorie der Singularitäten - Schwarze Löcher, Urknälle, das Ende des Universums u.dgl. sind hier nur die offenbarsten Beispiele, noch sehr viel weitgehender sind die vielen äußerlichen Singularitäten an Polstellen, am Ereignishorizont usw. - und gerade bei diesen ist nun eine eigentümliche Spaltung von eigentlichen und uneigentlichen Singularitäten zu sehen, zwischen jenen, die nur aus der Perspektive, und denen, die an sich und überhaupt unerreichbar sind. Bei den perspektivischen Verzerrungen gibt es nun aber eine weitere Trennung, nämlich die zwischen unbedeutenden Singularitäten, die an der Geometrie an sich kaum etwas ändern können - als der Nordpol auf dem Globus - und den bedeutenden, aber uneigentlichen Singularitäten, wie dem Ereignishorizont, den man zwar überqueren kann - weshalb er kein eigentlich singulärer Ort darstellt - nach dem es aber kein zurück gibt, er also dennoch etwas wirklich singuläres hat. In diesen Spaltungen aber scheint nun etwas der seltsamen Trennung der verschiedenen Energiearten wieder, und es ist hieraus, und dem bemerkenswerten Verhalten der Schwarzen Löcher überhaupt, dass sich vielleicht auch etwas Klarheit für den Massenursprung aus dem Raume wird gewinnen lassen.

Das hier wichtigste Detail des schwarzen Loches ist, dass wenn nicht für die Energie, so doch für ihren nächsten Verwandten, die Entropie, eine unmittelbare räumliche Beziehung an demselben bereits darin gegeben ist, dass sie proportional zu dessen Oberfläche sich verhält, wie seit einigen Jahren bekannt und mannigfaltig diskutiert; es wurden daraus die verschiedensten Schlüsse gezogen, so etwa, dass die Oberfläche dieses Himmelskörpers als Projektionsschirm seines inneren fungiere, und ähnlich auch die ganze Welt nichts sei als ein zweidimensionaler, kugelförmiger Schirm, das alle Atombewegungen mittels Flächenbewegungen in ihr inneres projiziere, ähnlich dem sog. Hologramm; oder, dass das Schwarze Loch eine Flammenwand an ihrer Oberfläche habe, also die Passage durch den Ereignishorizont nichts sei als das Verbrennen in eine Masse, die sich dann auf der Oberfläche verteile; schließlich, dass im schwarzen Loche nur ein einziger Fall möglich ist, so dass die x-Koordinate die Eigenschaften der Zeit annehmen, also alles in eine Richtung falle, und also die Oberfläche nichts weiter sei als die für alle Zeit verlorenen Nachbilder der längst entschwundenen Reisenden ins Nichts dieser Zeitbahn. Welche dieser Interpretationen man sich auch immer anschließen möchte (und ich bin wahrlich nicht an dem Platze, dies zu entscheiden, da ich in nämlichen Untersuchungen nicht mitgewirkt, ja sie sogar auch nur im Rande und Ansatz verstanden habe), eins ist doch unverkennlich klar: dass die geometrischen Eigenschaften dieses Objektes eine Entropie als Punkt nicht mehr zulassen; dass sie entweder zum Flächenelement einer allgemeinen Projektionsapparatur, oder zum verbrennenden Glimmer auf dem Ball oder im Unendlichen werden müssen; so dass schließlich nur diese letzte Singularität selbst im Kerne des Balls alles beschreibt, was sogleich außen wäre - und also nicht an diesem Punkte, sondern in der geometrischen Anordnung überhaupt.

Wenn wir das nun als Analogie für den Raum benutzen dürfen - und das mag schwer denklich sein, aber die Gleichungen stimmen dennoch genau damit überein - ist es die Krümmung an jedem Punkte selbst, die die äußeren Einflüsse und Kräfte bestimmt, die wir die Energie oder den Impuls dieses Objekts nennen. Auch hier ist es ja ein geometrischer Effekt - dort Fläche, hier Beschleunigung - und die Wahrheit ist im Kerne - in der Masse, dem Impulse, dem Druck. Das $T_{\mu\nu}$ erst durch $G_{\mu\nu}$ erzeugt wird, heißt nichts anderes als eben das, das die Energie - als ausströmender Effekt, als wirkender Impuls, Druck, Wärme etc. - ein Effekt der geometrischen Grundstruktur dieses Kernes ist; dass also die punktförmige Energie - ganz gleich zur Entropie im Analogon - umgewandelt werde zu einer Form der Zertrenntheit, wo sie erst nachträglich, als nach ihrem geometrischen Ursprunge, an ihrem Ursprung auch wird spürbar werden können, und die nichts ist als eben diese Trennung des Raumes und der Zeit von ihrem Inhalte.

Wie verhält sich nun diese Trennung der Geometrie von ihren Effekten zur Frage, ob es eine Relativität der Perspektive oder bloß eine in derselben wird geben können? Hier haben wir ja noch das seltsame zu beachten, dass keine Perspektive ihren Fußpunkt enthält, dass sie keinen Abstand bei sich selbst feststellt - dass $ds = 0$ zu Singularitäten führt. Das entspricht ganz der Tatsache, dass kein Objekt sich selbst anzieht, da es eben auch vom Standpunkte der Anziehung völlig unmöglich ist, dasselbe in sich zu setzen. Diese Tatsache nun bedeutet, im Anschluss an die obere Idee, dass Relativität gerade bedeutet, alle Bewegung als äußere Bewegung allein deuten zu können, dass alles, was in einer Perspektive ist, sich bewegt - da eben sich alles bewegt, außer der Bezugspunkt. Darin liegt zunächst der ganze Gehalt der speziellen Relativitätstheorie: dass nämlich, wenn alles sich bewegt, sich gleichsam nichts bewegen dürfe, sondern, auch wenn alles mit gleicher Geschwindigkeit sich fortbewege, sich ja, da sich sonst der Bezugspunkt auch bewegen müsste, keine Bewegung darstellen könnte, aber gleichsam vorhanden wäre - was in der Vorstellung einer allgemeinen Perspektivität der Welt unsinnig erscheint; und, dass aus der Tatsache dieser allgemeinen Bewegtheit und der Unmöglichkeit der Feststellung eigener Bewegtheit sich Ereignisse nicht festmachen ließen, wenn sie in allgemeinen, unperspektivischen Koordinaten

gesetzt würden; weshalb sie allein in perspektivischen, und d.h. zum Perspektivpunkte vorgedrungenen Ereignissen, und in derlei Ereignissketten sich Ereignisse sehen lassen; womit aus dem Kausalitätsprinzip (als die Wette, dass stets vor einer Tat eine Ursache liege, und dass sich alle darauf einigen können, dass diese vor jener sei) allein folgt, dass diese Mitteilung ein Maximum der Geschwindigkeit ist, da sonst die Reihenfolge von Ursache und Wirkung, bei nur genügend hoher Geschwindigkeit des Perspektivpunktes, vertauscht werden könnte. Über diese beiden Prinzipien hinaus, aus denen ja die gesamte spezielle Theorie abgeleitet ist, lässt sich aus dem Begriffe der bloßen Perspektivität noch nicht viel sagen; die allgemeine Theorie gibt also insofern den Gehalt zu diesem Begriffe an, nämlich eben darin, die immanent beobachtete Verzerrung der Raumes, d.i. die Relativität innerhalb der Perspektive, als das ihren Perspektivpunkt auch äußerlich bestimmende anzusehen, d.i. diejenigen Verdrehungen der Kausalitätsbahnen (und man mag im Vorgriff bereits sagen: der Lichtbahnen) schon als entstehende Kausalität zu deuten, als Wirkung, als Masse und Energie.

Hier haben wir nun die deutlichste Verbindung: die äußere Energie - die Kraft, die Bewegung, die Trägheit als die Masse - ist selbst Trägheit des Raumes in seiner Krümmung. Dass, wie die Welt sich mir verzerrt darstellt - die Abweichung der Wirklichen Kausalitätsbahnen von den von mir nur gedachten kartesischen Koordinaten, als Unterschied zu aller reinen Anschauungsform - ist selbst die Hemmung, die Welt zu krümmen. Jede Masse, jede Energie verkürzt die Zeit, jede Bewegung die Länge, jeder Druck verbiegt - nicht, weil er diese besondere Fähigkeit an sich hätte, sondern weil er nichts ist als diese Verbiegung selbst. Darum können wir, so lautet das Ergebnis dieser Deutung, nichts deutlicher erkennen, als der bloße Ausspruch:

So wie deine Welt sei umgewunden
So zu winden ist der Welt Kraft
Hemmnis als in deinem Wesen Orte.

Das sei dieser Deutung genug.

(Auch wenn's natürlich nicht vollständig ist; aber da ich mich mit den Teilchen und Strings zu schlecht auskenne, werde ich hier nicht versuchen, auch deren Energien geometrisch zu erklären; das bleibt für später oder andere.)

b) Deutung der nichtrelativistischen Quantentheorie einzelner Teilchen (klassische Quantenmechanik):

1. Was sagt sie inhaltlich aus?

[Ich halte mich hier einerseits an die Darstellung und vor allem die Notation aus David J. Griffiths' Buch "Quantenmechanik"(Pearson 2014), was sämtliche hier um der Kürze willen nur behaupteten Herleitungen enthält, insb. in Kapitel 1, 3, 5 und 12; die Numerik und die betrachteten Beispiele werden, wie oben, von mir übergangen, da sie keine Wichtigkeit für die philosophische Frage, was die Theorie besagt, haben können; einzig die allgemeinen Sätze derselben (etwa auch die Integralgleichung aus Kap. 11) verdienen hier eine besondere Beachtung, und diese kommen demnach als einzige hier vor. - Zum anderen entnehme ich die deutliche unbeachtete realistische Position aus Detlef Dürrs Buch "Bohmsche Mechanik als Grundlage der Quantenmechanik" (Springer 2001), das besonders die in vielen Büchern nur allzu verschampte Unterscheidung von genuin physikalischen Ideen und bloßen mathematischen Werkzeugen deutlich darstellt, sehr viel besser auch als Griffiths, wenn auch dieser schon deutlicher ist als die meisten andern Bücher, wo man sich erst durch Seiten von Beweisen der elementaren Funktionentheorie und über Differenzialgleichungen, Potenzreihen u.dgl. wühlen muss, bevor man auch nur aufs erste

physikalische Faktum stößt (vgl. u.A. Dyson, dessen Buch zwar wichtig, aber extrem unklar ist, besonders in dieser Frage; Feynman ist da schon besser, beschreibt aber meist nur Beispiele). - Als neutralere Stimme, die dieselbe Position darstellt, aber nicht unbedingt einstehend vertritt, sei auch das sehr kurze und überaus lesbare Buch "Bohmsche Mechanik" von Oliver Passon (Harri Deutsch 2004) zu nennen, das alles wesentliche aus Dürrs Buch zusammenfasst, aber mit mehr historischer Perspektive. Letztlich liegt hier der Unterschied zwischen Polemik und Historik, und auch wenn Dürr als Polemiker ungeschlagen bleibt, verhindert ihn das, auch den konstruktiv-anderen Aspekt der klassischen Theorie zu sehen, was Passon mit seinem Eingehen auf die Ensemble-Theorie etc. besser gelingt, und was auch wesentlich in mein Verständnis des Ganzen eingegangen ist. Trotzdem ist Dürrs Buch wegen der vergleichsweise klassisch-systematischen Darstellung unersetzbar und in seinem polemischen Ringen um ein wirkliches Naturverständnis ungeschlagen - wenn auch etwas weniger einsichtig ohne erläuternden Hinweise.]

Das schwierige, was jedem begegnet, der versucht, sich der Quantenphysik zu nähern - und das ganz gleich welchem Stadium derselben, sei es Teilchen- oder Feldtheorie, relativistisch oder klassisch etc. - ist, dass sie von Anfang an eine Reihe von Begriffen einführt, die gar keine Bedeutung haben. Damit ist nicht gemeint, dass sie unbedeutend sind, aber doch unbeobachtbar, rein formal, ja so überhaupt nicht physikalisch. Das ist es ja auch, was Einstein von ihr abgestoßen hat, und was heute noch viele Leute dazu führt, sie, wie es einst schon Feynman tat, für schlechthin unverständlich zu erklären, und zu behaupten, es gäbe da nichts als Formalismen. Das halte ich für gänzlich falsch; ich denke schon, dass man hier etwas verstehen kann, dass man aber dabei ganz genau unterscheiden muss, ob man bloß weiß, wie eine bestimmte Situation vielleicht ausgeht und man allgemein derlei Regeln angeben könne, oder ob man versteht, was diese Regeln bedeuten können, was sie eigentlich heißen. Jener Unterschied aber ist derjenige, der in der ganzen Beschäftigung mit der Quantenphysik bisher der allerunbeachtetste geblieben ist, da es sehr viele Leute gab, die mit dem bloßen Wissen, „wie man die Statistik gewisser Experimente bestimmen kann“, nun glaubten, alle Welt verstanden zu haben; als ob die Welt ein einziger Experimentbaukasten sein würde! Sie behaupten dann stolz von sich, nur das in der Theorie auch zu beschreiben, was sich messen lässt - nicht bedenkend, dass die Theorie durch Messung bestätigt wird, nicht diese bestätigt, und dass sie Wette auf dieselben, keine Mess-Synthese sein soll - bis sie schließlich völlig aufgeben, die Welt zu beschreiben, und allein einer Berechnung gewisser Mess-Statistiken das Recht lassen, sich physikalisches Ergebnis zu nennen. Nun, das ist offenbar unsinnig; selbst wenn die sichtbare Welt auf irgendeine Art grundlegend statistisch ist - und die Quantentheorie lässt daran keinen Zweifel - so muss es doch einen Mechanismus geben, vermöge dessen die Statistik entsteht; einfach die Gleichung hinzunehmen, ohne sie zu durchdenken, ist jedenfalls keine Lösung. Außerdem ist weiterhin höchst fraglich, was die zur bloßen „Beschreibung“ der Experimente verwendeten statistischen Größen, die sich dann zu immer abstrakteren Prinzipien bewegen - Wellenfunktion, Observable, Zustand, System, Messung usw., die, wie Herr Dürr zurecht sagt, Unsinn sind, nimmt man sie als wirkliche physikalische Prinzipien (wo sehen wir denn den Hilbertraum - in Statistik oder Wirklichkeit?) - eigentlich bedeuten; ganz abgesehen davon, dass das wirkliche Prinzip der ganzen Forschung natürlich das Teilchen ist, oder die Teilchen. Das ist klar, aber ebenso undeutlich, besagt ja noch nicht viel mehr, als dass wir irgendein Teilchen vor uns beobachten, aber gar nicht, wie es dahin gelangt ist usw. Aber dazu, und den eigentlich schweren Fragen der Quantentheorie, kommen wir erst später bei der Interpretation; zunächst gilt es sie darzustellen, und dabei gehe ich in zwei Stufen vor. Zuerst erkläre ich die übliche, statistische, irrealistische Theorie (die ein Rechenwerkzeug zur Realität nimmt); dann stelle ich die zweite Option vor, die das Teilchen selbst und seine Bewegung zum Gegenstand der Theorie nimmt, und diskutiere, ob uns dabei die Bohm-Gleichung der Geschwindigkeit irgendwie nützlich

sein kann, auch wenn sie (so Vertreter der ersten Theorie sagen) außer der Empirie steht. Danach erst gehe ich an die Frage, was das alles denn nun jetzt heißen soll.

Fangen wir an mit der klassischen statistischen Interpretation. Sie beginnt damit, dass in gewissen Experimenten der Ort und die Geschwindigkeit eines Teilchens - hier vor allem des Elektrons und vergleichbarer Teilchen, die nicht sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegen, ansonsten würde es mit dem Messen schwer und auch mit dem Berechnen - gemessen wird, aber nun das Teilchen nicht auf einer Bahn zu bleiben scheint, sondern

a) bei der ersten Messung das Teilchen an einer von verschiedenen Stellen auf, und zwar mit bestimmbarer Wahrscheinlichkeit über mehrere Experimentaufbauten

b) bei allen weiteren Messungen der Ort des Teilchens sich aber nicht verändert.

Dasselbe gilt für Geschwindigkeit/Impuls, für Energie, für Drehimpulse etc. Was die ursprüngliche Quantentheorie nun macht, ist nichts anderes, als Rechenwerkzeuge in die Hand zu geben, die Wahrscheinlichkeitsverteilung bei a) zu erklären; warum b) passiert (der Kollaps) bleibt unerklärt, ist auch gar nicht Gegenstand dieser Theorie. Daraus ergibt sich natürlich, dass sie unvollständig ist, wie schon oft vorher erkannt, wozu ich aber erst kommen möchte, nachdem ich die benannten Werkzeuge einmal genau vorgestellt habe.

Um den Ort des Teilchens zu beschreiben, führt man eine komplexe Funktion Ψ ein, die im ganzen Raum und aller Zeit definiert ist, und deren Eigenschaft es ist, dass das Integral über $|\Psi|^2$ in einem _bestimmten Volumen_ zu _nur einer Zeit_ die Wahrscheinlichkeit ausdrückt, dass das Teilchen, würde man es zu genau dieser Zeit messen, in diesem Volumen auftaucht. Aber da hier nur der erste Schritt beachtet wird, ist das alles eine Messung als-ob, und zum nächsten Zeitpunkt wird also genauso berechnet, als ob dann die erste wäre. Dementsprechend muss aber ein Anfang gesetzt werden - sei es eine Messung, ein bekannter Zustand etc. - und dann gilt es herauszufinden, wie sich die _Wahrscheinlichkeiten_ bzw. deren zugeordnete Amplituden (denn deren Quadrat erst sind Wahrscheinlichkeiten) im zeitlichen Fortgange entwickeln.

Der Grund nun, warum man diese Amplituden nimmt, ist, dass es seltsame Interferenzeffekte gibt, die man nicht erklären kann, würde man ein einfaches Superpositionsgesetz zugrundelegen, sondern man muss hier die Amplituden addieren, und die können sich in ihren Phasen auslöschen. Das alles ist theoretisch keine besondere Sache; dass $|A+B| \neq |A|^2 + |B|^2$ ist, dürfte wohl kaum irgendeinen überraschen. Warum es dennoch so ein gewaltiges Entsetzen darüber gab - oder zumindest es heute noch als _falsche Logik_ etc. verbrämt wird - wird später noch zu besprechen sein. Aber es wird hier deutlich, dass Ψ in $C(\mathbb{R}^4, \mathbb{C})$ und nicht in $C(\mathbb{R}^4, \mathbb{R})$ liegt.

Um die Geschwindigkeit des Teilchens zu beschreiben, setzt man die Wahrscheinlichkeit, einen gewissen Impuls zu messen, gleich der Fourier-Transformierten eben dieses Impulses, d.h. dem Anteil einer gewissen Sinus-Welle an der Ψ -Funktion, wobei immer die Wellenlänge als h/p gesetzt wird (h = Plancksche Konstante). Alle anderen mechanischen Eigenschaften sind dann Zufallsvariablen in diesen Wahrscheinlichkeiten, und man kann sie danach zwar nicht ganz leicht berechnen, sie sich aber doch schon gut vorstellen; den Mittelwert kann man indes immer leicht berechnen. Man ersetze einfach alle p^i durch $\hbar/i * \partial/\partial x^i$ (mit $\hbar = h/2\pi$) und stelle diesen Ausdruck dann symbolisch zwischen Ψ^* und Ψ und integriere über den ganzen Raum zu einer gewissen Zeit, dann erhält man den Mittelwert dieser bestimmten mechanischen Eigenschaft zu dieser Zeit (wie man sich beim Ort und der Geschwindigkeit rechnerisch versichern kann; ganz ausführlich würde bei Griffith gezeigt, der es aber andersherum ableitet, d.h. aus dem Mittelwertsatz die Impulsverteilung berechnet). Man kann jetzt noch beweisen, dass aus den hier getroffenen

Annahmen noch folgt, dass die Mittelwerte den _klassischen Gesetzen der Mechanik_ folgen (Ehrenfest-Theorem); das zeigt die Möglichkeit, dass diese Theorie dereinst die Mechanik ersetzen werde.

Als letztes Glied fehlt noch die Entwicklung der Wahrscheinlichkeiten, wenn man das Teilchen in Ruhe lässt. Sie folgen dieser Wellengleichung:

$$i\hbar * \partial\Psi/\partial t = V\Psi - \hbar^2/2m * \Delta\Psi$$

Dabei ist V ein gewöhnliches Potential, was vom Ort und Zeitpunkt abhängt, an dem die Gleichung ausgewertet wird. Damit sind alle Gleichungen der ursprünglichen Quantenmechanik angegeben; man setze nun verschiedene äußere (elektrische) Potentiale ein, dann sieht man die Wahrscheinlichkeitsverteilungen, die ein Teilchen hier annehmen kann. (Beachte dabei, dass $V = eU$, da V die potentielle Energie, nicht das elektrische Potential ist!)

Die ganze Interferenz folgt nun aus der schlichten Tatsache, dass diese Gleichung linear ist, also Superpositionen durchaus erlaubt - dieser nur eben nicht Superposition der Wahrscheinlichkeiten, sondern der Amplituden ist.

(Aus der Gleichung folgen auch allerlei Konsistenzen, die sich mit den oben Annahmen allein nicht bewiesen ließen; so etwa, dass Ψ in dieser Entwicklung Wahrscheinlichkeitsverteilung bleibt, oder dass die Fouriertransformation ebenfalls eine Wahrscheinlichkeitsdichte erzeugt. Dazu siehe ebenfalls bei Griffiths, der überhaupt die Berechnung der Wellenfunktion, etwa fürs Coulomb-Potential, sehr ausführlich darstellt.)

Es gibt nun noch eine Formalisierung dieser Theorie, die für gewisse spezielle Situationen entwickelt wurde, aber doch den Schimmer größtmöglicher Allgemeinheit trägt. Es lässt sich nämlich hier die obige Berechnung der Wahrscheinlichkeiten mit der Frage, in welche Verteilung das Teilchen fällt, wenn es gemessen wurde, kombinieren, indem man diese Zustände so baut, dass sie ganz gewiss nur ein bestimmtes Ergebnis lassen. Das geschieht folgendermaßen:

Die Verteilung eines Teilchens sei ein abstrakter Zustandsvektor $|S\rangle$ in einem Funktionenraum (eigentlich ist dieses S nichts weiter als oben unser Ψ , es wird eben nur anders genannt, damit man diese Theorie auch anwenden kann, wenn das S tatsächlich ein n-dimensionaler Vektor ist). Da nun das Integral über $f^* * g$ als Skalarprodukt von $|f\rangle$ und $|g\rangle$, geschrieben $\langle f|g\rangle$, ausgedrückt werden kann, wird die obere Mittelwertgleichung zu

$$\langle Q \rangle = \langle \Psi | \hat{Q} \Psi \rangle$$

wobei \hat{Q} der oben angegebene Ausdruck unterm Integral ist. Man kann jetzt \hat{Q} als Operator (bzw. Matrix) über diesem Funktionenraum nehmen, und man gelangt damit dann zu einer neuen Statistik:

1. Nach jeder Messung (d.h. im Stadium b) oben) von einer Eigenschaft Q wird $|S\rangle$ zu einem Eigenvektor von \hat{Q}
2. Die Wahrscheinlichkeit, in den Eigenvektor f_q zum Eigenwert q zu werden, beträgt genau $|\langle f_q | S \rangle|^2$

Damit 2. funktioniert, muss \hat{Q} ein hermitescher Operator sein, was, wie man nachprüfen kann, etwa für \hat{p} , \hat{H} , \hat{x} etc. zutrifft. Ein solcher hermitescher Operator spannt ja, wie man aus der Funktionalanalysis weiß, den ganzen Funktionenraum mit seinen Eigenvektoren auf, daher lässt sich das Skalarprodukt immer bilden, und es gibt nur je einen Eigenvektor. Aus der Normierung von S (bzw. Ψ) folgt dann die Konsistenz dieser Wahrscheinlichkeitsverteilung, wie ebenfalls umgekehrt

hieraus die Normierung hergeleitet werden kann. Auch die vorherige Gleichung $\langle Q \rangle = \langle \Psi | \hat{Q} \Psi \rangle$ folgt mit dieser Wahrscheinlichkeitsverteilung, ebenso wie die Unschärferelation

$$(\sigma_A)^2 (\sigma_B)^2 \geq \frac{1}{4} * (\langle -i(\hat{A}\hat{B} - \hat{B}\hat{A}) \rangle)^2 + \langle \hat{A}\hat{B} + \hat{B}\hat{A} - 2\langle A \rangle \langle B \rangle \rangle^2$$

(woraus die berühmte Unschärfe für Ort und Impuls als Spezialfall folgt). All dies sind also bloß mathematische Konsequenzen der Annahme einer Wahrscheinlichkeitsverteilung durch Eigenvektoren. Dadurch lässt sich nun auch die Dynamik-Gleichung anders schreiben:

$$i\hbar \partial\Psi/\partial t = \hat{H} \Psi$$

wobei der Operator \hat{H} genau die obere Gleichung beschreibt. Durch diese vier Annahmen (Kollaps auf Eigenvektoren, Wahrscheinlichkeiten nach innerem Produkt, Normierung und Dynamik) wird ganz wie mit den oberen Gleichungen die vollständige statistische Theorie beschrieben. Mehr ist hier nicht zu holen, mehr hat sie nicht.

Allgemein lassen sich nun solche Theorien konstruieren, wo der Zustand ein Vektor in einem Hilbertraum mit komplexwertigem Skalarprodukt ist, so dass allen messbaren Eigenschaften ein hermitescher Operator (Matrix) auf diesem Raum entspricht, so dass nach Messung das System zu einem Eigenvektor kollabiert, mit der Wahrscheinlichkeit des Betragsquadrats des Skalarprodukts dieses Eigenvektors mit dem Systemvektor, und dabei die Summe aller dieser Wahrscheinlichkeiten über alle Operatoren je gleich 1 sein muss, um Zustand und Operatoren zuzulassen - und ebenfalls gibt es eine Entwicklungsgleichung, wo ein solcher Operator, als \hat{H} , herausgegriffen wird, um die Änderungsgeschwindigkeit darzustellen. Solche Theorien sind überaus allgemein, und damit überhaupt nicht physikalisch, eher eine mathematische Abstraktion, ein Theorie-Baukasten. Als solcher ist die Dirac-Notation sicher nützlich, aber das sagt noch nichts darüber aus, was hier geschieht, und noch weniger, was sich davon wird sagen lassen.

Was kann nun aber eine weiterführende außerexperimentelle Theorie, wie es die Bohmsche ist, noch dazugeben? Sie weicht ja in allem, was bisher vorgestellt wurde, gar nicht ab, aber sie ergänzt es, lässt es nicht als bloße Statistik, als reine Unwissenheit stehen; und als solche ist sie vielleicht das beeindruckendste Dokument der früher Quantenmechanik, vor allem wenn man bedenkt, wie schnell sie dereinst verworfen wurde. Aber das tut hier nichts zu Sache; was sagt sie inhaltlich neues?

Die Bohmsche Theorie lässt die ganze vorherige Theorie stehen, ergänzt sie aber durch das wesentlichste: das Teilchen. Sie setzt, jenseits aller Operatoren und Statistik, einen Teilchenort $Q(t)$ an. Dieser Ort bewege sich nach folgender Gleichung:

$$dQ/dt = \hbar/m * \text{Im}(\nabla\Psi/\Psi) = \nabla S(Q(t),t)/m \text{ (mit } \Psi = \text{Re}^{iS/\hbar}\text{), d.h. } S(r,t) \text{ als Phase der Wellenfunktion)}$$

Alle statistischen Aussagen der Quantentheorie werden exakt reproduziert, wenn die Anfangsorte gemäß der $|\Psi|^2$ -Statistik verteilt werden, da sich diese dann erhält (worauf auch in der klassischen Theorie verwiesen wird, dort aber nicht als Geschwindigkeiten der Teilchen sondern als Wahrscheinlichkeitsdichte j - die aber nichts ist als die Geschwindigkeit mal $|\Psi|^2$, woraus dasselbe folgt.)

Hierzu sind zunächst folgende, für das ganze Verständnis dieser Gleichung überaus wichtige Anmerkungen zu machen:

1. Diese Gleichung kann in so einfacher Form nur für ein Teilchen aufgestellt werden.

Man kann nicht einfach mehrere Teilchen über die Wellenfunktion fahren lassen, da diese dann ganz anders definiert sein müsste.

2. Die Gleichung ist keineswegs eindeutig, es gibt viele andere Wahlen, die mit der Quantenmechanik zusammenpassen; die Bohmsche ist bloß die einfachste

3. Außer dem Ort hat hier das Teilchen wirklich keine Eigenschaften, da alle anderen Eigenschaft nur durch die Apparatur entstehen. Dazu ebenfalls später in der Interpretation; aber dadurch siehe man, dass man nicht $p = \nabla S$ schreiben kann, das das Teilchen eben keinen Impuls hat außer in seiner Ortskurve.

Alle anderen Eigenschaften bleiben Eigenschaften der Wellenfunktion, so wie etwa Ladung und Masse, da sie nicht vom Ort abhängen. Eigenschaften wie Impuls oder Drehmoment, Spin oder Energie sind Ergebnisse einer ganzen Messapparatur, und werden in der Bohmschen Mechanik also durch ein Mehrteilchensystem beschrieben, wobei am Ende die Position des Messzeigers, nicht die gemessene Eigenschaft das wirkliche Ergebnis ist; vielmehr ist jene nur eine an der Wellenfunktion korrelierbare Übereinstimmung mit diesem Zeigerergebnis. (Zu der Radikalität dieser Deutung später bei der Interpretation.)

Bevor wir zur Interpretation übergehen, muss ich noch etwas über die Veränderungen reden, die so eine Theorie unter Betrachtung mehrerer Teilchen und des sogenannten Spins erfährt; es ist eigentlich keine große Änderung, aber sie geschieht auf bedeutend andere Weise als in der klassischen Theorie, so dass es sich lohnt, diese Übergänge genauer zu betrachten.

Für eine Reihe von n Teilchen betrachten wir wie vorher die Statistik der Verteilung. Erneut tritt hier das Phänomen auf, dass die erste Messung zufällig verteilt ist, alle weiteren aber absolut gleich bleiben. Dies löst man wiederum mit einer Wellenfunktion, diesmal aber eine, die von allen $3n$ Ortskoordinaten aller Teilchen und der Zeit abhängen, so dass das Integral über $|\Psi(r_1, \dots, r_n, t)|^2$ in einem Volumen des $3n$ -dimensionalen Vektorraums zu einem festgelegten Zeitpunkt gerade die Wahrscheinlichkeit bezeichnet, das erste Teilchen im zugelassenen Bereich der ersten drei Koordinaten, das zweite dementsprechend bei r_2 usw. und das letzte also um r_n zu finden, wenn man die Zeit t abwartet und dann alle gleichzeitig misst. Prinzipiell können dabei also die Wahrscheinlichkeit des einen Teilchens von der des anderen abhängen; man nennt das Verschränkung. Nur, wenn die Wellenfunktion in ein Produkt zerfällt (Dekohärenz), werden die Wahrscheinlichkeiten statistisch unabhängig.

Die anderen Wahrscheinlichkeiten (Impuls etc.) werden so wie beim einzelnen Teilchen aus Fourier-Entwicklung und statistischen Eigenschaften berechnet. Die Dynamik wird wieder von der Schrödinger-Gleichung vorgegeben, diesmal in der Form:

$$i\hbar * \partial\Psi/\partial t = V(r_1, \dots, r_n, t)\Psi - \hbar^2/2m * (\Delta_1\Psi + \Delta_2\Psi + \dots + \Delta_n\Psi)$$

Daran ist nun deutlich erkennbar, dass wenn nicht durch Produktbildung die Laplace-Operatoren nur auf einen Faktor angewandt wird, es zu Verschränkungen kommen muss, wie ja auch schon das Potential von allen Koordinaten abhängt.

Die Bohm-Theorie ändert sich ebenfalls wenig. Es wird hier pro Teilchen ein Ort $Q_i(t)$ angenommen, für den jeweils gilt

$$dQ_i/dt = \hbar/m * \text{Im}(\nabla_i\Psi/\Psi) = \nabla_i S(Q_1(t), \dots, Q_i(t), \dots, Q_n(t), t)/m \quad \text{mit } \Psi = \text{Re}^{iS/\hbar}$$

und alle vorher genannten Eigenschaften weiterhin gelten. Hier ist ebenfalls deutlich zu erkennen, dass, wenn Ψ nicht zerfällt, die Geschwindigkeit jedes Teilchens von dem Ort jedes anderen Teilchens abhängt. In diesem Sinne ist die Bohrsche Mechanik eine nichtlokale Theorie.

Eine zusätzliche Besonderheit liegt nun darin vor, dass die Gegenstände der Quantenphysik ja Elementarteilchen sind - oder zumindest sehr kleine Teilchen wie Alpha-Teilchen - und es von diesen nur eine begrenzte Anzahl gibt. Wenn nun mehrere Teilchen ununterscheidbar sind, müssen sie auch derselben Dynamik folgen - ansonsten könnte man sie ja nun doch unterscheiden. Dies wird als zusätzliche Forderung an der Wellenfunktion eingeführt:

Wenn das i. und j. Teilchen ununterscheidbar, gelte $\Psi(r_1, \dots, r_i, \dots, r_j, \dots, r_n) = \pm \Psi(r_1, \dots, r_j, \dots, r_i, \dots, r_n)$

Diese Eigenschaft wird erhalten, da $m_i = m_j$ und $V(r_1, \dots, r_i, \dots, r_j, \dots, r_n) = V(r_1, \dots, r_j, \dots, r_i, \dots, r_n)$ und also die Schrödinger-Entwicklung nichts an diesem Verhältnis ändern wird. Gilt dabei das Plus-Zeichen, heißt das Teilchen ein Boson, gilt dabei das Minus-Zeichen, heißt es Fermion.

Hier können wir nun keine einfache Dekohärenz annehmen, da $\Psi = \psi_a(r_i)\psi_b(r_j)\Psi(\text{Rest})$ ja gerade eine Unterscheidbarkeit bedeutet, deshalb muss die Form $\Psi = (\psi_a(r_i)\psi_b(r_j) \pm \psi_b(r_i)\psi_a(r_j))\Psi(\text{Rest})$ gewählt werden. Daran ist ablesbar, dass Fermionen nicht in dem absolut gleichen Zustand sein können, zumindest nicht wenn sie entkoppelt sind und nicht die Wahrscheinlichkeit 0 annehmen sollten.

Es ist nun eine Merkwürdigkeit der experimentellen Befunde, dass die Frage, ob ein Teilchen Fermion oder Boson ist (also an welcher Art statistischer Vertauschbarkeit es teilhat) von einer einzigen Zahl abhängt, dem Spin des betrachteten Teilchens. Dieser kann ein beliebiges natürliches Vielfaches von $\hbar/2$ sein (auch 0); ist es ein ungerades Vielfaches, dann ist das Teilchen ein Fermion, ist es ein gerades, dann ein Boson. Mit diesem Spin ist noch eine ganze Reihe merkwürdiger Eigenschaften verbunden, die damit zusammenhängen, das zusätzlich zu dieser fest vorgegebenen Spinzahl s es noch einen variablen Wert m gibt, der von $-s$ bis s in Vielfachen von \hbar durchschritten wird; und dabei kann jedes Teilchen zu gewissen Teilen in jedem Zustand sein. Geben wir das genauer an:

Es gibt eine gewisse Messapparatur, die man im Stern-Gerlach-Experiment verwendet, und die Eigenschaft hat, einen Teilchenstrahl in verschiedene Spalte - genauer gesagt in $2(s/\hbar) + 1$ Strahlen - aufzuteilen, wenn man die Teilchen in einen bestimmten Winkel durch den Apparat gehen lässt. Lässt man nur einen Strahl mehrfach im selben Winkel durchgehen, so bleiben sie in einem Strahl; ändert man den Winkel, so spaltet er sich erneut auf (und zwar in größerem Anteil, je nachdem wie verschieden die Winkel sind). Das ganze ist sehr anschaulich geschildert bei Feynman, Vorlesungen über Physik III, Kap. 5 und 6. Offenbar ist dieser Spin eine Eigenschaft, die man statistisch beschreiben kann - schließlich geht beim ersten Mal je ein gleicher Anteil in jeden Strahl, und nachher bleibt beim selben, ganz wie oben etwa in der Orts oder Impulsstatistik - aber irgendwie scheint diese Eigenschaft darüber hinaus etwas mit der Wellenfunktion zu machen, was bei den anderen Eigenschaften dieser Art nicht passiert.

Man kann nämlich diesen Spin nicht aus der Ortstatistik errechnen - oder zumindest nicht aus der Ortsstatik nur des Teilchens. Hier gibt es nun zwei Erklärungswege, den orthodox-statischen und den Bohmschen:

a) In der statistischen Theorie teilt man die Wellenfunktion auf, sie wird nun eine Abbildung nicht in die komplexen Zahlen, sondern in den Vektorraum von $2(s/\hbar) + 1$ komplexen Zahlen, wobei das Integral von einer Koordinate in einem bestimmten Raum dann die Wahrscheinlichkeit angibt, dort ein Teilchen zu finden, was beim durchfliegen durch eine Stern-Gerlach-Apparatur _mit vorher festgelegtem Winkel_ im entsprechenden Strahl zu landen. Wichtig ist, das hier der Winkel festgelegt wird; so wäre die Darstellung bzgl. x-Achse eine andere als bzgl. z-Achse; man kann die Koordinaten sogar verrechnen, und aus der einen Darstellung in die andere kommen. Das alles ist bei Feynman für den Fall $s = 1/2$, $s = 1$ sehr ausführlich gezeigt, die Rechnungen sind dagegen bei Griffiths deutlicher, besonders für $s > 1$, welchen Fall Feynman dort nicht behandelt (auch weil er kaum vorkommt, fast alle Teilchen lassen sich mit $s = 1$ und $s = 1/2$ erfassen, und die einzige bekannte Ausnahme, die Gravitonen, sind immer noch hypothetisch). Der rechnerische Zusammenhang der Messung ist hier ebenfalls linear, wie oben bei den Observablen-Operatoren, nur sind sie diesmal - weil die Zustände _endliche_ Vektoren sind - auch als Matrizen darstellbar; so gilt in Darstellung nach z-Achse:

bei nach z-Achse gerichteter Apparatur die Verteilungsmatrix

$$S_z = \hbar * (\text{diag}(s, s-1, \dots, -s))$$

und bei nach x-Achse gerichteter Apparatur

$$S_x = \hbar/2 * \text{tridiag}(b_s, b_{s-1}, \dots, b_{-(s+1)}; 0, 0, \dots, 0; b_s, b_{s-1}, \dots, b_{-(s+1)})$$

und bei nach y-Achse gerichteter Apparatur

$$S_y = \hbar/2 * \text{tridiag}(-i*b_s, -i*b_{s-1}, \dots, -i*b_{-(s+1)}; 0, 0, \dots, 0; i*b_s, i*b_{s-1}, \dots,$$

$i*b_{-(s+1)})$

$$\text{mit } b_j = \sqrt{(s+j)(s+1-j)}$$

und entsprechend bei Darstellung nach x oder y-Achse oder irgendeinem gemischten Winkel, man braucht ja nur die Koordinaten verdrehen. Die Entwicklung dieser Eigenschaften erfolgt erneut nach der Schrödingergleichung, die nun für jede Komponente einzeln gilt; allerdings könne die anderen Komponenten im Potential sich beeinflussen, weswegen die skalare Funktion V durch eine Matrixfunktion ersetzt wird (üblicherweise etwa die oben angegebenen Spin-Matrix mal ein gegebenes Magnetfeld, d.h. $-\mu * (\sigma_i * B_i)$, wobei σ die oben angegebene S-Matrizen geteilt durch $\hbar/2$ sind - dann heißt die Schrödinger-Gleichung auch Pauli-Gleichung). Weiterhin muss _die Gesamtfunktion_ normiert werden, damit die Wahrscheinlichkeit für jeden Zweig gerade die entsprechende Spin-Wahrscheinlichkeit darstellen kann.

All dies erklärt natürlich nichts; aber es stimmt mit dem Experiment überein, und damit ist der Statistiker zufrieden - ebenso wie die orthodoxe Interpretation, für die ja so eine Eigenschaft ja nur durch das Experiment und solange wie gemessen wird überhaupt existiert, und sich über die Vorgänge dazwischen gar nichts sagen lässt, da dort das Teilchen nur eine unbestimmte Eigenschaft - oder die Eigenschaft selbst in Unbestimmung seiner Wirklichkeit - haben müsste.

b) Die Bohmsche Theorie nun nimmt die klassische Interpretation auf, und bestimmt damit den Spin - ebenso wie Ladung, Masse, Energie und Impuls und alles andere außer dem Orte - als Eigenschaften der _Wellenfunktion_, nicht des _Teilchens_. Damit hat das Teilchen durch den Stern-Gerlach-Apparat auch keinen Spin, sondern umgekehrt ist der Spin Teil der Bewegungsdynamik der Wellenfunktion, die die Teilchengeschwindigkeit für das dem Spin völlig indifferente Teilchen festlegt. Damit das funktionieren kann, brauchen wir in der Wellenfunktion die angegebenen Vektorkomponenten, dagegen beim Teilchen eine einfache Geschwindigkeit; die Gleichung, mit der das gelöst werden kann, ist

$dQ/dt = \hbar/m * \text{Im}(\Psi^* \nabla \Psi / \Psi^* \Psi)$ wobei * das Skalarprodukt auf dem Vektorraum von ψ ist.

Bei mehreren Teilchen sehen die Verallgemeinerungen ganz analog aus wie vorher, man kann sie sogar genauso durchführen: Betrachte Ψ als Funktion der Koordinaten r_1, \dots, r_n, t das auf den $2(s/\hbar) + 1$ dimensional komplexen Raum verweist, und wende die oben angegebenen Spingleichungen dann jeweils auf ein r_i an, während alle anderen bloße Parameter sind, die während der Betrachtung dieser Koordinate nicht verändert werden. Dann erhält man wie oben die richtigen Gleichungen für Wellenfunktion und Bohmsche Bahnen, und alle weiteren Gesetze bleiben erhalten. Es gibt hier noch die Besonderheit, dass durch die verschiedenen Komponenten anscheinend entgegen der oberen Regel zwei identische Fermionen im selben Zustand sein können, wenn sie nur anderen Spin haben; was aber einfach daraus folgt, dass alle diese Gesetze _für jede Spinkomponente_ separat gilt, und also auch keine Fermionen im selben Spinzustand dieselbe Wellenfunktion annehmen können. Beides gehört zusammen und bildet als solches den Zustand, woraus sich auch alle statistischen Gesetze dieser Art ergeben.

Daraus lassen sich jetzt noch mannigfaltige Gesetze entwickeln; und es ließe sich endlos fortfahren in der statistischen Betrachtung und phänomenologischen Untersuchung der Experimente, in der sich die Experimentalphysik ja zu Recht so hohen Ruhm erworben hat. Aber das ist hier nicht meine Aufgabe, denn all das ist ja bereits getan; was noch nicht getan wurde, ist der Versuch, dies ganze denkend zu verstehen. Und also schreiten wir damit ans wichtigste, an die Frage, was diese alle Merkwürdigkeiten nun denn bedeuten könnten.

2. Was bedeutet das nun?

Die Quantenphysik hat, nach all dem was oben schon bemerkt worden, eine Eigenschaft, die zwar so auffällig, so unmittelbar an ihrem physikalischen Gehalte ist, aber doch zugleich offenbar zugleich von ihm wegweist: dass sie nämlich _an sich_ interpretationsbedürftig ist. An ihr ist das sichtbar, was an den anderen Theorien verborgen blieb, dass nämlich ihre Begriffe nicht aus der Intuition in ihrem transzendentalen Gebrauche (wie man noch bis zur Relativitätstheorie und der Quantenstatistik glauben konnte), aber auch nicht aus bloßer abstrakter Notwendigkeit kommen können (wie ja in der Relativitätstheorie noch lange angenommen wurde), sondern allein und ausschließlich _unsere Wahl_ zur Wette auf, zum Umgange mit einem _Faktum_ sind und als solche bestehen und entstehen. Diese eigentlich ganz allgemeine Tatsache wird am Unterschied zwischen der statistischen und Bohmschen Interpretation der hier dargelegten Quantentheorie (im Wesentlichen ja nur die Theorie langsamer Elektronen) offenbar, da kein _Faktum_ fürs eine oder andere spricht, aber die Konzepte gar keine mathematischen Umformungen sind, sondern ganz andere Begriffe, ja man mag sagen, metaphysisch zerrissen und getrennt.

Wenn das aber so ist, dann kann auch nur noch eine metaphysische Lösung noch helfen; nur eine Beschäftigung mit diesen objektiven Begriffen - nicht ihren mathematischen oder subjektiv-intuitiven Elementen - kann uns diesen Prinzipien und Ideen wohl deutlich näher bringen. Ob ich damit dem ganzen Problem auch nur ein Stück näher rücke, weiß ich nicht; schließlich ist auch diese Theorie ja eingeschränkt, noch keine ganze Feldtheorie, vom Einbezug der Raumkrümmung ganz zu schweigen. Dennoch aber erscheint es mir sinnvoll, gerade da sooft über diesen Spezialfall gestritten und falsche Metaphysik über denselben betrieben wurde; was es doch lohnenswert macht, etwas deutlicheres über denselben zu behaupten.

Zunächst betrifft das die beiden wesentlichen Begriffe der Quantentheorie: Welle und Teilchen. Hier wurde schon oft eine _dialektische_ Beziehung vermutet; was aber soll diese Dialektik (oder der Dualismus) hier eigentlich bedeuten - sind es nicht vielmehr zunächst völlig unabhängige Begriffe?

Um diese ganze Verwirrung überhaupt lösen zu können, ist es wichtig, hier auf die Vergangenheit dieser Begriffe einzugehen, und das heißt hier vor allem auf die Optik und ihr wandelhaftes Verhältnis zur Elektrizität. Verschiedenste Lichttheorien gab es ja seit denklicher Zeit, und mit dem Blitze, als der ersten bekannten Ausdrucksform des Stroms, waren sie auch auf gewisse Weise schon beschäftigt, aber mich kümmert hier im engeren Sinne nur die wissenschaftliche Optik, wie sie am dem Hochmittelalter ausgearbeitet wurde und ihren Höhepunkt in dem Streit um die Natur des Lichts zwischen Huygens und Newton erreichte. Die Streitfrage war, ob Licht eine Welle oder ein Teilchen ist, ob es aus sich bewegenden Körnchen bestehe, oder eine Auslenkung in einem Materiefeld darstelle. Nun schienen zu ihrer Zeit beide Ansichten möglich; durch die Beugungsexperimente des 19. Jahrhunderts und dem herstellbaren Bezüge zur elektromagnetischen Theorie in Form einer _Wellengleichung_, die exakt die wahrnehmbare Geschwindigkeit vorhersagte, stimmten die Experimente dann aber doch besser überein, wenn man die Wellenform annahm. Nun wird behauptet, im 20. Jahrhundert wäre das bestätigt worden und _zusätzlich_ die Teilchenform bestätigt worden - was aber schlechthin unsinnig ist, da beides ja nicht gleichzeitig sein kann - kein festes Teilchen ist eine Auslenkung eines materiellen Feldes oder umgekehrt. Vielmehr hat sich im 20. Jahrhundert gezeigt:

a) Licht ist keine Welle in einer Substanz, sondern bloß eine im Vakuum perpetuierende Energieform (Feld)

b) Diese Energie ist nicht kontinuierlich, sondern diskret, kann aber auch nicht aus festen Punkten bestehen.

Man muss sich zunächst vorstellen, was die erste Änderung wirklich besagt: Im strengen Sinne ist es seit Einstein völlig falsch, von elektromagnetischen _Wellen_ zu sprechen, da eine Welle ja auf dem Wasser, eine Luftwelle im Luftmedium etc. sich fortsetzt, dagegen es fürs Licht eben gar keinen Äther gibt, sondern das bloße Medium der Kausalität, Raum und Zeit selbst. Ebenso bedeutet die zweite Aussage das völlige Ende jeder Form, sich diese Ausbreitung nun als Welle vorstellen zu wollen, da Wellen ja ihrer Natur nach kontinuierlich sind (zumindest in der klassischen Vorstellung und der mathematischen Abbildung - faktisch kann es ja eben aufgrund der Diskretheit aller Materie solch Wellen nicht geben) - was sodann bedeutet, dass die Wellenvorstellung hier nicht bestätigt wurde, sondern im höchsten Maße wiederlegt. Nun kann man sich natürlich noch überlegen, ob das Licht dann aus Teilchen bestehe; und in der Tat ist es ja diskretiert; aber der Begriff passt doch trotzdem nicht. Denn Teilchen haben Masse, das Licht dagegen hat überhaupt keine Masse, und hat stattdessen eine nahezu beliebige Frequenz. Hier, wo es dann ja auch in den relativistisch-quantenmechanischen Bereich geht, scheinen also keine der vorher typischen Begriffe zu passen; weswegen wir es überhaupt vermeiden sollten, von Teilchen oder Welle zu reden. Sowohl Photon als auch Lichtwelle sind vorbelastet; darum sollte man bei der Interpretation derlei Begriffe überhaupt vermeiden, und also nur vom _Lichte_ überhaupt reden.

Ähnliches gilt aber nun auch für das Elektron. Zwar hat es eine Masse - ist also insofern eher ein Teilchen - aber es verhält sich eben nicht wie ein klassisches Teilchen; es ist ein Teilchen plus Welle, könnte man sagen, oder eine Welle plus Teilchen. All diese Begriffe helfen aber ebensowenig weiter; es ist darum wohl am besten, nur vom Elektron zu reden, und uns etwas darunter vorzustellen, was weder Welle noch Teilchen, sondern etwas ganz anderes ist. Das ist natürlich schwer, ja vielleicht unmöglich, aber an diesem Versuche hängt das ganze Unternehmen des sinnvollen Denkens über diese Dinge. Wenn wir weiter an unseren alten Begriffen hängen werden, werden wir dereinst von ihnen hängen; und erst, wenn wir uns davon haben lösen können, mag sich

die Natur und Welt derart offenbaren, dass sie uns gerade diese Form reinster Verwirrung ist, die am besten zum wahren, konstruktivem Verständnis - und das ist das Miss-Verständnis - geeignet sein könnte.

Was also ist das Wesen des Elektrons, wenns kein klassisches Teilchen ist und auch keine Wellenfront? Fassen wir von den obigen Ergebnissen die beiden wichtigsten zusammen:

1. Es lassen sich die Orte und alle Ergebnisse von Experimenten gemäß einer sich im Raume ausbreitenden Welle beschreiben, die nach einer Messung auf eine Eigenfunktion eines gewissen (Differential-)Operators fällt. Dadurch hat das Elektron dann diese Eigenschaft auch beim nachherigen Messen.

2. Dieselbe Statistik entsteht auch, wenn ein Teilchen (diesmal wirklich nur ein Teilchen!) sich mit einer Geschwindigkeit bewegt, die durch diese Wellenfunktion vorgegeben ist und außer dieser Tatsache dem von der Welle unabhängigen Teilchen keine Eigenschaft gegeben wird.

Offenbar haben wir hier zumindest zwei, wenn nicht drei Objekte: Das Elektron, die Welle und bei der zweiten Interpretation dieses einzelne Ortsteilchen. Nun ist oft und zu Recht darauf hingewiesen worden, dass dieselbe Welle für mehrere Elektronen gilt, während der Teilchenort in der zweiten Interpretation zwar verschränkt, aber unabhängig ist. Bedeutet das nun aber, dass es in Wahrheit nur ein einziges Elektron gibt - so wie es Feynman glaubte - oder ist das wirklich nur eine seltsame Rechenweise für die Ortsbewegung solcher Teilchen? Auf diese Frage konzentrieren sich letztlich die wesentlichen Interpretationsprobleme.

Denn wenn es wirklich nur ein einziges Elektron geben sollte, so ist die Wellenfunktion einerseits selbst durch Ortsmessungen bestimmbar - diese aber umgekehrt nur Wirkungen derselben? Auf die Widersprüche, wenn man bloß die Schrödinger-Gleichung annimmt, wurde oft genug hingewiesen; schließlich ist sie linear, und würde also Überlagerungen von verschiedenen, tatsächlichen Zuständen makroskopischer Objekte verursachen, wenn man nicht eine willkürliche Grenze zieht, ab wo die Quantentheorie falsch wird - welche Willkürlichkeit der Physik überhaupt, und welche daraus dann folgende Falschheit der Quantenphysik insbesondere doch höchst unwürdig sein müsste - oder aber man zugäbe, außer über Ensembles gleicher Startbedingungen - und d.h. über Experimente - gar nichts sagen zu können. Damit behauptet die Interpretation der Wellenfunktion als ein Elektron entweder, die Welt sei aus nichts außer Experimenten, die man nicht aktual, sondern nur statistisch beschreiben könne, oder sie versagt sich jeder Aussage über die Wirklichkeit.

Ebenso gibt es aber auch Schwierigkeiten, wenn man nun die Teilchenorte aus den Bohmschen Bahnen als Elektronen versteht, denn es sind ja alle anderen Eigenschaften in der Welle. Das bedeutete, dass alles andere - Energie, Masse, Ladung, Spin etc. - nur Nebeneffekte einer Bewegung sich beeinflussenden Teilchen sind, und also eigentlich nichts ist als Positionen. Damit wird die Wellenfunktion zum Rechenwerkzeug; zur Frage, wohin welches Teilchen geht, wenn alle jetzt dort sind. Da die Wellenfunktion dann letztlich auch kein äußeres Potential enthält - denn was wäre das anderes als Effekt von Ladungen und Orten, d.h. Teilchenpositionen? - gäbe es eine Lösung dieser fast unendlich-dimensionalen Wellengleichung, aus der dann - mit je anderen Startpunkten - alle Konfigurationen entstehen.

Dies funktioniert aber nur, wenn es in der Tat eine gleichbleibende Anzahl von Elektronen bzw. entsprechenden anderen Teilchen gibt, wenn also keine anderen Teilchen entstehen, und wenn es eine solche ausgezeichnete Gleichzeitigkeit gibt, aus der heraus dies Bild einen Sinn ergibt. Hier nun gelangen wir zurück zu der Frage, die sich vorher schon in der Relativitätstheorie gestellt hat,

nämlich dem Unterschiede zwischen Relativität in und zwischen Perspektiven, die sich jetzt, auch im Bezug auf das Massenproblem des eigenen Teilchens, sich umso deutlicher und neuer stellt.

Ich glaube, dass wir hier eine Analogie ziehen sollten zur tatsächlichen Berechnung der Teilchenbahnen; diese gehen ja von einem bestimmten Teilchen aus und berechnen davon abgehend dann die Bahn, indem nämlich

- a) alle anderen Orte als bestimmt gedacht werden, d.h.
- b) die Ableitung nur zum Ort dieses Teilchens geschieht.

Damit haben wir hier eine wirkliche Ähnlichkeit zur relativistischen Theorie: So wie dort die Krümmung als die Masse verstanden werden muss, so wird auch hier das äußere Verhalten, d.h. die Orte aller andern Teilchen und deren Potentialauswirkungen in der Schwungwelle in verschiedenen Richtungen, zur eigentlichen inneren Veränderung, d.h. hier des Teilchenortes. Aber während dabei in der relativistischen Theorie immer noch diese innere Abweichung als Relativität in der Perspektive, d.h. als Masse, als Wirkung in sich gedeutet werden konnte, so ist die Auswirkung in der Quantentheorie eine explizit äußere, eine, die die Perspektive selbst, und ihren Ursprungsort, in ursprüngliche Bewegung versetzt. In diesem Sinne sind die Bohmschen Bahnen, oder zumindest die allgemeinste Form deren Berechnung (die Geschwindigkeit des Ursprungs an den bloßen Positionen der anderen Teilchen zu sehen), die Umkehrung der relativistischen Aussage, dass alles so aussieht, als würde alles sich bewegen außer mir, und alle Masse und Beschleunigung nichts als die Krümmung des um mich selbst zentrierten Raums; vielmehr hier also die Bewegung selbst nur im Zentrum stattfindet, für dieses Zentrum aber gar keine Bewegung eines anderen als solche je denkbar wird. In diesem Gegensatz dann auch wird die Nichtlokalität verständlich, als diese innere Differenz des Ursprungs und Geschwindigkeit der Null.

Damit kommen wir, wenn wir diese beiden Analysen vorläufig zusammenfügen, zu folgender Vermutung: Alle unmittelbare Qualität, wie Masse, Energie, Impuls, Drehimpuls, Spin etc. sind relativistisch, d.h. von jedem Punkte aus verändern sie sich überall außer am Nullpunkt, und nur durch diese Bewegung überhaupt entsteht sie im Nullpunkt - und darum ist sie überhaupt überall jeweils Eigenschaft dort vermitteltst des dort gesetzten Koordinatensystems, und darum eigentlich perspektivische Verzerrungen der aus denselben hervorgegangenen Verzerrtheiten - und dass die Verzerrung dabei dieselbe Verzerrtheit erzeugt, die sie ebensowohl voraussetzt, ist dabei das eigentlich dialektische im physikalischen Prozess. Im Gegensatz dazu gestalten sich die Teilchenorte als die einzige Eigenschaft, die für jedes Teilchen sich nur für es selbst verändert, d.h. die ganze Welt steht still, nur die Perspektive ändert sich. Darum kann man, vielleicht etwas vorschnell, das folgende Resultat ziehen:

- Teilchen sind die Sichtbarkeit der Perspektiven, nur in Teilchen gibt es Bezugssysteme
- Dagegen gibt es alles andere nur in den Perspektiven, also
- Ort ist Sicht auf Orte, alle Qualität dagegen Modalität gesichteter Orte!

Hierin wird dann auch klar warum die Orte, gemessen an den Qualitäten (Geschwindigkeit, Messauschlag etc.) statistisch sind, eben weil es so viele Bezugssysteme bzw. Teilchen gibt, und aus jeder Sicht selbst alles andere aufgenommen wird, um ihre internen Qualitäten von außen beeinflussen zu lassen, dagegen dies innere, der Ort, nicht von außen beobachtbar wird, sondern nur ist, d.h. dieser Dynamik gerade ausgeschlossen bleibt und absolut gleichzeitig sein muss - dies aber auch nur aus der Sicht des diese Eigenschaften beobachtenden Teilchens! Nur für das Teilchen gibt es Verschränkung - aber doch für jedes eine andere? Vielleicht muss hier eine neue relativistische Teilchentheorie ansetzen, eine, die diese Verzerrung in einer Perspektive, die sich aus den Perspektivverzerrungen aller Perspektiven doch erst hat ergeben können, als derartige überhaupt erst ernst nimmt, der die Perspektive nicht, wie bisher geschehen, als lästige

Zusatzeigenschaft der Messapparatur, sondern als die dieselbe überhaupt erst konstituierende ursprünglich-primäre Eigenschaft betrachtet, als die sie auch in ihrem Prinzip, in allen Naturgesetzen und insbesondere deren spekulativer Deutung sich hervorgetan hat.

Dazu aber bedarf es weiterer Forschungen, weiterer scharfsinniger Betrachtungen insbesondere der Fortführungen der klassischen Statistik in Feld- und Bändertheorie, wie ich sie bisher noch nicht gewagt habe. Schon die Dirac-Gleichung gibt mir einige Rätsel auf; und bei der zweiten Quantisierung ist mir noch manches völlig unverständlich, von der Bänder/String-Theorie ganz zu schweigen.

Doch dazu dann ein anderes mal; wir waren ja aus ganz anderen Gründen überhaupt auf dies Thema gekommen. Ich hoffe, ich habe deutlich genug gezeigt, dass eine spekulative Interpretation von Naturgesetzen nicht allein möglich ist, sondern darüber hinaus auch äußerst notwendig, und dass erst aus einer solchen Interpretation die Einsicht in diese höchste Wette der Menschheit möglich wird. Was aber folgt aus dieser Interpretation? Während ja aus der Wette nichts folgt außer ihre Anwendung - als bloßes Faktum, als noch unverstandenes - so muss ja dies Verständnis der Wette, das Begreifen des Naturgesetzes, zu einer ganz andersartigen Form der Anwendung führen, nicht eine Anwendung als „Vermutung einer Struktur“, d.i. als spekulatives Chronistentum, sondern als „Verständnis und Erklärung“ derselben, womit wir also dahin kommen, die vorher noch ganz äußerlichen Fakten durch die eigentlich ja auch völlig äußerliche Wette des Naturgesetzes umgekehrt abzuleiten, herzuleiten, indem wir das Gesetz dabei selbst als Prämisse nehmen. Damit nun erst kommen wir zu einem Weltganzen, was nicht das Ganze meiner punktuellen Erfahrung, meiner Phantasie oder der Menge der in mehreren Phantasie-Welt-Bildungen kollabierenden Missverständnissen ist, sondern ein Ganzes des „Verstehens aus dem Missverständnis“. Jenes Ganze, oder dessen Bildung aus der äußersten Einzelheit des Gesetzes, zu erklären und zu begründen ist darum die nächste Stufe meines Gedankens.

Das Verständnis liegt nun in einer trickreichen Anwendung der vorher rein abstrakten Naturgesetze auf einen idealen Zustand, über den allein sich wirklich sprechen lässt - über den Anfang der Betrachtung in sich, der einer einzelnen Einheit. Noch aber sind die Gesetze ja rein quantitativ, und nur über grobe Messbeziehungen überhaupt auf die Welt gerichtet und nicht auf die Abstraktion überhaupt; jene Messbeziehung, oder die Numerik des Natur-Gesetzes, ist darum wesentlich der Ausgangspunkt jeder weiteren Entwicklung.

Das wichtigste hierbei ist die Einheit. Alles andere ist bloß mathematische Numerik, die letztlich darauf hinausläuft, eine Antwort in so-und-so-viel Einheiten zu liefern, sagen wir eine reele Zahl oder natürliche Anzahl, aber beide sind eben eine bestimmte Anzahl der Einheit, weswegen diese das „Ergebnis“ des Naturgesetzes in seiner ursprünglichsten Anwendung ist. Mit der Einheit hängen die Naturkonstanten zusammen, da diese das Verhältnis der Einheiten, die aus den Gesetzen fallen, festlegen.

Nun wäre das alles ja recht schön und aber außer dem Messprozesse und seiner Berechnung nicht sehr bedeutend, wenn es nicht so wäre, dass es viel mehr Einheiten oder Naturkonstanten gibt als Messprozesse, d.h. dass es tatsächlich Einheiten gibt, die natürlich gegeben sind, die als „bloße Zahlen“ in der Natur auftreten. Hier nun lässt sich erkennen, wie die Abstraktion lebendig wird: sie

geht über den Geist und unsere Wette auf Messprozesse hinaus, wird selbst zum Teil der Welt! - Und aber dann? Können wir hier immernoch erklären? Oder wird uns das Erklären selbst zum Faktum? - Wird uns hier unsere Wette selber fremd?

Es ist das seltsame an diesem Problem, dass es nicht nur unlösbar, sondern beinahe unstellbar erscheint: Wie sollte man auch schließlich einen Grund finden, warum diese oder jene Konstante das oder das ist? Es sind ja schließlich bloße Gegebenheiten, wie alle Fakten, und darum stille Zeugen der Tatsächlichkeit oder absoluten Kontingenz und Widersprüchlichkeit aller Faktentheorien, die über Begriffe hinausgehen. Aber es gibt nun das seltsamere, dass manche dieser Fakten doch unerhofft erklärt wurden - so etwa die Masse der Materie aus den Kräften und Kernmassen; die Zahlen stimmen bis auf wenige radioaktive Prozesse mit den Messungen überein. Ebenso etwa alle möglichen chemischen Konstanten; hier ist zwar die Berechnung ungleich schwerer, aber wo sie möglich war, stimmt sie mit dem Experiment überein; und schließlich auch alle biologischen Eigenschaften, die uns so wundersam erschienen, erweisen sich auf diese Art als zumindest prinzipiell erklärbar. Wie aber kann das sein? Wie können solche Konstanten, die doch eigentlich unerklärlich und bloß da sind - und durch die Theorie als bloße Wette nur auf Hypothese angenommen werden sollten - nun außer als Faktum ihrer Existenz auch noch einen Sinngehalt tragen, ja gar noch einen formal-kausalen Ursprunge in unserem Gedanken?

Hier stoßen wir auf einen echten Widerspruch der heutigen Wissenschaft. Einerseits will sie nur beschreiben, andererseits aber erklären, einerseits nur auf Hypothese annehmen, was vielleicht ist, vielleicht aber auch nicht, andererseits aber doch vorhersagen und beweisen. Dies beides scheint nun gar nicht zusammenzupassen. Hier wird ja einmal das Gesetz, einmal das Einzelfaktum zur Prämisse gemacht, und dann jeweils das andere daraus abgeleitet, Aber es muss doch etwas daran sein; offenbar erklärt ja das objektive Wissen schon etwas, und zugleich ist es der Erklärung bedürftig. Ihre Erklärung, als allgemeine Wette, habe ich ja oben schon angegeben; was noch fehlt, ist der Versuch, aus dieser Wette wiederum zum Versuche nun die Einzelheiten herzuleiten; und es mag sich hieran vielleicht die Widersprüchlichkeit, die Konstanten als Gesetzte und als Abgeleitete betrachten zu müssen, uns in größerer Deutlichkeit offenbaren als es in der bisher möglich war und dadurch vielleicht die Schwierigkeit heben, so sie hebbar ist.

So die Theorie Wette auf Fakten ist, so besteht sie aus denselben; als solche aber versteht sie nichts. Verständlich wären die Fakten, wenn sie nicht dieselben wären, auf die gewetten würden, d.h. wenn sie durch die Theorie selbst zu anderen geworden wären. Darum muss eine Theorie, will sie irgendetwas verstehen, die Fakten ändern; natürlich so, dass sie, als reine Fakten genommen, mit ihrem Ausgange übereinstimmen mögen, wenn man sie im Experimente überprüft; aber doch auch so, dass sie keine bloßen Fakten mehr bleiben können. Es tritt etwas hinzu, etwas, das aus meinem Verstehen und Verstande selbst kommt; und damit sogleich nicht mehr reines Faktum sein kann.

Indem ich übers Ergebnis der Konfrontation engengesetzter Kreativitäten hinausgehe, eröffnen ich mir meinem eigenen Denken das Feld. Verstehen-Wollen der Fakten kann darum auch gesehen werden als Bewältigung des Traumas des anderen Geistes; wie es ja in Gestalt der Empathie, der Weltharmonie, des bloß natürlichen etc. auch leicht vorkommt - aber nur nicht, dass wir es uns hiermit zu einfach machen! Denn es ist eigentlich diese Art des Verständnisses nichts als ein unreflektiertes Unverständnis, ein Mysterium, worin man doch nachher, denkt man redlich drüber nach, nichts findet als diesen Schein der Verzweiflung, sich im Gedanken des Andern doch finden, den Weltbruch gegen andere Phantasien aufgehoben wissen zu wollen. Dagegen ist wirkliches

Verstehen-Wollen, ja Verstehen-Müssen (um einmal diesen schönen Spruch Arendts aufzugreifen) das absolute Gegenteil derlei Mystifikationen, sondern in der Tat der Versuch, aus dem reinen Unverständnis die Theorie zu konstruieren, die nachher dann die Zusammenhänge verständlich macht. Wohl gemerkt, nicht angenehm, nicht gut verkraftbar, sondern im Gegenteil ohne jegliche Illusion, die es einfach machen würde. Es aus den Weltprinzipien zu verstehen bedeutet, es zu verstehen wie es gekommen ist, nicht, wie es kommen musste; denn wenn es aus solchen Prinzipien hergeleitet ist, dann steht es eben nicht für sich, ist nicht allein aus sich selbst heraus, sondern aus anderm, aus dem Ganzen, und darum willen deutlich freier als jegliche einzeln für sich stehende Tatsache. (Dass vielleicht die Regel die ganz gewisse Situation vorherbestimmt - das mag wohl sein, ja selbst im Anfange quantentheoretischer Statistik, wie oben bei der Bohm-Theorie gezeigt. Aber das geht hier überhaupt nicht dagegen, da es dann ja ganz viele verschiedene Herleitungen derselben Situation gibt (ein Atom verschoben ist der Zustand ganz anders, die Welt aber nicht ...), und umgekehrt jeder Zustand von einer Unmenge von Faktoren abhängt, so dass es eine theoretische Freiheit gibt, die in keinem einzelnen Faktum möglich wäre; außerdem existiert das Faktum ja zudem noch in der vorherigen Version, ohne diese Theorie, und als solches ist es frei - wie ja überhaupt jeder Gedanke in allen hier besprochenen, wie auch allen übergangenen Formen steht, und keine vergeht, ja nicht einmal aufgehoben wird, sondern diese als nebeneinander und auseinander herzuleitende Alternativen derselben Sache gesehen werden müssen - worin also dieselbe äußere Sache zugleich bloßes, abgeleitetes und reines (d.i. die Blöße oder Entblößung der Ableitung) Faktum wird sein müssen.) Damit ist es genau die Art Zusammenhang, die vorher im objektiven Phänomen, dem nach Raum und Zeit getrennten Beobachten, noch zufällig war, nun in aus der Theorie selbst hergeleiteter Weise - als Zusammenhang des Gewesenen in Form des Zusammenhanges der Erfahrungszusammenhänge untereinander und bedachterweise. (Hier wird auch offenbar, dass die relativistische Urerfahrung, die Perspektiven als solche annehmen zu müssen und doch untereinander konvertieren zu können, zu den Grundprinzipien einer allgemeinen Theorieanwendung überhaupt gehören - wenn sie vielleicht auch nicht in genau diesen Formeln sich abbilden müssten.)

Um hierin nun einen Anfang machen zu können wäre es vielleicht das beste, sich die verschiedenen Arten von Raum und Zeit, wie sie in der Theorie, der allgemeinen abstrakten Wette, und dem objektiven Phänomene und seiner Durchdringung des Beobachtungsprozesses überhaupt, einmal genau zu betrachten und zu überlegen, ob es sich hierbei überhaupt um dieselbe Art Eindruck handeln könne.

Um hier nicht die Übersicht zu verlieren und in eine vorherige Stufe zurückzufallen, liste ich am besten noch einmal alle bisherigen Art, wie Räumlichkeit oder Zeitlichkeit erschienen konnten, auf:

0. denkbare Räumlichkeit/Zeitlichkeit des Ursprungs der Erscheinung/seiner inneren Zerspaltung
 1. räumliches Sehen / zeitliches Beobachten als bloßer Eindruck
 2. empirische Abstraktion desselben
 3. Raum-Zeitliche Merkmale im abstrakt-mathematischen Gedanken, d.i. bloße Geometrie und Arithmetik
 4. Raum-Zeitliche Aspekte der Subjektivität an sich, d.i. der Möglichkeit meiner Vorstellungskraft überhaupt
(d.i. transzendente Verknüpfung und Anordnung und Werden)
 5. Raum und Zeit als Horizont der Faktizität und des Ereignisses der Subjektivitäten-Begegnung
 6. als Medium der Kommunikation

7. als Inhalt derselben im einzelnen, d.i. die Historizität und das kommunikative Gegeben-Sein

8. als Werden der Welt im objektiven Phänomen, das diese Historizität in ihrer Allgemeinheit reflektiert

9. als Ergebnis der Wette, im Naturgesetz, als Rückbezug und Vorausdeutung.

Uns muss es nun um die letzten zwei, maximal die letzten fünf gehen, da diese ganze Frage ja hier objektiv betrachtet werden sollte, und etwa der vierte Punkt, die transzendente Betrachtung meiner selbst, nur in mir, nicht im Gegenstande betrachtet werden kann, dagegen es hier ja um einen Gegenstand geht, und die Frage, inwiefern er verständlich ist. In welcher Weise nun kann sich die Sonderstellung, die Raum und Zeit ja in der Einzeldarstellung und dem bloßen Ereignis haben, im allgemeinen Naturgesetze und dessen möglicher Anwendung darstellen, und ist dieselbe überhaupt mit ihm vereinbar?

Raum und Zeit fallen ja zunächst, als Verschiedenheiten einerseits von Ich und Gegenstand und anderem Ich, andererseits vom Ich in mir selbst in meinen Veränderungen, offenbar auseinander; und es ist das merkwürdigste, diese zertrennten Dimensionen, ja voneinander förmlich abgeschnittenen Welten, unter dem gemeinsamen Namen der Raum-Zeit zusammenzufassen - und doch muss ich es machen! Ich kann ja nicht zugleich sagen: Die allgemeine Relativitätstheorie hat recht; und: Sie trifft auf mich und meine eigenen Denkkategorien nicht zu. Trotzdem ist dies bis heute der am häufigsten gewählte Pfad; man tut die Theorie dann für einen Unsinn mit Bedeutung, erfolgreiche Nichtssagerei ab, und behauptet, man könne das eben nicht verstehen. (Genauso wie es schon für die physikalische Darstellung der Quantenmechanik gilt; vielleicht gibt es sogar hier eine Verbindung, aber dafür kenne ich die Frühgeschichte der Quantenphysiker und ihre Verbindung zur positivistischen Naturdeutung solcher Ansätze zu wenig, als dass ich dies sicher behaupten könnte.)

Was aber kann es nun bedeuten, unter den Bedingungen etwa der Relativitätstheorie die Frage nach Zeitlichkeit und Räumlichkeit zu stellen? Vielleicht sehen wir es einmal wirklich so, wie es die reine Theorie sagt: Ich bewege mich immer mit der maximalen Reichweite der Kausalität (Lichtgeschwindigkeit) in der Raum-Zeit; d.h. dabei muss die Summe der Quadrate aller vier Geschwindigkeiten gleich c^2 sein. Nun bedeutet das doch aber nichts, als dass ich fast immer nur in Richtung der Zeit gehe; und daher also mir die Zeit eher vergeht als der ganze Raum.

Nun könnten wir also, etwas einfach, sagen: Zeitlichkeit liegt in Richtung oder parallel zu meiner Weltenlinie, dagegen die drei Raumdimensionen gerade die drei orthogonal liegenden Dimensionen sind. Damit lässt sich der Unterschied retten, und auch unter Effekten von Raum- und Zeit-Stauchung und Krümmung sinnvoll von einer Trennung dieser beiden Phänomene reden. Eine Raum-Zeit-Verkrümmung ist insofern also nichts als eine Drehung meiner Weltenlinie, und daher eine Drehung meiner Zeitachse in der Raum-Zeit. Ebenso ist damit Beschleunigung nichts als ein Anstoß der Zeitdimension usw. (Damit wird auch die Deutung der Einstein-Gleichung, dass Energie ein geometrischer Effekt ist, deutlich: Er ist nichts als die Stärke der Verdrehung meiner Zeitachse, d.h. die Möglichkeit, diese zu drehen und daher mich zu beschleunigen. Insofern ist in dieser Deutung also durchaus eine inertielle Lesart vorhanden.) Von hier aus lässt sich dann, wenn nicht in klassischen Begriffen rechnen, so doch zumindest in subjektivistisch-kritizistischen Begriffen unbedarft denken, wenn man sich auch klarmachen muss, dass es eben doch nicht die alten sind und sie nie wieder sein werden.

Inwiefern aber ist in Richtung meiner Bewegung nun gerade die Achse meines Denkens, und senkrecht darauf der Unterschied der Dinge und Geister? Wie komme ich also von der bloßen Möglichkeit einer Trennung innerer und äußerer Wahrnehmung zu dessen Wirklichkeit? Es scheint ja seltsam, in Richtung meiner Geschwindigkeit zu denken, und in der Tat ist der hier gesetzte

Bezug zunächst nur von der Seite des Raumes, und seiner geometrischen Verzerrung, sowie von der ebenfalls rein geometrischen Zeit-Streckung und -Kürzung begründet. Aber ich glaube, dass es darüber hinaus durchaus sinnvoll ist, zu überlegen, ob nicht diese Zeitachse eine Grundlegung des objektiv-seelischen sein kann, allein schon darum, weil es überhaupt die einzige solche Beziehung ist, die mit der mathematischen Gleichsetzung von Raum und Zeit vereinbar wäre.

Beachten wir dazu einmal das durchaus bemerkenswerte Phänomen der Zeit-Dilatation. Meist nur geometrisch betrachtet (und als solches lohnt es sich ja durchaus auch es zu betrachten, wenn es auch sehr leicht einzusehen ist), hat es doch einige bedeutende metaphysische Auswirkungen zur Frage, inwiefern sich das Denken durch eine Geschwindigkeit, oder die Geschwindigkeit umkehrt durchs Denken beeinflussen lassen könne - und nicht zuletzt darin, erstmals die Geschwindigkeit als zentrales Moment der Zeiterfahrung überhaupt in den Mittelpunkt auch der spekulativen Betrachtung gebracht zu haben. (Wie es ja vorher schon in der empirischen Psychologie, als in der Betrachtung von Begeisterung und Langeweile, seine bedeutsame Stellung erhalten hat.)

Es ist ja hierbei durchaus nicht so, dass das Phänomen dem beobachtenden System äußerlich ist; nicht allein wird aus dessen Sicht die Zeit, sondern ebenso sehr dessen Zeitwahrnehmung langsamer, so dass sich aus der Innensicht nichts ändert, vielmehr nur aus einer äußeren. Anders gesagt: Aus dieser Sicht bewegen sich vielmehr die Uhren aller anderen Beobachter anders, während die von deren Betrachtung aus innere Zeit gleich bleibt. D.h. es scheint diese verzerrenden Effekte, und das ist das Verblüffende und Offenbare zugleich, nur für das Äußere zu geben. Insofern gibt es aus jedermanns Sicht genau eine unverzerrte Zeit - seine eigene - da er alle anderen Veränderung nur an dieser Zeit gemessen erkennen kann. Gleichzeitig scheinen diese Zeiten jeweils verschoben, je nach Perspektive; und auch gerade gleich verschoben, d.h. eine Zeitart T erscheint gegenüber einer anderen T' verlangsamt, genau dann, wenn auch T' gegenüber T (und d.h. gemessen in T) verlangsamt erscheint; das dadurch, dass die Richtung für die Zeitverzerrung unerheblich ist, und Relativität ja gerade bedeutet, nicht unterscheiden zu können, welches der beiden Objekte stillsteht, wenn keine Richtung der Bewegung festgelegt worden ist.

Damit scheint es jedem so, als sei seine Zeit gerade die schnellste; was ja auch damit übereinkommt, dass sie aus seiner Sicht genau mit der Kausalitätsrichtung zusammenpasst, und alles schnellere ihn niemals erreichen könnte. Aus dieser Sicht ist dann auch das Denken, als das schnellste, direkteste, unmittelbarste, zumindest in gewisser Weise daran gebunden, weil es ja diese seltsame Eigenschaft hat, nicht aus sich heraus, und doch voran zu kommen. Dieses kann nur sein, wenn dies heraus selbst im Kontraste zu dieser Denk-Geschwindigkeit, Denk-Richtung allein seine Bedeutung erhält, wie es ja bei der Festlegung der Raumdimensionen als orthogonal zur Geschwindigkeit wirklich der Fall ist. Wenn die Perspektiven nicht zusammenfallen, so bleibe ich von der Welt getrennt, und durch die Idee der Dilatation und der neuen Zeit-Vektoren gelangen wir damit tatsächlich zu einem Mechanismus, der diese Getrenntheit, sowie den seltsamen Eindruck der innerlichen Fortbewegtheit des Geistes, zumindest auf elementarster Ebene zu erläutern im Stande ist.

Was hat nun etwa die quantentheoretische Verschränkung für die üblichen Begriffe von Raum und Zeit zu bedeuten? - Nun, sie liegt ja nur in der Bewegung aller Teilchen, insofern sie je für sich eine Perspektivität bilden mögen; und es ist darum in ihr nichts weniger als die Einsicht, dass alle Perspektive selbst bewegt, oder dass jede Beobachtung durch das Objekt ebenso sehr verzerrt wird. Denn jede echte Perspektive ist die eines Objekts oder Teilchens; diese aber wird durch die anderen derartigen Teilchen verschoben, bewegt sich in einem unaufhaltsamen Spiele der Verschränkungen,

wo alle diese Objekte, als Parameter und Glieder einer einzigen Wellenfunktion, sich in gewaltiger Weise nicht erst nur beeinflussen, sondern überhaupt konsitutieren und entstehen lassen. Damit ist dieses selbst das Spiegelbild der Beeinflussung der Subjektivitäten, abstrakt genommen; natürlich nicht in mehr als im Orte dieser Perspektive, damit noch erst nur mittelbar im Inhalte. Und noch ist ja dieselbe Perspektive nichts als das zur eigenen Bewegung orthogonale; was jetzt also bedeutet, dass allein die „Bewegung“ hier als die erste Form des körperlichen Austauschs sich zeigen möge.

Wie werden wir nun aus solchen und ähnlichen Verbindungen, wie sie aus den noch kommenden Theorie-Interpretationen folgen werden, eine allgemeine Theorie der Natur-Phänomene und ihrer bleibenden Konstanten bilden können? Oder ist das gar unmöglich? Noch sieht es ja sehr verwirrend aus, es gibt ein paar Verbindungen der Konzepte von Raum, Zeit und Bewegung, aber kaum mehr als diese einfachsten, und alles interpretatorische dieser großen Gedanken scheint schon bald im Nebel der bloßen Wette zu verschwinden. Was aber kann die objektive Theorie „erklären“, wenn nicht sich selbst - und ist sie nicht, was sie besagt? Ist sie aber nicht auch ihr Werden?

Wir scheinen hier auf den Entstehungsvorgang der Theorie selbst zurückverwiesen, und doch - ist dieser nicht gerade jenes Subjektive, das wir in der reinen Wette der Äußerlichkeit verloren haben? Ist nicht das Verständnis, im eigentlichen Sinne dieses Wortes, hier ein Unverständnis des Unverständnisses - wie oben in der Beziehung vom anderen Ich und anderer Sache gezeigt - und damit gerade nicht Erklärung, sondern bloßes Andeuten -- aber es ist doch dies längst vorbei; und ich glaube wohl kaum, mich mit einer solchen formalen Antwort zufrieden geben zu können. Die Interpretation der Theorie ist kein bloßes Rückverweisen auf ihren subjektiven Ursprung, sondern ein Vorverweis auf die Frage, wie wir uns selbst in diesem Objekte je mögen wiedererkennen, auch und gerade weil ich dies nicht bin, nicht sein kann. Darum scheint nun der Rückverweis zu den Phänomenen unsinnig; aber ebenso nötig in seiner Bedeutung, auf die bloße Konstanz verweisen zu müssen, die dies objektive, faktische im Denken haben muss. Wie also wird dies Bleiben zur Konstante - wie kommt die Theorie zur Anwendung?

Wir müssen hier zunächst versuchen, allen Elementen der Theorie, die vorher noch subjektiv selbst-abstrahiert gewesen sind, und nur in Bezug auf gewisse, konkrete Vorhersagen eine Bedeutung erhielten, nun eine allgemeine Bedeutung zu geben, die auch außerhalb aller Experimente einen Sinn hat. So müssen wir etwa fragen: Was ist wirklich die Raumkrümmung, die Energie, die Wellenfunktion, der Spin, die Teilchen etc. außer diesen paar gewissen Experimenten? - und jene Fragen dann können überhaupt erst zu Verständnis führen. Ich will es an diesen paar Exempeln vorführen:

1. Was ist wirklich Raum-Zeit-Geometrie?

Die Metrik ist ein Verhältnis im Raum; es ist genauer gesagt eine Zahl von 16 Verhältnissen, die das Maß von der Fläche der μ . Koordinate und ν . Koordinate des Abstands an der Fläche des Quadrates des Gesamtabstandes betrachtet; da es für jeden Punkte in Raum und Zeit andere 16 Zahlen gibt, bedeutet diese Art Angabe, die Stärke der Auswirkungen von Schritten ab diesem Punkt anzugeben. Sind etwa diese Schritte überall gleich, so wird der Raum flach; sind sie periodisch in gewissen Intervallen, so wird er gewölbt u.Ä.; so oder so betreffen sie eigentlich nicht die „Perspektive“, sondern deren „Abstände“, d.i. sie verzerren nicht die Objekte im Raume, sondern die

Schwierigkeit, zu ihnen zu gelangen, da die Schritte größeren Anteil an der Fläche des Gesamtwegs nehmen. Damit nun basiert die Realität dieser Geometrie auf der Vorstellung eines räumlichen Abstands-Verhältnisses, nur durch dieses Verhältnis erlangt diese Realität. Um dieses Verhältnis aber zu ermitteln, muss erst in verschiedene Schritte und Kombinationen von Schritten etc. ein bestimmter Abstand gegangen werden; so zuerst ein Schritt nur in je eine Koordinate, um die rein-quadratische Zahl zu erhalten, dann je diagonal in jede Kombination, um mit Herausrechnung der Einzelanteile die Kombinationszahlen zu erhalten. Insgesamt benötigt man so mindestens 10 Schritte: Einen nur in Zeit und je einen nur in alle Raum-Richtungen; je einen in Zeit und jede Raumrichtung; und die drei Diagonalen im Raume. Erst nach Ermessung dieser Schritte ließe sich die Metrik bestätigen; aber dazu stehen einige Schwierigkeiten. Zunächst ist es unklar, wie je ein Schritt gegangen werden sollte, der nicht in der Zeit stattfindet, womit sechs der zehn Schritte fast unmöglich wären. Zum anderen ist real nicht recht klar, warum die Schritte in die eine gleich die in die entgegengesetzte Diagonale werden sollten; zwar ergibt sich das aus der allgemeinsten Wette der Theorie, aber ist trotzdem in seiner Auswirkung zumindest sonderbar. Zuletzt ist es hier schwierig, wie je der Abstand selbst gemessen werden sollte, ohne anderer Abstände sich zu bedienen, die ebenfalls zu fundieren wären usw., so dass man also insgesamt sagen kann, dass sich ein Netz unendlich sich anspinnender Probleme ganz unmittelbar aus dem Versuche der Messung von Raum und Zeit ergibt.

Aber betrachten wir es anders: Was, wenn diese Raum-Zeit-Krümmung eben nur in und durch Kausalstrahlen entstände - wenn also dies gekrümmte nichts ist als die Wirkung der gekrümmten Wirkung - und also hier mehr ein Vermögen des Raums und der Zeit vorliege als eine absolute Möglichkeit oder Wirklichkeit?

Ich denke, dass unter diesen Voraussetzungen sich mancherlei empirische Probleme deutlicher lösen lassen; besonders, wenn man die zeitliche Bewegung der Perspektive selbst als eine solche Wirkung zulässt. Denn dann ist erst eine Wirkung selbst im Raume; und darum der reine zeitliche Abstand nichts als das Zeitempfinden im Gedanken, insofern dasselbe als kausal angesehen werden möge. Insofern die Raumkrümmung also keine Krümmung der reinen, unkausalen Räumlichkeit sein kann (und ebenso auch in der Zeit, aber dort gibt es eben in der Bewegung des Perspektivpunkts eine Kausalität, die der Zeit als der innern Anschauung), so kann diese Krümmung keine der bloßen Geometrie sein, sondern die deren Inhalte, und muss darum die Existenz von Kausalstrahlen unbedingt voraussetzen. Ich kann also eigentlich nicht sagen: der Raum dort werde gekrümmt; sondern: Es werde gekrümmt, was immer dort sei; ist dort nichts, dann passiert aber auch nichts.

Hier spielt nun die bedeutendste Eigenschaft der Relativitätstheorie bei, die ich hier bisher noch gar nicht recht betrachtet habe, dass nämlich dies Messen und sehen selbst zwar nicht den Begriff, so aber doch den konkreten Inhalt von Raum und Zeit allein in Form einer Wirkung hervorbringen kann, was manchmal auch so gesagt wird, dass keine Information schneller ist als die Kausalität (oder man mag auch sagen das Licht). Aber wie kann man unter diesen Umständen davon sprechen, dass es so etwas wie eine feste Metrik g überhaupt gebe - und doch braucht man sie, um jene Abstände und Zeitverhältnisse zu berechnen, die sie gleichsam selbst überflüssig machen? Wie kann das zusammenpassen?

Die Metrik ist ja gleichzeitig und -ortig. Sie bezeichnet $g_{\mu\nu}$ als Funktion aller x_{μ} , insbesondere auch von t ; wodurch man also durchaus eine zeitliche Entwicklung derselben einsehen könnte. Das seltsame ist ja aber nun, dass nicht nur Ableitungen nach der Zeit, sondern auch nur nach dem Orte vorkommen; und dass diese sogar in den Feldgleichungen, als Teil des Krümmungstensors, eine bedeutende Rolle spielen. Wie aber kann ich die Änderung nur nach dem Orte eine Quantität

bestimmen, die ja nur in der Zeit möge gemessen werden? Wie kann ich, anders gesagt, von der bloßen zeitlichen Änderung zum Wert am einzelnen (Zeit-)Punkte kommen?

Ich kann zwar jetzt einzelne Schritte messen, und diese dann, in der variierenden Schwere, integrieren, und damit aus den Änderungen einen gewissen Unterschied feststellen; was aber das Problem nicht im mindesten löst, da ja hier die Änderung eine zeitliche ist, das Ergebnis aber ein räumliches sein soll, und ein Integral dx eben keine Ableitung dt aufzuheben im Stande ist. Darum erscheint also die direkte Interpretation der Metrik so gut wie unmöglich; aber gibt es eine Möglichkeit, ihr als reine Potentialität dennoch eine bestimmte Bedeutung, Einheit zu geben, die beschreiben kann, was sie eigentlich ist?

Hier können wir deutlich sehen, dass die Erklärung einer faktisch gültigen Theorie bestimmte objektive Existenzen erzeugt, die niemals Fakten werden, die nur in und durch die Theorie Gültigkeit erhalten. So steht es hier etwa um die Krümmung des unkausalen Raums, und um die Frage, ob es recht ist, diesen messen zu können. Wir können nämlich zwar durch die anderen Materien und Energien die Krümmung aus der Feldgleichung bestimmen - aber das eigentlich nur, wenn diese bekannt ist; während sie doch eigentlich gerade erst aus der Krümmung entsteht, wie oben mit Verweis auf die Doppelnatur der Energie (in m und T , als Skalar und Tensor) zu zeigen versucht wurde. Wenn das nun aber so ist; wie können wir dann die Wirkungen sehen, wo die Ursache unklar, ja unerkennbar ist, und sich gleichfalls etwas ganz anderes befinden könnte - und wie können wir unter diesen Umständen behaupten, $g_{\mu\nu}$ sei mehr als ein Rechenwerkzeug?

Es ist hier eine völlige Unklarheit, was sich eigentlich in der Geometrie befindet, wo es sei, und ob man hier den Ort als Ausgang der Raummessung oder umgekehrt die Metrik als Bestimmungslücke des Ortes betrachte. Es erscheinen hier zunächst die Orte und Bewegungen aller Teilchen und Objekte als wirkliche Verwirrung allen Ortssinns; und daher stellt sich die Frage, welche der Bewegungen aus meiner Sicht tatsächlich so geschahen, und welche nur in meiner Verzerrung sich so darstellen, als ob sich irgendetwas bewege, ob sich also nur meine Sicht bewegt. Hier stellt sich das alte transzendente Problem erneut: Gibt es eine Wirklichkeit jenseits meiner Verwirrung, oder bestimmt meine Sicht selbst, und die Verzerrung aller Inhalte in der derselben, bereits ihre Verzerrung? Oder macht vielleicht am Ende gerade diese Schwierigkeit und Doppeldeutigkeit das Wesen aller Raum-Zeit-Verzerrung aus?

Nehmen wir etwa zum Versuch an, dass es eine Geometrie x_μ gäbe; dann lässt sich die Gleichung für den Abstand so umschreiben, dass

$$g_{\mu\nu} \sim ds^2 / dx^\mu dx^\nu$$

d.h. dass die Komponente in die μ . und ν . Koordinate gerade die Änderung ausmacht, die sich für den Abstand beim Gang in beide Richtungen bietet. (Dies funktioniert, da alle anderen Anteile in ds^2 verschwinden, da $g_{\mu\nu}$ unabhängig von den gewählten Abständen dx ist; und da sonst nur ein Term dx^μ / dx^ν entsteht, wird der zu $\delta_{\mu\nu}$, d.h. verschwindet für verschiedene Koordinaten.) Nun kann man annehmen, dass unter Voraussetzung eines Koordinatensystems (x^0, x^1, x^2, x^3) der Abstand s^2 etwa durch Dauer einer Kausalwirkung messbar wird; wodurch dann auch die Werte von $g_{\mu\nu}$ messbar gemacht würden. Hierbei könnte man dann etwa immer auch eine Zeitkomponente mitführen, etwa $ds^2 / dx^\mu dx^\nu dt$, und diesen Gesamtabstand dann integrieren; womit man, zumindest zu einem ganz gewissen Zeitpunkte, auch etwa g_{11}, g_{23} etc. eine Bedeutung geben könnte, solange sie nur hinreichend ähnlich, etwa stetig, bleiben. Damit ließen sich dann, in der Extrapolation des Sinns dieser Größen über das Experiment hinaus (wie man es für alle Arten der Einheiten machen muss), der Sinn von $g_{\mu\nu}$ als solcher bestimmen, gerade auch

völlig unabhängig vom subjektiven Eindrucke, was sich bewegt, die Sache oder der Raum, da hier eben gerade die Kausalität als vom Raum völlig unabhängige Größe, bzw. nur im subjektiven Raume befindliche Existenz, vorausgesetzt werden musste, um dann, aus der hier zunächst noch nur postulierten Gleichheit der Beobachter und ihrer innerlich-geistigen Koordinatensysteme dann auch eine objektiv existente und wirkliche Raum-Zeit-Krümmung herleiten zu können.

Woher kommen aber diese Koordinaten x^μ ? Woher kann ich, mit anderen Worten, eine Anschauung jenseits der bloßen relativen Bewegtheit der Dinge annehmen, wie entkomme ich diesem transzendentalen Probleme, ob sich vielleicht nicht etwa nur meine Sicht bewegt, aber nichts in ihr? - Betrachte dazu erneut die Raum-Zeit aus der Sicht des _einzelnen_ Beobachters. Für ihn ist ja die Raum-Zeit kein von ihm selbst unabhängiges Gebilde; vielmehr _ist_ die Zeit nichts anders als seine Bewegungsachse, der Raum darum also das, was ihm auf seiner Zeit-Reise vorbeistreift. Wenn dem aber so ist, so muss ihm schon eine gewisse Bedeutung von _vorbei_, _daneben_, _orthogonal_ etc. gegeben sein, um sein Raumverständnis überhaupt zu fundieren; und in der Tat hat das Subjekt ja sein _Raum-Denken_, hat seine allgemeine Bestimmtheit des _objektiven Phänomens_. Nun aber kann ich das auf gewisse Art mit dem messbaren gekrümmten Raume verbinden, um einen Punkt, eine Perspektive zu finden, in der der Raum tatsächlich ein anschaulicher, die Zeit tatsächlich eine fortlaufende ist; womit wir zum allerhöchsten, spekulativsten Begriffspunkte der Gravitations-Physik gelangen: Zum Begriffe des _lokalen Inertialsystems_.

Die Besonderheit liegt hier dabei, dass, aus der Perspektive des Beobachters genommen, er sich dann für _unbewegt_ halten kann, wenn aus seiner Sicht sich alles in seiner direkten Umgebung ohne Beschleunigung bewege, solange sie nicht aus diesen Objekten selbst ausgehe - mit anderen Worten, im lokalen Inertialsystem liegt die Grundannahme des _Äquivalenzprinzips_, dass Trägheit nichts ist als Gravitationsmasse, und dass also dadurch eine unbeeinflusste Trägheit auch einen fehlenden gravitativen Einfluss bedeutet. Damit ist dann, zumindest in der näheren Umgebung, allein aus der Feldgleichung klar, dass eine Geometrie ξ^μ vorausgesetzt werden kann, die dem flachen Raum - mit der Metrik $\eta_{\mu\nu}$, d.h. $\text{diag}(-1,1,1,1)$ - und damit auch der einfachen Lichtgeometrie entspricht. Nun ist aber die Frage, wie so ein System einzurichten ist, da ja bekanntermaßen an den meisten Stellen der Welt eine Schwerelosigkeit nicht leicht einzurichten ist; sodann, wie sich diese postulierte flache Geometrie von der transzendentalen, und diese ihrerseits auch wiederum von einer bloß mathematischen, etwa der euklidischen, unterscheidet; und letztlich, wie es möglich sein kann, einen hier vielleicht im Beispiele gewonnenen Begriff der Koordinaten auf eine viel allgemeinere Situation zu übertragen, um dann daraus die Raumkrümmung ja überhaupt erst abzuleiten. Diese drei Rätsel gilt es also zu lösen, um schließlich eine vollständigen Begriff der Metrik als Einheit erhalten zu können (die Einheit gilt es dann ja noch aufzustellen).

Beginnen wir mit der Frage, ob eine Schwerelosigkeit aktiv einzurichten ist, oder ob sie vielmehr in der Art der Betrachtung gesucht werden muss. Es ergibt sich hier die Schwierigkeit, dass ein lokales Inertialsystem auf gewisse Weise doppeldeutig ist: in ihm sei nichts bewegt, _außer_ durch äußere Kräfte; wonach, durch nicht genügend genaue Eingrenzung, nahezu alles umfasst wird. Man muss sich hier also beschränken; und man könnte, einer anderen Erkenntnis (aller nur möglichen Kräfte, wie sie empirisch vorangegangen sein muss) gemäß, auch sagen: nach Abschirmung aller elektrischen und magnetischen Felder und in genügend großem Vakuum-Abstande, so dass alle Kernkräfte längst abgefallen sind (die starke wird ja zwar eigentlich dann stärker, kann aber ohne zertrennte Teilchen nicht wirken, und kommt also durchs Vakuum nicht hindurch). Dann bedeutet

die Einrichtung eines lokalen Inertialsystems nichts als: Das lokale Gefährt genau entgegengesetzt zu allen erfahrenen Beschleunigungen beschleunigen, so dass sie sich aufheben. Der Kraftausgleich wirkt zwar mittels des bloßen Ausgleichs der Kraft von

$$du^\mu / d\tau = \Sigma(v, \lambda \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [(-1) * \Gamma^\mu_{\nu\lambda} * u^\nu * u^\lambda].$$

auf die Geometrie zurück; aber das eben nur von außen betrachtet. Innen sieht es ja so aus, als ob keine Kraft wirke, und also müssen wir, zumindest in der Relativitätstheorie, annehmen, dass da auch keine ist; mithin ist ein lokales Inertialsystem hergestellt. Dieses ist also, zumindest in genügend kleinen Zeitabständen in einem Vakuum-Raum und einem in alle Richtungen beschleunigbaren Gefährt (und sei es nur ein Roboter in Trilliardstel-Größe) möglich. Das erste Rätsel ist also aufgelöst.

Kommen wir also zum zweiten Rätsel: Was ist nun das Verhältnis dieser künstlich-einfachen Geometrie zur transzendentalen und mathematischen? Es ist ja hier etwas seltsames dabei, dass diese Geometrie hergestellt ist, mithin kontingent und zufällig. In diesem Sinne ist sie der transzendentalen ganz entgegengesetzt; sie ist mit der mathematischen auch nur in ihrer allgemeinen Form, irgendeine Riemannsche Metrik über Beschleunigung in eine flache umgewandelt zu haben, irgendwie ähnlich; aber sie ist eben nur gesetzt, insofern sie getan wird, kann also nur zur Probe wirklich werden, und ist damit als allgemeine Struktur doch etwas unwirkliches, virtuelles; woraus sich ergibt, dass die wenigen Experimente, da nun wirklich eine Geometrie, als im Unterschiede zu so einer künstlichen genommen, gemessen wird, nun eigentlich nicht die Einheiten, sondern eher die Knotenpunkte einer noch zu gründenden Einheitlichkeit eines insgesamt virtuellen Konstrukts, nämlich eben der Metrik, ist; und dass sich ebensowohl diese Metrik als etwas zeigen muss, was doch durch diese Virtualität aktual, und damit wirksam wird. Wir können also, mit anderen Worten, bei der Metrik die Wirkung sehen, bevor wir den Grund, die logische Ursache in der Metrik, auch nur erfassen könnten - was sie von der mathematischen unterscheidet, wo es anders herum ist - und wir können sie aber auch nicht aus den Wirkungen gleichsam notwendig erklären - dies unterscheidet sie von der transzendentalen Idee des Raums überhaupt im Sinne einer Orthogonalität zur Zeit - sondern wir müssen sie als zufällige Grundlage unserer Wahrnehmungen ansehen, die sich aber gerade nicht in der Wahrnehmung oder dem Sinn selbst, sondern erst in dem Versuche, diesen zu verstehen, sein eigentliches Licht gewinnt. In diesem Sinne ist sie etwas ganz anderes, und damit auch vom Schocke des faktischen sehr wohl verschieden; sie ist nichts, was sich bloß nicht verstehen lässt - jenes wäre ja das bloß räumliche, das transzendente etc. (worin auch die genaueren Eigenschaften des Raumes, als seine Dreizahl und die Flachheit, nie genauer erklärt wurden, sondern nur vorausgesetzt - ganz wie es sich aus einer solchen Annahme einer zufälligen Notwendigkeit der Wirkung ergibt) - sie ist ja denkbar; ja sie ist als Geometrie nicht nur des Raums sondern auch der Zeit ganz notwendig auf den inneren Sinn angewiesen, dessen Normierung ja in der Ableitung und Integration dt zum vollen Bewußtsein kommen muss; ja sie nimmt selbst die ersten Komponenten ihrer selbst, g_{00} , g_{01} , g_{02} , g_{03} , als direkt aus dem Geiste stammende Wirkungen der Zeit durch die Kraft, d.i. die Inertialität des Bezugssystems selbst, und die Kraft der Drehung der Zeitachse im gekrümmten Raume überhaupt. Bloß aus der Sicht dieses Systems ist zwar x_0 wirklich die Zeit, da nur dort $u_0 = c$ ist; aber da ich ja auch nur dort messen kann, so ist diese Zeit hier in der Metrik selbst vorhanden. In diesem Sinne ist es auch kein Wunder, dass nur sechs der zehn Komponenten der Metrik wirklich frei sind; ich bin geneigt, diese die kontingenten, die anderen aber die perspektivischen zu nennen. Und da wir ja schon die Zeit als perspektivischen Richtungen angenommen haben, so liegt nichts näher, als bloß die Zeit, und die mit ihnen zusammenhängenden ersten vier Tensorelemente, auch als die ursprünglich transzendentalsten anzusehen, also die Geometrie hier zu teilen in einen notwendigen und zufälligen Anteil; womit sich ergibt:

Allein die Geometrie des Raums in sich ist zufällig; die Zeit aber und ihr Raumanteil ist selbst meine Sicht.

Damit bestätigt sich erneut die alte Idee, dass der Raum, als äußere Macht genommen, kontingent, die innere Sicht und Anschauung aber als Kraft der Seele notwendig und autonom ist, und insofern die Zeit allein den Anspruch erfüllt, die Welt notwendig zu krümmen, während uns die Krümmung im Raume seltsam entgensitzt, und wir nicht recht können als sie bloß zu messen.

Kommen wir schließlich zum dritten Rätsel: Wie lässt sich diese ja noch sehr konkrete Idee der künstlichen Koordinaten, und auch nur zum Versuche, auf eine allgemeinere Situation ausdehnen? Wie kann aus einer bloß durch Messung und Kunst hergestellten Geometrie, die dann eine Krümmungsschau ermöglicht, eine allgemeine, sei es auch virtualisierte Krümmungstheorie werden? - Hierzu müssen wir überlegen, wie wir aus den lokal flachen Koordinaten die allgemeinen hergeleitet haben, und wo dabei die Metrik entsteht, ob durch oder vor den neuen Koordinaten. Dabei müssen wir zunächst folgendes beachten: Aus Sicht des neuen Systems gibt es zunächst allein die flachen Koordinaten, d.h. $\eta_{\mu\nu}$, und nicht $g_{\mu\nu}$. Um also andere zu erhalten, müssen wir diese innerhalb dieser neuen Koordinaten finden, indem wir versuchen, in der Nähe einen gleichbleibenden Abstand zu finden; wenn dies angenommen wird, so muss der alte Abstand, $ds^2 = \eta_{\mu\nu} * d\xi^\mu * d\xi^\nu$ (wobei ξ^i die flache Koordinate bezeichnet) gleich sein zum neuen Abstand $g_{\mu\nu} * dx^\mu * dx^\nu$, was dann heißt

$$g_{\mu\nu}(x) = \Sigma(\alpha, \beta \text{ von } 0 \text{ bis } 3) [\eta_{\alpha\beta} * (\partial\xi^\alpha / \partial x^\mu) * (\partial\xi^\beta / \partial x^\nu)].$$

Dieses gilt aber nur in der Nähe des lokalen Inertialsystems, nicht allgemein (so betont es etwa auch Fließbach, vgl. S. 53); und das heißt wiederum nicht als dass sich irgendeine Definition von $g_{\mu\nu}$ allein lokal ausdehnen lässt, d.h. dass die allgemeine Geometrie nur als qualitative, die Quantität dagegen stets als besondere zu betrachten ist. (In diesem Sinne finden wir in der Relativistik das gerade Gegenteil der Hegelschen Quantisierung des Qualitativen, was sich im Maß aufhebt; hier ist umgekehrt die Qualität das allgemeinere, und die Quantität nicht möglich, ohne sich aufs einzelne zu beschränken; mithin ist sie hier unmittelbar gerade nicht mit Wechselwirkung, sondern mit wechselloser Einseitigkeit der Betrachtung in einem Blicke verbunden).

Wie also lässt sich dann also die Metrik auf den ganzen Raum ausdehnen? Wir müssten ja so eine Messung an jeder einzelnen Stelle durchführen, wollten wir dem Ziele einer allgemeinen Metrik treu bleiben und nicht entgegen unserer Idee jetzt die Energie als primär und den Raum als abgeleitet betrachten; ist aber so etwas je möglich? - Dieses Problem stellt uns vor die Unterschiedlichkeit, $g_{\mu\nu}$ an einer bestimmten Stelle im Raume zu messen - was mittels der Lichtstrahlen, sowie der Gleichung

$$g_{\mu\nu} \sim ds^2 / dx^\mu dx^\nu$$

sicherlich möglich ist - und der Messung an jeder möglichen Stelle. Es ergeben sich aber jetzt schon, allein aufgrund der Gleichartigkeit des Verfahrens an jedem einzelnen Orte, einige Gemeinsamkeiten:

1. Die Metrik ist stetig, da der Weg durch die (hier zunächst nur gedachte, und noch nicht gemessene) Geometrie des Lichts vorgegeben ist, dieser aber eine Geodäsie ist und damit gleichmäßig
2. Ebenso auch differenzierbar, letztlich reel analytisch
3. Und er wird, da $dx^\mu = d\xi^\mu$ in der näheren Umgebung eines lokalen Inertialsystems, und da dort ds^2 flach ist, dort dann zu $\eta_{\mu\nu}$, wie man auch nach $ds^2 = -(dx^0)^2 + (dx^1)^2 + (dx^2)^2 + (dx^3)^2$, dann also $g_{\mu\nu} \sim \text{diag}(-2, 2, 2, 2)$ sehen kann - teilweise aber auch mit Drehungen, da etwa $dx^\mu = \Lambda * d\xi^\mu$ mit einer Drehungsmatrix Λ sein kann.

Aber jetzt ergibt sich rein formal - aus den bloßen mathematischen Bedingungen an die angenäherten $g_{\mu\nu}$ - dass sie reel analytisch sind (zumindest fast überall), da dies die Geodäsien ebenso sind, also ist $g_{\mu\nu}$, wenn es überhaupt fortsetzbar ist, eindeutig fortsetzbar. Damit wird mit einer einzigen Messung, zumindest theoretisch, die ganze Metrik festgelegt. Natürlich kann das faktisch nicht geschehen, da keine kontinuierliche Metrik, sondern diskrete Messungen vorliegen; aber es ist jetzt zumindest klar, dass die Übertragung solch allgemeiner Ideen wie Glatttheit, Flachheit, Periodizität etc. von der Erde ins ferne All nicht völlig ungerechtfertigt geschieht, und dass wir also über eine generelle Idee von Geometrie und Raum-Zeit nicht betrogen wurden - dass ihr tatsächlich eine Einheit kann gegeben werden!

Woher nun aber nimmt sich diese Allgemeinheit ihr Wesen - wie wird eine faktische Fortsetzung möglich? - Hier wird eine grundlegende Schwierigkeit aller dieser Konzepte offenbar: Ich kann eigentlich keine solche allgemeine Fortsetzung kennen, da das heißen würde, den ganzen Raum, oder alles in einem Stückchen Raum., vollständig erfasst zu haben, was ja aber gerade noch offen steht. Damit erkennen wir, dass die einzige Möglichkeit dahin eine bloße ist - ein reines Potential.

Damit sind wir wiederum am Anfange angelangt. Die einzige Gesamtheit ist hier im Potential, die Wirklichkeit selbst nur in der Wirkung, d.i. der Messung derselben als Zeit und Raum, wie dieselbe sich in ferner Entfernung, als durch ein lokales Inertialsystem gemessen, ausbreitet und damit die Raumzeit selbst durchmisst; was uns aber nicht viel mehr sagen kann, als dass erst in der faktischen Tat die Einheit des Raums wirklich wird. Aber immerhin möglich ist sie; und so müssen wir uns jetzt schließlich daran setzen, der Raumzeit eine Einheit zu geben.

Beginnen wir mit dem im ersten Anscheine schwereren: dem Durchmessen des Äußeren Sinnes, dem Raume. Die ganze Frage seiner Einheit ist ja im Prozess der Messung beschlossen, ist daher nichts weiter als die so zum Ende gebrachte Tat; da nun aber der Raum nicht anders gemessen werden kann als durch eine Wirkung - denn durch nichts anderes wird die Metrik wirklich, als durch eine Fortführung lokal glatter Koordinaten, und d.s. genau Kausalwellen, Lichtstrahlen - und diese ja, da sie als Kausalität ihre Geschwindigkeit nur im Raume, und hier ja auch nur entlang der zu bestimmenden Richtung haben, daher auch ihre Zeit in genau derselben Richtung haben, so müssen wir hier zu dem Schluss kommen, dass diese Zeit selbst es ist, die den Raum durchmesse; dass also nicht die Zeit ein Spezialfall des Raums ist, eine zusätzliche Dimension usw. (auch wenn das, in der umgekehrten Betrachtung, ebenso seine Richtigkeit haben kann, worauf es aber bei der Einheitensuche nicht ankommt, da eine völlige Verräumlichung keine natürliche Einheit hergeben kann), sondern hier umgekehrt der Raum nicht ist als das Füllbecken verschütteter Zeitrichtungen, daher Raum und Räumlichkeit selbst nichts ist denn Zeit. Darum muss also, der Wirkung nach genommen, der Raum selbst als Zeit gemessen werden, weshalb der Einheit der Zeit selbst hier die ganze Aufmerksamkeit gebürt. (So wie es auch das Jahr ist, was das Lichtjahr bestimmt, und nicht andersherum).

Wie also finden wir Einheit für die Zeit (und damit letztlich auch für die innerliche Bewegung, das Denken)? Wir müssen hier den kleinsten Moment finden, den kosmischen Urmoment, und das erscheint sehr schwer, zumal ja die Zeit - als Gedankenmedium und Geschwindigkeit - gerade das stetige, kontinuierliche ist, und es daher unmöglich scheint, es in Einzelteile zu zerbrechen. - Und doch scheint der Begriff einer Zeit-Einheit fast als etwas natürliches; was sonst ist denn die Zeit, als das verstreichende, die Anzahl, und daher auch ein Zählbares, gerade darin, dass im Denken das eine nach dem andern kommt, er-zählt wird, und also eine Grundeinheit gegeben zu sein scheint - aber hat sie eine Größe? Oder ist die Einheit schon bald unendlich klein? - Dies kann offenbar nur gelingen, wenn neben der Zeit noch anderes steht, dass hier eine Einheit festlegt, ja sie geradezu

erzwingt. Diese Einheit, ja die ursprüngliche Einheit, ist die Konstante. Um sie aber festlegen zu können - und man benötigt mehrere, um zu den Einheiten zu gelangen, in der auch nur jede einzelne gemessen wird - brauchen wir aber noch andere Größen; weshalb ich nun vorerst zu diesen anderen übergehen muss, um dann nachher, im Rückgang, auch die Einheit zu bestimmen. (Das passt auch dazu, dass ja die erste sich daraus ergebende historische Einheit, der sog. Urknall, auch erst nachträglich aus den Naturkonstanten bestimmt werden kann, als in der absoluten Grenze aller Messbarkeit, wie nachher noch gezeigt).

Methodische Anmerkung zur weiteren Darstellung:

Es ist denke ich an dem vorherigen Abschnitt klar geworden, dass solch eine Erörterung sehr viel Raum einnehmen muss, um gründlich zu sein, welchen Anspruch ich ja durchaus habe. Da ich aber hier auf sehr viel mehr hinauswill, als bloß Naturkonstanten zu bestimmen (welches auch als eigene Beschäftigung sicher sehr sinnvoll und nutzbringend ist, vielleicht in seiner Bescheidenheit auch erfolgreicher), sondern mir ja hier die Naturkonstante gleichsam als Element im Pfad objektiver Erscheinungen des Wissens aufgegeben ist, so will ich versuchen, die weiteren Darstellungen zumindest etwas kürzer zu halten. Ich werde zu gegebener Zeit diesem Thema sicher noch einmal eine ganze Abhandlung widmen, in der ich dann auch die einzelnen Elemente deutlicher machen werde und die hier sicherlich noch mannigfach vorhandenen Fehler beseitigen kann.

2. Was ist wirklich Energie?

Kommen wir nun zur Frage, was Energie eigentlich sein soll. Ich habe ja vorher bereits gesagt, dass ich Energie als einen geometrischen Effekt ansehe, wie sie sich aus der Relativitätstheorie ergibt; aber das heißt nun ja nicht, dass sie als dasselbe gemessen werden könnte. Energie ist eine Form der Wirkung; das in der mehrfachen Hinsicht, dass sie selbst bereits geometrisch erwirkt wurde, ebenso, wie dass sie selbst dieses Wirken ist, und diese Funktion auch in fast allen anderen Prozessen vertritt; ja das so weit, dass es fast für das Wesen und die Natur des Prozesses überhaupt könnte angesehen werden, Energie zu verteilen. Was aber steckt hinter ihr?

Wenn man die überholte Rhetorik (Energie als Fähigkeit zur Kraft etc., was nichts heißt als die bloße Potentialität, die so ein allgemeiner Wirkungshorizont nun einmal hat, auszusprechen), die sich aus der alten Mechanik bildete, zur Seite lässt, dann zeigt sich, dass man über die Energie insgesamt unglaublich wenig weiß, dass sie der dunkle Fleck der ganzen Theorie von Messung und Einheit ist - was umso beachtenswerter ist, als ja die meisten Einheiten und Messapparate gerade für diese Größe erfunden wurden. Das liegt auch daran, dass sie ein mehrdeutiger Begriff ist, dass es die Energie überhaupt kaum zu geben scheint - und doch wird sie gemessen, hat eine Einheit. Wie passt das zusammen?

Es wurde oft angemerkt (bekanntermaßen etwa von Feynman), dass das einzige, was Energie definiert, ihre Erhaltung ist, und dass man außer der Tatsache, dass die Gesamtsumme aller Energien vorher und nachher dieselbe sei, nichts von ihr wissen kann. Das mag vielleicht zwar so sein, wenn man die Situation als solche betrachtet; aber die Art, wie Energie in ihr bestimmt wird,

hat doch etwas allgemeineres, und kann nicht wirklich über solche bloße Erhaltung bestimmt werden. Insbesondere kann so keine Einheit gefunden werden als die bloße Zahl. Ist nun aber das Joule, das Elektronenvolt oder was man sich sonst noch alles hat einfallen lassen, nur eine bestimmte Anzahl im gegenseitigen Spiele, darum Energiemessung nichts als Münzzählerei, oder liegen ihnen nicht vielleicht eine fundamentale Einheit zu Grunde, an der sie gemessen werden können, und die damit sie auch qualitativ und in ihrem Wesen bestimmbar macht? Und kann Energie, gerade mit solch einem Eindruck, noch wirklich als bloße Bilanzierung betrachtet werden - erhält sie nicht letztlich einen stärkeren, auch durchdenkbaren Hintergrund?

Betrachten wir dies Problem aus einem andern Hintergrund. Die Energie hat ja, wenn sie als die Wirkung eines nur entlang seiner innerlichen Zeitachse sich bewegendes betrachtet wird, den Namen der Masse oder (ungenauer) des Gewichts. Hier nun scheint es so, dass im Gegensatz zur bloßen Energie eine genauere Bestimmung möglich sei; und ich beschränke nicht dementsprechend hier allein auf diesen Sonderfall, da ja jede Energie, wenn ihr eine je nur passend sich drehende Raum-Zeit-Achse gegeben wird, sich als Masse darstellt, und die Einheit auch dieselbe ist, also beide Probleme, das qualitative und das quantitative, hier völlig gelöst werden können, wenn sie bei der Masse gelöst sind. (Den Faktor der quadrierten Lichtgeschwindigkeit, der oft als etwas bedeutendes angesehen wurde, bedeutet ja nur die Multiplikation mit der Norm des Geschwindigkeitsvektors, d.h. ist nichts als der vierdimensionale Impulsbetrag mit einer zusätzlichen Umrechnung von der Zeit in den Raum; das mag man nun für wichtig nehmen, und über die Lichtgeschwindigkeit wird in der Tat noch zu sprechen sein, aber sie hat hier, wenn man Raum und Zeit für gleichwertige Phänomene nimmt (wie man es ja auch tun kann, in der Form wie ich es oben dargestellt habe), nichts als der Rechenfaktor in andere Einheiten, und keineswegs Teil der Einheit selbst.) Was wir also zu fragen haben, ist, ob die anscheinende höhere Bestimmtheit der Masse tatsächlich etwas zu sagen hat, oder ob sie nur die Beschränkungen desselben Spezialfalles beschreibt, aus der sie ursprünglich von der Energie abgeleitet ist und unterschieden wird.

Die Idee der Masse ist häufig, wenn nicht immer, in eins gesetzt worden mit der Idee der Materie, und es ist erst mit den Quantentheorien der Materie, dass man von dieser Gleichsetzung Abstand nimmt. Bedenken wir aber, bevor wir so eine Idee aus diesen Gründen völlig fallen lassen, was in ihr enthalten, was nicht vielleicht auch einer sinnvolleren Deutung fähig sein könnte, insbesondere was die Konzeption einer von Schwere unabhängigen Trägheit betrifft. Sie ist zunächst ja gekennzeichnet durch die Idee, dass Masse etwas in Raum und Zeit ist, was sich bewegen, verändern, umformen kann; was die Form verschiedener Elemente annehmen kann; und was schließlich dieser Elemente Inertium, d.i. das an ihnen unbewegliche, nicht-lichtartige ist, und darum auch das einzige, was es von einer bloßen Schwingung unterscheidet. Zwar ist dies durch die Quantentheorie etwas zweifelhaft geworden; aber es ist ja dennoch etwas daran, dass die quantisierte Materie nur im kurzen Abstände lichtähnlich ist, sich aber doch insgesamt von ihm unterscheidet. Relativistisch bewegt sich natürlich auch der stehende Materiepunkt auf einer Lichtbahn, die aber eben eine Zeitkomponente hat; worumwillen er eben von unserer Sicht aus als Materie erscheint. Das besondere am Lichte ist ja, dass es aus jeder Perspektive etwas rein räumliches ist, und dass es erst dem, der Selbst des Lichts Sicht annahm, als räumlich und damit als Materie erscheinen. (Darum auch die ungeheure Schwierigkeit, die Koordinaten zu wechseln; gewissermaßen ist die Lichtbeschleunigung die einzig mögliche kosmische Koordinatenvertauschung, von der aus ja auch unser aller Bewegungen als Lichtstrahlen in den Brennpunkte der Zeit erscheinen müssen). Die Trägheit stellt sich also hier als ein Unterschied vom Licht dar, und zudem als ein im Vergleich zum Lichte, und d.h. im Vergleich zur Zeit (denn durch Licht wird die Zeit im Raume vermessen), beharrendes Objekt, weswegen ja auch die rein

subjektive Kategorie der Beharrlichkeit oder der Substanz oft genug dazu verwendet wurde, auch die konkrete und objektive Materie und Masse zu bestimmen.

Aber dem ungeachtet ist doch in der Masse mehr Bestimmung als eine bloße Zeit, denn die Masse ist ja keine bloße Geschwindigkeit, sondern vielmehr ein Hinderniss zu derselben, ein Inertium, was es unmöglich macht, dass das Objekt ganz zum Lichte zu machen, was noch bleibt, kausal erreichbar, darum eben als Substanz. Aber dieses Ergebnis tritt ja ein, ganz gleich welche Masse da ist; und es lässt sich ebenso sehr jede Masse unter genügender Kraft beliebig nahe an die Lichtgeschwindigkeit heranführen. Darum ist aber die zentrale Frage, was diese Masse eigentlich ausmacht, noch gar nicht geklärt, da sie hier von einer ebenso unbekanntenen Kraft abhängig bleibt; und da die einzige Kraft, die unmittelbar mit der Masse verbunden zu sein scheint - nämlich die Gravitationskraft - selbst aus der Massenkrümmung stammt, also von einem anderen Massenquantum abhängt, so scheint es hier unmöglich, eine unbedingte Größe zu finden. Welche Möglichkeit bleibt offen, die Masse zu messen?

Zumindest wird eine Art der Kraft benötigt; und dies folgt hier auch schon rein aus der Sache selbst. Denn wenn Masse dieses Inertium ist, diese Beharrlichkeit im Angesichte jeder Kraft, dann muss hier eine vergleichbare Kraft vorhanden sein, gemessen an der Objekte verschieden träge sein können; und allein daran gemessen kann ich dann sagen, was mehr oder weniger schwer ist, und kann dann auch die Summe feststellen, als die Masse, die die Summe der Zeit der beiden Massen braucht, auf eine gewisse Geschwindigkeit zu kommen (die beliebig festzulegen ist, etwa $0,001 \cdot c$ o.Ä.) - wir haben hier also den Begriff der Masse auf die Kraft zurückgeführt, und benötigen also nun irgendeine feste Kraft, die Masse zu messen.

Dazu aber brauchen wir eine weitere Einheit, ein weiteres, einfaches Element, gemessen an dem eine Kraft bestimmt werden könnte; wozu wir ganz grundlegend eine neue Grundlage benötigen, weswegen die Einheiten der relativistischen Theorie allein wohl hier nicht ausreichen. Darum gehen wir also jetzt auch zum nächsten Objekt der Betrachtung über, in der Hoffnung, darin eine solche Kraft vielleicht zu finden.

3. Was ist wirklich die Wellenfunktion?

Die zweite von uns betrachtete Theorie, die Quantentheorie, liefert ihrer Natur nach keine so eindeutigen Bestimmungen, und es ist gerade die grundlegendste, die uns hier doch die größten Rätsel aufgibt: Die Wellenfunktion. Sie soll ja eine Wahrscheinlichkeit ausdrücken, zeigt aber gerade darin eine wirkliche Unfähigkeit, tatsächlich anzugeben, was für eine Einheit sie wirklich hat. Die Schrödinger-Gleichung sagt nur

$$J_s \cdot [\Psi] / s = ((J_s)^2 / kg) \cdot [\Psi] / (m^2) = J \cdot [\Psi]$$

d.h. eine Tautologie, die für alle Größen Ψ , die mit Raum und Zeit sich kontinuierlich ändern, ein passendes Einheitenverhältnis herstellt. Woran man es jetzt aber deutlich sehen kann, ist die Wahrscheinlichkeitsgleichung

$$P([x, x+dx], [y, y+dy], [z, z+dz], t) = |\Psi|^2 \cdot dx \cdot dy \cdot dz$$

d.h.

$$[\Psi] = \sqrt{([P] / ([dx][dy][dz]))} = [P]^{0,5} / m^{1,5}$$

Und entsprechendes gilt auch für Wellenfunktionen des Impulses, der Energie etc. Diese bilden keine eigene Einheit, brauchen vielmehr immer schon andere, und erzeugen, wenn überhaupt, nur eine allgemeine Einheit der Wahrscheinlichkeit oder Häufigkeit. Diese selbst kann aber erst angegeben werden, wenn es die anderen Einheiten bereits gibt, wenn es Einheiten des Raums, der Zeit etc. gibt, und wenn damit dann eine theoretisch einfache Situation beschrieben werden kann, in der die Wellenfunktion exakt berechenbar, damit auch die Einheit messbar wird. Das aber hängt von der Dimensionierung ab, damit von der äußeren Einheit, schließlich also von anderen Einheiten. Damit sehen wir, dass sich die Wellenfunktion für die Funktion einer genuin neuen Einheit nicht eignet, und wir zuerst nach etwas anderem Suchen müssen, vielleicht - etwas am Teilchen selbst?

4. Was ist wirklich Spin?

[28.4.]

5. Was sind wirklich Teilchen?

Konstanten: c , h , G , k , etc.

Epochen der Geschichte:

Kosmologie (d.i. Anfang der Welt, und auch ihr Ende an sich - in zweifacher Hinsicht: Das Ende ihres bloßen An-Sich-Seins, und die Betrachtung des Endes an sich, d.i. Endknall oder absolute Expansion)

=> hier ihre absolute Besonderung: Rückgang auf Milchstraße, Sonnensystem, Sonne, Erde.

Reine Naturgeschichte

Geologie

Meteorologie

Biologie

Weltgeschichte der Familie

Anthropologie (die Stellung des Menschen)

Ausbreitung des Menschen auf der Welt

Stamm, Geschlecht und Herkunft

Kulturgeschichte / Sprachgeschichte

Weltgeschichte des Herrn

Welt A.1/B.1: Bronzezeit, Anfang der ersten Periode

Welt A.2: Antike: Persien, Griechenland, Rom

Welt A.3: Mittelalter, Neuzeit, Europa/Amerika/Sibirien bis zum Ende dieser

Geschichte

Welt B.2: frühmittelalterlicher Orient, Islamisches Reich

Welt B.3: spätmittelalterlicher/frühneuzeitlicher Orient, Osmanen/Persien

Welt C: Subsahara-Afrika (C.1, C.2 etc. ?)

Welt D: Zentral- und Ostasien (auch hier genauere Unterteilung)

Welt E.1: Vorkolumbisches Amerika (E.1a, E.1b etc. ? - auch nach Nord- und Süd-A. trennen)

Welt E.2: Kolonialisiertes Amerika und Sklavenhandel

Welt F: Ozeanien (auch hier genauere Abstufungen..)

Welt G: immanent abgeschiedene Gebiete, Gebirge, Steppen etc.

Weltgeschichte des Verstandes

- Aufklärung, Revolution, Industrialisierung
- Kolonialisierung und die Idee des rationalen Imperiums
- Krieg und Ziele
- Ideologie und der reine Materialismus
- Globalisierung und lokale Kultur: Imperium vs. Universalismus

Weltgeschichte der bloßen Macht

- Die Verwirklichung des Materials als Macht, oder die Atomtechnik
- Umweltzerstörung oder Leben als Töten, und die Rückkehr zur bloßen

Biologie

Zerstörung als Überwindung: Raumfahrt und Computerisierung als Ergebnis reiner Macht

(der Geist der atomaren Allmächtigkeit im Computerdesign, in der Missionsplanung etc.)

Weltgeschichte des Geistes

- Zur Möglichkeit und Gefahr der Subjektivität
- Reflektion und Kommunikation, Virtualität und Materie
- Geld und Macht in bloßen Zahlen, oder Profil und Konto
- Der Un-Sinn der Geschichte

Im Momente der Revolution und Aufklärung, im Aufleuchten des Antlitzes einer Geschichte des Verstandes und durch den Verstand, zeigte sich zugleich sein innerster Widerspruch, der im Begriffe der _Gesellschaft_ seinen deutlichsten Ausdruck findet. War es vorher noch mit der Gemeinschaft als Ideal getan, eine Einheit herzurichten - auch wenn diese dem Gedanken nach schon seit dem römischen Reich zerstört, und nur fälschlich als reine *communitas catholica* wiederhergerichtet wurde, und eigentlich die reine ungeklärte *civitas* alles durchzog, in dem Scheine feudalen Glanzes freilich wohl übertüncht - so musste sich nun erst zeigen, dass der Widerspruch selbst in der Idee der Gemeinschaft überhaupt lag. Erst dort, wo um des Begriffs der Menschheit willen gemordet wurde, verwirklichte sich das Ideal der Tugend: die reine Gemeinschaft als Schrecken der Macht. Gesellschaft wurde daraufhin zur Ersatzgemeinschaft; man hatte zwar nichts mehr gemein, aber man war eben zusammen; daraus wurde dann nachher die Idee des formalen Bürgers, der eben nicht als Mensch angesprochen wird (worin gerade ein großer Vorteil gegenüber den revolutionären Wirren zu sehen ist, auch wenn das die Vertreter eines naiven Menschenrechtsbegriffes nicht erkennen wollen, da für sie Rechte anscheinend durch die Macht einer unsichtbaren Empathie verliehen sind, nicht durch die moralische Verpflichtung von Staat und Gewalt sowie jedem einzelnen, der sie beachtet, so wie es sich mir darstellt). _Entfremdung_ wird darum zur Aufgabe und zum Problem der Moderne; zur Aufgabe, weil sie die große Erkenntnis der Revolution ist, das

Ergebnis des leeren Sterbens im Terror; zum Problem aber auch, weil sie jedem zu Recht als äußerlich, fremd, unheimlich, ja immanent falsch erscheint; und es ist dies auch richtig, aber ebenso eben falsch, und nur diese Gemeinsamkeit kann am Ende die Bewegung erklären. Ich denke, dass man heutzutage sagen kann, dass zwar die Idee einer Gemeinschaft falsch ist, dass aber darumwillen eine bloße Zufälligkeit, eine reine kontingente Verbundenheit, nichts helfen kann, ja gerade viel schlimmer ist, da sie jene gemeinsame Verbindung ja voraussetzt, deren Existenz die große moderne Erkenntnis doch leugnete - wodurch es eine Reihe von solchen falschen Entfremdungen gibt, als Bürger, Arbeiter, Landsmann etc., die alle als Gegenteil zu einem anderen Ideal entstanden: so der Bürger zum Christenmenschen in der feudalen Gemeinschaft der Gläubigen, der Arbeiter zum formal freien und gleichen Bürger, der Landsmann zum kolonial-überheblichen Weltbürger etc. - und so ist es das eigentlich tragische der modernen Entwicklung, dass sie die zentrale Kritik der christlich-traditionellen Gemeinschaft, die doch von allen Seiten an die Kirche herangetragen wurde, dass diese nämlich glaubte alles zu verstehen, wo sie doch nicht sich selbst verstand, dass sie andere in den Kopf zu blicken wagte, ihr Schicksal festzulegen, sie einem König unterwarf, und dann auch noch die Verve hatte, dies Gnade zu nennen - dass sie diese Kritik nicht ebenso konsequent auf den Begriff der Gesellschaft überhaupt angewandt hat, woraus sich doch eigentlich von Anfang an hätte zeigen können: dass sie nicht ist, was wir zusammen sind, sondern eher nur, was uns zertrennet. Jenes ist ihr schallendes Gelächter an unserm Ende der Zeiten, dass wir auf sie zurückblicken dürfen, bedenkend, wie oft sie das Wissen des Menschen zu wissen glaubte, nur um in dieselbe Falle herabzufallen, in die sie die Kirche längst warf, und so seit nun manchen Generationen eine Geschichte um die andere eine falsche Gemeinschaft in der Gesellschaft errichten will. Wenn ich aber sie wirklich denken will, so wird mir hier klar: die Gesellschaft ist kein Ersatz für irgendeine Gemeinschaft, vielmehr zeigt sich mir, dass Verwurzelung selbst die tiefste Entfremdung ist, nämlich eben vom urkindlichen Willen nach Ent-Wurzelung, Verwirrung und Streben, und dass darum das Ziel der Gesellschaft also sein muss, alle Gemeinschaft zu zerstören, Verwirrung zu säen und diese selbst aber als Medium der Erkenntnis zu betrachten. - Seine Heimat in Vertreibung, sein Wissen in Verwirrung, kurz: seine Identität als und durch Entfremdung zu sein, als Missverständnis seiner Selbst und des Widerspruchs des Lebens etc. - - Das alles war damals aber freilich noch nicht zu sehen, und so wurde sich der Weltgeist zwar in seinem Wesen bewußt, aber nur in dessen absoluter Negation, und der Betonung dessen leerster Aussage (Ich bin, dass ich bin; statt: Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin), und es eröffnete sich ein ungeheures Spannungsfeld zwischen Identität und Entfremdung, auf dem sich der eigentliche spätmoderne Kampf - zwischen Erwachsenen und Jugend - entfalten wird, ein Kampf freilich, den nur gewinnen wird, wer ihn nicht beginnt sondern ihn selbst bekämpft indem er ihn denkt und zu diesem als transzendierender Gesamtheit selbst wird (weswegen mein ganzes Denken auch nichts geringeres beansprucht als die moderne Welt als solche denkend zu erfassen und zu überwinden, in einer Gewalttätigkeit, die nur ein Pazifist haben kann gegen die Ansprüche einer Tat ohne Gegenstand und Bewußtsein). In diesem Sinne hatte also Hegel vielleicht sogar recht, nur eben im reinen Gegenteil, dass der Geist in seinem System so zu sich kam, dass er seinen Widerspruch und seine innerste Dialektik sah, aber sie noch nicht begreifen wollte, sondern sie als rein logische Operation in den Fundus seiner Identität zu integrieren versuchte; bis am Ende er sich im absoluten Wissen zu haben glaubte. Nur ist nun dies absolute Wissen unserer Tage erreicht, zumindest im Ansatz, und es zeigt sich in ihm gerade das Ende des Geists in der Geschichte; was uns nicht wundern sollte, wenn es doch schon Hegels Geist selbst ist, der als im Über- oder Unter-Gang begriffener, oder diesen vielmehr selbst begreifender, als schon stets gewordener sich selbst erst zum eigentlichen Bewußtsein kommt; womit also das notwendige Missverständnis da ist - alles dies ist vorüber, auch gegangen, gewesen etc - aber sich der Missverstehende nicht als Missverständnis selbst begreifen will, sondern es eben als Äußerlichkeit, Formalie, Dialektik im Prozess etc. abtut. Und da kommt man dann zum Hegelschen Werden, und dem Gedanken Fertig-Geworden-Sein, dass wahrlich mit der Welt fertig sein muss, mit der es doch

schon längst abschließen wollte als einer völlig unverständlicher und allein im Widerspruche sich zeigender. - Dieses Werden ist dann eben der falsch-gesellschaftliche Prozess, der sich als Übergang ins neue preist, aber doch ins alte sich bewegt. In diesem Sinne hatte Hegel also, wenn er, wie er berichtet, das Ziel hatte, bloß seine Zeit und nicht die Wahrheit in Gedanken zu fassen, mit seiner Logik durchaus recht, da ja die Bewegung der Zeit in dieser Art dialektisch war, die Dialektik des Wesens abzulehnen, gerade indem sie sie nannte und beschwor als etwas ihr äußerliches.

Jene Äußerlichkeit in sich zurückzunehmen, und die Entfremdung der Welt aufzuheben im Fremdsein meiner Selbst, muss darum eben Aufgabe der Moderne auch für die Jetzt-Zeit sein; die bloße historische Tatsache, dass sie dies nicht schaffen konnte, sondern vielmehr sich selbst missverstehend den Missverstand ausschloss, ist die Grundtatsache, zu der alle Katastrophen der Moderne nur Arten sind, diesen auszudrücken, sei es in Wirtschaft, Religion, Nation, Politik, Militär etc., und die daraus hervorgegangenen Widersprüche und Herrschaftsformen beherrschen die Welt ja noch wirklich bis heute.

Der Weltgeist ist zu sich gekommen - mit einem Messer. Es ist an uns, aus dem Blute vergangener Schicksale eine Idee der Zukunft gerinnen zu lassen.

Schicksal im Nachhinein. Erst jetzt hat die Welt einen Sinn - keinen zu haben. Und doch ist zugleich jetzt der erste Punkt einer möglichen Sinnggebung. Erst jetzt kann ich einen Sinn denken - und nicht bloß undeutlich spüren, nicht durch ästhetische Äußerlichkeit, sondern durch die Immanenz der Ästhetik an ihr selbst.

Das Wesen des Daseins ist die Frage ohne Antwort - Absolute Offenheit der Gegenwart und Ungewissheit der Zukunft, zum Jenseits der Geschichte und Wissenschaft im bloßen Moment etc.

Anhang zur Erkenntnislehre: Über das Verhältnis von phänomenologischer und ontologischer Darstellung

Zur Frage, inwieweit die Bewegung zum System werden könne, und die Systematik im Nachhinein

Vorher war es bloße Bewegung, Einfall, Rhapsodismus, wie es Kant nannte; aber doch denke ich, den Übergang von Wahrheit zum Werte darin gut angefangen zu haben, und wahrlich dies Lied der Wahrheit zu ernten ($\rho\alpha\pi\tau\omega\ \omega\delta\eta$), das erst noch Wert werden muss. Doch noch ists nicht fertig, noch muss es gesammelt, ganz gemacht, kritisiert und System werden. Danach wird es dann, seinem Status als Ode gemäß, als Ganzes der Welt seinen Wert als Gottheit des Wahrhaftigen antreten, sich zeigend im Werte des Schmerzes der Zeit.

- Anwendung des Gedankens auf sich selbst
 - erst bloße Kritik des Denkens an sich: Wissen als Tat, als aktiver Prozess, Unhintergebarkeit des Subjektiven usw. (Verweis u.A. auf Kant, Tetens und Fichte)
 - dann System, Metaphysik, klassische Begriffsteilung u.Ä. nachher durch dasselbe

 - Ist jede Stufe der Bewegung in sich ein Moment der Wahrheit
 - Moment des Subjektiven oder der vereinigenden Zerspaltung an jedem Schritte des Wegs
- zuvor.

- Diese Darstellung: Entstehung/Lernen - Kritik - System, ist aber selbst wiederum eine bloß _phänomenologische_, nicht kritische oder systematische - ebenso aber ist der Drang, nun zur anderen Darstellung gelangen zu wollen, Moment der phänomenalen Geschichte. Muss also hier die Seins-Geschichte sein, sich überhaupt erst zur kritischen Haltung _auch der Kritik gegenüber_ zu gelangen - und wie kann so ein Gelangen, Gehen gehen, ohne wiederum in die Phänomenologie zurückzufallen?

Und muss dann nicht dies Gelangen selbst wieder kritisiert, danach erneut systematisiert werden - ist dies immer neue Zusammenstellen und Auseinandernehmen letztlich gar dasselbe wie das Lernen und Wissen selbst - wird es gar, in seiner allgemeinen Form des Systematisierens und Erscheinens, zum Prinzip alles Denkens - und dann, kann es ein Ende haben?

Ausbrück auf die mögliche Gesamtheit dieser Darstellung im ästhetischen Begriffe, und die Frage, wie und doch ob er zu bilden ist. - und ist also Kunst möglich, als aus der Sinnlosigkeit der Geschichte geboren, auch nachdem nicht alles gewusst ist? Kann also die sich im Wissen nicht befriedigende Suche nach einem Ende in der Kunst zur Ruhe kommen - oder ist der Wert nicht vielmehr diese _Sinnlosigkeit des nie endenen Suchens und Systematisierens_, d.i. ist die Sinnlosigkeit in der Geschichte nur die Vorstufe zur Sinnlosigkeit, sie verstehen zu wollen - und ist ihr _Verständnis_ dann nicht vielmehr dies Suchen und sich selbst überfliegende Systematisieren und die dadurch hervorgekehrte stufenweise Kritik?

- Kunst als Vollzug jenseits von der Trennung von Lernen und Wissen, d.i. in gewisser Form als absoluter Geist, als Jenseits aller Betrachtungen im Unterschiede zu ihrem Gegenstande, aber mit dem Wissen dieses Unterschiedes als Selbst-Unterschied, darum hier, im Gegensatz zu Hegel, nicht Menschheit oder Identität, sonder Kindheit und Verstellung als Grundprinzip - und darin eben noch schon die Trennung von Kunst und Kritik, von Schaffen und Betrachten. Beides ist Vollzug, aber doch ein anderer; der eine sagt, der andere hört; und daher wird es auch etwas anderes => Explikationsform des Selbst-Missverständnisses der Gesellschaft als allgemeines Ich im Widerspruche; d.i. das ich bin, mich über mich mir zu streiten, und dieser Streit selbst sich als Schaffen und Schauen darstellt. (=> vgl. die bloße Ästhetisierung bei Hegel, der den absoluten Geist schon in der Gemeinschaft sieht, in einer allgemeinen Menschheitsform usw., und dabei glaubt, aus dem allgemeinen der Form des Verstandes zu entfliehen, indem er einen Vernunftdiskurs eröffnet, nicht sehend, dass das allgemein-menschliche ebenso schlechthin falsch, ebenso dogmatisch unerkennlich ist wie ehemals Kants Verstandesformen).

Darum hier noch einseitige Dialektik, mit dem Betrachten auf der andern Seite; Philosophie als reines Kunstschaffen, Entmündigung durch Schule, und erst im wirkenden oder wirklichen Kunstwerke des Mitschaffens (dem Spiele und der Rückkehr zur Kindlichkeit, die dieselbe Spaltung schon gewesen ist) eigentliche Bedeutung des Tuns (Auch da aber noch Spaltung von Entscheidung und Tat, daher bezug zum Plan oder allgemeinen Gesetz)

- Erkenntnis des Einzelnen: Sieh, alles ist Gedanke in dir! Die Sinnlosigkeit der ganzen Welt, unser aller Kontingenz, ist meiner eignen Seele innerstes Wesen und Willensfreiheit, und darum nichts als der Quell allen Wertes. Hier kehrt die Seele, nach dem zunächst Glauben an andere Dinge, Anschauungen, Begriffe, Seinen Selbstbegriff und seine Phantasie, sowie deren Widersprüche und Aufeinanderprallungen und Andersartigkeiten, wie sie sich von förmlicher Chronik bis zum Weltzweck gebaut haben, zurück, zu sich selbst, oder zu ihrer Leere. Ästhetik oder Theologie und Kunst sind genau darum nicht über-sinnlich, sondern unter-sinnlich; weil sie sich aus all diesem zurückgezogen, über diese notwendige Lern- und Wiss-Stufe längst hinaus sind, aber es dennoch behalten haben, und nun einen Sinn dahin erst überhaupt setzen wollen. Letztlich ist da ja doch keine objektive Wirklichkeit jenseits des Widerspruchs; keine Subjektivität jenseits der Selbsttäuschung; keine Logik ohne *petitio principii* (ala der Selbstabstraktion und Unbegründetheit ihres Ursprungs und ihrer Methode überhaupt), und keine Anschauung und keine Sache ohne die drängende, zögerlich machende Frage, was es soll. Es ist hier, dass der allererste Anfang unser Anknüpfungspunkt sein muss: Warum denken? Warum Wahrheit und Sinn? Gibt es einen Sinn des Sinnes und der Wahrheit? - Jenes sind die Fragen, bei der die Ästhetik beginnen

muss; die Absicht auf die Betrachtung der Antinomie des _Ganzen_ - d.i. der Welt, des Selbst, des Göttlichen, Logischen etc. bleibt dabei ihr vorläufiger Horizont.

(Welt - Spiel; Selbst - Charakter; Göttliches - Kuscheltier; Logisches - All-Eines, Moral-Sinn einer Begründung aus dem Nichts - - alles Wissen wird dem Werte hinterfragt ...)

Der Wille, nicht zu wissen was ich will - er offenbart sich in der Ästhetik als Wille zur Ohnmacht, als existentialer Masochismus, etc; und darin ist der dem Nietzscheanischen Willen, der selbst _Macht_ und _Befehl_ ist, völlig entgegengesetzt, ist nicht allein die Absolute Ohnmacht, nicht zu wollen was ich will, sondern vielmehr auch diese Unklarheit, was ich denn nun will und warum, selbst wollen zu müssen. Die Freiheit des Willens ist sodann keine Besonderheit des Zwangs oder eine Position eines arbitrii liberi, sondern die des bloßen _Erscheinens_. Alles, was ich denke, will ich denken; und insofern alles - gerade auch die Sinne und die Träume und alles dergleichen - _Gedanken_ sind, so heißt umgekehrt, etwas wahrlich zu wollen, es sich genau denken zu können, wie dies wäre; oder sich, im Falle der Lust aufs Unbekannte, sich genau denken zu können, wie es wäre, etwas neues zu sehen, und also die Wirkung aufs Gemüt bereits zu erahnen - und ebendasselbe gilt für den Hass, der ebenso durchs Denken gesteuert wird, der die morbide Seite der Neugier ist, und also ebenso im Denken selbst liegt. Frei ist nun die Neugier bzw. der Wille (als Oberbegriff von Lust und Hass genommen) darin, dass er nur das denkt, was vor ihm kommt; dass alle Gedanken _gewollt_ sind, aber trotzdem _aus sich selbst heraus_; dass sie, mit anderem Worte, _schicksalhaft kontingent_ aus jener drängenden ursprünglichen Frage kommen,

was alles je soll, was wahr, was gut und schön, was recht und erlaubt ist. Darum entwickelt sich eines aus dem anderen, und aus dieser Frage treten alle diese Dinge in stets neuer Form hervor, und was nun daher kommt - was ich sehe oder wahrnehme, welchen Begriff ich bei mir bedenke, was für eine Sache ich der objektiven Forschung und des Streits für würdig halte, was ich in seiner Schönheit und Göttlichkeit bedenken will, ja was ich entscheide und handle und wo ich aus dieser Handlung ein allgemeines Gesetz und eine politische Handlung machen will - dies alles steht mir frei; Frei, nicht, weil ich anders könnte, sondern gerade _weil_ ich nicht anders könnte, weil ich nur die Möglichkeit habe, dies zu denken; und weil ich eben beides denken muss - den Gedanken und sein Übergehen, das Verlangen und die Abscheu im Gedanken einer jeden Sache - insofern steht der Wille hier noch absolut neutral, ist unentschieden, kann keines sicher wählen. Es ist eines der größten Missverständnisse, dass ich durch _Willenstat_ eine Entscheidung fälle - ich fälle damit nur eine _Haltung_ zu dieser Sache, nicht eine _Entscheidung_ einer Zeit. Und in diesem Sinne ist dann der Wille auch ein ganz in sich geschlossener Kreis (wie es die erste formale Ausgestaltung desselben: Ich will, dass ich will; auch ja schon andeutet), als er noch nichts tut, und als er die _Zeitverteilung_ (eines der unterschätztesten Gebiete der wirklichen Handlung) noch völlig offen lässt, und man die verschiedenen Haltungen ja tatsächlich erst gewichten muss, wollte man durch sie zur Tat gelangen; aber ein Wille ist kein Gewicht, und so muss dies von außen kommen. Darum reicht auch der Wille nicht zur Tat: nicht wegen einem andern Grunde außer dem Willen, sondern gerade durch das Fehlen eines solchen Grundes, und die bloße Tatsache, dass der Wille sich innerlich widerspricht, beide Haltungen sich entgegenstehen und ihrer Bewertung harren, und er sich schlicht nicht entscheiden kann außer darin, dass die Sache eine richtige und der Kampf mit sich selbst ein notwendiger ist, so steht es von allen Seiten und Haltung auch zurselben Sache, sei sie ihm nur wichtig genug und nicht gleichgültig oder langweilig und ermüdend.

[Gedachtes Ende des Systementwurfs, Version vom 05.04.2018]

..... nach dem Ende der Herleitung des politischen:

Nun stellt sich aber ganz allgemein die Frage, _warum ich überhaupt schreiben sollte_, mithin, _was es soll_, dass ich je diesen Text geschrieben. Dazu gibt es eine einfache Antwort: dass nämlich ohne die Lösung von Illusionen kein Problembewußtsein, ohne Problembewußtsein aber keine Lösung möglich werde.

An erster Stelle stehen darum die Auflösung von Illusionen, die wir über uns selbst verhängt haben; darin arbeite ich ganz im Kantischen Geiste. Es gibt heute vielleicht drei wesentliche Illusionen: Dass alle Wahrheit ein Wissen von Identität, dass aller Wert ein Streben zum Glücke, und dass alle Moral nichts sei als die Suche eigenen Nutzens und Interesses. Ich hoffe, allen diesen Ansichten einen starken Beweis entgegengesetzt zu haben.

Aber alle diese drei Irrtümer sind nicht allein im Geiste einzelner; ja dann wären sie noch fast harmlos, wenn auch völlig unsinnig; aber so steht es heute nicht. Sie sind überall, wo aufgetreten, zur politischen Gewalt geworden, wovon allein die allerneuste Erscheinung, dass auch Politik nichts sei als Interessensvertretung, noch rechterdings beschuldigt wird; der Eudämonismus, und sein hedonistischer Auswuchs, der Suizid, wird heute ebenfalls kaum noch kritisiert, meist für natürlich genommen, gelegentlich wird vielleicht noch die Kant'sche Kritik an ihm hochgehalten, aber kaum mit größerer politischer Kraft; dem Identitätsaberglauben aber haben sich noch alle hinterhergeworfen. Von Kommunisten bis Liberalen, von Anarchisten bis Totalitären, sie alle haben danach gesucht, sich zu verwirklichen, und doch gleichfalls nicht gesehen, dass da nichts ist, was sie verwirklichen könnten. Da ist nur eine Leere, kein Gehalt, und sie sehen immer einen neuen Schein in denselben hinein.

Die Aufgabe politischer Philosophie - und nicht nur einer Politikphilosophie, sondern der Philosophie, die selbst politisch wird und handelt! - muss also vorerst darin liegen, diesen Schein als das zu bezeichnen, was er ist. Denn dann haben die Politiker eine verzwickte Wahl:

Entweder sie können die hier angegebenen Punkte ganz oder teils verwerfen, und zwar entweder mit Grund, über den dann geredet werden könnte (und also ein Gewinn für alle Philosophie wäre, da das einer der ersten neuerlichen Einflüsse wirklicher politischer Handlung auch ins metaphysische wäre, vielleicht seit dem Sozialismus, vielleicht sogar seit der französischen Aufklärung) - oder, und das ist viel wahrscheinlicher, unter Angabe ihrer Interessen, die hier doch gleichfalls widerlegt worden sind - dann offenbarten sie sich aber als Scheinheilige, als Denkungsaule, also genau für das, wie es aussieht - wonach der moralische Ruf an jeden Philosophen ergehen muss, eine neue politische Bewegung zu gründen!

Oder sie nehmen diese Punkte an, auch dann haben sie eine Wahl: Entweder sie erkennen die Not, und beschäftigen sich ganz grundlegend mit diesem Problem; dann können wir sie, seit zweihundert Jahr' das erste Mal, wieder unter den Kreis der Philosophen zählen! - Oder sie misskennen es, gehen ihren Geschäften nach, und erweisen sich dann nicht allein als Gewohnheitswesen, sondern überdies als Lügner, da sie eben doch die Argumentation in theoria annahmen, aber sie dann doch in praxi verrieten. Solch lügenhaftes Verhalten aber muss der größte Grund sein, sich noch mehr dazu anzustrengen, die Ehrlichen unter den politisch Handelnden mit den denksamen Philosophen zusammenzubringen, um ein Problem zu bearbeiten, was kaum größer sein könnte - die Frage nach der Praxis selbst, nach dem Versuch, ein neues Leben jenseits von reiner Gewohnheit und Geschichte zu erschaffen!

Ob dies gelingen kann, weiß ich nicht, es bleibt zumindest ungewiss. Aber gerade unter diesen Umständen, und der heutigen Bedrohung der Welt überhaupt, erscheint es mir das nötigste, und geradezu das, wozu jeder Denker sich verpflichtet sieht, die Unsinnigkeit der drei großen Illusionen unserer Zeit, von Utilitarismus, Eudämonie und Identität, so klar als irgend möglich darzulegen, um der Philosophie einmal mehr politische Kraft zu geben! Denn gerade wenn es keine Illusion einer

Menschheit sein kann, an die wir uns krallen könnten, wie einst noch Kant, um unseren Anspruch zu fundieren, muss es unsere persönliche Machtlosigkeit sein, die zur Gewalt des Geistes werde - aus dem Missverständnis mit sich zur Durchdringung der ganzen Welt! (als dasselbe).

Erst dann können wir die wahre Tragkraft von Kants Aufklärungsbegriff begreifen, die er nicht fand, die selbst Hegel, ja selbst Nietzsche nicht fand - dass die größte Illusion, die allergrößte selbstverschuldete Unmündigkeit das Selbstbewußtsein ist - und dass wir erst, wenn wir uns von uns selbst befreit haben, auch in der Welt frei sein können! Dann hat Pflicht auch den so edleren Namen, nicht als Zwang oder äußeres, nicht als göttliche Gabe oder Schatten der Welt und Menschlichkeit - sondern als innerste Verzweiflung, als Wesen der Seele jenseits des Menschen! Jene Verzweiflung des Denkens darzustellen, und deren innere Größe und Schönheit und Anmut zumindest im Glanze schildern zu können, mag demnach als Aufgabe über diesem Werke stehen - als Aufgabe aller Philosophie: „Sprich dich als Riss - als Verzweiflung aus! Erkenne den Widerspruch als dich selbst!“

Am Schluss möchte ich noch eine kurze Reihe eher praktischerer Forderungen aufstellen, die für die Durchführung dieses Projektes unbedingt erforderlich sind, und dabei gerade den Stand der Philosophie unserer Tage betrifft; demnach möchte ich den Lesern künftiger Jahrzehnte (solange die Welt diese haben wird) es als verzeihlich zu wissen, wenn solche Ratschläge, in künftigen, fürs Denken vielleicht noch finstern Zeiten, weniger Anwendungskraft besitzen könnten; aber der Gegenwart gilt diese Schrift zuerst. Darum also folgendes konkret:

1. Damit die neue, anti-identitäre Aufklärung auch nur eine Chance auf Erfolg hat, muss zunächst die alte, identitäre verstanden und durchleuchtet sein, das ist aber nur zum geringsten Teil geschehen. Das erste, was dazu nötig ist, wäre eine Gesamtausgabe der Werke klassischer Aufklärer, hierzulande etwa von Wolff bis Nietzsche, mit allen wichtigen dazwischen, darunter Baumgarten, Mendelssohn, Tetens, Kant, Jacobi. Reinhold, Maimon, Fries, Herder, Schulze, Schleiermacher, Fichte, Schlegel, Hölderlin, Hegel, Herbart, Lotze, Schelling, Schopenhauer, Strauß, Bauer, Feuerbach, Marx, Kierkegaard usw., und zwar nicht als Kataster-Ausgabe, derart es viele gibt, sondern als eine, die unter heutiger Verbreitung (besonders durchs Internet) allgemeine Zugänglichkeit erlangen würde! Dann erst ist „öffentliche“ Auseinandersetzung darüber möglich, wenn man nicht erst in Universitätsbibliotheken gehen muss, um alte Bände einer Werkausgabe auszuleihen, deren Inhalt doch Gemeingut wurde und zugleich heute ganz vergessen ist. Um Philosophie politisch wirksam zu machen, darf sie keine Sache der Fachleute sein - jeder muss diese großen ersten Aufklärer, die den früheren Schleier der „theologischen“ und „biologistisch-naturalistischen“ (d.i. scholastischen, peripatetischen) Deutung des Handelns und Seins abgestoßen haben - freilich nur, um einen neuen Schleier zu erschaffen, aber das können wir ja jetzt erst sehen - in ihrer ganzen ersten ursprünglichen Klarheit lesen und Verstehen können, aller bei ihnen enthaltenen Fehlern zum troze. Auf keinen Fall nämlich geschieht eine neue Bewegung ohne gute Kenntnis alter Fehler, wie ja auch die rationalistischen, kritizistischen, materialistischen und metaethischen Umbrüche in ihren stärksten Denkern (Descartes, Kant, Schelling, Nietzsche) nicht ohne Kenntnis der vorherigen Systeme und ihrer Fehler möglich gewesen wären.

2. Keine Aufklärung kommt ohne Beschäftigung mit „konkreten“ Phänomenen zu seinen Problemen und Ansätzen. Und auch wenn mir mein Leben dies „Problem“, diese grundsätzliche „Einsicht“ gegeben hat, so stehe ich dennoch ohne irgendeine wesentliche Lösung da, auch, da wohl das Problem, insofern es aus allem Einzelnen folgt, nur „als Allgemeines“, nicht aber als

allgemeine Problemlage _in jeder einzelnen Situation_ gut genug verstanden habe (wie es ja für die Suche nach einem, so mögen wir in Analogie zur Seelenbetrachtung sagen, Geiste der Entscheidung notwendig ist). Darum schlage ich die Gründung einer philosophischen Historiographie der Gegenwart vor, die eine zweifache Bedeutung hat: zum einen soll sie uns Ereignisse überhaupt in ihrer Problematik gegenwärtig machen, d.h. sie soll in das allgemeine Welt(un)bild einordnend berichten, zum anderen aber soll sie eine Untersuchungsstelle sein, um die Frage nach dem Entscheidungsproblem weiterzubringen, indem tatsächlich konkrete Entscheidungen danach untersucht werden, _wie_ entschieden wurde (wofür ist für diese Frage ja eher nebensächlich) und also die versteckten Handlungskriterien politischer Systeme an die Oberfläche zu bringen - um also für die künftige Moral zumindest schon Optionen zu haben. Zwar wird man dabei selten auf _Lösungen_ kommen - wie es ja Historiographen, oder, wie sie sich seit etwa hundert Jahren nach ihrem Verbreitungsmedium benennen, Journalisten (auch wenn sie immer weniger in Journalen schreiben, im Gegensatz etwa zu Wissenschaftlern), eigentlich grundsätzlich nicht schaffen können - aber zumindest _Optionen_ zu finden, die nicht offen ausgesprochen liegen, die Mechanismen, wann etwas als Option _dargestellt_ wird, und den Prozess, wie zwischen diesen gewählt werde, der Welt zu eröffnen, und die Lüge, die in begrenzter Wahl liegt, als solche darzustellen, erscheint mir doch als ein so vielversprechendes Ziel, dass man zumindest anstreben sollte, in derlei Weise alle Prozesse der Entscheidung und des Betrugs vor aller Welt zu enttarnen! - Wenn einen auch der Verdacht beschleicht, dass es vermutlich die meisten, die sich nicht ums Problem kümmern, nicht drum scheren werden (aber das ist hier ja nicht von Bedeutung, und diese Leute stehen nach der Konfrontation mit der in diesem Text dargestellten These ja auch vor derselben Zwickmühle wie die Politiker - man wird ihnen also ihre intellektuelle Unehrllichkeit an ihrem Desinteresse ablesen können, wenn man sie mit der Aufgabe entgegnet hat, und sogleich werden sie selbst _Objekt_ dieser Untersuchung - und beweisen darin ihren Rand als politisch).

3. Aber alles dies bringt nichts ohne _Organ_ seiner neueren Konstitution. Die deutsche Aufklärung wäre ohne die Gebildetenblätter und die öffentlichen Diskussionen zwischen ihren verschiedenen Akteuren unmöglich gewesen, und es ist das Niedergehen dieser philosophischen Diskussionsräume, das uns die Aufgabe zu heutiger Zeit besonders erschwert. Zum Glück lebe ich aber, anders als meine Vorgänger vor fünfzig Jahren, in einer Situation, dass solche Diskussion sehr leicht hergestellt werden kann, wenn nur das Interesse und die Muße vorhanden ist. Wenns am zweiten scheitert, so sicherlich nicht allzu lange, denn die technologische Entwicklung wird dafür sorgen, dass sehr viel mehr Leute als irgend vorher gewaltigste Mengen an freier Zeit haben werden; und auch wenn sie heute noch mannigfaltig zu reiner Unterhaltung genutzt werden, so muss das abnehmen, wenn große Mengen an Leuten die innere Problematik jener Unterhaltung, und den moralischen Widerspruch in ihr, exemplifiziert im Videospiel, aufs deutlichste erkannt haben. Auf Jahre des Videospieles wird eine moralische Zeit folgen, und darum ein umso größeres Interesse an einer neu erstarkten Philosophie. Insofern folgt das Interesse aus der Muße, und umgekehrt wird das Interesse uns zu größerer Muße treiben, nicht aus Lust, sondern aus Notwendigkeit - wir müssen schließlich an die Weltprobleme herantreten, und da hilft kein Wissen oder Wert, da wird Entscheidung und Tat benötigt. Also ist es das wichtigste, jetzt die Bedingungen der Möglichkeit künftiger moralischer und juristischer Reflektion zu legen, indem wir eine Diskussion beginnen, die unbescheiden fragt: Was ist gut? Was soll ich tun? Was wäre ein gerechter Staat? Was wäre ein richtiges Gesetz. - Mit anderen Worten, die _Idee_ des Rechts muss neu behandelt werden - ein permanentes _Seminar zum idealen Recht_ ist zu gründen!

Damit kehren wir zum Anfang zurück. Höchstes Ziel aller Philosophie, wie des ganzen Lebens, ist ideale Politik. Meine Aufgabe für eine neue Philosophie ist es, ein ideales Rechtssystem zu finden.

Das soll zunächst genügen. Zwar ist deren Umsetzung noch ungewiss, aber diese Ungewissheit ist so alt wie die Welt -

behaupten?

Verzweiflung vor sich?

Und wird sich das Denken der bloßen Kraft

Oder verirrt aller Gedanke in seiner

Sei's was es ist, Verzweiflung, werd' Gedanke!

[Sammlung politischer Aphorismen, bestimmt für den Systementwurf, Version vom 26.06.2018]

Aphorismen zur Binsenweisheit - Meditationen über die Natur politischen Handelns.

- Es ist einfacher die ganze Welt, als ein einziges Gesetz zu verändern
- Wer den Gegner mit seinen eigenen Mitteln schlägt, begibt sich auf seine Ebene. (Nur der Verachtungsvolle kann darum den anderen ernst nehmen, indem er ihn als anderen ernst nimmt - und nicht sich auf seine Ebene setzt.)
- Mitleid ist oft verständnisloser als Erstaunen und Entsetzen.
- Die Welt verbessern zu wollen ist leicht - aber wie schwer, auch nur einen einzigen Vorschlag zu machen!
- Glück zu fordern erzeugt Unglück, es macht das Glück selbst zum Unglücke. Lieber Tod als Glück; denn im Tode zumindest muss man nicht mit seinem eignen Unsinn zufrieden sein. Nur der Unzufriedne kann lachen.
- Spielen zu können erfordert den Ernst, auch das Alberne bedeutungsvoll zu nehmen. Ernst dagegen ist leicht, und mannigfach vorhanden in jeder Art Verachtung für Wunsch und Wirklichkeit
- Ironie erlaubt nur dem zu lügen, der den Scherz nicht versteht. Der wahre Witz ist aber, es mit ihm ernst zu meinen.
- Wer von Politik lebt, muss sie für sich machen. Nur Verzweiflungstäter handeln nicht für sich, sondern für ihre Verzweiflung. Nur wer mit nichts zufrieden sein will kann Regeln schaffen, nur er wird Gesetzgeber.
- Wer die Welt verändern will, muss sie zuerst verstehen; aber dann würde er vielleicht merken, dass sie sich schon selbst verändert. Wer sie verbessern will, muss zuerst seine Werte betrachten; aber

dann würde er vielleicht merken, dass da keine sind als Platitüden und Widersprüche und der hohle Wunsch nach Glück - Entscheidungen kommen jenseits davon, erst durch diesen Sprung.

- Es ist bequem, sich zu kennen zu glauben; noch bequemer, zu glauben, man wüsste, wie die Welt sein sollte. All die, die heute noch nach einem Wert der Welt suchen, sind die Nachhut der Schicksalgläubigen; nur sehen sie, dass die Welt tatsächlich nicht die beste ist. Aber sie glauben, es gäbe so eine. Wo aber? In Wirklichkeit, in Möglichkeit, in unserm Geist? Und ist der der beste? Ist er auch nur gut - und nicht verschlagen?

- Einem Staate Interessen zuzuschreiben ist nicht mehr als Animismus. Interesse haben nur Personen, und auch das mehr und mehr dahin. Die meisten Interessen gehen auf die Zukunft - also auf das, was es noch nicht gibt. Die anderen betreffen die Geschichte - wo man nichts tun kann. Und währenddessen verkümmert die Überzeugung, nicht für ein Ziel, sondern eine gute Regel zu leben. Ach, und das als Ziel. Welch Unsinn!

- Der größte Grund, haben zu wollen, was man nicht zu haben braucht, ist, dass man es sonst ja bräuchte um es nicht zu haben - gerade wenn man es nicht zu haben bräuchte. Erst wenn man es hat, löst sich der Schleier auf.

- Inter-esse liege zwischen zwischen und vor der Welt. Interessieren ist immer zwischen Ziel und Vergangenheit; es hat aber darum keine Gegenwart. Ich interessiere mich nicht nur _um eines Zieles willen_; aber interessant ist immer das, was mir schon längst vorüber ging. Aber uninteressiert komm ich ja an nichts, habe keinen Grund. Aber welches Ziel hatte ich vor der Welt?

- Nur wer ein Ziel setzt, kann es verfehlen; aber nur wer verliert, sieht was er verlor. Nur wer am Verstehen der Welt verzweifelt, kann anfangen sie zu verstehen; wenn er nämlich diese Verzweiflung auch verstehen will.

- Sich festzulegen ist die größte Plage des Lebens. Einmal getan, kann der Gedanke unmöglich aufstehen und umherschweifen. Darum alle unsinnigen Regeln: Mangel an Zeit, Wunsch zur Gewissheit schnell zu kommen. Allein der Ungeduldige wird sich festlegen bevor er alle Bettfesseln betrachtet hat - allein der Gewissheits-Freund nimmt sich selbst zur Lüge und preist ihre Klarheit.

- Wie entsteht eine Regel - woher ein Gesetz? Nun, niemand weiß es so genau - und tausenderlei ungewisse Winke wachsen zu einer gewissenhaften Lüge. Undurchdachtheiten als große Erkenntnisse zu verkaufen ist das Geschäft von denen, die jahrhundertlanges Zaudern als Fortschritt bezeichnen möchten. Und meist noch nicht mal echtes Zaudern, wie in der Frage des Krieges; meist nur halbe Zaudereien, wie groß eine Zahl sein müsste; und sie glauben, ausgewogen zu sein, wenn sie nur lange genug warten. Gewiss wärs besser erst zu warten bevor man etwas falsches beschließt; aber sollte man nicht _vorher_ darauf kommen, zumindest eine Idee zu haben?

- Regeln beherrschen nicht die Welt, sondern nur ihre Geister. Je geistloser die Welt ist, desto aussichtsloser darum die Moral. Darum eine zweifache Aufgabe ans politische: Regeln zu setzen, ja, aber umso mehr, sie verständlich zu machen.

- Solange _Regeln zu verstehen_ ein Beruf bleibt, kann betrügen wer immer sie schreibt. Juristenstaaten sind notwendig elitär, da man in ihnen Regeln folgen muss, die nur in - und nach den Regeln der - Juristerei aufbewahrt und gedacht werden. Demokratie bedeutet darum auch und vor

allem die Abschaffung des Juristenstandes. Erst wenn jeder jedes Gesetz lesen kann, gibt es eine Chance, einzelnes zu verändern, nicht bloß große Konzepte die doch kein Ergebnis haben.

- Politik kann niemals auf Fakten basieren, und um noch viel weniger zur Wahrheit werden. Fakten sind vergangen, und alle Wissenschaft ist nur über Vergangenheit, extrapoliert nur schon längst bekanntes, nur immer besser, nicht neuer - darum also kein Prinzip irgendeiner Entscheidung. Zur Wahrheit aber darf Politik auch nicht werden, wenn sie nicht das Korrektiv ihrer eigenen Sinnlosigkeit verlieren will - wodurch sie dann anfängt, ihren Jüngern selbst zu glauben, dass ihre gesetzten Regeln absolute Notwendigkeit besitzen. Nicht nur ist Politik jenseits der Wahrheit; Wahrheit ist auch unpolitisch. Denn das objektiv Wahre - die Fakten - sind gerade nicht gedacht; sie sind zwischen den Gedanken, und eben darum ohne Zweck und Taktieren. Sie sind der Kontakt mit der Welt, mit dem absolut Fremden - dagegen Meinung nichts als Schattenspiel unserer selbst. Darum eben darf Politik keine bloße Meinung sein, aber ebensowohl sich darum nicht anmaßen, höchste Wahrheit selbst zu sein - weil beides verkennt, dass die Wahrheit außer dem Geiste, in der Tat besteht; und Politik in ihrer höchsten Seite nichts anderes sein kann als Leitung zum Leben, zur allgemeinen Regelmäßigkeit desselben in der Gemeinschaft.

- Verwaltung, Bürokratie sind Ungetüme des Unwillens zur Reflektion. Sie sind die vollendete Meta-Diskussion, wo über Regeln zur Regelanwendung etc. fortwährend geredet wird, der Gegenstand sodann verschwindet. Wenn es Ziel der Wahrheit ist, Vorstellungen falscher Identitäten aufzulösen (des Geists mit dem Körper, des Gedankens mit der Sache, der Welt von ihrem Sinn) - dann muss es Ziel des Staates sein, die immerwährende Wiederholung dieser Gedanken zu verhindern! Aufhören muss die Anmaßung der Empathie und verständnisvollen Erfassung, entblößen muss sich die reine Entfremdung als die ihr innewohnende Wahrheit - des Fremd-Seins selbst! - und schließlich ganz beendet muss werden der falsche Zauber vor dem Körper - und die damit verbundene Moralisierung von Gesundheit - und umso mehr das Gerede von einer _Seite in der Geschichte_ - die Geschichte kennt keine Seiten, nur verschiedene Schneiden; wer sich an eine halten wollte, fällt wohlmöglich selbst daran.

- Kritik ist kein erster Schritt zur Veränderung, vielmehr ist sie dem Fehler inhärent. Zuerst muss es darum gehen, jenseits von Bestätigung und Kritik zu denken; dasselbe als anderes, und das andere als dasselbe zu denken. Ich muss alle Gedanken als neu ansehen, erst dann erhalte ich eine echte, neue Perspektive. Ists darum so verwunderlich, dass gerade die, die Kritik am lautesten brüllen, doch am ehesten mitmachen? Sie suchen eben nicht nach einem neuen Gedanken, arbeiten sich nur am alten ab. Denken heißt, es neu aufzunehmen; das allein kann noch helfen.

- Wer glaubt, es bleibe keine Zeit zu denken, denkt dies wohl nicht; oder er begeht eine Dummheit; oder er merkt es nicht. Es bleibt aber auch nie genug Zeit, nicht die nächste Dummheit zu begehen. Ungeduld ist das erste Zeichen der undurchdachten Entscheidung im Geiste falschen Mutes. In diesem Sinn ist Aktivismus die Strategie eines Verbrechers an seinem eigenen Intellekt; und da nun manche sich für Taten ihrer Vorfäter schuldig meinen, verhalten sie sich wie Verbrecher. Ihre Sühne aber wird unser Untergang, wenn wir nicht diese falsche Schuld begleichen und erkennen, dass jetzt die Zeit zum denken sein muss. Es ist genug Zeit; denn es bleibt noch genug Leben. Gedankenlos nämlich wird nichts erzielt als Unruhe; dieselbe Unruhe aus der heraus auch die Probleme entstanden. Wozu Leben aber ist, das gerade ist die Frage; Unruhe ist nur ein falsches, oberflächliches Bewußtsein derselben. Die Unruhe, Verzweiflung, in letzter Konsequenz geführt,

ist Denken. - Man muss schon sehr verzweifelt sein, einen klaren Gedanken zu fassen. In diesem Sinne ist all mein Schriftwerk auch ein Denkmal meiner sich durchdenkenden Zerissenheit.

- Recht bekommt nicht der, der Recht haben will; bekommt aber jeder Macht, weil er sie will? Hier besteht ein Missverständnis. Nicht in der Welt; vielmehr in der allgemeinen Auffassung. Macht ist keine bloße Gewalt, diese ist Ohnmacht, nein, eher ist sie jene Art Recht, das man erst bekommen muss - Überzeugung, nicht Überredung.

- Das Problem bisheriger politischer Organisationen war, dass ihre Diskussionen nur Attrappen eines Machtkampfes gewesen sind, wobei am Ende der Unterlegene dem Sieger noch beglückwünschen musste. Eine ernsthafte Diskussion kann aber nicht aufkommen, solange Personen, und nicht Regeln das sagen haben. Genau, wie im Staate Gesetze regieren müssen, nicht Menschen, muss eine wirkliche Partei der Freiheit und Wahrheit nicht einem Fraktionsführer oder Demagogen das Wort überlassen, sondern einer gegenseitig geführten Diskussion. Dazu sollte am besten nur der organisieren, der es am wenigsten will und es nur aus Pflichtbewußtsein tut; dann nämlich ergeben sich daraus keine Machtspiele. Das aber ist einfach möglich, wenn man die Posten verlost. Solange nur mehr ein Interesse an der Moral haben als am Glücke, so wird sich meistens eine unpersönliche Einstellung durchsetzen - und wenn die Mehrheit nur ihr eignes Glück sucht, und nicht die Idee einer wahrlich neuen und moralischen Staatsordnung, dann wäre so eine Organisation ohnehin verloren, nur ein weiteres Organ zum Selbstbetrug des Eudämonismus und Weltverbesserismus.

- Eine weise Führung braucht dumme Untertanen; daher ihr Unglück.

- Paradoxerweise ist der einzig legitime persönliche Angriff der des persönlichen Angreifens. Nur wer anderen als Person etwas vorwirft - und d.h. in ihrem Werte, nicht in ihren Taten oder Gedanken, jene aufs wüteste zu beschimpfen ist unsere höchste Pflicht, solange es nur irgend helfen würde - nur der kann darum geahndet werden. Alle Angriffe auf Taten sind darum auch nur _als Taten_ bestrafbar. Für die Tat macht das freilich keinen Unterschied (und damit auch nicht im Gesetze), aber wohl für die Frage des Respekts.

- Respekt bedeutet zunächst, Mitleidigkeit sein zu lassen. Nur wer aufhört, andere durchschauen zu wollen, kann hinschauen. Danach erst kann ich doch rechtermaßen kritisieren!

- Wie aber lässt sich die Betrachtung der Tat als persönlich ahnden, wenn doch gerade dies persönlich wäre, also eine falsche Haltung? Kann die Politik überhaupt strafen, ohne sich selbst schuldig zu machen? Und gibt es dann ein gutes Übel, eine unschuldige Schuld? - aber genau das waren doch die Fundamente aller Verbrechen des letzten Jahrhunderts! Ein Jahrhundert voller gerechter Kriege und ungescholtner Schlächtermeister - und wohin führt das dann? Wohin führt der Begriff der Strafe überhaupt? Wohin die Erziehung?

- Zu-Viel-Gewissheit - dass ist der Charakter jener leeren Anschauungen, die ein gewisses oder bestimmtes Abbild als ihren Urgrunde angeben. Das erste Übel unter diesen ist die Pädagogik, die eines der grausamsten und irrigsten Scheinkonstrukte erschuf - den guten Menschen. Das zweite

Übel, nicht weniger schlimm, ist die Medizin, mit ihrer angeblich ja so gewiss guten Gesundheit, die da das ganze sucht, wo sich der Körper doch als ihr halber Teil nur hat entblößen müssen. Und zum letzten - die neuere Psychologie, darunter besonders - die Psychologie des Zwecks und Sinns. Jene führt alles zusammen: sie ist grausigste Umkehrung des Hegelschen Idealismus: das Wirklich ist unvernünftig - daher unterwürdig, unwürdig. Wahrlich Schülerin der Tyrannen, so erblickte sie das Un-Menschliche in ihrem falschen Menschen, und behauptete, dabei aber das Unmenschliche der Menschheit gesehen zu haben, was zugleich das Menschliche des Unmenschen ist. All das ist wohl wirklich wahr; denn beides, Mensch und Un-Mensch, sind unwirklich, unbedacht, daher, im wahren Hegelsche Wortsinne, unvernünftig; - ihr Gedankenflug mag keinen Wert verkrümmen.

- Gesundheit ist nichts neutrales. Sie bedeutet nämlich eine falsche Schätzung einer ungewissen Zukunft, darum Vergessenheit um Gegenwart und Vergangenheit - schweigsam dem Tode entgegen zu dämmern, zu leugnen. Die Psychologie hebt das in gewisser Weise auf, nur um in einem anderen Ideale - dem Vegetieren und bloßen Daher-Leben - ihre andere falsche Seite zu bilden - dass man Sinn bräuchte, und dass jemand anders doch sehen könnte, ob ein Leben sinnvoll ist. Auch hier sind Leibnitzianische Götzen am Werke, jeder weiß sogleich, welche Welt die beste ist - wohl auch die, will man meinen, wo sie am meisten zu meckern haben.

- Das besondere Merkmal der medizinischen Gesinnung ist es, Leid zu verachten, nicht sich von ihm bekümmern zu lassen - das wäre ja noch ehrenhaft - sondern ganz im Gegenteil zu glauben, sich um dieses kümmern zu müssen, und diese Pflicht dann zu verachten. Dies ist die letzte Zynik der Mitleidigkeit: Dem Patienten sein Schicksal zu geben. Leidige Hilfspflicht ist die alsbald vordämmernde Bewußtwerdung des stärksten aller Hasse: Sich im Umhassten selbst zu erkennen, gar denn schließlich - kein Mensch zu sein? Aber nein, so denken sie nicht. Zumindest nicht die, die an Menschlichkeit ihr Weltbild erbauen, die anderes als krank und ungesund betrachten, nicht bemerkend, dass das spezifisch menschliche doch gerade Krankheit ist - der Geist und ihre sich fressende Seele. - wer denken will, muss sich seine Krankheit gut erhalten, und Gesundheit hassen wie das Glück.

- Die Frage muss nicht lauten wer es sich heute noch leisten kann bloßen Idealen hinterherzulaufen, sondern vielmehr, was nicht stärker erwiesen wurde, als dass es unmöglich ist, pragmatisch handelnd irgendetwas zu erreichen. Jede Art pragmatischer Handlung - in Verhandlung oder Gewaltakt - führten genau nicht zu dem, was sie erreichen wollten, wenn sie nicht dieses Ideal an sich bereits gesetzt hätten. Kompromiss ist nur der Name eines teilweisen Scheiterns; zwar manchmal hinzunehmen, aber doch keineswegs ein Ziel. Und das nicht nur, weil es ungereimt erscheint, Niederlagen sich zum Ziele zu setzen; nein, weil diese ganze Haltung vielmehr voraussetzt, dass jede Art politischer Handlung Kampf bleibt, und nicht zur Überzeugung, zur Diskussion werden kann. Zwar sollte man ebensowenig die Diskussion als in der Demokratie inhärent gegeben betrachten (jenen Fehler begangen die Diskurs-Moralisten), aber doch sollte dies als Ziel stehen - dass einestages nicht um Macht gerungen, sondern über Moral gestritten wird - nicht als bloße physische Tat, sondern im erhabenen Gedanken!

- Es ist schon oft bemerkt worden, dass zwischen Freiheit und Gerechtigkeit ein dialektisches Verhältnis besteht; aber woher dies stammt, ebenso unerforscht gelassen. Es blieb meist bei Anmerkungen, und dort, wo dessen tieferer Punkt teils angedeutet, teils berührt wurde (besonders bei

Marx) ist dieser Grund selbst als einseitiger bestimmt worden. Dabei ist es so leicht zu sehen, wendet man sich einmal von dem Standpunkte der Identität ab, dass es eben diese Dialektik von Freiheit und Gerechtigkeit selbst nur auf der ersten, untersten Stufe einer viel wesentlicheren Bewegung - von Gleichheit und Zertrennung, von Tat und Unentschlossenheit - je nur hat geben können. Denn Freiheit ist nur ungerecht, wenn sie Freiheit ist zu der Tat, die andere zu unterdrücken nötigt. Zwar glaubte die liberale Tradition dies ausgeschlossen durch Gesetze, aber übersah, dass damit nicht verboten ist, sich selbst zu unterdrücken, und dass letztlich gar das ganze Leben, als Nötigung zur Tat ohne Gedanken, als so ein Verhältnis bleiben muss, wenn wir nicht erst die gedankliche Freiheit erlangen, über bloße physische Not hinwegzukommen. Diese Freiheit muss aber, wie die Materialisten recht bemerkten, selbst in der Welt sein; sonst erzeugt sich die Welt immer mehr Geister, die in ihr gefangen bleiben. Die einzige Art aber, wie dies möglich war, ist die Idee der Identität, der Glaube, jemand sein zu müssen, dies jetzt dafür tun zu müssen etc. Die materielle Ausformung dieser abstrakten Not, jemand zu sein, ist die sehr konkrete, etwas zu tun; und die Nötigung zur Identität ist darum gesellschaftlich nichts als der Zwang zur Arbeit, zum einmalig festgelegten Beruf. Identität als Gedanke zu bekämpfen muss einhergehen mit dem Kampfe gegen die bloße Lohnarbeit; erst wenn man nicht bloß auf eine Tat festgelegt ist, kann man auch dafür sorgen, sich nicht länger in derselben Tat erkennen zu müssen, nicht länger eine physische Identität zu brauchen. Dann löst sich aber auch der Widerspruch von Freiheit und Gerechtigkeit: Weil dann nämlich meine Freiheit gerade nicht die ist, das eine zu tun, sondern die, aus meinen Gedanken einen Lebensauftrag erst noch herauszusuchen - nicht von, sondern für etwas zu leben! Und Gerechtigkeit ist insofern dann eine Gerechtigkeit der Freiheiten, dass jeder also diese Freiheit haben soll, niemand in seinem Berufe eingesperrt bleibe. Sorin wird aus dem hohen moralischen Ziele der Freiheit, wie es alle Gesetze verlangen, ganz von selbst Gerechtigkeit, wenn man nur die Freiheit auch zu der Ebene erhebt, alles bisherige entheben zu dürfen, ganz neu anzufangen. Dazu aber muss die Gesellschaft jedem die Möglichkeit geben, durch die bloßen Bedürfnisse seines Lebendig-Seins - Nahrung, Kleidung, Wohnung etc. - nicht genötigt zu werden, einer Tätigkeit nachzugehen, die gegen diese Idee seiner Freiheit geht. In diesem Sinne muss darum der Staat der Zukunft platonischer Sein als der Platons: Dass er jedem, nicht nur einigen wenigen Philosophen, die Möglichkeit gebe, nicht um seine Lebenssorgen zu denken, sondern für seine Gedanken zu leben!

- Die Gebundenheit in der Gesellschaft, und der Anspruch zu Handeln, spiegelt sich in der politischen Organisation. Wer glaubt, man müsste zunächst alles zusammen bereden, bevor man anfangen könne, selbst zu denken, erzeugt nichts als die Methoden seiner eigenen Geschwätzigkeit. Dagegen muss es das Ziel moralischer Reflektion sein, nicht die Politik zuerst zum Diskussionsforum zu machen, sondern erst selber seinen Beitrag zu durchdenken. Nur dann kann so eine Diskussion funktionieren: Wenn jeder schon eine Idee, eine Anfangsmeinung hat, aber ebenso willens ist, diese aufzugeben. Natürlich ist diese Anfangsmeinung nur Schein, Selbstbewusstsein, keine äußere Realität; und es muss sich also, durch den Weg über Wahrheit und Ästhetik bis hin zur eigenen Entscheidung und Tat getrieben, zuerst in mir diese Haltung bilden, die ich dann vertreten kann, auch um sie zum besseren zu verändern. Objektives Wissen nützt hier für diese äußere Vertretung nichts, denn es ist ja nichts als die innerliche Reflektion vom Schock, dass es eine andere Sache außer mir gebe, und dass sie anders könne wahrgenommen werden. All das aber ist in der aus der Ästhetik kommenden moralischen Frage bereits enthalten, also keineswegs hier Ergebnis. Es geht eher darum, aus seinem eigenen Entwurfe des Tuns und Lassens für sich zu bedenken, was man davon als notwendig allgemein, d.h. idealerweise anerkannt und politisch institutionalisiert, ansehe, und dieses dann zu vertreten. Dabei müssen natürlich diese Institutionen in sich demokratisch sein, insofern sie diese verschiedentlichen Vorschläge abwägen und darüber im Streite

verschiedener Personen Ansichten entscheiden, aber die dahin gebrachten Vorschläge im vollen Unterschiede dazu _allgemein_ und _vollumfänglich_.

- Auch hier sieht man, dass Aktivismus vor dem Denken kommt: Da dort ja jeder bereits _handeln_ will, geschweige denn diskutieren oder denken, erscheint er als die erste, unvollkommenste Form politischer Organisation und Denkweise. Darum ist er noch verächtlicher: Da er, im Gegensatz zur Geschwätzigkeit der Institution von Unreflektierenden, nicht einmal ihre bloß äußerlich angenommenen Handlungen verhandelt - und darin Raum lässt für solche, die darüber ernstlich nachgedacht hatten - sondern direkt handelt. Insofern ist jeder Aktivist und Aktionist ein Verhinderer nicht allein der Wahrheit und des Denkens, sowie von Ästhetik und Göttern, von Moral und Entscheidung, sondern vor allem ein Verhinderer der Diskussion deren _Ergebnisse_ und damit ein Feind demokratischer Institutionalisierung denksamen Strebens. Er ist der Vollstrecker falscher Vorurteile, und also darin nichts als eine Macht von niedersten, grausamsten Triebe: der Ungeduld.

- Geschlossen ist ein Militär. Offen sei die neue Politik! - Und doch zugleich - fällt sie dann aus sich heraus?

- Ist ein verständliches Recht möglich? - Es gibt im Recht eine zweifache Undeutlichkeit: in der Sache und im Wort. Schon der Gegenstand ist ja unklar, ja unerklärlich, und ebenso unerklärlich werden dann auch die Formulierungen, mit denen man darüber hinwegtäuschen will. Konkret wird der Gegenstand also nur im Wort; aber dadurch wird dann das Wort unklar. Jeder Begriff bedeutet anderes als sonst - und all dies nur, um genauer zu sein? - Wenn das Recht verständlich, denkbar werden will, muss es akzeptieren, das es vage ist. Diese Vagheit aber exakt auszudrücken, ist das Werk eines großen Gesetzgebers. Ob ihn die Zeit noch geben wird, mögen wir dereinst sehen.

- Es ist etwas anderes, Gelehrsamkeit oder Wissen zu verachten. Gewiss sind Juristen gelehrt, aber wissen sie etwas? Wie kann es für Wissen gelten, die Gesetze als notwendig anzusehen, die gestern erst beschlossen wurden? Oder ist es letztlich doch nur Historismus? - Allein dies vage _zu behaupten_ kann hier helfen. Echtes Wissen ist darum Wissen seiner Begrenztheit, dieser Geschichtlichkeit, und also in seiner Vagheit genau. Moral ist jenseits davon, wie auch schon der Wert vor ihm und hinter ihr.

- Wer davon redet, dass alles komplexer wurde, begreift nicht, dass nicht die Welt komplex wird, sondern unsere Motive. Wenn man von diesen absieht stehen die Dinge sehr einfach (so komplex wie immer schon, die Rätsel der Welt sind ja nicht neu, sei es Urknall, Leben oder Bewußtsein - allein wir machen uns schwierigere Gründe). Denken und Geist ist komplexer als Sternengeburt, und allein mit unserer eignen Einfallsarmut stehen wir in wohl noch größerem Rätsel.

- Darum ist es völlig falsch, jetzt die Welt als Krise anzusehen, mit der man umgehen muss, die zu schwierig zum denken ist. So dachten schon die Sophisten, so sahen auch schon Imperatoren und Generalsekretäre. Kein neues kann aufleuchten, was nicht aus dem Ursprunge der Idee gekommen ist. (Außer man wird - wer weiß - eine neue Urkraft finden. Aber dazu lässt sich nun nichts sagen.) -

Eine Krise ist nur in unseren Motiven und unserer Handlung. Der einzige Unterschied ist, dass wir jetzt die einmalige Möglichkeit erhalten, den Widerspruch unserer Gedanken auszuleben bis zum Tode - des einzelnen und der ganzen Welt. - Aber auch das ist letztlich _unsere_ Krise, keine äußere. Insofern stehen die Dinge einfacher denn je: Keine Naturkatastrophe, nur eine Moralkatastrophe ist zu lösen! - und doch - wer vermag den Widerspruch zu lösen? Bisher ist man noch immer mit ihm gestorben...

- Dialektik löst keinen Widerspruch; sie verhindert nur eine zu leichte Lösung.

(Darum der Tod als absolute Anti-Dialektik - alles löst sich ins nichts - und als wirkliche Verhinderung im Geiste der Überlebenden - also eine Dialektik ohne offene Wege, d.i. im Abschluss. Insofern ist der absolute Geist, als Vollendung seiner selbst begriffen, der/sein Tod - daher auch sein Selbstmord durch die und in der Geschichte - im Ende des Geschichtsbewusstseins wie im Bewusstsein der Endzeit, und als Wunsch einer Zukunft jenseits der Geschichte.)

- Eine zu leicht gelöste Spannung ist Gewalt. Krieg war immer auch der Versuch, Klarheit zu schaffen - indem man die Unklarheit in Person ermordete.

- Den Widerspruch auszuleben ist jener absurde Gedanke, ihn zugleich zu lösen und zu erhalten - und doch - ist jene Absurdität vielleicht der letzte große Lebensfunke?

- Idealismus bedeutet vor allem, nicht in den Dingen (res) zu schwelgen (wie es ja die Realisten vollumfänglich tun, wenn sie glauben, aus den Tat-Sachen die Tat erkennen zu können), sondern zu denken, der Idee zu folgen; insofern heißt es nichts anderes, als einen Plan zu haben, der nicht nur enthält was schon ist. Insofern ist alle Politik idealistisch, die sich nicht (nur) an Fakten orientiert, mithin alle echte Politik überhaupt. Das besondere meines Ansatzes ist, dass er diesen Idealismus programmatisch werden lässt; dass er also dies Denken selbst und seine innere moralische Durchdringung auch zu seinem Inhalt werden lässt. Damit ist die Form seiner Forderung: Es soll Gesetz werden, was von meinen moralischen Prinzipien der Entscheidung (nicht bloß des Wertes) ich nach denselben Prinzipien nicht zugleich kein Gesetz werden sehen könnte. Damit sind diese Prinzipien natürlich noch nicht formuliert, noch diese Forderung irgend plausibel gemacht, wonach man sie etwa im Parlament verteidigen könnte. Aber das gehört eben in den Inhalt; mithin noch nicht zur Frage, wie Politik überhaupt richtig wäre. Denn diese Form noch ist bloße Welt-Veränderung im Ganzen; das Einzelne fehlt noch. Darauf beruhen alle meine Bemühungen: Konkretes dereinst zu erhaschen, fordern zu können, ohne dieser Form selbst Unrecht zu tun.

- In Politik fällt zusammen, was zuvor als System und Bewegung getrennt war - Im Erkennen ist es etwas anderes, zu lernen und zu wissen, in Ästhetik etwas verschiedenes, zu schaffen und zu betrachten oder kritisieren, und auch noch im einzelnen Handeln gibt es den Unterschied von Entscheidung und Tat - dagegen ist in der Politik das bloße Entschließen bereits alle Wirklichkeit - weshalb ihre Ergebnisse zurecht Gesetze, d.i. bloß gedankliche Setzungen, Thesen, genannt werden. Natürlich muss die Setzung noch beschlossen werden, aber auch das ist Planen und Denken zugleich mit seinem Ergebnis; auch die Gesetzesvorschläge sind wirklich nur Kraft ihrer Geplantheit. Wer darum versucht, künstliche Ebenen zwischen Plan und Tat in der Politik einzuführen, die nicht sosehr in dem Prinzip der Entschließung, als in dem Unwillen des Handelnd oder Denkens liegt, versucht nur Zeit zu schinden. Es kann hier ja um nichts weiter gehen, als erst

alle Argumente zu hören, dann selbst solche zu formulieren usw. und dann einmal versuchsweise eine Idee vorzubringen, die das nach der eigenen Meinung richtige und notwendige zusammenfasst; danach bleibt nichts übrig als es zu beschließen. Den Beschluss aber beschließen zu wollen, den Vertrag zum Vertrag zu schließen, und ähnliche unwürdige Schauleistungen, sind nichts denn Ablenkung vom Fehlen eines Plans, über den man erst streiten und dann abstimmen kann. Darum ist das Ziel meines Ansatzes eben auch, die Bewegung des Denkens selbst zu ihrem Resultat, oder das Ergebnis selbst zum Ausgangspunkte zu machen. Ich glaube nicht, wie dereinst Hegel, an das Systemwerden der reinen Dialektik, sondern sehe diese im Denken über die Gebiete der Wahrheit, des Wertes und der Entscheidung noch getrennt; aber im Politischen durchaus fallen sie zusammen, da wird das System bewegt und die Bewegung systematisch. All das aber nur durch unsere politische Tat, dadurch, dass in ihr der Geist wirklich wird, nicht allein durch schweigsam dahintreibende Wörter. Solche sind nur in der Tradition genug, die um nichts so besorgt ist als ihre eigene Gedankenlosigkeit - die harmlose Moralistik, Schein-Revolution, Handlanger des Status Cur?

- Wirklichkeit und Schein, Tat und Plan bleiben nur getrennt, wenn man nicht seine Gedanken wirklich macht. Darin ist, wer wirklich denkt, auch wirklich tätig; und der undenkbar auch unwirklicher.

- Das unsinnigste an vielen politischen Auseinandersetzungen liegt darin, dass nur dann nach einem Streit um die Sache gebeten wird, wenn dem entsprechenden Politiker es selbst zu nahe kommt - dagegen es kaum kritisiert wird, eine Person anderer Partei zu beleidigen. Dies sind Methoden der Kriegspropaganda, damit ist nichts zu machen als Feinde. Es wurde schließlich noch niemand dadurch überzeugt, dass man ihn beleidigte. Nur Fatalismus kann aber solch Denken noch legitimieren, wo dann angenommen wird, manches sei politisch unmöglich - und man muss denken, dies Denken ist unmöglich, wie kann eine so hohe Institution wie Gewissensfreiheit und Überzeugungswille derart im Grabenkampfe ersticken.... und doch meinte man die Kriegsdenkweise Jahrzehnte überwunden - es bleibt noch etwas herzurichten an dem ernsten Stolze des vorletzten Jahrhunderts, wo zumindest der Wille da war, einen zu überzeugen, nicht bloß zu überreden. Wo bloße Macht regiert, geschieht Unsinn.

- Wer sein will, wer er ist, will auf keinen Fall enttäuscht werden, denn nur daraus kann es passieren, dass man die allergrößte Täuschung über sich errichtet, dass man sich zusetzt, sich selbst zu ertragen, als ein gleiches, starres. Erst wer zu spielen, ja zu täuschen lernt, kann auch diese Suche überwinden; und indem wir die Ent-Täuschung als die größte Täuschung ansehen können, aus einer Suche falscher Sicherheit dort, wo nichts sein kann als unsere eigene Illusion, kann ich sie lachend überwinden, sicher, keine unberechtigten Sorge ihren Platz genommen zu haben - denn ich habe doch ebendieselbe Sorge erfüllt! Die größte Sorge, von sich selbst ent-täuscht zu sein, erweist sich selbst als Täuschung, und hinter dieser ist nichts als sie selbst; da bin nur ich dahinter, als ich ja selbst nichts bin als dieser Täuscher seiner selbst, als Verrücker des Unverrückbaren als seinem Stillstande. Erst wo ich denken kann, dass ich nicht ich selbst bin, bin ich es; oder erst zum Scheine kann ich mich erkennen. Darum ist es auch nicht schwer verständlich, warum der Ruf nach Wahrheit, wird er falsch verstanden, so einer Gerechtigkeit als Gewalt an der Person im Namen unserer Täuschung bedeutet, dagegen er zu recht eigentlich gerade im Gegenteil die höchste Gewalt an allen unseren Täuschungen und Namen bedeutet, mitsamt der Einsicht, dies gewaltsam umstürzende allein ist wahr, allein ist das Wesen des anderen. Darum wage ich, den alten Spruch neu zu verkünden: *Fiant iustitiae et pereat mundus* - es geschehe jede Gerechtigkeit, darum vergehe

die Welt als Ganzes - auf dass jedes Einzelne, Bestimmte, aus diesem seinen Widerspruche erneut emporerstehen möchte!

- Beliebt sollte der Politiker werden, wenn er gut gesetzgibt und regiert, und nicht umgekehrt der Politiker gut gesetzgeben und regieren, wenn er nur irgend beliebt wird. Diese Umkehrung ist der eigentliche Schwindel bei der Frage, ob ein Politiker erfolgreich regiert, da dort nämlich die Frage nach dem Sinn der Regierung allein ihrem Effekte, dem äußeren Erfolg, gesehen wird. Wie viel höher leuchtet da doch das Bild des verhassten Staatsmanns, der, bald abgewählt, um der Rettung des Rechts willen dies richtige Gesetz beschloß, oder jenem Gesetze aufs Wort folgte, ob ihm dies gleich nicht wohl beliebt gemacht hat, sondern nur ehrbar und gut - wieviel höher leuchtet dies Ideal über allem Populismus und Eudämonismus unserer Tage auf! Zwar scheint es wohl unerreichbar, und es ist auch gewiss etwas falsches dabei, dies sein zu wollen - denn das wäre derselbe Unsinn, nur eben masochistisch - doch es ist sicher besser so zu enden, als um seines angeblichen Erfolgs willen Unrecht zu begehen.

- Das seltsamste an der unrichten Idee, Politik möge die Probleme des Landes lösen, ist ihr falscher Blick auf Gesetze. Das Gesetz selbst ist Wirklichkeit in seinem Beschluss; aber eben nur Wirklichkeit de jure, nicht de facto. Dazu muss es zunächst ausgeführt, und also in der Regierung zunächst in Direktiven der Verwaltung gebracht werden; erst dann können dann die Beamten (die dann, und das ist das wichtigste, keine Politiker sein dürfen) diese Direktiven ausführen. Es gibt hier also eine zweifache Abhängigkeit, und in dieser zweifachen Abhängigkeit liegen nun, in der Gefahr ihrer Verwechslung, die beiden wesentlichen Probleme des Verwaltungsapparats: Einerseits können die einzelnen Beamten glauben, sie seien Politiker und müssten selbst um die Umsetzung der Direktiven verhandeln, dagegen es eigentlich ihre Aufgabe ist, zu beachten, wie es möglich sein kann, diese faktisch umgesetzt werden können, ohne auch ein Wort an ihnen zu ändern; und es andersherum so gesehen wird, als seien Gesetze selbst schon Direktiven an den Minister, und es müsste in ihnen schon alle Abläufe geregelt werden. Das kann aber nicht sein, denn Gesetze sind keine Handbücher des Verwaltungsapparats; Beamten sind keine Politiker, sonst ließe sich auch kein Machtwechsel vollziehen (man stelle es sich etwa vor, jedesmal müssten neue Polizisten, Generäle, Diplomaten, Schulräte etc. eingesetzt wären, wenn sich die Regierung änderte - ein unmögliches Vorhaben, wie man ja auch an scheiternden Versuchen die neulichst in diese Richtung unternommen worden sieht), und darüber hinaus müssen sie in ihrer Umsetzung der Direktiven auch vom Minister und den anderen Politikern unabhängig sein. Denn nur dann kann überhaupt je ein Problem gelöst werden; ein Politiker kann ja kaum Tausende Beamte betreuen. Das einzige, wozu man sie aber verpflichtet muss, ist Worttreue zu den Direktiven; und dieses einzig ist darum das wesentliche Prinzip der Verwaltung. Genauso nun steht es auch mit den Gesetzen, sie sollen nämlich keine verschobenen Direktiven sein. Sie sind eigentlich ja das festgesetzte des Staates, die allgemeinen Prinzipien, die sich in Jahrzehnten der Rechtsprechung als Frage stellten und nun durchs Parlament ein für alle mal beschlossen werden.

- Es können im Gesetz, ganz allgemein gesprochen, überhaupt nur drei Arten von Aussagen getroffen werden: Rechte des Bürgers, Pflichten des Staates, Beiträge des Bürgers zum Staate (etwa Steuern). Die erste Art ist stets dann vorhanden, wenn eine bestimmte Sphäre des Lebens als völlig frei deklariert wird, so dass also hiermit die moralische Aussage verbunden sein sollte, dass es unvertretbar ist, hier Beschränkungen zu fordern; im zweiten Fall wird explizit gefordert, dass der Staat etwas tun soll, etwa ein Verbot durchzusetzen, oder gewisse Gelder zu verteilen. Diese beiden

Fälle sind komplementär: Hat der Bürger das Recht, etwas zu tun, so der Staat die Pflicht, Einschränkungen anderer dahinein zu verhindern; hat der Staat die Pflicht, etwas zu tun, so der Bürger das Recht, den Nutzen dieser Pflicht wahrzunehmen. Die Steuer nun vertauscht dies beides: Hier erlangt der Staat das Recht, vom Bürger Geld zu erlangen, dagegen hat der Bürger die Pflicht dazu, es ihm zu geben, damit der Staat überhaupt weiter existiert. Idealerweise ist das die einzige Bürgerpflicht: den Staat zu erhalten; und wer weiter nichts tut, dem sollte nichts zu Lasten gelegt werden. (Darunter können dann auch etwa Wehrpflicht, Schulpflicht oder Versicherungspflicht fallen, wenn man auch das Heer oder die allgemeine Versicherung und eine gewisse Bildung der Wähler als notwendig zum Staatserhalt ansieht.) Alles, was nicht unter diese drei Prinzipien fällt - Bürgerrecht, Staatspflicht und Steuern - kann nicht zum Gesetz werden; und daher sind alle noch so schönen gesellschaftlichen Ziele, wie auch alle konkreten Direktiven, eben keine Gesetze.

- Es sollte also idealerweise so ablaufen: Die Gesetze werden so geschrieben, dass in ihnen die allgemeinen Ansprüche der Bürger an den Staat (an Rechtsdurchsetzung und damit verbundene Pflichten) sowie die Steuerlast verbindlich festgeschrieben werden, und danach dann die Minister entscheiden, wie dies in Direktiven umgesetzt werden sollte, worauf dann die Beamten diese Direktiven ausführen und in die Wirklichkeit bringen. Es ist fatal, ins Gesetz schon direktivenartiges zu schreiben, so wie es ja auch derzeit überall passiert, wenn gefordert wird, Gesetze sollten realistisch sein - obgleich sie das nicht sein können! Das Mordverbot ist ja auch nicht realistisch, stets wird gemordet, noch mehr eingebrochen, und es ist dann eben Aufgabe zunächst in den Richtlinien der Regierung, dann in der Durchsetzung derselben in der Beamtenschaft, dies, soweit es nun einmal geht, umzusetzen. Darum sind Gesetze überhaupt nicht realistisch, und schon gar nicht praktisch oder problemlösend, sondern sind einzig und allein der Rahmen, den die Regierung bekommt, und in dem er den Staat halten muss. Es ist schon schwierig genug, die Beamtenschaft im Rahmen des beschlossenen Rechts und nicht der Möglichkeiten zu halten; der Regierung aber dann noch das Ganze schwer zu machen, indem man das Gesetz selbst zur Direktive verkommen lässt, alles genau schon regeln will, ermöglicht schließlich nichts als rasend sich regulierenden Stillstand. Natürlich hat das Parlament ein Recht auf Einsicht in die Direktiven, und, wenn sie falsch umgesetzt wurden, auch der Änderung; ebenso wie auch die Regierung ein Recht hat, gewisse Details der Direktiven als neue Ansprüche dem Parlament zum Beschlusse vorzulegen, um seine Möglichkeiten den noch zu rechtfertigenden Fähigkeiten anzupassen. (Diese Bezüge selbst sind ja auch Ansprüche, die jeder Bürger an den Staat unbedingt hat). Aber das sollte eben nicht dazu führen, ins Gesetz selbst die Verwaltung desselben zu schreiben, gleich schon anzugeben, wer was dann wie tun soll usw., weil das dann nur die Regierung umso mehr veranlasst, gleich selbst das ganze Gesetz zu schreiben, da sie in diesem dann nichts mehr sieht als eine neue Direktive, ebenso wie das Parlament in der Direktive nur ein verstecktes, undemokratisches Gesetz.

- Kurz: Nur wenn Gesetze nicht verwaltet sind, sondern geistreich, und nur wenn die Regierung sich als Ausführer dieser Gesetze als Ansprüchen ansieht, können die Gesetze verständlich und die Verwaltung transparent werden. Darum: Gesetze nur für das, was Anspruch ist und noch keine Wirklichkeit! Nur der Traum möge zum Gesetze taugen. Dann wird es vielleicht auch möglich sein, sie so zu schreiben, dass wir wissen, welche Ansprüche wir eigentlich tatsächlich haben, und was wir dem Staate als seine Pflicht zugestatten, und uns als seinem Bewahrer und Souverän, der wir ja unsere Pflicht nur in seine Existenz und Rechtstaatlichkeit setzen dürften.

- Politik ist nicht naturgegeben, ist stets ein Kunstprodukt. In der natürlichen Umgebung ist zunächst nichts als Leben und Tod, als Mord und Raub; dass es überhaupt so etwas gibt wie Rechte und moralische _Ansprüche_ jenseits fruchtlos bleibenden wenngleich ebenso richtigen Einsichten, ist damit Ergebnis politischer Institutionen, von Staat und Gewaltmonopol. Darum halte ich jedes Konzept einer anarchischen Gesellschaft im Prinzip für falsch gedacht, da es übersieht, dass es eine Gesellschaft jenseits einer bloßen Feindschaft nicht ohne Herrschaft geben kann, oder zumindest nicht für allzu lange. Den Frieden über das Wohlwollen hinaus zu erzwingen ist darum erste Pflicht des Staates, und es ist ihm darum auch keineswegs anzulasten, höchste Gewalt auszuüben wenn es nötig ist. Die Frage, die sich in einer neu gedachten politischen Idee, in einem neuen Idealismus stellen, sind daher erst, welche Rechte der Einzelne zu einem gewissen Frieden hat, und wo sein Recht beginne, aufzustehen und selbst Gewalt anzuwenden. Die Grenze muss aus meiner Sicht offenbar an der Stelle liegen, wo ich es aus meiner eigenen Moral heraus für notwendig halte, selbst alles dafür zu tun, gewisse Handlungen oder Unterlassungen unbedingt zu verhindern, d.i. wo ich meine Freiheit, ungestört bzw. unterstützt zu leben, für wichtiger betrachte als des anderen Freiheit mich zu stören oder hilflos zu lassen, und wo ich es auch ebensosehr richtig fände, selbst dazu gezwungen zu werden, wäre ich an derselben Stelle. Das bedeutet aber nicht, wie Kant es einst glaubte, dass sich alle Moral aus dem bloßen Begriffe der Menschheit entwickelt - denn es gibt keine Menschheit; es gibt nur Taten und Gedanken und mich in mir als Geist, der all dies begreifen und denken will, aber Mensch eben nur ist insofern er sich betrachtet, und nicht insofern er sich denkt; daher er also aus seinem Betrachten auch anderer nichts zu deren Gedanken herzuleiten befugt ist, und ebensosehr darum sich keinen Begriff von deren Anschauungsart oder gar Denkart werde machen können. Es geht hier also darum, dass nicht meine eigene Moral durch mögliches Recht, sondern umgekehrt mein Vorschlag fürs wirkliche Recht durch meine Moral des Möglichen, dessen, was ich nur im Rande ertragen könnte, bestimmt werden müsste; und dass ich also dafür kämpfen muss, das zu verbieten, was nicht verboten zu sein mir selbst als Schande erscheint; wo ich nur denken muss, wie es denn je sein könnte, dies nicht zu verbieten. Aber diese Anschauung - und so gut sie auch begründet sein möge, aus der Verzweiflung der Entscheidung kommend, sich prinzipiell gegen diese Handlung zu entscheiden - und so sehr sie auch jenseits aller Werte in der Handlung _als solcher_ begründet sein möge - so ist es dennoch _mein_ Beschluss, _meine_ Ansicht dieser Tat, und es ist darum nicht unmittelbar das Recht, als dass ich es unbedingt sehen will. (Andere Arten von Wünschen könnte ich ohnehin nicht als Recht sehen wollen, da das ja bedeuten würde, andere zu Dingen - wenn auch möglicherweise richtigen - zu zwingen, obgleich es nicht absolut notwendig wäre; und eben dies erscheint mir aber, nun in moralischer Hinsicht, als absolut unmöglich und falsch, weswegen ich dergleichen nicht als Gesetz fordern könnte.) Darum eben braucht es demokratische Diskussion, um derlei Fragen, wozu der Staat seine Macht einsetzen sollte, zu klären; und dazu braucht man dann ebenso staatliche Institutionen. Auch wenn darum also meine Idee durchaus in der Änderung dieser Institutionen besteht, braucht sie diese; und da eine Ausführung, die ihre eigene Voraussetzung zerstört, schlechthin falsch ist (wie es an der Genealogie der Diktatur allgemein sichtbar geworden), so kann es hier nur um _andere_, _bessere_ Institutionen gehen, nicht um keine, und schon gar nicht um Natur, die uns nichts bringt als Mord und Raub und Zerstörung, wie man es am deutlichsten in den Ländern sieht, wo eine ziellose oder bloß opportunistisch-krisenhafte Revolution, d.i. der Krieg, bereits den Zustand gestiftet hat, wie man ihn sonst nur im Zustande der Massenbewegungen, jener allerscheuslichsten Auswüchsen der Kultur der Geselligkeit, manchmal im Anscheine erahnen kann.

- Wer auf guten Willen hofft, hat seinen Willen zu denken bereits verloren. Es muss darum gehen, jenseits der Illusion eines gemeinsamen Wertes die Möglichkeit moralischer Entscheidungen entstehen zu lassen. Es sind darum auch Verbrechen nicht deshalb bekämpfungswert, weil sie hässlich sind, sondern, weil es sonst für mich überhaupt keine Möglichkeit gäbe, ein gedankenvolles Leben jenseits bloßer Spontanität und leerer Hoffnung zu führen, da sonst alles Planen sinnlos, und d.i. alles Handeln gedankenlos wird. Rechtlichkeit ist insofern die notwendige Basis der einzelnen Moral, ebenso wie ihre Folgerung; oder besser gesagt ist sie die Folgerung der Grundlagen, die wir benötigen würden, um ein solches Leben, wie wir es jetzt noch nur erahnen können, erst zu führen; ein Leben jenseits von Entscheidungen bloßer Wertigkeit, wo wir nicht von etwas Leben und fürs Leben handeln, sondern für etwas leben, für unsere Gedanken leben, ja letztlich nicht denken um zu überleben, sondern überleben um weiter zu denken - Einzig mein Gedanke werde meines Lebens Ziel, und sein Wert in meiner Verzweiflung tiefster Abgrund, als dem wirklichen Wesen der wahrhaftigen Göttlichkeit niedlichen Schmerzes!

- Reflektion braucht die Welt, und es muss darum die erste Tat der kommenden Politik sein, uns zunächst die Zeit zum Denken zu verschaffen.

Das größte Problem der Annahme, Gesellschaft sei Grundlage der Politik, ist ihre doppelte Vertickung mit dem Begriffe der Freiheit: Dass man nämlich hier Gesellschaft als etwas gutes, ja sogar schönes auffassen solle; und es zugleich aus dem freien Willen aller einzelnen Personen erst entstehen solle. Es ist aber dabei, wie auch bei dem müßigen Hinweis, man könne ja auswandern und sich außer die Rechtsordnung stellen, schlechterdings nicht mitbedacht, dass man dazu zuerst die materielle Notwendigkeit überwinden muss, die zunächst in der Angewiesenheit auf gewisse gesellschaftliche Institutionen besteht - woraus also Politik nur im Modus der Nötigung entstehen könnte - und dass der Bezug zur Politik durchaus von einer ganz andern Art ist als der zu einer Gruppe oder einem Kontext. Ihn einfach zu verlassen wäre, im Unterschiede zum Verlassen der Gesellschaft, nicht allein vielleicht schwierig oder müßig, vielmehr verbrecherisch und verantwortungslos. Solange ich mich nämlich um denselben Staat, den ich doch ebenso mitkonstituiere, nicht kümmerge, und glaube, zwar im Lande, nicht aber im Staate bleiben zu müssen, stelle ich mich gegen das Prinzip der moralischen Gesetzgebung überhaupt. Damit aber stellt man sich - und mit sich ist hier nur die jeweilige Tat gemeint, niemals natürlich der Tätige - außer sich, und außer dieselbe Faktizität, die die Abgrenzung und den Zusammenprall erst

ermöglichte. Wenn Gesellschaft im Kerne nichts ist als Streit, so ist zu verlangen, sie möge in der Politik ihre Kultur als Einheit darbieten, nicht allein unsinnig und unfundiert, sondern auch gegen dies Wesen ihrer selbst gerichtet, ist selbst unpolitisch. _Die Politik_ mag darum als Abkürzung für bisherige oder längst vergangene Politik dienen, aber nicht für zukünftige; und es muss ein Sich-Stellen außer dem Rechte nur insofern als richtiges erkannt werden, als es selbst Entwurf und Gedanke eines neuen Rechts ist, eines neuen Gedankens moralischer Tat; weil es sonst sich gar nicht außer dem Rechte, sondern innerhalb desselben als untätiges stellt. Denn gerade das ist das bisherige Recht: Unbedachtheit, bloße Eindrücklichkeit, reines Ahnen. Aber es gibt eine Not dazu etwas zu tun, und es gibt im Tun die Not zur Regel, zur Allgemeinheit, und eben darum die absolut reine Notwendigkeit, ein Recht _nach Begriffen_ zu errichten; wonach es im Wesentlichen noch der Streitpunkt bleiben muss, _nach welchen Begriffen_, und d.h. _nach welcher Moral_.

Wenn die Wirtschaft die heutige Theologie und Mythenbasis ist - und daran ist nach den letzten Jahrzehnten und ihren geringen Wirkungen auf die ökonomische Disziplin nicht der geringste Zweifel, zumindest in methodischer Hinsicht - so muss in ihr der erste Ansatzpunkt ihres innersten Widerspruches aufgenommen werden. Denn nicht die Theologie überhaupt ist das Problem, sondern allein die empathische Theologie - der Anspruch, sich, andere, ja letztlich Gott selbst verstehen zu können - auf den Markt bezogen: Die Idee, sich, andere, und die Wirtschaft überhaupt, als _rationale Agenten_ zu begreifen. Es ist dies das Hauptvorurteil der Wirtschaft; aber es wäre doch nicht viel gewonnen, ein rationalistisches gegen ein humanistisches Vorurteil auszutauschen, wie es diejenigen tun, die die Wirtschaft aus Tiergeistern, menschlichem Grundverhalten oder einer organischen Welt abzuleiten versuchen; nein, vielmehr muss die Wirtschaft selbst _in ihrem Widerspruche_ begriffen werden, und jener Widerspruch selbst muss Grund allen politischen Handelns werden.

Dasselbe gilt nun ebensowohl, und eigentlich sogar noch stärker, im Bereich eigentlichen politischen Handelns selbst. Hier nämlich wird ebenso völlig unbegründet angenommen, dass man _rational_, im eigenen _Interesse_ handelt, wobei vorausgesetzt wird, dass man sein eigenes Interesse ja verstehen müsste, dass das der andern klar und offenbar liegt, ja sogar objektiv sei, und man rühmt sich schließlich gar darum, dass die eigene Tat im _Interesse der Welt_ gelegen habe, recht und gut sei. Nur ignoriert man eben dabei, dass man dies alles nicht wissen kann, dass, was mir Interesse sei, gerade die _Frage_ ist, und also keine Antwort, die sich auf seine eigene Wahrheit und Ehre beruft, hier irgendeinen Anspruch haben kann. Wer behauptet, er stehe für Interessen, für Gerechtigkeit etc., der mag auch noch Glück und Weltfrieden versprechen, um seinem weiteren Phrasengange genau jene Art Genugtuung zu verleihen, in der, bloß das _Ziel_ genannt und anerkannt zu haben, bereits als wesentlicher Schritt einer Lösung gilt, wenn doch umgekehrt gerade das zur _Verhinderung_ jeder ernsthaften Diskussion allzu oft das meiste beiträgt.

Die zentrale Frage des Rechts ist die Schuld, und die Aufgabe der Juristik war es stets, Rechts-Wissenschaft zu werden. Lässt sich aber das Recht wissen, lässt sich Schuld begreifen?

Die Wissenschaft redet nicht von Schuld, sondern nur von Ursachen. Es wäre ja lächerlich, wenn man wirklich die Sonne fürs Wetter schuldig sprechen würde wie einst Zeus (alle heutige Sonnenreligion ist also in diesem Sinne gefälscht, dass sie ihrer eigenen Falschheit bewußt ist, und das Lächeln des Himmels als Metapher benutzt, nicht als Bekenntnis). Und dennoch gibt es Schuld; so wäre es ja etwa ganz verschiedenes, jemanden eines Mordes schuldig oder an einem Tode ursächlich verantwortlich zu nennen; das eine schließt zwar das andere in sich, ist aber doch viel stärker, und daher keineswegs zu vergleichen. Man mag daher insgesamt sagen: Schuld ist ein rein juristischer Begriff, er ist nur im und für das Recht, und auch wenn man die ganze Welt durchdringen könnte, wüsste man keine Schuld (vielleicht sogar gerade dann, durch deren dazu nötige Determiniertheit) - und also kann Schuldigkeit überhaupt nicht in der Art des Wissens erworben werden.

Das seltsame am Begriff der Schuld ist seine Urtümlichkeit. Die Ideen von Schuld und Strafe, oder man mag in älterem Gebrauche auch sagen von Sünde und Sühne bzw. Buße, sind dem heutigen Recht eigentlich ein Fremdkörper, und müssen das fürs ideale Recht umso mehr sein. Schließlich stammt diese Idee direkt aus dem Gedanken der Identität, aus der Verkörperung des Gedankens der Tat in die Person, so dass diese selbst schuldig sei. Aber das widerspricht ja gerade einer grundlegenden Idee der Moral, „allgemeines Prinzip gegen äußerliche Gewalt zu sein“, insofern hier diese Verkörperung und Identifizierung selbst die höchste Form der Gewalt ist. Schuld wird hier selbst zum Widerspruch; und dieser Widerspruch ergibt sich daraus, dass es fürs Gesetz selbst schon der Skandal ist, dass es gebrochen wird.

Darum ist das Recht des Strafens auch das verabscheulichste, aber zugleich ein absolut nötiges, ohne das kein Staat möglich wäre. Es ist hier dieser Widerspruch: Auf der einen Seite ein Hobbescher Vertrag zur Gewaltminderung, wie er zumindest etwa bei Gründung eines Polizeistaats auch faktisch vorliegt, zum andern aber der Gedanke, Gesetze moralisch begründen zu müssen; und es erscheint falsch, einen Vertrag zu schließen, wonach man verhandeln kann: Solches Vergehen - so viele Jahre etc. (Dass die Todesstrafe noch absurder ist, sieht man aus dem einfachen Gedanken, dass sie niemandem etwas bringt: dem Getöteten nicht, weder aus seiner eigenen Meinung zum Nutzen noch zur Erkenntnis, als er nichts daraus lernen kann, noch weniger aber für alle, die Rache nehmen wollen, da mit der ja nicht sogleich der Rachegrund verschwindet, ja eher sich noch deutlicher herausstellt, und damit also nichts gewonnen ist, vielmehr nur die Tragik der Situation umso mehr vergrößert durch den Wegfall eines erdachten oder erdenklichen Grundes als Notwendigkeit, insofern sich hier der andere selbst als eben so kontingent erwiesen hat wie das Ereignis.)

Zugleich muss das Recht allgemein sein, zugleich aber auch nicht so allgemein werden, dass es auch die Perspektive des Mörders und Vergewaltigers einschließt - zugleich aber muss es gerade diese als Person einschließen, nicht aber als Tat - was aber doch gerade unmöglich ist? Hier kommen wir zu einem weiteren Widerspruche der Identität, dass ich den andern als Objekt brauche, wenn ich nicht einfach ausschließen will, sondern mit Grund aus dessen Person, der er selbst schade (oder wie es Kant dachte, seiner Würde); aber all das kann ja gerade nicht sein, ich verstehe den andern nicht, und so bleibt mir hier nur ein allgemeiner Widerspruch.

Es ist dies der Widerspruch von Kampf und Ziel, vom Ideal der Allgemeinheit und der Eingeschränktheit der Mittel. Ich kann mich ja auch, wenn ich die Idee eines allgemeinen Rechtssystems, was auch in der Lage ist, allgemeine moralische Prinzipien in der Form ihrer besseren Erkenntnis über die Zeit hinweg hervorkommen zu lassen, im ganzen festhalten möchte, nichts weniger bejahen als eine wirkliche Demokratie, d.h. Herrschaft durch Überzeugung, nicht Überredung; und in einer solchen Demokratie ist dieselbe Ansicht, die als absoluter Idealismus auftritt, nur parikuläre Position, Partei. Trotzdem hat sie allgemeinen Anspruch; und doch ist dieser Widerspruch notwendig?

Ich denke, anders kann ich zunächst mit diesem, und auch dem Widerspruch der Strafe umgehen, als ihn anzuerkennen, ihn als wirkliche innerliche Antinomie des Staates zu sehen, und also zugleich zu sagen: Eigentlich sollte es gar keine Strafen geben müssen, aber um dieses Ziels willen braucht es sie doch, wenn wir nicht alles außer dem Ziele völlig ignorieren möchten (wie manche Moralisten, die nicht bedenken wollen, was für Mittel es bedürfte, die Ziele zu erreichen, die Regeln gelten zu lassen, die sie als notwendig und richtig behaupten); Zugleich auch: Eigentlich halte ich meine moralische Position für richtig, aber ich kann nur dann meiner eigenen Moral entsprechen, wenn ich sie als diese meine eigene bezeichne, und sie nur anspreche in ihrer Partialität.

Wenn man das nicht beachtet, und Ziele stellt ohne die Mittel zu durchdenken, landet man dort, wo um der Menschenrechte willen gemordet wird - der größte Widerspruch aller Zeiten, in allen Zeiten - und was wurde nicht auch schon für hohe Ideale der Menschheit und des Friedens gemordet! Das seltsamste ist hier, dass die schlimmsten dieser Verbrechen - wo um des Ideals der Demokratie die halbe Erde eines Atomkriegs bedroht wird usw. - gerade in die Zeit fallen, wo die Idee der Strafe selbst zweifelhaft geworden ist, wo also eine Sünde neu und künstlich erzeugt werden muss, nachdem sie, aus dem ihr entgegenstehenden Begriffe der Ursache kommend, durch die Wissenschaft in vielfachen Anläufen verdrängt zu werden versucht wurde, was nicht heißt, dass diese Verdrängung nun darum das bessere gewesen sein würde.

Lange Zeit - und in vielen Bereichen auch heute noch - gibt es den einfachen Weg, die Widersprüche, die den Rechts-Ansprüchen immanent sind, zur Seite zu schieben, sie als lösbar zu betrachten etc; aber eigentlich ist das dem reinen Prinzip des Rechts doch schon völlig vergangen. Denn - und hierin kommen wir bei der Frage der Schuld auch zum ersten Male wieder zum idealen Recht - dieses ist doch gerade aus dem Versuche geboren, die Prinzipien der Moral in ihrem

Widerstreben zu begreifen, zu erkennen, dass die Ideale nur in ihrer Gegensätzlichkeit vereinbar sind, darin nämlich, _dass sie eigentlich und wirklich zum Widerspruche der Entscheidung werden_, darin also, die Verzweiflung zu denken und den Widerspruch zu leben, und insofern ist gerade im Prinzip des Idealen Rechts, dass es diesen zentralen Widerspruch an ihr hat - dass es eben nicht einfach nur _Wert_ ist, sondern _notwendiges Prinzip der Entscheidung_, ja _immanente Grundlage seiner Notwendigkeit überhaupt_. Es verschafft nicht diesem oder jenem Werte die Entscheidung, sondern nur der _notwendigen Tat_, .i. jener Tat, die getan werden muss, damit man sich überhaupt entscheiden könne, damit es überhaupt so etwas gibt wie ein bewußtes Leben.

In diesem Sinne kann dann Schuld nur in einem Sinne wirklich neu verstanden werden: Die Schuld, jemandem die Chance auf eine Entscheidung zu nehmen, ihm zu nehmen, nachzudenken und selbst etwas zu entscheiden und zu tun. Wenn das als Grundlage genommen wird, so wird es vielleicht auch deutlicher, warum Mord die allerhöchste Schuld besitzt - nicht wegen irgendeinem Schaden, sondern um des Verlusts der Möglichkeit willen, dass diese Person aus ihrer Sicht die Welt bedenkt und über die Frage, wie in ihr zu leben möglich sein könne, zu entscheiden.

In genau diesem Sinne ist Schuld kein Wissen, keine Ursächlichkeit, sondern Frage nach dem Verschwinden der Perspektive und Vielheit, insofern hier Identität nicht als der Schuld anhängige Idee erscheint, sondern vielmehr als bloße _Tat_, die selbst unter die Schuld fällt. Schuldig ist nicht der, der handelt, sondern schuldig ist seine Tat am Verschwinden der andern Perspektive, und darum Schuld in dem Sinne, dass sie notwendig dafür ist, überhaupt zu denken und auch die Schuld zu denken. In dieser Erklärung bricht alle Bestimmung der Juristik als Rechts-Wissenschaft völlig zusammen; und es zeigt sich einmal mehr, dass es um Wahrheit hier nicht gehen kann, da man sonst bei reinen Ursachen landet; auch nicht nur um Wert, sonst tötet man am Ende noch um gewisse Ideale, die man nur im Ende für zu verwirklichen hält, und deren aktuelle Unaktualität selbst als Verbrechen erscheint; sondern es geht hier um allgemeine Prinzipien, notwendig fürs Leben und Denken und Tun, die nur als solche gerechtfertigt werden können, und um deren innerer Widersprüchlichkeit selbst ihr Prinzip ist und auch ihr Abschluss, als im näherenden Verstehen derselben, schließlich kommen muss - zumindest solange das reicht. (Es mag auch alles weit darüber kommen, das kann ich noch nicht beurteilen, aber auf gewisse Weise ist die hier dargestellte Logik des Widerspruchs die Mindestvoraussetzung einer jeden neuen Rechtslehre, wenn sie die dargelegten Widersprüche nicht allein vermeiden, sondern auch selbst denken und begreifen will, und darum dann auch über den Vermeidungs-Drang hinauskommen; aber es mag natürlich noch eine weitaus größere Idee geben, auf die ich bloß bisher nicht gestoßen, und darum lasse ich all diese Anmerkungen ja auch noch in Form von notwendigen Bedingungen, gerade nicht in Form von hinreichenden Bestimmungen einer sich entfaltenden Weltweisheit - grad wie's aus der dargestellten Antinomie der Demokratie und Wahrheit sich ergibt.)

Es ist noch darauf einzugehen, inwiefern alle bisherigen Parteien und Bewegungen gescheitert sind. Die Idee eines Spektrums politischer Bewegungen verdeckt nur den Verlust ihrer Lichtstärke, ist nichts als Schatten ihrer vormaligen Größe - ebenso wie es eine an sich auch völlig falsche Einteilung ist.

Die ganze Frage, ob eine politische Idee konservativ oder progressiv sei, setzt ja einen notwendigen und dauernden Fortschritt nicht allein in Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur usw. voraus, sondern eben und notwendig auch in der Politik, indem diese mit ihrer Zeit gehe, anstatt dieselbe zu entwerfen. Dabei geht es eigentlich in allen politischen Bewegungen der letzten zweieinhalb Jahrhunderte um dasselbe: Wie kann man den universalen Anspruch der Moral (des Rechts) mit der Wirklichkeit vereinbaren, ohne ihn durch seine Durchsetzung mit gewaltsamen Mitteln ebensowohl auszulöschen? Und diese Frage jetzt konservativ oder progressiv zu nennen, ist dabei kein großer Gehalt, das wesentliche ist doch, was man für die allgemeinen moralischen Prinzipien der Gesellschaft, d.h. die Gesetze, für richtig und notwendig hält; und aus jener ganz grundsätzlichen Frage muss sich dann Politik konstituieren, für die die konkrete geschichtliche Situation - sei es Wachstum oder Untergang - nur Material, nicht Voraussetzung ist. Natürlich kann aber eine solche Politik nur unter der Bedingung einer gewissen gedanklichen Freiheit möglich sein, deren Weg durchaus als Fortschritt gesehen werden kann; was aber diese Politik, und ihren notwendigen Inhalt, Freiheit und damit die Bedingung eines Fortschritts zu verschaffen, nicht selbst zur Progression macht, sondern umgekehrt die Progression als abgeleitet aus den politischen Bedingungen und der ihnen zu Grunde liegenden moralischen Haltung erkennbar machen lässt.

Darum kann auch keine Politik, die für Konserven oder Fortschritt antritt, je das erreichen was sie verspricht, da es Fortschritt in der Politik nicht gibt als in seiner Ermöglichung, die Prinzipien aber eigentlich ewige sind und in ihrer ständige Änderung zu nichts führen als zu verfehlten Reformen und überbordenden Beamtentum, dagegen die Bewahrung im politischen längst da ist, und sich also die Politik auf Kultur und Gesellschaft ausdehnen muss, wenn sie überhaupt irgendeinen Fortschritt aufhalten will, damit aber in ihrem eigenen Rahmen gerade jene Art allgemeine Bestimmung der moralischen Haltung verliert, die zu konservieren sie doch angetreten ist - kurz, eine Politik auf Fortschritt oder Rückschritt ist nicht möglich als in der Zeit und zu einem Ziele, die Politik aber ist in Gesetzen und ihren Änderungen und hat darum eben kein äußeres Ziel, und damit steht uns hier wirklich nur noch der Weg der idealistischen Politik am Gesetze übrig, auch wenn es die schwerste und vielleicht am wenigsten aussichtsreichste Wahl ist; aber eine andere erscheint mir im Schatten solchen Scheiterns wahrlich nicht möglich.

Das Prinzip allen Rechts ist die Autonomie, und was sich nicht durch die Absicht, jedes einzelnen Autonomie und Entscheidungsmöglichkeit zu steigern, erklären lässt, widerspricht diesem obersten

Prinzip des Rechts, ist darum selbst widerrechtlich und falsch. Dies gilt nicht allein darin, dass alle solche Institutionen, die diesem Ziele zuwiderlaufen, ausnahmslos aufgelöst werden müssen; vielmehr muss sich eine echt idealistische Politik auch alle solche, die diese Idee ignorieren, sie nur nebensächlich oder in nicht allgemeiner Form (d.i. gewissen Institutionen und Personen, aber nicht für alle, die nach einer gewissen Notwendigkeit Hilfe brauchen) verfolgen, sich zum Ziele setzen, und diese dann entweder so ändern, dass sie diesem Ziele entsprechen, oder sie überhaupt abschaffen. Recht, was bloß nützt, aber nicht notwendig gebraucht wird, ist es nicht wert, dass man es jedem aufzwingt; nach diesem einfachen Grundsatz muss jede Politik verfahren, die den Anspruch des Gesetzes ernst nimmt.

Für einen wahrhaften Rechtsstaat gibt es keine Gruppe, bloß einzelne Personen. Das heißt nun nicht, dass er nicht in der Beurteilung der Situation eines Einzelnen die Gruppenzugehörigkeit nicht betrachten solle (etwa, dass er deswegen unterdrückt, nachgestellt, arm ist); aber es heißt, dass jede rechtliche Angelegenheit immer von einer zu einer anderen Person ist; und dass jede Gruppe eben nur als Sammlung von Einzelpersonen gilt, und niemals als größeres Ganzes. Das Ganze ist die Begründung der Lebensmöglichkeit jedes einzelnen, je für sich genommen, und mehr ist nicht. In diesem Sinne ist es völlig unsinnig, von Kollektivinteressen etc. zu reden; gemeint sind hier allein gemeinsame Interessen, die aber doch stets je so zu behandeln sind, als wären sie einzeln und aus eigenem Antriebe geschlossen. Wird dagegen eine Gemeinschaft als Adressat der Politik betrachtet - oder gar als deren Souverän, wofür doch gerade nur eine Menge von Einzelnen steht - so muss das notwendig in Gewalt gegen die enden, die nicht zu dieser Gemeinschaft gehören, wie aus der geschichtlichen Entwicklung zu sehen. In diesem Sinne ist es auch unsinn, von Ungleichheit oder ungerechter Verteilung als einem politischen Problem zu reden: das Problem ist allein das Elend und die Armut, und obzwar die Lösung dieses Problemes, das ja in der Tat notwendig zu lösen ist, wenn man Autonomie auch des Bettlers retten will, ganz notwendig über Umverteilung und Steueraufkommen führt (denn woher sollte das Geld kommen, ausser von denen, die es haben - wollte man nicht eine gewaltige Inflation hervorrufen), und, da man dies Geld sicher am ehesten von den Reichsten nehmen sollte, da dies deren Autonomie deutlich weniger schadet, als nähme man es von Personen geringerer Einkunft (so man dies auch je allgemein bestimmen muss, und nicht nur von den Reichen nehmen kann, wie es ja in der Steuerprogression schon lange geschieht), man also ganz sicher beim Kampf gegen Elend die Ungleichheit verringert, so darf man doch die edle Intention, Armut auszulöschen, niemals mit dem ganz missgünstigen und verlogenen Ziele, Ungleichheit zu verringern und damit alle gleichzumachen, ja alle ins Elend zu reduzieren, verwechseln, und muss sich im Gegenteil für eine Elendsfreie, aber dennoch absolut ungleiche Welt einsetzen - eben darin, dass das Gesetz gar keine Ungleichheit betrachtet, dass es Geld nur so viel nehmen sollte, wie zur Bekämpfung des Elends gebraucht wird - was aber im Moment eher bedeutet, dass mehr genommen werden sollte, da die Mittel noch nicht genug sind, und der Besitzenden Reichtum tatlos herumliegt; aber wäre einmal alle Armut und alles Elend bekämpft, so müsste man damit aufhören, eben weil es nicht um Ungleichheit gehen kann, sondern es im Gegenteil darum gehen muss, eine je ungleiche Autonomie zu schaffen. (Alle dagegen gerichteten marxistischen Ideale bedenken nicht, dass sie, wenn sie die Gerechtigkeit mit Gleichheit verwechseln, schon jene Ökonomisierung und Rationalisierung durchführen, die sie doch im selben Augenblicke rechtermaßen an anderen ablehnen, weswegen eine solche Position, die einerseits sagt, man darf niemandes Lebensmöglichkeit auf eine reine Produktivitätszahl reduzieren, andererseits aber sich auf solche reinen Zahlen beruft, um diesen Mißstand aufzuzeigen, nicht allein verlogen, sondern letztlich der hier zu bekämpfen versuchten Macht weitaus nützlicher ist, als sich deren große Vertreter sich vielleicht gerne bewußt machen möchten.)

Die Frage, wie es möglich ist, solche Personen, die sich ernsthaft mit politischen Dingen interessieren, von denen zu unterscheiden, die bloß um der eigenen Macht und Stellung willen, ja letztlich nur wegen Ansehens und Anerkennung zu einer Partei oder Bewegung beitreten, ist zwar schon oft erwogen worden; aber es ist hier das seltsame, dass die einfachste Antwort, nämlich dies Interesse direkt nachzufragen, es nachgewiesen haben zu wollen, bisher nicht allein nicht versucht wurde, sondern schon die Diskussion dieses einfachsten Vorschlags bisher unterblieben ist. Ich schlage darum vor: Wer immer einer echt-idealistischen Partei beitreten will, sollte zuerst sein Interesse beweisen müssen, indem er nicht bloß wiederkaut, nachsagt, sondern denkt! Dazu muss er einen mehrere Seiten langen Aufsatz, oder einen längeren Podcast oder ein längeres Video einreichen müssen, worin er nicht allein ein gewisses Thema (sei es aus Politikstruktur und Verwaltung, Jurisprudenz, Diplomatie oder Strategie/Taktik, also den wesentlichen Disziplinen, denen sich solch eine Partei widmen muss) bespricht und erklärt, und dabei das bisherige bewertet, sondern dazu eigene Vorschläge macht, und zeigt, was er anders machen würde, wenn er dort gewesen, dort hätte handeln können. Dieses Thema muss dabei gar nicht gegenwärtig sein: übers Römische Reich wäre genauso recht wie über die Kuba-Krise oder den Krieg in Syrien; aber es muss eine neue Idee sein, kein Plagiat. (Wegen Plagiat sollte man ohnehin aus jeder Partei geworfen werden, die etwas auf sich hält); am besten wäre hier ein konkreter Gesetzesentwurf, eine konkrete Strategie etc. Das bringt mehrere Vorteile: Einerseits kann man sich des Interesses des anderen sicher sein, andererseits hat man direkt ein Thema, worüber man reden kann; und dadurch, dass, wer keine originellen Ideen hat, gleich nicht aufgenommen wird, werden solche seltsamen Gestalten wie Berufspolitiker (die wohl eher abberufene als berufene Gestalten sind) von vorneherein unmöglich gemacht, was allen echt denkenden gut tun dürfte, um des Inhalts sowohl als des erbärmlichen Anblicks dieser Gestalten willen. - Ebenso sollten nun auch alle offiziellen Parteipositionen daran geknüpft sein, dass man mindestens eine gewisse Zahl Vorschläge macht, Gesetze schreibt, und sich im allgemeinen dadurch auszeichnet, gebildet und gewandt zu sein; nur solchen gebührt dann auch ihre Ehre.

Nun mag man sagen: Welch Elitismus, Welch Lob der Ehre! - Welch alterndes Gestrüpp, dass es sich aufrafft, neu zu scheinen! - und man mag dem gewiss recht geben, gemessen daran, welche alte Ideen des Idealismus zu vertreten ich vorgebe, und welche Ideale mich in der Tat antreiben - Wahrheit, Recht, Größe des Geistes - und doch ist etwas falsches darin, als es zwei Dinge verwechselt, die nur allzu leicht gleichgesetzt werden: Elitismus der Möglichkeit und des Willens, und gleich damit Ehre und Adel von Herkunft und von Geisteskraft. - Es ist heute keine Frage des Geldes, geistreich und gebildet zu sein; und wer nur die Kraft hat, zu lesen und zu denken, und seine Gedanken in gewissenhafter Muße niederzuschreiben, der ist in der Lage, solches zu vollbringen. Natürlich braucht das Zeit; aber wer keine Zeit zu denken hat, hat der Kraft - zu handeln? Darin liegt doch der eigentliche Widerspruch, worin sich die sogenannte Massenbewegung speist, der Aktivismus etc., dass er nämlich in der Tat gar nichts bewegt ausser seine eigene Erregtheit, und dass die einzigen Institutionen und Herrschaftsformen, mithin Veränderungen und Mächte die er schuf, im offenen und verborgenem Elitismus lagen; mithin die

ganze Idee einer politisch wirksamen Massenbewegung, im strengen Verstande, als Lüge bereits aufgefasst werden muss. Darum erscheint es mir besser, einen offenen Elitismus der denksamen zu betreiben, als die Lüge zu verbreiten, dass alle mitmachen könnten; denn natürlich kann das nicht jeder. In der Politik ist Dabeisein nicht alles, sondern fast nichts; und zwar kann jeder einzelne mitmachen, aber sicher keine ganze Gruppe, geschweige denn das ganze Volk. Es wäre ja absurd, müsste jeder Politiker werden; nur der, der es versteht, Gesetze oder diplomatische Verträge zu schreiben, der sich berufen sieht, sie nach diesen Vorstellungen zu verändern - der mag dies auch wagen, sooft er auch scheitern möge! Und es ist etwas durchaus großes darin, diesen Elitismus ehrlich auszusprechen, der doch in diesen letzten zwei Jahrhunderten, wo Demokratie mit Idiotie und Mittelmäßigkeit nur allzuoft verwechselt wurde, verschrien war als undemokratisch, als tyrannisch - wenn es doch gerade die schlimmsten Tyrannen waren, die vorgaben, nicht fürs Recht oder die Wahrheit, sondern "für das ganze Volk / im Namen aller Arbeiter" zu sprechen - Was aber doch nur solange gilt, als es keine Möglichkeit der Diskussion und der ehrlichen Elite gibt. Jenes aber kommt vom Typus des Berufspolitikers, der ja mit benannter Idee aus der Welt geschafft werden soll, womit sich jenes Problem erledigen würde, und ein jeder, der sich Zeit und Mühe nimmt, in eine entsprechende, ihn passend ehrende Stellung gelangen würde (ob das wirklich so geschieht, oder ob das zunächst nur Traum bleibt, steht hier noch offen; aber es scheint mir zumindest den Versuch wert, dass sich die Originalität nicht als weiteres bloßes Karrierewerkzeug entblößen werde).

Schließlich ist es doch auch interessant, dass, während alle anderen wesentlichen Funktionen der Gesellschaft - Medizin und Wissenschaft, Militär und Polizei - ganz notwendig einen Elitismus der Ehre aufbaut, wo nach Originalität, Integrität und anderen je nach Bereich wichtigen Stärken ganz notwendig getrennt wird, und dies auch keineswegs als undemokratisch anerkannt wird, gerade der allerwichtigste Bereich - das politische Handeln, mithin Gesetzes-, Rechts-Entwurf - überhaupt keine derartige Ideale aufweist, ja im Gegenteil für die völlige Inkompetenz am besten bekannt ist. Dies liegt daran, dass man bisher zweierlei auch hier verwechselte: Elitismus innerhalb und zwischen Parteien. Natürlich muss eine Gesellschaft mehrere Parteien haben, müssen sich diese gegenseitig einander anerkennen etc.; aber innerhalb der Partei bloß nach solchen Kriterien der Dauer und Aus-Dauer zu wählen, macht alle Ziele unglaubwürdig, insbesondere das höchste Ziel aller Politik, die Heiligkeit des Gesetzes und des Friedens. Wenn, wie es mir scheint, daran das Überleben der Menschheit hängt (als im Scheitern des ersteren im Lande, und im zweiten zwischen Ländern unmittelbar Kriege auszubrechen drohen), so ist es doch bemerkenswert, dass wir im Falle eines einzelnen Lebens es durchaus nicht zulassen würden, einen Ungelehrten ihm ein Medikament verschreiben zu lassen, noch weniger eine Operation durchzuführen; so schneiden und stechen Jahr um Jahr nicht allein ungelehrte, sondern Bildungs-Feinde (wie man sich an der Stupidität der heutigen Juristen- und Parteiinstitute nur reichlich versichern kann), an den Lebensadern der ganzen Menschheit herum, und dies ist offenbar kein recht haltbarer Zustand. Nur damit man mich hier nicht falsch verstehe: Es geht mir durchaus nicht um technisches Können; ein unstudierter kann genauso gut Regieren wie ein Fachmann, der auch der beste Verwalter wäre; aber es gibt hier jene Art Stärke und Können, die im Wissen ums Ganze liegt, wo man ein Ziel braucht, eine gewisse innere Stärke, überhaupt Gesetze geben zu wollen, und nicht bloß der Konvention und Gewöhnlichkeit sich Anheim zu geben; und jene Art Können braucht, so glaube ich, ein jeder Staatenlenker. Dies Können kann nur entstehen, wenn in der Partei (und zur Bewahrung der Demokratie und des Friedens gerade nicht im Staate!) ein solcher Elitismus einsetzt, der es schafft, denen Ehre zu geben, denen sie gebührt, sie dem Geiste nach zur Größe zu bringen (und nicht zur Persönlichen - zur Größe der Tat, ihrer Schriften allein!), die mit ihrer eigenen Geisteskraft alles bisherige zu verändern wagen - die dabei den Frieden erst schaffen und begründen, die Möglichkeit, dass jeder seinem Experimente nach denkt und lebt, als er will, aber noch so, dass eine Menschheit möglich ist, nach Gesetzen, die einem Ideale, einem echten Gedanken nachempfunden

sind. Solch eine Elitismus muss sich der Geist noch leisten können, wenn er den Mut noch hat, zu leben im Glanze seines Unglücks und seiner Zerissenheit der Welt - so eine Größe braucht die Welt! - Wenn sie sie nicht bekommt, so ist weithin nicht zu sehen, was in den Weiten ihrer Gegenstandslosigkeit und ihres Schadlos-Nehmens an der Welt noch entstehen könne, wo der Geist zu leben beginne, denn nur allein - in seinem Tode? - (Zumindest mag sie solchen erwarten, wenn nicht aus der Stärke eines wahrhaften Gedankens, aus der Stärke seiner Kraft, nicht alle Welt nur in Ziellosigkeit zu setzen...)

Wer nun glaubt, da müsste man dem Rat eines einzelnen Gedanken folgen, indem die obere Elite ihn festsetze auf Ewigkeit, dem rate ich kantisch zu: Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen - und sieh alle Welt nur als Inspiration! Gerade in unserer heutigen Welt ist es so leicht möglich, seine Gedanken zu verbreiten - warum sollte man da warten, bis sie irgendwo legitimiert werden? - Offen Diskussion, ja absolute Öffentlichkeit der Gedanken, bei gleichzeitig absolut geheimer Wahl - allein darin kann sich irgendeine öffentlich-gedankliche Institution bewähren.

Idealismus im Ziele ist nicht Gegenteil eines pragmatischen Handelns - sondern nur ein anderer Zweck, ein Denken, das überhaupt noch Zwecke hat, wo die Aussprüche: Zweck und Mittel, Recht und Gesetz; noch einen abgrenzenden, bedeutenden Sinn haben.. [vielleicht noch etwas abgrenzendes zum Rechte - und seiner Vernunft?]

Vernunftrecht steht nicht so sehr im Gegensatz nur zum sogenannten Recht aus Natur (was eine Chimäre ist, denn Natur ist Tod und Morden, wie ein jeder aus allen Kriegen ersehen kann, wo die _menschliche Natur_, die vielumsungene, ihren Sieg über den guten Geschmack, über Diplomatie und Recht mal und mal errang - und nur, wer ein solches Handeln mit Verweis auf Göttergebot für widerwärtlich hält, kann es widernatürlich finden - und auch, welche Götterkraft ist doch in der Waffe! Und welche Götteranmut im weinenden Schutt! - Ist sie da nicht auch, diese gepriesene

Göttlichkeit - aber um welchen Preis?! - vor allem steht Vernunftrecht gegen jene Art Beliebigkeit, die sich als Positivismus seit über einem Jahrhundert einen Namen macht, ja alle Rechtfertigung des Gesetzesinhaltes auslöst, letztlich - ein Gesetz erlaubt, weil es nützt, bequemt? Ach, welche Unheiligkeit auf solch ehernen Kathedern! Und doch nennen sie sich - Professoren des Rechts (und nicht bloß des Gesetzes?) - aber etwas ruhiger: Wo ist der Unterschied? Ehemals war das Recht (ius) die Richt-Idee, Richt-Schnur und Recht-Fertigung (daher alle diese Namen), nicht gerade Gerechtigkeit (iustitia) - was vielmehr das erstrebte Ergebnis des Rechts war (ge-recht gleich getan, ge-sitzen etc. in alter Sprache) - aber doch der Weg dahin, das Prinzip, nach dem Gesetze auch Gerechte werden können - so heute noch im Menschenrecht und Bürgerrecht, was kein einzelner Text, sondern eine Reihe von Weisungen ist. Der Unterschied ist aber, dass man früher das Recht vom einzelnen Gesetze getrennt hat, dass das Recht denkbar war - und dieses steht für mich, im Prinzip der Vernunft, unverändert fest: Gesetze müssen gerechtfertigt werden nach dem Recht der Vernunft, d.i. der Rechtfertigung, warum man es so machen muss; denn alle Gesetze, die man auch hätte bleiben lassen können - die gleichsam nur da sind eines manchteiligen Nutzens willen, aber keinem Prinzip - solche Gesetze sind eben nicht allein unnötig, sondern entgegen die Prinzipialität von Recht und Gesetz überhaupt. - Vernunftrecht bedeutet aber auch Verständlichkeit - in diesem Sinne folgt daraus auch, was ich schon über die neue Rechtsklarheit schrieb, und es ist hier um so nötiger einmal erneut darauf hinzuweisen: Noch ist's nur Gesetzesstaat, in dem wir leben, noch nur Juristerei, Rechtsstaat, d.i. Vernunftstaat, dagegen, dieser braucht nur - und doch ist dies das eigentliche Ziel, muss doch, im Rahmen des idealen Rechts alles Ziel und ganzer Zweck politischer Betätigung sein - gerade in seiner Ferne und Klarheit! ...

Es scheint nur so, als sei der Totalitarismus und Absolutismus (letzterer nur als Variante des ersteren, etwas klüger zwar, da nicht so dreist, aber doch im Prinzip dasselbe) schon überwunden - und er hat auch durch Grund- und Menschenrecht einige Einschränkung erhalten - aber sein Schein lastet doch immer noch auf den Trümmern, woraus unser Staat erbaut, unsere Gesetze geschliffen wurden. Das hängt genau zusammen mit der falschen Rechtsauffassung: Wer Recht und Gesetz für gleich hält, dem dünkt jedes Gesetz auch rechtmäßig, auch richtig, gerechtfertigt - und fragt gar nicht danach, ob nun richtig sei, als nur in der Frage, ob es ein anderes Gesetz verletze.

Der Absolutismus, die Selbstherrlichkeit, ja die Allmachtsphantasie unserer Herren Souveränen (die sie sich ja manchteils zu sein denken) kommt am ehesten in jenem Ausdrucke heraus, der das Gegenteil meinen will: Bürgerrechte. Was heißt das? Sie sollen ja eigentlich Rechte vom

Bürger_ sein - aber werden hier vom Staat verliehen - also _muss_ er sie nicht geben, sie sind gleichfalls ein reines _Gnadengesuch_. Noch stärker sieht man all dies in dem umfassendsten Versuch der Kontrolle - der Regulierung, der sogenannten Wirtschaftspolitik, die natürlicherweise nicht funktionieren kann (schon in der Planwirtschaft plante jeder nach _seiner_ Maßgabe von Erfolg - und erst am Markte! Und man bedenke den Hochmut jener Politiker, gemischt mit der Schande, sich als Handelsvertreter des neusten Krimskrams zu betätigen - und dabei "unsere Wirtschaft" - ein sehr wohl hohler Spruch; man könnte nur glauben, er sei wirklich in einer Wirtschaft erdacht worden... - denn kontrollieren sie sie? Noch mehr verstehen? Natürlich braucht's Gesetze gegen Gift und köhlerne Himmelsbrände, gegen Armut und Elend, aber _für die Wirtschaft_? - das scheint doch mehr Kapitulation vor Bestechlichkeit als irgendeine ernsthafte Sorge, mehr Feigheit vor dem Fall der Reichen, und manchmal mehr Neid dabei (besonders bei Sozialisten und Sozialromantikern) als Sorge um Aufstieg, um Erhöhung aus Armut - warum sonst sollte man sich um Armut kümmern, als sie zu bekämpfen? Nun, der Kümmerer wird wohl gebraucht....).

Das Alles kommt aus einem zentralen Missverständnis, das seit dem Zerfall des _gegründeten_ Staates im Westen besteht (und weswegen nur die seit der Gründung bestehenden Staaten, insbesondere die Schweiz, Island und Amerika, zumindest einen Teil Widerstand dagegen haben aufbauen können) - dass nämlich _zuerst_ der Staat da ist und _dann_ die Bürger, wenn es doch eigentlich andersherum ist. Dieses entstand in der Verwechslung von Staat und Nation, da natürlich die Nation, die Abkunft der Bürger, vor den Bürgern da ist - die Nation besteht vielmehr nur aus diesen. Nicht aber der Staat! Dieser ist das Instrument der Herrschenden, um Gesetze durchzusetzen, mit Gericht, Polizei, Armee. Wenn nun das Volk herrschen soll - und so ist es ja in indirekter Weise wahrhaftig - so wird das so genommen, als wäre der Staat samt aller dieser Institutionen schon da, müsste schon Allmacht haben, und wir müssten uns seiner ermächtigen - oder als erbarme sich diese Allmacht unser, und nehme den Willen des Volkes auf (als gnädiger Fürst - woran man den totalen Zug im christlichen Staate nur zu leicht entdecken kann, der letztlich doch die Herren erhalten will). Aber der Staat ist doch erst geschaffen worden - bestimmt seine Macht doch nur im Umkreis seiner Gesetze! Er ist nur, was wir ihm erlauben - und darum hat _er_ erst ums Recht zu bitten, seine _Freiheit_ zu erhalten, d.i. die Tyrannei eines Gesetzes auszuüben, was dann, wenn es einmal beschlossen, für alle gilt.

Darum müsste man folgendes tun: Es bräuchte eine Liste von festgelegten Staatsfreiheiten (Steuereintrieb, Überwachung von Gewaltverbrechen und Raub und Giftverkauf, Welterhaltung, Bildung, Elendsbekämpfung etc.), die in der Verfassung festgeschrieben werden müssten, und über die hinaus kein Gesetz geschrieben sein darf. (Es müssten dann alle alten Gesetze entweder geändert oder ganz verworfen werden). Es sollte möglich sein, dass das Parlament zu zwei Dritteln eine Freiheit sich nimmt; aber es sollte sich keine geben dürfe. Dazu sollte es stattdem eine dreifache Bedingung geben: 1. Eine Mehrheit zu zwei Dritteln bei einem allgemeinen nationalen Volksentscheid; 2. Eine Mehrheit zu zwei Dritteln im Parlamente, zu beiden Kammern (Bund und Ländern); 3. Eine Mehrheit zu zwei Dritteln unter den Richtern des Verfassungsgerichtes zu Karlsruhe. Ist dieses drei eingetreten, dann bin ich gewillt, ein neues Privileg der Rechtsprechung anzuerkennen, da sie von Volk, Parteien, Ländern und Richtern akzeptiert wird; dagegen werden unsinnige Forderungen scheitern: Dreiste Machtfragen am Volke (wo der Ruf nach allgemeiner Überwachung etc. sicher keine Zustimmung finden wird, zumindest nicht zu zwei Dritteln); Befugnisse gegen Diplomatie und Vernunft in den Parteien (zumindest so lange nicht zwei Drittel ihre eigene Haltung ganz verlören); Zerstörungen gegen den Föderalismus in den Ländern; und Brüche der Verfassung in den Richtern. Ich weiß, dass dadurch viel lange gehemmt werden kann;

aber es ist mir dies lieber als eine sich selbst beglückwünschende politische Kaste, die sich selbst alles durch-winken und -klatschen kann; und demnach ist mir auch einzig die zweite Klausel, die der Zustimmung der Parlamentskammern, überhaupt verhandelbar, wenn man etwa in eine Situation geräte, wo der Föderalismus eher gegen Rechtsprinzipien sich wendete; aber dass es einen Volksentscheid zu zwei Dritteln geben muss, erscheint mir unumgänglich, weil es nur so möglich bleibt, dass nicht die Regierung in ihrer Gnade dem Volk, sondern das Volk in seinem je verschieden motivierten, aber doch am Ende überwiegendem Zweifel der Regierung manches Recht gibt, selbiges zu sprechen. Und ganz ohne Richtervorbehalt würde sich sonst ein Volk einen neuen Diktator wählen können, was es ebenfalls zu verhindern gilt. - Somit wäre es also vielleicht möglich, zu einem Vertragsschlusse zurückzukommen, wie er ja in Zeiten Hobbes und Rousseaus nicht allein Phantasie war, sondern Bedingung des ganzen Feudalismus - und man vergesse ja nicht den foedus im foederalismus! Er ist heute noch da - nur ohne Kraft, ohne Versprechen, ohne Idee - aber ist er nicht dennoch heilig? Zumindest so weit man ihn zu Heiligung der Gesetze benutzt ja notwundigerweise. Und wer weiß - vielleicht kann auch unser heutiger Staat sich dieser Heiligkeit als würdig erweisen...

[Fragment eines dritten Teils als Fortsetzung der Hegel'schen Logik, vom 26.06.2018]

Fortsetzung von Hegels Logik

Wissenschaft der Logik
Dritter Band: Die absolute Logik
oder
Logik der Zerissenheit.

A. Alles

- a) Alles ist alles
- b) Alles ist nicht alles / nicht-alles (?)

d.h. Das Ganze ist alles v nicht-alles, d.h. Alles oder das Zertrennte.

Aber beides hat hier das ja andere auch an sich selbst:

1. Alles ist nicht-alles, denn sofern alles sich selbst und alles andere erfasst, erfasst es sich als ein Wesen und in seinem eigenen Begriff. Es ist also nichts außer ihm, damit ist es aber auch maximal unbestimmt, oder es hat sein Wesen als rein affirmativ, äußerlich, und alles an ihm ist ihm gerade das andere und unterschiedene und nur darin es selbst. Es kann sich also nur als daa erfassen, was es ist, nicht, was es nicht ist (insofern es als wahrhaftige Inkarnation der doppelten Negation und des in einer Sache als sie selbst gesetzten Unterschiedes überhaupt betrachtet werden kann). Aber zugleich, da nichts außer ihm ist, und da es überhaupt dies einfach affirmative Wesen seiner selbst ist, kann es dies, dass nichts außer ihm ist, nur in der Form der Innerlichkeit fassen; d.i. es kann es nur insofern, dass es das nicht fassen kann, dass es außer seiner nichts fasst. Es ist also nur, nicht zu sein, dass es nicht sein Nichtsein (für sich) ist und sich als dies fasst; oder es ist dies Nicht-Alles auch für sich, darin, es nicht zu sein und das doch nicht zu können. Zusammengefasst:

- a) Alles ist nie irgendwas nicht
- b) Also ist es auch nie dies nicht, nie irgendwas nicht zu sein
- c) dieses aber zugleich, oder an sich desselben Nichtes, d.h:

Das, was das Alles selbst nicht ist, ist zugleich dies, dass Alles sich nie negativ erfasst-

oder: Alles ist wesenhaft (und d.i. negativ) Nicht-es-selbst-sein-können, d.h. das negative Alles, also Nicht-Alles.

2. Nicht-Alles ist Alles. Denn im Nicht-Alles ist diese Bestimmung gesetzt, nicht alles, und damit Teil zu sein. Der Teil aber ist bestimmt durch ein Ganzes, dessen Teil er ist, oder der einzelne Begriff ist sich selbst wahrhaft (reflektiert, vernünftig) ein Nicht-Alles erst im Gegensatz zum Alles. Nicht-Alles ist auch kein leerer Punkt, sonst wäre es vielmehr schon alles. Denn das bloße Nichts ist ja, wie im vorherigen Gange gezeigt, zum Begriff und d.i. zum Alles übergegangen; jenes aber ist widersprüchlich an sich, ist Nicht-Alles, und braucht also noch eine weitere Hebung - das Nicht-Alles. Darum kann man nicht bei dem anfangen, was bereits widerlegt worden, sondern muss als Nicht-Alles geradewegs ein anderes nehmen als das Alles, aber das kann nur alles selbst sein, indem im vorherigen Alles ja gerade nur Alles vorkam, nicht das reflektierte Alles als nur in seiner Falschheit (und in seiner Wahrheit betrachtet ist es, wie gesehen, Nicht-Alles); weswegen nur das Nicht-Alles sein kann, was im Alles entweder schon vorhanden, oder durch es gesetzt wird, mit ihm aber stets auf irgendeine Art einerlei ist. Es ist damit schon Alles, da in allem und jedem ein Nicht-Alles ist, alles nicht alles, d.h. = != = ist, woraus sich sofort ergibt, dass das Nicht-Alles schon an sich selbst ganz dasselbe als das Alles sein muss. Es ist aber doch gerade das, was nicht Alles ist, aber darin bedeutet es weiterhin alles und jedes, geht ins andere Extrem, das Alles, über, ist also selbst Alles für sich selbst und an sich. Damit ist das Nicht-Alles gerade das Alles, wie es für sich und in sich reflektiert sich erscheint.

3. Alles ist Nicht-Alles, und Nicht-Alles ist Alles, d.h. das eine hat das andere an sich. Damit ist beides unmittelbar dasselbe, aber das auch zu sich und widersprüchlich. (Es muss also seine brechende Allgemeinheit noch für sich aufheben und reflektieren, ein Alles-für-sich werden, und

das nicht mehr bloß im hin und her schwankenden negativen Reflektieren seiner selbst.) Das wahre an beiden sind diese Momente,

a) Dass das Ganze nur insofern wahrhaft alles ist, als es sich selbst gerade nicht erfassen kann

b) Dass das Einzelne sich nur insofern als Nicht-Alles erfasst, als es das Ganze im Gegenteile seiner mitdenkt.

Das Gemeinsame beider ist also dieses Ganze als Teil-Fehlen, oder dessen Teil als ganzes()Fehlen, damit dieser innerliche Spalt das eigentliche Wesen ihrer ist - sie ins innerliche, oder reflektierte Nichts übergehen - sie sind Zerrissenheit ihrer selbst an sich. (Noch nicht aber für sich, ihren Riss müssen sie noch zu spüren lernen.)

B. Zerrissenheit

[Entwurf einer Logikdarstellung, Version vom 26.06.2018]

Logik
oder die Prinzipien des sich selbst denkenden Gedankens
in seinem Ursprunge und Geist.

Nach mathematisch-philosophischer Methode aus seinen Prinzipien und Ursprüngen dargestellt
von [deadname], Philosoph und Mathematikstudent zu [studienort]
ab [26.] April 2018 -

Vorwort: Die alte und neue Logik - oder die Frage, ob im letzten Jahrhundert Fortschritte in diesem Gebiet gemacht wurden, und deren Beziehung zum Gedanken und Geist der Zeit.

Daß die Logik eine ist - daß es "Logiken" ebensowenig geben könne wie Mathematiken, Physiken etc., imgleichen auch aus anderen Umständen der Formalität - ist heute in zerissenes Band

der Erkenntnis; vielmehr steht heute die Vielfältigkeit über aller Einheit logischen Denkens. Und doch - ist da nicht ein eines, ein ursprüngliches, Ganzes? Ich denke, dass die Vielfältigkeit hier nur noch einmal ein Schatten ist, eine Ausrede des Nicht-Denken-Wollens, ein bloßer Schleier des Unbewußtseins über das _Ganze_ überhaupt, über Welt, Geist und Zeit. Ist darin also ein neues zu suchen? - Aber, welches neue!

"Fortschritt in der Logik" klingt schon widersinnig, so richtig es auch sei; und wir müssen gerade hier denn umso mehr die Wahrheit des Widersinns anerkennen. _Den Widersinn dieses Satzes zu denken_ erscheint mir darum das nötigste, was die neuere Logik tun muss, und was sie entweder im Fortschrittshast der Mathematiker (die die Philosophie gar nicht schnell genug loswerden können, woran sie nur noch von den Informatikern übertroffen werden, die sie schlicht ganz ignorieren) oder in der bloßen Traditionalität der philosophischen Logik (wo man mal Aristoteles liest oder Kant, vielleicht auch noch Frege, aber von den _Gödelschen_ Entdeckungen kaum Notiz nimmt) entweder vergessen oder verlernt hat, welches aufzurichten darum das erste sein muss.

Welchen Fortschritt aber kann bloße Logik bereiten? so muss man sich doch fragen, ist sie in sich doch - vollendet? Nun, so leicht steht es indessen nicht, aber diese Frage wiegt doch zumindest schwerer als in jedem _materielem_ Bereiche.

Betrachte die mannigfaltigen Veränderungen und Verschiebungen, denen die Logik im letzten Jahrhundert ausgesetzt war - hat sie von ihnen gewonnen, oder waren diese vielmehr Todes-Kampf einer alt-ehrwürdigen Kunst, dessen Zeit zu gehen war, und sodann - nichts als Formelschieberei? - nichts als Begriffsstutzigkeit an ihre Stelle trat? - Ich denke, dass in diesem beiden etwas rechtes steckt, und dass hier vielleicht gerade der Todeskampf der alten die Wehen einer neuen Logik sein mögen - und doch, es ist etwas tragisches darin. Vielleicht ist darum dies Buch kaum mehr als ein Testament, vielleicht - ein Wi(e)dergeburt? Wider den Geist der Zeit zumindest. Doch dies alles sind nur vergängliche, wohl bald vergessene Gedanken - gehen wir zur Sache: Was soll Logik sein? - Was heißt es (sie) zu denken?

Logik, das heißt λογος, λογικη τεχνη, Wort, Wortkunst - es geht um Sprache, um die Grundlegung im Begriff, aber auch um die Begründung des rechten Wortes und Begriffes selbst, ja letztlich - um den λογος im höchsten Sinne, als des λογου πραττειν genommen - um Vernunft. Aber wer würde es wagen, heute für _Vernunft_ in die Logik zu blicken? - Nun, nur weil der allerste Wortsinn des λογος, der des Daherredens, mancherort alle anderen verdrängt hat, muss es nicht heißen, dass dieser Formalismus die einzige Wahl ist - bedenken wir also: Was kann Logik heute sein?

Eine Logik, Eine Welt - das heißt die Welt als Gedanke, Weltvernunft. Das geht ganz wider die Zeit, wider den immer neuen Einfall, die Geschichte, die Dinge wären unvernünftig, ungedacht - ganz wider auch mein eigenes Denken. Solange aber die Vernunft als Option selbst unvernünftig erscheint, benötigt sie noch etwas - noch muss die Vernunft selbst vernünftig _werden_!

Diese Ideen kreisen um sich selbst; es ist hier das Besondere, dass der Gedanke sich denkt. Darum heißt es als erstes: Das Denken richtig denken zu lernen! Denn sonst muss ja jeder Versuch, vollends jede Bewertung eines Gedankenganges als vernünftig oder unvernünftig schiefgehen, ja unmöglich werden - aber wie das Denken denken? - Wie gar den Gedanken denken, der sich denkt - gar den Denker denken?

Doch gehen wir ab vom Denker, vom schon fest stehenden Gedanken, selbst vom vorher-gesetzten Gedanken der Sinneswahrnehmung, und betrachten vielmehr, was es heißt, selbst zu denken (nicht mich selbst, _von selbst_, und das heißt von nichts - jenem Nichts, was ich selbst bin). Womit kann ich anfangen, woher Material und Methode nehmen?

Der Anfang steht bei mir selbst, und d.h. bei der Frage; Material finde ich da aber gerade nicht, und an Methode nur so viel, dass ich sie zu denken habe. Welche Methode aber kann ich daher nehmen - welchen Gehalt mir selbst erschaffen?

Die Methode des Erschaffens aber ist dem Namen nach angegeben: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, Wort, also Sprechen. Welcher Gehalt aber ist in der Sprache als sie selbst - als die Verschiebungen und Glanzarten, in denen die Worte mal um mal zum Sinn ihrer selbst werden? Und heißt Sprache überhaupt zu denken - oder ist das Sprechen auch Flucht vor dem Denken?

Denken als Sprachlosigkeit - solches ist selten gedacht worden; und da fehlen einem nurzu die Worte, hier ganz aus der Sache selbst - vielleicht ist Sprache nur deshalb als Sinn des Denkens gesehen worden: Weil sprachloses Denken nie zu herüberreichte, und von mir auch nicht zu dir oder ihm und ihr, mithin - ist hier die Frage auch nach jenem sprachlosen Punkte vor der Sprache, als jenes, was sie zum Denken macht - oder ist da noch mehr im $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ als bloß Ausdruck des Unausdrück-lichen und -baren?

Aber eines steht, bei aller Unklarheit in Material und Methode, doch sicher fest: Das Wort hat eine Form (Syntax), und es hat einen, irgendwie sich doch denkbar machenden Inhalt (Semantik). Es spricht sich aus in der Form des Satzes, und ist also mit anderen Wörtern verbunden, fällt unter grammatische Kategorien usw. Aber das gerade ist noch nicht Denken, das gerade ist noch nicht Vernunft, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, sondern nur seine unbedingte Bedingung der Möglichkeit, aber noch gerade nicht sein Sein.

Was kann aber dann Logik sein, wenn nicht bloß Denken (denn nicht alles Denken ist Sprache) oder bloße Worte (denn nicht alle Wörter sind gedankenvoll)? Kann in der Verbindung denn hier mehr sein als ein Zu(sammen)stoß?

Hier sehen wir nun das zentrale Problem aller Logik: ob sie Denken sei; und dasselbe Problem, das, obgleich es seit Kant und Hegel fast brachlagm war doch de facto Grundlage des mannigfachen Widerspruchs von logischer Form und geistreichem und gedankenvollen Gehalte in der Gegenwart. Damit sind wir, nun auf anderem Wege, auf dieselbe Frage zurückgeworfen: Hat die Logik im letzten Jahrhundert Fortschritte gemacht, ist sie gedankenvoller, gehaltreicher geworden seit den Zeiten Kants und Hegels, ja allgemeiner gefragt, seit der Zeit Aristoteles und der Stoa, oder ist nicht eher das Gegenteil passiert? - Hierzu sehe ich mich genötigt, einmal mehr die Frage nach Sein und Sinn des Logischen in der Form zu betrachten, und zu überlegen, woher solch eine Logik ihren Sinn nimmt, wenn nicht aus dem Sein und der Wahrheit selbst. (Welches aber ist eine solche Wahrheit, ist ein solches Sein - ist das nicht auch nur wissbar aus und in der Logik, $\epsilon\chi\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$?)

Doch wir sollten die neue Logik nicht unter Wert betrachten. Es geht nicht um die Erkenntnisse derselben, die sicher groß sind (und auf denen dieses ganze Buch beruht), sondern vielmehr hier um die Art, wie sie gedacht wurden. Sie wurden als Formalien, nicht als Realien gesehen; und die verhängnisvollen Ergebnisse daraus lassen sich weniger im Gehalte der Logik, als im Geist der Zeit und deren eigentümlicher Gleichgültigkeit gegen jede Logik überhaupt erkennen.

Betrachten wir die großen Entwicklungslinien der Philosophie, und überlegen, wie Geist und Witz, Gedankenfülle und Absurdität am stärksten waren, so zeichnet sich in der europäischen Geschichte heraus, dass es nur ganz wenige solcher Zeitalter gab: das zum ersten das sophistische und

sokratische Athen, in gewisser Weise mit Nachwirkungen bis Aristoteles und Epikur; dann die Hochscholastik des 12.-14. Jahrhunderts; und, in der letzten Zeit, die deutsche Philosophie von Kant bis Schelling, auch hier mit Ausläufern bis Nietzsche (man mag sogar sagen bis Heidegger) - [bei der Scholastik bin ich nicht in den Einzelheiten vertraut genug, gute Grenzen anzugeben, aber es ist schon an den Umrissen jener Gebäude eine große Anmut und eine wahrhafte Geistigkeit zu erkennen, die mir den Vergleich erlaubt; ja aufzwingt, auch um nicht wie einst Heidegger den Griechen und Deutschen allein die Philosophie zu lassen] - Was nun verbindet diese Epochen? Über ihr Unterschiede hinweg (stellt die erste sich doch in den Dienst der Rhetorik, die zweite der Theologie, die dritte der Anthropologie; woraus sich notwendigerweise anderes ergibt - auch daraus ragen natürlich die heraus, die nicht derart oberflächlich denken, doch eben nur wenige, und das fast zu aller Zeit, dort aber ohne Oberfläche, woran sie auch nur reflektieren könnten) gibt es doch eine Eigenart, die sie zu geistigen gemacht hat, die auch diesen Werken eine innere Stütze und Stärke gab - sie alle waren grammatische und logische Zeitalter! Von den *τοιοι* über die *dialectica* bis zur Kategorientafel - jeweils lebten diese Philosophien in Anlehnung oder Abgrenzung solcher Kategorien und Ideen, und aus diesem Widerspruch, so meine ich, gewannen sie auch ihre eigentliche innere Kraft. Sei es in der Abgrenzung Sokrates und Platons von der Sophistik, entgegen dem Gorgiäischen Lachen über die Idee, dass nichts ist, noch je gedacht oder verstanden werden könnte; sei es in der Idee einer Universalgrammatik (ja noch bis zu Leibniz), die das Buch der Welt, das ja in *lingua mathematicorum* geschrieben worden sei, entschlüsseln sollte, gegenüber einem leicht lustigen, ebenfalls fast sophistischen Nominalismus, der sogar behauptet, alles unnötig erdachte sei fortzuwerfen - ja damit lacht, dass außer Gott niemand die Wahrheit wisse (und man mag darüber hinaus fragen: auch er? Er mehr als Name - der ist "Ich bin da"!); oder sei es der sich nie recht vollendende Versuch, eine Grammatik des Selbsts zu finden, eine Encyclopaedie des Geistes (auch hier betrachte man Hegels Glanzzug - ein Traktat als Wörterbuch zu bezeichnen - und die Umfassendheit als Grundriss!), und dagegen ein unverständliches, einen Un-Grund, einen bloßen Willen, sei es zu Gott oder zum Nichts oder zur Macht; - alles dieses ging nur (nach und) gegen Logik_, und zwar gegen geistreiche Logik_!

Eine lebendige, geistreiche Logik zu schreiben ist somit auch Ziel und Grenze dieses Buches - vielleicht auch ein neues Zeitalter geistreichen Streitens zu begründen. Ich denke, die Philosophie ist nicht verloren, ist mehr als bloße Geschichte, und es muß unser Ziel sein, die drei Rückschläge der großen Philosophietraditionen von *εὐβουλία*, *dialectica* und Transscendental-Philosophie nicht allein nur erneut zu verstehen (wie es Heidegger und andere Hermeneutiker versuchten, gleichfalls die poststrukturelle Interpretation und heutigen Honoratioren auf den Kathedern der Philosophie-Geschichte) - nein, es gilt sie zu übertreffen! Ein viertes Zeitalter der Philosophie in Europa ist möglich! Das geht aber nur im Übermute rechten Wissens, d.i. im Denken selbst, nicht nur im hohen Worte, So, könnte man meinen, muss sich auch der *λογος* seine Gründe anderswoher suchen; aber wahrlich, im Denken müssen wir zuerst finden, bevor wir suchen können - und müssen erst einige fremde Tiefe aufnehmen, bevor wir die eigene auch nur zu denken beginnen dürften_ (auch das Wort braucht seinen Ursprung aus der Tiefe - aus dem Namen, der Fremdheit, dem Schmerze - vgl. hierzu meine Abstraktionsschrift) -. In diesem Sinne sei diese Logik Fund-Stück eines Geistes, der noch suchen will - wer weiß? - Seinem Ziele hinterher? - Über es hinaus? -

Und so erst hebte sich [in Welt] der Geist
Den Unrat aller Zeiten zu bedenken
Sich gleich als jenem Nichts, im reinen Schein
Die Ewigkeit zu glänzen die er war.
Bedenke, jener Schein, er ist sein Leben!
Bedenk', Schatten allein, als Wort er war!
- und doch als Wort allein in nichts zu schwinden...

Mai 2018)

Inhalt

Vorwort - Die alte und neue Logik
 Kapitel 1 - Worüber ist Logik?
 Kapitel 2 - Wovon spricht der Begriff?

Im Entwurfe (26.4.)

Von Begriffen und Prädikaten
 Über die Variable
 Von Sätzen und Quantoren
 Zur Frage begrifflicher Interpretation
 Über das Schließen und den Schlusskalkül
 Folgerung und Schluss, oder über Vollständigkeit und Unvollständigkeit
 Zur Beziehung von Logik und Mathematik, oder über andere Arten der Logik

Kapitel 1 - Worüber ist Logik? (oder: vom Begriff)

Die wesentlich erste Unterscheidung in der Ansicht über die Logik liegt in der Frage, ob die Logik einen Inhalt habe, also, worüber sie ist. Hierin gibt es zwei übliche Ansichten: Formalismus, d.i. die Behauptung der Inhaltslosigkeit; und Ideenrealismus, d.i. der Glaube an selbständige logische Objekte. Obzwar diese Unterscheidung die oberflächlichste ist, die man sich nur denken könnte - denn sie handelt von bloßen Meinungen, nicht von lebendigen Gedanken - so ist es doch lehrreich, sich mit diesen Positionen etwas auseinander zu setzen, und nun erneut diese Frage zu stellen: Worüber ist Logik? Über Nichts oder die ganze Welt und ihr Urbild?

Diese Frage zielt auf den Gehalt des Geistes selbst, d.i. darauf, was Logik sein kann (also wiederum aufs Verhältnis von Denken und Sprache), worüber ich ja meiner Deutung noch schuldig geblieben bin. Dieses Kapitel sei also Beantwortung dieser Frage, und Betrachtung des Verhältnisses, das im Denken zur Sprache und umgekehrt selbst gerade das Objekt oder die Gegenständlichkeit der Logik erst erzeuge.

Die Fundamentalaussagen, die die beiden genannten Ansichten dabei treffen, gilt es dazu zusammenzustellen und zu prüfen. Es sind, genau gefasst, nur diese beiden:

Formalismus: Die Logik findet ihren Inhalt nur in sich selbst, und kann gar keine Aussagen über die reale Welt treffen. Sie ist darum eine reine Spielerei mit Worten, nützlich zwar, aber über keine Sache, ist nicht objektiv, rein formal.

Ideenrealismus: Die Logik hat einen echten, realen Inhalt, der unabhängig von der sichtbaren Welt besteht und ewig ist. Sie ist dann die Wissenschaft von diesem Gegenstand, von der Wahrheit und dem Sein an sich; und eben darum auch sicherer, deutlicherer, wahrer; darum ist sie Königin der Wissenschaften, *metaphysica generalis*, Οντολογία.

Um die Wahrhaftigkeit beider Ansichten prüfen zu können, gilt es fürs erste, sie erneut in einen lebendigen Dialog treten zu lassen, wobei sich aus dessen Verlaufe wohl schon manches über den inneren Gehalt und die Wahrheit dieser Positionen sagen lässt, worum es doch auch hierbei vorzüglich geht. (Dieses Zwiegespräch ist demnach nicht nur als zwischen und _in mir_, sondern auch als _im Wesen der Sache_ genommen - indem sich hier gerade das Dialektische, Widersprüchliche wider-spricht und seinen Geist zu erkennen gibt.)

Der Ideen-Realist: Diese ganze Frage ist in ihrem Stellen schon gelöst; denn welche Untersuchung ist von nichts? Und wie könnte das bei der Logik sein, wie diese nichts bedeuten? Sie beschreibt ja alles _richtige Denken_, und damit auch das richtige Erfassen der Welt. Was könnte realer sein? Was grundlegender? Und das mit der Logik das Sein selbst gemeint ist, erhellt doch schon daraus, dass nichts sein kann, was sich widerspricht - oder welcher Gott könnte solches denken? Welcher Mensch solches erschaffen?

Der Formalist: Ich sehr wohl, so denke ich zumindest. Sieh: Da ist eine Sache; und: da ist sie nicht. Widerspricht sich das nicht wohl?

I.: Zweifellos.

F.: Aber es ist doch real - nacheinander. Erst ist jemand da, dann ist er gestorben; erst ist etwas geplant, dann ist es vollbracht. Und so steht stets widersprüchliches gegeneinander, womit bereits gezeigt ist, dass es Logik nur solange und insofern gibt, als wir an sie glauben.

I.: Aber zu jedem einzelnen Moment ist es doch wohl wahr; und allgemein gesagt, widerspricht es sich doch nicht, dass etwas erst ist (im Index dieses Zeitpunkts) und dann nicht mehr. Du müsstest schon zeigen, dass etwas ist _und_ nicht ist, und zwar, in gleicher Weise, ohne auf die Zeit zu achten.

F.: Auch damit habe ich gar kein Problem, denn dein Spruch selber enthält solches. Bedenke doch: Du sagtest, es soll sein _und_ nicht sein, aber nicht nacheinander; und nun sage ich,

dass Sein-und-Nicht-Sein eben auch ein Nacheinander ist, auch ein Zeitliches, da Sprachliches. Insofern beweist sich dein Satz selbst - oder widerlegt sich, wie man will.

I.: Genug mit solchem Unsinn! Wahrhaftig ist doch die Logik nicht in der Zeit. Man muss zwar doch erst das eine, dann das andere denken; die Logik aber ist, dieses beides zusammen denken zu können - sie ist der Zusammenhalt der ganzen Welt, darin, sie in einem Gedanken, mit einem Worte erfahren zu können.

F.: Wohlan, wohlan, so kann ich dir nur zustimmen - und ich will dich auch nicht wenig beglückwünschen dazu, mir so schnell zugestimmt zu haben, dass Wahrheit nur und allein im einigenden Gedanken ist - in der Einheit und nicht im Geeinten. Eben darum ist sie bloße Form oder Sprache - als im Gedanken der Vereinigung mitinbegriffen - aber keineswegs Realität, da jedes einzelne ja auch außer ihr ist, außer uns und unseren Gedankn.

I.: D.h. du meinst, die Welt als solche, die Einheit ist fiktiv?

F.: Sehr wohl, und mehr als das, sie muss fiktiv sein, ist schließlich die Einheit nur vermöge ihrer Form denkbar - aber ihre Denkbarkeit gerade ein Einigendes - also die Einheit überhaupt letztlich kaum mehr als ein Gedanke. Form ist's, was eint, und Gedanke was verbindet, und hinter aller noch so verzwickten Idee des Seins ist unsere Phantasie, unsere Form, d.i. nichts als unser Geist, womit eindeutig erwiesen ist, dass sich die Logik auf nichts beziehen kann und wird als auf sich selbst und dies gerade nur durch und vermöge dieses selben Selbsts, was sie bedeutet.

I.: Aber wie könntest du meinen, dies ist nicht real? - Sieh: Im Traume selbst ist Wirklichkeit, im Anschein des Trugs doch auch selbst die Realität des Betrügens, und so gerade dann, wenn du meinst, all dies beziehe sich nur auf sich, gerade die Realität dieses Selbstbezuges - und wie wolltest du die leugnen? Wie eine Form ganz ohne bestimmten Inhalt ersehen?

F.: Ich habe nie behauptet, Logik ist nicht real, nur, dass sie keine Realität außer sich selbst habe, dass sie nicht vermöge einer weiteren, höheren Idee ist, und dass sie eben daher nicht das Sein, nicht die letztliche Widersprüchlichkeit der ganzen Welt, sondern nur den Versuch, diese zu denken, je klar fassen konnte. Und ganz in diesem Sinne mag ich auch deiner Theorie zustimmen, wenn sie wahrlich von meiner sich nur dem Namen nach unterscheide, dass du meinst, sie handle von der Idee, ich aber meine, sie handle von dem Denken, aber ich denke, da ist mehr dabei, und so will ich wissen, was nun der Realismus meint, was Realität sei - und warum er dabei immer so tut, als müsste er dessen ausdrückliche Verschiedenheit von der Form aufzeigen - ist diese nicht denn doch ins Eins mit dem Inhalt zu setzen?

I.: Wohlan, lasst uns darüber denken. Der Inhalt, oder die Realität der Logik ist mehr als nur Form, so war mein Gedanke - der Inhalt wohl gemerkt, nicht die Form -

F.: Aber ist derselbe nicht durch sie bestimmt?

I.: Schon, aber nicht allein, nicht vollkommen, es kann auch dasselbe zweifach gedacht werden, verschiedener Form. Das Denken muss sich als Werkzeug finden, und so es über etwas denkt, denkt es zwar auch über sich (indem es in der Sache ihren Bezug zur allgemeinen Idee des Seins, und damit zur Logik und dem Denken findet, als es selbst das Abbild jenes göttlichen Erfassens ist, das die Sache auch immer ursprünglich miterzeugt und begeistert, und sogleich uns begeistert, es zu denken - daher die Neugier der Geist der Welt genannt werden dürfte), aber eben nur in modo der Sache, nicht als es selbst - es denkt sich im Gedanken, nicht im Denk-Prozess!

F.: Sofern aber Denken Zeit ist, denkt es sich selbst nicht auch als Prozess, wenn es dessen Ergebnis denkt? Und ist es, bei allem Ernste, nicht wahrscheinlich, dass derselbe Selbstbezug im göttlichen Erzeugen, den du so glänzend in der Idee des Seins bedachtest, nicht mehr ein Bezug auf Dein Weltbild, d.i. auf die Form des Prozesses an und besonders für sich selbst ist? - Dass du dasselbe Denken in die Welt denkst, durch das du sie erfasst - dass die Logik der Welt auch und vor allem eins ist - ein transzendentaler Schein?

I.: Aber gerade da übersteigt uns dieser ganze Versuch. Der Denk-_Prozess_ ist undenkbar, da er gegenüber dem Sein (das als Tat der Erscheinung noch als Wirkung der Sache, und insofern als Gegenstand der Vorstellung gelten kann) gerade die Grundbedingungen des Vor-stellens und Stellens überhaupt, damit aber auch des In-Frage-Stellens übersteigt, und also selbst als Frage nicht gestellt werden kann. Oder besser: Auf dem Grunde jener Frage liegt der Ab-Grund allen Denkens darin, das Ganze oder das Sein denken zu _müssen_, aber nicht zu _können_, eben da wir keinen Vergleich haben (da Nicht-Sein nicht ist, Undenkbares nicht gedacht werden kann), und doch die Unvergleichlichkeit und Undenkbarkeit selbst denken müssen, ja im Wesen _allen Denkens_ diese Grenze und das Begrenzen darin fast erspüren müssen, das alle Wahrheit Schrei und alles Denken Verzweiflungstat ist - und _zugleich_ ist darin ihr Inhalt. Sieh: Die Form ist uns nicht gegeben, denn ich bin sie selbst, aber ich kenne mich nicht, kann mich nicht kennen, bin mir diese Unmöglichkeit vielmehr selbst als Sein und Wesen. Darum aber - und nicht aus irgendeiner Überheblichkeit - _bin ich das Sein und die Welt_, und muss sehr wohl deren Realität anerkennen, ohne sie kennen oder erkennen zu können. Und so ist mir vielleicht die Logik eine Form, aber keine beliebige - sondern die innerste meiner Seele, meines Seins, und darum meiner Welt.

F.: Wohlan, kraftvoll gesprochen, aber ich will doch fragen, was hat es mit diesem Widerspruch auf sich, der Du bist. - Ist dann nicht da ein Widerspruch in der Welt, entgegen deinem ersten Versuche?

I.: Durchaus nicht, denn er ist nicht in der Welt, sondern in dem Versuch, sie als Ganze zu denken. Als viele Welten aber ist ihr dieser nicht notwendig, und also auch kein eigentlicher Widerspruch, sondern eher Widerstreit ihres innersten Wesens als in der Form der Wahrheit genommen. Aber es gibt hier durchaus etwas unsicheres; und es liegt in der Frage, ob es eine Form _im Teile_ geben könnte, gleich einem widerlegbaren Axiom, und ob diese Teil-Form dann uns einen Schein der Logik geben könnte, wo sie es doch nicht ist, also nicht allen, sondern nur manchem Geiste (als es ganz offenbar falsch ist in Bezug auf die Natur, und sich erst noch erweisen muss bei Sprache und Menge). Wo also gedenkst du die Allgemeinheit jener Form gefunden zu haben, du beglückwünschender Formalist, wenn nicht in der Sache selbst - und was berechtigt dich zu sagen, das Wesen der Seele, des Denkens geschaut zu haben, seine Form zu kennen?

F.: Nun, du hast ja selbst gesagt, es ist die Ungreiflichkeit der Seele allein, worin wir sie fassen können. Nun glaube ich, dass die Idee, die Sprache und Logik als _Spiel_ zu begreifen, genau das ausdrückt - das wir irgendwie auf das Regelbuch stoßen, jedoch Autor und Erfindungsgrund unauffindbar, ja wesenhaft mit diesem Denkprozess selbst verbunden scheinen. Sagtest du aber nicht genau dasselbe? Ist das nicht auch Spiel, und erst moralisches Sich-Ausprobieren?

I.: Ja, es ist Spiel, Form, aber kein beliebiges, vielmehr diese aus dem Wesen des Widerspruchs meiner selbst hervorgegangen[e als] Idee, dasselbe denken nur zu [können], wenn es zusammen, als Idee auch vor mir ist. Der Inhalt der Logik ist alles Seins, weil ich das Sein bin und die Logik Regel meines _Gedankens_ (nicht des Denk-Prozesses! den kann ich nicht nicht denken - muss ich vielmehr _aus dem Erdachten_ erahnen, als Spiegelbild meiner) - und so erscheint mir sie _derzeit_ als allgemeines. Ich mag nicht verneinen, das vielleicht dereinst, in der fernen Zukunft des Gedankens, sich andere Regeln finden; aber so lange bleibt es die Regel meines Denkens und also des Seins.

F.: Nun, das kann ich wohl noch annehmen, wenn auch in anderen Worten; aber wenn du meinst es gäbe nur ein Spiel - oder ein gemeinsames aller Spiele - so kann ich mir wohl denken, darin Regeln zu finden, deren Form Idee, und deren Inhalt Material ist - das real ist im Momente des Spielens und seinen Witz und Geist gerade aus seiner Allgemeinheit erhält. Wohlan, denkender! Von diesem Grund aus lässt sich ein Boden des Seins denken, sowohl man ihn auch als Witz des Spieles lesen möge!

Und so ergibt sich aus den beiden Positionen diese allgemeine, die man als formalen Idealismus oder Formal-Realismus bezeichnen könnte:

Die Logik hat einen echten, realen Inhalt, der nämlich gerade in derselben Realität liegt, deren Traumgesamtheit sie selber ist; Sie kann Aussagen über diese Welt treffen, die real sind, aber dabei gerade nur die Realität der Form betreffen. Ihr Inhalt besteht jenseits der sichtbaren Welt, ist der ewige Grundsatz der Seele und des Denkens, wie er sich am vorzüglichsten in dessen ausgelassenster Spielerei ausdrückt. Sie ist nützlich, aber über keine Sache, sondern über die Dinglichkeit und die Wahrheit und das reine Sein an sich, noch (und/oder) schon wieder ohne Inhalt. Sie ist darum Wissenschaft ohne äußeres Objekt, aber mit Objekt an sich (selbst). Sie ist wahrer, da sie leerer ist, deutlicher, da sie um so schwerer an uns selbst abgerungen ist, sicher [auch] nur im Kampfesmute der Verzweiflung der Seele in sich, und ist damit kindliche (Schein-)Königin der Wissenschaften, und im Glanze ihrer Verspieltheit wird sie recht geheißen als *metaphysica plusquam generalis*, *Τιολογια των οντων*.

Der Inhalt also, kurz gefasst, ist der Begriff, oder das Wort, das seine Form als Inhalt hat - die Sprache als Sprache. Wie kann aber daraus ein Satz werden? - eben darum geht es im nächsten Kapitel.

Kapitel 2 - Wovon spricht der Begriff? (Oder: Über die Variable=

[Entwurf einer Gesamtübersicht, Version vom 26.06.2018]

Neue Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften
([deadname], am 13./14. Juni 2018 über den Abend und Morgen geschrieben)

(Herleitung der Falschheit des Ganzen oder der Seele?)

§1 Alles, was ist, ist zuerst als Eindruck. Darum ist das Sein zuerst hier und jetzt.

Worte können es nicht beschreiben, denn gerade das Unbeschreibliche ist hier das Sein

Darum sind alle Gedanken ebenso angeboren wie absolut sinnlich, da gerade die Sinne das absolut kontingente und angeborene sind.

§2 Insofern es falsch ist, es als anderes zu meinen, wird es wahr; diese seine Wahrheit ist der Name

Dies geschieht aus dem Recht seines Schmerzes; oder es ist der Schmerz selbst, der sich als Name ausschreit.

§3 Der Name wendet sich an, sucht also ein gleiches, und ist gleich nur am Namensding, nicht am Eindruck

Das Namensding ist der Eindruck, der sich fremd wird, oder der sich nur äußeres Bezeichnungsmittel ist.

Er ist nur das, was im selben Namen dasselbe bleibt.

§4 Der Name selbst aber wechselt imselben Namensdinge, und so wird aus ihm auch in Namensding - ein Phänomen

Das Phänomen ist die Gesamtheit der Namen und Benannten. Beide wechseln, aber ihr Spiel bleibt gleich.

§5 Das was im Phänomen wechselt, passt; es hat insofern die Passendheit selbst an sich.

§6 Diese Passendheit ist ihm sein Gegenstand. Der Gegenstand ist dies, alles zu sein, ob es passt, und nicht nur wenn.

§7 Passen ist von etwas auf etwas, und darum kann eines wechseln und das andere bleiben.

a) wenn die Eigenschaft wechselt, bleibt der Gegenstand; es ist sein Wesen oder sein Selbstheit

b) wenn das Objekt wechselt, bleibt die Eigenschaft; es ist ihr Vergleich an ihnen, zwischen ihnen.

§8 Das beides wird gleich im Vergleich der Vergleiche. Darin ist für sie

a) Der Eindruck derselbe als sie selber

b) Der Name ein wechselnder und darum wahr

c) Das Namensding ein Vermittelndes zwischen den Extremen und insofern an sich falsch, also sich wahr

d) Das Phänomen die Einheit von den zerteilten: Dinge, Eigenschaft, Vorkommen, Passen, Passen an sich haben.

e) Das Passen dieser Dinge, dass es sie denkt und als zerteilte wechselt

f) Der Gegenstand das Vergleichen, nicht nur der Vergleich

g) 1. Das Wesen des Vergleich sein eigener Vergleich, d.h. als

2. Vergleich der Vergleiche, nach allen fünf Elementen

α) Gegenstände, d.i. der Vergleich selber

β) Eigenschaft, d.i. deren Vermittlung, also ihr Ding

γ) Vorkommen, d.i. das bloße Fragen, wenn ...

δ) Passen, d. i. die qualitative Eigenschaft

ε) Passen an sich, d.i. die Eigenschaft als Frage

§9 Die Frage hat der Gegenstand

- a) am Befragten, d.i. als dessen Beziehen auf sich als Erfragen
- b) als Ja und Nein im Wechsel der Dinge
- c) als Gemeinsames in allem, was wechselt und wo sie gelöst wird.

§10 Das Beantworten der Frage macht das Besondere zur Antwort aufs Allgemeine, d.i. es macht dies selbst allgemein.

Die konkrete Sache hat ihre formale Eigenschaft nur vermittelt, dass sie sie erzeugte, auf sie antwortete.

§11 Die Frage befragt sich, und beginnt dabei am Anfang; das Fragen selbst ist noch nur Eindruck. (Vgl. §1)

Alles weitere bis hierher wiederholt sich also. Die Frage ist sich selbst Begriff und Rätsel, Anfang.

Es ist aber doch die Frage vom Befragten verschieden, und man muss nach der Frage anders fragen als nach dem Ding. Die Frage beantwortet noch nicht sich, sondern nur die Frage nach ihr. Dahinter aber sind Unendlichkeiten.

§12 Die Fragen sind aber grundlos, wenn sie sich nicht selbst beantworten. So muss das Selbst-Rätsel auch selbst Antwort werden.

§13 Die erste Antwort aus sich selbst ist das Wort. Es bedeutet nur sich selbst selber als dasselbe darin: sich selbst = der Begriff, das Prädikat; selber = der Satz, die Relation; dasselbe = das Ding, die Variable

§14 Die Verbindung ist als Folgen ein Weder-Noch, denn es ist immer schon beides

Darum ist das nicht-oder die grundlegende Verbindung

§15 Das Wort spricht sich als allgemeines aus, meint darum aber Nichts. Der qualifizierte Satz ist darum: Für keines __

§16 Sätze sind auch über Sätze, Verbindungen auch von Satzakt

§17 Eines folgt nicht nur aufs, sondern aus dem andern, wenn das Folgeprinzip ein allgemeines ist Solche sind Axiome. (Siehe Hilbert-Schlusskalkül)

§18 Das Folgen ist dabei nicht nur der Bedeutung nach richtig, sondern die Bedeutung auch dem Folgen und der Allgemeinheit nach (Vollständigkeitssatz)

§19 Kein Satz, kein selbes selbst ist das Ganze, kann alles doch oder nicht bedeuten (1. Unvollständigkeit)

§20 Auch die Wahrheit der Allgemeinheit selbst ist zu speziell, sie auszusprechen (2. Unvollständigkeit)

§21 Damit findet das Wort ihr Konkretes nur in seiner bereiten Vollendung, der Menge.

§22 Die Menge ist das reine Wort als Ding, dessen Vielheit als ihre Einheit.

§23 Ihre Existenz ist nur versichert; sie selbst ist ihre Versicherung

Darum enthalten die Axiom selbst schon Mengen, sind als sie geschrieben.

§24 Die einzige Menge, die unbedingt ist, ist die Leere

§25 Alles, was gegeben ist, bedingt Konstruktionen

Die Axiome sind diese, und nichts als diese

§26 Das Unendliche ist keine bedingte Konstruktion aus gegebenen, sondern eine unbedingte Konstruktion aus dem absolut unbedingten Nichts. (Unendlichkeitsaxiom)

§27 Alle anderen Konstruktionen sind Zuordnung, von jedem zu einem neuen. Ihre Basis ist das Nichts

Dieses ist ihre Fundierung sowohl als ihre unendlich waltende Auswahl

§28 Die absolute Vollendung der Menge ist darum ihre vollendete Zuordnung, oder ihre Kategorie

§29 Die Kategorie ist das Verbinden jedes mit allem passenden, oder von dieser Zuordnung reine Möglichkeit.

§30 Diese Möglichkeit ist ihr Produkt, und das bedingte Produkt überhaupt ist sich Anfang und Ziel

a) Anfang, insofern es ein bedingtes braucht

b) Ende, insofern es eins bedingt.

§31 Das absolute Ende und Anfang ist die Selbstbedingung, oder das Objekt. (Ob(C) für C Kategorie als ihre Gesamtheit)

§32 Das Objekt bedingt sich als reine Aussage des Selbstverweises, oder der Identität

§33 Damit ist es selber selbst dasselbe, oder es sagt sich aus als das Allgemeine. So hat es sich selbst erklärt.

§34 Damit ist das Selbst-Rätsel als Frage sich selber Antwort, aber noch keine Bestimmung. Es ist sich selbst eher offen.

§35 Das Selbst im Rätsel wird darum zum Rätsel, weil es sich im Kreise dreht. Dies ist es selbst, als Spalt seiner Wahrheit.

§37 Alles, was ist, ist nun auch als Selbst. Darum ist das Sein reflektiert alles und jedes selbst als ihr Selbst.

§38 Es ist aber zugleich dessen absolute Formalität. Es ist, dass es ist.

Der Körper ist das Seiende und die Seele ihr Sein. Sie ist das Sein als Sein-Für-Sie von allem, was für sie je ist.

§39 Da es alles ist, fällt nichts außer ihr; darum hat es keinen Begriff seiner selbst

§40 Insofern es aber keinen haben darf, auch keinen praktischen; also ist sein Außer-sich-fallen selbst sein Begriff.

§41 Dieses Außersichfallen ist zunächst als bloße Einbildung, als Phantasie des unmöglich man selbst Seins.

§42 Dann ist es, im Vollzuge der Unmöglichkeit der Phantasie, ihr trotziges Wollen, als absolute Neugier und Kindlichkeit.

§43 Darin fällt es mit der reinen Angst zusammen, indem es ist, das zu wollen, was unmöglich ist / gewollt werden kann.

§44 Das Objekt dieses Selbst aber ist sich selbst äußerlich; oder es ist sich selbst ihre Kraft nicht innerlich genug

§45 Es sieht sich selbst nicht als sich, weil es kein außen kennt, oder weil es schon alles ist

§46 Das Außer-sich-fallen muss dieses auch für sich tun, oder es muss sein eigenes Missverständnis auch an sich setzen

§47 Jenes ist das andere Ich. Es ist nur, das andere zu sein, aber als selbst, ich, darum außer sich gefallen, aber in sich hinein.

§48 Das andere Ich ist das Rätsel, es selbst als ein anderes zu sein. Es zeigt sich aber nicht als sich, sondern als Anderes.

§49 Das Andere ist sich selbst kein anderes, da es sich selbst nicht aus der Sicht des Selbst sieht

Nicht ist es dialektisch das Andere überhaupt - mehr ist es dies andere, und ich mir selbst ein mein-anderes.

§50 Es kann darum nur verstanden werden darin, dass es dieses selbst nicht ist, kein Anderes als es selbst zu sein

§51 Es ist kein anderes, aber weiß sich nur als Anderes - eben wie das Ich keines ist, aber sich nur so weiß

§52 Der Fremde Eindruck ist darum fremd im Äußern wie im Empfangen, und hat also das Gleiche an sich, Ungleichheit zu sein

Vgl. §2. Der Schmerz aber wird hier nicht gesehen, vielmehr nur die dahinter stehende, allgemeine Unmöglichkeit des Sprechens überhaupt vom Einzelnen.

§53 Das Ungesagte des Schmerzes ist das Konkrete, aber Allgemein als Rätsel des Selbst; es ist so das Faktum.

§54 Alles, was ist, ist auch als Faktum, als Tatsache. Es ist die Sache an dieser Tat des Rätsels, am Missverständnis

§55 Das Faktum ist in allen Arten für jedes ein Eines, aber zugleich ein Verschiedenes. Es hat jedes Geistes Sein an sich

§56 Die Wahrheit des Faktums ist das Gemeinsame des Seins. Es ist das Seiende im wechselnden Betrachter, das gemeinsame aller möglichen Perspektiven

Fakt ist nur, dass etwas ist, _was_ es ist, niemals aber wie. Insbesondere ist das Sein als Qualität kein Faktum

Das Faktum ist darum zunächst die historische Tatsache

§57 Das gemeinsame mehrerer Fakten ist seine Wahrheit im objektiven Phänomen. (Tatsachenvorgang, Naturprozess)

Darunter fallen alle üblichen Beobachtungen, alle empirischen Studien etc.

§58 Die Wahrheit der Phänomene ist ihre Gemeinheit; oder die Tiefe der Natur ist ihr Gesetz.

Darin etwa als das gemeinsame der Bewegung, der Anziehung (Relativität), der Teilung (Quantenphysik) etc.

§59 Das Gesetz ist noch nur dass, nicht warum. Es begreift sich aber selbst in seinem Rätsel

§60 Das Naturgesetz wird Formel, mathematisches, d.i. es wird qualitativ. Es wird das Rätsel auch in sich selbst, was wir vor ihm hatten.

§61 Aus dem Rätsel jener Qualität wird das Quantum, was wir nicht verstehen - die Konstante, daher dann Einheit und Messung, die eigentlich das Faktum erzeugten, erst bestimmt wird als selbst rätselhaft fundiert.

§62 Das Faktum, was sich als Quantität selbst gesetzt ist, ist kontingent; als solches ist es wesentlich historisch

§63 Ein Faktum bedeutet ein anderes, und so wird es Ursache einer Wirkung

Ursache und Wirkung sind eigentlich bloß historisch. Im Gesetze gibt es nur Zustände, keine wirkenden Fakten.

§64 Das erste Faktum ist also die erste Ursache; damit zwar die unerklärte, aber ebenso darum unnahbare

Deshalb ist's auch nicht der Urknall; jenes ist nur das früheste Ereignis unserer Chronologie

§65 Alle Ereignisse der Geschichte sind Zufälligkeiten, die notwendig wurden; aber sie haben diesen Zufall selbst an sich als Schicksal.

So wird, wenn aus dem Kosmos die Erde, aus der Erde das Leben, aus dem Leben die Menschheit und aus ihr die Geschichte herausgegriffen wird, in ihr in der Reihe der großen Ereignisse

Ackerbau - Industrie - Atommacht - Internet

im letzten ihre absolute Kontingenz deutlich; oder es ist diese Kontingenz selbst, die ihr vorheriges Schicksal war.

§66 Damit erweist sich das Faktum als verweisend auf einen solchen Sinn; dieser ist jenseits des Wissens.

§67 Der Wert jenseits des Wissens ist im Für-Uns, im Sinn ohne Verständniss, im geglückten Streite. Er ist sich ein Gott.

§68 Das Göttliche am Streite ist sein Widerstreit oder Schmerz; und darum ist er auch Quell welthaften Streitens.

§69 Die Göttlichkeit oder der Wert zeigt sich

a) in der Welt als Kuscheltier, d.i. als Niedlichkeit des Geistes im Stoffe, im Materiellem

b) über der Welt als Gottheit, d.i. als Verzweiflung des in den Dingen waltenden Wertes

c) als die Welt im Spiele, d.i. als Wert des Regeln-befolgens und -brechens und als allg.

Bezug von Welt und Geist.

§70 Das gemeinsame dieser Bezüge ist die Einheit von Wert und Sein, beides gegenüber der wertseienden Sache

Das Seiende ist hier: a) bloßer Stoff; b) bloßes Faktum; c) bloße Erfahrung.

§71 Doch die Träne des Kuscheltiers ist nicht allein immanenter Wert der Welt, es ist auch ihre Ambivalenz

Jeder Wert ist sich selbst (g/G)gegenwert. Schmerz und Lust, Wahrheit und Verzweiflungen sind dasselbe.

§72 Darum ergibt sich aus dem Wert der Widerstreit des Wertes, die Entscheidung.

§73 Jede Entscheidung hat ihr für und wider - darum entscheidet sie immer zwischen Gütern, zwischen Übeln.

§74 Kein Wert kann entscheiden. Denn jeder Wert ist in sich unentschieden und treibend.

§75 Ich weiß nicht nicht endgültig zu entscheiden, nur vorläufig. Solche Entscheidungen sind aber bloße Versuche.

§76 Um des Widerspruchs in der Welt willen muss ich mich entscheiden können; aber das kann ich nicht

Jenes ist ein äquivalenter Widerspruch zum Selbst, dass ich kennen muss, aber nie wissen kann.

§77 Um irgend weiter zu kommen, muss ich mich entscheiden, zu entscheiden

§78 Die Entscheidung zu entscheiden ist Forderung einer Entscheidungsmöglichkeit. Sie fordert Recht.

§79 Das Recht ist nichts als die allgemeine Möglichkeit, seiner Verzweiflung Ausdruck zu verleihen

§80 Es ist gegründet im Versuch, jedem zu ermöglichen, sich zu entscheiden, ohne an dieser Unmöglichkeit zu sterben

§81 Das einzige Prinzip des Rechts ist die Autonomie. Alles andere muss sich daraus herleiten

Alles andere wäre schon Entscheidung; das Recht ist aber dieser noch vorläufig.

§82 Alle Macht des Staates kann nur darin liegen, Autonomie herzustellen; darum muss sie absolut begrenzt sein

So soll kein Staat über Leben und Tod, über Tätigkeit und Lebensführung bestimmen. Wo er es tut, verbricht er.

Armut aus der Welt zu schaffen, kann darum Ziel sein, nicht aber Gleichheit oder sog. soziale Gerechtigkeit.

§83 Gesetze sind darum nur begründbar als Ausgestaltungen dieses Wertes, als sein immanenter Widerspruch der Welt.

§84 Die Gesetze noch zu schreiben ist aber Aufgabe, kein schon vorhandenes. Darum ist auch hier als letztes die Frage.

[Fragmente; vom 26.06.2018]

Sentenzen

Zur Erkenntnistheorie

- Sinne lernt man nicht kennen denn als Geheimnis. Ihre Tiefe ist nur unser Unverständnis

Zum Texte-Schreiben

Texte schreiben zum Interpretieren - gleich unfertigen Gesetzen - ist naturgemäß abstoßend; wer einen Text anwenden will - da wendet der sich ab...

Zum Zeitempfinden

Zeit ver-geht nicht, wir vergehen ihr, entleben ihr... es ist nur im Momente ruhigen Un-Lebens, dass sie _uns_ vergeht - in der Langeweile - im Fehlen allen Tagesbewußtseins und -erstaunes und -entsetzens.

[ein paar kleine Gedichte; vom 26.06.2018]

Thränenklang und Weltenstaub -
eine Anthologie zerbrochener Sprösslinge, oder das Sprießen des halben aus dem Nichts
(zerrissen der Blüten des Geistes! - zerbrochen an der Spitze, am Dorn der Zeit... - ανθρ...)

Der Götterglanz Kuscheltiers-Träne hält
in ihrem Licht und bald in ihrem Schaudern
und wo der Ewigkeit Glanz mir zerfällt,

Quelle des Nichts [15.6.]

Des ewigen Schattens unendliche Werte
bald warten, bald kümmern, im Scheine der Zeit
Woher auch der Welten Klang falsch sie umkehrte
so fordert der nichtige Schatten Geleit.

Ich weiß auf des tiefen, unendlichen Drängens
Gedanken nunmehr mir den einzigen Schein -
dass Welten zu enden, und Zeiten zu zwängen
mir nicht mehr umhülle das ewige Sein!

Ist nimmer der Trug, und bald nimmer die Nächte,
und nimmer der schlafrunken Schlächte und Glück,
dann höre ich selbst mir mein zeitlos fern Streben?

Doch, ach, oh ihr Götter, bald finster es lächte,
Kehrt in mir noch wieder die Sonne zurück?
Dem abgeschwört Hoffen im Glauben ans Leben?!...

[26.6.]

Die fälschlich' Klänge, die zu rufen nicht die Kraft
und doch in ihm zittern, als des nichtigen Vergebung...
Welch Bedeutung hat ein Wort was nicht entsteht?
Welchen Klang hat jener Laut, der sich entwirkt?

Künstlich Licht in Morgenstunden

[Logik-Fragment; vom 26.06.2018]

Übersicht einer möglichen Enzyklopädie der logischen Begriffe überhaupt

§1 Logik ist das Reden über Gedanken, oder Auseinandersetzungen über das Sprechen von Dingen.
Sie ist darum über die Aussagen von gedanklichen Gegenständen (die davon auch die logischen heißen)

§2 Der Hauptinhalt der Logik ist das Urteil, oder die Relation gedanklicher Gegenstände.

(Eine Relation ist auch Urteil, aber ohne besondere Seiten, ein bloßes =, mit freier Anzahl von Polen, nicht nur 2)

§3 Jede Relation hat eine feste Stellenzahl, und ist über jeden Einsatz gedanklicher Gegenstände nur wahr oder falsch.

§4 Es gibt nur eine notwendige Relation, das =. Es hat zwei Stellen und ist nur beim zweifachen Einsatz desselben wahr.

§5 Über so ein System von Objekten und Relationen kann man sprechen, ohne sie zu kennen, etwa: $R a b$, d.h. für die Gegenstände a und b gilt das Verhältnis R . So ein Sprechen heißt eine formale Aussage.

§6 Je Relation ist das Aussagen der Relation über entsprechend viele unterschiedene Gegenstände eine Aussage.

§7 Für zwei formale Aussagen ist auch ihre negative Verknüpfung, d.h. weder ... noch..., eine formale Aussage.

§8 Wenn ein Gegenstand a in einer formalen Aussage erwähnt wird, ist auch Behauptung für alle a eine Aussage.

§9 Diese drei Regeln sind die Einzigsten, nach denen eine formale Aussage gebildet werden kann.

Das Zeichen \downarrow oder ∇ steht für weder ... noch. Es wird in allen folgenden Abschnitten der Kürze halber verwendet.

Es gibt folgende übliche Abkürzungen / Zeichen (/ für Varianten, die erste ist die hier verwendete):

$\neg A$ / Nicht A / NOT A / $-A$ / $!A$ / $\sim A$ für die Aussage: $A \downarrow A$

$A \vee B$ / A oder B / A OR B / A vel B / $A \parallel B$ / $A \mid B$ für die Aussage: $(A \downarrow B) \downarrow (A \downarrow B)$ oder

kürzer: $\neg(A \downarrow B)$

$A \& B$ / A und B / A AND B / $A \&\& B$ / A et B / $A \wedge B$ für die Aussage: $(A \downarrow A) \downarrow (B \downarrow B)$ oder

kürzer: $(\neg A) \downarrow (\neg B)$

$A \rightarrow B$ / Aus A folgt B für die Aussage: $(B \downarrow (A \downarrow A)) \downarrow (B \downarrow (A \downarrow A))$ oder kürzer: $\neg((\neg A) \downarrow B)$ /

$(\neg A) \vee B$. (Entspt. $B \leftarrow A$)

$A \leftrightarrow B$ / A äquivalent B für die Aussage: $((A \downarrow B) \downarrow A) \downarrow ((A \downarrow B) \downarrow B)$, oder kurz: $(A \rightarrow B) \& (B \rightarrow A)$

usw. Ich will hier nicht alle aufzählen, nur sagen, dass ich sie alle verwenden werde, aber

dabei nur \downarrow meine.

FEA

§10 Jede formale Aussage ist über ein konkretes System von Objekten oder Relationen immer wahr oder falsch.

(Diese Anwendung heißt Interpretation. Manche nennen so auch das System, so als käme die Aussage vorher)

[Essay vom 26.06.2018]

Zur Glücksleere oder über die Falschheit eines Lebenssinns überhaupt.

Die herrschende Tendenz, das Leben als einen Vollzug zum Glücke hin zu sehen, bedarf einer Erwiderung; einer Anzeige, dass es nicht möglich, noch weniger wünschenswert oder erträglich wäre; und auch wenn ich nicht weiß, ob diese Gründe etwas dafür tun können, so werden sie doch hoffentlich den prinzipiellen inneren Widerspruch, der allein schon im Begriff des Glücks verborgen ist, etwas deutlicher machen.

1. Das erste Problem, was sich an dieser Fragestellung zeigt, muss in dem Stellen und Gebau der Frage selbst gesehen werden, als sie sich als eine Frage nach dem Sinn des Lebens, das auf das Glück überhaupt ausgerichtet wäre, darstellt oder sich zumindest so darzustellen vermeint. Ich denke, dass diese Frage ohnehin unsinnig ist; schließlich gibt es Glück und Unglück, im gleichen Maße Nutz und Schaden, nur im, nicht außer dem Leben; und ihn darum dem Leben selbst zuzurechnen, so als ob das Leben als ganzes Glück sein könnte, wenn es doch das erst ist, was dieses ermöglicht, erscheint unmöglich, ist offenbar also eine falsch gestellte Frage, als ja immer nur das Einzelne, die Handlung bewertet werden kann, nicht das Ganze im Ausgang seiner Faktizität - außer höchstens darin, dass es da ist, aber dieses ist selbst nur als Bedingung desselben Widerspruches möglich, als hier Existenz als Umstand, nicht als notwendige Bedingung aller Umstände überhaupt in Betracht gezogen wird - und hier insgesamt eine Frage, ob ich mir aussuchen könnte, was mein Leben ist, eine unsinnige ist und allein als solche in Betracht gezogen werden muss.

2. Selbst wenn aber die Frage sinnvoll wäre: Könnte ich das Glück denn erreichen? Versuchen wir die Frage etwas genügsamer zu nehmen: Was, wenn sie nur sagt, dass wir uns je so verhalten sollen, dass wir in jeder Situation glücklich werden? (Jene Frageform allein führt nämlich aufs Handeln, und nicht auf Identitätsmetaphysik.) Hier ist aber ebenso ein großer Widerspruch; denn jede Handlung, die Glück enthält, enthält ebenso Unglück; jede Entscheidung ist grundlegend ambivalent. So kann ich etwa einer Aktivität nachgehen, die ich wohl sehr schön finde, die aber kein Ergebnis hat, oder deren Ergebnis keinen subjektiven oder keinen objektiven Wert haben möge; wonach es folgt, dass ich mich vielleicht über die Unproduktivität ärgere - und auf der anderen Seite etwa nach getanem Werke die Langeweile, ja das konzentrierte und überaus unkontemplative Tun beklage. Selbst bei scheinbar ganz offenbar moralischen Prinzipien kommt so ein Widerstreit vor (etwa dass ich nicht stehlen solle; wo offenbar ist, dass diesem Werte (sofern er als Wert, und nicht als Absolutum der Vernunft genommen), der Besitz gegenübersteht, und es im

Falle vollkommener Armut durchaus etwas sehr tragisch-ambivalentes sein kann, sich zwischen Hunger- und Krankheitstod und dem Stehlen entscheiden zu müssen) - so dass ganz offenbar ist, dass man Glück nicht als Handlungskriterium verwenden kann; ja dass es prinzipiell unmöglich ist, glücklich zu _sein_, da dies einen permanenten Zustand voraussetzt, ohne große Schwankungen oder innere Widersprüche, was nach all dem hier dargestellten unmöglich ist, ja als Konzept schon widersinnig und leer sein muss, als keine einzelne Situation, keine Entscheidung, kein Moment gefasst werden könnte, wo Glück nicht schon mit Leid, wo Höhe nicht mit Schmerzen in größter und tragischster Weise verbunden wäre.

3. Aber selbst wenn es möglich wäre, glücklich zu sein - wäre es auch wünschenswert? Hier tun sich nun die größten Widersprüche in meiner Seele auf. Ich bin mir selbst Abgrund und Riss, und ebenso desselben Reißkraft - Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin; Ich will, dass ich nicht weiß, was ich will - dies ist die wahrhaftige Definition der spekulativen Substanz als ihre immanente Tat! Und genau darin wäre es vermessen, ein Glück als Ziel festzulegen. Vielmehr ist es dieser immanente Widerspruch, der bedeutet, dass der Wille _ebenso sehr_ zum Glücke wie zu Unglücke will - und damit selbst in seinem Wollen ambivalent ist. (So ist etwa Angst nicht, wie man erwachsenerweise vermuten könnte, eine bloße absolute Abscheu, ein Ekel, sondern im Gegenteil ein Wille, ein Element der Neugier, was zu dem anderen in einer negativen Bestimmung zwar, aber doch zu denken drängt - wie man etwa ein Angstobjekt sich vielleicht häufig vorstellt, eines des Ekels aber nicht, außer in der ganz abstrakten Angst des Ekels überhaupt - wie daraus auch etwa das Prinzip der kindlichen Mutprobe erklärbar wird, die eigentlich eher eine Angstprobe ist, eine Suche der Angst, darum auch deren Anerkennung, und nicht - wie man leicht denken könnte - deren Verachtung. Aber es kommt hier noch das Problem mit herein, ob die Angst hierin selbstbezüglich werden könne - ob sich sich als Angst vor Angst etc- zeigen kann - und also der Mut erst als immanent im Gedanken bestehen müsste, bevor er wirklich besteht - welches durchaus eine offene Frage ist, und auch hier nicht beantworten kann, als sie auch selbst ein wesentliches Problem meines eigenen Lebens ausmacht.) In diesem Sinne ist also Glück ganz wesentlich der widersprüchlichen Konstitution der Seele entgegengesetzt, indem sie fordert, was nicht sein kann: einen eindeutigen, klaren Willen.

4. Dieses aber waren alles nur äußerliche Widersprüche, nur äußere unschöne Aspekte. Es gilt jetzt vielmehr, das Problem des Glücks aus seinem Begriff selbst zu entwickeln, und darin zeigt sich nun, dass Glück im höchsten Maße selbst ein Unglück ist; ja dass es seinen höchsten Begriff nicht in der persönlichen Vollendung findet, sondern im _Selbstmord_. Denn warum tötet man sich? Doch vor allem wegen einer Unzulänglichkeit des eigenen Verhaltens und Seins zu einem emporgehaltenen Ideale, oder aber aus absoluter Langeweile und Erschöpfung. Beim Glück kommt nun aber dies beides zusammen: Man soll glücklich denken, da man so ist, man soll das Tragische aus seinen eigenen Gedanken schaffen, und kommt doch nicht dazu. Zugleich ist hier die Langeweile und Erschöpfung am Schönen auch das Prinzip des Abschlusses mit der Welt als einem Ideale des Glücklich-Sein-Müssens; und sofern zumindest die Selbstmorde der jüngeren Menschen mir nach solchen Gründen geschehen, und zumal, wenn man sich unsere Lebensverhältnisse betrachtet, scheint es mir, dass tatsächlich die meisten Selbstmorde aus Glück, aus dem Unverhältnis und der Unmöglichkeit der Dankbarkeit zumselben entstehen - wsswegen es mir, zumindest was die popularisierte Variante betrifft (um die es doch allein hier geht), für ausgemacht erscheint, dass Glück das höchste Unglück und Leid ist - und das gerade die höchste Festsetzung desselben, und die völlige Unmöglichkeit, in unserer Zeit _anmutiges Leid oder niedlichen Schmerz zu denken_, der Grund für den Selbstmord darstellt, gerade also nicht die Perspektivlosigkeit im, sondern vor und für den Schrecken. (Dies gilt auch im Bezug auf den in 1. dargestellten Widerspruch; es lässt

sich also auch sagen, dass das Glück die Frage, welches Leben man will (als ob diese Frage absolut je zu beantworten wäre, und sie ja das Leben selbst voraussetzt, also eigentlich fragen sollte, was ich tun will), überhaupt erst in dieser Schärfe stellt, und sich also zu Idee: Lebe um glücklich zu sein; der parallele Satz: Stirb wenn du traurig bist; ohne weiteres stellen lässt. ja er überhaupt erst in diesem seinen Gesetze seinen eigentümlichen Sinn erhält)

Im Schlusse lässt sich sagen, dass es nicht allein unsinnig, unmöglich und unerträglich ist, im Glücke zu leben, sondern dass all jene Glücksprediger darüber hinaus durchaus die Verantwortung der suizidalen Tendenz dieses Jahrhunderts werden auf sich nehmen müssen; ob sie das tun, und ob das dem Treiben dieses chimärisch-westlichen Schein-Buddhismus irgendeinen Anreiz der Reflektion sein könnte, vermag ich nicht zu sagen; aber ich denke doch, dass unter dem Hintergrund solcher Gründe das Prinzip des Glücks selbst sich als vielschichtiger, verwirrender, ja tragischer und falscher herausstellen wird müssen als dies unter den Naivitäten der Üblichkeit bisher geschah, und das darumwillen diese Betrachtung zwar eine höchst zerstörerische, aber darum doch auch eine absolut notwendige sein muss.

[Anmerkung vom 26.06.2018]

Zur Idee der Verlassenheit (kleiner Kommentar zu Arendt, El. u. Urspr. totaler Herrschaft)

Es erschien mir als die bemerkenswerteste Erscheinung, dass am Ende eines solchen Buches - eines wahrhaft historischen, nicht bewertenden Buches (wie es sie auch heute noch, gerade in dieser Umfassendheit der Zeitspanne, selten gibt) - nicht etwa eine Gesamt-Darstellung des Herrschaftssystems totaler Staaten zu finden, die gewissermaßen die Bedingungen des Entstehens derselben in dem unmerklich sich äußerndem Triebe zu gehaltloser Gemeinschaft darstelle, sondern im Gegenteil eine Herleitung aus dem Prinzip der Verlassenheit zu finden, die so ganz gegen alle Ideen geht, die sie doch anscheinend verteidigt - und ja doch auch in der Idee der Einsamkeit als im versteckten Zwie-Gespräche und Widersprüche der Seele weiterhin verteidigt. Dies gleicht nun ihrer Idee einer Gemeinschaft als Bestätigungsraum einer Wirklichkeit; und hier will ich vielleicht anfangen, etwas geringes dazu zu sagen, was vielleicht aufzeigen kann, warum ihre Darstellung der Verlassenheit - als welt-auflösend und einen bloß in die Logik leerer Gedanken treibend - durchaus falsch ist, und eigentlich die Idee des Verlassens und Vergehens aufs tiefste verzerrt. Danach gilt es aufzuzeigen, was Arendt vielleicht mit dieser eigentümlichen Verlassenheit von sich selbst hat meinen können, unabhängig aller ihrer Annahmen, und ob man dies nicht am ehesten mit dem Begriffe der Geistlosigkeit bezeichnen kann, ja ob letztlich nicht hier der Punkt ist, zu einem besseren Verständnis einer völlig anderen Verlassenheit zu gelangen, der von allem Geiste.

[Vortragsentwurf vom 29.06.2018]

Data Mining und das absolute Wissen -
Zu Hegel und der Dialektik in der sog. „Wissenschaft des Gegebenen“. [der Daten]

Seit der Vollendung der neuesten Revolution der Menschheitsgeschichte - der Erfindung des weltenumspannenden Informationsnetzes und der sie verwendenden und verwertenden Maschinen - führte sich, mitten in der europäischen Wissenschaftskultur, ein Stück auf, dass seit den Zeiten Lockes und Humes wohl als die größte Komödie des materialistisch-intuitionistisch-naturalistischen Zweigs der allgemeinen Religion der Üblichkeit oder des Alltags und der als letzten Grund verschrieenen Menschlichkeit (kurz: Erwachsenheit), zu gelten hat (- wohlgemeint, nicht als die größte Tragödie - dies waren und sind deren drei politische Formen, Faschismus, Bolschewismus und Neoliberalismus, in viel offenerer und schrecklicherer Weise - hier geht es nur um eine „leichte“ Komödie, ein interessantes Detail, noch kein fieses, böses, tiefes Lachen, wie es sich aus solcher Tragödie vielleicht notwendig ergibt oder zumindest hier schon ergeben hat, sondern ein leichtes, etwas, was vor der Absurdität in ein Lächerliches flieht, dabei aber auch allen wirklichen ernststen Stolz der Albernheit aus der Hand gibt - mit anderen Worten, der reine Typus des Erwachsenen bzw. des Jugendlichen, die sich in dieser Sache sehr nahe stehen - und zumindest nichts so schlimmes, als man lachen müsste um es zu ertragen, aber doch zumindest etwas, wo man lachen kann und vielleicht sollte) - und um so erstaunlicher ist, dass bisher noch niemand zu lachen beginnt, sondern jeder seine ernste Miene, seine kritischen Anmerkungen dazugibt, obendrein vielleicht noch einen alten verstaubten Technikkritizismus der Art, wo es nur um unbegründete Haltung, nicht aber um Einsicht geht, aber keine Idee, keinen rechten Plan, vor allem aber - keine Heiterkeit, und das bei solch einem Scherz! Der Titel lautet: „Data Mining - Schürfen aus dem Gegebenen“* [Die Übersetzung ist etwas frei, ich hoffe aber, sie trifft den Kern der Sache gut; - auf den anderen, noch skurrileren Namen „Big Data“ gehe ich hier gar nicht ein, da er inhaltloses Marketing-Geschwätz ist, und auf dem anderen Namen ohnehin beruht. Dass die Data wirklich gegebene Objekte oder Ideen sind, und nicht etwas eigenes (als sich mancher Metaphysiker des Begriffsgebrauchs in der Informatik vielleicht denken will, und viel auf Daten und ihre Eigentümlichkeit zu geben vermeint), geht allein schon daraus hervor, dass sie selber keinen herausgehobenen Gegenstand hat, auf alles und nichts anwendbar ist, eben auf Daten, auf (ein)gegebenes. Und darum halte ich diese Übersetzung auch für deutlich besser als den edleren Namen Informationsanalyse, da die Daten gerade nicht in eine Form gegeben, sondern nur als solche, d.i. als Gegebene, gegeben sind. Den Rest erkläre ich im weiteren Verlaufe.], und die Hauptdarsteller dieser neuesten Ballade der Unkenntnis sind die werksamen Arbeiter des mathematisch-informatischen Baus - zum einen die Zeichengeber, die sehr wohl die Absurdität einsehen, sich aber als reine Theoretiker für nicht zuständig halten - zum andern jene ruhmstüchtigen und gegenwartsfixierten Herren in Shirt und Krawatte, die Programmierer, die kaum ihren lächerlichen Stolz bemerken, da sie entweder nichts sind als Verkäufer (die sich in der seltsamen Lage befinden, nichts verkaufen zu können als heiße Luft und ihren Namen) oder deren Taktgeber, oder tatsächlich ihre Allwissenheit behaupten, und aus durch technische Spezialisierung verlorener Übersicht vom Ganzen dann alles für so halten wie den Gegenstandsbereich ihrer Tätigkeit, ja sogar alles so, wie es heute, gestern, morgen ist, und alle ferneren Zukunft und Vergangenheit vergessen, und dann ihrer eigenen Behauptung sogar Glauben schenken! Mit diesen Darstellern - zur Seite sich drängenden Mathematikern, Handelsvertretern von Firmen ohne Produkt und ahnungslosen Zuletztbegründern - führt sich dies Stück seit vielen Jahrzehnten oft auf, es fehlte nur an einem: Ein Publikum. Seien wir dieses! Lasst uns lachen über dies gebahren! - Aber worüber darin? Zunächst gilt es, das absurde herauszuarbeiten - und den Begriffen zu folgen, die unwissentlich auf so viel tieferes hindeuten als sie meinen sollen. Hier gilt der Marxsche Spruch, dass sie nicht wissen, was sie doch dauernd tun, obgleich sie's leugnen, am allerstärksten, und so

will ich auch die Frage am ehesten an einem Punkte ansetzen, wo man's am wenigsten vermuten könnte - an einem ersten urgründigsten metaphysischen Grund - bei der Frage nach dem Wissen übers Absolutum, oder bei der Suche einer Begründung aus dem _von sich_ aus klaren - bei der Frage des _Unbedingten_.

[Liste von Entwürfen und Ideen zu weiteren Schriften, vom 02.07.2018]

Titelideen:

Das Tage-buch oder die nächtliche Zusammenkunft von linear-temporaler und thematisch-thetischer Erinnerung. Ein Streif- und Gedankenzug durch die erscheinende Symbolik des Geistes in sich.

Vom Ich zum Etwas: Über den Gang vom unmittelbar für uns fraglichen zum fraglichen an sich, der Erscheinung. Eine Propädeutik zur Destruktion der Analyse in der Synthese und derselben [zweiten=Synthese] in sich [vllt. auch nur: Eine Vorbereitung zur/Einführung in [die Frage von/Betrachtung zur] Analyse/is und Synthese/is [überhaupt]], nebst genauer Erklärung der Frage des Selbsts überhaupt und deren/sein Bezug aus/zu Leben und Welt.

[populärer: Wie Ich zu Etwas kam, und andere Erkundungen über Kindlichkeit und den Abgrund des Lebens]

Darunter etwa (wenn auch etwa in anderer Reihenfolge):

Von der Alltäglichkeit zum Staunen, oder über das Gewöhnliche und sein Rätsel

Symbol und Wahrhaftigkeit, oder über die Wahrheit und den Ernst der Lüge, als im Problem des Denken-Könnens überhaupt (Ich als reines Symbol, Kulturgeschichte dementspr. als Geschichte der Selbstbilder etc., und der aus dieser Lüge unmittelbar entstehenden Problematik der falschen Wahrheit, oder der Sprache und Metapher/Allegorie/Ähnlichkeit/Symbolik/Species, d.i. dem gewöhnlichen Denken überhaupt als seinem Wesen im Nichts der Gewohnheit)

Existentielle Ethik, d.i. Tinologie der Werte

Existentialtheorie des Nichts im Selbst, oder der Widerspruch der Selbsterkenntnis.

Erscheinung als unmittelbares Betreffen im Hier und Jetzt

Leben und Erscheinung, Lebensfrage und Todessatz/schein

d.i. auch eine Existentialanalytik, aber eine, deren Ziel das einzelne, das hier und Jetzt ist, als dem Nichts-besseres-zu-tun-habens des je einzelnen Moments und der Stunde des Hierseins überhaupt - d.i. im Spiele, was also, die Ästhetik vorwegnehmend, im Sein und Ich selbst erscheint.

Über Tod, Einsamkeit, Leben und das Je-Gegebensein, die Selbst-Versperrung der Sprache als dem unsagbaren, d.i. dem absoluten Nichts

Zum Sein als/der Lebendigkeit und dem Fragecharackter der Welt

Warum Leben - warum Handeln? Eine Sammlung falscher Begründungen, und ein Versuch einer neuen.

Der Glanz[/die T(h)räne?] des Schwertes und der Schlüssel der Welt [in Anlehnung an K.H.] - zu Schmerz und Wert, Leid, Gott und Niedlichkeit sowie der urtümlich-unheimlichen Beziehung

von Geist/Seele und Stoff, oder Leben [Herz?] und Wille/Denken, d.i. dem Lebens- und Todeswillen überhaupt, nebst einer Betrachtung mit Absicht auf die Unsterblichkeit und das Endliche. - sowie den Bezug von Leben und Töten/Krieg und ähnliches (Körperlichkeit/Willentlichkeit/Autonomie/Nichtigkeit und das Verhältnis von Willkür/Zufall und Spontaneität/Tyrannis in der Wahlentscheidung etc.).

Über den Körper überhaupt und das Spiel des Schmerzes - über Körperlichkeit selbst als Spiel wie auch Spiel mit oder ohne Korrelat, über Charakter, Controlls, über die Steuerung und Reaktivität des Spielens als solchem etc.

Über das Mensch-sein oder den Zustand der Erbärmlichkeit

Das Bekannte und die Fremde. Freundschaft und Unheimlichkeit derselben, d.i. der Widerspruch jeder Gemeinschaft überhaupt.

Der Weg vom Widerspruch in der Identität zu dem als sie

Was es heißt, ein Niemand zu sein.

Auf dem Weg zur Unerschlossenheit. Oder: Zum Nachgang des Vorgängigem im Bewusstsein seiner erst bevorstehenden Erzeugung aus dem Nichts seines Verständnisses.

Über Idealismus, Skeptizismus und Resignation bzw. Dogmatismus und das Problem der Kindlichkeit (über ihre doppelte Entgegensetzung im Jugendlichen und Erwachsenen)

Über das ungläubige des Spielens in der Tat der Entscheidung, oder über das Prinzip der Geschichte(n) überhaupt.
etc.etc.

Wissenschaft als strenge Philosophie, oder über den Ernst und die Wahrheit (sowie die Fragen der Unendlichkeit und des Widerspruchs der Welt und der Seele)

Zur Aufgabe der Philosophie - was gibt sie auf - was gar sich selbst? Und hat sie schon aufgegeben?

Kritik der allgemeinen/theoretischen Psychologie [oder zum Wesen der Seele (und seine Beziehung auf den Leib)

[Kritik der math. Theologie]

Kritik der juristischen Tautologie (?)

Kritik der systematischen Soziologie

Data Mining und das Absolute Wissen - oder über Hegel und das Netz.

Die Aktie / Der Markt (?). Zur Kritik der mathematischen Theologie.

Netz. Zum Entstehen von Struktur in Welt und Geist.

Kategorien-Lehre und die 0 [leere Menge - Zeichen]: Kant, Hegel und Yoneda

Zur möglichen und wirklichen Welten: Über Fiktionen und ihre Realität

Stoff und Geist. Zur Lebendigkeit der Kuscheltiere

Das Videospiel als Ende und Vollendung der Kunst

Kleidungsästhetik und Warencharakter

Zum Missverhältnis von Charakter und Welt: über das Leidende und den Helden.

Das Trauerstück des europäisch-amerikanischen Videospiels, oder über die heroische Disposition und das Wesen der Waffe bzw. [Plot-]Devices für die Geschichte überhaupt, besonders aber bei der

Frage der Seele oder des Wesens der Welt und seine [= des Wesens] Beziehung auf deren Teile und Bewohner.

Etwa

Zu Kingdom Hearts und Tales of Graces f, oder zur Frage kindlichen Heroismus und seinen Idealtypen. [Auch: Ventus, Asbel, Sora?]

Zur Frage künftiger Moral. Ein Lebens-Zurückwurf
Gegen den [sogenannten] Alltag.

Ψεῦδαμῶνια - Gegen die Le(h)re vom erfüllten Leben

Hoffnung und die Frage der Zukunft. Oder: die immanente Gegensätzlichkeit des Vorausblicks. (?)
Zum ewigen Leben, oder über die Anmaßung von Jahrillionen. Auch zur Frage des Todes und Lebensgrundes überhaupt.

[Neuer Ansatzpunkt der Systembegründung, Version vom 06.07.2018]

Vom Ich zum Etwas: Über den Gang vom unmittelbar für uns fraglichen zum fraglichen an sich, der Erscheinung. Eine Propädeutik zur Destruktion der Analyse in der Synthese und derselben [zweiten=Synthese] in sich [vllt. auch nur: Eine Vorbereitung zur/Einführung in [die Frage von/Betrachtung zur] Analyse/is und Synthese/is [überhaupt]], nebst genauer Erklärung der Frage des Selbsts überhaupt und deren/sein Bezug aus/zu Leben und Welt.

[populärer: Wie Ich zu Etwas kam, und andere Erkundungen über Kindlichkeit und den Abgrund des Lebens]

Darunter etwa (wenn auch etwa in anderer Reihenfolge):

Von der Alltäglichkeit zum Staunen, oder über das Gewöhnliche und sein Rätsel

Symbol und Wahrhaftigkeit, oder über die Wahrheit und den Ernst der Lüge, als im Problem des Denken-Könnens überhaupt (Ich als reines Symbol, Kulturgeschichte dementspr. als Geschichte der Selbstbilder etc., und der aus dieser Lüge unmittelbar entstehenden Problematik der falschen Wahrheit, oder der Sprache und Metapher/Allegorie/Ähnlichkeit/Symbolik/Species, d.i. dem gewöhnlichen Denken überhaupt als seinem Wesen im Nichts der Gewohnheit)

Existentielle Ethik, d.i. Tinologie der Werte

Existentialtheorie des Nichts im Selbst, oder der Widerspruch der Selbsterkenntnis.

Erscheinung als unmittelbares Betreffen im Hier und Jetzt

Leben und Erscheinung, Lebensfrage und Todessatz/schein

d.i. auch eine Existentialanalytik, aber eine, deren Ziel das einzelne, das hier und Jetzt ist, als dem Nichts-besseres-zu-tun-habens des je einzelnen Moments und der Stunde des Hierseins überhaupt - d.i. im Spiele, was also, die Ästhetik vorwegnehmend, im Sein und Ich selbst erscheint.

Über Tod, Einsamkeit, Leben und das Je-Gegebensein, die Selbst-Versperrung der Sprache als dem unsagbaren, d.i. dem absoluten Nichts

Zum Sein als/der Lebendigkeit und dem Fragecharakter der Welt

Warum Leben - warum Handeln? Eine Sammlung falscher Begründungen, und ein Versuch einer neuen.

Der Glanz[/die T(h)räne?] des Schwertes und der Schlüssel der Welt [in Anlehnung an K.H.] - zu Schmerz und Wert, Leid, Gott und Niedlichkeit sowie der urtümlich-unheimlichen Beziehung von Geist/Seele und Stoff, oder Leben [Herz?] und Wille/Denken, d.i. dem Lebens- und Todeswillen überhaupt, nebst einer Betrachtung mit Absicht auf die Unsterblichkeit und das Endliche. - sowie den Bezug von Leben und Töten/Krieg und ähnliches (Körperlichkeit/Willentlichkeit/Autonomie/Nichtigkeit und das Verhältnis von Willkür/Zufall und Spontaneität/Tyrannis in der Wahlentscheidung etc.).

Über den Körper überhaupt und das Spiel des Schmerzes - über Körperlichkeit selbst als Spiel wie auch Spiel mit oder ohne Korrelat, über Charakter, Controls, über die Steuerung und Reaktivität des Spielens als solchem etc.

Über das Mensch-sein oder den Zustand der Erbärmlichkeit

Das Bekannte und die Fremde. Freundschaft und Unheimlichkeit derselben, d.i. der Widerspruch jeder Gemeinschaft überhaupt.

Der Weg vom Widerspruch in der Identität zu dem als sie

Was es heißt, ein Niemand zu sein.

Auf dem Weg zur Unerschlossenheit. Oder: Zum Nachgang des Vorgängigem im Bewusstsein seiner erst bevorstehenden Erzeugung aus dem Nichts seines Verständnisses.

Über Idealismus, Skeptizismus und Resignation bzw. Dogmatismus und das Problem der Kindlichkeit (über ihre doppelte Entgegensetzung im Jugendlichen und Erwachsenen)

Über das ungläubige des Spielens in der Tat der Entscheidung, oder über das Prinzip der Geschichte(n) überhaupt.
etc.etc.

[Anfang eines längeren Systems? - Ich > Etwas - Das Eine und das Sein - Synthetische Wahrheit - Kritik, System, Widerspruch und der Abgrund des Wissens im Nichts sowie die Frage nach der Geschichtlichkeit der Sinnsuche überhaupt und dessen Sinn - Ästhetik/Theologie - Thränenklang und Weltenstaub - Zur Gegenwart und zum Spiel - Moralfragen - zur politischen Frage im Moralischen - Aphorismen zur Binsenweisheit - Manifest des politischen Idealismus - Zur Frage, warum ich Texte schreibe, und einige kurzen Anmerkungen zur praktischen Durchführung des idealistisch-philosophischen Prinzips (Rechtsseminar, Historiographie der Gegenwart, neue Religion, anderes politisches Prinzip ... etc. ?) -

--- oder ein ganz anderer Ansatz? Eine ganz andere Einordnung?]

Von: Wer bin ich, woher komm ich, wo gehe ich hin, zu:

Wo kommt es her - Analytik

Was ist es - Phänomenologi, direkte Betrachtung [andere(r) Art?]

die ersten beiden Wege sind erfolglos beschritten - es steht nur der dritte offen!

Wo geht es hin - Synthesis, Theorie des nachherigen Aufbaus

[das immanent zukünftige im Geist _ist_ die Synthese, als ihr Verlauf aufs zu erschaffende hin!]

im _theoretischen Aspekt_ der Frage im einzelnen; im Ganzen doch aber auch:

[Hier eine Vorausschau über den Umfang der ästhetisch-theologischen Philosophie / der Moral / des Rechts / der Hoffnungs- und Furchttheorie: (- dies auch im Ende des ersten Teils, in der Ausdifferenzierung der Frage des Etwas als in anderer Frageart, oder als Ergebnis der Synthesis - oder als Ergebnis von Analytik, Phänomenologie und Synthesis? - oder ist dasselbe, und es liegen vorher Fragen vorgezeichnet vor, deren einige (hier die theoretischen) in ihrer Unsinnigkeit erwiesen werden, dann dadurch andere frei werden; - aber wie können sie dann das positive Element der in den andern liegenden Dialektik behalten - wie die Phänomenologie das Analytische, die Synthese das analytisch zersetzte Phänomen, wie die Wertgebung und Theologie die sich aus der Dialektik des Synthetischen ergebende Ambivalenz allen Werts überhaupt? - oder steht gerade das zur Disposition, und ist hier eins der Extreme oder Wahlmöglichkeiten?)]

Wo entsteht das Ganze? -- Identitätstheorie/Dialektik, Wissen überhaupt

Was soll es? -- Theologie/Ästhetik der Gegenwart, d.i. Moral der Ambivalenz

Was kann es werden? -- Hoffnungstheorie, d.i. Frage nach einem Recht, zu denken/zu entscheiden, und die Frage nach einem Recht auf Zeit überhaupt (Recht auf Leben, Muße etc.

Und zuerst als tätige Frage der Gegenwart: Was kann ich jetzt vergangen sein bzw. erinnern? / Jetzt-Sein? / planen?

und dann darin die Möglichkeit im Rechtssystem überhaupt (Gerechtigkeit herstellen / Gesetze geben / an sie halten),

zuletzt dann die Hoffnungsfrage / Verzweiflungsfrage, also zu fragen

Was kann ich wissen? (auch expl. zu wissen, wertzugeben/zu sollen, zu tun[, zu antizipieren?])

Was kann ich bewerten/verstehen / woran kann ich zweifeln?

Was kann ich tun?

Was kann ich erwarten/hoffen/befürchten?

(nicht: was soll; jenes wäre dies ja noch/schon als Wertfrage, oder eine Wissens- oder Hoffnungsfrage - oder keines? Zumindest wird hier nicht so gefragt. Die Hoffnung und Furcht und Verzweiflung (jene als Synthese beider) geht aufs Können, was nicht ist und darum nicht erkannt werden kann, darum es viel schwerer ist als ein Sollen, was ja ein gedachtes Können - oder zumindest ein denken-können - schon voraussetzt, derart hier nichts ist, da es nicht äußerlich, sondern eine schlechthin innere Hoffnung des eigenen Tuns darstellt)

Auch in sehr vereinfachter Form (insb. da die Gegenwart in Tat und Wert eine zwifache, zaudernde ist):

Analyse, Phänomenologie, Synthese;

Bewertung/Existenzwert, Lebenswille/Existenzkraft, Moral/Suche nach Recht;

Was kann ich wissen?, Was kann ich schätzen / was tun?, Was kann ich hoffen/fürchten?

(Je: vergangene/geg./zukünft.[die Zeilen] Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft [die Spalten] [bzw. anderrum/transponiert?])

Vom Ich zum Etwas

Über das Kind-Sein und den Abgrund des Lebens.

Über den Gang vom unmittelbar für uns fraglichen zum fraglichen an sich, der Erscheinung. Eine vorbereitende Betrachtung zur Analyse und Synthesis überhaupt, nebst genauer Betrachtung der Frage des Selbsts und seinem Bezug zu Leben und Welt

D.i. eine Herleitung der analytischen Frage und des Zusammenhanges und bloßen Etwas aus dem Erscheinen und Hervorkommen der Welt im Selbst oder der sich unbedacht bewussten Seele.

Über die Notwendigkeit einer Kritik und Theorie des Alltags überhaupt - oder über die Intuition und das Gewöhnliche

Philosophie beginnt mit dem Erstaunen und Entsetzen über die Welt; aber auch dieses muss erst einmal irgendwoher kommen. Ich kann darum nicht mit der Erkenntnisfrage als einer unbedingten anfangen, weil sie in der Tat nicht unbedingt ist, ohne unbedungen vom Leben - und d.h. eben auch von diesem losgelöst, erst einmal befreit worden zu sein. Es lässt sich damit *stricto sensu* gar nichts über die Philosophie sagen, was sich nicht vom Leben sagen ließe, und es lässt sich keine lebensferne Philosophie erdenken - so lange sie ihre Ferne nicht *„aus dem Leben selbst“* gewonnen haben würde. Die Absicht auf eine solche Ferne aber ist gerade das Ziel dieser Untersuchung.

Ich will über den philosophischen Gedanken so reden, wie es nur das Leben selbst tun kann - als bloßes Symbol eines weiteren, das es doch zugleich schon ist, als Anflug einer höheren, edleren Phantasie, die doch in mehr nicht sprechen kann als in Lauten, die mehr nicht erfährt als sie selber ist. Ich weiß, dass alle Art *„höherer Gesamtheit“*, und jede Art *„Verallgemeinerung“* in diesem Sinne unzureichend, ja anmaßend wäre - aber man übersieht zu leicht, dass die Gesamtheit schon hoch, und dass die Allgemeinheit schon vorhanden ist, bevor man sie zu verallgemeinern, erweitern, erhöhen sucht. Das Leben selbst ist diese Allgemeinheit; oder sie ist vielmehr die ihm immanent gewordene Fremdheit aller Lebendigkeit, allen Daseins überhaupt. Jenes gilt es vornehmlich zu untersuchen.

Zugleich müssen wir aber, und das vor aller solchen Höhenflüge, über das gewöhnlichste, ja die Gewohnheit selbst sprechen, da wir eben im Leben schon vor der ihm immanenten Fremdheit eine Unendlichkeit haben, ein weiteres, das es selbst schon ist, und eine in ihm selbst bleibende Phantasie. Ich muss zunächst dies absolut gewöhnliche als Kernpunkt von dem nehmen, was man vielleicht in einfacherer Art den Alltag überhaupt nennt, um die ihm innewohnende Allnacht, oder das unbedacht-unbedenkliche am gewöhnlichen Leben aufzuzeigen; vielmehr aber, um den Widerspruch in dem zu sehen, was ich hier versuche, nämlich ihn zu denken. Hier schon ergibt sich der Widerspruch.

Ich kann nämlich - insofern ich selbst eine rein philosophische Person bin, d.h. eine in allem ganz ungewohnte Person, außer in wenigen persönlichen Erfahrungen (die nicht wirklich weit gehen) und in dem Denken selbst als dem diesem Widersprüche immanenten Prozess der Erkenntnis desselben Fehlerhaftigkeit und Unzureichendheit - gar nicht anders, als diese Art der Gewöhnlichkeit, oder die Unendlichkeit des Alltags, „zu denken“ - aber genau darin verfehle ich sie. Dies macht allen Widerspruch in dieser niedersten Stufe der Existenz aus: Verstehen wollen, wo kein Gedanke ist - und doch! Ich glaube, dass hinter all dieser Gedankenlosigkeit wirklich der Anflug der Gedanken bereits vorhanden ist, dass der Weg, der in der höchsten Gewohnheit liegt, nichts ist als der Weg zum äußersten Punkte der Gedanklichkeit, der sich in der gewaltigen Erkenntnis, „ein Niemand zu sein“, am deutlichsten äußert, letztlich, dass es hinter all dem Gerede etwas gibt, was in ihm gerade nicht vorkommt, und doch seinen ersten, ursprünglichsten Punkte bildet - das Rätsel überhaupt.

Gerade das Rätsel ist, was sich in diesem ersten, unmittelbaren Denken offenbart, indem ich doch gar nicht weiß, warum es gerade so ist, so sein soll. Ich sehe das gewöhnlichste - und muss erstaunen, ja, absolut entsetzt sein. Jenes ist der Grund, woraus sich alle Philosophie ergibt - letztlich aus der absoluten Unpassendheit zur Welt, aus einer innersten Fremdheit der Welt zu sich selbst.

Aber weit anders, als es so viele harmoniesüchtige tun (wie schon vordem Aristoteles in seiner kleinbürgerlich-gewöhnlichsten Ethik, vor kürzerer Zeit noch Hegel in der Vorrede zur Differenzschrift, wo er die Rückkehr zum zerrissenen Selbst oder Absolutum als Kern seines Denkens aufstellt, oder in den neuesten Denkern wie Searle oder Gabriel, die einen Glauben an die Gewöhnlichkeit, ja etwas Locke- und Hume-Absurdes der Gewohnheit auferstehen lassen (wobei es doch offenbar ist, dass Gewöhnlichkeit in Erkenntnisformen schon allein unmöglich ist, da diese Überlegung verwechselt, woher die Gedanken stammen und warum sie richtig sind - denn dass alle Gedanken auch irgendwann gewöhnlich sind, ist offenbar, aber nur wer das jetzt und nunmehr gewöhnliche auch aus bloßer Gewohnheit erklären will, könnte sagen, das wäre alles nur angewöhnt - zumal man sich eines infiniten Regresses der Gewöhnung an Gewöhnung etc. bedienen müsste, ohne nicht die Begründung einer wohlgewählten Gewohnheit (als heutige politische Prozesse) ausschließen zu müssen, eines infiniten Regresses, der, da er auf Personen und nicht auf Geister oder Universi geht, keineswegs möglich, noch mehr höhnisch und lächerlich erscheinen muss) - oder noch vielmehr sich die meisten heutigen Psychologen und Gewohnheits-Philosophen a la manier Pinker, Gabriel, Fromm etc., in vielen Punkten leider auch früher solche eigentlich große Denker wie Marx, Freud, Jaspers, Arendt verfielen, etc. etc., die Liste ließe sich aus den Schätzen der europäischen Philosophie so viel erweitern, und so viel noch mehr aus der Sammlung der östlichen Weisheit (in der ich leider zu unbelesen bin))[Fußnote?], kann ich nun nicht einfach versuchen, diesen Widerspruch hinzunehmen oder abzulehnen oder ihn auszugleichen suchen, sondern ich muss vielmehr dies absolut widerspenstige an der Welt als ein Element ihres innersten begreifen, ich muss, mit anderen Worten, den Widerspruch, den ich mit der Welt habe, das absolute Unverständnis ihrer Form, ihres Denkens, alles was sonst noch dazugehören möge, mir verständlich machen als ein Objekt des Unbekannten, als ein Rätsel selbst. Staunen darf hier keine leere Geste sein, darf nicht verwechselt werden mit einem ersten Unverständnis eines an sich verständlichen (eines Textes, eines Bildes etc, wo man nur den richtigen Hintergrund kennen muss, in Kunstgeschichte und alten Sprachen die nötigen Symbole zu erkennen weiß, und sich dann auch klarmachen kann, was ursprünglich erdacht wurde); vielmehr ist der Alltag prinzipiell unverständlich, er ist als solcher absurd, und erst, wenn man sich außer ihn stellt (oder wie ich schon von Anfang an außer ihn geworfen ist durch ein anderes Verständnis), kann man ihn als solchen überhaupt würdigen, kann das absolut besondere an ihm, im Gegensatz zu allem anderen

Gedachten wahrnehmen - dass er eben nicht nur gedacht, sondern vor allem unbedacht ist, dass er die Schwelle zum Denken selbst ist.

Insofern müssen wir erst einmal gegen Wittgenstein konstatieren: Das Rätsel gibt es, es ist der Alltag. (Eine Antwort, die mehr zu ihm passt als man meinen könnte - sprach er nicht schon vom All-Tag, vom Sonnenaufgang als von einem Rätsel? Und was mehr war ihm der Alltag selbst sein Rätsel, seine Lösung und Verzweiflung?!) - Aber was bedeutet das? Was kann ich hier denn verstehen, wenn es das Rätsel ist, das unvordenkliche, bloß gewöhnliche, woran das Denken dann zwar beginnt, welches es aber gleichwohl nicht wieder einholen, nicht unterbieten kann? Wie kann man solches verstehen, kritisieren, theoretisieren, ja, wie kann man es überhaupt denken? Hatte irgendwer dazu die Kraft - den Mut - die Dummheit - oder ist dieses selbst, dieses absolute Erstaunen und Entsetzen, und alles danach, vielmehr schon desselben Theorie, und es bräuchte keiner Kritik und eigenen Erörterung? In jedem Falle aber: Wozu dieser Text?

Beginnen wir von einer ganz anderen Seite, um vielleicht einen besseren Blick auf die Sache zu erhaschen. Was heißt es, kindlich zu sein - was ist der Kern des Spiels und Schaffens überhaupt? Hat es ein Gewöhnliches? - Wir müssen hier doch eines merkwürdigen Widerspruchs gewahr werden, dass nämlich zugleich ein Spiel geübt, die Regeln gelernt werden, dass aber diese nur unter der Voraussetzung, dass es nicht gewöhnlich sei und nie werde, je auch nur den geringsten Anreiz dazu bieten könnten, genutzt zu werden, da sie sonst geradezu als langweilig verschrien, überhaupt ignoriert und totgeschwiegen würden. Darum muss das Spiel auf eine Art alltäglich sein, aber nicht alltäglich im Sinne des anderen, gewöhnlichen; es muss eine exzentrisch plazierte, ganz andere Gewohnheit sein, eine unübliche Üblichkeit. Als solche ist sie von einer anderen Übung, d.i. von einer anderen Welt, anderen Umgebung, und nur darum umgibt sie eben jener Anschein des absolut-anderen, den jede auch noch so schöne gewöhnliche, alltägliche Sache nie auch nur die Chance hat zu gewinnen. Jener Anschein ist das träumerische, das phantastische, mit einem Wort: interessante und spannende (das im wörtlichen Sinne - was zwischen uns ist als eine Welt, ein Schein, ein Traum - was den Abstand dazwischen (auf)spannt) - und es ist also gerade der Weltcharakter, der hier der Gewohnheit die Umgebung, das neue und schöne und besondere an ihrer Anschauung und im vergnüglichen Spiele überhaupt erzeugt. In diesem Sinne aber ist das Spiel nur eine möglicher Formen des Weltbezugs, neben der (als einer mannigfältig-gewuchernden) eine einfache, einfältige, eben in ihrer Gewohnheit und Umwelt gewöhnliche steht: Der Alltag, oder, wie man jetzt vielleicht gewillt ist ihn zu nennen, die Lebenswelt, den Bezug zu und das Leben in ihr.

Von dieser Seite aus wird die Frage mitnichten einfacher, fragen wir doch hier immerhin nach der Lebenswelt überhaupt, nach dem Leben, dem absolut gewöhnlichen, als etwas, was Gegenstand von Frage und Kritik werden soll - wenn doch andersherum alle Frage und Kritik erst auf ihm beruhen! Wie also kann das gelingen - wie kann uns das Leben selbst fraglich und kritisierbar werden? - Und erneut: Wozu dieser Text? - Wozu ihn gar lesen, wenn der Inhalt offenbar per definitionem langweilig ist?!

Wir dürfen hier nicht den Fehler machen, den so viele im Anschein seiner angeblichen erwachsenen Ehre tun (ja er ist sogar letztlich der konstitutive Grund der Illusion der Erwachsenenheit überhaupt), nun zu sagen, dass es zwar langweilig, aber doch sehr ernst darum ist, und man es also trotzdem tun müsse, obzwar's längst bekannt, völlig uninteressant ist; nein, vielmehr müssen wir hier das Interesse aus diesem Punkte der Langeweile selbst entwickeln - indem wir nämlich zunächst ganz grundlegend fragen: Was ist eigentlich Langeweile? Warum ängstigt sie unserer Phantasie - stammt sie aus der Sorge um Zeitverschwendung, unnütze gedankliche Kraft - oder ist sie gar keine Sorge,

sondern im Gegenteil das völlig unbekümmerte Hinweggehen über das passable, das gewöhnliche, was man schon zu kennen glaubt und also ignorieren zu können meint? - Hier sehen wir doch, ist es noch völlig unklar, und also insofern besonders interessant (zumindest wenn man etwas Lust am Rätsel hat - was aber ja Vorbedingung allen Denkens ist, das nicht bloß funktional sein will, mithin nicht bloß Langeweile in concreto, etwa wie sie aus jedem administrativen und bloß ökonomischen Papiere, oder anderen Dokumenten der Gedankenlosigkeit u. dergl., bald zur Genüge klar werden muss, und ihre Unpassendheit zur Frage, die etwas anderes sein will als Aklamation, unmittelbar verrät...) - und also muss, aus dieser notwendigen Stärke des Rätsels um das Gewöhnliche, uns zunächst diese Sorge um Langeweile selbst interessant werden - und darum auch die gewöhnliche Welt einer Kritik unterzogen werden, die - theoretisch besehen - nichts tun kann, als sie zunächst aus der Gewöhnlichkeit zu lösen, sie selbst und ihr Dasein uns rätselhaft zu machen, zur bloßen Erscheinung und höchstem Erlebnis werden zu lassen.

Fangen wir an bei dem Ursprunge all dieser Seltsamkeiten: Dem Eindruck, besonders den schon vorgängig bewerteten (Neugier, Interesse, Langeweile, Ernst). Woher stammt diese Bewertung? - Hier stoßen wir auf eine seltsame Zwiespältigkeit in der Gegenwart des Denkens, in der Gegenwärtigkeit. Auf der einen Seite ist ein Eindruck etwas im Moment bereits weggezogenes, auf der andern Seite aber ist er noch nicht recht da, noch gar nicht wirklich verstanden. Er ist beides, oder ist dessen Fuge, die Gegenwart. Wie aber und was fügt der Eindruck zusammen? Ich sehe ja nichts als verschiedene Eindrücke, und zusammen bilden sie mein Leben. Dieses scheint mir als Übergang von Vergangenheit zur Zukunft, und insofern als Gegenwart. Aber da gibt es doch noch einen Unterschied zur Gegenwärtigkeit des Eindrucks, besonders aber beim Eindruck des Alltags, da hier die Bewertung ganz ohne Zeit geschieht, aber doch auf sie bezogen ist - Langeweile und Spannung sind ja Zeitbegriffe, und die Spannung sorgt für das, was man gewöhnlich Kurzweiligkeit nennt, also für eine eindruckliche Zeitverkürzung - die aber doch nur gegenwärtig ist, nichts zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern zwischen der einen und andern Gegenwart. Worin aber besteht das Verhältnis zwischen diesen beiden Arten der Zeitwahrnehmung?

Wir sehen hier zwei Verhältnisse aneinanderstoßen, die eine Art Zeit meinen, und doch meint das eine Verhältnis sie nur auf eine Art, nämlich als Gegenwart - als Gegenwärtigkeit - und die andere als schon betrachtete Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, damit aber eigentlich auch - vergangen. Was dieselbe Betrachtung vom Standpunkte der Zukunft ergeben soll, muss sich noch zeigen, dazu kann ich noch nichts sagen, ohne bereits zu sehr vorwegzugreifen, zumal ich die andern beiden Arten ja auch noch nicht wirklich erläutert habe.

Ich muss also etwas zurück, und die Frage auf dem Alltag selbst beruhen lassen. Denn noch soll sie ja aus ihm entstehen, und doch haben wir dazu schon ein Staunen, schon eine Langeweile über ihn und ein Staunen über diese Langeweile vorausgesetzt, und nicht schon aus dem Alltag selbst, aus seiner absoluten Gewöhnlichkeit, Üblichkeit, Unscheinbarkeit etc. dasjenige herausgearbeitet, was ihn interessant und spannend macht, und was also zuerst der Inhalt dieser Untersuchung sein müsste. (Merkt man hier die Langeweile auch im Ton? Bedenke: Auch im Stil drückt sich etwas aus! - und ist's die Pustel dessen, was ich nicht sagen will - kann - und doch muss? Dass die Langeweile doch nicht spannender wird, weil ich drüber schreibe - obgleich die Frage einen manchmal unterhalten kann? - ...)

Doch ist's vielleicht gerade dieses Suchen nach dem Spannenden, nach dem Interesse, was auf gewisse Weise die Suche beschränkt? Ist es vielleicht selbst schon ein Ziel - selbst Teil der Alltags-

Langeweile? Aber was kann denn hier ein Wort ausdrücken, wenn so sehr schon die Begriffe verschwommen sind!

Wo ziehts noch jenes Wollen hin? / Wenn Welten schon gefallen sind / und doch mit nichts die Welt sich rührt - ?!

Wir sind hier also selbst noch verwirrt und verworren. Ich weiß nicht, wo jetzt die Frage hin soll - und doch gibt es einen Anhaltspunkt - das Rätsel. Wie es zu befragen ist, stellt sich als schwer heraus, da zum einen das Staunen uns nicht weiterhilft, da zum andern die Frage als solche nur dieselbe Langeweile ausdrückt (in der Alltäglichkeit des Drauflosfragens), und auch der Stil einer solchen Frage uns mehr Fragen aufwirft als beantwortet, ja sogar ein Fragen, was Interesse hat, selbst frag-würdig ist.

So muss ich, wenns auch sehr umständlich scheint, erst eine ausführliche Erklärung dazu abgeben, was genau ich frage; und warum ich denke, dass auf die Frage der Langeweile - des Alltags - ja selbst des Lebens, es nicht allein eine angemessene Antwort gibt, sondern diese zudem auch nicht aus dessen Reichtum erst nachträglich geschöpft werden muss, wie eine letzte Einordnung vor dem Ende, sondern, ganz entgegen des anscheinend greisen Charakters der Frage, diese die allerjüngste ist, die kindlichste, ja der Quelle der Kindlichkeit selbst, aus der das Leben überhaupt erst entsteht, und worin uns die Kraft steckt, es neu zu beginnen. Es ist dies vielleicht etwas zu viel gesagt, denn gerade das Alte steckt in jedem Moment mit darin, aber etwas neues ist es, wenn es als Gegenwärtiges lebendig wird. Und es stellt sich aus dieser Frage noch eine viel weitergehende Frage: eine Frage nach Ursprung, Gegenwart und Zukunft dieser Quelle, dieses Lebens in concreto - und daraus, vielleicht, auch die wirkliche Vielfalt und Kraft des Geistes, ja ich wage zu behaupten - echte Philosophie.

(Hierin wird dann auch die Frage nach der Zeitlichkeit, wie ich sie oben nur kurz erwähnt, noch gar nicht erläutert habe, seine bessere Erklärung finden, wie ich am Ende dieses Textes zeigen will.)

Doch dazu später. Zunächst also zur Frage (die somit gleichsam als Ergebnis dieses Kapitels gelten kann, als Fragwürdigkeit des Fragens selbst und der sie betreffenden Eindrücke und Intuitionen):

Wonach frage ich, wenn ich nach dem Alltag, der Welt und dem Leben frage? Und was heißt es lebendig zu sein?

Zur Frage des Lebens und dem Sinn der Zeit, oder zur Suche nach dem Zusammenhang des bereits verbundenen

Die Frage, was es heißen soll, lebendig zu sein, muss zuerst gestellt werden, oder ich muss erst wissen, wonach ich hier frage; aber ich bin doch zugleich immer schon im Leben und über es verwundert. Wie kann ich da fragen? Ich muss nach etwas die Frage stellen, die ich schon weiß, ich muss das, was mir ganz offenbar nahe steht, ja diese Nähe selbst ist und der Drang sie zu denken, erst stellen als eine neue Erfahrung - ich muss das bereits zusammenhängende und -gelebte als zertrenntes, als noch zusammenzufügendes in diese Frage hinein, also auch in Frage stellen. Wie aber ist das möglich?

Ich muss hier irgendwo anfangen; und vielleicht ist's hier das Klarste, uns diese Unmöglichkeit, dies absolut unfassliche, selbst als Anfang zu nehmen, und zu fragen: Wie ist das bereits zusammengelebte verbunden? Oder: Was heißt - bereits?

Die Frage stellt sich hier nach dem Sinn der Zeit, des Alters, des Er-Lebens. Mit welchem Recht kann ich es als Wahrheit ansprechen? Wie kann ich auch nur behaupten, es sei mir bekannt, wenn ich es nicht greifen kann - und doch voraussetze? Hier stellt sich das Problem des Lebens in seiner reinsten Form, in der Verzweiflung der notwendigen und doch unmöglichen Erinnerung, in der Suche eines Zwecks für das schon Geschehene, was gleichfalls vielleicht nie einen hatte - oder wir ihn nie werden kennen können.

Aber steht es hier wirklich so aussichtslos? Ich denke, dass man durchaus bei dieser Frage weiterkommen kann, wenn man sie in einer anderen Form stellt, die nicht einen Sinn voraussetzt, der schon da war, sondern vielmehr nur schon möglich ist, der uns jetzt, wenn wir ihn setzen, auch gleichfalls zurückstrahlt in bereits verlebte Momente, der aber doch dort, als ein unbeachtetes Moment desselben Erlebens und Erlebnisses, noch unerkannt blieb, und es uns jetzt obliegt, ihn zu entdecken, zu finden, im Kerne seines Seins zu denken und damit auch rückwirkend wirklich werden zu lassen!

[Aber kommen wir damit irgendeinem Sinn nahe? Ists nicht eine Art Täuschung, nachträglichen Sinn für wirklich in der Sache liegend zu sehen - eine Täuschung, der alle Wahrheit nachdrücklich widersprechen muss? Ich kann die Einwände schon sehen, aber sie funktionieren nicht; denn sie greifen hier ja schon einem Wahrheitskonzept voraus, was noch gar nicht da ist, noch völlig unbedacht ist. Ich muss ja aus dem Leben selbst die Bedeutung desselben, und jene der alltäglichen Langeweile erkennen, und darf nicht gerade jenen Drang zur Erkenntnistheorie geradewegs voraussetzen. Und doch ist etwas wahres daran; so viel wahres sogar, dass es die Grenzen der Wahrheit selbst sprengen wird, wenn diese Einsicht dazu kommt, in letzter Konsequenz ihre Wahrheit zu zeigen, ja die Unsinnigkeit und Ausweglosigkeit des ganzen geschichtlichen Rechtfertigens überhaupt uns klar vor Augen zu legen; was aber eben nicht geschehen kann, bevor die Wahrheit da ist, die eine passende Vorlage hat, die reichhaltig genug ist, den ganzen Inhalt schon aufgenommen zu haben, nicht in Reflektion über die Wahrheit im abstrakten Sinne, nicht in reiner Gegenwärtigkeit, sondern in der konkreten Frage des Schlussfolgerns und Bedeuten der Zeit und des Denkens überhaupt, insofern es diese beiden anderen Aspekte in sich aufgenommen hat - mit anderen Worten, insofern es synthetisch und dialektisch und zudem historisch und faktisch geworden ist, woraus auch dann dieser ganze innere Widerspruch der Sinn- und Wahrheitssuche überhaupt in eine neue und stärkere Bedeutung tritt - Zeuger des Wertes zu sein. Doch dazu an gegebener Stelle mehr; hier kann ich eben darauf nicht eingehen. Ich wollte nur erwähnen, dass ich durchaus eine gewisse Unsinnigkeit im Versuch des nachträglichen Sinns sehe; nur aber eine, die ich hier gar nicht erläutern kann, ohne dies Konzept selbst zu benutzen; oder besser, ohne dann doch einsehen zu müssen, dass es konstitutiv für gerade das Ziel ist, worauf ich hinaus will, nämlich die Frage nach Wahrheit erstlich zu begründen und aus dem Leben selbst heraus plausibel zu machen, wie ebenso auch schon nachher dabei, diese Frage als solche zu verneinen und in eine andere Richtung zu treiben - in der sie dann aufgehoben bleibt, aber ihre Dringlichkeit in der Form einer alten Hülle und abgelegten Suche verliert, aber dennoch unbedingt nötig bleibt, die Frage überhaupt zu verstehen, ja ganz dringend bedacht werden muss, will man deren Sinn je in sich selbst vollziehen - ganz gleich wie man auch hier den Alltag nicht einfach ablegt und sich der Erkenntnis zuwendet, sondern ihn als Hintergrund der Erkenntnisfrage durchaus niemals ablegen kann, er also immer da sein muss als das, worin der lebt, der denkt und sucht.][FN zum Absatz davor]

Einen solchen Sinn könnte man (er)finden, denken, überdenken, je neu erzeugen, und wäre dabei nicht daran gebunden, auch das bisherige Leben neu zu erfinden - was aufgrund der bisher fehlenden Zeitmaschine auch schwerlich möglich wäre. Es ist aber dennoch die Frage, inwieweit es passen kann, einen Sinn im nachhinein zu entwerfen, ohne uns allzu leicht die vergangenen

Schmerzen schönzureden, ohne sie in ihrer reinen Gegenwärtigkeit uns nicht mehr vor Augen und Wunde zu führen. Wie kann ich wirklich Sinn im Unsinn finden - wie kann ich verstehen was immer war, was ja sogar mein Denken selbst überhaupt erst erzeugte - ohne fälschlich den ungedachten Hintergrund des Denkens schon als bedacht, den Ursprung des nachher aufleuchtenden Sinns schon als sinnvoll und werthhaft denken zu müssen? - Mit anderen Worten: Ist Lebenssinn ohne Selbsttäuschung möglich? Oder ist jeder Versuch zu verstehen, was es heißt, lebendig zu sein, notwendig eine falsche Anthropodizee unseres eigenen Versagens und Leidens? Und wo soll ich hier je beginnen auch nur nach dem Irrtum zu suchen?

Um diese ganzen Fragen sinnvollerweise betrachten zu können, müssen wir zunächst auf das Verhältnis von Lebenssinn und -eindruck achthaben, und auf die Frage, inwiefern das bloße Betrachten und die reine theoretische Begutachtung des Lebens schon eine Wertschätzung, eine Sinnggebung wäre, die doch hier gleichfalls nur gewollt ist als bloße Antwort auf die Frage nach der Bedeutung, dem Inhalt, dem Erkennen des Lebens, keineswegs aber darauf, ob man leben soll oder eher sterben, was eine viel schwierigere Frage ist, und gleichfalls auch nicht beantwortet werden kann, bevor klar ist, was es überhaupt heißt zu leben, einen Alltag zu haben etc., was mir hier ja gerade als das größte Rätsel erscheint. Gefragt ist zunächst also, ob wir uns ein Verständnis dieses Rätsels verschaffen können, was nicht bloß darin besteht, eben die Klarheit und Geistigkeit, die sich im Ausgang aus ihm und seiner Lösung bei uns eingestellt hat, zurückzuprojezieren auf ein eigentlich ungeistiges, gedankenloses Leben, und ihm damit eine Ehre zu verschaffen die ihm nicht gebührt, ja letztlich sogar unser ganzes Verständnis von ihm zu versperren, indem wir am Ende bloß auf unsere eigene Gedankenkonstruktion blicken statt auf das Rätsel, um das herum sie errichtet wurde.

(So etwa im Falle des Gedankens der Menschheit, wo nachträglich das biologische Ordnungselement in die allgemeine Wahrnehmung eingeführt wurde, und das, was sich eigentlich aus dem Alltag selbst und seiner innersten Dynamik ergeben müsste, sozusagen sekundär auch menschlich und daher dann nur gewöhnlich ist - womit dem ganzen Rätsel der Gewöhnlichkeit nicht so sehr aus dem Weg gegangen als es völlig ignoriert ist; welcherart ähnliches sich auch etwa im Historismus, im reinen Rationalismus und Empirismus, ja vollends und in höchster Form im Existentialismus findet, welcher Luftgebäude der Üblichkeit und Gewohnheit entgegengesetzte, um sie zu verstehen, dabei aber gerade das allerzentralste - das Rätsel selbst - vergaßen, und stattdessen eine seltsam-unhinterfragte Erschlossenheit und ein umfassend-umgreifendes Weltbewusstsein anstelle der noch offenen Fragen setzten, damit aber gerade das Ziel der Philosophie, hier und überall noch zu fragen, vollends zunichte machten. Solche Pläne sind schön und beruhigend für den, dem die Philosophie eine äußerliche Tätigkeit, eine nette Abendbeschäftigung ist, und die überhaupt ausser ihrer leben; dagegen die, die wie ich aufs denken angewiesen sind, da sie nicht zu leben auf Antrieb verstehen, darin doch nicht mehr sehen können als einen faulen Trick und etwas, was zumindest die Frage kein bisschen weiter bringt, und sich nur für die empfehlen lässt, die nicht denken müssen, aber doch gerne den Anschein eines solchen Bedürfnisses erwecken wollen.)[FN?]

Wie also könnte, dürfte ich je davon ausgehen, das gerade verstanden und gedacht zu haben, was vor dem Denken, ja in ihm selbst in völliger Dunkelheit liegt? - Und wie könnte ich andererseits ohne einen solchen grandiosen, wohl darum auch grandios falschen Anspruch, je eine solch gewagte und unsichere Suche beginnen, als zu fragen, was es heißt, lebendig zu sein? Wie könnte ich so ein zielloses Suchen rechtfertigen ohne Aussicht auf etwas, was weder bloße Täuschung und Projektion, noch reine Trivialität und Gedankenlosigkeit ist (dieselbe Gedankenlosigkeit um die es doch hier gleichwohl geht)?

[Textsammlung vom 04.02.2019]

Über den imperialen Charakter und die Wahrheitsidee der Gegenwart
Zur ἀληθεια und dem Machtanspruch von Medien und Populismus

Wahrheit und Lüge scheinen zu den deutlichsten Begriffen zu gehören, als sich von ihnen die Deutlichkeit selbst herleitet; in Wirklichkeit und Welt sind sie aber eben darum die aller unklarsten. Es ist darum vielleicht auch erklärlich, dass aus diesen zunächst unschuldigen Begriffen der größte politische Streit der Gegenwart hat entstehen können, ob nämlich Wahrheit erkennbar, wissbar ist, offenbar, oder nur errichtbar, nach hintergründigem Erkunden ent-deckbar hinter den Decken der Welt und unseres Geistes - wobei die Verteilung dieser Positionen auf alle beteiligten Streitparteien sehr ähnlich ist, und es nur darum geht, welcherart sie offenbar ist, welcherart sie noch aufgedeckt werden müsste - woran man erkennen kann, dass die Frage nach ihr am wenigsten gestellt ist. Ich will darum, trotz der Schwierigkeit aller dieser Wörter, die Idee der Wahrheit einmal mehr zur und in die Frage stellen, und dazu zunächst einige der Ambivalenzen der Begriffe aufzeigen, die diesen Streit kennzeichnen, um dann auf die politische Frage zu kommen, die sich bereits in der Idee der Wahrheit stellt, oder die in ihrem Begriff bereits gefragt werden muss, wenn man erkennen will, was es heißen soll, die Wahrheit zu denken und zu sagen.

Die fundamentale Differenz, die sich im Prinzip der Wahrheit bekundet, ist das der Verdoppelung der Welt, oder der Gleichheit von Sein und Sollen: Da ist etwas, aber es ist auch wahr, d.h. es soll so sein. In dieser Differenz ist ein zweifaches: Die Sache, so wie sie mir erscheint, und das, was ich von ihr weiß, dass sie ist, oder sein soll. Hinter der Wahrheit stehen also zumindest diese beiden Seiten: Die Wahrheit in der und über die Sache. In welchem Verhältnis diese beiden stehen, bestimmt dann maßgeblich, welche Idee, welchen Anspruch an Wahrheit man seinem eigenen Denken gegenüber stellt.

Zwei grundlegende, aber auch selten so radikal geäußerte Ansprüche, lassen sich direkt aus dieser Idee herleiten: Dass entweder das Sollen das Sein bestimmt, und also wahr ist, was ich wahr haben will; und zum anderen, dass die Sache selbst das Sollen bestimmt, und also mein Sollen, oder der Wille zur Wahrheit, nichts reflektiert als das tatsächliche Gefüge in den Dingen, und nicht in irgendjemanden, der über sie denkt, und also alles dies und nur so wahr ist, wie es wirklich ist oder erscheint. Das Problem dieser zwei Sichten ist offenbar: Wenn nur wahr ist, was ich als solches will, was jemand sagt, es soll derart sein, dann muss doch diesem Anspruch eine Grundlage unterliegen, auf die man zurückgreift, um die Möglichkeit, etwas könnte sein, überhaupt zu begründen. Jene Möglichkeit ist etwa die Wirklichkeit einer Idee, die dann als wahr angenommen wird, oder die Existenz eines Subjekts, oder der Wert einer Erfahrung, eines Traums etc., und je nachdem, was hier angenommen wird, wird irgendeine Grunderfahrung (ob es nun das Glück ist oder ein Kampf oder ein Traum oder eine Unklarheit usw.) festgelegt als die Wahrheit, die dann nichts ist als das Erkennen, ob es sich bei irgendeiner Sache um diese Idee handelt, und wenn dem nicht so ist (wenn es etwa keine Wahrnehmung ist, oder wenn es keinen Erfolg verspricht usw.) wird es als falsch abgetan, und damit ignoriert; womit aber doch sogleich die Wahrheit des Seins im anderen akzeptiert wird, und der Irrtum nicht sogleich zur Nicht-Feststellung, sondern im Gegenteil zu einer tatsächlichen Feststellung wird, nur eben eine der Falschheit, die man, da sie dem herrschenden Dogma nicht entspricht, anklagen und verurteilen muss. Aus einem sehr ähnlichen Grund ist es aber

auch falsch, von einer bloßen Sache das Sollen bestimmen zu lassen als Wesen der Wahrheit anzusehen; denn inwiefern ich mich einer Sache öffne, was ich als wahr an ihr erkenne, bestimmt ebenso sehr die Wahrheit, als dass ich es tue. Die Idee, die Dinge selbst sprechen zu lassen, setzt voraus, dass die Welt sozusagen selbst eine Sprache hat, dass sie ein Gedanke ist, ja noch mehr, dass sie diesen selber denkt. Indem man den Dingen die Struktur eines Gedankens gibt, werden sie von Sachen zu Fakten, zu Erzeugnissen dieses in ihnen sie denkenden Gedankens und Subjekts. Das factum ist nicht zufällig die Äußerungsart dieser Weltanschauung, da sie verdeckt und zugleich offenbart, dass niemand dahinter stecken soll, obgleich jemand dahinter ist, nämlich die Welt selbst als (gedachtes/unterstelltes) Subjekt. Damit haben wir zwei Schemata, die beide inkonsistent sind, als Formen ihres Gegenteils herausgestellt:

a) Dass die Welt nur ist, was sie sein soll, basiert darauf, dass eine Wahrheit nur wahr ist aus sich selbst, dass sich vielmehr dieser Wille selbst bestimmt aus dem Sein eines Gewollten, eines Seienden und seines Seins / seiner Präsenz - dass dieses also wahr ist, weil es das ist, was es soll, indem es nur sein soll, was es ist - eben das gewollte.

b) Dass der Wille/das Erfassen nur ist, was die Dinge selbst sind, kann nur funktionieren, wenn hinter ihnen sich etwas ausspricht, wenn sie schon Erzeugnisse (facta) und Gaben (data) eines Subjekts sind, und damit dessen Wollen gerade bestimmt, was wahr sein soll - also sie selbst auch nur wahr sind Kraft eines Sollens, dass über sie selbst hinaus geht und immer schon hinaus wahr, als die ihnen immanente und sich doch durch dieselbe Distanz von ihnen verbergende Wahrheit.

Aus diesem offenbaren Widerstreit mag man ersehen können, warum die Frage nach dem Wesen der Wahrheit keine stete Antwort haben kann (oder genauer: überhaupt keine Antwort), solange man nicht diese Pole selbst als künstliche Ideen betrachtet, und überlegt, ob die in dem Begriff der Wahrheit gedachte Verdoppelung der Welt in Sache und Sprache nicht ein Widerspruch ist, ob nicht die Sprache selbst zu den Sachen oder die Sache selbst zu den Sprachen gehört, und Wahrheit von diesem Punkte aus nicht als ein externes, transzendentes Sollen, sondern als eine immanente Eigenschaft des sich-zeigenden gedacht werden könnte. Jene Frage schließt also eine Frage nach dieser Idee des Wahren an, und ich versuche im folgenden zu zeigen, wie sich im Gefolge der historischen Hintergründe, wie auch der geschichtlichen Untergründe (jenseits und außerhalb der Chroniken im Prinzip des Widerspruchs, auf dem die Welt und das objectum gründet), ein Konzept der Wahrheit finden lässt, was die Schwierigkeiten des gegenwärtigen Konfliktes überwindet, ohne jedoch die Einsichten auf den verschiedenen Seiten aufzugeben - und wie man insbesondere die Idee, dass Wahrheit und Lüge zwar Gegenpositionen, aber im konkreten Ideal keineswegs nur Gegensätze sind, mit einer Idee der Wahrheit, die sich auf verschiedene Weise als Entgegensetzung, und gerade nicht als direkte und unumwundene Gleichheit und Korrektheit begreift, neu denken kann, und die verschiedenen Arten und Weisen, zu denken, dass etwas wahr ist (ob stimmig oder gerade in seiner Unstimmigkeit ansprechend), neuerlich zur Frage zu bringen, ja sie auf die Tauglichkeit, Objekt politischer Auseinandersetzung überhaupt zu sein, auf eine Art zu überprüfen, die auch, was Politik ist und wie sie sich zu der in der Wahrheit festgestelltem Sollen verhält, grundsätzlich zu bedenken gibt, an dessen Ende ich schließlich versuche, das seltsame Phänomen der apolitischen Politik und des konservativ gewordenen Fortschritts aus dieser Art Schwierigkeit zu erklären.

a) Über den Anspruch der Wahrheit, oder das Ent-sprechen zum Abgrund

Welche Art von Anspruch oder Sollen birgt also die Welt, und welche Wahrheit kann man sich ausmitten der Dinge erhoffen, oder umgekehrt, inwiefern ist ein von der Sache getrenntes und distanzierendes Denken Voraussetzung jeglicher Idee von Wahrheit? [ab 23.11.]

Über das Regiment der Werte. [9.1.]

Wer von Werten spricht, ist entweder Ökonom, oder lügt; was gewissermaßen dasselbe ist. Über sie wird aber gleichfalls immer gesprochen, und es gilt dieser allgemeinen Verlogenheit unserer Zeit - und der Frage, was an ihr verlogen ist - nachzudenken, auch, um es ihr nicht leicht zu müssen.

[18.1.]

Über Parmenides, oder Anspruch und Zukunft der Philosophie.

Es ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen, dass ein Gedanke, zumal einer, auf den stets und ständig bezug genommen wird, völlig in Vergessenheit gerät, ja nochmehr dies Vergessen sich nicht einmal besonders bemerkbar macht, sondern sich für die Wahrheit ausgibt und dabei vergessen lässt, dass da überhaupt etwas war außer einem Namen oder ein leeres Wort - es ist dies umso seltsamer, wenn das gerade in der Disziplin geschieht, die von allen heutigen Denktraditionen am ehesten Anspruch hat, sich auf die ferne Vergangenheit zu berufen - denn während in der Naturwissenschaft inzwischen alles, was länger als drei Jahrhunderte zurückliegt, weit überholt hat, und man darum allerhöchstens bis Descartes, eigentlich sogar nur bis Newton und Leibniz eine Kontinuität findet, und selbst die Geschichtskunde in ihren materiellen Zeugnissen die Kenntnissen der Alten durch philologisch-sprachhistorischen Scharfsinn des Vergleichens und archäologischer Grabmalkunde weit überboten hat, und während die abstrakte Untersuchung des Denkens überhaupt, der Mathematik und der reinen Logik, auf Geschichte überhaupt keinen Anspruch hat, dagegen ganz in der Gegenwart verbleibt - und während in der Weisheit oder Moral unsrer Zeit man gerade die Überhebung von aller Vergangenheit, zugleich ein Einssein mit Ewigem (Menschheit, Natur etc.) zur Doktrin erhoben hat, dagegen die Religion kaum mehr bedeutet als Wiederholung des Gewesenen, nicht sein Bedenken - so hat die Philosophie von allen Traditionen allein noch den Anspruch, in ihrem Bezug auf ihre Geschichte diese in ihrer Wahrheit zu denken, und damit ebenso weit von einer bloßen Weisheit (die nur gegenwärtig ist, selbst und gerade in ihrer Traditionalität) wie von der Wissenschaft (insofern sie auch Tradition nur hat zum jetzigen Wissen oder zu bloß historischer Kunde von Tatsachen) entfernt ist, also die Chance hat, solcher Fehler sich zu überheben. Es ist aber nun, wie gesagt, anders gekommen; und es ist anders gekommen bei ihrem ersten, edelsten Gedanken, der in gewisser Weise noch Hegel, aber nur negativ, angespornt hat

(denn für ihn war er auch nur Ausgangspunkt); und es ist jener Gedanke, den ich, so gut ich es eben kann, hier verteidigen will.

In allen Geschichten der Philosophie, und zumal in denen, die von solchen geschrieben wurden, die mit der Thematik selbst befasst sind, steht am Anfang die griechische Philosophie (weil andres eben Weisheit ist und philosophisch nur nachher verstanden werden kann), und es steht dort, gleich hinter den Ioniern und Pythagoras, der Name des Parmenides, der bis auf die heutige Zeit etwas befremdliches hat, und dessen Gedanke niemand so recht zu greifen versteht. Die Ionier werden viel bedacht, von der Physik bis zu ihrer Homerkritik, und es scheint mir, dass diese Kritik sehr wohl auch nötig war für die eleatische Entdeckung, dass aber viele nach Parmenides (besonders Empedokles, Leukipp und in gewisser Weise am stärksten Anaxagoras) die Entwicklung, die hier nicht bloß eine der Antwort, sondern auch der Frage war, völlig übersehen, ja die Einsicht und Eingebung der eleatischen Philosophie für eine ionische und elementarische halten (wie es selbst noch Hegel tut, wenn er das Sein als bestimmtes, und als dem Nichts entgegengesetztes, einsetzt, und in diesem Punkte noch Atomist ist und Leukippianer, da er auch Bewegung anerkennt im Nichts, was sein soll als gleich es ist, und damit die Richtung der eleatischen Frage, ob es solches überhaupt geben könne, völlig verfehlt). Wenn ich also über Parmenides schreibe, so nicht in Verteidigung dessen, was darauf folgte; es wäre zwecklos, diese Fehlentwicklungen verteidigen zu wollen, und sie sind zwar von großem Interesse, aber eben nur von historischem. Das Problem ist aber gerade, dass von Parmenides und seinem Denken eben so geschrieben wird; dass es als Partikularposition genommen wird, gar noch dem Heraklit gegenüber (der, in gewissem Sinne, gar nicht mal eine Frage teilt, also der Vergleich vergeblich wäre). Noch alle heutigen Auslegungen knüpfen sich an die Form; noch Heidegger schrieb von der Aletheia als Gottheit, die sie gewiss ist, aber mit Worten, die dem eleatischen Gedanken fremder nicht sein könnten. Und es wurde auch weiterhin vor allem versucht, dass, was bei ihm klar gedacht ist, verworren zu denken; so dass ich mich immerfort wunderte, warum man seine Gedanken darstellte, nicht in dem, was er sagt, sondern wie man meint, sie umdeuten zu müssen, damit er gerade das Gegenteil behauptet. So kommt mir, indem ich über die älteste Geschichte schreibe, die undankbare Rolle zu, nicht über diese Geschichte zu schreiben - denn so kommt man nur in Partikularitäten, hat also, wie es Hegel dann doch sehr richtig erkannte, nicht verstanden, dass es Wahrheit gibt, und klammert sich bloß an historische Kenntnis ohne Wert - sondern seine Aussage in ihrer Wahrheit zu verteidigen, einer Wahrheit gewiss, die so einfach wie lächerlich erscheint, in deren Lachen aber gerade der Witz einer ganzen Welt - oder des Weltseins überhaupt? - gelegen ist, und dessen Bedeutung ich darum einmal wieder näherbringen will.

Ich will also, ohne auch nur auf den Namen noch einmal zu kommen, die Einsicht darstellen. Was ist diese Wahrheit? --

Seiendes ist -- Was ist, ist. -- Dies scheint trivial, dumm, unklar; aber es ist eine der größten Wahrheiten.

Nichts ist nicht, keines kann nicht sein, und nie kann das Seiende nicht seiend werden - auch dass scheint nichts zu sagen. Was aber ist dann hier gesagt?

Es ist schlicht dies: dass ich nicht auf etwas mich beziehen kann, und dann behaupte, es ist nichts. Von einem unwirklichen Gedanken zu sprechen ist falsch; der Gedanke ist. Jeder Traum ist. Und darum ist es überhaupt falsch, etwas negativ auszusagen. --

Man muss aber aufpassen, dies nicht falsch zu überdehnen (wie es denn Zenon tat): Nicht etwa kann ich einfach sagen, dass es keine Bewegung und Änderung in der Welt gibt, in der Art, dass die Situation, die man als solche bezeichnet, nicht wäre; denn diese Situation ist, und kann nach

demselben Satze niemals verschwinden. Was falsch ist, ist schlicht nur die Annahme, Bewegung oder Änderung, als Name dieser Situation, hätte etwas mit Nichtsein zu tun: Seiendes ist, auch vergangenes, und insofern ist eine Änderung kein Werden und Gehen ins Nichts, sondern schlicht ein Fokus der Welt auf jenen und nicht auf diesen Moment, gleichwohl alle sind, notwendig ja wirklich sind im Sein. --

Es ist hier auf falsch zu sagen, dass dieser Fokus oder die Konstellation und Zeit der Welt sich geändert habe, sondern nur richtig, dass es vorher so war und jetzt so ist, und in beiden Fällen doch alles ist: Vorher alles als Gegenwart und Zukunft, und danach als Vergangenheit und Gegenwart. Einen Wechsel gibt es hier nicht, nur einen Sprung. Aber auch dieser Sprung ist. *Natura iam facit saltus* - immer und überall - denn sonst wäre man eben genötigt zu sagen: dieser Sprung, er ist nicht - was unmöglich ist. In der Gegenwart des Geistes ist dies alles, gerade auch dieser Sprung oder die Differenz, als Gegenwart solchen Denkens zu sich selbst.

(Wer denn immer noch behauptet, dass Änderung im Sinne eines Wechsels vom Sein zum Nichtsein ist, dem will ich folgendes Rätsel stellen, auf das ich bisher keine richtige Antwort erhielt: Was genau ändert sich eigentlich beim Wechsel - die Sache zuvor oder danach? (Dass sie verschieden sind, ist daraus klar, dass sie sich sonst ja nicht geändert hätte, sondern schlicht dieselbe geblieben wäre, oder es doch zumindest etwas an ihr gibt, was vorher und nachher verschieden ist, und es ja gerade das sein muss, was sich an ihr geändert hat, damit sich die Sache überhaupt ändert). Wenn die Sache zuvor, wie kann sie sich geändert haben, wenn die Sache zuvor doch nun nicht mehr ist, also auch keine (sich) Ändernde? Wenn die danach, wie kann sich überhaupt etwas ändern, da dann doch, damit die Änderung statthat, etwas ändernd sein müsste und also sein müsste, was nicht ist, nämlich das, was gerade erst noch werden soll? --- Wenn man diese Fragen irgend sinnvoll beantworten kann, so bin ich willens zuzugestehen, dass wir ein größeres Paradox vor uns haben, was mit bloßen Worten nicht gelöst werden kann; aber solange das nicht geschieht, scheint mit die Erklärung der Änderung, dass erst A ist und dann B, für nicht richtig, insofern sie behauptet, dass etwas aus dem Sein ins Nichtssein tritt, oder in diesem immer schon gewesen wäre, bevor es überhaupt erst wirklich werden kann.)

Warum aber dies? Warum muss Seiendes sein, und was hat das mit dem Bezug auf es im Denken oder bloßen Vernehmen zu tun? - Bedenke, während ich an etwas denke, muss es für mich gewissermaßen da sein, ich kann nicht über etwas denken, wenn mir nichts darunter ist, wenn nichts im Gedanken wäre. Dieses Nichts ist mir undenkbar; und ebem darum, weil es soviel heißt, als etwas nicht denken zu wollen, was nie funktioniert, da in dem Willen und der Fortbestehenden Absicht doch der Gedanke enthalten ist, und während man im Allgemeinen ja sagen kann, dass darum dies reduziert würde auf ein Daneben- und Mitgemeintes (wie es im Denken ja oftmals ist), so ist das beim Sein nicht so, da ich, um hieraus auch nur zum Nichtsein zu kommen, dies Mitgemeinte oder willentlich geleugnete einer Wirklichkeit gegenüberstellen müsste, um zu sagen, dass es nicht so ist; was dann aber wiederum jene Wirklichkeit aufstellt, sie also ebenso bereits schon wirklich macht. Denn indem man dasselbe denkt oder vernimmt, ist dies (oder darin) dann auch ein Sein (*τε και*, d.h. zudem und nicht andersherum; es gibt gedankenloses Sein, über welches Nachzudenken aber eben darum zwecklos ist, dass man es damit aus sich nehmen würde, man also nur das, was dort noch gedankenlos ist, nicht aber dies gedankenlose Sein selbst je auch nur fassen könnte - eben da hier der Gegensatz nicht zu einem Denken des Nichts, sondern zu einem Nichtdenken überhaupt gezogen ist, welches eben, da es nicht ist, nicht ist, also auch dieser Gedanke und mithin das in ihr verneinte nicht sein, und dieser ganze Gedankengang sinnlos und leer wird).

Die Fessel, die das Sein bindet - eine sternene Schwelle gewissermaßen, etwas, dass man nicht einmal in der Phantasie überschreiten kann - kann darum nicht so gedacht werden, dass man gewissermaßen schon festsetzt, was das Seiende ist, und dann alles andere als Nichtseiendes bezeichnet; jenes wäre der größte Unsinn, da dann ja gerade behauptet würde, dass dies andere - eine bloß verworfene Position, die doch sein könnte - nicht ist, obwohl es ja als anderes wäre, was nicht geht. Vielmehr wird gesagt: Alles, was je in diese Position, des Denkens und der Wirklichkeit, wie auch des Traums und der Eingebung kommt, _ist_, d.h. man darf von keiner Sagen, sie sei etwa _nur_ ein Traum, da dieser doch, als Traum, etwas Wahres ist, indem er wahrhaft ist, was immer er ist.

Es geht hier also gar nicht um irgendeine Lehrmeinung, sondern bloß um eine Haltung zur Welt: Dass ich niemals irgend etwas als eigentlich Nichtseiend, falsch verwerfe - wie es die Wissenschaft mit dem Traume und die Weisheit mit dem Bösen oder Ungewünschten tut, die eine, indem sie sagt, da wäre nichts zu wissen in ihrer Art, also soll da auch nichts sein, die andere, da ist nur das, wovon man negativ sprechen kann, der Sache selbst nachzuforschen (das Böse also als Wirklichkeit und nicht als Negation zu nehmen) dagegen verboten, derart man etwa heute selbst Wörter wie menschlich, natürlich, schön etc, die eigentlich keine moralischen sondern wissenschaftlichen oder ästhetischen sind, darum einschränkt, und eine Realität des sog. wirklichen Lebens behauptet, die doch mit desselben Widersprüchen nie übereinzukommen bereit ist - und damit nichts anders fordert als nur dies: Das Sein auch des schon vergangenen anzuerkennen.

In diesem Sinne ist die hier vorgebrachte Kritik eine, die die ganze Philosophiegeschichte seitdem betrifft, indem sich immer Leute fanden, die über Sein und Nichtsein zu urteilen sich fähig sahen, und doch übersahen, dass sie im Urteile, etwas sei nicht, das Etwas als Etwas, und d.h. als Seiendes, mitgemeint haben. Dass Alles und Jedes _ist_, ist darum das erste wichtige Ergebnis, wenn auch nicht das einzige oder nur wichtigste.

Die viel wichtigere Frage, die über diese einfache Aussage mittlerweile entweder völlig vergessen oder bloß historisiert ist (in der Art, dass man solche Text allein aufgrund ihres Alters nicht ernst nehmen müsste), ist doch: Warum braucht es einer Göttin, um das zu entdecken - warum reicht es nicht, dass das Ich selbst den Raum seines Denkens in dieser Form einschränkt, dass es nicht über das reden kann, was ihm nicht gegenwärtig ist, dagegen die Gegenwart selbst ein Sein des Gedankens ist? Warum reicht ein transzendentaler oder analytischer Ansatz (wie er als Konzept zwar nicht zu der Zeit, aber doch uns als darüber nachdenkenden zur Verfügung steht, und wie er doch aber insgesamt, als ein Ansatz schon in der älteren Weisheit, gerade im Griechenland als *μηδεν αγαν*, immer vorhanden war) nicht aus, wozu muss die Göttin kommen? Denn nach dem Umsturz der alten Götterordnung durch neue Prinzipien, nach Xenophanes zumal, kann es sich hier nicht um einen zufälligen Traditionsbezug handeln, sondern muss etwas mit der Sache selbst zu tun haben.

Ich möchte dazu zunächst überlegen, worin oder inwieweit unser bisheriger erster Gedanke, dass alles ist, überhaupt führt, wie ich nämlich das Alles je fassen kann, oder ob es nicht nur mein Alles ist oder ein anderes. Wenn ich vom Meinen rede, und dabei glaube, in einer Art der Maßhaltung, nicht sagen zu dürfen, es ist nicht, was ist; und dies dabei nur für mich und aus dem Bewußtsein jener Selbigkeit machen würde; so übersehe ich doch gerade, was ich erkannt habe. Denn ich sagte dann, dass ich mich gewissermaßen von außen sehe, und sage, ich solle dies nicht tun, nicht so sein wie ich bin; aber ich bin eben nur dies, und was immer ich denke, ist, d.h. kann niemals nicht sein, kann ich auch nicht ablehnen. Eine Art der Selbstauflegung, die immer einen gewissen ethischen Imperativ, ja eine willkürliche und offenbar falsche Entscheidung fordert, dass das sein soll, was

nicht ist - dass etwas verschwinden soll, bloß weils mir nicht gefällt - ist ja in dem Maße hier schon falsch, wie es eben dieses als Falschheit behauptet und sich dagegen verhält. (Was auch der Grund ist, warum man nach schönen Forderungen den Widerspruch oder (nach dem ältern Worte) das Feuer in der Welt anerkennen muß; allerdings gerade so, dass es verstanden werden kann als das, was ist, und nicht als Anspruch auf ein Verschwindendes).

Von innen heraus muss ich also sagen, dass alles ist; aber habe ich dazu auch nur die Worte, geschweige denn die Macht? Letztlich, wenn ich die ganze Logik und mein Denken überdenke, kommt sie auf ein Äußeres; nicht ein Äußeres überhaupt, sondern ein Äußeres seiner selbst (was vielleicht auch das ist, was Hegel einst mit der Selbstentäußerung oder Natur meinte, und nicht sosehr eine bestimmte Gegend der Naturforschung, sondern $\delta\omicron\zeta\alpha$ überhaupt und Encyclopaedia bedeutet - womit die Dopplung der Logik in entfaltete und dogmatische vielleicht verständlich wird wie auch die Dopplung im ersten der philosophischen Gedichte). Dieser letzte Punkt der Sicherheit ist aber Zufall; er ist ein Unverhältnis, etwas, was in mir Anstoß des Denkens vom Sein ist, aber im Seienden und seiner Betrachtung niemals vorhanden sein kann; ein gewisser Antoß oder Ansporn oder Geist und Witz der Welten und Zeiten. Nichts davon kann ich rational oder berechnend erkennen (weswegen auch der benannte Autor kein Pythagoräer oder bloßer Händler, und schließlich auch kein Naturforscher wurde, sondern dagegen, und ich behaupte nur dagegen, das Eine sagte - nicht als Auflehnung einer alten Mystik, sondern als Widerspruch zur neuen Mythologie des Vielen und der Zahl, die doch grade Einer ist als das Eine oder bestimmte des Gedankens...) - Ich muss auf den Widerspruch im Denken selbst gestoßen werden, der mir gewöhnlich versagt, überhaupt über solches nachzudenken, indem ich über die Trennung Ich-Nichtich hinwegkomme, in der ich doch immerfort Seiendes denke, als ob es nicht ist, nicht in mir ist. ---

Hier kann man auch direkt einen andern Widerspruch ausräumen, den man sogleich gegen diese ganze Idee haben mag, dass sie nämlich harmonisierend sei. Es ist keineswegs so, denn die gewöhnliche Art dieses Denkens (die sich von Platon bis Spinoza gehalten hat) braucht einen Gegensatz vom wahren und falschen Leben, von Glück und Schein, oder von Ziel und Verfehlung. Damit wird aber gerade ein Ziel schon gedacht, als Seiend gesetzt, und sogleich wieder verneint; was nicht sein kann, da hier ein Seiendes (Erwartung) negiert wird, gleichwohl die Erwartung wahrhaft und seinend ist, und nur das Ergebnis offen und uns unbekannt ist. (Mit andern Worten: Nicht die Negation wird hier negiert, sondern das Negieren des Daseins insgesamt, und sofern es der eigenen Setzung eines zu negierenden widerspricht.)

Um zu jenem Substrat oder äußern Punkt zu kommen, braucht es einer Gottheit, da, recht betrachtet, in mir eben nichts ist, oder besser, ich nicht von außen blicken und mich wie eine Sache anschauen dürfte, also diesen Punkt auch nicht, wie ich es hier fälschlich dargestellt habe, einfach herleiten dürfte. Es brauchte schon dafür, dass ich überhaupt solches schreiben kann, einen Anstoß, ein Substrat, ein Etwas, was mir - wie immer - deutlich macht, dass alles Seiende ist, dass Rationalität dem Irrationalen nicht entgegen ist, sondern gemeinsam, dass ich dadurch nicht einfach sagen kann, dass das nicht sein soll, was mir nicht gefällt oder ich nicht verstehe, sondern dass es gerade darin oder sofern existiert. Das aber kann ich nicht selber denken, ohne einen Anfang; und jenen Anfang macht denn ein göttlicher Eindruck, wie er sich in diesem Gedichte verewigt hat. Es ist damit auch richtig, dass es nicht vom Gott gesprochen wird, sondern von dem, der von der Gottheit belehrt wurde; denn nicht meine Erfahrung spricht durch meine Schrift (jene spricht gar nicht, ist schließlich sogar mir selbst verschlossen), sondern nur dass, was sie mir in ihr lehrte, jetzt besser sagen zu können.

Auch meinem eigenen Denken liegt so ein Anstoß zu Grunde, und wäre ich nicht vor etwa drei Jahren auf gewisse Widersprüche gestoßen, und hätte eingesehen, wie sie meinem Denken nicht entgegen waren, sondern grade in ihm seine Heimstatt hatten, so wäre ich auch nicht in der Lage, dieses hier schreiben zu können oder überhaupt frei zu denken, da ich dann weiter stets nach dem Verfahren der Identitätschemata das Rationale oder mir verständliche für das Wahre, das andere aber und selbst das an mir selbst mir unverständliche für das Falsche, ja für das Verachtenswerte und Nichtseinsollende, Nichtseiende gehalten hätte. Der einzige göttliche Eindruck aber, der dem hier von mir wiederholten Gedanken zugrunde liegt, ist nur der: dass Seiendes ist; dass Alles ist; dass in diesem Alles aber gerade das Einzelne als Heimstatt jenes Unverstandenen ist, gerade auch dort, wo ich nicht einmal weiß, ob dieses, was immer es ist, mir nur verständlich werden kann - aber es ist. Jenem Unverständnis zu Ehren offenbart sich die Träne des Kuschtiers, d.i. die Schönheit in dem Schmerze, zwar nichts verstehen zu können, aber in diesem Unverstande eine Welt zu entdecken.

Was nun aber heißt es, wenn ich stärker sage, dass es falsch ist, etwas negativ auszusagen, dass es vielleicht nur endliche und unendliche Urteile, diese aber auch nur in einer gewissen Art der Unwirklichkeit, gibt? Und wie kann es denn so eine Unwirklichkeit geben, wenn das doch ein Nichtsein wäre, also unmöglich sein könnte, als auch dieser ganze Gedankengang verschwinden müsste, ja nicht einmal das, nicht einmal angefangen hätte und hier uns nichts weiter vorliegt als ein zwar wirklicher, aber falsch und unklar gedachter Begriff und Gedanke? -

(zum Ich als Nicht; auch zum Nicht-Bewegtsein etc. als Ganzheit der in sich bleibenden, unendlichen Bewegung)

....

Nachdem ich also solches bei mir selbst und vielleicht auch einem möglichen Leser erwogen habe, so stellt sich doch die entscheidendste Frage: Wie konnte diese ja offenbarste Deutung - sie ist ja eigentlich keine besonders originelle Idee, mehr die direkte Auslegung des Textes, unter Hinzugabe einiger Bedingungen, die gleichwohl nicht aus ihm wegzudenken sind - so lange auf sich warten, warum war die Haltung, mit der man sich der Philosophiegeschichte und besonders diesem Text näherte - und sich ja immer noch nähert - so voll von Irrtümern, von Indirektionen, ja von dem ein oder andern Versuche, doch ein Nicht-Sein denken zu wollen, doch sich über diese immanent-offenbare Grenze hinauszusetzen, durchsetzt? Und wie konnte man, bei einem solchen Anfange, sich seiner Sache dabei nicht unsicher werden?

Ich denke, dass es hier an der Zeit ist, den zweiten Teil des Gedichts, der uns (aus vermutlich im nachfolgenden offenbar werdende Gründen) nicht erhalten ist, einzugehen. Er war wohl im wesentlichen polemisch, und bezog sich auf die Frage, wie denn nun aber, wenn doch Seiendes ist

und niemals nicht sein kann, das doch immer gedacht wird. Und während die Göttin - wohl hierin auch anfängliche Botin einer noch (und noch nicht - schon) geschichtlichen Kindlichkeit - dies mit Worten vom Feuer ausschmückte, die so gar nicht deutlich werden, so will ich versuchen, zumindest einige Aspekte jenes Kampfes, der mit diesen Irrmeinungen verbunden ist, zu skizzieren:

1. Über die Götter: Eine der ersten Streitpunkte - schon bei Plato und dann politisch am Ende der Antike - war, dass es eigentlich doch nur einen Gott geben sollte. Dies hatte ja schon Xenophanes, des Parmenides Lehrer, behauptet; und gesagt, dass während man überall sich die Götter nach sich selbst machte - die Äthiopier nach ihrer Art und die Griechen eben nach der ihren - man doch eigentlich einen Gott nach der reinen Idee suchen müsste, einen Gott, der nur das Gute ist und sonst nichts. Dagegen kann man aber doch mit Recht der Göttin gemäß antworten: aber das Seiende ist! Auch die äthiopischen Götter sind - als solche. Und man kann überhaupt die ganze Theologiegeschichte, besonders aber die monotheistische, als einen Versuch begreifen, hier der parmenedeischen Erfahrung aus dem Wege zu gehen. Das beginnt bereits darin, dass man (wohl schon vor dem Alter der Parmenides) Götterlisten anfertigte, des andern Gott als den eigenen ausgab, und ihn nicht als ganz andern sehen wollte, und endete, im vollkommenen Rationalismus, im Systeme Spinozas, dass alle Gedanken und Seinsformen nicht in ihrer je eigenen und verschiedenen Göttlichkeit zu denken auch nur fähig ist, sondern sie alle als an einem Gotte, als seine Moden, zu denken versuchte, wo die größte Unsinnigkeit eintrat, alles, als bloß einen lehren Begriff vom Einen, als Nichtsein zu erklären (wenn doch gerade alles ist, was ist, oder überhaupt und etwas ist - [wengleich natürlich jedes als Eines für sich ist. Das man diese Perspektiven durcheinanderwirft, und die transzendierende Position der Existenz, die nur sagt, dass wenn etwas überhaupt erscheint, es ist, mit der einer Perspektive für sich verwechselt, also daraus, dass jede Sache für sich nur sie selbst ist, aber eben auch eine, und als Einheit sich selbst eine andre, hat in der Tradition zu einem falsch verstandenen und sich selbst wohl auch zumindest nur unklar verstehenden Platon dazu geführt, die Trennung von Eins und Sein, die die Mannigfaltigkeit des Denkens gerade erst hervorbringt, auf eine Identität zu reduzieren, die man dann auch in den gar nicht umkehrbaren Sätzen des Parmenides bestätigt sah: aber dass alles, was ich vernehme, ist, bedeutet doch nicht, dass ich auch vernehme, was immer ist; dass alles, was so oder so ist, auch ist, ist keine Beschränkung aufs Seiende, sondern die Minimalforderung, dass ich nicht annehmen kann, dasselbe zu bedenken und zu behaupten, es sei nicht echt, ich dachte es eigentlich nicht sondern irrte. Sie ist nichts als die Behauptung einer radikalen Ehrlichkeit, nicht seinem eignen Gedanken, so man ihn hatte und denken konnte, abtrünnig zu werden.)). -- Jener Kampf hat denn wohl auch die Wahrnehmung des Textes so verändert, dass alle Beweise, die auch zum Beweise des Daseins aller Götter aus ihm genommen werden konnten, lieber gleich verworfen wurden, um nicht eingestehen zu müssen, dass Götter nicht aus ihrer eigenen Güte oder sonst etwas sind, sondern schlicht, weil sie sind, was sie sind, und da dann eben auch die Leere des einen und einzigen, als das leere Sein selbst konzipierten Gottes umso stärker zum Vorschein hätte kommen müssen.

2. Über die Träume: Seit Jahrhunderten, vielleicht seit Anbeginn menschlicher Zeit, kann man bei Wagnissen und Träumen den alten (und ebenso dümmlich-altklugen) Weisheitsspruch hören: So ist es aber nicht; die Welt ist hart, und wir müssen die Realität akzeptieren. Durch die Wissenschaft und ihren Versuch, die Weiheit mit Berechnungen in ihrer Beliebigkeit zu übertreffen (was natürlich nur für ihre Anwendung im Leben, insofern sie da bloße Weisheit ist, und nicht ihren eigenen Bereich betrifft), hat dies sogar noch zugenommen, gewann den Status und das Ansehen der Objektivität. Nichts desto trotz ist er falsch - Was ist, ist. Auch Träume sind. "So ist es nicht" setzt voraus, dass wir alles Sein von außen betrachten, und danach dann eines verwerfen könnten - Eines, was aber im Blicke, damit aber auch im Sein lag. Diese Frage löst sich insofern zwar von selbst, stellt aber auch einen Anspruch: Wenn reines Denken etwas in die Welt setzen kann, dann kann es keinen Sachzwang, keine beschränkende Wirklichkeit geben; dass alle Urteile limitativ sind,

bedeutet dann, gerade unser Denken nicht beschränkend, dass selbst das, was die Welt nicht ist, sie un-ist, d.h. die Welt ist etwas nicht schlicht nicht utopisch, sondern un-utopisch, topisch; sie ist nicht bloß nicht geträumt, sondern ungeträumt, entträumt und aus einem Traume geboren. So mit allem absurden - es trifft doch zu, nur eben auf seine Weise. Diesen Traum der Welt zu verweigern - wie's der Erwachsenen Geschäft seit Ewigkeiten ist - besteht in der Setzung falscher Identitäten, in der Ansicht, etwas sei nur dies Eine, was es ist, nicht auch all das andere, was ist, indem es ist. Für diese Mehrdeutigkeit zu kämpfen, und das Sein in dieser seiner Zerissenheit zu bewahren, ist insofern Anspruch der alten Götten, und, so mir es scheint, auch Wahrheit einer jenen Träne der Welt, die im Kuscheltiere den Glanz einer Wirklichkeit, einer Traumwahrheit des Glanzes und des Schmerzes einer Welt, erst wirklich zum Vorschein kommt, die in der Niedlichkeit als der Schönheit jenes Schmerzes auch allerst seine höchste Erhabenheit erlangt.

3. Über die Macht: [Macht der Welt, des Volkes ohne bloße Tradition; idee der Freiheit]

4. Über die Technik: [Mittel zum Zweck in Vergleichung zur reinen Magie; Energie als Anfang eines Prozesses gegen ihre schon vollendete Verrechnung]

5. Über die Schönheit [Ambivalenz und Intuition, oder über das Schöne im schrecklichen -> Schönheit der Träne]

[Im Ganzen eine Kette, gerahmt in der Träne des Kuscheltiers]

[Neuer Systemansatz; Version vom 04.02.2019]

Grund(-)riss der Philosophie.

Zur vorläufigen Angabe und Ankündigung seiner systematischen Schriften geschrieben von [deadname] ab Januar 2019

Vorwort; oder was es heißt, frei zu denken

Die Philosophie ist in ihrer gesamten Geschichte in einem Widerstreit befangen, den sie nicht lösen kann, da sie nicht einfach auf einer Seite steht, damit die andere aber auch nicht einfach als falsch anerkennen könnte, denn das übersteigt ihren eigenen Anspruch auf Wahrheit und Selbstbegründetheit; sie kann ihn aber auch nicht schlicht abwehren, denn er betrifft den Kern davon, was Philosophie ist: Sie steht zum einen der Weisheit, zum andern der Wissenschaft gegenüber, und ist keines und doch beides. Was man Wissenschaft nennt, ist Wahrheit ohne Nutzen und Leben, dagegen mit Weisheit eine Lebensweise bezeichnet ist, die in sich unwahr und unvermittelt, ja unvermittelbar ist (darum sie offenbart oder gepredigt werden muss, oder durch bloße Gewöhnlichkeit verabreicht). Philosophie hat aber Anspruch auf beides: Auf Wahrheit und auf Leben, d.i. auf Anwendung in diesem. Sie gibt sich nicht zufrieden, wenn sie ihren Gegenstand, etwa die Wahrnehmung, bloß beschrieben hätte, sondern fordert gerade, daraus die Folgerungen zu ziehen im eignen Umgang mit diesem, und ist somit nicht allein nur theoretisch, sondern auch und sogleich praktisch; allerdings nicht, wie die Weisheit, Praktik ohne Theorie, d.i. ohne Wahrheit.

Die in die Philosophie üblicherweise gebrachte Trennung in theoretische und praktische bedeutet somit nichts anders als eine Aufgabe der Philosophie insgesamt - in allen Bedeutungen: unmittelbar begriffen, gibt der, der sie ernst und schon für das wahre Resultat nimmt, alle Philosophie auf, indem er es unmöglich macht, in Wahrheit zu leben, vielmehr er Wahrheit als praxisferne Theorie - als Wissenschaft - und Praxis als wahrheitslose Setzung und Schätzung - als Weisheit, oder, wie es heute auch schönerweise (und gelogen, d.i. moralisiert) heißt: Menschlichkeit - setzt, damit aber Philosophie überhaupt verliert, sie in ihren Institutionen und Gedankengängen unmöglich macht (wie es durch immerwieder entstehendes Folgen an den ja von ihm selbst nicht einmal so eng verstandnen Plane Kants häufiger geschieht, von Mitte des vorletzten Jahrhunderts bis zur Zerstreuung der Philosophie im analytisch-positivistischen Wirbel der Geistlosigkeit am Anfange unsres). Wird dagegen diese Aufgabe als das begriffen, was sie ist - eine Aufgabe - dann ist es erst recht möglich, hier anzufangen: sie ist Aufgabe, die der Philosophie vom Leben gestellt ist; sie ist auch eine Aufgabe sowohl von Weisheit als auch von Wissenschaft, da sie beide, in diesen Widerspruch gestellt, ihm nicht gerecht werden können. Vor allem aber ist sie, wenn Philosophie die verbindende Trennung dieser beider Richtungen ist, die Aufgabe, die sich aus diesem Abgrund ihm selbst stellt, so einer erst zu werden, sich in der Unmöglichkeit selbst zu begreifen - sie wird mithin zur Frage des Subjekts, und zur Unmöglichkeit seiner. Daraus erst und aus diesen Paradoxien entsteht das eigentliche philosophische Problem, was es heißen kann, zu sein, und wie wir dahin kommen, nicht allein nur aus dem Leben und für es zu denken, sondern ebensowohl und ursprünglicher aus dem Denken zu leben, und in der Suche danach, auch fürs Denken zu leben und zu sterben. Was aber Leben ist, ist hier gerade noch das offenste, und es ist keineswegs die klarste Bedingung, dass es gerade eines aus Freiheit und Wahrhaftigkeit sein könnte, vielmehr diese Bedingung selbst am aller zweifelhaftesten und verschüttetsten. Wie aber kann ich dann diesen Anspruch haben? Ist er selbst nicht absolut verfehlt?

Der einzige Anspruch, den ich haben kann, ohne in den bisherigen Gewohnheiten befangen zu sein, ist der, frei zu denken. Aber ist er nicht selbst eben so eine Befangenheit? Ist er nicht ebenso verfehlt darin, dass er nicht einmal selbst sagen kann, was Freiheit ist, ja wie man sie einfordern könnte? - Ich möchte hier nur darum die alte kantsche Bestimmung anführen, um der gewöhnlichen Annahme, sie sei unmöglich, durchs deutliche Exempel entgegenzuwirken: Freiheit heißt, einmal neu anfangen zu können. Ihre Verwirklichung ist also der Beginn. Darum wäre ein Beginn - ein Grundriss, eine Übersicht eines solchen Beginn und Planes umso mehr - Zeichen davon, das Freiheit nicht allein möglich ist, sondern sogar wirklich. Jene Verwirklichung soll in diesem Werke geschehen, und zwar auf keine andere Weise, als durch die bloße Demonstration des alten Gedanken, dass man mit allem einmal neu anfangen müsste, dass also das Alles mit dem Anfange und Anfangen verknüpft ist - dass man er erst am Ende - nach Allem - am Anfang steht.

In gewisser Weise endet also der Versuch mit seinem Anfang. Eben darin liegt des Textes Unmöglichkeit, sich auszudrücken (Geschriebenes ist irreduzibel weniger als zu schreiben, im Schreiben liegt ein Wesen, eine Kraft und ein Unheimliches mehr -), man könnte auch sagen die Subjektivität des Gedankens, insofern er denkend wird, oder eine Perspektive, die ohne Person oder Denker auskommt. Auch jenes Konzept kann vielleicht helfen, jene paradoxe Weise meines Hergangs zur Praxis als solcher zu beschreiben: dass ich zu leben nicht durch praktische Anweisung oder theoretische Belehrung erhalten will (denn das wäre Rückfall in Weisheit oder Wissenschaft), sondern gerade das Praktische in der reinsten Theorie, oder die Irrationalität der ratio selbst denken will. Ob mir das gelingt - ja ob alles Denken überhaupt je gelingen möge - steht mir nicht zu sagen; nur, dass ich sicher bin, dass wenn es nicht gelingen kann, dass dann auch das Denken auf fundamentale Art an sich selbst scheitert, indem es entweder in blinder Praxis verharrt (Politik, Sitten etc., wenn es unmöglich ist, sie zu denken), oder in eine reine Metatheorie ausartet, die kein Leben gestattet, vielmehr selbst leblos und eigentlich untot ist in der Forderung, angewandt zu

werden. (Wo schließlich eine Idee, oder ein abstrakter Gedanke, gleichwohl wie eine Geschichte oder gar ein Gott, angewendet werden soll - da wendet er sich ab ...) - dagegen Philosophie im eigentlichen und wesentlichen Sinne, als theoretische Praxis und praktische Theorie gleichermaßen, diesen Gegensatz überwinden muss, vielleicht gerade darin, seine Unmöglichkeit denkend ((an) ihn) zu verwirklichen.

Eine gemäßigtere Forderung, die sich ebenso aus der Philosophie ergibt und die unmittelbarer die Sache der Denkfreiheit betrifft, ist gerade die Forderung dieser. Die Einsicht, dass alle bisherigen Ansätze der Philosophie, mit denen neu anzufangen ebensoviel heißt als sie neu und in ihrem Wesen, in ihrer Wahrheit, zu denken, kein anderes Ergebnis haben konnten als nur unsere Entbehrung einer wahrhaftigen Philosophie, die zu suchen darum erst nur Anspruch, Aufgabe ist, schließt in sich die Notwendigkeit, dass auch solches Denken statthaben soll, gerade wenn jedes andere Verhalten, jedes Verbleiben in Weisheit der Praxis und Wissenschaft der Theorie, nichts anders erzeugen kann als gerade die Unmöglichkeit des Denkens, die Zerstörung jeder Bedingungen von Denkfreiheit selbst. Denn Wissenschaft ist vielleicht auch in ihrem Tun frei, denkt aber eigentlich nicht, sondern rechnet und erweist, induziert und beobachtet, und ist zwar im Denken da, aber nur als Ergebnis, von dem aus man versuchen kann, es nicht nur hervorzuweisen sondern es auch zu denken - weswegen die Wissenschaft an sich die Zerstörung ihrer eigenen Bedingungen zwar feststellen kann, aber nimmermehr einschränken, da ihr ganzes Argument nicht aufs Handeln, sondern auf die Wahrheit gerichtet ist, eine Wahrheit allerdings, aus der nichts folgt als sie selbst, als bloß, dass es sich so oder so verhält. Ebenso verhält es sich mit der Weisheit in der Praxis, da jene - egal welchen sogenannten Werten und Normen sie folgen mag - nichts denken kann als das Unmittelbare, das Abwägen und Vergleichen und die Gewohnheit, ja nichts anderes zu ihrem Zwecke hat als nur ein leeres Wort von Glück - so muss sie, insofern sie in ihr verbleibt, nichts predigen als Kalendersprüche, als Allgemeinplätze, eben da sie von der Wahrheit nichts hat, und unwahr ist bis in all ihre Teile. Weise ist sie nur, weil sie alles sagt und nichts, und weil sie darin eben gerade alles preisgibt. --

Wenn wir also auch im konkreten Ziel der Wahrheit im Leben in der Philosophie auch nicht allzuweiter gekommen sind, als bloß diese Frage zu stellen, so müssen wir doch sehen, wie endgültig die Abkehr von Wissenschaft und Weisheit sein muss. Bloß die Behauptung der Denkfreiheit setzt schon eine praktische Behauptung, die in der Wahrheit gedacht wird (und darum in keiner Weisheitsle(e)hre vorkommen kann - jene spricht nur vom Glücke, frei zu sein, nicht aber von der Freiheit vom Glück und dem gewöhnlichen Leben, also wirkliche Freiheit, jenseits des Lebens zu denken, umgekehrt fürs Denken zu leben), weswegen selbst die Offenheit der Frage in der Philosophie ein Anspruch ist auf die Überwindung von Theorie und Praxis, oder Wahrheit und Wert, als getrennten, und dem Versuche, sie in ihrer Wahrheit, also ihrer Einheit der Zerteilung, zu denken, und weswegen sich aus der bloßen Idee, frei denken zu wollen, bereits ein politischer Auftrag ergibt, der über alle Interessen und persönlichen Zielsetzungen hinausgeht, der im Wesen der Wahrheit selbst liegt. Ob so ein Anspruch, als idealistische Politik, eine Hoffnung auf Erfolg hat - ja ob die Hoffnung, als Zukunft der Zukunft, überhaupt uns zu denken bleibt, und mit der Denkfreiheit nicht vielmehr auch das Leben selbst sterben könnte - ist derzeit ganz offen. Jene Offenheit allein, und die Möglichkeit, sie zu einer Freiheit zu wenden, ist darum heute der Auftrag und die Aufgabe der Philosophie: aus dem Denken heraus ein Handeln zu begründen, nicht um dieses oder jenes Zieles willen, sondern um die Möglichkeit des Denkens und Lebens überhaupt, und um der Hoffnung willen auf eine Zukunft der Philosophie.

[deadname], den

3. Januar 2019

A) Existenz, oder das bloße Hinführen zur und Stellen der Frage

Der Anfang der Philosophie

§1 Der Anfang der Philosophie muss damit gemacht werden, was unmittelbar die Ursache ihres Entstehens ist, ebenso aber auch der Hintergrund, hinter den sie nicht zurücktreten kann. Sie ist an sich Denken, will aber Leben sein; und doch ist die Philosophie nicht das Leben, sondern höchstens die Wahrheit oder das Denken des Lebens. Sie entsteht, wenn das Leben sich fraglich und somit zur Frage wird, und es ist jene Fraglichkeit, die in ihr eigentlich Gegenstand ist.

§2 Die Geschichte der Philosophie ist insofern nur ihr Hintergrund, als sie zur Geschichte ihrer Frage gehört. Alle überlieferten Worte sind solange nichts wert, solange sie nicht gedacht werden, und ihr Denken ist der Welt nur insoweit immanent, als sie selbst schon in der Frage steht

Es ist also insofern kein Unterschied zwischen der Geschichte der Philosophie und aller anderer Geschichte; philosophisch wird sie nicht als Schutthaufen vergangener Systeme, sondern als Einsicht, dass diese Ideen alle Ausgestaltungen des selben Ideals sind, nämlich Wahrheit und Denken des Lebens zu sein, es aber damit gleichwohl und also auch sich selbst fraglich zu machen. Erst diese Frage, keine geschichtliche Kenntnis, ist Philosophie.

§3 Der Übergang dahin aber ist nicht möglich ohne Antwort, denn erst aus der Antwort entsteht die Frage. Sie scheint zwar auf die Fraglichwerdung des Lebens zu antworten - indem sie konkrete Konzepte vorlegt, als Religion, Medizin, Glücksbeschaffung, Geld und Fortschritt der Menschheit - lässt aber in diesen Form(1)n gerade offen, was hier die Frage ist. Insofern, als in der Offenheit ihres eigenen Grundes befangen, erzwingen sie geradezu erneut die Frage.

§4 Die Philosophie hat somit tatsächlich viele Systeme als Geschichte hinter sich, aber gerade nicht als Antworten, sondern nur als Fragen. Sie sind Anspruch und Herausforderung, was in ihnen gedacht wurde, in Wahrheit zu denken.

§5 Ebenso aber hat sie einen unmittelbareren Hintergrund der Frage: den des Fragenden. Wer sich Philosoph nennt, kann das zwar aus Tradition oder geschichtlichem Interesse tun; allein, dies zeugt von jener Lächerlichkeit, mit der man Geschichte nennt, was wirklich nur Chronologie ist. Ebenso leer ist das Ausziehen auf Wahrheit in einem unwahren Sinne, d.i. der Versuch, Wahres außer sich und der Welt in bloßen Schemata zu finden, und dabei keine Gedanken auf den Grund der Frage zu verschwenden. Der Hintergrund im Fragenden wäre dagegen eher das Fraglichwerden seiner selbst und seines Lebens. (Damit sind weder Historismus noch Szientismus Philosophie, vielmehr nur ihr Ab-fall)

§6 Philosophie ist somit gerade nicht Weisheit - Antworten auf die Frage des Lebens - noch Wissenschaft - Fragen von einem gesicherten äußeren Standpunkt aus - (wenngleich beide in der Philosophie, als in ihrer Frage, enthalten sind), sondern allein die Ehrlichkeit in der Verzweiflung um die Frage: Was heißt (es) zu sein? Was bin ich und ist Leben/Sein?

§7 Das einzige Ziel der Philosophie ist darum, die Wahrheit des Lebens zu denken, um leben zu können. Sie ist geschrieben von und für die, die nicht einfach leben können, sondern denken müssen. Sie hat ihre Absicht darum in der inneren Anweisung zum Handeln (Moral) und öffentlichen Entscheiden (Politik), wozu sie Wissen und Werte und allerlei mehr bemüht (wie sich im weitem Verlauf zeigen wird). Sie hat dabei nicht unbedingt, wie etwa die Religion, das Ziel der Missionierung, sondern allein den Anspruch, dass wer ihr nachzudenken wagen sollte, ebenso

vielleicht dazu kommen kann, bedacht zu leben. Nicht, weil es besser wäre, im Sinne eines Anspruchs auf Glück, sondern allein, weil es wahrer und wahrhaftiger ist, nicht nach Gewohnheit oder Zufall oder Willkühr, sondern nach der Wahrheit zu leben. Die ihr zugrunde liegende Frage ist darum gerade, ob solches möglich ist, oder ob wir notwendig gefangen sind in Gewohnheit oder Willkühr göttlicher und menschlicher Setzungen, ob es ein Denken des Lebens, oder ein denkendes Leben, überhaupt gibt und geben kann. Diese Frage, so unklar sie ist, hat ihre Wahrheit darum gerade in ihrer Offenheit, und als solche wird sie zuerst und zumeist gestellt in der Frage, ob es ein vernünftiges Leben gibt (also ein gedankengeleitetes).

§8 Ihre Entwicklung muss damit beginnen von dem Hintergrund jener Frage aus. Darum ist ihr erster Teil der Weg vom Alltag zum Denken, oder vom Man zum Ich zum Etwas als dem Fraglichen und zu Fragenden.

Alltäglichkeit und Frage. Über die Hinleitung zum philosophischen Denken überhaupt und zum Ich

§9 Die erste Frage des Lebens, und der erste Punkt der absoluten Unklarheit zu sich selbst, ist der Alltag. Er ist der Hintergrund der Frage der ganzen Existenzphilosophie, insofern er in aller Aufdringlichkeit gerade undeutlich ist und undurchdringlich.

§10 Der Alltag erscheint zunächst - und vor allem sich selbst - nicht als Problem. Er wird das erst, wenn er hinterfragt wird, und man am Scheitern daran, ihn zu denken, hellhörig wird.

§11 Alltägliche Abläufe haben das seltsame, dass sie zugleich wahr und unausweichlich erscheinen, aber keineswegs begründet sind. Sie sind auch nicht bloß Rituale; sie sind vielmehr solche Handlungen, die vor dem Denken über sie geschieht, und die sich darum auch vor dem Grund als einer Handlungs-grund-lage abspielt.

§12 Die Handlung ist aber, da sie hier ja ganz ohne Gedanken geschieht und auch geschehen muss (schließlich muss ich nach einer Entscheidung auch irgendwann einmal handeln, und in diesem Moment nicht über eben das nachdenken, was ich schon getan habe), gar nicht eigentlich das seltsame. Viel bemerkenswerter ist, dass dasselbe sich über gewöhnliche Gedanken und Überzeugungen sagen lässt.

§13 Was heißt es, wenn man etwas glaubt? Es scheint so, als gäbe es viele, die hier etwas glauben. Aber ich denke, dass hier eigentlich niemand dies glaubt, sondern jeder denkt, dass man es glaubt, dass es jemanden, eine Gruppe gibt, die für mich daran glaubt, und deren ich Teil bin. Es wird, mit anderen Worten, behauptet, die Welt selbst denkt.

§14 Das Problem daran ist aber, dass hier niemand ist, der denkt. Wenn man so redet, so spricht man strukturellen Phänomenen (dem Land, der Wissenschaft, der Religion, der Gemeinschaft etc.) ein substantielles Wesen und eine Möglichkeit zu, zu denken, ohne dass jemand denkt. Aber dort ist nichts dahinter, als bloß unser Glaube, da wäre etwas.

§15 Ist aber nicht der bloße Glaube oder rein reines Vertrauen bereits ein Dahinter? Man kann dies so behaupten; doch eigentlich fehlt hier alles. Es gibt im eigentlichen Sinn keine Gemeinschaft, sondern nur eine Verwirrung über sie, und als solche kann man sie erkennen, wenn man über sie von ihr entfernt denkt. In ihr ist nur ihr Schatten.

§16 Das Problem dieser Art Aussage ist freilich, dass sie bereits eingesteht, dass man von ihr in gewisser Distanz stehen muss, um sie in ihrer Wahrheit zu denken, man sie also bereits verlassen haben muss, in ihr selbst aber sie als Instanz und Garant der Wahrheit erscheint. Gibt es also überhaupt eine immanente Kritik des "Man glaubt"?

§17 Ich denke, dass Philosophie in gewisser Weise hier beginnt, dass man sich der immanenten Unmöglichkeit dieses Man bewusst wird. Noch so große Mengen schönster Tradition helfen hier nicht weiter; wenn man nicht willens ist, sie neu zu denken, erzeugen sie einem nichts. - Zunächst muss man der Welt verzweifeln, um sie wirklich denken zu können

§18 Der Verzweiflungsgrund der Welt aber liegt bereits in ihr, in ihrer eigenen Unmöglichkeit, sie zu sein. Indem sie in allen Punkten unvollständig ist, und Vollständigkeit nur erlangt in der bloßen Versicherung eines leeren Vertrauens, ist sie an sich schon jene Art Verzweiflung und Unwägbarkeit, die wir an ihr auszudrücken gewillt sind und versuchen.

§19 Die Unvollständigkeit der Welt ist kein bloßes Fehlen, sondern dies verbunden mit der Idee, dass etwas sein soll. Sie setzt die Vollständigkeit als Ideal voraus, findet aber nur die Lücke, und in der Lücke erst die Welt. Die Welt selbst stellt sich - als Faktizität - in die Lücke des Denkens und Wissens.

§20 Insofern die Welt ihr eigenes konstitutives Missverständnis ist, denkt sie sich selbst in Wahrheit, gerade wenn sie das Falsche denkt. Dieses Falsche ist ihr das Ganze, oder die Wirklichkeit der Welt und ihre Realität.

§21 Das Reale, was das Denken von der Welt erfasst, ist das Bestimmte, Einzelne, den Fakt. Zugleich ist in ihr als Ganzer die Anweisung, sie anzunehmen, d.h. sich nach ihr zu richten (Stoizismus im weltbürgerlichen Sinne, in dem zu jeder Kultur die Anweisung bestand, sich in die Wirklichkeit des Geschehens einzuordnen). Sie ist somit Wissenschaft und Weisheit im Sinne bloßer Feststellung und Tradition, indem diese vor dem Denken über die Welt stehen, vielmehr nur jenes welthafte Denken sind, was in ihr das ist, was wir erst noch zu bedenken haben.

§22 Das Reale ist aber zugleich mehr als seine Realität, da es das traumatische ist, oder das Undenkbare. Indem man dies aber realisiert - d.h. ver-welt-licht und verwirklicht - sieht man es in Abgrenzung zu einem Ich, denkt es als andres - gegen ein Bekanntes. In der Unmöglichkeit der Realität, die im Ich als einem Horizont zum Ausdruck kommt, äußert sich das Reale als etwas, was über die Realität hinausgeht, es gerade dabei aber mitumfasst, damit alle Welt und sich selbst veräußert. Es verbleibt am Ende nur Ich; oder es bleibt, dass das Etwas ist, dem gegenüber ich stehe.

§23 Das Ich findet hier nichts als nur einen Anlass. Dass ich bin, ist mir auch im Man, in der Gewohnheit und Realität bewusst (die hier gleich sind, selbst wenn sich Realität erst nach und nach aus der Gewohnheit bildet - dass es Zeit braucht, bis sie sich ihrer bewusst wird etc.). Nur dass ich nicht Reales bin, dass die Welt etwas anderes ist, was meiner Idee, was ich bin, und was das andere sein soll (vollständig, verstehbar etc.), gegenübersteht, muss noch gefunden werden, und es ist dies jener Punkt des Widerspruchs, an dem das Ich beginnt, sich seiner im Denken bewusst zu werden.

Bei alledem ist zu beachten, dass das Denken, was insofern der Welt gegenübersteht, noch vollkommen Teil von ihr ist, insofern es von einem Ich behauptet, ausgesagt wird, und insofern umgekehrt auch es diese als ein Sollen und Behaupten enthält und umfasst.

§24 Das Denken beginnt somit nicht mit der Versicherung und dem Erstaunen oder einem leeren Werte, sondern mit der Verzweiflung und dem Entsetzen an der Welt. Erst an diesem gemessen - erst daran, was in der Welt weniger als sie selbst, was in ihr unvollständig, Real, undenkbar und nichtseiend ist - kann ich das Ich-Denke behaupten, als ein Denken und Träumen, dem die Wirklichkeit des Realen und der Lücke gegenübersteht. Aus dieser heraus entsteht es selbst aus der Welt, von der es flieht; oder es ist selbst jene Lücke, insofern sie sich bewusst geworden. Da das Denken zu Beginn nur im Man steht, ist dies alles, was sich hierzu sagen lässt, und alles weitere Sagen und Denken folgt vielmehr aus ihm.

Das Ich und das Etwas. Über die Widersprüchlichkeit aus der Wahrheit der Lücke seines Seins.

§25 Im Ich, insofern es Anspruch und Wille auf Verständnis der Welt ist, was aus ihr gefallen ist, und insofern es im Alltag selbst entstandenes Unverständnis von ihm ist, hat die Welt [und] sich selbst zum Problem und nicht mehr zur Lösung. Insbesondere stellt sich dem Ich der Alltag als das universale Problem und _das_ Rätsel: Warum (so) leben? Warum ist das Sein, bin ich, wenn es im Leben und der Welt selbst so fundamentale Risse gibt? Und wie kann ich das überhaupt verstehen

und denken, wenn es die Grundlage auch meines eigenen Lebens und meiner selbst betrifft? - kurz: Was heißt es, [lebendig] zu sein? ---

In diesem Sinne erscheint die Reflexion in ihrer vulgärsten, aber auch höchsten und verzweifeltsten Ebene: Im Suizid, als der Frage nach dem, was es heißt, zu leben und am Leben zu bleiben. In ihr äußert sich vielleicht insofern auch die Auswirkung des Realen, die soweit also gerade nicht das zu vermeidende des Denkers darstellt, sondern Ursprung und Anspruch eines jeden Gedankens ist, der über reine Gewohnheit und Alltäglichkeit hinausreicht.

§26 Das Ich hat somit das Leben als sein Erleben zu seinem Gegenstande, und unterscheidet sich dadurch von der Weisheit, dass es es schon in der Wahrheit, seines zu sein, hat. Es hat seinen Inhalt als Seinen, oder es hat die Ausdehnung und Weite der Welt und des Seins als Phantasie und Vorstellung seines Geistes, nicht als äußere Realität, sondern als ihm selbst undurchdringliches Reales, sich aufdringendes Ganzes seiner selbst zu sein und als dieses zu sein und zu bleiben.

§27 Zugleich ist das Ich aber auch von der Wahrheit entfernt, insofern es dies Leben nicht in der Bestimmung, Wahrheit oder Gegenstand des Denkens zu sein, hat, sondern in der des Lebens, oder des Seinen stehen lässt. Es behauptet somit sich als ein anderes zur Welt, oder das Sein[de] als ein Jenseits seines Gedankens.

§28 Der Kern dieser Behauptung ist der Satz der Identität: Ich bin Ich. Nur dies bleibt ihm letztlich, alles andere ist Zufall, Erlebnis, Ereignis, nicht Sein und nicht Wesen der Seele.

§29 Das, was dem Ich das Ende macht, ist aber genau diese Reinheit - dass es nur es selbst gegenüber der Welt sein will, das aber trotz des richtigen Gedankens (dass es nicht in der Welt ist, sondern diese, als Reales, Unmögliches, ihr gegenüber sieht) nicht erreichen kann, weil es gerade in dieser Art der Identität dieselbe Art Realität oder Dinglichkeit behauptet, von der es sich doch durch genau diese Behauptung hat losmachen wollen.

§30 Der Weg des Ich aus ihm heraus ist ihm selbst immanent in der Ausweglosigkeit seiner eigenen Frage, was es heißen, es selbst zu sein. Die Art dieses Weges muss darum von derselben Art sein, und selbst aus der Frage und der Verzweiflung, d.i. dem anfänglichen Denken auf der Suche nach einem Ansatz seines eigenen Wesens, die Position entwickeln, die diese besondere Art Verzweiflung an einem Ich überwindet, und das Ich vielmehr als Spalt und Unvollständigkeit an sich selbst, denn als Anspruch der Vollständigkeit, zu setzen versucht. Die Entwicklung des Ichs zu seiner eigenen Fragwürdigkeit ist keine äußere Infragestellung; sie ist das Infragebewegen des Ichs von sich aus, insofern es auch an sich, und in seiner Gegenwart, Frage ist und je schon (und nur) Frage war.

§31 Damit ist die Methode dieses Weges im Gegensatz zur Entstehung des Ichs keine bloß äußerliche Begegnung, die etwas erzeugt (und die zwar auch beim Realen durchaus nichts zufälliges ist, aber doch von der Welt, dem möglichen Schockvermögen der Person usw. abhängt, und darum auch mancher durchaus nicht einmal diese Stufe erreicht, und mithin in bloß welthafter Form, als Man und Weiser, ist und lebt), sondern ist Wesen des Ichs selbst, und darum getrieben von einem gewissen Drang im Ich, dies zu finden und zu denken. Dieser Drang erscheint von außen oder im nachhinein als Verzweiflung, in seiner Immanenz gefasst aber ist er Neugier und Wille zur Wahrheit im Sein und im Leben, d.i. Anfang und Anspruch der Philosophie.

In diesem Sinne beginnt und endet die Philosophie beim Ich: Sie beginnt aus ihm und seinem Anspruch auf Wahrheit und Ehrlichkeit, und endet bei ihm als einer Frage, d.h. das restliche philosophische Denken befasst sich mit den Auswirkungen, die aus dem gedachten Widerspruch des Ichs entstehen, und sind somit im weiteren Sinne Ich-Lehre. Sie endet aber auch mit ihm, indem sie mit ihm bricht, nachdem sie mit ihm begann; und ebenso wie die Philosophie sich im Ich vollendet, so verendet das Ich im Gedanke der philosophischen Selbsterkundung, welche deswegen mit Recht des Ichs Grabstatt und ewige Leichenschau genannt werden könnte (und ihre Technik in der Tat aus geistigem Sezierwerk besteht - aus Analyse, Phänomenologie und Synthese des Gedankens, um ihn in seiner Wahrheit, d.i. im Wesen und Ver-Wesen zu betrachten - wiewohl dies nur für die

Philosophie des Wissens im strengern Sinne gilt, weil der Rest sehr wohl auch aus Ich bezogen ist, aber nicht allein im Hinblick auf den Zerfall jenes Widerspruchs sich konstituiert).

Zur Vorstellung, dass man nicht einmal die Stufe des Ichs erreicht, ist anzumerken, dass dies sich zwar durchaus auch aufs konkrete Verhalten bezieht, aber eben hauptsächlich im Umgang mit dem eigenen Denken und den üblichen Gedanken. Man kann sich ebenso sehr gewohnheitsmäßig verhalten, und doch den Anspruch haben, das nicht zu tun - d.i. das Ich auch dem eignen Körper und physischen Leben entgegensetzen, solange man ein eigentlicheres psychischeres behauptet - und es ist für die Philosophie gerade noch die fernste Frage, ob, was im ersten Stadium des Gedankens erreicht ist - eine durchs Reale erzeugte Loslösung des Denkenden aus der Realität - überhaupt fürs Handeln statthaben kann, oder ob wir auf ewig in Gewohnheit befangen leben müssen. Jene Erörterung folgt später; hier ist der Rückstand, oder die Gedankenlosigkeit, die in bloßer Weisheit und Wissenschaft liegen, stets nur in der Bestimmung des Gedankens nur reinen Seins, und noch nicht in ihrer weiteren Wahrheit, dem sich ausübenden Leben des Denkens, zu nehmen.

§32 Das Ich allerdings kann versuchen, den Anspruch auf Wahrheit nicht in der Wahrheit seiner selbst, sondern eines andern und fremden einzulösen, was es dann, in einem geraden Überspringen seiner vorherigen Erkenntnis, als sich selbst und sich damit als Identität und als Bekanntes behauptet. In dieser Form erreicht es gerade nicht, was es soll, indem es zwar auf die Frage, die es ist, antwortet, aber so nur, dass es sie ausschlägt und statt auf Wahrheit nur auf Beruhigung und Glück und ein nettes Leben aus ist.

§33 Sosehr dies aber auch möglich ist, so ist es nicht notwendig. Aus einer gewissen Art der Verzweiflung - insofern das Reale deutlich, wahrhaftig, erschreckend genug war - kann das Ich zunächst sich auf sich besinnen als auf die Wahrheit in Form der Rationalität, der Ablehnung des Irrationalen, als aus welchem das Wesen echter Wahrheit gerade insofern entsteht, dass dieses inmitten solchen Rationalitätszwangs das Irrationale als sein Wesen, und nicht als ein Äußeres, nicht nur behauptet und denkt, sondern beweist und dem Denkprinzip selbst in seiner Wahrheit aufdrängt.

§34 Das Ich ist insofern nichts als die Forderung oder der Anspruch der absoluten Totalität des Seins im Denken. Es ist die Forderung, dass alles, was ist, gedacht werden kann, und das umgekehrt die Grenze meines Denkens und Denken-Könnens auch die Grenze des Seins festlegen muss, insofern es für mich ist oder nur sein kann.

§35 Imgleichen wie aber allgemein hier das Sein als Jenseits des Denkens gesetzt wird, so wird es hier wiederum bestimmt als das Sein-für-mich, und während die Totalität des Einfalls oder des bloßen Gedankens dem ohngeachtet gefordert wird, so wird das Für-mich, dasjenige, was das Sein jenseits des Ichs doch auch konstituieren soll, unter der Hand zum An-mir, Als-Ich, was ich nicht verstehen kann, eben da es die Grenzen meines Verständnisses sogleich mitumfassen soll. (Jenes ist der Weg eines skeptischen Objektivismus - Ich vs. Dinge - zu einem transzendentalen Idealismus - meine Erscheinungsmöglichkeiten vs. das transz. Ich, dem es erscheint, was aber auch substanzlos ist)

§36 Das Problem ist aber, dass die Veränderung, die hier im Verständnis an der Sache stattgefunden hat, gar nichts daran ändert, wie mit ihr umgegangen wird. Man spricht immer noch vom Ich und dem Dinge an sich, d.i. einem mir verständlichen Denken und einem reinen Sein, was dem Ich entfernt steht, obgleich es jene Konstitution, als seine eigene, nicht mit erfassen kann. Insofern sie aber auch auf die Form des Denkens Einfluss nimmt - und also insofern von einem transzendentalen zu einem absoluten Idealismus wird, dass die Bedingung, die vorher für ein uns bekanntes genommen, daher auf die Seite des Ichs geschlagen wurde, methodisch aber von ihr getrennt und daher für ein uns unbekanntes Ding-an-sich gehalten worden war - und die nun an sich dasselbe sind, oder die Trennung eine immanente wird - nun aufgehoben wird, indem ich statt anzunehmen, ich stehe einem Dinge gegenüber, nun annehme, das Ding zeigt sich, ist, in mir, aber auch als ich, wobei dies Ich gerade nicht mein Wissen ist, sondern meine höchste Unwissenheit und

Unklarheit davon, was das Sein als solches überhaupt sein soll (während in anderer Hinsicht diese Methode wie auch die hier dargestellte Entwicklung von der Hegelschen durchaus verschieden ist, weswegen ich sie nicht allgemein als absolut bezeichne; aber hier trifft das sehr wohl zu) - insofern kann diese Entgegensetzung nicht eigentlich statthaben, und muss als reele fallengelassen werden, dagegen diese Bedingung des Ichs, dass der Gedanke meiner ist, umgekehrt auch die Sache bestimmen muss. Aber das geschieht nicht: Obwohl ich weiß, wie falsch das ist, setze ich mich einem fremden entgegen, dass selbst doch nur durch diese Beziehung auf mich bestehen kann, und sehe so ein, dass die allgemeine Bestimmung der Dinge, solche für mich zu sein, mich selbst in eben so eine Schwierigkeit bringt, ich das und also die Wahrheit (denn ich habe jenen Widerspruch ja am Realen der Welt, insofern sie der Idee meines Denkens entgegengesetzt ist, wirklich erfahren) nur behaupten kann, wenn ich mich und meine einfaches Selbstideal, als bloß limitatives, aufzugeben genötigt bin und diese Nötigung als Widerspruch des Lebens erfahre.

§37 Auch hier kann man die Sache verleugnen, indem man nun glaubt, sich außer sich stellen zu dürfen, oder, wie man gemeinhin sagt, sich zu verstehen. Man vergisst darüber aber, dass man eben auch der ist, der versteht, und dass wenn man nicht vorher schon eine gewöhnliche falsche Gleichsetzung von sich selbst zu einer Sache (§32) entworfen hat, so muss man aus dem Anspruch der Rationalität, alles Sein zu sein, insofern es gedacht werden kann, zu dieser Beschränkung des Denkens auch als einer Bestimmung des Seins kommen, und also bedenken, dass das, dem man sich entgegensetzt - insofern es Material ist, und ich selbst dessen Form oder Denkbarkeit - gerade dadurch bestimmt werden muss, dass ich es denken kann, dass das Sein als solches also durch die Grenzen meines Geistes bestimmt wird, insofern ich alle Realität bin. Hierin zieht sich aber das Ich selbst eine Grenze; nicht in seiner Begrenztheit, sondern gerade in seiner Grenzenlosigkeit - indem ich alles bin, bin ich wirklich nichts; oder ich kann das alles schlicht nicht denken, da es selbst ein Widerspruch ist, ein Falsches, ja letztlich das Beliebig-Falsche der reinen Logik. Diesem entgeht man nur, wenn man negiert, alles Sein zu sein, d.h. wenn ich sage: Ich bin hier, und die Welt ist da. Damit aber denkt man sich entweder als Teil von dieser, und sein Denken als bloßen Funktionalzusammenhang im Weltganzen, wo dann aber auch schon der Irrweg liegt, wie in §32 erläutert, oder besser die nicht vorhandene wirkliche Trennung von Ich und Welt, von dem Realen oder Undenkbaren der Welt von dem, was ich als Anspruch von Realität an sie habe; oder man denkt sich als der Welt gegenüber, aber zugleich als jemand, der von außen die Welt verstehen könnte, in welchem Moment man aber übersieht, dass das Sein hier ja selbst im Denken, oder im Versuche, es denken zu wollen begründet liegt (als hier über das Sein zu denken ja voraussetzt, dass es gewissermaßen im Denken gegenwärtig wird). Wie man es also macht, man entkommt dem Problem nicht, und man erhält das folgende, sehr schale aber wahre Ergebnis:

§38 Insofern ich zugleich mich als der Welt entgegengesetzt und mein Sein als sie umfassend denken muss, so kann ich mich nicht anders denken, als wenn ich einerseits mir wohlbekannt bin als Ich=Ich, als leere Identität des Realen im Subjekt, andererseits aber auch mir ein Rätsel bin, insofern es mein Denken selbst ist, was das Sein und die Welt strukturiert, was es mir überhaupt denkbar macht. Insofern ich also mein Denken als Prozess des Gleichens bin, so verstehe ich mich; aber darin liegt nichts als bloß ein Anspruch auf Rationalität. Die Wahrheit jenes Anspruchs ist Totalität, jene aber ist, in ihrer Wahrheit gedacht, Unmöglichkeit ihrer Durchsetzung, ja Zerstörung und Unmöglichmachung ihrer eigenen Bedingungen. Die Wahrheit der Rationalität in diesem Sinne ist Irrationalität, oder das Konkrete und Unmögliche im Gedanken; oder es offenbart sich die Gesamtheit der Welt, insofern sie als Realität, als Anspruch im Ich, dem Realen und Unvollständigen und Unmöglichen der Welt gegenübergestanden hat, als identisch mit jenem Realen und Traumatischen, wessen Ausgliederung und Abstoßung vom Ich doch gerade den Anfang dieses Denkens hat notwendig werden lassen. Es wird hier also gerade das, wovon sich das Ich und das Denken lossagen will - das Sein, die Wirklichkeit - als mit diesem und nur in ihm identischen gesetzt.

Die Formel des Ichs, oder seine Wahrheit, ist also nur, dass die Wirklichkeit oder das Ganze gerade seine eigene Unmöglichkeit ist, das ganze zu sein; oder dass die Welt nichts ist als der Spalt in ihr oder ihre eigene Zerrissenheit. In den vorherigen Begriffen ausgedrückt: die Realität selbst ist das Reale, oder die Reale ist selbst Realität seiner selbst, gerade in der Unmöglichkeit, es selbst zu sein, und damit gerade Anspruch ist und Aufgabe eines Aufbruchs im/zum Sein

Die Frage des Etwas als Anfang der Suche nach Wahrheit in der Erkenntnis

§39 Das Ergebnis des Ichs ist somit zunächst nur eine Frage: Was ist dies Etwas, was ich bin, wenn es gerade nur in der Unmöglichkeit jenes Anspruchs der Identität auf die Totalität liegt, wenn es gerade nur darin liegt, dass ich das Sein in diesem leersten Punkte meines Denkens, alle Welt zu sein, insofern die Welt mir Gedanke ist, nicht zu fassen kriege - dass ich mich nicht als ich selbst denken kann, sondern nur als Gedanke, und im Denken immer etwa übrig bleibt, was mehr ist als Objekt oder Ergebnis? Wie kann ich, dass das Ich in der der Unmöglichkeit seiner Selbstbezüglichkeit immanenten Notwendigkeit zum Selbstbezug (darin, dass es sich nicht auf sich beziehen kann, darin aber dieselbe Aussage praktisch wiederlegt wird) überhaupt erst konstituiert wird, überhaupt denken, ohne mich nicht auch sogleich als Widerspruch und Unmöglichkeit, ja als Nichts zu denken? Und welches Nichts, welches Etwas der Zerissenheit im Spalte des Seins und der Welt?

§40 Damit führt das Ich aus sich selbst zu der Frage nach der Denkmöglichkeit eines solchen Etwas, oder dazu, wie man den Widerspruch, das Falsche, denken kann, weiter auch dahinein, dass das in der Negation negierte, also hier das Endliche, bestimmte, eigens bedacht wird - (welches wohl auch die einzige Wahl ist, da das Ich sich ja gerade im Versuche, sich zu denken, als die Differenz oder das Gegenüber-Sein überhaupt, in Gegenüber zu sich und seinem Denken fand, was nichts anders heißt, als dass ich mich nicht denken kann, da ich mich durch eben diesen Akt mir entgegen dasselbe sein müsste, während ich aber an sich und der Möglichkeit meines Seins nach schon unterschieden, also nicht ein selbes sein könnte, sondern vielmehr die Frage ist, wie ich der bin, der an mir bereits ein anderer oder unverständlicher, ja sich selbst Horizont des Verständnisses bin). Somit muss zunächst das Wissen befragt werden; aber nicht so in der Wissenschaft, da dort die Sache als vom Ich getrennt im Man, in der Üblichkeit eines bloß vorausgesetzten Welt- und Seinsverständnisses heraus betrachtet wird, sondern aus der Frage des Bezugs vom Ich zu sich heraus und immer auch im Bezug zu dieser. Das Wissen ist somit die Entwicklung möglicher Formen Selbst- und Weltverhältnisses, insofern es mögliche Formen des Denkens seiner selbst zeigt und eröffnet. Es entwickelt sich, konkreter genommen, aus den üblichen Fragen an sich selbst, wenn man es aus der strengen Form Ich=Ich (die nur einen Teil, nämlich die Selbstgegenwart bezeichnet) herauslöst, also aus den Fragen:

Woher komme ich / was war ich; Wer bin ich jetzt / als was kann ich mich wissen; Was werde / wohin gehe ich?

also den Verhältnissen von Herkunft, Identität und Endlichkeit/Zukünftigkeit, hin zu den Erkenntnisfragen:

Woher kommt Etwas? / Was ist der Ursprung und Grund der Wahrheit? (Analytik)

Was ist das Etwas? Wie erscheint es, ist es? (Phänomenologie)

Wohin geht das Etwas? / Was bedeuten die Formen des Wissens in ihrem Werden und das Etwas in seiner Geschichtlichkeit? (Dialektik)

Ich habe bisher nur die phänomenologische, in der Tatsache der Unmöglichkeit des Selbstverhältnisses, gestriffen, die aber ebenso bereits Teil der Dialektik (als Entwicklung des Denkens - wie hier vom Man zum Ich zu Etwas) und der Analytik (als Frage nach dem Grund dessen, dass Etwas erscheint, in der bloßen Unmöglichkeit dieser Frage, oder im Übergang der Analytik zur Phänomenologie) sind - aber keines dieser drei ist, sondern hier vielmehr nur

Vorbereitung und Ermöglichung aller drei, in der Ermöglichung der Erkenntnisphilosophie überhaupt.

§41 Das Hauptergebnis ist hier, dass Existenzphilosophie von selbst auf die Erkenntnisfrage führt, dass sie keine Wissenschaft ist und keine bloß kluge Weisheit, sondern über beide hinaus der Anspruch des Denkens, seine Selbstbezüglichkeit in ihrer Falschheit methodisch fassen zu können. Sie ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der Wahrheit, aber konkreter daraus, dass es meine Wahrheit sein soll, ich dafür aber mich begreifen müsste, was ich nicht kann; eben warum ich das Etwas unabhängig von mir (oder besser: in Beziehung auf mich, aber so, dass es nicht gerade das Ganze meiner Totalität enthält, was ich nicht denken kann und dessen Nicht-Denken mich überhaupt zu diesem Punkt geführt hat) erst denken muss, bevor ich überhaupt beginnen kann, es in Bezug zu mich, oder, wie man gemeinhin sagt, in seinem Werte, überhaupt denken zu können.

Es ist noch etwas zu den Begriffen der drei Bereiche, Analytische Philosophie, Phänomenologie und Dialektik, zu sagen: Ich meine hiermit keineswegs die üblichen Schulrichtungen gleichen Namens, sondern schlicht nur, was hier die Worte besagen: die Analysis alles konkreten Wissens auf die Ursprünge und Gründe seines Seins; die Betrachtung der Gegenwärtigkeit des irgendwie gegebenen; sowie die Frage, was zusätzlich aus einem Denken folgt. Ich teile aber keine der dogmatischen Ansichten der Denker, die eine dieser Richtungen für die ganze Philosophie ausgeben: Weder behaupte ich mit den Analytikern, dass nur die Gründe und letzten Hintergründe wahr seien, und alles daraus zusammengesetzt bloße Wahrheitsfunktion; noch behaupte ich gleich den Phänomenologen, dass nur die Gegenwart des Geistes das zu untersuchende ist (für mich ist es gerade auch seine Abwesenheit); und ich gebe auch nicht Hegel recht, dass die Denkbewegung nur am Ende wahr ist, vielmehr ist jede Stufe für sich auf ihre Art doch etwas wahres; wobei letztlich alle drei Reduktionen doch dieses Wahre in sich enthalten, dass einerseits diese Dreierstufe eine fortschreitende Reduktion, Vergegenwärtigung und Entwicklung ist, wonach am Ende sich erst ergeben kann, was am Anfang als Frage und Anspruch undeutlich gestellt worden ist - was ich keineswegs bezweifle, da hiermit das Wahre einer jeden Stufe erhalten bleibt, die Wahrheit, d.i. die Art seines Wahr-Seins, aber sich ändert und selbst erst am Ende den Zug vollendeter Wahrheit in sich aufnimmt - den der Totalität des Denkens in der Geschichte, damit aber auch der Unmöglichkeit, d.i. der Falschheit. An jenem Punkte endet dann auch der Versuch; und dann können wir hoffentlich neu die Frage nach dem Etwas stellen, um aus der Unklarheit, insofern sie in ihrer Selbstdeduktion (von der Frage zur Antwort, die sich auflöst - vom Anspruch zum Scheitern im geschichtlichen Moment) vielleicht gerade jene Klarheit zu gewinnen, die es erlaubt, diese Frage als eine unabhängige und neue, d.i. als eine wertende zu stellen.

B) Erkenntnis, oder die möglichen Antworten der Frage als Ausarbeitung ihrer Offenheit

1) Analytische Philosophie, oder die Suche nach dem Ursprunge und Grund der Wahrheit und des Seins.

Einteilung der Erkenntnis und Begründung ihres Anfangs aus der Zergliederung des Vorhandenen (des Lebens)

§42 Die Frage der Erkenntnis, mit der jede Beschäftigung, die sich eine philosophische nennen will, anfangen muss, liegt in dem, was in dieser Frage selbst vorausgesetzt wird, was also Erkenntnis sei. Sie wird häufig verwechselt mit einer besonderen Art Einsicht, einer Art

Wissenschaft oder dem Wissen überhaupt, worum es hier aber gar nicht geht. Sie entsteht, wie oben angegeben, an dem Punkt, wo Weisheit und Identifizierung, wo das Ich und davon in Abtrennung die Welt aufhört, den Horizont meines Verständnisses zu bilden; wo ich mir bewusst werde, dass einerseits der bloße Realismus nicht ausreicht, da es eine Differenz oder einen Unterschuss in der Welt gibt, wozu mein Geist einen Ausschlag gibt, aber ebenso sehr diese Differenz in ihr ist, ich sie nicht als mein Ich ihr gegenüberstellen kann, da sie grad das ist, was ich an mir am wenigsten Verstehen kann - sie entsteht also nur und allein dann, wenn das Selbstverständnis selbst sich fragwürdig geworden ist, und weder von sich noch von den Dingen her selbstverständlich sprechen kann, sondern Denken selbst und Wahrheit zu einem Anspruch, über diesen Widerspruch hinaus einen Schritt zu tun, wird und als solcher einen Einfluss auf mein Leben zu nehmen beginnt.

§43 Die Aufteilung, die sich so aus dem vorweggenommenen Denken ergibt, ist stets nur eine vorläufige, da alles Vorwegnehmen nicht den Prozess, durch den der Gedanke gedacht wird, voraussetzen kann, ja gerade das, was im Denken mehr ist als der Gedanke, nur in negativo zugänglich und denkbar machen wird. Insofern allerdings ist sie notwendig, weil erst durch diese vorläufige Aufstellung nachher sich vergleichen lässt, wie die Frage selbst sich in ihrem Vollzug verwandelt hat, und was dies wiederum über die betrachtete Sache aussagen könnte. Dazu aber erst am Ende.

§44 Die vorläufige Aufstellung ergibt sich also hier aus dem vorher entstandenen Widerspruch im Ich, dass es sich nicht fassen kann, gerade also zu der Welt (im Sinne der Zerissenheit, Uneinheit genommen, dem gegenüber das Ich der einende Gedanke ist - nicht im Sinne einer Totalität, als das ja wiederum ein Rückfall in die vorherige Position wäre, wenn man nicht zugleich die Zerissenheit und Uneinheitlichkeit der Welt bedenkt!) gehört, der es sich gegenübersteht - dass es in seinem Gegenüber-Sein mit ihr dasselbe ist. Daraus ergab sich die Frage für das Ich, was das für seine Erlebnisse, für sein Leben überhaupt bedeutet, wenn da kein Ich, keine Einheit, sondern selbst Spalt und Riss ist - und es stellen sich die Lebensfragen damit selbst in (die) Frage, indem sie sich neu stellen als Suche nach Ursprung, Gegenwart und Bedeutung/Zukunft der Erlebnisse oder des Wissens und Denkens und Tuns. In sie fällt nicht irgendeine Trennung von Theorie und Praxis, wie sie die überkommene Tradition behauptet, deshalb ist sie nicht Wissen; sie enthält aber das Wissen als einen Aspekt, und insofern sie diese Erlebnisse zu befragen, zu denken versucht, so muss sie selbst zu einer Bewegung von Wissen und Willen zum Wissen werden - wie überhaupt die ganze Philosophie jenen Willen voraussetzt, einer Frage stets hinter(her)zufragen, selbst wenn keine Antwort in Aussicht steht.

§45 Die erste Frage, die sich hier also stellt, und aus der sich auch die andern ergeben werden, ist die nach dem Ursprung der Erlebnisse oder des Lebens, oder der nach den ersten Gründen und letzten Hintergründen, wie sie schon seit der Antike für die Grundfrage philosophischen Wissens genommen wurde - hier aber in anderer Form, da nach der Bedeutung, dem Hintergrund und Ursprung dieses Erlebnisses gefragt wird, eben da ich mich als Ganzes, oder die Welt überhaupt, nicht zu denken fähig bin, wie ich nach obiger Betrachtung eingestehen muss. Die Frage hat also vielmehr den Sinn: Was ist hinter, was heißt und bedeutet dies? - und bedeutet damit gerade keine Metaphysik im Sinne einer erst herzustellenden Synthese (Ursache des Seins oder meiner Selbst --), sondern eher eine Analyse der Denkszusammenhänge, in denen ich überhaupt denken und erleben kann, aber ohne dabei Mich als ein Denkbare schon unter der Hand vorauszusetzen, und damit eine Identität zu behaupten, die gar nicht in der Sache, sondern allein in der Bequemlichkeit des Vortrags liegt

So wie es der Transzendentalphilosophie stets eigen war, die insofern stets präpädagogischen oder pädagogischen Charakter zu ihrer Ethik war, dass sie das Denken nur bis dahin, als es notwendig schien, führte, und den Begriff des Menschen oder der Person als nicht weiter zu analysierende unmittelbar ethische Tatsache nahm, also damit gerade die Erkenntnis zurücknahm, in der durch die Beschränkungen unserer Endlichkeit auch diese selbst, als in Form der Seele, undenkbar wurde, also diese ganze Frage ihren Sinn verlor und durch eine weitere, die nach dem

einzelnen und konkreten zu ersetzen sei (die weiter ist, gerade da sie das Sich-nicht-auskennen im Ganzen eingestand und das Absolute als einen _Spalt_ und als die Wahrheit einer _Verzweiflung_) - womit sie sich der Notwendigkeit erhob, aus einer echten Erkenntnis über die Unmöglichkeit des Ich eine wirkliche Umänderung und Frage der Ethik zu erheben, wie sich auch daraus erkennen lässt, dass man von dieser Einsicht zurückging auf das bloße Ich=Ich, den Cartesianismus und Spinozismus, der dadurch zwar nicht weniger falsch wird, aber schal war, insofern er die innere Kluft, die durch die Einsicht in seiner Endlichkeit ihm gegeben wurde, nicht zu denken beanspruchte (welches keine historische Kritik an der damaligen Philosophie ist - der politischen Umstände bin ich mir wohl bewußt, noch zu Zeiten Nietzsches musste man ja besorgt sein, und gewissermaßen auch heute, eine _experimentelle_ und _offene_ Philosophie des denkenden Lebens gegenüber der Moral der Gewöhnlichkeit zu behaupten, gegen Menschheit und Natur und Traditionen von Jahrhunderten, die Unmittelbarkeit, Glück und Gedankenlesen predigen). Kant war insofern vor allem Moralist; er schrieb auch seine Kritik, wenn man es im Ganzen nimmt, zum _Frieden der Philosophie_, wengleich er mit diesem Frieden den Krieg gegen das Leben, den ein Beharren auf üblichen Begriffen der Identität bedeutet, besonders aber gegen die Kindlichkeit, wie er sie auch mehrenteils verdammt, unaufhörlich fortsetzte, und letztlich - wohl auch gegen seinen Willen, insofern er von allen Moralisten noch der offenste, verzweifeltste war - eine Moral der Pflicht propagierte, die nicht in einer Pflicht zur Denkfreiheit, sondern zur _Möglichkeit_ der Verallgemeinerung besteht, damit also alles, was allgemeine Ideologie werden kann, bestätigt und zu Amt und Würden setzt, gerade wenn es eine unangenehme, abscheuliche ist, dergleichen die Idee der notwendigen Arbeit für ungewünschten Reichtume, und dabei gerade die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Fundierung auf eben jener falschen Gleichheit begründet (_menschliche_ Vernunft), als welche durch seine Kritik, und die der Seelenlehre insbesondere, er eigentlich doch gerade hatte umstürzen wollen (dass das Ich substanzlos sei - und also ohne Substanz am Menschen...) - Kurz: Das Dogmatische am Kritizismus war stets der Humanismus, oder die Verwechslung der Menschheit mit der intelligiblen Welt überhaupt, und dort war auch der Punkt, wo er an sich selbst gescheitert ist und ewig scheitern wird - im Anspruche, Freiheit durch die Knechtschaft falschen Wissens, durch Annahme einer eigentlich bloß äußerlichen Menschlichkeit (der Gewöhnlichkeit) zu erreichen.

§46 Das Konkrete, womit hier der Anfang gemacht werden muss, muss also stets schon das Erlebte sein, was sich zur Frage nach diesem Etwas, wie ich es oben geschildert habe, allererst aufmacht. In diesem Sinne fand das, was hier bereits als Analyse des Nachvollzugs eben jener Denkbewegung geschildert wurde, bereits unter jener Voraussetzung statt; oder es kann dies überhaupt erst der Anfang sein, so einen Text überhaupt zu schreiben, indem dem Denken, und seinen immanenten Bestimmungen, der Raum gegeben wird, sie als solche und durch sich zum Gedanken zu bringen.

§47 Die vorläufige Einteilung der Analyse (des ersten Teils der größeren Einteilung) lautet zunächst:

- a) Betrachten des Konkreten oder Erlebten, und Suche nach der Frage des Ich in diesem bestimmten Ding
- b) Der Weg von dem Lebendigen zum bloßen Etwas, oder der Zusammenhang von Denken und Erscheinen
- c) Das Etwas an sich in seiner Ungründigkeit, und die doch vorgenommene Suche nach seinem Grund
- d) Die Frage nach einer (hier noch vorlogischen) Einheit, und einem Einheitsgrund im Grund der Sache
- e) Einheit als Zerteilung, oder die Zerteilung als Erscheinungsform der Einheit der Welt
- f) Der Zusammenhang von Ich oder Geist und Weltzerissenheit
- g) Ausdruck dieser Zerrissenheit in der Erscheinung;

oder der Ausgang der Analyse in der Sprachlosigkeit vor dem bloßen

Phänomen und Sein.

Mit dieser Liste ist keine endgültige Umgrenzung angegeben, vielmehr nur die Richtung, in die sich die Frage hinein begreift, wenn sie sich damit auseinandersetzen will, was Inhalt ist und Gehalt des Denkens, wo es überhaupt einen Weg findet, sich mit seinem konkreten Erlebnis zu beschäftigen, ohne in falsche Allgemeinheiten zu geraten und über sie sich in ihrem eigenen Denken zu enden.

§48 Der Anfang aber muss mit dem Erleben anfangen, weil es dieses ist, woran und worin das Denken zuallerst verzweifelt, d.h. philosophiert. Die Konkretheit scheint nun zunächst eine Analyse auszuschließen, da sie zu allgemein ist und weitläufig, und wohl vielleicht in mancher Anthropologie und Seelenle(e/h)re einen Platz hätte (da sie in der Tat nur die Leere oder den Spalt ihrer beträfe, das, was auch im Gedanken und Denken selbst noch nicht ganz oder gar weniger ist als das Denken), aber nicht in einer theoretischen Betrachtung, die doch bei aller Weltläufigkeit den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, zumindest insofern und insoweit man diesem Texte folgen mag, und es nun gar nicht dienlich sein kann, konkrete Erlebnisse aufzuzählen. -- Es ist dies auch nicht meine Absicht. Zur Verteidigung gegen diesen Einwand ist hier nur zu sagen, dass er eigentlich auf einem Missverständnis beruht, dass ich ja gar nicht ein bestimmtes, einzelnes Erlebnis besprechen will, sondern die Fülle des alltäglichen Erlebens überhaupt, insofern es sich im Ich als Problem begreift; d.h. insofern es sich gegen diese Dinge als Gegenstände positioniert hat, gleichzeitig aber auch, durch die Widersprüchlichkeit seiner selbst, auf das Problem gestoßen wurde, wie es auch nur möglich sein soll, sie zu denken, wenn es kein Ganzes gibt, wozu all das gehört, wenn ich mir selbst und die Gesamtheit meines Geistes mir fragwürdig geworden bin, und darum es dies einzelne, konkrete Erlebnis, nicht länger bloß nur hinnimmt im gewohnten Leben, es auch nicht als bloß äußerlich auslöst wie ein weltabgewandter Weiser oder Identitätsträumer, sondern bedenkt, dass sich in jeder einzelnen Sache ein Problem verbirgt, mein Problem, jene Frage, die ich bin - zu sein... -- Es ist diese Ausgangslage, von der aus überhaupt erst verständlich wird, was hier eigentlich das Problem ist; und es ist auch diese Position, aus der es mehr als verständlich sein sollte, dass es mir keineswegs um Anekdoten, Psychogramme oder Biographien geht, ja nicht einmal um eine Anthropologie und allgemeine Soziologie von Leib und Seele der Menschen und anderen Weltwesen, sondern allein um das konkrete Erleben jenes Wesens, das sich selbst fragwürdig, aber noch lebensnotwendig geworden ist, und das im Einzelnen sein Rätsel, sich, sucht und denkt. Mit diesem Allgemeinen - mit der Reflektion im Leben und über es hinaus - ist also anzufangen; und es ist hier kein anderer Anfang, als bloß das Fragment des Bestimmten zu setzen, allerdings in jenem Modus, der das Konkrete und Einzelne, ja sogar das Fragmentarische des verrinnenden Moments, sich zu fassen versucht in dem Ansätze, es selbst als Welt und sich als Rätsel zu setzen. Jenes Rätsel, oder das Bestimmte und Deutliche im verrinnenden Moment, wird darum kein bisschen deutlicher oder verständlicher; aber es gewinnt eine Offenheit, der hinterherzudenken in die Frage nach Wahrheit und Welt vielleicht mehr bedeuten kann als bloße Nacherzählung oder Gewirr aus Unklarem, wie es sich diesem Denken noch vorher, und zumal in dieser Frage, unfreiwillig darstellen hat müssen.

a) Das Konkrete und die Suche nach einem Begriff, oder das Lebendige des Widerspruchs im einzelnen Erlebnis

§49 Der grundlegende Anstoß in der Suche nach Wahrheit ist jene Grundlosigkeit, die nach einer Erklärung verlangt; jene liegt in dem fundamentalen Widerspruch, der in jedem Erlebnis liegt, insofern es sich weigert, sich unserm Denken zu beugen, und in ihm grade das, was uns als das

unsrige erscheint - es erlebt zu haben - als das allerfremdeste deutlich wird, ja damit das Leben überhaupt und die Art des Bewußtseins zu sich selbst kommt erst im Modus seiner Undeutlichkeit.

§50 Entfremdung ist darum nicht ein Äußeres, das dem Leben zustößt, sondern es ist das Leben, insofern es versucht, sich in seiner Wahrheit zu begreifen, insofern ebenso die Wahrheit etwas dem Leben fremdes ist, und es erst Anspruch der Philosophie ist, noch nicht die Wirklichkeit, die sie vorfindet, dass jenes sich an diese angleichen soll.

§51 Die Wahrheit, insofern sie der betrachteten Sache selbst äußerlich ist, erscheint so als etwas unwahres; oder es erscheint das Denken selbst als Gedankenlosigkeit, insofern es den Widerstand und Widerspruch der Welt nicht in sich bedenkt und in seiner Wahrheit erhalten will.

§52 Darum kann das Denken nicht das reine Sein zum Ausgangspunkte nehmen, weil es so ignoriert, dass Wahrheit erst werden soll, und dass sie aus der Welt heraus werden soll, um diese erst zum Objekt und Teil des Gedankens umzugestalten. Zwar ist in der Selbstauflösung des Ichs schon zugestanden, dass die Distanz, die ich von den Dingen habe, mir ebenso immanent ist, ich sie also als Wahrheit, ja gar als Kern der Logik zugestehen müsste; wie dies aber geschehen kann, ohne über mich und die Welt überhaupt leichthin so zu reden, dass man in die alte Ontologie und das bloße Man, d.h. die Alltäglichkeit der Sorglosigkeit, zurückfallen würde, ist dabei gerade das Unklarste. Zumindest aber muss ich anerkennen, dass dieser Widerstand der Welt das erste ist; und dass alle Wahrheit dort beginnt, wo sie selbst anerkennt, der Welt und auch sich selbst fremd zu sein.

§53 Wenn aber hier selbst ein Unverständnis grundlegend sein soll, so ist die Frage, woher Gründe genommt, gelegt werden könnten; und es scheint hier doch eher sei, als sie die Grundlosigkeit nur denkbar unter Voraussetzung eines verlustigen Grundes, einem zerrissenen Boden der Gewöhnlichkeit. Gibt es aber allerdings einen andern Grund als bloß Gewohnheit und Alltag? Kann ich hier versuchen, dies konkrete - oder den Widerspruch, insofern er mir im Erlebnis als ich selbst bewußt wird - selbst zu denken - es selbst als Grund und Wesen der Welt eben jenes zerrissenen Erlebnisses zu denken, zu dem ich doch erst hingelangen will?

§54 Konkret stellt sich hier die Frage, inwiefern ich den Widerspruch meiner selbst, dass ich bin, mich nicht zu kennen, in der Sache, insofern sie ist, überhaupt einschreiben darf, gleichwohl ich ihn nicht einfach weglassen kann; oder wie ich den Widerstand überwinde, ein Sein ins Seiende zu denken, wenngleich das Sein selbst sich dessen verweigert und gewissermaßen bereits darüber hinweg ist.

§55 Es erscheint aber doch gewissermaßen im konkreten und einzelnen Erlebnis, was sich hier als Gegenstand gegeben hat, in eben dieser Tatsache der Gegebenheit, eine Gegebenheit für mich, oder der Eindruck selbst als Ereignis in seiner Wahrheit. Insofern wird das Sein, wenn es durch seinen immanenten Widerspruch auf die Konkretheit seines Gegenüber gestoßen wird, selbst zum Seienden geführt, oder das Ich wird immanent zum Erlebenden eines Andern des Denkens, dem Gedanken; oder es ist hier selbst die Wahrheit der Seele, eine entäußernde und andere zu sein.

Auf eine ähnliche Art, wie Hegel am Ende seiner Logik schreibt, dass der Begriff sich entäußert, was ich so verstehe, dass das Denken ein Mehr, einen Überschuss gegenüber seiner eigenen Aktivität und seinen Relikten hat, darum ein Objekt und ein Gegenüber braucht, was es ebenso selber ist, d.i. Gedanke und Schriftstück, Enzyklopädie, oder eben Offenbarung, $\theta\epsilon\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ etc. - aber das reicht eben nur zur Erkenntnis hin. Am Ende des Erkennens in der Gegenwart der Geschichte - wie nacher hingewiesen wird [Nr. einfügen] - erkennt sich das Erkennen selbst darin als Unzulängliches; oder es wird erst gegenwärtig, wenn es über die Erkenntnis - und sogar über den Wert, insofern er Partikuläres ist, und Scheinen des Seins in Seiende - hinwegkommt, wenn ich dahin komme, die Frage nach dem Leben und Handeln an mir selbst, d.i. in meiner Gegenwart und Praxis neu zu stellen. Dann allerdings komme ich zu jenem Widerspruche vom sich entäußernden Sein zurück, und muss einsehen, dass jener Umweg ein notwendiger war, allerdings nur, um jenes andere zu begründen, eine Philosophie, die weder bloß praktisch, d.i. alltäglich ist (woraus sich eben ein Ich und dann im Konkretionsprozesse das Etwas,

das Erkennen etc. wiederum entwickeln könnte), noch bloß theoretisch, also diese Widersprüchlichkeit im Verhältnis im Sein und dem Sich-Vereignen des Seins im Erlebnis als Bestimmtes und Reales sich verliert und bloß literarisch-ästhetisch greifbar bleiben würde, die eigentliche sich ihr eignende Schärfe, die des Spiels, sich ihr aber völlig entzogen haben würde als gerade entgegenstehende, wäre - die vielmehr am Ende sich einsieht als Kata- und Metathese, als Entlangsetzung der Vertauschung jener Stellen, als Gemeinsames von Praxis und Theorie überhaupt. Am Ende fallen in mir Sein und Seiendes, Ding und Tat zusammen; aber nur in Form eines Spaltes, der beide umformt und falsch zurücklässt. Dazu aber, dies nicht bloß theoretisch zu erkennen - denn jenes ist längst geschehen, und darum diese Ausführungen nicht mehr als ein fahles und leeres, keinesweg gehaltreich-vergnügliches Spiel und Witz - sondern auch die praktische Form davon, die Philosophie als gedankliche Tätigkeit jenseits ihrer unmittelbaren Bedeutung des Denkens in ihrem Sein als dem, was im Denken mehr ist als ihr Ergebnis, zu fassen - bedarf eines Rekurses auf die reine Theorie, auf die Frage, was so ein Erlebnis und Ereignis zum Vorhinein ist, was mir da erscheint, wenn es erscheint, und inwiefern es gerade, wenn es mir erscheint, sich mir entzieht, indem ich eben jenes Wesen, davon, was ich bin, nicht verstehe, und nur darin und insofern überhaupt verstehen kann. Daraus erklärt es sich hier, dass die Gegebenheit selbst gegeben ist; sie muss erst zum Gegenstand meiner Fragwürdigkeit werden, und damit jene Phänomenologie, die hier, wie im übrigen auch das ganze zu erarbeitende Ziel in praktischer Hinsicht, in Hinsicht auf die Methode bereits vorausgesetzt wurde und gerade hier und jetzt auch benutzt wird, erst erarbeitet und bedacht wird, erst dass geschaffen wird, dessen praktische Bedingtheit und kontingente Gegebenheit zu mir also gerade die Art Denkbewegung erst ermöglicht, die es mir schafft, seine Notwendigkeit zu erweisen... (Und woraus? - auch aus einem Scherze? -- man mag wohl lange raten. Muße gebe ich dem lachenden Sternsucher;)

§56 Die Frage ist nun aber, wie aus der Gegebenheit das Einzelne entsteht, oder wie ich aus dem Konkreten die Frage nach seinem Grunde der Grundlosigkeit, oder die Zerlegung und analytische Erzählung allererst zum Sprechen bringen kann. Woraus schließlich wird sie erzählt? Warum nicht beim Phänomen hier enden, warum weiterfragen?

§57 Ich kann sicher hier erst etwas verweilen, Existentialen aufzählen und mich im Gebäum des Seins einrichten, nach der Art mancher alter Denker; aber das führt zu nichts. Denn die Frage, der Anstoß, mit dem dies alles begonnen hat, ist immer noch unbeantwortet; und nur weil ich nun ausweiche - auf Gewohnheit, Menschlichkeit oder Gelassenheit - antworte ich gerade nichts. Ich muss mich auf das Erlebnis als auf eine Entfremdung einlassen; und ich muss versuchen zu bedenken, was es für mich heißt, das absolut Fremde zu erleben und zu denken, welcher Anspruch dahinter steht.

§58 Das absolut Fremde des Lebens ist aber im Anspruch an das Leben, dass dieses an sich selbst stellt, offenbar: die Wahrheit, d.h. ein absolutes Ideal, was als der Sache fremdes dennoch ihr innerstes Wesen ausmachen und erklären soll. Wie kann ich mich aber diesem Anspruche je auch nur nähern, wenn mir doch schon der Inhalt, so fremd er mir erscheint, unnahbar, noch weniger ansprechbar erscheint, also Ansprüche zu machen kaum Aussichten enthält?

§59 Den Anspruch der Wahrheit erfahre ich aber nur im Ausspruch eines Ziels, einer Idee der Wahrheit. Jene Idee bezieht sich schon konkreter auf die Dinge - kommt hier also noch gar nicht vor, da er sich insbesondere konkreter auf sie bezieht als im bloßen Erlebnis. Wahrheit und Anspruch erscheinen also noch getrennt: Wahrheit nur als Wirklichkeit, d.h. Gewohnheitshorizont der Erlebnisse, dagegen Anspruch im Weisheitssinne, d.h. als ein äußeres, gewohnheitsmäßiges, der Sache ganz unangemessenes Sollen, dass nicht darauf geht, auch mein Verhältnis zu ihr, und was sie dadurch an sich für Modifikationen hätte, zu bedenken.

§60 Insofern aber das Erlebnis etwas fremdes ist, so muss der Anspruch, der in jener Fremdheit liegt, sie nämlich als andere und verschiedene zu erleben, ebenso sehr auch Anspruch und Wesen der Wahrheit jener Wirklichkeit sein, die das Erlebnis für sich selbst repräsentiert. Insofern ist jene Trennung vorhanden, aber nur dann, wenn man denkt, nur die Idee oder das vollendete Ideal einer

Wahrheit möge Anspruch auch der ersten und unmittelbarsten Wahrheiten sein - während hier die Wahrheit selbst, so, wie sie erscheint, jenen Anspruch erst erzeugt, durch den sie auf eine solche Höhe der Idee nur gehoben werden kann, dass sie überhaupt damit beginnt zu bedenken, was jenes ihr Ideal war und dabei noch ist und weiterhin sein könnte, wahr und wahrhaftig zu sein.

§61 Gleichzeitig aber ist doch hier eine Trennung. Denn jene Wahrheit ist dem Wirklichen oder Realen entgegengesetzt, so wie einst das Ich als Realität seinem realen Ursprungspunkte, und es ist durch seine Überwindung als immanente Trennung des Seins, dass wir von solchen Idealen - im Prinzip ihrer immanenten Inkonzistenz, oder Gleichheit zu ihrem imaginierten Gegenteil - doch schon losgekommen sind. Damit aber stellt sich doch die Frage, und diese ganze Überlegung, auf anderer Ebene; sie stellt sich als Frage nach der Wahrheit und dem Grunde _dieses_ Erlebens in seiner Gegebenheit als _Meines_ - aber nicht zum Ich, sondern nur zum Meinen, zum Erlebnis, was ohne Identität als zur Identität der Zerspaltung dennoch erfahren werden kann und als Erfahrung und Ereignis allein ist und lebt.

§62 Die Wahrheit ist also gewissermaßen jener Fremdheit immanent, oder Wahrheit als solche erscheint als etwas Fremdes. Damit wird zwar nicht jedes fremde wahr (denn ebenso fremd ist mir die Falschheit, wovon nachher noch zu sprechen ist in der Frage nach der Logik und dem Subjekt), aber doch Wahrheit selbst so fremd, dass sie erneut zu bedenken ist. Dies erfordert eine Analyse des Denkens jenseits der Wahrheit des bloßen Wirklichseins und der Vorhandenheit und durchaus keine mystische, weisheitsartige Offenbarung, sondern eine Untersuchung der Wahrheit aus der Immanenz ihrer Ereignislosigkeit, aus dem seltsamen Umstände, dass mir alle Wahrheit fremd ist, indem sie sich ereignet, aber Wahrheit als solche bekannt und unscheinbar erscheint.

§63 Jene Untersuchung ist also der Übergang einer Methode des bloßen Betrachtens - der Ausammlung transzendentaler Existentialien der Untersuchung und des Lebens etc. - zu einer Untersuchung nach den Gründen und Wahrheiten, warum überhaupt Wahrheit ist und mir fremd ist; und jene nächste Untersuchung beginnt damit zwar ebenso beim konkreten, dem Lebendigen und Erlebnis und seinem Widerspruche, aber mit dem Anspruch der immanent gedachten Wahrheit des Fremden, darin und dahinter ein anderes und weiteres zumindest denken zu können. Der erste Hinweis auf ein vorläufig sich ausmachendes Ziel dieser Untersuchung ist dabei gerade jene seltsame Tatsache, dass die Wahrheit an sich davon nicht betroffen zu sein scheint; dass: dass etwas wahr ist, mir so und so als wahr und richtig erscheint; nicht zur Disposition in derselben Weise steht, wie die Fremdheit einer jeden erlebten Sache, da sie mir fremd nur ist in gewisser Bekanntschaft mit der Wahrheit, in der Gewissheit, dass Fremdheit selbst - und die Wahrheit als Wesen ihrer Erscheinung oder Wirklichkeit - mir doch ein bekanntes, vielleicht das allerbekannteste sein müsste. Jenes zu bedenken, in all seiner Absurdität, ist darum vielleicht ein erstes würdiges Ziel dieser Untersuchung.

b) Wahrheit/Denken und Erlebnis/Erscheinen, oder der Begriff, insofern er für sich Etwas geworden und bloß dies.

§64

kleine Textstücke

Über das rohe und wilde Sein in der reinen Vernunft. Eine Meditation über Phantasie und Neugier.

Es ist eine häufig vertretene Ansicht, ja letztlich der ganze Grund von Vernunftkritik und phänomenologischer Methode, dass mit Denken den Sachen nicht beizukommen ist, dass etwas unklares, wildes, ungedachtes in den Dingen selbst stecke, was, einmal gedacht, aus seiner Latenz erweckt, niemals das abbilden könne, was zu verstehen wir doch durch Betrachtung ebendesselben versucht hatten. Darum schien es diesen allen Methoden notwendig, entweder das Denken dieser rohen Eindrücke unmöglich zu erklären (so Kant, der Anschauung allein dafür zuließ, aber ein Denken des unmittelbaren als intellektuelle Anschauung allenfalls Gott zugestand), oder es zumindest in den klassischen Kategorien des Denkens für schwierig, nur kontraintuitiv erreichbar, ja vielleicht sogar nur leiblich spürbar zu erklären (Husserl in der ersten Position, der zu den Dingen selbst kommen wollte, aber einen unklaren Denkakt der Reduktion unerklärt ließ, und Merleau-Ponty in der letzteren, als er die Erfassung des rohen Seins dem Leibe und Fleisch allein zugestand und nicht der Vernunft). Es sind aber diese Positionen eben gebaut auf der einen (zu) sicheren Forderung des Rationalismus, die seit Descartes darsteht und nur selten bezweifelt wird: dass die Erfassung des ursprünglichen nicht durch den Akt der Reflektion möglich ist, da dieser nur bei sich selbst verbleibt, niemals aber zu den Sachen kommt, die er beschreiben will; dass für das Denken die Welt konsistent ist, dass es aus sich nicht herauskommt. Zu einem gewissen und sehr großen Anteil ist das richtig, nämlich insofern es das unmittelbare seines Gegenüber-Seins betrifft, und ebenso kann es natürlich keinen Inhalt denken, den es nicht denkt, d.h. indirekt erfasst. Aber es gibt doch selbst in reinem Denken eine rohe Gewalt, die nicht im Reflektieren über etwas, die nicht im bloßen Betrachten seinen Abschluss finden kann, sondern die etwas erzeugt, und die in jenem Erzeugen etwas in der reinsten Gestalt erfährt, was mehr ist als die bloße Faktizität seiner Denktakte (denn jenes wäre auch zeitlich, an Wahrnehmung gebunden), und was mehr ist als Bedingung der Möglichkeit von gewissen Dingen (denn jene wären dann ebenso vorausgesetzt, und sei es nur das, was nötig wäre, die Klasse solcher Denktakte überhaupt zum Bewußtsein zu bringen) - was letztlich auf dem Grunde aller sogenannter Selbsterfahrung ist, mit dem Selbst als solchen (als einer anderen, unabhängigen Macht der Leere) hier dennoch nichts zu tun hat - sondern die Konzentration des Gedankens in sich selbst ist, das reine Erlebnis von Macht und Wille, Möglichkeit und notwendigem Streben. Jene Erlebnisse nenne ich die Phantasie und die Neugier, und ich will in diesem Text darlegen, 1) warum sie notwendig sind, sogar transzendental notwendig (aber nicht (nur) transzendental), und dass nur der Selbsterfahrung noch eine solche Stellung zukommt, 2) dass sie, im Gegensatz zum Selbst, einen Gegenstand haben, oder vielmehr dieses Verhältnis zum Gegenstande selber sind, und 3), dass das Verhältnis dieser drei Momente nicht nur gehaltvoll, sondern direkt, roh, unreflektiert sein muss, dass es letztlich nichts ist als der Weg zur Reflektion, aber in einer Weise, die uns von der reinen Tautologie gerade wegführt, nicht in der Ich-Reflektion verbleibt. Zudem muss ich 4) erwägen, ob diesen drei Momenten nicht auch eine gewisse Wertvorstellung zukommt, und wiefern 5) sie sich nicht nur in mir, sondern auch in je betrachteten sich finden mögen. Dazu scheint es sinnvoll, einen Anschluss dieser Gedanken an eine ontologische Theologie des Unverständnisses zu finden, die diese Art Dreifaltigkeit nicht minder als Unsinn denn als Sinn auch im undenkenden (und nicht nur undenk-baren) Punkte des gedankenlosen aufzuspüren gewillt ist. Jene Erkundung erscheint dann als Versuch, in der Träne des Kuscheltiers seinen Anspruch auf Ewigkeit wiederzufinden. (In diesem Anspruche mag dann auch die Kraft liegen, das

verborgene oder unklare im Denken selbst denken zu können, was sich durch das explizite Hervorholen nicht deutlich machen lässt, wohl aber in diesem Anspruch, und dem Wert, der auf ihn verwendet wird, aufzuleuchten sich nicht entziehen wird können - als er auch jener Anspruch ist, denselben Abgrund, der wir sind, auch in die Welt zu setzen, ja diese als ihn zu denken und zu erträumen - ebenso aber auch, sich das Scheitern dieses Anspruchs, insofern es in ihm bereits angelegt ist, umso bewußter zu machen, ja d(ies)en Anspruch gerade auch als einen Anspruch aufs und zum Scheitern zu erkennen und anzuerkennen)

1) (Transzendente) Notwendigkeit von Phantasie und Neugier und ihre Verwandtschaft zum und im Ich/Selbst

Dass es im Denken dessen, der sich wundert, so etwas gibt wie eine Kraft, denken zu können und zu wollen, scheint kaum erstaunlich, aber es ist die Behauptung der Notwendigkeit, die hier Verwunderung erzeugt. Ist schließlich irgend etwas notwendig, wenn Denken selbst, ja Leben und Sein zufällig ist, nur qua Geburt und faktischer Existenz, ja durch einen Entschluss des Seins, dass es sein soll (für den der schaut und denkt)? Doch das verkennt, dass es dann eben auch keine Frage danach geben würde. Mithin ist die Frage eher, was absolut notwendig und was kontingent zu der Bestimmung steht, dass es uns möglich ist, uns über das Wesen der Dinge und welche es geben mag zu verwundern; was also zum Stellen dieser fundamentalen Frage allererst notwendig ist. Dazu müssen wir allerdings zurückkommen auf diese seltsamen Modalitäten des Denkens, auf das Können und Wollen, und schließlich auch aufs Wissen und Sein, und uns fragen, wie sie sich wohl zu dieser Frage oder Positionierung verhalten könnten.

Was liegt also allein in der Verwunderung? Notwendig doch ein Wundern, und einer, der sich wundert, außerdem auch das, worüber er sich wundert. Dies ist zunächst das alte Cartesische Argument, und in der Tat ist es richtig, es bedarf eines Subjekts. Ebenso bedarf es eines Objekts, denn sonst könnte ich mich schließlich über nichts wundern (und der Akt des Denkens ist ja hier nicht Objekt, da ich mich über _etwas_ wundere, mich insbesondere darüber wundere, was es geben mag - was sicherlich von mir verschieden ist, oder zumindest in der Frage - insofern sie die Antwort noch nicht voraussetzt - noch als verschieden gedacht worden ist). Aber das ist schon viel zu kurz gefasst; es ist vielmehr so, dass das cogito nicht nur ego/id und subjectum/objectum erzeugt, sondern auch etwas _ist_, eine Erfahrung, ja ein Zwang, schließlich eine Verzweiflung. Dass schon Descartes sich genötigt sah, aller Welt in der Phantasierung eines bösen Dämon das Sein abzusprechen, sie schließlich nur aus reiner Denknötwendigkeit entstehen zu lassen, ist schließlich kein Kunstakt, sie ist ein echtes Zeichen geistiger Ehrlichkeit, seelischer Erfahrung, erhabener Depression. Nur durch eine absolute Verzweiflung, die hier vielleicht sogar das Wesen der Seele ausmachen könnte (was zu zeigen an anderem Ort geschehen muss, fernab von ihrem _Erlebnis_, vielmehr oder eigentlicher systematisch vor ihm, wenn für mich auch danach zu schreiben), ist es überhaupt möglich, sich so eine Idee zur Methode zu nehmen, ja die Frage, was ist, zu stellen, ohne sie sogleich als lächerlich zu empfinden. Insofern als ich diese Verzweiflung natürlich in niemandes Seele einfach voraussetzen kann, so kann in der Tat eine solche Meditation den Eindruck übertriebener Bedenksamkeit erregen (wie es ja, und ich vermute aus der geäußerten Sicht zurecht, der Philosophie insgesamt vorgeworfen wird) - und es ist damit nicht Aufgabe der Philosophie, schon gar nicht Aufgabe meiner selbst, sie künstlich hervorzurufen. Erfahrungen kann niemand für mich machen, ich muss sie schon selbst erleben, und wenn mir die Welt und das Sein nicht zweifelhaft geworden sind, wenn ich andererseits vielleicht nicht die Kraft gehabt hätte, die Verzweiflung zur Chance zu ergreifen und meine Entfremdung zur Erfragung zu wenden, so wäre ich vielleicht entweder alltags- und gewohnheitsmäßig lebend oder bloß verzweifelt und verunsichert geblieben, hätte darum anderen Gedanken die Aufmerksamkeit gegeben. In diesem

Falle aber käme ich nicht dazu, einen solchen Text zu schreiben oder zu lesen, weshalb es mir aus dieser Tatsache des cogito (worin man wahrlich mehr das ich verzweifle als das ich bedenke wahrnehmen sollte - cogitare ist schließlich als Intensivum ein Ausdruck der Steigerung, der dauernden und tiefsten Wiederholung) wahrlich ableitbar erscheint, dass ich nicht nur als zweifelnder bin und mein Objekt als bezweifelndes von mir gewusst wird, sondern dass ich eine Kraft der Vorstellung, der unbändigbaren Phantasie habe, die zugleich alle möglichen Wege denkt, wie ich oder es mich täuschen könnte, wie anders hinter den Erscheinungen die Welt aussehen könnte, und ebenso sehr auch eine andere, dem entgegenstehende Kraft, eine Neugier, die gerade diese Vielzahl nicht scheut, sondern sucht, die das Mysterium als wertvoll ansieht, und die mich nicht nur dazu gebracht hat, den Alltag und die Gewohnheit hinter mir zu lassen, und nicht die Täuschung als Werk der Natur, sondern es als meine Aufgabe zu sehen, dahinter und darüber zu blicken, sondern die zudem mir allerst die Möglichkeit gibt, diese Erfahrung, die absolute Verzweiflung und dauernde Beschäftigung mit demselben nicht als Denkschleife, sondern als Spirale zu sehen, die zwar in wirren, dialektischen Wegen, aber doch zu einem Ziele kommt - und sei es nur die Einsicht, dass eine gewisse Art zu denken sich selbst oder alle Welt zerstört. Jene beiden Kräfte in mir, in diesem Akt des Denkens und der Verzweiflung, geben sodann dem cogito mehr Gehalt, lösen es aus einer logischen Starre, und eröffnen mir die Möglichkeit, zu überlegen, was es überhaupt heißen kann, verzweifelt oder grüblerisch zu sein und zu leben (und vielleicht sogar - diese Verzweiflung selbst zu sein - die Welt in ihrem Missverhältnisse zu erkennen?).

Dies also zur Notwendigkeit. Warum aber sind dies die einzigen notwendigen Dinge - warum reichen Ich/Ding bzw. Subjekt/Objekt, und Phantasie und Neugier aus? - Hierzu müssen wir zunächst einmal genauer auf die Stellung des Ichs zu den Dingen, oder des Seins zum Seienden eingehen, ebenso wie auch die ausgezeichnete Stellung des Leibs als einer Sache unter Sachen zur Seele, bzw. was das gleiche ist, die Stellung eines Gottes zu eben dem Widerspruch, der seine Göttlichkeit ist, als eine ausgezeichnete Position (ein ens realissimum), das aber auf eine andere Position verweist, und das nur kann, wenn etwas gegeben ist (logos, pneuma, Seele, oder am neutralsten, deutlichsten: Phantasie, Neugier, Niedlichkeit), was über diese Positionierung hinausgeht und dessen Positionieren als Akt in ein Sein, in ein Schema umwandelt. Danach will ich etwas über die dagegen besondere Gehaltreichtum der Phantasie und Neugier sagen, um ihre Einzigkeit zusammen mit dem Ich aus diesem selbst, als seiner immanenten Bewegung, herleiten zu können, was aber erst möglich sein wird, nachdem ich gesondert auf das Ich und auf die in ihm angelegte Idee der Welt und Welten und der in dieser Idee angelegten Kraft eines Neubeginns und -verzweifeln deutlich genug erklärt habe, um die Einzigkeit dieser drei Motive auch in der abstraktesten Wiederfindung ersehen zu können. Ich möchte mit anderen Worten hier aus einer Seelentheorie die eigentlich unabhängig dazu entstehenden Erfahrungen von Phantasie und Neugier denkbar machen, nicht als reinen Eindruck sondern als Erfahrung an und in diesem Denken, in dieser Bewegung; und ich will nicht zuletzt darauf hinweisen, dass diese Art Diskussion notwendig aus einer gewissen Art Widerspruch kommt, der das Denken selbst ausmacht, wenn auch notwendig gerade nur im Verzweifeln und Es-nicht-genau-wissen-können. Aber das gehört eigentlich an andere Stelle; ich beginne hier erst nur damit, das Ich oder die Seele als Idee zu bestimmen, damit ich die Stellung angeben kann, die Phantasie und Neugier als Erfahrungen gegenüber dieser reinen unerfahrbaren Idee haben, auch vielleicht, um in diesem Widerspruch die Kraft zu finden, diese Notwendigkeit der Erfahrung zu denken, ja die Kraft auch des willentlichen Entschlusses zum Leben und gegen den Tod ein bisschen besser fassen zu können.

Ich behaupte hier zunächst schon folgende Thesen darüber, was ich bin: a) Ich bin das Sein, d.h. ich bin nicht eine Sache in der Welt, sondern ihre Gesamtheit, als Idee gefasst, ihr jeweiliges Sein-für-mich. Ich bin dies Sein b) allerdings nur in der Art der Unmöglichkeit, es als Ganzes oder als Sache zu sehen. Diese Unmöglichkeit ist c) Tätigkeit, Widersprechen (und nicht nur fertiger Widerspruch),

und darum diese Tat selbst als Gedanke; ich bin letztlich dieses Denken. Darum bin ich d) nicht mein Körper; dieser ist vielmehr nur das besondere Seiende, was Ursprung einer Perspektive ist, diese Perspektive als Ganze - und als dies Ganz-Sein übergreifende - aber bin ich selbst und als Selbst.

Die Begründung dieser Behauptungen liegt darin, dass a) ich das ganze des Denkens bin, eben darum auch alles umfasse, oder besser, dass das Umfasst-Sein von mir keine Einordnung in eine besondere Größe ist, sondern vielmehr ein Aspekt oder eine Seite der Sache selbst, so wie sie mir erscheint, dass sie eben mir erscheint, oder dass sie ist. (Darin liegt nämlich aus meiner Sicht der Gehalt des rätselhaften Wortes vom Sein; nicht in einer Einheit oder Zerspaltenheit oder einem besonderen Wesen oder einer Ursprünglichkeit (wie Hegel fälschlich dachte, der die Sprache noch vor die Sinne setzte), sondern allein in dieser Dynamik der Tat, eine Sache als für-mich zu setzen, sie mir vorzustellen, sie meinem Geiste präsent zu machen - dass sie eben an-wesend, prae-sens ist (worin im Lateinischen ja wohl nicht zufällig Sein, Zeit und Sinn (wenn dieser auch hier ahistorisch, also gegen Etymologie und mehr dem Geiste nach) als in eins gesetzt bezeichnet wird - ja als Vor-Sinn sogar benannt, als etwas, was vor dem Gehalte kommt, sondern vor den Sinn kommt gerade darin, dass es vor ihm kommt, vorkommt, und als Vorher-Seiendes ebenso auch immer abwesend war, erst im Werden ist etc.))[FN!]. b) Die Frage ist dann allerdings, wie dieser Aspekt einer Sache, dass sie ist, präsent und durch mich gedacht ist, in meiner Welt(sicht) erscheine, als Unmöglichkeit mir präsent sein kann, auf mich zu verweisen. Wie kann ich denn je von einer Sache auf die Sachheit, von Seiendes aufs Sein kommen? Selbst diese ganze Auseinandersetzung beginnt ja mit Sachen, die ich denke, sehe, und auf mich verweisen; aber verweisen sie auf mich oder nur auf meinen Körper? Er ist ja ein besonderes Seiendes, das, was in dieser Welt mir die Perspektive erst leiht, auf sie zu blicken, was zugleich in ihr und schon immer über sie hinweg ist, und was also eine gewisse ontologische, transzendente Kraft an sich hat, aber nur darin, immer noch schon Teil des bestehenden Ganzen zu sein, gerade nicht das Sein, sondern nur Seiendes zu sein. (Man mag sich das durch den theologischen Bezug verdeutlichen: Wenn Gott als etwas in der Welt gedacht wird, so ist er nicht eigentlich der Gott in den Dingen, sondern nur eine weitere Sache, ein Geist (wie in einer üblichen Deutung des Polytheismus), während er nach einer anderen Auffassung jenseitig sein müsste, um überhaupt Gott zu sein - aber selbst jener jenseitige Gott wird ja gedacht, wird also Gegenstand, und die vollständige Gottesidee jenseits dem Ding der Gottheit, jenseits eines göttlichen Leibes auf der Wolke und dem Berge, ist ja dann auch ein Entzug, ein rein negativer Gott. Man kann sagen, meine ganze Philosophie läuft darauf hinaus, eine negative Theologie der Selbsterkenntnis zu errichten, sich als den verborgenen Denker hinter dem Objekte des Gedankens einmal mehr erahnbar zu machen - der Körper ist mir vielleicht *πρωτον ον*, ungesehener Sehender, aber nicht er, sondern ich bin *πρωτον ειναι* (gar *πρωτος ο ειναι?*), eine Kraft und ein Geheimnis, aber nicht in mystischer Weise, sondern in der simplen Tatsache, dass etwas mir bewusst wird, dass ich es denke, und es eben darum keine andere Möglichkeit gibt, mich als etwas zu sehen, als nur dieser unfassliche Aspekt aller Gedanken, da zu sein, als nur dies für-mich, ohne Inhalt, ja letztlich nur als Handlung und nicht als Sache - und doch gerade das, was die Sachen zu Sachen macht, was für mich das Ganze der Welt ausmacht, die ich aber zugleich als Ganzes nicht denken kann sondern nur als Ganzheit in jedem, als Verbindung im Einzelnen, als Unklarheit eines jeden aufgrund desselben Verbindung zu seinem eigentlichen Sein als Ungeklärtheit seiner Wesentlichkeit im Wesen des Nichts der Präsentation, der Leerstelle dessen, der da sehen müsste, und der doch nichts ist als schon gesehenes oder als ein leerer Begriff des Sehenden oder Sehens selbst, vielleicht? - gar als diese Leere selbst und die Unmöglichkeit des Gedankens?!)[FN!] In diesem Sinne bin ich mir unbegreiflich, kann ich vielleicht erkennen, dass alles, was ist, auf mich bezogen ist, aber gerade in diesem Bezug mich nicht erkennen, da dies ich ja sonst Seiendes wäre und nicht Sein, und ich also mich suchen muss als sich präsentierenden Aspekt der Dinge, nicht als Ding, was ich aber wirklich kaum verstehen kann. c) Aber wie kann nun dies seltsame am Sein, was

ich bin, ich selbst sein, wie kann ich mir als diese Tat zum Gedanken werden? Und wie kann ich schließlich mich erkennen in dieser reinen Tat der Verzweiflung, mich denken als in einer Unmöglichkeit, wenn ich doch bin, möglich, wirklich und hier, sowahr ich all dies habe denken können? Kann ich denn überhaupt verstehen, was es heißt, eine Notwendigkeit als innerliche Unerreichbarkeit auszudrücken, oder muss ich mich verfehlen, vielleicht noch stärker darin, dass ich mich immer affirmativ denke, gerade doch durch die Absurdität des Seltsamsten, seine Wahrheit nur aus dessen Sicht, nie aber aus meiner, bestätigend? - Das alles zeigt, dass diese Frage die unmittelbar absurdesten, undenklichsten Konsequenzen hat; sie zeigt aber auch, dass es durchaus nötig ist, diese Idee erneut zu überdenken, da sie einfach auszuschließen sie ebenso bejahen könnte, und ebenso absurdes Denken nötig machen würde, wie sie schlicht (und damit bereits ihr widersprechend) beizubehalten. - Mir scheint es, dass ich hierbei auf eine höchst seltsame Eigenschaft meiner Selbst und des Seins gestoßen bin: dass ich einerseits schon bin, was immer ist, nämlich dass es für mich ist, dass ich aber gerade darum nicht vorauszusetzen, sondern als Perspektive erst zu denken bin, dass ich mich nicht habe, nicht verstehe, ja vielleicht nie verstehen kann, aber ebenso doch kaum diese selbe Beziehung verstehe, und mich gewissermaßen aus dem Missverständnis dieses Gedankens für allzu gewiss halten könnte. (Es trifft das vielleicht ebenso zu auf eine gewisse Art der Aussage, wo ich, nachdem sie niedergeschrieben ist, in ihr einen Gedanken zu erkennen meine, den ich doch nie gedacht habe, aber gerade diese Unmöglichkeit viel undenklicher ist als das umgekehrte, und sich insbesondere der Gedanke, „der sich selbst bereits nicht versteht“, jeglichen wirklichen Ausdrucks entzieht, da ich ja sonst verstehen müsste, was ich sagen wollte, ich mithin nur dies vage Erlebnis der Verwirrung und Verzweiflung an diesem Missverständnis ausdrücken kann, nie dieses selbst, da ich sonst doch sein Wesen übersteigend wissen müsste, was gesagt worden war, und eben durch diese Unmöglichkeit, das Missverständnis zu verstehen, hier auch der Eindruck entsteht, dass ich vielleicht nichts zu sagen habe, oder noch schlimmer, dass ich „das Nichts“ zu sagen habe, also affirmativ, anstatt dass das eintritt, was ich wirklich mir vorsetze, dass ich das Verständnis nämlich zu nicht-sagen habe - was aber ebenso unmöglich ist, sich mir nur als Seltsamkeit und Rätsel zeigt, über das zu lachen ich wohl genug Grund, aber Kraft und Zeit ausreichend wohl kaum werde haben können, wenn doch die Aufgabe für mich hier gerade ist, durch den Ausdruck und das Missverständnis selbst zum Gedanken zu kommen - und damit letztlich, es zu überwinden, wenn auch wohl nur in einer Form, die es als Ursprung belässt, die dieses Missverständnis selbst zu Denken versucht als Wesen der Seele und Grund des Seins, und es damit vielleicht missachtet, aber doch gerade darin einen Kern neuen Gedankens anregen möge in der Frage, was es wirklich heißt, verwirrt zu sein - jene Spannung ist sodann auch darin, wie sich hier das Ich zur Phantasie und Neugier verhält, die ja beide in dieser Art Verzweiflung eigentlich enthalten sein müssten, aber hier noch nicht vorkommen - das Sein ist hier noch ein rein formales - und eben vielleicht darum kommt die Schwierigkeit. Ich will darum in diesem Abschnitt es bei den wichtigsten, formalsten Punkten belassen, und vielleicht gerade durch den Eindruck, nichts zu sagen zu haben, auf das Hinweisen, was das Ich gerade auch im Verhältnisse zum Denken als Akt und Kraft und Möglichkeit ist - Leerstelle, Übergang, Formalität, ja letztlich - Abgründigkeit des Un-tiefen, des ungründigen und unbegründbaren.)[FN!] Diese Scheinbare Gewissheit meiner Selbst ist sowohl oberflächlich Bestätigung des Verständnisses meiner selbst als Missverständnis, als auch ein Anspruch, mit diesem Gedanken ernst zu machen und dies Verständnis selbst misszuverstehen, ohne es zu verstehen, um es gleichsam erst durchs verfehlen wahr werden zu lassen. Doch insofern ich diesen Ernst auch als Scherz denken muss - denn dass ich es hiermit ernst meine und es „deshalb“ missverstehe, ist in einem gewissen Sinne ja hier der eigentliche Witz - so wird mir klar, dass auch diese Unklarheit sich zu größerer Klarheit aufzuschwingen im Begriff ist, und es ist mir fraglich, wie ich in einem jeglichen Ausdrucke, was ich sei, das erreichte Missverständnisniveau - dass ich das Sein bin und kein Seiendes und dass ich eben darum mich nur finde als in einer Sache, die ich nicht bin, die nur auch ich ist und als dies Ich nicht in mir sondern als es ich ist - wie ich dies nicht nur je halten, ja wie ich es nicht je schon

immer komplett verlieren müsste, beginne ich auch nur, dies als Gedanke zu äußern. Und zugleich kann ich kaum schweigen; eben da dies Schweigen, als Ausdruck einer Selbstzufriedenheit mit dem eigenen Unverständnis verstanden, Ausdruck derselben Verlegenheit ist. Wie also kann ich mich einer Frage nähern, auf die ich keine Antwort weiß und die noch weniger selbst Antwort ist? -- Ich scheine hier an ein wirkliches Problem zu stoßen, und weiß mir hier tatsächlich kaum besser zu helfen, als es offen als Problem zu stellen. Dass es sich aus der Natur dieser Frage ergibt, scheint mir Anzeichen genug zu sein, dass es etwas mit dem, was ich bin, zu tun hat, und dass ich mich in der Tat auch als dieser Widerspruch, mich nicht kennen zu können, denken muss - insofern dieser Widerspruch ein Gedanke ist, ja mein Gedanke, insofern er ich ist - aber kann ich ihn darum mit der Totalität des noch kommenden Gleichsetzen? Zum einen scheint es so sein zu müssen; denn beides, sowohl mich selbst, als auch mein Missverständnis, verstehe ich nicht, und zwar auf dieselbe Weise, ja in allem, was ich sehe, was ich bin, ist ja jener Aspekt dieses Missverständnisses sichtbar, und ich kann ihm also auf keiem Wege entkommen, und bin dabei gerade dieses Nichts, diese absolute Unmöglichkeit des Denkens, des Positionierens und der Gedanken überhaupt - aber zugleich auch die absolute Möglichkeit, alles zu sein was ich je bin, war, gedacht habe und mir vorstellen kann - aber damit bin ich eben nur diese Seite, nur dieser Aspekt. Mir ein Wesen zuzuschreiben, mich als dies oder jenes denken zu wollen, würde ja eben jenen Widerspruch wiederholen, würde eine unsinnige Idee an eine andere setzen, und kann für mich eben darum keine Wahl sein. Dass ich bin, mich nicht zu kennen, ist somit auf jeden Fall als partielle Beschreibung - als das, was ich immer auch bin, was auch Aspekt meines Seins ist, insofern es sich zu kennen und denken versucht - sicher richtig; dass es das Ganze dieses Selbst ist, scheint noch völlig offen. Ich denke zwar, dass es so sein könnte, dass ich wirklich diese Entfremdung bin, und ich kann mich ja wirklich nicht ohne dieselbe denken (und es bleibt insofern nur zu zeigen, dass es mir auch unmöglich ist, ohne dieselbe zu sein), aber noch kann ich dies nur in dieser absoluten Setzung sagen: Ich bin dass ich bin - dass ich bin, ist dass ich mich nicht kenne - ich bin, dass ich mich nicht kenne. Ich muss also voraussetzen, dass ich mein Sein als Akt, als Tat bin, dass ich nicht nur bin, was ich bin, sondern auch bin, dass ich bin; abstrakter, und ohne widersprüchliche Begriffe wie das was auf das Sein überhaupt anzuwenden (welcherlei Verwendung in ähnlicher Weise wie dem des Enthaltenseins in einer echten Klasse vielleicht am ehesten ausdrücken könnten, wenngleich auch zu inkonsistent, als dass ich es damit weiter treiben wollte): Ich muss behaupten, dass das Sein ist, dass es sich selbst - und alle Welt - als eine Seite hat, dass seine andere Seite - das Denken - immernoch ungedacht jenseits ihrer liegt, und erst darin mir präsent wird, dass sich ihr das Ganze als der absolute Widerspruch selbst zum Objekt der Gedanken macht, und sich das Sein gerade darin zuspricht, sich nicht zu kennen; mit anderen Worten: Das Sein ist gerade nur insofern, als es sich missversteht, als es sich nicht kennt, und genau darum nicht zu kennen wagt (und wir es darum nicht zu denken wagen), was es auch nur heißen sollte, dass das Sein ist, das alles Seiende, als Tat dieses Erscheinen gefasst, selbst Erscheint im Akt des Bedenkens, dass ich bin, dass ich bin, nicht was genau; dass das Wesen des Seins selbst das Sein ist, dass es sich selbst begründe darin, grundlos zu sein. d) Hier ist nun der Punkt, worin ich klar sehen kann, dass sich mein Denken, als dies Sein (insofern man es immer noch vom $\nu\epsilon\omicron\tau\nu$ unterscheiden möge, dass es nicht Auffassen in eine Seinskategorie, sondern bloßes Hervortreten in die Sicht, in alle andern Sinne, wie auch ins Denken ist, aber gerade nicht im Inhalt, sondern nur als dass), massiv unterscheidet von jedem Körper, jedem Sinn, und doch, wie das Denken gebunden ist an Inhalte, und sich außer diesen wiederfindet in einem Missverständnisraum, den es aber doch auch nicht hätte konstruieren können wenn nicht durch und nach einer materiellen Wirklichkeit, derer es seine Schemata entnommen hat. Wie aber kann ich das Verhältnis von Seele und Körper denken, wenn es sich mir dergestalt schon als widersprüchlich präsentiert? Ich denke, dass wir hier zwei Widersprüche unterscheiden müssen: Den im Denken, dass es sich nämlich als Tat nur gerade in dem Widerspruch verstehen kann, sich zu denken, und den im Sein, oder im Verhältnis davon, dass das Sein sein soll, sich also, insofern es gedacht werden soll, als Seiendes zeigt, obwohl es diesem doch gerade vorgängig wäre, und darum nicht sich,

sondern etwas anderes - üblicherweise eben seinen Körper - vorschickt, sich als dies ausgibt, und doch bereits durch diese Tat es übersteigt, aller Materialität notwendig jenseitig verbleibt. Ich denke, dass es hier den grundlegenden Widerspruch vor allem darin gibt, dass das, was als notwendige Bedingung erfahren wird (und zurecht als diese ins Bewußtsein tritt), verwechselt wird mit dem Wesen der Sache selbst, oder einer Bedingung nicht allein dessen Erfahrbarkeit, sondern auch seines Seins und Wesens überhaupt. Ich kann wohl nicht ohne Körper leben, wahrnehmen; aber kann ich darum eben auch nicht ohne diesen sein? Und selbst wenn dem so wäre: Hieße das ja, etwas anderes über mich auszusagen, als bloß, dass es notwendige Bedingung des Erfahrens wäre, dass da etwas ist, woran es erfahren wird, oder erlangt der Körper über diese rein symbolische Position auch eine inhaltliche Bedeutung, ist er etwas mehr, etwa eine konkrete Form des Denkens, oder ein Wesen des Inhalts davon, was je gedacht werden kann - oder ist er letztlich kaum mehr als eine Vorbedingung, ein Verschwinden? Hier ist es zwar einerseits richtig, diese Vorbedingung vom Inhaltlichen zu trennen (Leib vom Körper, d.h. Wahrnehmendes vom Wahrgenommenen), aber eigentlich kann das auch nicht viel mehr aussagen - wesentlicher ist es einzusehen, dass hier der Körper ein Teil derjenigen Spaltung ist, wovon ich nicht die andere Seite bin, oder das Gedachte, ja nicht einmal das Denken als Prozess (in der Dynamik der Verzweiflung, die sich in Phantasie und Neugier ausdrückt) - vielmehr bin ich diese permanente Spaltung zwischen Körper und Geist, bin als das Sein meiner selbst diese Doppelseitigkeit, dass ich bin, zu sein, und bin, dass ich bin - als Sein und als Seiendes. Ich bin als Sein, d.h. ich denke, ich betrachte _etwas_, und bin dabei selbst dieser Prozess, dies Erscheinen der Sache als Allgemeinheit meiner Handlung - und ich bin als Seiendes, d.h. ich _bin_, _denke_, _betrachte_ etwas, und bin als Subjekt dieser Handlung insofern auch Erzeuger meines Objekts, und also _bin_ ich es, sowahr es die Kennzeichen meines Seins trägt. Ich bin diese permanente Spaltung - mein Widerspruch und dessen Objekt zu sein - und insofern allseitig, als ich gar keine bestimmte Seite habe, insofern ich nur dies auszeichnende an mir habe, selbst das Sein zu sein. Allerdings ist der Körper etwas besonderes, wenn ich betrachte, dass ich zwar auch anderes in dieser Welt _bin_, insofern ichs denke und damit in mir (oder besser: als mich, denn ich bin kein Ding und habe also kein Innen) erst erschaffe, aber nichts anderes _Ich ist_. Dieses Ich-Ist im Unterschied zum Ich-Bin ist keine Kleinigkeit, sie ist die Umkehr der gesamten Perspektive aufs ich, sie betrachtet es nicht von innen, sondern von außen - oder besser: nicht mehr vom Ich-Als, sondern vom Dies-Als (als ich ja das innen/außen-Schema hier grundsätzlich vermeiden muss). Trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen, kann ich ihn nicht anders verstehen als als bestimmten Punkt als Ich, aber nicht als besonderen; ich sehe meine Hand wie den Tisch. Aber ich sehe sie eben auch als Ich, und zwar unmittelbar, während ich den Tisch nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt durch Reflexion, nämlich als mein Bild und Gedanken erkennen kann, er sich aber unmittelbar als etwas anderes darbietet. Ich kann mich aber ihm nicht gleichstellen, ich bin kein Körper, ebensowenig wie ich eine reine Seele ohne Körper bin - ich kann nicht aus ihm heraus, selbst die Träume und Spiele aus der Sicht einer dritten Person brauchen eben diese Person, die temporär auch zu einer ersten wird - und somit kann ich erst in Hinblick auf den Widerspruch des Leibs und Körpers mit der Seele oder dem Geist (allein diese Wortdifferenzen drücken ihn schon vermittelt aus) formulieren, was ich wirklich bin: Ich bin weder Leib noch Seele, weder Körper noch Geist, sondern ich bin die Unmöglichkeit ihrer, sich im anderen zu erkennen; ich bin die Unfähigkeit des Seins, sich im Seienden auszudrücken, und das Unvermögen des Seienden, ein Sein zu sein. Ich bin nicht als Verbindung - ich bin als Spalt, als Kante und Schneide, als Riss der Welt und des Seins (als diese Unmöglichkeit der Notwendigkeit, beides und doch nicht beides als eines zu sein, indem ich das eine als Sein und das andere als Seiendes bin, und doch vielleicht zugleich keines, sondern nur diese Ungleichheit, Kopula-Haftigkeit, Ur-Teilung (im Hölderlinschen Sinne) bin, nur diese Ungleichheit der Gleichheit zu sich selbst, die Irrationalität der reinen Vernunft und des Verstandes, im höchsten Maße ausgedrückt in den unsinnig-absurden, und doch so tief wahren Formeln der Art $\neq =$, Ich \neq Ich, als Selbst-Anderes, als Widerspruch im Versuche, die Wahrheit im System zu finden - als es ein System nur daraus ist, dass es aus Worten, Namen ist,

Namen sie aber eben nur darum, weil sie falsch sind, überhaupt sein können - und ich darum eben nichts bin als dies Unmittelbare der Vermittlung, beim Einen mir das andere zu denken, ja denken zu müssen, sei es beim Namen und Benannten, bei Körper und Geist, Welt und Sinn, oder eben Sein und Seiendem - jeweils ist diese Denkbewegung auf einer, der Inhalt ihrer auf der anderen Seite, aber beide haben sich aneinander, der Inhalt hat schon die Form eines Gedankens, ebenso der Gedanke notwendig ein Verweisen auf den Inhalt, voraus er gedacht worden ist - und gerade in diesem Verweisen ist aber auch eine Unmöglichkeit, ein Verfehlen, etwas absolut unpassendes in diesem Zusammenspiele und Verweisungsraum. Eben jene Unmöglichkeit und ihr Trennen aber bin ich selbst, und nur daraus kann ich diese Differenz als konstituierend für meinen Geist wie für meine Materialität denken - und mich ebensowenig mit meinem Körper wie mit meinen bestimmten Gedanken (der sogenannten Identität) verwechseln, sondern ganz nur dies sein, mich nicht zu kennen - das aber eben so als Rätsel, Unkennbares. Im Spalte selbst waltet dieses Geheimnis, dass er selbst sich nicht zu denken vermag, und doch als reines Nichts er auf das Gespaltene, was er ist, verweisen muss; jene Notwendigkeit und ihr Verhängnis aber ist sein Wesen, und ist in ihrer Unmittelbarkeit gerade das, was er inmitten aller Gedanken und Vermittlung verfehlt, aber aber als er sie ist ohne Vermittlung ebensowenig denken kann.) [FN!]. - Kurz: Ich bin mir gerade dies Rätsel, mich denken zu müssen als etwas, was ich nicht denken kann, und als solches erst, als Spalt und Verfehlung, kann ich mich dann denken (als Grenze meines Gedankens und Seins, als Differenz von Anspruch auf Wahrheit und ihren möglichen Inhalten etc.) - oder ich bin mir gerade, mich nicht-kennen zu müssen. Ich bin ein Missverständnis, und Leib wie Seele sind nur insofern mein, als ich es bin, der sie zertrennet - ja diese Trennung bin, als Spalt des Seins und Anspruch auf die Kluft einer Wahrheit, aus der heraus sich dieser Widerspruch und Spalt vielleicht in seiner Distanz erst als diese Wahrheit und das Wesen des Seins erkennen und bedeuten lassen wird (wobei ich hier noch offen lasse, ob diese Kluft sich aus der Sache selbst eröffnet, als die Kluft in ihr, oder ihr vorgelagert wird als eine Trennung und Distanzierung ihrer von uns - in beiden Fällen ist es ja höchst unklar, was genau damit gemeint wird, was dies sein kann, und es ist ja überhaupt nur der Anspruch auf diese, der ich bin als in meinem Unverständnis meinem eigenen Sein als Missverständnis gegenüber. - Das positive einer solchen Kluft allerdings zu errichten ist Frage ganz anderer Art, und in seinem wesentlichen Widerspruch, das Negative als Positiv zu denken, diesen Widerspruch an der Sache fassen zu wollen, nur erreichbar, nachdem es in gewisser Weise bereits akzeptiert worden ist, damit aber gerade nicht im Sein (denn jenes trägt die Unmöglichkeit dieser Akzeptanz in ebendemselben Widerspruch an sich), sondern im Denken, und damit zeigt sich dieser Spalt, oder diese Differenz, die mein Sein in die Dinge hineinsieht, als ein Anspruch auf Erkenntnis, Philosophie, als Anspruch auf Ontologie in der Abwesenheit anderer Selbsterkenntnis. Jene kann aber hier noch nicht errichtet werden; denn noch kann ich einen solchen Anspruch nur derselben Negativität bewältigen, die ihn erzeugte, und also nicht als Lösung geben, sondern nur als Problem stellen. Jene begrenzte Antwort auf den Anspruch des Seins auf eine Kluft der Wahrheit ist dann auch das, was am Ende dieses Textes stehen muss - als Anspruch auch der Träne des Kuscheltiers, oder des Wertes im Sein selbst)[FN!].

[[Anmerkung: Um die Idee, dass das Ich ein Spalt von Sein und Seiendem we von Leib und Seele ist, besser verständlich zu machen, will ich kurz anmerken, dass diese Kluft durchaus eine doppelte ist, insofern Leib und Seele, und d.h. Denken und Welt, nicht einfach dem Sein und Seienden äquivalent sind, sondern selbst durch sie getrennt werden: der Welt, insofern sie nur im Denken ist, und d.h. das Denken hier Sein hat von der Welt als dem Seiendem, wie von dem Denken, das als Gedanke nur in der Welt ist, in welcher Form auch der Leib als die Seinsart jedes Gedankens, der ihm gegenüber nur Seiendes ist, als sein Sein erscheint, und mannigfaltiger anderer Arten mehr. So gibt es noch unzählige andere Arten des Seins: Erscheinung als ein Unmittelbares gegen die Sinne als ihre jeweilige Seinsart (daraus transzendente Ästhetik, Akustik, Haptik als Abschnitte einer Ontologie, d.h. Bestimmung des Umkreises alles Seienden, der Sinnlichkeit), abstrakte Gedanken

und ihr Sein des unbestimmten Etwas als Begriff (in seiner Entwicklung von Etwas zur Tat zum Werden/Erscheinung zum Namen als Schmerzensschrei des Gedankens usw. bis hin zum Begriff des Wirklichen, dass in seiner Gesamtheit ein wirkliches Sein in den Begriff setzt, was aber gerade kaum mehr bedeuten kann als die Unmöglichkeit, dasselbe zu begreifen), schließelich sogar das Missverständnis, das Unbegreifnis in dem Sein des Selbstverhältnisses und des Gesprächs, ja letztlich im Streite. Alles dies ist Sein, wie es für mich ist (denn nur insofern kann ich es denken, dass Sein-für-dich, oder an-sich, oder für-sich ist für mich ja nicht, und also nicht eine Frage des Ichs, so wie ich es hier behandle, sondern Objekt einer weitergehenden Phantasie, die auch auf das Göttliche und den Glauben geht, ja Götter vielleicht in einem Sein zu bestimmen versucht), ist darum solches, dass ich in merkwürdiger Weise von einer Seite aus denken muss, wo ich etwa die Seele oder den Leib als Seiend, dagegen den Denkhorizont oder das Erscheinen-Können als sein Sein, und d.h. als seine Möglichkeit und Voraussetzung einsehe, und mir so etwa eine Gedanken kaum anders denken kann als in meinem Leben, was aber nichts über mein Leben sagt, sondern nur etwas über den Gedanken, dass er nämlich in dem dieser Betrachtung gemäßen Sein ist und erscheint, oder schlicht, dass er so ist. Ich selbst, oder die Lebendigkeit und Begrifflichkeit und was sonst noch alles an Hintergründen, bin also hier gerade nur diese Zerspaltung, beides nicht und doch alles zu sein, d.h. zwischen dem, was ich denke, und meinem Leben oder meiner Seele und Phantasie als dessen Seinsart, sowie dem Objekte und seiner Denkungsart oder seinem Denken zu stehen, und mich so kaum anders denken zu können, als bloß als Widerspruch und Streit; - aber eben auch als das, was Sein und Seiendes, Ding und Tat, Sache und Sachlichkeit über allen jenen Abgrund -- und als dieser -- zu verbinden. Jenes doppelte, zu trennen und zu verbinden, ist es wohl auch, was am kürzesten jenen Widerspruch beschreiben kann, der darin liegt, mich als den (Ab)Grund meines Denkens selbst denken zu wollen, wie ich auch daran scheitere, und gerade in diesem Scheitern es desto mehr zu versuchen trachte. Jenes Scheitern, oder jenes Unverständnis, ist demnach auch zentral für das Wesen dessen, was ich als mein Sein betrachte, und was doch nicht sein kann; d.h. für die Frage, inwiefern selbst diese allesbedeutende Differenz von Sein und Seiendem zerfällt und hinabfällt ins Sein und ins Seiende, und ich mich also frage - wie ist sie? Als was ist sie? Ist sie sagbar, denkbar? ... -- welcher Widerspruch, und welches denkerische Dilemma, eben jenen Endpunkt und Spalt beschreibt, der ich bin, und welche Verzweiflung ebensowohl jenes Wesen ausdrückt, dass ich nicht an mir finden kann, und doch eben darum habe und erscheie. Ich bin insofern nicht allein, mich nicht zu kennen; ich bin d(i)es' Wissen selbst im Wesen der Unkenntnis.]]

Worin liegt nun also in dieser Art Widerspruch das Moment, dass die Erfahrungen von Verzweiflung, cogito, mit seinen Wesentlichen Momenten, Phantasie und Neugier, notwendig macht, was den inneren Antrieb und den Willen zum Leben und gegen den Tod aus diesem Spalte motivieren könnte, ja wie könnte man aber je darauf kommen, dass ausgerechnet Phantasie und Neugier, d.h. Denkmacht und -willen, die einzigen neben dem Subjekte notwendigen Momente des Denkens sind, dass sie (transzendental) notwendig sind? Und was bedeutet bei dieser Notwendigkeit das Transzendente - inwiefern kann es die Notwendigkeit erweisen, beeinflussen? Inwiefern aber kann ein Ich als Spalt, als Unmöglichkeit und gar - als Tatsache - Objekt einer transzendentalen Untersuchung werden?

Die Frage liegt dabei vornehmlich darauf, wie ich, der ich mich als Missverständnis, als Verfehlen, als Verfremdung zu denken geübt habe, mich abgrenzen kann von meinem Denken; wie ich dieser Spalt von Sein und Seiendem sein kann, ohne bereits alles Seiende, was ins Feld meines Seins (als das Für-Mich-Sein, Denken) gekommen ist, schon zu bestimmen als andere Seite von mir; oder wie soll ich sonst diese Spalthaftigkeit verstehen? Bin ich dann eher die Unmöglichkeit, je etwas als etwas zu denken, je etwas als für-mich zu denken - aber wie kann ich das denken, anders als als für-

mich? Ich sehe hier eine eigenartige Verbindung: Einerseits bin ich, dass ich bin, bin ich das Sein, und als solches bin ich die andere Seite der bloß Seienden Gedanken, insofern ich sie denke. Zum anderen bin ich aber auch ein anderes zu diesem Denken, da ich eben mein Denken (als Akt, Ereignis, Dynamik etc.) verstehen kann, mich selbst (auch im Umkreis alles Seienden, was mir zu Augen und Gedanken kommen kann) aber gerade nicht. (Ich bin also zugleich das Sein, und ein Spalt, der diesem Sein ebenso äußerlich ist wie das Seiende, oder umgekehrt, der genauso, wenn nicht noch stärker mit ihm verbunden ist, der vielleicht gerade das ist, was das Sein mit seinem Seienden, und was das Denken mit allem Gedanken verbindet)[FN!] Wie kann ich aber dies beides zugleich denken, ohne vorschnell mein Denken als Akt mit einem Objekt zu verwechseln, dem ich mich gegenüberstelle, das ich bereits zu verstehen glaube? Reicht es hier schon, bloße Namen zu nennen, oder ist diese Art der Verlegenheit nicht im Gegenteil das sicherste Zeichen davon, dass ich überhaupt nicht verstehe, was hier Sein heißt, was es vom Denken unterscheidet, und wie ich mich als Idee von meinen Ausgestaltungen als Erfahrungen je abgrenzen oder auch nur bestimmen könnte? Wie kann ich dann aber solche Ansprüche stellen, eine Inhaltlichkeit und Rohheit dieser Erfahrungen bestimmen können zu glauben? Woher weiß ich dann, was Phantasie, Neugier, Wille und Vermögen auch nur in mir selbst heißt?

Doch bevor ich mich daran wage, was Phantasie und Neugier sind, so will ich zunächst nur dartun, dass sie sind, und zwar als Erfahrungen, nicht als bloße regulative Idee oder Prinzip, als das sich das Ich, in seiner unklaren Funktion als Spalt des Seins selbst, herausgestellt hat. Wo aber und in welcher Form kann ich Phantasie und Neugier erfahren, wo habe ich sie stets schon erfahren? Und warum sind sie, in dieser Form, einzige, neben dem Ich? -

Es scheint hier auf beides eine einfache, aber ebenso unbefriedigende Antwort zu geben. Phantasie erfahre ich schlicht im Denken eines jeden, was ich mir aus-denke, also auch aus mir denke; damit allein in der Kraft, etwas zu denken, was vorher nicht war, ein vorher getrennt seiendes als neue Idee zu umfassen. Und zum anderen erfahre ich Neugier im Drang dazu, das auch tatsächlich zu tun; denn wollte ich es nicht, würde ich nicht tatsächlich das erfahren, dass ich auf gewisse Art dazu genötigt bin, wie könnte, würde ich es tun? Aber noch bleiben hier diese Begriffe also reine Leerstellen: Phantasie nur für das, was irgend wirkt, sobald ich etwas neues denke; und Neugier als das verborgene Etwas, was mich dazu drängt, zu denken, auszudenken. Ich kann, insofern ich diesen Inhalt hier schon völlig zur Verfügung und dargelegt haben müsste, um es deutlicher zu sagen, auch kaum konkreter werden, weswegen ich auf den Inhalt in eben dieser Unkonkretheit hinweise. Es ist nun aber diese Unkonkretheit und Leerheit des Begriffs - und jenes ist vielleicht der größte, absurdeste Witz an der Sache - der diese Gedanken zu den einzigen notwendigen Momenten macht - indem sie eben nicht durch irgendeinen Inhalt, sondern allein durch die Not, einen zu haben, zur Frage gebracht wurden.

Wenn wir vom konkreten Inhalt hier einmal völlig abgehen - und insofern auch vom Lebendigen, d.h. vom Verwirrt-Sein im Spalte des Ichs / der Identifikation mit der Identitätslosigkeit, auch vom Lebendigem im Gedanken, d.i. dem Zugriff des Denkens auf jeglichen Gegenstand als den seinen, als Selbst-Gedachtheit und Möglichkeit in der Phantasie, wie auch von dem in der Neugier angeschnittenen Willen zum Leben und zur Welt überhaupt - so bleibt für diese Frage allein eine Leerstelle zurück, und es ist diese Leerstelle, die neu zu denken ich als transzendente Notwendigkeit bezeichne, in der Form der einfachen Frage: Was ist denn? Was kann es, muss es geben?

Die Frage hat die Form eines Widerspruchs: Sie fragt, und kann doch als Antwort nur verlangen, was ist. Niemals kann ich mit etwas antworten, was gar nicht ist, da das ja nicht wäre, auch nicht

benennbar. Vielmehr muss alles, was ich sage, bereits sein; und damit ist eine, wenngleich äußerst leere Antwort, bereits die aller äußerste: Alles muss sein.

Aber indem ich so antworte, bewege ich mich wieder nur in Allgemeinheiten. Ich sage "Alles" und damit noch nichts. Was also kann ich wirklich antworten, was nicht so unklar ist? Ich könnte vielleicht versuchen, wirklich alles aufzuzählen, aber das kann nicht gelingen. Allerhöchstens gelangte mir so ein Wörterbuch, aber nie eine Ontologie, da die Vielzahl von Seiendem nicht mit Worten zu fassen ist; und es wäre gewiss auch unangemessen, auf die Frage, was ist, zu antworten: dieser Tisch, jener Baum, eine andere Computerdatei usw. Nein, ich muss schon überlegen, was sein muss; aber eben nicht, welches denn so ist, dass es sein muss; denn dann wäre das eben alles, was ich danach untersuche. Die Frage ist vielmehr: Was muss ich denn so untersuchen? Was kann ich nicht vergessen, kann nicht verschwinden?

Ich wäre auch hier fast gewillt, ins extreme zu gehen, und zu sagen: Nichts. Es gibt nichts, dass, wenn es nicht betrachtet werden würde, sich mir doch als Seiend aufdrängte. Aber auch das wäre nicht sinnvoll: Denn in dieser Betrachtung verbleibt ja doch ein Denken, das "Nichts", und als solches ist es überhaupt nicht voraussetzungslos. Ich kann damit auch nichts sagen, da man eben nichts denken kann. Somit habe ich aber auch keine Antwort auf die Frage.

Ich muss, so behaupte ich, vielmehr überlegen: Was denke ich denn immer schon, wenn ich die Frage danach stelle, was ist? Was muss in mir und meinem Denken schon an Voraussetzungen angelegt sein, damit es mir angelegentlich wäre, zu denken, zu fragen, was ist? Ich muss doch zumindest dies Denken und Fragen haben, und Anlass wie Grund, es auszuführen; ich muss irgendeine Möglichkeit, einen Hintergrund, einen Drang haben, ohne sie genauer fassen zu können, ja ohne sie genauer benennen zu können - sie bleiben mir mehr fast grammatikalische Funktionsstellen als Antworten auf eine Frage - aber dasein müssen sie doch. Ich kann ja nicht denken, ohne ein "ich", ohne ein "denken", ohne eine Kopula - ein Verbinden. Es muss dies geben, und irgendeinen Grund, dass sie sich ergeben hat, einen verborgenen Drang, ein verschwundenes Motiv dahinter und darüber hinaus.

Diese Leerstellen aber passen doch genau auf das Problem, was wir oben hinsichtlich von Ich, Phantasie und Neugier hatten! Die Phantasie ist genau eine unbekannte Kraft, zu denken, ein Seiendes zu finden, dass dann, in meinem Denken, ist; Ich selbst bin als Spalt eine Art Kopula, eine Fuge von Sein und Seiendem, dass, was das Seiende dazu bringt, zu sein, eben indem ich es denke - und die Neugier ist nichts als diese Leerstelle hinter allem Denken, hinter aller Kraft, die sich im Geiste zusammenfügt, noch aber und vor allem ohne Inhalt, ohne irgend etwas derart, dass ich davon weiß.

Es ist nun aus der oben angegebenen Herleitung, dass ich glaube, dass Phantasie und Neugier auf ihre Art tatsächlich einzig sind. Denn wenn es die drei Funktionen gibt - das fügende Ich, einen Inhalt und einen seltsamen Drang, der diesen fügen will - so scheint mir, als gäbe es etwas, und ich muss also sagen, dass mehr nicht sein muss, damit etwas ist; ja noch mehr, da dieser Drang ein allgemeiner zum Fügen, zum Hervorbringen ist, muss er sich selbst auch auf diese Art fügen, muss auch das Denken selbst sich darum denken können, und muss aus dieser Dreiheit nichts anderes entstehen als die Frage, aus der die Sache ihren Ausgang genommen hat: Was ist?

Man könnte kürzer und einfacher sagen: Indem ich bin, denke und mich befrage, muss ich mich befragen, was es denn heißt, zu denken, was ist, was mir erscheint, und dazu bin eben aus der Fuge oder Perspektive, die ich bin, nichts mehr nötig, als diese Möglichkeit, zu der Frage zu kommen, als ein reines Erscheinen-lassen- und Denken-können, und diese Notwendigkeit in mir, der Frage

nachzugehen, sie zu stellen und auszuhorchen. Sobald ich da bin, und alles dies drei versammelt ist, denke ich, und frage, was ist. In diesem Sinne (und nur in diesem, also nicht: welches etwas ist; oder was ist, insofern man gedankenlos lebe - wo man üblicherweise schon falscheste Antworten bekommt [so etwa, dass nur sei, was widerspruchlos ist, a la Leibniz, besonders schön und falsch bei Baumgarten: Possibile, qua existentiam, determinabile est ENS [§61 Metaphysica], wo zur besonderen Erheiterung noch dabei die deutsche Übersetzung von ens als: ein Ding; steht. Das unmögliche nicht sein zu lassen, ist eine besondere Obsession der Art Gedankenlosigkeit, die meint, es sei nur, was man sein lässt, oder alles Sein sei eins in der Vernunft als einer Verstandeseinheit. In der Tat ist das Seiende in der Vernunft vereint, nur eben als Verstandeszerspaltung; eben das ist die Kraft der Unmöglichkeit und Fiktionalität, das Fugenhafte im Ich. Ebenso ist bei ihm völlig ungedacht, das natürlich nichts ist, wenn man nicht fragt, da dann der Begriff: Sein; gar keine Bedeutung hat. Hier hatte Heidegger es etwas besser verstanden, wenn er auch die Frage mit dem Begriff verwechselte. Nicht was Sein ist, ist zunächst unklar, oder der Sinn dieser Frage, sondern was "Sein" überhaupt sei, wie man dieses Wort als Eigenschaft verwenden könne. Es ist aber das eine besondere Unklarheit; eben eine, die durchaus vor der Frage steht, aber dabei gleichwohl außer ihrer, völlig unbedacht; die Seinsvergessenheit ist es nicht, da es ja nicht vergessen wurde, nicht verschwand, sondern eher nie war (die vergangenen Generationen denken in uns ja nicht, wir müssen sie erst im nach-denken wieder zum sprechen bringen; das nicht zu tun ist kein Vergessen). Insofern ist, gerade auch wenn wir bei dieser Frage alles vergessen (wie es ja Ziel mancher Meditation in der Tat ist), die richtige Antwort: Nichts. Nichts ist, insofern es nicht befragt wird, und auch nicht-befragen kann hier die Tat sein, und besonders eine Tat der Verleugnung...] [FN!] - und nur dahinein gefragt als _Grundlage der Frage selbst und des Fragens überhaupt_), bin ich, meine Phantasie und Neugier - als Leerstellen des Seins und des Denkens verstanden - das einzige, was notwendig ist, sobald man auch nur dazu kommt, die Frage zu stellen. Das ist auch das einzige, was ich hier zunächst erweisen wollte, und ich hoffe, es ist im Verlauf dieser Fragestellung etwas deutlicher geworden.

Es ist noch eine Sache, die ich sagen will, bevor ich über die Phantasie und Neugier im besonderen, und davon, was ihr besonderer Gehalt ist, handeln will, nämlich, wie das Verhältnis ist dieser transzendentaler Notwendigkeiten zu den Transzendentalien im Subjekt und im Seienden und Sein selbst. Es scheint aus den bisherigen Erläuterungen zu folgen, dass ich Phantasie und Neugier auf gewisse Art für eine transzendente Sache, also eine, die nicht nur in der Erfahrung selbst, sondern auch für sie als notwendige Bedingung vorhanden sei, halten würde; das ist aber überhaupt nicht der Fall. Vielmehr sind sie nur _transzendental notwendig_, d.h. Transzendentalien _in der Frage nach den notwendigen Dingen_; auf diese Art auch gewiss notwendig, allerdings erst rückwirkend, nachdem diese Frage gestellt ist, damit ihr Gestellt-Werden-Können und -Wollen auch bereits erwiesen ist. Allerdings gibt es vieles, für dessen Erfahrung das alles nicht nötig ist; vieles Erfahren erfordert weder das Vermögen, eine Idee bewußt zu stellen (das Konkrete ist mir bewußt vor Augen, ich muss es dazu nicht konstruieren oder befragen), noch weniger ist ein Wille dazu nötig, ja noch häufiger ist im Alltag ja eine Gedankenlosigkeit und ein Unwille dabei. Transzendentalien überhaupt sind nur das Ich, als Verbindung von Sein und Seiendem / Geist und Körper / Denken und Gedanken, sowie, was auch immer gedacht wird, d.h. das Seiende selbst, und sein Aus-sich-heraus im Erscheinen, das man noch in Sein und Seiendes trennen kann, welche Trennung aber nur im und durch und auch nur für das Subjekt seine Berechtigung erfährt, in welcher Form entweder das Seiende selbst von seinem Sein an sich ungetrennt ist, oder, aus sich heraus bereits selbst eine Trennung, eine Modifikation des Subjekts ist, die beide Seiten an sich hat, ja vielleicht auch nur Seiendes ist, wohin sich das Ich als Spalt in der Form des Seins dazu verhält - in allen Fällen bin nur ich, als Trennung, und das andere, als Seiendes, notwendig, nie aber Phantasie und Neugier, zumindest, bevor man nicht dabei ist, solange man das Sein nicht befragt, solange man nicht fragt, was ist. Sobald man das allerdings macht - und damit auch allererst diese Untersuchung möglich

macht, welche Option also die einzige ist, die ich ehrlicherwise bedenken darf, wenn ich nicht das Ich als heimlichen Unterschluß eines un/missverstandenen Du oder Man verwenden will - so wird man direkt in ein Denken geworfen, was diese Seiten hat, was notwendig sich in einem Streit, einer Unklarheit befindet, was mit sich selbst - als mit seinem Spalte - getrennt und zerstritten ist, und dem dieser Streit, in all seiner Direktheit und Gewaltigkeit, selbst zum Gedanken wird, selbst zum Gehalte einer ungeheuren Denkkraft und eines unermüdlichen Willens zum Scheitern am eigenen Gedankenkonstrukte, immer daran sich versuchend, das zu denken, was wir unmöglich fassen können - die Sache selbst, das Denken selbst - und was diese Direktheit als Anstoß nimmt, auch diese Direktheit selbst sich als Inhalt zu nehmen, sich in und als diesem Inhalte erneut zu überdenken. Mit andere Worten, wir sind zu der Frage gekommen, was Phantasie und Neugier, als konkrete Seiten genommen, wirklich sind, und mit dieser Frage, als dem rohen und wilden, strebsamen und unbändigen Elemente der reinen Vernunft in seiner Verstandes-Zerstrittenheit, sind wir vielleicht auch zuerst dabei, zum eigentlichen Gehalt dieses Themas vorzustoßen - die Vorworte hinter uns zu lassen, und ernstlich zu fragen: Was ist konkretes hinter dem abstrakten Vorhaben, sich zu (miss-?)kennen? Ist ein Geist und ein Ahnen, ja ist ein Wissen in dem Abgrund, der ich bin?

2) Gehalt von Phantasie und Neugier im Vergleich zum Abgrund der Seele

a) über die Phantasie und das Verhältnis/Verhalten in der Sache und dem Denken

selbst

Die Frage ist zunächst danach gestellt, was Phantasie ist, und wie sie sich zu dem verhält (und auch zu dem Verhältnis verhält), was sie sich aus-denkt, was Denken ist, und welches Erlebnis es überhaupt ist, der reinen Möglichkeit der Gedankenkraft ausgesetzt zu sein. - Wenn wir, zum Behelf dieser Frage, das Ergebnis des letzten großen Abschnitts kurz zusammenfassen wollen, so ließe sich vielleicht sagen: dass das Ich eine Leerstelle seiner selbst, die Phantasie die Leerstelle eines Inhalts oder des Gedankens, und die Neugier eine Leerstelle des Grundes, oder des drängenden Horizontes ist; und dass unsere Aufgabe nur sein kann, jene Leerstellen, die nicht schon solche von sich und damit von derselben Leerheit in ebenderselben und durch sie befreit sind (Konkretheit des Ichs in seiner Unklarheit, Zerspaltenheit), auszufüllen, aber sie eben als Leerstellen mit Sinn auszufüllen, und dabei vielleicht auch zu erklären, was diese Leere ist, was sie auch im Denken bedeuten kann - so muss ich anerkennen, dass gerade bei der Frage der Phantasie dies auch nur in Form einer Leerstelle möglich sein wird, dass ich hier nichts anderes verhandeln kann als eine leere Form. Aber das kann sich eigentlich ja erst in dieser herausstellen, nur aus ihrem Inhalt ist ihre Formalität zu erweisen; und so versuche ich also, der Phantasie in meinem Erleben - dass ich etwas denke, was vorher nie war - hinterherzudenken, und zu überlegen, was sie ist; vielleicht kommen wir dann auch auf den Inhalt, oder den Sinn der Frage, was Leerstelle hier heißen soll, nicht allein was, sondern warum sie hier ist, inwiefern sie vielleicht auch konstitutiv für jedes Vermögen ist, zu denken und zu wollen, auch in der Frage, welches Verhältnis diese Leere zur eigentümlichen Idee der Gedankenneuheit hat, wie sie sich (als ursprünglich/anfänglich-kindliche Leere) aber auch gerade von ihr unterscheidet.

Beginnen wir also mit der Phantasie, und fragen uns: Was ist die Leerstelle des Gedankens? Was heißt es, sich etwas auszudenken, was nicht war - und was kann ich dabei finden, wenn nicht nur konkretes, das zu beschreiben doch wiederum so müßig wäre, dass es an kein Ende käme, ja in seiner Fülle vollends die Phantasie in ihrer Leere kaum zu beschreiben in der Lage wäre, sondern eher diese wegdrängen müsste? Oder wie kann ich die Phantasie als solche, gewissermaßen ohne ihr Objekt bedenken - ist sie dann überhaupt noch Phantasie? Aber wie sonst komme ich davon weg, entweder nur konkretes, und damit genauso auch gar nichts, oder nur abstraktes und eine Leerstelle damit zu bedeuten? Habe ich eine dritte Option? ---

Ich muss hier zumindest versuchen, mich nicht in Allgemeinheiten zu ergehen, aber auch nicht nur beispielhaft zu denken, da das Bei-spiel sonst nicht von uns, sondern mit uns zu spielen seinen Willen haben könnte. Ich gebe hier auch zu, dass ich nicht weiß, ob es diese Option insgesamt geben kann; nur kann ich dies eben nur durch und in der Erkundung bemerken, weswegen wir, gewissermaßen als Provisorium einer möglichen Antriebskraft einer Untersuchung überhaupt, dieses voraussetzen müssen: Dass es etwas in der Phantasie gebe, was nicht bloße Einzelheit, nicht allerdings auch bloßer Name wäre, sondern konkreter Gehalt und Erfahrung; und dass ich diese, wenn es mir je möglich ist (was aber eben gerade hier vorausgesetzt wurde), nur erfahren kann aus dem Konkreten, nicht, indem ich von ihm absehe, da ich sonst nichts tun könnte als bloße Namen zu vergeben. Ob ich bei diesem Vorhaben irgendeinen Erfolg auch nur haben kann, weiß ich nicht; aber es scheint mir, dass genug Inhalt und Gedankenkraft in meinem Denken ist, dass es den Versuch wert ist, auch zu Fragen, was dies ist: das Aus-Denken; und woraus und worin es ziehen mag auf seinem Versuche, jene merkwürdige Kraft zu finden, die sein Denken birgt, die aber auch nicht ihm einfach gegeben ist, sondern die es auf der Frage und ihrer Merkwürdigkeit, über alle Dinge ohne Unterschied zu fragen, ob sie sein müssen, als bloße Leere dieses Denken-Könnens vom Nicht-Sein genommen hat, nun umzuwandeln hat in die Frage, ob es ein positives Element im Denken gibt, ob es vielleicht umgekehrt nur negativ bestimmt ist durchs Wegdenken - oder ob nicht noch ein weiteres hier dahinter liege, eine Möglichkeit, etwas sowohl hin- als auch zugleich wegzudenken, ein Denken der Möglichkeit? -- Jene Betrachtungen müssen ihren Abschluss finden im Handeln über das Verhältnis von Denker und Welt, die sich letztlich in der Frage danach, was das Denken in sich als Haltung zum Sein und zum Seienden ist, mehr bedeuten muss, als in einer bloßen Frage, ob etwas ist. Hier ist sogleich der Ort, wo die Suche nach Wahrheit und Traum überstiegen ist von der Offenheit, die sich im Erleben und im Denken selbst zeigt, und die ich als zentral dafür ansehe, was Phantasie ist - wenn irgendwas, so doch das Vermögen, nicht allein die Welt als bloßen Traum, sondern vielmehr und vor allem den Traum auch als Welt und seine Traumhaftigkeit als den Grund seiner Wahrheit denken zu können - im Gedanken selbst zu leben. (Worin noch eine Vorläufigkeit ist, vielleicht auch sogar eine Vorwegnahme, aber kaum anderes kann ich hier denken, wenn ich erst die Frage noch bedenken will, was es heißen soll, über das Denken und Überlegen selbst sich einen Gedanken zu machen, ohne schon auf seinen Inhalt vorzugreifen.)

Den Aspekt der Phantasie in der möglichen Erfahrung will ich zuerst denken als Frage nach dem, was über das, was in der Sache liegt, hinausweist. Das unmittelbare der Phantasie ist also hier gerade ihre Vermitteltheit, oder der Mechanismus der Assotiation: Ich denke eines, in diesem einen aber ein anderes (ob als Folge oder Eigenschaft usw.) Auf diese Weise eignet sogar das rein rationale Denken sich einer Art der Phantasie: Vom einen aufs andere zu schließen, nicht bei einer festen Form stehen zu bleiben (welcher Phantasie man sich etwa bewusst machen kann, wenn man verzweifelt versucht, ein mathematisches Problem zu lösen, wo es ja wirklich oft nur auf eine andere Formulierung, einen guten Satz oder ein schönes Bild ankommt, und dafür eben nur nötig ist, auf ein anderes zu kommen, was im Anfang, wenn auch verworren, schon enthalten ist; und welche Phantasie wohl unterschieden werden muss von der anderen mathematischen Phantasie, allererst Definitionen oder Probleme zu finden, wenngleich sie sich in jedem Probleme und sogar Schritt unaufhörlich bedingen). Auch ist diese Art des Über-sich-Hinausweisens die Grundlage schon einer geordneten Wahrnehmung: dass ich vom einen aufs andere komme, das Ganze erst am Schluss erkenne und betrachte. Aber das ist nicht die einzige, noch nicht einmal die eigentliche Form der Phantasie; noch braucht sie eine andere Form, um ihre eigentümliche Fähigkeit, nicht allein zu rekombinieren, sondern zu erfinden, überhaupt ausdrücken zu können -

In der bloßen Erfindung liegt dies seltsame: dass es neues entsteht, gerade nur eben dadurch es, in gewisser Weise, ein altes ist; nur eben nicht als ein anderes. Das seltsamste Phänomen der Erfindung ist die Wiederholung, d.h. nicht in einem anderen, sondern in einem selben fortzugehen. Denn das unwiederholte Fortschreiten ist letztlich nichts als die Dynamik der reinen Kopie, immer mehr dasselbe zu wiederholen, indem man eben vom einen auf das andere kommt, aber das eine eben auch gleich dem andern ist und also eigentlich überhaupt keine anderes. Damit hat diese andere Art Phantasie, auf die doch hier alles ankommt, das eigentümliche, dass sie das Eine selbst als ein anderes denkt, oder das der Gedanke nicht in bezug auf seine Umgebung, sondern schon in sich selbst, ein anderer ist. (Dies unterscheidet ihn von der Kopie darin, dass diese zwar auch nur dann, wenn man das andere als eines nicht einbezieht, ein anderes ist, dieses andere aber gerade nur dann ist, wenn man es mit anderem anderen vergleicht, dass es, eben weil es beliebig ist und nur das nächste, nicht in seiner Andersartigkeit an sich, sondern nur vor und zu anderem gefasst werden kann.) Die Besonderheit der Sache ist damit eine, die sich selbst fremd ist, und sie wird sich somit gleichsam Selbst zur Bekanntschaft; woran es liegt, dass die Phantasie diese seltsamste Kraft hat, denselben Spalt und Zerspaltung in die Welt zu setzen, aus dem sie doch allererst gekommen ist.

Aber eben hier ist doch das seltsame: Wenn ich etwas ganz anderes denken will, gerade dann, wenn ich nicht auf überkommene Kategorien zugreife und assoziierend auf das nächste gehe, setze ich nichts wirklich neues in die Welt, sondern schlicht nur das Andere - jenes Andere, das ich selbst schon bin. Darin liegt der eigentliche Widerspruch: dass ich Phantasie zwar denken und betreiben kann, aber nur, wenn ich mich am neuen nicht versuche, dagegen wenn ich das tue, ich nichts erreiche als Formalismen, und mir keine bessere Idee einfällt, als die Unklarheit, die ich von diesem Versuch hatte, nun in ihn zu legen und ihn als dieselbe zu denken.

In diesem Sinne muss ich also - wenn ich die Grundlage des Konkreten auch in diesem seinen Widerspruch ernst nehmen will - die Phantasie von diesem Weiter-Denken aus denken, und dabei überlegen, inwiefern dies andere Denken, was den Widerspruch oder die Unverständlichkeit von uns in die Sache legt, dabei noch hereinspielen kann; ob im Weiter-Denken einer Sache nunmehr etwas anderes liegt als nur, sie weiter und forthin zu denken, ob dabei nicht ein anderer, echter Gedanke liegen kann, gerade darin, dass es in dieser Form bleibt, und doch nicht in ihr bleibt, indem es nicht das reine Andere ist, sondern das Immer-wieder-anders-Werden der überkommenen Dynamik, und ob hier - indem ich zwar in bekanntem denke, als Farben, Formen, Klänge und Gerüche, Buchstaben und Wörter etc. - nicht eine Andersheit in der Sache ausgedrückt werden kann, indem man innerhalb dieser Form verbleibt, sie aber als solche neu denkt, d.h. in ihr gerade das, was sie von sich selbst nicht versteht, zum Ausdruck bringen zu können, indem ich sage, was ich an ihr und in ihr nicht verstehe, ja vielleicht diese ganze seltsame Aktion selbst zum Ausgangspunkte dieses Umsturzes zu nehmen, und aus diesem Versuch hier die Kraft zu nehmen, erneut das bestimmte, konkrete als was es erscheint zu denken, allerdings dabei gerade das Andere, was das Eine jeweils immer schon war, in Erscheinung treten zu lassen.

Man kann sich diese Art seltsamer Götterbeschwörung auch so vorstellen: Zum einen habe ich die alten Formen des Denkens und der Sinne, wie man sie in der Geschichte (Denk-, Kultur-, Kunst- etc.) sehen kann. Zum anderen aber steht mein Anspruch, neues zu denken, und mein Scheitern daran. Was, wenn die ganze Geschichte eigentlich nicht eine einzige Form ist und ihr Erscheinen, sondern mehr nur der immerfort scheiternde Versuch, das Scheitern des Neuen und das Scheitern an diesem Scheitern selbst zum Ausdruck zu bringen - wenn also die ganze Phantasiegrundlage, das Material aus Archiven von Jahrtausenden, uns nichts geringeres zeigt als das Scheitern eben dieses Versuchs, ein neues und ein Anderes zu denken? Und was, wenn es eben jenes Andere ist, was sich durch dieses Scheitern ausdrückt?

Heidegger sagt einmal: "Der erste Anfang ist zwar das alles Entscheidende; dennoch ist er nicht der anfängliche Anfang, d.h. der Anfang, der zugleich sich und seinen Wesensbereich lichtet und in solcher Weise anfängt. Die Anfängnis des anfänglichen Anfangs ereignet sich zuletzt. Wir aber wissen weder Art und Augenblick des Zuletzts der Geschichte noch gar sein anfängliches Wesen." (GA54, S.202, in einer Vorlesung von '42/43 über die Αληθεια). Was für den geschichtlichen Anfang gilt, gilt für den gedanklichen ohnehin, und ich will also, seinen Gedanken von der Geschichte überhaupt ins mir eingeschriebene Sein der Zerspaltung meines eigenen Denkens übertragend, hier nur so viel sagen, dass der erste neue Gedanke, der durch Assotiation eine Art Anfang ermöglicht, nicht zurückreicht auf ein wirklich Anderes, und das ebenso das bloße Wesen meines ersten und frühen Denkens nie die Art meiner Kindlichkeit und Phantasie ausschöpfen kann, dass sie vielmehr zuletzt kommt - nachdem ich das Erwachsensein bedacht und als unsinnig erwiesen habe, dort, wo die Kindlichkeit und das ihr immanente Scheitern und Streben reflektiert wird, dort, mit anderen Worten, wo in der weltgeschichtlichen Denkbewegung das Andere und das Scheitern, das Missverständnis und mein Missverhältnis zu ihm als ihr eigentlicher Inhalt in Erscheinung tritt, da, wo sie beginnt, gerade indem sie sich selbst beendet. Das produktive Ende der Geschichte stellt die Frage mithin auf die Phantasie im Schicksal, und auf das Problem, wie es nach der Geschichte, nach dem Ende und dem Anfang ein solches geben könne, wenn es doch gleich die Form eines Endes, eines Anfangs in der Zerstäubung haben sollte.

Dieser neue Anfang ist Ende nur in Form einer Offenheit, einer Unklarheit der Zeit, zugleich aber gebunden durch seine Herkunft aus dem Schicksal, oder aus einem Anfang im Denken. Dies gilt gerade für meine Kindlichkeit: Erst durch Überwindung meines "Ich", d.h. einer falschen Idee, Ich sei, was ich tat, oder ich wäre ein Mensch, ein zum Erwachsenen gewordenen Kind etc. kann ich wirklich Kind sein, indem ich nicht durch ein Noch, durch eine Jungheit, sondern eben durch und mit dem Alter jung bin, in der Art, dass nicht ich ein Beginn meines Lebens näher an mir habe - sondern dass er mir in meinem ganzen Denken und Sein gegenwärtig ist. Man kann auch, mit dem kantischen Begriffe einer Freiheit, eine Sache neu anzufangen, sagen, dass Phantasie hier das Vermögen oder die Freiheit und Möglichkeit ist, auch mit aller Welt einmal neu anzufangen. Zugleich aber, und das unterscheidet die Phantasie eben doch von einer Art absoluten oder absolut gedachten Freiheit (denn es ist ja hier gerade unklar, ob es so eine wirklich gibt), bezieht sich die Phantasie in diesem Denken auf diese Vergangenheit, nimmt die Kindlichkeit als Identität an, d.h. die reine Schicksalslosigkeit und Unbestimmtheit, das Offene und Unklare gerade als das Wesen des Schicksals. Erst indem ich zu denken wage, dass es das Schicksal gerade im Offenen und Unbestimmten gibt, kann ich die Schicksalhaftigkeit gerade dieses Erlebnisses der Offenheit bedenken: dass ich frei, Kind bin, eben nur weil ich Erwachsener und ab-geschickter, schicksalhaft bestimmter und durch Identität determinierter war, allerdings nicht insofern, als die Kindlichkeit dieses Schicksal noch in irgendeiner Weise versteckt enthalte - sie ist gerade dessen absolute Negation - sondern nur darin, dass ich mir meiner Kindlichkeit nur über die Abwege des Erwachsenseins bewusst werde. Es ist nichts falsches, wenn man zu Beginn glaubt, das erste und wichtigste sei es, erwachsen zu werden; nur hat das nichts mit dem Alter zu tun. Es ist wahr in dem Sinne, das jeder mit dem Fehler beginnen muss, nicht mit diesem oder jenem oder überhaupt einem bestimmten, aber doch mit einem Fehler, um zu sehen, warum man sich überhaupt eines Erfolges bemühen müsse - nicht aus einem schlimmen Geschick, aber nur daraus, dass sonst jeder Begriff fehlt, dass ich mir die Wahrheit der Kindheit eben nicht denken kann ohne den Gegenbegriff, der Erwachsenenheit bzw. der Selbstgewissheit. Nun ist es aber so, dass man darum nicht Erwachsen werden muss; man muss sich dies nur denken. Das Problem der Pubertät in diesem Sinne (jenseits des rein Körperlichen) ist ein politisches, was im Kampfe der Kinder mit den sie in Identitäten und Ich-heiten einsperren wollende Eltern und Lehrern, von Erwachsenen und Staat (das Kind soll etwas werden, jemand, soll etwas tun etc, aber eben nicht bloß sein, schon gar nicht jetzt und hier sein, so wie es denkt und will und sich nicht bekümmert) sie auf eine

falsche Spur locken lässt darin, dass sie den Kampf der Jugendlichen gegen die Erwachsenen, der ein Kampf von Parias gegen Konventionelle ist, für den Ihren halten (oder überhaupt sich als "ihre" vorstellen, als "ich" etc., und dies nicht schon verlachen), obgleich er doch offenbar einer von Identitäten ist, und nicht von solchen, die sich der Konventionalität erwehren wollen. Damit ist das aber kein notwendiger Konflikt; ohne falsche Identitätsideen und -ideologien, und ohne eine Jugend die nur scheinradikal ist, bräuchte es diese Art Übergang, bräuchte es auch kein Erwachsenwerden je geben; und in eben diesem Sinne kann man schon jetzt, und in jedem möglichen Alter Kind sein und bleiben, wenn man sich bloß darauf besinnt. Was ich damit meine, dass das Offene und Unklare auch Schicksalhaft, dass mein wahre Entfaltung und Identität gerade Kindlichkeit als ein neuer ersterer anfänglicherer Anfang ist, ist nur dies: dass mein zuletzt in meinem Abschließen der Suche nach einer Gegenwart liegt, die nie wirklich war, und das deswegen mein Denken sich aus der Zeit eben dann und darum löst, dass es sie als ganze bedenkt, und diese Ganzheit als sinnlos einsieht. Ab da ist dann notwendig dies - mein Zurückblicken und Bedenken des Ganzen - eine Art Schicksal des Offenen, und ich denke mir das bisherige als Möglichkeit, selbst alles Denken neu zu beginnen.

Phantasie in diesem Sinne ist nichts als der Ort, wo ich neu mit altem denke, und insofern diese Offenheit zurück in die Form des bestehenden lege - sie insofern erst und beständig zu dem Schicksal mache, das ich bin, insofern ichs nicht verstehe und darin es bedenke. Die Unklarheit und Offenheit meiner Selbst als gleich wie meiner Zeit ist Ergebnis der Wahrheit, die im ursprünglichen Offenen der Geschichte liegt - des Widerspruchs in der Weltgeschichte, die am Ursprunge und der Idee des Gegen-über und der Objektivität begründet ist - und im Offenen meiner selbst, dass sich seiner Kindlichkeit nur in Form des Erwachsenen bewusst werden kann, aber durch die ideologische Verzerrung nicht erkennen kann, dass nicht es selbst noch Kind, sondern dass es noch Erwachsen ist, und Kind erst wird, indem es die Kindlichkeit gerade als noch zu gründendes Ziel zu erkennen lernt, was in seiner Gegenwart das immer zukünftige bleibt. Am Ende aller Geschichte entsteht hier ein Wert im Denken selbst, und es ist jener Wert - und sein innerster Widerspruch - den ich in der Neugier, und dem seltsam untergründigen Streben des phantastischen Denkens zu bedenken habe.

(Natürlich stehen hier noch viel zu viele Fragen offen, aber diese kann ich hier unmöglich gleich klären. Unklar ist hier mir noch alles; aber ich kann erahnen, dass mir die Wirklichkeit eines Schicksals aus meinem Denken, was zugleich sich jetzt und in jed/nem Denken immer als Offenheit zeigt, etwas erzeugt, was nicht nur durch Gedanken selbst eingefangen werden kann, was in der Erfahrung des Denkens selbst steckt. Das dies nicht das ganze Ziel erreicht ist mir völlig klar; aber eben darum gilt es dies zu bedenken: Wie sehr auch dies volle Ziel seine Idee und sein Ideal aus eben jener Idee der Erwachsenenheit nimmt, ein allgemeines jenseits seiner selbst finden zu wollen, was man zugleich aber in sich verstehe, und wie sehr eben dadurch dieser ganze Gedanke der Phantasie diesem Anspruch nicht so sehr entgegengerichtet ist (das wäre noch viel zu jugendlich, und d.h. eben letztlich auch zu erwachsen gedacht), sondern vorbeigeht, sich nicht davon betreffen lässt, sondern schlicht dies Denken als das was es ist - als Widerspruch und Offenheit, und gerade darin auch als Schicksal - bestehen lässt. Die Inkonsequenz und Inkonsistenz, die darum dieser Idee eignet, ist nichts anderes als ihre darin sich zeigende Wahrheit, dass sie das absurde, das sie zu sagen versucht, als das Sagen im Schweigen über diesen Versuch auszudrücken gewillt ist. Ihr Wille, und darum auch diese Art kindlicher Witz, ist ein Spielen mit der Art, erwachsen zu sein im absurden, oder den Anspruch nur insofern zu haben, als man ihn aufgibt.)

b) über die Neugier und den Willen zu Sein, Welt und zur Angst als dem Leben - oder über Wahnsinn und Wahrsinn

Was heißt es, an und durch eine Sache verzweifelt zu sein? Worin liegt der Wille, nicht allein, einer Sache nachdenken zu wollen und etwas über sie zu sagen zu haben (denn das kann vielerlei andere Gründe haben, auch wenn sie letztlich irgendwo auf die Neugier oder allgemeiner den Willen zurückkommen), sondern „sie selbst zu sagen und zu denken“? Wie kann ich denken, was ist, was ich denke, ja noch mehr, wie kann ich wollen, nicht nur was ich will, sondern „dass ich will“? Wie kann ich gar - Wahrheit wollen? Wie gar Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit in einem Spiele, dessen Wesen ist, Abgrund und Spalt seines eigenen Seins selbst zu sein?

Mein Streben beginnt hier nicht bei einem zukünftigen Ziele, ja gar nicht bei etwas dem Gedanken äußerliches; letztlich bleibt die Neugier zwar darauf bedacht, etwas zu denken, was über das unmittelbar schon gedachte hinausgeht, geht aber nicht auf dieses weitere, sondern nur darauf, das, was ich jetzt denke, in allen seinen Folgen und seinem Wesen zu denken, ja gar - es zu verstehen. Es ist insofern „immanent“, als es nichts erreichen will, als was es schon hat, und neugierig ist, insofern es Neues betrifft, Neues denken will, aber nicht haben muss. Es ist natürlich ein weiterer Wille zu Ansatzpunkten, Spielelementen darin, worin die Untersuchung könne fortgesetzt werden, aber das Ziel bleibt „in der Handlung selbst“ - zu denken bleibt das zu denkende. Wie kann ich aber ein Ziel von etwas haben, was ich doch eigentlich schon erreicht habe, wie einen Wert zu einer Handlung geben, die dem Denken von allem zukommt, ja die nicht irgend eines von einem anderen zu trennen fähig wäre? Schließlich denke ich es ja alles, und in seiner Gedachtheit liegt durchaus kein Unterschied darin.

Hier kommen wir auf die grundlegende Frage, warum ich eigentlich denke. Ich kann nicht wirklich dahinter kommen; denn sogleich ich dies zu denken versuche, bewege ich mich ja wiederum in demselben Medium, an derselben Stelle, komme nicht aus ihr heraus, weswegen ihr in der zum voraus angegebenen Übersicht ja auch nur eine reine Leerstelle gegeben ist, die sie im allgemeinen ausmacht, und es hier nur darum zu tun ist, das in der Neugier zu erkennen, was wirkliche Erfahrung, was nicht bloß Begriff und leerer Gedanke ist. Nun stehe ich aber, aus demselben Grunde, hier auch völlig im leeren, und kann kaum etwas anderes sagen, als dass ich es selbst nicht wirklich weiß, warum ich das nun denken will, ja warum ich auch nur diese Frage stelle. Wie aber kann aus solchem Unverständnis eine Antwort, ja noch viel mehr ein Erlebnis und eine Erfahrung derselben entstehen? Wie aus meinem Erstaunen und Entsetzen über die völlige Zwanglosigkeit meines Denken-Wollens gar eine Idee, dass ich dieses Unklare selbst an und in mir haben könnte?

Ich muss hier vorsichtig sein, noch bin ich im bloßen Versuch. Denke ich nicht auch nicht schon beim darüber nachdenken, warum ich denke, vorbei an seiner eigentlichen Sinnlosigkeit? Was, wenn ich dies Wollen selbst nicht will - sondern der Wille an und gegen sich gerichtet ist, zu wollen nicht zu wollen, oder sich fürs Unentschiedene zu entscheiden? - Ein Vielleicht zu denken, ein - Stocken; - dies alles fällt schwer. Doch ich muss es versuchen. Ich kann nicht bloß bei der Idee stehen bleiben, mein Wille müsste klar sein, wenn er es doch nicht ist; oder ist dies verschwindend-sich-verbergende Spiel des Willens selbst, dass ich will, der Wille sollte klar sein, und doch in ihm das eigentliche Unklare liegt (dass ich „will“ nicht zu wissen was ich will, aber ich dies dann doch eben dadurch „nicht wissen“ will)? - Was ist dies? Wie kann ich es denken? Noch mehr, was ist je dahinter als ein verwirrtes Spiel meines Willens zur absurden Sprache und zu einem Ausdruck, der vielleicht gerade in seiner Verständnislosigkeit sich selbst gegenüber sein äußerstes Verständnis entwickeln könnte?

[Überleitung der Frage des Willens auf die Freiheit - woher wähle ich, nicht zu wissen was ich will? Ist dahinter nicht auch Unklarheit? - genauer: die Wahl der Lücke birgt in sich eine Freiheit. Ich kann sie nicht auslassen, will ich Neugier denken; sie hat diese Offenheit als den Moment ihrer Erfahrung. In der Freiheit und im echten Verzweifeln an ihr erst _erfahre_ ich den Willen. - darum dann die Frage, was Freiheit _ist_, _wo_ sie ist, wenn sie überhaupt erscheint.]

Einschub/Übergang: Über die Bestimmtheit des Willens durch sein Gedachtes, oder die Freiheit des Seins in ihrer Eindringlichkeit. - Was erscheint im Willen? Wozu steht er? Was heißt hier überhaupt - Freiheit? Wovon und/oder Wozu?

c) zur Abgründigkeit beider und ihrem Gegründetsein in der Grundlosigkeit des Gedankens
oder das Verhalten beider zu ihrem Sein in ihrem Verhältnis zum in ihnen Gedachten, und der mögl. Gleichheit zu diesem

.....

3) Rohe Direktheit in Selbst, Phantasie, Neugier in ihrem Gegensatz von Tautologie und Entfremdung/Andersheit

4) Wert und Anspruch dieser Momente

5) Der Anspruch der Träne des Kuscheltiers, oder der dreiteilige Weltaufbau auch in der Sache selbst.

über Stoff und Fleisch, oder die Beziehung von Lebe-wesen und Kuscheltier

Das Spüren und die Spur. Über die Rück- und Wechselwirkung im Eindrücke überhaupt / in der Erfahrung.

Ein Versuch zur transzendentalen Haptik.

[Essay vom 09.06.2019]

Die partiale Welt und die absolute Entscheidung.

Über die Möglichkeit, einer absolut zerrissenen Welt gedanklich begegnen zu können, oder über Erzählen und Denken.

Die Frage, welchen Status die Geschichte im Denken einzunehmen hätte, ist offenbar bedeutend, aber bisher kaum gestellt worden, da die Geschichte in dem, was sie ist - Perspektive, Einzelnes, Akzidenz und bloßer Zufall - kaum mehr beachtet wurde als nur in Form seiner höchsten Notwendigkeit, der Notwendigkeit des vergangenen Zufalls, des im engern Sinn des Wortes geschichtlichen, worüber das geschichtenhafte oder das verschwindende Ereignis der Zeit (Alltag, Leben, Chaos, Welt) völlig zu verschwinden bestimmt wurde, diese dem andern vielmehr nur Bestimmung sein sollte. Es ist aber nun so, dass diese Darstellung nicht nur für die vorherige Zeit falsch und lückenhaft ist (als eine persönliche Begebenheit oder eine Vision des Ungeschehenen Möglichen oder Unmöglichen zwar auch in der Geschichte als sie geschieht, somit auch Bild des Zeitalters ist, aber doch nicht weniger auch Möglichkeit des in ihm ungedachten, ja vielleicht sogar undenkbaren), sondern noch mehr, zu einer heutigen Zeit, in der sich solche Substanz selbst aufzulösen beginnt, ja umgekehrt die Rollen zu verkehren beginnt, und allmählich die sogenannte Wirklichkeit eher selbst Akzidenz zum Traumgeschehen und der Geschichtenwelt zu werden scheint, in einer Weise verfehlt, dass dabei nicht einmal ein Ziel wäre. das man, gesetzt man wäre nur geschicht genug, treffen könnte, sondern nur die Aussicht besteht, im solchen Verfehlen das verlorene Ziel als Lücke richtig anzusteuern. Jene Lücke aber selbst wird verfehlt, denn man glaubt, dass mit dem Vorübergehen großer Geschichten auch deren Vergangenheit verschwinden, wengleich sie doch eigentlich grad darin, als Scheiternsgeschichte, weit zugänglicher ist als irgendeiner andern Zeit. Es ist aber nun die Frage, wie sofern also der Traum, etwas leichthin gesprochen, Akzidenz seiner selbst, ja akzidentelle Akzidenz sein kann, oder wie der Zufall selbst absolut kontingent, als durch keine Geschichte mehr bezeichnet, auftreten kann, und wie dies aber wiederum Wesen unserer Zeit sein könnte - was hier dann noch Wesen heißt und was uns in der Zeit west. Vor allem aber, was mir dies wir hier je bedeuten könnte.

Die wesentlichste Frage ist hier, ob das Leben selbst eine Geschichte, in einer oder um eine ist, denn jenes drei scheinen zumindest verbreitete Möglichkeiten zu sein, wogegen allein ein rein prosaisches Lebensdenken zu stehen imstande wäre, was zu erkunden erst noch ansteht. Also zu den drei Ansichten:

a) Das Leben selbst als bloße Geschichte anzusehen ist eine Dummheit, die vielleicht bequem sein kann (wenn man jede Entscheidung in eine Geschichte eingeschrieben betrachtet und nicht als für sich selbst stehende Fragwürdigkeit), aber in jedem Falle falsch ist, da sie das Leben als Einheit sieht, das man - vorzüglich noch aus der Perspektive des imaginierten Todes - als Einheit sehen will, als Ganzes, als Biographie, und darüber doch die Langeweile und Absurdität des Augenblicks vergisst. Es ist mir nichts schändlicheres, als nachträglich zu beurteilen, ob dies oder jenes doch besser oder schlechter gewesen wäre, wenn ich zu der Zeit nicht darüber nachgedacht, da ich dann nichts zur Vorlage habe als nur, was ich mir gemerkt habe, und dabei gerade das wichtigste (etwa: Langeweile und allgemein Zeitwahrnehmung, Anstrengung, Unklarheit, Unentschlossenheit und Zukunft etc.) völlig herausfällt, da es gerade derart wirkt, dass ich mir es nicht merke, da seine

Gewöhnlichkeit vielmehr seine größte Gewalt ist. Solcherart ist dann am Ende gewiss alles schön gewesen, aber ebenso alle solche Erzählung leer und nutzlos, da sie Ergebnisse beschreibt, und nicht die Zufälligkeit und Offenheit bzw. Unentschlossenheit, durch die es dazu gekommen wären, die ja mit festem Plane eventuell gar nicht denkbar gewesen wären, da es im Wissen davon sicher eine andere Entscheidung gegeben hätte (eben was das größte Argument gegen das Schicksal ist, wie es gewöhnlich verstanden, und eher für eine Nacher-Bestimmung - dass man am Ende weiß, dass es nur so hätte kommen können, vorher aber es unklar hat sein müssen. damit es nur geschehen durfte). Daher kommt auch der Mangel an guten Geschichts-Darstellungen; dass sie diese Offenheit nicht darzustellen in der Lage sind, dass sie vom Ende, vom Tod, maximal von der Gegenwart aus denken. Das Leben aber ist, so denke ich zumindest, nicht Sein-zum-Tode, sondern Sein-zur-Frage, jene Frage, die ich mir zwar auch vergangenerseits war, aber doch vor allem und immer wieder jetzt bin und (mich) in der Gegenwart (meiner) stelle.

b) Das Leben in eine Geschichte hineinzudenken ist wiederum weit mehr als nur dieses, ist nicht allein Bequemlichkeit und Unmöglichkeit, Leichtsinnigkeit, sondern ist und wahr immer schon Anlass, andere zu diesem oder jenem Tun zu verleiten, wenn man doch sagt, es gäbe eine ganze Geschichte, deren Teil ich bin, ich mir ihrer also auch bemühen müsste. Auch hier aber wird alles einzelne vergessen, denn wo schon ich auf eine Woche kaum sinnvoll zurückblicken kann, ohne alles Wesentliche des Moments völlig zu vergessen, ohne die Offenheit zunichte zu machen - und es bei meinem Leben als Ganzen zu einer schlichten Farce wird - wie soll das dann bei einer Idee funktionieren, die sogar noch darüber hinausgeht? Offenbar ist das unsinnig, aber doch auch - notwendig? Ich selbst rede ja so, muss so reden, sonst könnte ich schlicht nichts sagen. Trotzdem muss ich diese Unsinnigkeit einsehen, und also zwar eingestehen, dass im Nachhinein so eine Bestimmung möglich ist - um meine Situation im Bezug auf die bereits geschehene Geschichte einzuordnen (ich zweifle jetzt doch mit dem Ausdruck: Meine Position in der Geschichte; denn diese liegt ja hinter mir, ich bin mir aber gegenwärtig, kann also nicht in sie eingeschrieben sein, eher nur sie in mich) - aber doch diese Geschichte selbst als reinen Bruch, als Missverständnis und Streit ausdrücken und nicht als Wahrheit oder höhern Sinn. Ich vertrete in diesem Sinne einen Individualismus, der gerade gegen die Harmonie gerichtet ist, man könnte gegen Thatcher sagen: Es gibt nur Individuen und ihren Streit - auch Familien und Bekanntschaften gibt es nicht, in diesem Sinne gibt es keine alles überlebende Geschichte, nur das mich überlebende Missverständnis, es habe da jemanden gegeben, der ich gewesen wäre - jenes Missverständnis, welches zu sein sich mir sträubt und doch notwendig aufdrängt, darin vielleicht allein, und sonst nirgends, vergessen wird, und als Wahrheit beglaubigt den Missverständnis nicht allein in uns, sondern in unserm Bezug zur Welt selbst einzuschreiben sich nötigen würde.

c) Ob das Leben um eine Geschichte herum, um eine willen, gelebt werde, oder ob in ihm eine sei, die zu denken uns aufgegeben ist, erscheint zunächst ebenso denkbar, ja mehr noch, als einzig nur annähernd sinnvolle Option; doch kann sie wirklich als solche stehen bleiben? - Die Frage ist hier vor allem, was mit Geschichte konkret gemeint ist. Es ist leicht, solches einfach dahin zu sagen, doch es bleibt völlig unklar, was es fürs Leben eigentlich bedeuten soll, geschichtlich (im weiteren Sinne), zu einer Geschichte hin zu leben. Wenn sie nämlich vorher bereits festgelegt ist, dann behauptet man doch wiederum, das Leben (zumindest das zukünftige) sei in einer Geschichte - nämlich in der, dass es eine erzählen soll; wenn sie aber völlig unbekannt ist, so ist es schwer sich hier zu denken, welcherart es dann um einer herum strukturiert sein könnte. Vor allem von jenem Verzweigungspunkte, der mir das Leben ist - meiner selbst völlig unklar über die Dinge zu denken - erscheint es mir, dass eine Sache im Leben als Geschichte zu denken eben nur in einer solchen Offenheit geht, die sie erst nachträglich zur Geschichte macht - und doch! - wie könnte ich ziellos denken, wie nicht schon an den Anfang den allergrößten Anspruch setzen? - Mir scheint hier beides geschehen zu müssen, und das eben nur, indem die einzig mögliche Geschichte im Leben eben nur seine Unklarheit und Unentschlossenheit, seine Ereignislosigkeit und erst nachher geschichthaft zu denken gebende Prosaität sein kann, und über sie hinaus eine Geschichte im Leben eben kaum mehr

ist als mir bloß der Anspruch, dass etwas geschehen möge, was niemals geschehen kann - ein Ereignis, was aus der Welt über sie hinausgeht - und dochgleich es immer und dauernd geschieht.

Somit lautet die Antwort auf die Frage, ob das Leben selbst eine Geschichte, in eine oder um einer ist, Nein. Ich kann keines davon annehmen; die Frage stellt sich vielmehr eher danach, was das Epische und Niedliche und Schicksalhafte im Prosaischen des Alltags sein kann, ob es je gedacht, oder allgemein nur beschwiegen werden kann.

Über Geschichte und das Prosaische, oder zur niedlichen Lyrik:

Wahrnehmungs-aktivität und -passivität, oder über die Wahl einer Welt und die Entscheidung des Schmerzes (zu sein)

(der Traum als Ausdruck von Neugier und Wille)

[Bemerkung vom 09.06.2019]

Ontologie der Verzweiflung. Über die Behandlung der Unstimmigkeit im Denken der Welt selbst.

Insofern von einer Welt angenommen werden könnte, dass sie selbst denkt - dass das Sein, als die Dynamik des Erscheinens, selbst stets eine neue und andere, doch gleich im andern und ändern ist, und darum die Existenz als an sich fremde, doch in ihrer Ambivalenz etwas präsent und nahes, vertrautes zu haben scheint - dann muss die Frage gewagt werden, ob die Arten Unstimmigkeiten, die für das Denken von sich einen Widerspruch höchster Art haben manifestieren lassen, nämlich sich in seinem eigenen Unverständnis für das Wesen des Seins selbst zu halten, oder das Wesen darin vielmehr schon zu erkennen, das man es nicht versteht - so stellt sich die Frage, ob auch dasselbe des Seins, oder die Welt in sich, insofern sie als denkend oder dynamisch vorgestellt wird, einen solchen Widerspruch birgt, ob ihr eine Verzweiflung innewohnt, die darin liegen mag, dass die Welt selbst nicht nur nicht versteht - denn das wäre noch objektivistisch am leichtesten zu leisten - sondern missversteht, und selbst Missverständnis und Scheitern und Lachen und Träne ist. Nicht Therapie der Welt aber, sondern das Subjekt des objektiven Seins, oder der Hintergrund des absolut Vordergründigen - des direkt ausgetauschten, der Kommunikation, der so scheinend sich anbietenden gemeinsamen Welt (und doch: gerade warum ist sie genau dort gemein - dessen gemein sie ist...) - bietet sich hier dar; und ich gebe darum auch keine andere Antwort als nur: Das die Welt selbst mir im Denken ihre Träne geschenkt hat. Mehr als ein unklarer, verschwommener Versuch, diese Tatsache mit der Distanz von Ontologie und Psychologie zur Nähe zu bringen, habe ich hier nicht; da ich nämlich nicht aus den alten psychologischen und metaphysischen Mustern herauskomme, doch immer zugleich unfähig bin, bloß ein anderes zu erschaffen, denke ich dieses s[S]elbst als das andere, und ebenso umgekehrt, wodurch ich nicht mehr in mir erzeuge als Sprachlosigkeit. Doch ich denke, diese Frage - ob im Sprechen der Welt selbst ein Schweigen liegt, oder in der anscheinenden Offenbarkeit der Objektivität ein verschwundenes Suchen und der Rest

von einem Geist - so unmittelbar bedeutend ist, dass ich sie hier erst nur andeutend stellen will, um die Art Trauma, die das Objektive und Reale ist, was ich hier zu denken versuche, nicht zu heben - denn das wäre unmöglich - aber doch es in dieser seiner Doppeldeutigkeit vorzuführen: Ausgangspunkt und Ende allen Gedankens zu sein, Anstoß zum Ich und darüber weit hinaus und doch - nur dieses - ein Wort - ein Ende der Logik hin zu anderem, bloßen Vermutungen und Kontingenzen, ja in dieser Kontingenz - zur bloßen Gegenwart und Freiheit des Augenblicks selbst, und auch zur Freiheit vom Augenblick, zur Wahrheit des Denkens als Tat. All dieses aber ist nur Ergebnis jener seltsamen Tat: Dass das Sein, die Welt, sich selbst nicht nur nicht verstehe, sondern missversteht, weint, schreit, nennt. Wie kann das sein? Was ist die Verzweiflung im Weinen der Welt? - Was heult die Stille in ihren Abgrund hinein, der sie ist (chaos chaificans)?

[Anmerkung vom 09.07.2019]

Das Denken und sein Beginn aus seinem eigenen Eindruck.

Die Philosophie und das Denken überhaupt hat aus sich selbst, und dem Eindruck, den sie sowohl erst erzeugt als auch immer schon bereits ist, diese ihre doppelte Tendenz: Dass es einerseits das Alles, oder das Ganze alles möglichen Gedankens durchdenken, durch das Ganze und die Totalität ihrer selbst (ihrem Denken als Akt) zum neuen Anfang, einem wirklichen neuen, von aller Zufälligkeit des einzelnen Moments freien Beginn - und sogleich in jenem Beginnen doch die Freiheit und Offenheit der Situation selbst einfangen will - oder dass ich zugleich im Verstehen der Welt mit mir beginnen will, ich mir doch aber schon das bin, wovon ich ausgegangen, also gar nicht anders sein kann als unmittelbar und darum erst Ausgangspunkt. Der Moment erscheint so als Ende und Anfang zugleich; oder am Ende ist er erst nur Anfang, nur Situation, nicht ihre Wahrheit. Wie kann aber also zugleich Offenheit sein - und sie Ergebnis? Wie kann ich ein System aus dem Bilden, dessen Gemeinschaft gerade nur ist, nicht zusammenzupassen?

Ein der Sache eigener Eindruck ist hier gerade, dass sie sich selbst nur als Ereignis, nur als verschwindendes begreift; und doch ist jenes Tun - denn nichts als ein bloßes Moment in der Betrachtung dessen, was es heißt zu sein? Ist das Wesen jenes Werdens nicht bereits Ergebnis, Intuition, und damit in jedem Momente danach nicht anders fassbar als nur durch seine Abwesenheit?

Ich kann kaum anders reden. Und doch sage ich nichts. Denn was zu sagen wäre, wäre ja gerade, dass nichts zu sagen bleibt, dass das Denken Ereignis ist und sich mir ereignet. ---

Dem Denken eignet ein eigentümlicher Zwang. Über etwas nachdenken zu müssen, kann auf eine Art nie geschehen: dass man es verstehen muss; denn ich kann es immer fortweisen. Aber es kann

mich, als Anspruch, dennoch wach halten. Jene Wachheit, als Offenheit des Denkens gegen seine Wunde, ist aber eine Erfahrung, die den Anspruch seiner Wahrheit bereits in sich hat. Ein nicht zu Ende gedachter Gedanke ist immer eine solche Wunde, ist immer Anstoß und Leere zugleich. Ich würde sogar behaupten, das Sein selbst ist sich so ein Anstoß - zu sein. Ich bin mir gerade darum Abgrund, dass ich nach aller biographischen Sorgfalt nicht verstehen kann, warum ich nun dies und dann jenes tue, da ich ja immer nur jetzt stehe und bedenke. Alles zuvor ist Idealbild und alles danach bloße Phantasie - aber wahre Phantasie. Jene ihre Wahrheit sollte man über ihre Traumhaftigkeit nicht vergessen.

Woher kommt nun aber der Drang zum System? Was ist das System - sich selbst? Gewiss nicht eine Aufrichtung zur Wahrheit, denn jene hat es bereits, wenn es nicht in sich nur Scheitern ist. Das System ist gewiss auch ein Scheitern, aber nur im Nachhinein; es ist der Versuch, meine bisherigen Irrtümer mir so gesammelt darzustellen, dass ich mir meinen eigenen gegenwärtigen Standpunkt auf der Höhe seiner Unsinnigkeit deutlich machen kann. Nur in diesem seinen Versuch kann ich ihn allerdings erst nehmen - Abbild und Trug einer Vergangenheit zu sein, als solches aber Anspruch auf seine eigene Zukunft.

Wenn ich also ein System schreibe, steht an seinem Ende ein Scheitern, nämlich mein aktueller Gedanke; dass er nicht vollkommen ist, ist klar, da ich sonst ihn ja nicht aus seiner Genese darstellen müsste, da er sie vielmehr immer schon enthielte und über sie hinaus wäre; und dass ich zuletzt doch nicht anders kann, als neu zu denken, zeigt, dass aller Anfang nur offener darin ist, dass nichts in ihm wirklich neu ist als nur sein neuer Anspruch und ein Versprechen. Ich beginne mein Denken somit in einer Darstellung; aber ich stelle dieses, und die Sackgasse, die es ist, nicht direkt dar, da es nur ex negativo seinen Sinn gewinnt. Am Ende aller Dialektik und Geschichte steht aber trotzdem ein Problem; und das System dient nur dazu, das Ganze alles dessen, was dazu geführt hat (Wissen, Werte, alte Moralen und Handlungen und politische Ziele) in seiner Falschheit zu erkennen, zu erkennen, dass es falsch gerade darin wahr, in welcher Form es doch wahrhaft als Wahrheit hat auftreten können.

[Text vom 09.07.2019]

Das Reale, die Idee in der Geschichte und die Götterdifferenz/transzendenz
oder: Das Reale und die Realität, Gescichtsimmanenz und Gottestranszendenz

Ich möchte in diesem Text drei Beobachtungen versammeln, die vielleicht gerade darin, dass sie so verschieden und unzusammenhängend sind, eine gewisse Gemeinsamkeit haben, auf dasselbe Problem und eine Grundschwierigkeit des philosophischen Denkens hinweisen. Zum ersten die Frage, welche Position das Reale, was aus aller Realität fällt, in dem philosophischen System einnehmen müsste; zum zweiten, wie sich die Behauptung, dass die Idee Ursache der Welt sowie ihr Inhalt und Geist ist und nicht erst ihr Produkt, rechtfertigen ließe; und zum dritten, wie das Verhältnis von Gott und den Göttern gerechtfertigt werden kann, wie es überhaupt denn einen einigen Gott geben kann, wenn er seinem Wesen nach Vergängnis, und die Einheit das über ihn hinausreichende ist - wie also Allgemein ein in der Welt bestehender Gedanke, ein $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \phi\upsilon\omega\nu$, könne gedacht werden. --

1. Das Reale, oder der direkte Zusammenhang mit dem Gedanken als etwas Gegenständlichem, bietet sich an den verschiedensten Stellen des Systems als unmittelbar einleuchtendes Glied an: Im Anfänge, als jenes, was mich in den Gegensatz zur Welt stellt; sodann jenes Ich, was ich selber nicht bin, mich also selbst zum Etwas und der Wahrheit seines Seins zurückstufte; dann mein konkretes Erlebnis, wie ich es bis zur dialektischen Selbstzergründung im abstrakten Denken verfolgen kann; sodann das erschreckende im Andern, das als Objektivität für sich allgemeine Wahrheit gerade darin gewinnt, allgemeines Missverständnis zu sein; das Reale der Materie, oder der im Missverständnis gewonnene Gegenstand, der selber wiederum nur Frage ist; und schließlich in der Gegenwärtigkeit dieses Realen in der aktuellen geschichtlichen Situation, als Kulmination der großen geschichtlichen Wenden, von Ackerbau, Industrie, Atommacht und Internet, als das Zu-sich-kommen im Erschrecken des Welt gewordenen Missverständnisses unserer Zeit; und schließlich sogar noch über alles solche Wissen hinaus im Kunstwerk, und in der im Kunstwerk aufscheinende Frage, was es nun heißen können, zu leben und lebendig zu sein, wie ich überhaupt vom Inhalt des Spiels zum Spielen desselben, und d.h. zur absoluten kreativen Macht des Daseins des Geistes zu kommen fähig bin. - All dieses sind Ausdrucksarten einer Idee, die das Gegenteil des gedanklich fassbaren fassen sollte, und das nur schafft, indem es gerade nichts erfasst. Welches dieser Realen aber entspricht der Realität, die ihre Frage selbst aufwirft? Wie kann ich schließlich das Reale oder die Realität erleben, als Vielfältiges, ganz nur in Falschheit, und doch - nach seiner Wahrheit, nach seinem wahren Wesen fragen?

2. Ebenso gibt es mindestens zwei offene Stellen für die Vernunft oder Idee in der Geschichte der Welt: Zum einen als in ihrem Beginne, im Missverständnis als Grund der Zeit und damit der Objektivität als Subjektivität (alle Objektivität ist nämlich eben darin subjektiv, dass sie ihre eigene Zeitlosigkeit als geschichtlich, jene Geschichte aber als zeitloses Objekt zu betrachten genötigt ist, also aus ihrem eignen Zirkel nicht herauskommt, ja dieser selber ist); dann als Idee in der Materie selbst, insofern sie als ihr Sein, selbst die Seele der Energie des Universums ist (Gottheit verschwindender Zahlen, Sein des ins Nichts hineinwesenden Seienden); sodann als Idee unter diesen, als Grund der Gesellschaft, manifest schon im klarsten Leben; und schließlich als ihr Kunstwerk, als Gesetz gar (denn jenes ist das Kunstwerk, über bloße Kunst hinauszusein und Regeln zu geben für die Regellosigkeit und Maßlosigkeit die es bedeutet, am Leben zu bleiben). Hier stellt sich nun offen die Frage: Ist die Behauptung, dass der Idealismus stimmt, also nicht das Reale, sondern die Idee, wirklich ist, dass es das Gesetz ist und nicht die Gewalt, die die höhere Macht hat, letztlich nur eine rückwärts gewandte Rechtfertigung für den schönen Gedanken, mit dem Denken die Welt zu wandeln - oder ist gerade diese Idee Zeuge jener Möglichkeit, darum schon darin, mein Denken durch ein Ideal täuschen zu können, eben Beweis jener Kraft des Denken?

3. Schließlich auf das Göttliche übertragen: Ist die merkwürdige Differenz, die ich zwischen dem Einen und den Göttern sehe - dass ich allen Göttern glauben könnte, auch der Idee des Einen, aber nicht dem einen Gott, da sonst die Idee selbst Materie hätte sein müssen - ist diese Differenz selbst eingeschrieben in das Wesen jener Gottheit? Ist die Transzendenz des immanenten Gottes - die Träne des Kuscheltiers - selber eine Idee, d.h. ein Eines, oder wie ist es sonst ein Reales, oder ist es vielmehr ein Irreales reales, oder eine sich selbst vermittelnd verschwindende Idee? Wie aber vermittelt? Und was bedeutet dabei jener eine Gott, der noch mythisch logisch ist, und doch in der Idee des Einen widerlegt scheint? Ist irgendetwas anderes dahinter als nur der Schwindel, die reine Idee als konkret verkaufen zu wollen? Und doch - ist jedes einzelne göttlicher - der, dieser Gott - als ein dieser nicht auch das Eine selbst? --- Die Transzendenz als das Logische ist aber doch sich selbst intransparent. Ist diese Intransparenz aber selbst der Gott? Oder ist der Gott sich selbst nichts als die Unfähigkeit, über sein Unvermögen, sich zu kennen, im klaren zu sein, ja dieses eben

darum darin überschreiten zu können - und nicht zu sein, was er ist, und zu sein, was er nicht ist - sich kennender - und darum auch ein Nicht-Seienendes, ein Ganzes, ein Wahres als Falsches der Welt, der er gedacht wird?

- Der Geist in der Situation der geschichtlichen Verwandlung: Was heißt es, das Abwesende und Verschwindende zu denken - als Ereignis? Als Denken selbst?

[Essay-Anfang zur Spieleästhetik im Zusammenhang zur Moral]

Ansätze zur Ästhetik

Über das Spiel als Ende und Vollendung der Kunst. Oder: Über den Wert und seine Wirklichkeit und Wirkung im Profil

Ein Zusammenhang kann dann am wenigsten in seiner Wahrheit begriffen werden, wenn seine Wirklichkeit, wie offenbar sie auch sein mag, auf seiner Verborgenheit beruht. Jenes gilt von dem Zusammenhang von Wissen und Wert in der modernen Gesellschaft. Für nun zweihundert Jahre war es Grundlage sowohl der wissenschaftlichen Technik als der öffentlichen Kritik, dass Werte keine Wirklichkeit, sondern nur Einbildungsmacht, und die Wirklichkeit umgekehrt auch keinen Einfluss auf Wertvorstellungen hat, wie sehr auch die Wirklichkeit selbst nach Wertbegriffen strukturiert sein mag. Werte wurden als ein inneres Spiel der Gedanken mit sich selbst konzipiert, was auf den Rest der Welt nur den Einfluss hatte, dass man ihn eben - bewertet, d.i. mit und durch Wert anders betrachtet. Da aber dieser Wert als von der Wahrheit verschieden gesehen wurde, so ist er eigentlich bedeutungslos, und ist nur nachträgliches Urteil, dem keine Strafe folgen kann, weil er für das behandelte Objekt selbst unreal ist. Dieses seltsame Spiel des Denkens mit sich selbst, in dem es bewertet, aber dabei das Bewertete so auf Distanz hält, dass es dabei völlig unabhängig bleibt, entzieht sich jeder Entscheidung und Tat, entsteht aber nach jeder Entscheidung erneut, ist also im Ganzen auf Vergangenes gerichtet, besonders im Urteil der Geschichte. Es ist nun aber in unserer Gegenwart die bemerkenswerte Erscheinung, dass dieses Spiel, als Moralismus und Kunstkritik gleichermaßen, zu Ende geht; und das nicht durch innere Erschöpfung, sondern gerade durchs Erweitern jenes Innern ins äußerste, in dem dies Spiel dem Spieler selbst zum Objekt der Betrachtung wird. In diesem Sinne ist das Spiel, besonders das Computer-Video-Spiel, das lange behauptete Ende der Kunst; und obgleich es so lange auf sich warten hat lassen, ist dies völlig notwendig, da im Spiel deutlich wird, dass jene Geschichte in ihm konkret enthalten ist. Mehr noch,

jenes Ende ist es *_als Reflexionsform_* jener Vergangenheit, und in dieser formalen Qualität ist es sogleich nicht nur (wie Hegel einst von der Romantik glaubte) historisches Ende einer Kunstform, sondern zugleich Vollendung des in der Kunst überhaupt möglichen, indem in ihm sich zugleich eine Möglichkeit andeutet, was im Werte und in der ästhetisch-theologischen, wie zudem auch in der moralischen Betrachtung, über sich selbst hinausweisen könnte und es sogar müsste, wenn anders die Kunst ihren Anspruch noch erhalten will, Ausdruck und Wille der Wahrheit zu sein, von der sie sich entfernt (als mir ihr um sie in ihrer eigenen Bewertung spielend und ver-spielend, verspielt im Verluste des Seins, der sie ist...).

- Spiel als offenes vs. Spieldurchlauf als geschlossenes Kunstwerk. Moralität als Entwurf; Erfahrung und Inhalt des Spiels im Scheitern und Scheitern-Können, Ungleichzeitigkeit der Erfahrung.

[Entwurf eines abstrakten Gedichtes]

Anspruch und Frage - Dichtungen zum Anfang und der Macht der Philosophie.

Zum Anspruch der ersten Frage:

das schwinden, was in sich erst wirkend lebt,
beginnt, sich selbst die Wahrheit zu bedeuten,
erst wenn es mir als Frage *_sich sich_* regt,
und darin mir den Widerstand zu beuten,
den erst es durch sich hat in mir erbebt.

Von mir auf mich und in mir hinzukommen
die Frage nur zu stellen, hat genommen
doch einen Weg, auf dem es ist verronnen,
warum die Frage selbst erst war gestellt:
Und welchen Anspruch sie denn dann behält?

Dass mir mein Fragen Sinn behalte,
wenn auch ihm ist kein Gegen-Stand gegeben,
liegt selbst im Stande, wozu es nicht ist,
dass es sich selbst als Wahrheit - und *_nur_* - Frist
sei und nur eine Grenze, der zu streben,
ihm ist gerade nicht nur hingegeben,
sondern sein Wesen ist, das es zer-falte
(seinem Riss?)

Die Frage geht erst darauf, was ich bin

und doch verliert sie darin ihren Sinn
dass ich nichts bin, was als *_was_* mir erscheine;
dass ich nur bin, sohin ich denke, weine,
und dass *_Prozess_* all tun und schaffen ist
und *_Schwundenheit_* die Größe, die es misst
(als doppelseitig)

Ein doppeltes ist's, Fragen erst zu stellen,
und durch die Antwort sie von sich zu lösen
und doch verbleiben sie in sich, als *_selbe_*
die Frage, die ich stelle, nicht um sie fern zu jagen,
werden sich selbst als *_andere_* zu Plagen,
und lösen sich, nur wenn ich Antwort stelle
selbst vor die Frage, von der ich erhelle,
dass sie sich selber ferne steht zu scheinen!
(und ich mir dann, erst nach der Antwort weinen,
erkenne, dass die Frage ist gewonnen,
nur aus ihr selbst, als letztes erstes streben -
als in ihr, durch sie selbst gewonn'nes Leben)

Die Frage ohne Antwort, bleibt, *_als Frage_*,
und als ein Wesen dessen Schein ich wage,
noch ferner aber in sich selbst als Lage,
der selben Unbestimmtheit, die sich scheint,
mehr als nur eine Unklarheit allein -
als Frage erst verbleibt ihr, *_sich zu sein_*,
und ist darum sich selbst ihr letztes Streben
nicht als ihre Unendlichkeit zu leben
als ihr Nichts.

[Entwurf eines polit-historischen Essays zu einem Wettbewerb]

Das Scheitern des Materialismus in seiner Realisierung: Über die absolute Umkehr der marxschen
Thesis (ab 21.3.20)

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass eine historische Entwicklung der größten Bekanntheit
nicht allein nur eine Theorie verwirklicht, die zu derselben Zeit als absolut verworfen und widerlegt
in ebendieser Bewegung gedacht scheint, sondern überdies durch ihre Verwirklichung diese Theorie
dann post factum tatsächlich widerlegt; es ist aber noch bemerkenswerter, wenn genau dies dazu
führt, dass jene Widerlegung dann ebensowohl als Bestätigung missverstanden wird. Um so eine

seltsame Tatsache handelt es sich bei dem marxischen Geschichtsbegriff und den Ereignissen im Herbst 1989, und ihrer inneren Beziehung zur Theorie des Materialismus.

Ich muss dabei folgende Unterscheidung treffen: Dass es ein materielles Element in der Geschichte gibt, kann kaum ernsthaft bestritten werden, es besteht zumindest darin, dass jede Entscheidung unter Voraussetzung von Möglichkeiten getroffen wird. Ich behaupte, dass es jenen Möglichkeiten nach bis heute vier große Revolutionen gegeben hat: Ackerbau, Industrie, Nukleartechnik und das Internet, und mit ihnen je verschiedene Zeitalter von höchst unterschiedlichen Handlungsoptionen aller Beteiligten (Gesellschaft von Jägern und Sammlern, Ackerbaugesellschaft, Industriegesellschaft, deren Vergrößerung durch Nukleartechnik und Raumfahrt, und die heutige digitale Veränderung; die häufig hier eigens genannte Elektrifizierung scheint mir nur in gewissen Gegenden Europas von der Industrialisierung sichtbar abtrennbar zu sein und ihrem Wesen nach dieselbe Form zu besitzen, weswegen ich in der materiellen Geschichte dort keine Trennung vornehme, was sicher eine streitbare Entscheidung ist aber mir durch die außereuropäische Entwicklung (insb. der Ähnlichkeit der ersten und zweiten Globalisierung) deutlich genug bestätigt zu sein scheint). Es ist aber etwas anderes zu behaupten, dass die ganze Geschichte nichts ist als ein Ablauf materieller Verhältnisse, da dies bedeutet, annehmen zu müssen, dass jene Möglichkeiten in sich bereits eine Entscheidung tragen und nicht so oder so verwendet werden können; und mehr noch, dass sie mit der Wirklichkeit der Gesellschaft, die sie hervorbringt, identisch sein müssen.

Die Marxsche Theorie hat nun solche Auffassungen, die ja offenbar eine sehr fatalistische Komponente an sich haben, nicht allein nur mitgetragen, sondern zum Kern ihres Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit erhoben. Das Problem dabei ist allerdings dabei, dass Marx dies nicht nur als Feststellung einer Gegenwart, sondern auch als Programm einer revolutionären Theorie möglicher Zukünfte darzustellen versucht hat. Dies konnte aber nur gelingen, wenn letztlich das Materielle doch nicht den Kern der Theorie ausmacht, da sich sonst, aller Dialektik zum Trotz, bloßes Abwarten als einzige Option angeboten hätte, da man auch bei einer dialektischen Entwicklung ja gerade abwarten muss, bis einem der nächste Begriff einfällt, und Marx durchaus nicht abwarten wollte, bis es eine weitere technologische Veränderung gibt, die materielle ähnliche Umgestaltungen veranlasst hätte, wie er sie sich ideell gewünscht hat (sonst hätte er mindestens bis Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts abwarten müssen, als Nukleartechnik, Massenmedien und Raumfahrt erfunden wurden, vielleicht sogar bis zur Erfindung des Internets (da die dritte Revolution, gerade durch ihre Verbinden mit dem Element apatheisierender Apokalyptik und einer unerfindlichen Endgültigkeit, keine gesellschaftliche Öffnung hat erzeugen können)). Dasjenige Element allerdings, was bei Marx die Verbindung jener beiden Bereiche ausmacht, und der Punkt, bei dem die Materie bei ihm Gedanken bekommt, ist der Begriff des Fortschritts.

Wäre mit Fortschritt nun eine bloße materielle Veränderung gemeint gewesen - also eine Öffnung von Möglichkeiten, dies oder jenes mit neuen Werkzeugen und Methoden, oder veränderten Ressourcen zu tun, d.h. äquivalent zum neueren Begriff der Technik oder Technologie - so wäre dies überhaupt nicht möglich gewesen, weshalb in diese, und auch vieler andern Theorie, die doch vorgeblich materialistisch war, der Begriff des Fortschritts eine Doppelbedeutung haben musste: Er muss zum einen in der Materie verwurzelt sein, darf nur ihr Ausdruck werden, muss aber andererseits etwas ausdrücken, was in jener Materie keineswegs enthalten sein kann, nämlich Ideen wie Freiheit, Wahrheit oder Gerechtigkeit. Es würde ja in der Tat seltsam anmuten, wenn ein Technologie ankündigen würde, dass im nächsten Jahrhundert die Technologie der Gerechtigkeit erfunden würde; eben jenes aber hat Marx getan, wenn er die Gesellschaft zum einen nur als materielle Basis behandelt, deren Ideologien nur Überbau ihrer materiellen Fundamente sind (und jenes sind ja immer ihre Potentiale, was ihre Mitglieder in ihnen und mit andern tun können), zum andern aber an jene Gesellschaft Zukunftsansprüche stellt, die gerade aus seiner eigenen

Vorstellungswelt kommt, nach seinem Begriff als nichts wäre als sein gedanklicher Überbau, und damit von einer materiellen Struktur verlangt, die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Jene Unwirkliche Doppeldeutigkeit von Gesellschaft und Fortschritt, dass hier immer etwas zweifaches gefordert ist: Das Entwickeln allgemeiner materieller Potentiale, und der Verwendung zu ganz gewissen, aus einer sehr spezifischen philosophischen Tradition stammenden Idealen (etwa aus Platonismus, Christentum, Humanismus, Aufklärung) - jene Doppeldeutigkeit ist es, die den eigentlichen Widerspruch in seiner Theorie ausmacht, und die es unmöglich gemacht hat, die beiden Seiten der von ihm geforderten Politik (technologische Forschung - sozial-ideale Versöhnung) je zur Deckung bringen zu können.

Es gibt nun aber eine zwar kleine, aber bedeutende Teiltheorie, die ich dennoch für richtig halte, und die sich am deutlichsten gerade im Scheitern jener umfassenden Theorie bestätigt hat, nämlich die des historischen Materialismus im engern Sinne, dass sich die Wahrheit der Möglichkeit einer politischen Philosophie in den Ergebnissen zeigt, die bei den Versuchen ihrer Anwendung angerichtet wurden. Jenes war die Kritik von Marx an dem Liberalismus: Dass die Theorie zur Zeit von Smith und Ricardo vernünftig scheinen konnte, aber sich in den Resultaten des neunzehnten Jahrhunderts widerlegt hatte. Was kann man also nach der Geschichte des zwanzigsten und den schon sichtbaren Auswüchsen des einundzwanzigsten Jahrhunderts über die Idee des politischen Fortschritts und die sogenannte progressive Politik sagen?

Es geht mir hier nicht um eine Beurteilung politischer Parteien oder gewisser darin stehender Akteure; jenes ist billig und genug bereits geschehen, und es scheint mir hier um nichts weiter Klärung zu bestehen als um gerade die abstraktesten Zusammenhänge. Es geht mir hier eher um die allgemeine Frage, was Politik ist und welche Beziehung sie zur Technik hat. Und in dieser Frage scheint sich folgende erschreckende Gleichung aufzudrängen: Wer daran glaubt, dass Politik und Technik an derselben Sache arbeiten, die man Fortschritt nennt, dann ist auf der einen Seite jede Technik politisch im eminent positiven Sinn (darin dass sie, wie man ja häufig sagt, für Menschheit einen Fortschritt erzeuge, gerade in der Medizin (hier ja auch in sichtbarer Weise), aber auch in Raumfahrt, Ressourcenschürfung, Technologie usw.), sondern umgekehrt ist auch jede Politik technologisch (je mehr, desto farbloser sie ansonsten ist), weil ihr Ziel eben in der Herstellung jenes Fortschritts liegt, den die Technologie erbringen soll. In diesem Sinn ist der Begriff des Fortschritts oder die fortschrittliche Politik deckungsgleich mit dem Anspruch auf Technokratie. Jenes Wort nutze ich hier ganz neutral; es ist nicht ausgeschlossen, dass sie demokratisch ist, wenn die Mehrheit der Bevölkerung die Technik versteht und ihren Technikern vertraut, aber es ist ausgeschlossen, dass Politik hier irgendeinen andern Zielpunkt hätte als die Anstrengung technologisch annehmbarer Verhältnisse. Insbesondere sind Gesetze, außer als bloße Mittel für diesen Zweck, außer Reichweite des Begriffs des Politischen geraten.

Der Anspruch lag dabei aber darin, dass die gesuchte Technologie die gesetzten Idealen Zwecke tatsächlich einlöst. Aber das ist nur zum Teil geschehen. Allein aber in der Tatsache, dass die erzeugten Technologien nicht an sich politisch sind (in dem Sinn, dass sie einer Idee des Fortschritts im Sinne der Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrheit etc. nachhängen würden), ist die Gleichsetzung jener beiden disparaten Aspekte, wie sie für die Idee des Fortschritts maßgeblich war, widerlegt. Dass ist nun auch keine besonders neue Tatsache; es ist auch keine neue Feststellung, wie man in den zahlreichen Theorieversuchen, die sich postmodern etc. nennen, leichthin sehen kann. Aber es wurde dort eine falsche Verallgemeinerung vorgenommen: Es wurde die richtige Kritik an dem Begriff des Fortschritts ausgedehnt zu dem der Wahrheit, der Gerechtigkeit etc, also gerade jenen idealen Aspekten, die das Ziel des gedachten Fortschritts ausmachen würden, wenn wirklich nur ihre Gleichsetzung von abstraktem Ideal und materieller Wirklichkeit das ist, was überhaupt widerlegt werden konnte und hier auch widerlegt worden ist (denn in der Geschichte können Ideen

ja nur widerlegt werden, insofern und soweit sie einen Bezug zu jener historischen Materialität haben; insofern wurde der Liberalismus auch nur als Idee widerlegt, der den abstrakten Rechtsbezug als Ursache allgemeinen Wohlstands aller behauptet, nicht die bloße Forderung ohne weiteres Versprechen, Ziel oder Ansinnen, wie der heutige absolut anspruchslose Liberalismus ja deutlich zeigt, der sich nur durch Macht, und kaum durch Ansprüche auf Ideale oder Wahrheiten hält, wie ebenso auch die aus der Idee des sozialen Fortschritts entstandenen Versuche inzwischen derart immateriell geworden sind, dass sie sich mit den humanistischen Traditionen, denen einst bloß ihr Anspruch entnommen war, gar verwechseln können).

Das wirkliche Scheitern lag darin, die Macht des Politischen zu unterschätzen, indem man es als bloß materiell behauptet, und die Tatsache, dass Macht im Wesentlichen immateriell ist, nämlich Produkt von Texten, von Versprechungen, Loyalitäten und Ansprüchen, völlig zur Seite gedrängt wurde. Es ist bezeichnend, dass keine der Revolutionen seit Napoleon sich an den Gesetzestext herangewagt hat, um ihn demokratisch zugänglich zu machen, und stattdessen allein seine Konsequenzen, in technologischen und finanziellen Rechnungen, als Wertmaßstab ihres Erfolges betrachtet haben. Genau darin liegt denn auch der Mangel der Technokratie: Dass sie ihrer eigenen Sprechfähigkeit nicht genug traut, an sich den Anspruch zu stellen, sich klar auszudrücken, und darin sogar eine Tugend sieht (Expertise, Komplexität). Selbst wenn diese Klarheit gegeben wäre, würde das natürlich nicht das Ende des technokratischen Materialismus bedeuten, da auch in klaren Worten man diese Klarheit gegen ihre Konsequenzen missachten kann, wie es etwa bei Marx paradigmatisch geschehen ist, und schließlich bei den Parteischriften sogar eine Klarheit nur vorgetäuscht wurde, die beim eigentlichen Gesetzestext nicht eingehalten wurde, weil sie niemals thematisch war, sondern nur Methode zur Erreichung der technologischen Ziele. Außerdem ist das gezeigte Scheitern ein Scheitern im Erfolg: Nur weil es verwirklicht wurde, können wir nun sehen, dass das bedingungslose Anstreben der technischen Möglichkeit keineswegs die andere Seite des Fortschritts erzeugt hat, dass dieser Begriff also falsch ist, ohne dieses Experiment wäre dieser Schluss keineswegs zulässig. Es ist deshalb auch nicht mein Ziel, solche Personen, die in der Vergangenheit solches erstrebt haben, dafür zu kritisieren, eben da es erst im nachhinein verständlich wird (wie nahezu alles, was Erfolg hat oder ihn überhaupt anstrebt); und es ist nicht einmal gesagt, dass die durch diese Idee verantworteten Handlungen unrichtig gewesen sind. Wichtig ist nur, dass sie durch diese Idee nicht gerechtfertigt sind, und dass darum die Legitimität der unter der Herrschaft der Idee des Fortschritts erzeugten Strukturen und vollzogenen Handlungen auf ihre Legitimität neuerlich geprüft werden müssen, mithin Politik eine neue kritische Seite gegen ihre eigene juristische Literatur (und nicht nur gegen die durch sie erzeugten Folgen) annehmen muss.

Durch dieses Scheitern tritt nun aber das genaue Gegenteil davon ein, was Marx prophezeite: Durch die Aufhebung der theoretischen Betrachtung und reinen Konzentration aufs Ergebnis wird sie nicht realisiert, sondern erneut notwendig gemacht. Selbst die noch auftretende Fortschrittsorthodoxie braucht sie unaufhörlich, um hinter dem Anspruch "Menschheit" etwas zu behaupten, was keineswegs richtig ist, dass es nämlich an dem fehlenden Potential liegt, dass es falsch benutzt werde; dass, wenn nur alle zusammenkommen würden, und alles möglich wäre, das richtige geschehe. Nun sind auf der Ebene der Kommunikation alle verbindbar geworden (und mehr als das ist ohnehin nicht möglich, da ich auch mir selbst für die Zukunft kaum mehr lassen kann als Worte, da Erinnerungen der Gegenwart entstammen und nicht der Vergangenheit, die sie abbilden, umsoweniger im Bezug auf weiteres, unmöglicheres Verständnis anderer), und es ist durch die Technologieentwicklung fast alles erreicht, was man sich vor einigen Jahrhunderten nur denken konnte (wenn auch manche Ideen des letzten Jahrhunderts zurückgestellt wurden, gerade in der Raumfahrt). Aber es hat sich nun gezeigt, dass die Annahme nicht richtig war, und dass diese Möglichkeit allein keine Realisierung der gedachten Ideale ist. Hierin bewahrheitet sich, dass das

Denken eine Unabhängigkeit und sogar Widerständigkeit dem materiellen Leben gegenüber hat, [dass es Missstände erzeugt,] die nur durch ideelle Konflikte gelöst werden können.

Mir scheint es als größtes Zeichen der Unfähigkeit, mit dieser Tatsache umzugehen, dass bei solchen Zuständen zu der Formel Zuflucht genommen wird, dass sie "unmöglich" seien, wenn sie doch wirklich sind. Was gemeint ist, ist dass sie falsch, unmoralisch seien, und damit bekämpfungswert; aber dann muss man eben zugestehen, dass es so etwas wie eine [unabhängig] von der faktischen Realität existierende Moral, oder eine von der historischen Entwicklung externe Entscheidung überhaupt gibt. Die Tatsache, dass es im wesentlichen solche externen Entscheider und Richter gewesen sind, die am häufigsten auf die Materialität verwiesen haben, und mit eigener moralischer Verurteilung vor etwa einem Jahrhundert die Theorie der Verantwortlichkeit als solche zurechtgewiesen haben, und bis auf den heutigen Tag in der Gewissheit, ihre eigne Freiheit und die anderer zu bewahren, den freien Willen zu leugnen, indem sie die Freiheit in der Freiheit, mit der Zeit zu gehen, suchen, ist dabei die eigentliche Ironie einer Theorie, die umgekehrt so sehr Freiheiten zerstört, um durch [selbsterzeugt-]notwendige [/kontingente?] Entwicklungen einer künftigen Freiheit die Möglichkeit schenken zu können, vorher bereits notwendig gewesen zu sein.

Auf eine kurze Formel gefasst: In dieser Theorie ist die Tatsache, dass der Verlauf der Geschichte das Unmögliche möglich macht, dazu umgedeutet worden, dass eine Entwicklung vom Guten zum Schlechten ebenso notwendig geben müsse. Die Unterschiede zwischen verschiedenen solcher Theorien und Bewegungen liegen daher im Wesentlichen in den verschiedenen Anschauungsarten des Guten, und der einzige Grund, warum sich manche Materialisten nennen und andere nicht, ist dann der Umstand, dass sie auch den Wert materiell bestimmen wollen (als Wohlstand, Glück etc.), dagegen andere Ideen wie Freiheit und Wahrheit anführen mögen. Offenbar hat die rein materialistische Theorie den Vorteil, näher am ursprünglichen Widerspruch zu sein, da die Idee eines materiellen Wertes ebenso widersinnig ist wie der des gesellschaftlichen Fortschritts (da beide im Grunde die beiden Seiten einer falschen Gleichsetzung sind), dagegen der Idealismus, in dieser Form gefasst (die man meist auch Wertpolitik oder Wertebasiertheit etc. nennt), nichts ist als eine grundlose Behauptung, dass aus der Erweiterung materieller Kräfte eine Idee die Welt erobern müsse, obwohl es dafür in der ganzen Geschichte keinen besonderen Anhaltspunkt gibt. In beiden Fällen aber basiert hier das politische Handeln auf der Idee des Wertes, weshalb sich die politische Position üblicherweise darin ausschöpft, zu erklären, was einem gefällt und was nicht, aber die Frage, wie nun daraus Gesetze zu machen sind, nicht diskutiert wird, da nach dem vorherrschenden Fortschrittsgedanken, wodurch Politik mit einem Forschungsgebiet verwechselt wird, durch diese Ziele so etwas wie ein _objektives_ Ziel ausgemacht zu sein scheint, wogegen alle konkreten politischen Handlungen nur Mittel sein können, d.h. nur gut oder schlecht sein können _im Bezug auf dieses Ziel_. Darin hat es auch seinen Grund, dass viele Politiker bis auf den heutigen Tag zu beurteilen glauben zu können, was für sie und andere gut ist, oder was das Land voranbringe, ohne einerseits diese ändern zu fragen und andererseits darlegen zu müssen, in welche Richtung und was gebracht wird (denn die Landmasse wird ja nicht verschoben, und als übertragene Aussage ist sie derart nur hohl, wenn nicht gesagt wird was ein Ziel sein könnte und für wen) - sie müssen nur überlegen, welche Handlung derartige materielle Veränderungen hervorbringen, dass das von ihnen anvisierte Zukunftsziel erreichbar scheint oder nicht. Damit wird Politik auf lange Sicht mit einem Management von Gesellschaftszielen identisch, und verliert den Charakter des Schöpferischen, der in der eigenen Entscheidung und im Worte des Gesetzes liegt.

1989 ist nun darum für diese Bewegung ein so bemerkenswertes Jahr, weil sich der Materialismus zu dieser Zeit von seinem materiellen Substrat gelöst hat, und als derartiger Fortschrittsbegriff in seiner hohl-idealistischen Variante (also in der Erwartung eines völlig entmaterialisierten Begriffs als Ergebnis rein technologischer Geschichte) seinen Siegeszug über die Erde angetreten ist. Indem das

Ziel derart verschoben wurde - von materieller Unabhängigkeit vom Lohne hin zur reinen Idee der Freiheit und der Selbstverwirklichung einer gedachten Seelensubstanz - konnte es die Widersprüchlichkeit seiner materialistischen Grundlage, dass nämlich in die Vergangenheit materiell und in die Zukunft ideell geschaut wurde, damit verdecken, schlicht nicht in die Vergangenheit zu schauen, und zu suggerieren, dass man nur die Zukunft anzuschauen brauche, und dort dann Technologie und Freiheit identisch seien. Dies war hier zum ersten Mal möglich, da der materielle Anspruch der andern Seite nicht mehr vorhanden war, der in seinem Ziel noch auf vergangene Not hinweisen musste, ja als Theorie eine Theorie der Wirtschaftsgeschichte war. Aber da diese Theorie nun wegfiel, reichte ein Surrogat aus, ein reiner Begriff der Freiheit, der als identisch mit der Entwicklung technologischer Möglichkeiten gesetzt wurde. Bemerkenswerterweise hat das auch sehr weitgehend funktioniert, sogar weitgehender als das frühere materialistische Ideal. Wodurch aber wurde dieser Idee so ein Erfolg beschieden?

[Entwurf eines Textes über den Begriff des Eindrucks]

Eindruck und Begriff

Zur Allgemeinheit und Besonderheit des Gedankens, oder zur Frage, wie der Anspruch auf Allgemeinheit im Besondern dasselbe vor sich verhüllt.

Einleitung. Zum Begriff des Affekts, und seiner modernen Verzerrung in der Vermischung von Effekt und Eindruck

Eine Untersuchung, die die Zusammenhänge und Trennungen der Begriffe und Eindrücke untersuchen will, und dabei sowohl das Begriffliche im reinen Eindruck als auch das intuitive im abstrakten Gedanken nicht leichtthin auslassen will, scheint zuerst diese beiden Begriffe selbst, als getrennte, erläutern zu müssen, noch mehr ihre Ansprüche zu verteidigen zu haben, die sie auf unabhängiges Bestehen als Begriffe haben. Dies scheint umso notwendiger, wenn ein großer Teil der gegenwärtigen Orthodoxie eine ganz andersartige Unterscheidung, nämlich die von Gefühl und Gedanken, für die zentrale nehmen, und daher eine einfache Gleichung, Eindruck = Gefühl, Begriff = Gedanke, wahrscheinlich wirken lassen, wenn dem doch wirklich nicht so ist, sondern umgekehrt diese beiden Begriffe, Gefühl und Gedanke, undeutlich verworrene Verzerrungen von sinnvolleren Konzepten sind, die aber in der heutigen Form nicht allein klassifikatorisch unsinnig und leer, sondern sogar positiv schädlich und unmoralisch sind, warum es mir besonders wichtig erscheint, besonders um die nachher gestellte Frage, welche Allgemeinheit dem Begriffe zukommt oder nur zukommen kann, ins rechte Verhältnis zu stellen, diese Begriffe zum Vorhinein zu erläutern, und besonders im Verhältnis zum ältern Begriffe des Affekts, der gerade in der früheren Philosophie und Wissenschaft ja vieldeutiger war als die entsprechenden heutigen Ausdrücke, eine andere Bedeutung der Idee des Eindrucks - und seiner unmittelbaren Vieldeutigkeit, dessen Deutung darumwillen eine eher nur vermittelte oder nachträgliche ist - vorzustellen und plausibel zu machen. Vorher aber müssen die Ansprüche der Thesen, gegen die ich die meinen aufstelle, deutlich gemacht werden, damit klar ist und nicht an der Unklarheit bloß meiner Worte bestritten werden kann, auf welche Position ich mich beziehe:

Die Hauptposition, gegen die ich mich richte, lässt sich mit folgenden Behauptungen umschreiben

1. Dass es ein vom Denken und sinnlichen Wahrnehmen getrenntes Vermögen, das behauptete Gefühl, gebe
2. Dass dieses Vermögen zugleich beschrieben werden kann - durch den Ausdrucke einer Art innern Wahrnehmung, aber dabei keinem Begriffe zugänglich ist und in dem Sinne irrational, dass man es, nicht einmal sich selbst gegenüber, verständlich machen könne
3. Dass es aber dennoch den größten Teil aller Willensentscheidungen umfasse, namentlich alles, was Lust oder Geschmack enthält, also alle Werturteile, sowie alle Arten geistiger Disposition, als Mut, Furcht, Abscheu und guter Wille etc, mithin alle geistigen Haltungen, die nicht selbst bereits Begriffe sind.

Ich behaupte dabei keineswegs

- a) dass es nicht doch anderes in meinem Geist gibt außer Anschauungen, Begriffe oder Willen
 - b) dass es nicht darunter vielleicht Dinge gibt, die unbeschreibbar sind und mir nicht zugänglich
 - c) dass es nicht davon sogar solche gibt, die wesentlich den Willen als durch einen unklaren Hintergrund mit beeinflussen, insofern es mir selbst nicht bewußt oder undenkbar ist.
- Was ich behaupte, ist dass es unsinnig ist, mir zuzumuten, zugleich ein unerklärliches Bewußtsein einer Sache, die mir weder gezeigt noch erklärt werden kann, zu haben, aber doch nicht irgendwie beschreiben zu können; oder anzuerkennen, dass wenn einer meint, dass es ein solches absolut unklares Vermögen gäbe, dass dieses objektive Realität hätte.

Ich behaupte mithin keineswegs, dass es solches wie Freude, Trauer, Angst, Wille, Eindruck einer Gemeinsamkeit oder des Streitens usw. nicht gäbe; nur behaupte ich, dass alles dies _begriffliche Eindrücke_ sind, und damit gerade nicht irrational, sondern im Wesen der Rationalität selbst enthalten; und dass, insofern es einen mit sinnlichen Eindrücken und andern Arten von möglichen Wahrnehmungen (sei es durch Traum oder Halluzination, oder durch mir unbekanntes, vielleicht sogar der Person selbst unbewußter Arten von Wahrnehmungen) erzeugten Zustand gibt, den er als Gefühl bezeichnet, er entweder gar nichts bestimmtes bezeichnet außer das, was eigentlich ein bloßer Eindruck oder eben ein reines leeres Bewußtsein-von, ein Bezug ist - also doch ein Gedanke - der Seinsgedanke: Da ist _etwas_, wobei etwas durch das konkrete zu ersetzen ist - oder eine bestimmte Art des Willens (Zustimmung/Ablehnung/Indifferenz/Kampf/Missverständnis/Kompromisswille usw., es gibt ja derer Unzählige eben auf wieviele Arten ich etwas wollen kann) bezeichnet, und also keineswegs eine seltsame Art von Gefühl. Damit ist nicht gemeint, dass es nicht merkwürdige Vorkommnisse im Denken geben kann; nur, dass ich sie mir nicht bezeichnen kann, wenn sie mir nicht, als in der Sprach schon bewußt, schon Gedanken wären, was also nur heißt, dass sie gerade nicht irreduzible undenkbare Entitäten sind.

Die zweite Frage, die sich direkt daran anschließt, ist die vom Bewußtsein als einem partikulären und allgemeinen, oder der Frage nach der Allgemeinheit der Erfahrung, von der diese Behauptung aufgestellt wird. Hier geraten wir auf ähnliche Art in einen Widerspruch: Zugleich soll sie so allgemein sein, dass sich obere Sätze sinnvoll aussprechen lassen; aber sie soll auch kein Begriff sein. Sie soll, so ist die genauere Behauptung, keine Erfahrung sein, sondern nur Gefühl, was aber eben unmöglich ist, wenn man zugleich behauptet, dass sie allgemein sei. Dass man gerade bei jemand anderm dass sollte verstehen können, was sich durch keine Worte erklären lässt - wo also schlicht dies vorausgesetzt werden muss, und man nie wissen kann, ob nur die Worte gleich, das von ihnen gemeinte aber verschieden ist (dass sie also nur ονοματα, keine λογοι seien) - ist eine so

widersinnige Situation, dass sie nur darin verständlich wird, wenn sie als ideologische verstanden wird - dass also man dem andern, der durch die Assotiation, da er menschlichen Körpers sei, müsste er auch denselben Geist haben, ohnehin schon gleichgesetzt wurde, nun noch die fremden Gedanken als eigene unterschiebt, indem man eigene und fremde Eindrücke in solchen Gebieten gleichsetzt, die nach eigener Auskunft nicht zu vermitteln sind, indem man dieselben Worte verwendet - solches ist ja oft genug geschehen, als dass ich es mir erübrigen kann zu erläutern, welche Gefahr daher von solchen Ausdrücken wird ausgehen können. Wesentlicher für diese Untersuchung aber ist die darin vorhandene Abwesenheit der Wahrheit; eine Abwesenheit, die wiederum von der ideologischen Position nur eingeholt werden kann, wenn sie einen eigenen Bezirk der Wahrheit, die behauptete Rationalität, aufstellt, in dem Denken möglich, außerhalb dem aber gefährlich wird. Indem man nun die nur als gleich behaupteten Geheim-Eindrücke der Eigenesoterik in diesen Bezirk des Irrationalen stellt, verwahrt man zugleich diese Gleichsetzung gegen sämtliche Kritik; so dass sogar heute noch, wo die meisten dieser Ideologien hinreichend entblößt sind, sich einzig diese noch hält, dass wir angeblich gleich seien - und wenn nicht denken, so doch diesen unklaren Bezirk als absolut identischen, natürlichen Besitz haben würden. (Dass andere Ideologien und Dogmatismen ihr Nachleben haben - man siehe hier nur in die Psychologie und besonders die Ökonomie - ist etwas anderes; mir geht es hier vor allem um die Frage, warum diese Voraussetzung so selten kritisiert wird, sondern meistens - und von allen Seiten - bloß vorausgesetzt wird, und sich die Vertreter dieser Theorie sich nicht einmal in der Lage sehen, sie irgend verteidigen zu müssen.)

[Eine Reihe kürzerer Entwürfe über (Bewußt-)Sein und Wahrnehmung]

Einwürfe zu einem künftigen System der Philosophie:

Über Wahrnehmung und Denken, oder über Assotiation und das Vermögen des Unbedachten

Die Frage, worin Wahrnehmen und Denken gleich sind, und wo sie sich unterscheiden, wie auch, wie sie ihren Gegenstand, νοητα και αισθητα, zu treffen in der Lage sind, gehört zu den Grundfragen jedes Denkens, dass diesen Unterschied bestimmter Denk- und Fassungsarten nicht fraglos hinnehmen will, sich aber doch bewusst ist, dass er mehr ist als eine bloße Wortgrenze. Darum halte ich es für das wichtigste, das, was diese beiden Verbindet - die aktive Assotiation als gedankliche Verbindung des Sinnlichen, wie das absolut unbedachte, die φαντασια, die mehr noch ein sinnliches ist, als Unterlage (υποκειμενον) des Denken, woran und worauf es sich abzarbeiten hat. Was in diesem Umkreis die Untersuchung derart schwer macht, sind die beidseitigen Ansprüche der Welten, die durch die Gegenstände, die doch hier erst zur Diskussion und Disposition stehen müssten, selbst allererst hervorgebracht wurden: Die unmittelbare sinnliche Welt, die als sie selbst als Einheit, eben darum als unvermittelbares erscheint, darum in ihr Vermittlung und Gedanken als Art der Wahrnehmung erscheinen (also auch in den Wissenschaften, sofern sie unmittelbar auf das sinnliche Korrelat des Gedankens gehen, als diese aufgefasst und ihrer Weise, als bloße Repräsentationen, untersucht werden müssen) - und andererseits mein Denken über diese, die in ihr die Wahrheit als ein Fehlendes erkennt, der ich sehe, dass über all die Wahrnehmung doch nicht gedacht werden müsse. Allerdings ist dieser Prozess in derselben Weise gespiegelt, da diese

Auseinandersetzung und Frage eine des Gedankens ist, also der Streit mit dem Denken und seinem Anspruche in und durch ihm durchgeführt werden muss, was sogleich ungereimt und grotesk erscheinen muss, aber vielleicht doch gerade jener Witz ist, von dem man zu recht behaupten könne, dass er allein Geist geben möge dem Denken des Spalts der Welt, das die Frage nach dem Denken ist, was den Anspruch auf sich erhebt, Wahrheit auch nur sagen, noch mehr sie bedeuten und eingrenzen zu können.

Dass das Denken eine Form der Wahrnehmung ist, steht als Platonische Wesensschau am Anbeginn der Geschichte der Philosophie im engeren Sinne (so sie nicht nur σοφός sein, sondern ihn verstehen will - solange sie Abarbeiten an dem Widerspruch im Denken selber ist, nicht bloße Ausfaltung des Gedachten in seine Wirklichkeit...), und wurde unter verschiedensten Namen immer wieder vorausgesetzt, selbst noch bei Kant in der Ahnung der moralischen Idee bis hin zu Heideggers Lichtung, auf der er nur wohl solche Tiere sehen lassen wollte, die Hintergrund, und nicht Objekt des Denkens werden könnten. Denn dies ist das alle diese Vorstellungen durchziehende: Dass ein bloßer Umriss zur Wahrheit, und der konkrete Inhalt als Bestimmung jenes Umrisses, und nicht umgekehrt, gedacht werden soll. Die Anschauung des Denkens und die Α-ληθεια ist gleichermaßen leer darin, dass sie eigentlich nichts erkennt, und es ist ja auch erstaunlich, dass der husserlsche Eidos wie die kantische Idee ja eigentlich nur die Form ist, in der die Methode arbeitet, die sie hervorbringt. (Eben in dieser Form liegt es auch der aristotelischen μορφή/εἶδος zu Grunde, da sie alles das bezeichnet, was Ausdruck eines Inhalts ist, dabei aber diesen Inhalt selbst denken muss; sie ist zwar, um diesen Unterschied hier zu ziehen, auch Bezeichner allgemeinerer Gegenstände, wie physischer Formen etc, aber als rein formaler Begriff, auf Dinge überhaupt wie nicht nur auf wahrgenommene etc. bezogen, entspricht sie etwa als Satzform genau den Fragen, die Aristoteles an sie richtet, wie eben Wahrheit und Falschheit oder Relation etc. Das γένος ist Ergebnis einer γενοειδήσις, und jene ist eben das Bildnern am eigenen Gedankenbilde, dass γένος sein soll... Sie entspricht dann natürlich auch wirklichen Inhalten, aber ihre γένος-Form ist gedanklich, und gerade nicht Form eines gegebenen, sondern Inhalt der Art, wie es geformt wurde - als Begriff. Somit ist auch die aristotelische Trennung von αἰσθητὰ καὶ νοητὰ keine absolute, sondern die Form in den αἰσθητὰ ist die noematische Erzeugung des Ästhetischen im Gedanken, als Form eines Ungedachten, des Bildes, was artbildend sein soll und doch nur Begriffe erzeugt.)

Umgekehrt ist seit ebensolanger Zeit die umgekehrte Behauptung dagewesen, dass alle Wahrnehmung gedanklich ist, so etwa bei Anaxagoras, der νοῦς als den Grund setzt, und so lange auch im Verständnis des parmenideischen νοεῖν (das allerdings häufig in genau der umgekehrten, platonischen Weise verstanden wurde; darum auch die vielfache Missdeutung des Hauptsatzes von ihm, der doch nur sagen soll, dass alles irgendwie vernommene doch sein muss, als denn sonst das Nichtseiende wirklich hätte sein müssen - wie er ja auch sagt: Dasselbe als vernehmen, ist dann ihm auch - zu sein). Sie ist allerdings weniger wirksam gewesen und hat bis heute kaum Anhänger außer solchen, die die Realität der Wahrnehmung auf ganz gewisse Gedanken reduzieren, und sie somit als falsch erweisen wollen, wenn er dann einem bestimmten Kriterium der Wahrheit nicht entsprechen möge (solche, die sich als Rationalisten höchster Art verstehen etwa, und dann glauben, man müsse, um die Wahrheit eines Eindrucks zu beweisen, ihn in Gedanken dartun, wie dieselben auch behaupten, dass durch die Gehirnkorrelate eine mathematische Struktur auch dort müsse gefunden werden, wo das mathematische Bewußtsein dorch erst später ganz entsteht oder bei dieser Frage nicht benutzt oder bewirkt wird, wie sie auch insgesamt das mathematische Denken mit dem bloßen Rechnen und der Gewohnheit oder dem Wirken von mathematisch bedenkbar (aber nicht notwendig so seinenden) Gesetzen zu verwechseln pflegen). Allgemein kann man sagen ist die gedankliche Überdeutung des Wahrgenommen nichts als der Versuch, in alles irgendwie gegebene jenes Verständnis bereits einzuschreiben, was man noch von ihm gewinnen will, oder war solches zumindest in den meisten Fällen.

Somit scheinen allerdings beide Deutungen, dass Wahrnehmung Denken und das Denken Wahrnehmung sei, falsch zu sein, wie auch im Anfang bereits gesagt; die bloße Nebeneinanderstellung beider ist allerdings ebenso ungereimt, und so ist es wichtig, das eigentlich vermittelnde beide, als eine offene Frage, auch offen zu behandeln, und nicht vorher bereits eine Seite als die primäre zu nehmen (wiewohl in der Anschauung dieselbe auch das Primäre ist, wie auch, wenn man darüber nachdenkt, das Denken gewissermaßen notwendigerweise primär ist. Darum aber geht es hier nicht, sondern um das Verhältnis in einem Konkreten, von dieser Methode in ihrer Absicht verschiedenen Gedanken, weswegen ich natürlich das Denken zuerst setze - als Denken eben das Wesen jenes Setzen ist, dessen Kraft eine reflektierte ist und eine auf sich selbst bezogen gedachte - aber doch das Denken nicht notwendig als das in diesem Gedanken primäre denken muss, sondern auch Fragen kann, ob dem, was ich unter Wahrnehmung denke, gerade dieser Gedanke oder etwas ganz anderes zu Grunde liegt, um welche Frage es hierbei auch primär zu tun ist, nicht um methodische Selbstkritik, die immer erst an einem Gegenstand ansetzen muss und an einer Methode - beides ist aber hier erst noch zu suchen, ja basiert insgesamt und bei allen Objekten ganz wesentlich auf diesen Bemühungen um die Wahrnehmungen und ihr Objekt, und die Frage ihrer jeweiligen Bezogenheit auf den Gedanken).

[18.9.]

Über esse essentiae/existentiae und die verschiedenen Erscheinungsformen des Seins in seiner Verschiedenheit

Die Frage, welcher Unterschied darin liege, verschiedenmaßen vom Sein oder seiner Erscheinung zu handeln, ist schon unklar darin, dass die üblichen Ausdrucksweisen dieser Frage bereits immer eine Antwort implizieren, dass sie nämlich die Gegenstände, die unter der Erscheinung des Seins auftreten, in ein Schema der Begriffe einordnen; was auch notwendig erscheint, da ich ja Begriffe benutze, um zu sagen, was ich denke, wovon ich sehe, dass es ist etc. Nun ist aber die Begrifflichkeit selbst eine Art Sein, und damit schon hat dieser gewöhnliche Ausdruck seine Schwierigkeit; vielmehr noch, wenn man einräumen wollte, dass es außerhalb noch anderes Sein gäbe. Um dieser ganzen Schwierigkeit sich zu entledigen, gibt es nun eine bequeme, aber im ganzen auch falsche und unehrliche Art, damit umzugehen: Dass, was durch Begriffe und bisher gefasste Gedanken gefasst werden kann, Essenz der Sache oder ihr Wesen zu nennen, und alles andere der Existenz, oder dem Akzidentellen und was man sonst noch dazu sagen kann, zuzuschreiben, es also bei einer bloß rhetorischen Klärung der Sache stehen bleiben zu lassen. Aber damit ist zu der Frage noch nichts gesagt; und so bleibt es aus, die Erscheinung, dass etwas ist, als etwas wesentliches zu fassen. (Diese Frage ist am Anfang der Philosophiegeschichte, bei Sokrates, noch völlig offen, als letzte Wahrheit hinter der Aporie; Platon dachte, eine Antwort dazu in Form der Formen zu haben, konnte sie aber nur durch Bilder ausdrücken, die die Frage nicht richtig beantworten können, und seit Aristoteles begnügt man sich meistens mit der Unterscheidung von Essentiellen und Akzidenzen, oder Wesen und Ausprägung, wenn natürlich auch nicht immer, aber wo diese Idee fehlt, fehlt dann meistens auch die Frage noch, und selbst wo sie verneint wird, kommt sie doch noch wieder hervor (wie bei Heidegger, dessen Geschick doch gewiss eine Art Wesen der Zeit oder Geschichte ist, die damit doch wieder Seeindes ist und nicht Sein).)

Die zentrale Frage ist hier: Ist das Sein? Erscheint das Erscheinen als Erscheinen? Oder ist, dass etwas ist, nur eine abstrakte, leere Aussage?

Hierzu will ich nochmal auf den Unterschied von existentia und essentia eingehen - was genau erscheint in ihm? Ich sehe doch dort eine Sache zunächst als Gedanke, dann als Wirklichkeit - aber an diesem Ausdruck ist bereits etwas ungereimt. Sähe ich die essentia nämlich als Ausdruck eines unwirklichen, gespensterhaften Seins, könnte ich es ja nicht Wesen, essentia nennen, da es dann ja gerade Seiend-heit oder Wesen nicht wäre. Genauer gesagt ist essentia der Name eines allgemeinen Wesens, der zugleich etwas vor, als auch hinter der existentia behauptet: Vor, indem die essentia als Ursache der existentia gesehen wird, als das, ohne die Sache nicht wäre, was sie ist; hinter, indem dies Wesen immer noch in ihr ist, in ihr gefunden werden kann, wenn man vom unwesentlichen absieht und ihren Kern freilegt. Aber was soll dieser Kern sein? - Diese Konstruktion funktioniert nur unter mehrfachen Annahmen:

1. Jede Sache gehört zu einer eindeutigen, bestimmten Abstraktionsart, oder Begriffsbildung und Gattung
2. Die Gattung existiert als logischer Satz ewig und macht die Realität seiner Instanzen möglich, nicht umgekehrt
3. Die Abstraktion, die ich von der Sache in Gedanken erlange, ist dieselbe, als die sie Ursache und Grund von ihr ist.

Nur unter diesen Umständen ist nämlich der Kern, den ich gedanklich an einer Sache finden kann, mit ihrem wahren Wesen oder ihrer essentia identisch. Nun ist aber die Frage, ob dies für die Erscheinungen und Wesenheiten selbst meines eigenen Geistes gilt, höchst offen, weshalb ich weder behaupten will, dies gelte oder es wäre schlicht falsch, sondern nur betrachten will, welche Arten von Sein oder Erscheinung hier sind, damit diese Trennung funktioniert, und welche der vorherigen Behauptungen sich auf die Behauptungen von Isomorphismen oder Äquivalenzen gewisser Seinsstrukturen oder Ordnungen reduzieren lassen:

1. Der Begriff, oder die Gattung als unterscheidender Gedanke ($\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ νοησις), ist selber eine Art der Existenz, nämlich eine Art, das mögliche Zusammensein gewisser Gedanken als ein Gedanke sich denken zu können. Indem ich nämlich vergleiche anstelle, gelange ich zu konkreten Begriffen, und erzeuge abstrakte als Konkretion an sich selbst; Aussagen oder Begriffe als Wesen sind dagegen immer zusammengesetzt, sind also nicht nur die Form des Seins, in der ein abstrakter Begriff in gewisser Weise ist, was er bezeichnet, indem er die Gesamtheit aller solcher Eigenschaften ist, sondern er ist, als in einem Begriffssystem befangen, selbst das Sein dieser Zusammenkunft verschiedener Begriffe. Zugleich aber erscheint dieses Begriff-Sein hier nur im Begriff, aber nicht im Begreifen; oder das Sein ist außer dem Seeinden völlig konkretionsfrei, und dem Begriffe nach leer (denn es ist der Begriff selber, ebenso wie er es ist, wodurch ich hier schreibe, gewissermaßen als seiner Konkrete). Die Behauptung der Eindeutigkeit der Gattung ist darum nichts als die Forderung, dass das Begriff-Sein mit dem, wovon es Begriff sein soll, dasselbe ist; was beim Seeinden auch gewiss stimmt, in der Art des Seins aber nicht viel zu heißen hat und eher ungereimt erscheint, da doch die Art, wie das Begriffene und das Begreifen ist, keineswegs als dasselbe erscheint (wozu ich aber noch weiteres ausführen muss, um es auch dem Inhalte nach zu begründen, das Begriff und das, wovon er Begriff ist, nicht in derselben Art existieren, wozu die weitere Untersuchung der Seinsweisen und des Unterschieds von Denken und Anschauung u.A., allgemein abstrakt aber von der mathematischen Methode und der dialektisch-absoluten Begriffsbildung, einigen Aufschluss geben möge).

2. Dass die essentia vor der existentia liegt, ewig ist und Ursache der andern, ist offenbar das streitbarste Axiom der Unterscheidung, da hier etwas wirkliches vorausgesetzt ist, und als solches faktischer Überprüfung unterworfen zu sein scheint. Dies scheint aber nur so; denn wenn man es

weniger scharf formuliert, heißt es doch nur, dass das Mögliche, als Wesen, immer ist und Ursache ist dessen, was von ihm wirklich ist, da das Unmögliche nicht Wirkliches werden könnte. Hier ist offenbar auch eine Verschiedenheit der Seinsweisen, nicht der Dinge gemeint: Denn ein und dieselbe Sache sind ja hier mögliche und wirkliche. Auch wird hier eine Unterscheidung durchaus genau gezogen, nämlich die von Essenz oder allgemeinem Wesen und der einzelnen Sache. Was aber gleichgesetzt wird, und worin die eigentliche Aussage besteht, ist dass das Mögliche, d.i. die Seinsart, wie etwas als Mögliches ist, dasselbe sein soll wie der Begriff, dagegen das Konkrete Wirkliches ist, und Existenz nur von dem behauptet werden kann, was nicht nur konkrete Sache (also nicht allgemeiner Begriff wie etwa die mathematischen) ist, sondern zudem aktual, d.h. in Gänze gegeben, gar nicht anders denkbar. Damit ist es aber doch, in Form des Notwendigen, dem Begriffe näher als der Konkretion; was ja auch Grundlage war, das Konkrete dem Trug nahezustellen, solange es kein konkretes abstraktes, d.h. notwendiges Absolutes ist, was die Grundlage der heutigen wissenschaftlichen Einheitshypothese darstellt, die ja ebenfalls die Idee (das Naturgesetz) als Ursache der Konkretion (des Universum) fasst, also diese Konkretion, wenn sie denn als wirklich gegeben betrachtet wird, eigentlich bloßes notwendiges wird, also Naturkonstante, dagegen das abstrakte, der Begriff, dem die Kategorie der Möglichkeit gleichgesetzt wurde, und doch eigentlich Notwendigkeit zukommt, variiert werden muss, daher er dann verschiedentliche Ausgestaltungen erhält und mehrfache Naturgesetze (unter Konstruktionen der Art des Multiversums etc.) dabei gedacht werden müssen.

3. Schließlich zu der Frage, wie der gedankliche Kern, den ich von der Sache habe, gleich sein soll ihrem eigentlichen Wesen. Hier wird behauptet, dass das, was ich denke, wenn ich frage, was eine Sache wirklich ist, oder was es für sie heißt zu sein, und vielleicht sogar, wenn ich diese Frage zu beantworten wage, dasselbe ist, was die Sache an sich, unabhängig meines Gedankens von mir, je zur Entstehung gebracht hat; mithin nicht nur der Begriff vor und hinter der Sache als objektive Ursache, sondern zudem als identisch mit meinem konkreten Erleben seiner begrifflichen Substanz gedacht werden muss. Außerdem ist hier ja noch völlig offen, ob das, was als Kern oder Wesen hier bezeichnet wird, dasselbe ist wie der begriffliche Gehalt; ob er nicht eher eine willkürliche Auswahl gewisser Begriffe und ihrer möglichen Denkweisen bezeichne; und daher das mögliche, was wirklich werden kann, nicht eher das materielle ist, des Kern dann als ideelles nur eher die Form ist, indem dieses andere dann erscheint, und dann nur nachträglich als Kern - re-konstruiert, d.h. erdacht werden muss. Aber die Behauptung der *essentia* behauptet eben dies: Dass dahinter ein Sein ist, was das mögliche zur Wirklichkeit braucht, um es als Seiendes allererst zu erzeugen (*existentificans*, wie es einleuchtend bei Leibniz heißt). Die Seinsweise, die hier mithin gleichgesetzt wird, ist die des Objekts der Betrachtung, in dem ich nach Gründen und in der Sache liegenden Notwendigkeiten suche, und den Notwendigkeiten dieser Suche selbst, oder den Begriffen, wie sie in der Welt liegen mögen, und solchen, die ich benutze, sie zu beschreiben. (Daher auch die Verwirrung um die transzendente Konstitution, da sie zum einen im ersten Sinn als notwendiger Bestandteil des Wahrnehmbaren oder eines geteilten Teils des Bewußtsein, zum andern als Teil der Methode der Untersuchung nach Notwendigkeit selbst erscheint. Hierzu muss insbesondere die ältere Behauptung, dass Ich, Phantasie und Neugier einzige Notwendigkeiten sind, eingeschränkt auf die Notwendigkeit in der Methode zuerst betrachtet werden, und danach erst genauer gesehen, ob sie nicht sekundär auch im Gegenstand, wie etwa dem Mathematischen und dem restlichen Kategorienschema, eine gewisse Notwendigkeit besitzen mögen.)

[20.9.]

Entwurf zu einer Phänomenologie des Problem-Bewusstseins, oder zur Frage des Bezugs vom Denken zur Wahrheit.

Die Frage, was im Denken Problem und was konstitutiver Konflikt sei - die Schwierigkeit, Schwierigkeit anders denn als zu stopfendes Loch zu denken, oder als bloß zu überwindendes Hindernis - scheint mit der Frage zusammenzuhängen, was sich im Denken bewege, wenn es sich (darin) versucht, sich der Wahrheit zuzuwenden.

[zweiter Entwurf eines polit-historischen Essays]

Gehalt und Form der Geschichte, oder über Materialismus und Idealismus in der historischen Frage (ab 8.3.)

Eine Betrachtung über die Geschichte um 1989 als einem Endpunkt einer falschen Einmütigkeit

Es ist eines der immer wieder erstaunlichen, aber dann irgendwann doch kaum mehr überraschenden Phänomene, wenn eine Entwicklung der Struktur ihrer Zeit, der sie am meisten entgegensetzen verspricht, gerade erst den größten Anklang verschafft, wie wenn es gerade behauptete Unkonventionalität ist, die erst weite Konvention wird, oder Antiorthodoxie, die sich erst für die rechte Wahrheit hält. Davon gibt es genug Fälle, die weite geschichtliche Folgen hatten, über die antiinstitutionellen Philosophenschulen der Antike (Epikur, manche Stoiker, Skeptiker etc.), die gerade die Institutionen des Staates am ehesten verteidigten (im Gegensatz zur Akademie und den Peripatetikern, denen der Staat Gegenstand war und nicht vorausgesetzte Umgebung), den verschiedenen Religionen, die gerade gegen Orthodoxie gegründet waren, aber dann die Biographie ihrer Erfindung erklärten zur reinen Wahrheit (besonders die Monotheismen und Dualismen), bis hin zu den künstlerischen Bewegungen unsers Jahrhunderts und der heute besonders verbreiteten Idee der Identität, durch die in der Jugendbewegung ab dem letzten Jahrhundert zwar gewisse falsche Selbstbehauptungen kritisiert wurden, aber immer durch andere Identitäten, so dass sie letztlich jene Beengung, die sie bekämpfte, selbst immerfort erzeugt. Die mächtigste solcher Ideen aber (und auch die gefährlichste) ist bis auf den heutigen Tag die Idee politisch-moralischen Fortschritts gewesen, wie sie sich seit der Mitte des vorletzten Jahrhunderts entwickelt hat.

Um die Schwierigkeit bei diesem Konzept, sowie die Auswirkungen auf ihre Zeit einsehen zu können, scheint es mir notwendig, zunächst eine allgemeine Frage über den Status der Form in der Untersuchung der Geschichte zu stellen.

Es ist das einfachste, in der Untersuchung der Geschichte den materiellen Gehalt anzugeben, da dieser eben, wenn von aller Form abstrahiert wird, nur aus den Ereignissen selbst besteht, und daraus, was in ihnen möglich ist. Auf der Ebene der materiellen Möglichkeit - und d.h. insb. auf dem Bereich, auf den eine materialistische Geschichtstheorie, die in der Geschichte nichts sieht als die Ansammlung materieller Potentiale - sind darum große geschichtliche Ereignisse, die solche Möglichkeiten oder Zustände verändern, nichts als die technologischen Erfindungen, die Verhaltensweisen in der Welt möglich gemacht haben, die vorher undenkbar gewesen sind. In diesem Sinne gibt es nach meiner Ansicht nur vier große historische Ereignisse: Ackerbau, Industrie, Atomtechnik und das Internet. Sie teilen die Geschichte darum in fünf Epochen, die man soziologisch (und alle hier beschriebene Geschichte ist Soziologiegeschichte, da sie sich nur mit menschlichen Gesellschaften als solchen beschäftigt) in die verschiedenen Stadien der Jäger/Sammler, der Landwirtschafts-, der Schwerindustrie-, der Hochindustrie-/Großforschungs- und der Digital-Gesellschaft einordnen kann, die darum auch nichts anders bezeichnen als eine vorhandene Gesellschaft, wie sie unter der Bedingung der ihr vorausliegenden Ereignissen sich verhalten kann und was zu werden ihr möglich ist. Darum ist die materielle Beschreibung hier auch keine Vorhersage, zumindest solange man annimmt, dass es so etwas wie einen unvorhersehbaren freien Willen, oder eine Entscheidung, wie man die vorhandenen Möglichkeiten nutzen will, in jedem Falle gibt. Außerdem muss diese Liste nicht vollständig sein: Vielleicht habe ich ein Ereignis übersehen oder unterschätzt, da ich eben diese vier für wichtig halte und alle andern nicht, und vielleicht von eines bestimmten Ereignisses Bedeutung noch nicht überzeugt werden konnte; und in jedem Falle ist es eine Liste die, selbst wenn sie vollständig sein sollte, nur die wesentlichen geschichtlichen Veränderungen bis heute umfasst, also keinen Anspruch auf Vorhersagen möglicher Zukünfte in sich trägt, die über das, was jetzt schon als möglich erscheint, weil es bereits Wirklichkeit war, hinausgehen.

Gerade hierin aber greift die übliche Geschichtstheorie nicht weit genug, weil sie über die Form, in der diese Entwicklung geschieht, und die in dieser Form wiederum selbst eingeschriebene Geschichtlichkeit zu wenig auszusagen fähig ist. Denn diese Tatsache, „dass ich keine Zukunft vorhersagen kann“, d.h. dass es kein Schicksal gibt, ist selbst ein historisches Ereignis, und es ist vielleicht sogar „das“ historische Ereignis. Dies will ich folgendermaßen begründen:

Es erscheint mir als ungereimt und der Wichtigkeit des Gegenstandes unangemessen, entweder die Tatsache der heutigen Unbestimmtheit und Zerrissenheit der Welt nicht anerkennen zu wollen und weiterhin auf der Idee eines objektiven und allgemein erfüllbaren Schicksals zu beharren, oder die ganze bisherige Geschichte darin als „grundlos falsch“ abtun zu wollen, dass sie die Idee eben eines solchen Schicksals bis ins letzte Jahrhundert fast ausnahmslos angenommen hat und dabei sogar in der neuesten Zeit die konkretesten Vorhersagen zu treffen (man denke an die Futurologie und ähnliche Unternehmungen seit den sechziger Jahren). Mir geht es dabei nicht darum, die Falschheit der „konkreten“ Schicksalsideen anzuzweifeln, noch zu behaupten, dass es nicht vielleicht schon immer eine Bewegung vieler gab, die alle Ideen solcher Zukünfte als gänzlich richtungslos und leer verwarf; aber es ist erstaunlich, dass während früher vor allem der „Inhalt“ solcher Zukünfte es war, die abgelehnt wurden, nun die „Idee“ der Zukunft selbst es ist, die unter Verdacht geraten ist, und dies gerade nicht, wie noch Anfang letzten Jahrhunderts, um einer andern, bessern Zukunft sich zu öffnen, die einer gewissen Orthodoxie nicht entsprach, sondern zugunsten des Verzichts auf eine solche Zukunftsperspektive überhaupt und dabei das Schicksal insgesamt auf dem Bereich der Untersuchung der Zeit gefallen zu sein scheint, wie es sich bereits oben in der Untersuchung des historischen Materials, wie es heute allgemein üblich ist, ausgesprochen hat.

Ich glaube also, dass es durchaus richtig ist, mit äußerster Bestimmtheit zu sagen, dass es heute kein Schicksal gibt, dass es aber tollkühn und im nachhinein falsch wäre zu behaupten, dass es nie eines

gegeben habe. Wie aber ist aus diesen an sich je widersprüchlichen Vorstellungen eine Theorie zu machen?

Mir erscheint es, dass es nur eine theoretisch plausible Lösung gibt, nämlich, dass es ein Schicksal gab, das sich erfüllt hat. Und da sich nichts anders in unserer Gegenwart als plausibler anbietet (gerade da es schwer anmutet, irgendein zufälliges Ereignis seitdem als das wesentlichste in der materiellen Geschichtsdarstellung auszuwählen), so behaupte ich, dass jenes Schicksal, was, aller vorherigen Zeit verborgen, sich nun erfüllt hat, genau die Tatsache ist, dass es ein Schicksal heute nicht mehr gibt; dass es das Schicksal der vorherigen Zeit war, die Idee des Schicksals selbst an ein Ende zu bringen. (Jenes Ende ist keines bloß der Idee nach; es ist das tatsächliche Ende des Schicksals darin, dass es sich erfüllt in der Offenbarung aller Zeit als bestimmungslos! Mit dem Hegelschen Bilde ausgedrückt: Der Weltgeist kam zu sich selbst - mit dem Messer in der Hand. Seine Wahrheit ist das Blut und die Scherben, aus denen eine Gegenwart zu gerinnen beginnt, die nach dem Selbstmord des Weltgeistes jenseits aller Geschichte doch die Idee jenes vergangenen Schicksals nicht als bloße Idee, sondern als geschehene Wirklichkeit zu reflektieren hat.)

(Hier ist vielleicht etwas gegen Marx These einzuwenden, dass sich Philosophie aufhebt, wenn sie realisiert wird. Hier wird gerade keine Aufhebung des Schicksals behauptet, sondern eine negative Setzung, d.h. dass es Gehalt des Schicksals war, und es sich nun als solcher zu erkennen gibt, dass es keins gegeben hat. Der Grund des Schicksals, was derart realisiert wurde, bleibt also bestehen; es löst sich vielmehr die Basis der Hoffnung auf, dass es geschehn müsse, und wird zum bloßen Wert, nicht mehr zur als notwendig erscheinenden Zukunft. Das wirkliche Ereignis hier ist ja gerade, dass die Zukunft ihren Reiz verliert, dass sie von der eschatologischen zur apokalyptischen Zeitrichtung sich wandelt.)

Wenn dies aber so ist, so muss dies (auch wenn es damit nicht ausgeschöpft ist) auf der materiellen Seite der Geschichte sein Äquivalent haben, d.h. es muss die Technologiesgeschichte etwas mit diesem sich anbahnenden Ende des Schicksals zu tun haben; und ich behaupte, dass dies auch tatsächlich so ist, in einer zugleich offenbaren als auch unklaren Weise:

Wenn es ein materielles Schicksal gegeben hat, so war es die Beschränkung des Geists durch den Körper. Die Entwicklung in der Geschichte, die bis heute zu sehen ist, hebt aber gerade diese Bedingung auf, indem das reine Denken über alle materiellen Bestimmungen absolute Gewalt gewinnt, bis es sie rein beherrscht (so weit, dass es deren Existenz leugnen kann). Dies ist das wesentlich bestimmende des Ereignisses der Industrialisierung, so wie sie sich mir darstellt. Allerdings hat sich dieses Ereignis danach umgewandelt: Die Beherrschung der Bedingungen wurde zunächst immer noch durch einen Schicksalsgedanken getragen, den der materiellen Freiheit, die sich ebenfalls selbst aufhebt. Denn jene war durch die Bedingung getragen, dass es so etwas gäbe wie eine unabhängige Natur. Indem durch die Nukleartechnik alle Natur von der Gesellschaft abhängig wurde, hat sich bereits hier eine veränderte Form des Schicksalsbegriffs gezeigt, der durch ein mögliches Ende und nicht durch den Anfang gekennzeichnet ist. Und schließlich wird durch das Internet jene Natur, deren Ende hier noch drohender Hintergrund wie Grund der Hoffnung auf Freiheit der Beherrschung ist, so völlig relativiert, dass es heute eigentlich gar keine Natur gibt, nur Räume einer durch die insgesamt Herrschaft bestimmten physikalischen Umgebung der geistigen Konstruktion. Hierdurch ist des Schicksals Tod konkret geworden: Als Abwesenheit der Naturbedingung, und als Offenheit zu einem neuen Handeln gegenüber. Aber inwiefern war nun jenes Ende selbst in der Natur vergangenen Schicksals eingeschrieben?

[Anmerkung über die Wertidee]

Seinszerrissenheit. Über Anspruch und Wahrheit der Träne des Kuscheltiers / der Welt

Es ist eine häufig behauptete These, dass Werte etwas in gewisser Weise positives seien (dass in seiner Doppelbedeutung: gesetztes, d.i. seiendes und für sich existierendes, und vorteilhaftes, gutes), und dass demgegenüber die Laster und Übel seien; dass Kunst vielleicht das negative ästhetisieren, aber nur so kann, dass etwas davon abstehendes positives, nämlich der künstlerische Wert, das in ihr ausgedrückte sei, und nicht etwa das Übel selbst; und dass die Ambivalenz das Hindernis zur moralischen Kunst sei, dagegen die objektive Moral, wahlweise ausgedrückt durch Gott oder durch die behauptete Wesensverwandtschaft aller Personen menschlichen Körpers, der Weg sei, vom Wert im Kleinen oder Großen zur Handlung, zu Moral und Leben zu kommen. Diese These ist es, die ich im weiteren Verlauf dieses Textes als *_(Wert-)Positivismus_* bezeichnen will; ich meine damit keine erkenntnistheoretische, metaphysische oder dgl. Position, sondern eine genuin ästhetisch-theologisch-moralische, die Werte als Positivum, und die Ambivalenzfreiheit dieses Positiven als Garant des Bestands einer daraus folgenden Ethik behauptet.

Ich behaupte nun nichts geringeres, als dass jegliche solche Theorie falsch ist. Nicht weil sie nicht mit dem Wissen übereinstimmen würden; derart Wiederlegung ist bei solchen Theorien ohnehin nicht angebracht, da sie jenseits des Wissens liegen, und nicht dem konkreten Wissen, sondern höchstens der Wahrheit der Form ihres Gewußtwerdens streitig sein können. Sondern, weil sie allgemeine Aussagen treffen (wenn nicht explizit, so doch in den Annahmen ihrer Begriffe: Wert, Schönheit, Güte, Menschheit, Moral etc.), die in dieser Allgemeinheit deshalb unhaltbar sind, weil mir eine gegenteilige Position, die alle partikulären Ansätze zwar völlig anerkennt, aber darüber hinaus keine Ambivalenzfreiheit bloß postuliert, sondern den Inhalt und die Wahrheit dieser Ambivalenz und Zerrissenheit zu verstehen versucht, möglich und darum nötig erscheint; weil mir diese Benutzung der Begriffe dem Ernst der Sache nicht angemessen erscheinen, gerade weil ihnen das Lachen und die Wahrheit der Träne fehlt. Damit ist nicht gesagt, dass die andere Position unmöglich ist, das gestehe ich ihr wohl unumwunden zu. Ich halte sie aber für töricht, wenn sie die Frage nach der Möglichkeit einer Moral mit der Behauptung ihrer angeblichen Existenz (wie einst schon Kant) aus der Welt zu schaffen zu vermögen glaubt, wenn sie wirklich nur die Frage der Moral mit der Tatsache einer Halb- und Doppelmoral zu verläugnen schafft.

Das zentrale Problem ist aber hierbei kein nur ästhetisches, sondern auch ein ontologisches: In welcher Form ist der Wert? Ist er als Positivum im Existierenden, oder als Erscheins-/Seins-Form, in der dann die Sache als eine wertvolle erscheint? Darüber hinaus ist es fraglich, was der Wert als Wert ist, wenn er nicht Wert einer Sache ist. Damit ist die Frage auf den unklarsten Wert, den Wert des Subjekt oder des Denkens, und noch mehr des Seins als solchen gestellt. Wenn das Sein nicht eine inkarnierte Real-Form der Dinge *_ist_* (intrans.), sondern sie erst erzeugt, d.h. das Sein *_ist_* (trans.) und damit sich selbst erst setzt und er(st)zeugt - wie kann es dann Wert haben oder gar selbst sein? Und wenn das Sein aller Dinge Wert sein sollte - wie kann es die tiefe Zerrissenheit des positiven und negativen als *_in einem Begriffe_* in sich aufzunehmen verhoffen? Was spielt der Welt hier bei, oder welches Spiel spielt die Welt mit sich, wenn sie als sie selbst ihr Gegenteil - und dabei doch dasselbe sein soll, absoluter Wert und Anfang des Seins sein zu können - aber welchen

Seins? Welche Art Anfang? Und welche Art Spiel und spielen und Anflug entitativer Tätigkeit? - Welche Wahrheit liegt in einer Ambivalenzerfahrung, wenn sie zugleich Wahrheit allen Seins und Zerrissenheit eben jener Erfahrung des Seins sein soll - ist das Sein dann an Erfahrung oder an Kenntnis und Unkenntnis gebunden? Aber in welcher Form, wenn es doch selbst erst das kenntnislos und absolut unerkennbare, aufzusuchende, sich uns entziehende und darin noch zu entdeckende ist - also gerade nicht an Unkenntnis, sondern an Verborgnis gebunden bleibt? In welcher Form weiß ich denn vom Verborgenen, dass es unklar, verwirrend, ja selbst verwirrt und ratlos (auch zu mir) sein könnte?

(Über Nicht/Un-Sein)

[Essay über das Subjekt]

Subjekt - Zeichen

Der unmittelbare Zeichencharakter des Subjekts und seine unmögliche Ausdrücklichkeit.

Die Frage, inwiefern es unmöglich ist, auch nur einen Gedanken zu vermitteln, erscheint zunächst absurd bereits darin, dass sie doch vermittelt werden muss, um nur gedacht werden zu können; und doch ist sie ebenso real. Denn offenbar kann ich niemandem einen Gedanken bloß geben, sondern nur Zeichen davon; und was diese Zeichen bedeuten, oder, wie sie wahrgenommen werden, ist insofern das einzige, was ich an Gedanken wirklich vermitteln kann. Denn sowie ich zwar als Handelnder, und d.h. als Korrelat des Gedankens in physischer Wirklichkeit, Teil jener Welt bin, wo auch des andern Korrelat seine Handlung vollzieht, so bin ich selber, als denkendes Subjekt, dieser Welt doch ganz entzogen, und kann mich kaum anders denken denn nur als Frage, als Offenheit, die ich gerade nicht vermitteln kann, und die ich doch selber für mich denken muss. Und doch schreibe ich diesen Text darüber! Welches Recht also habe ich, vorauszusetzen, irgend ein anderer würde auch nur im Ansatz ähnliches denken oder vermuten?

Natürlich habe ich das nicht. Ich weiß ja nicht einmal, ob ich morgen oder schon gleich nicht in einem solch andern Zustandes des Geistes sein werde, dass ich nicht verstehe, was ich selbst nur kurz zuvor schrieb. Und doch behaupte ich, über den Zeichenprozess etwas sagen zu können, nämlich gerade nur, worin in ihm sein Widerspruch ist, so ich ihn jetzt erfahre; denn jene meine Wirklichkeit im Jetzt ist mir gerade die einzige Wahrheit, die ich ausdrücken kann. Dass ich damit aber nicht mehr als einen Moment getroffen, ja, dass ich ihn sogar wahrscheinlich, so sich jeder von jedem Momente ganz unterscheidet, nicht mehr denn passender verfehlt habe, darin liegt vielleicht das konstitutive Moment des philosophischen Gedankens: Ein reines, verrinnendes Ereignis seiner

selbst zu sein, dass sich gerade nur im Scheitern ausdrückt, und nur an seiner Ehrlichkeit daran, ein eigentlich falsches zu sein, einen eigentümlichen Wert gewinnt.

Das Subjekt bedeutet sich selbst also in derselben Weise als Zeichen, als es sich darin missversteht. Es ist aber dabei gerade eine Unmöglichkeit, nämlich nur dies, dass es sich nicht versteht. Dieses Nichtverstehen ist aber ein anderes als das des üblichen Missverständnisses; denn während dies verwechselnder Art ist, entsteht das Selbstmissverständnis des Subjekts aus der Unmöglichkeit eines Vergleichs, also umgekehrt aus der zu geringen Möglichkeit zur Verwechslung, durch die ich mit mir selbst verwechsle, d.h. denke, da wäre etwas, wenn eigentlich nur die Frage nach einem Etwas ist. Ich bin mir in dieser Weise unwissbar und unerignbar, als ich mir gerade nur die Frage nach einer Möglichkeit bin, in der ein solches Ereignis oder eine Frage auch je nur stattfinden könnte.

Indem mit der Üblichkeit einer anerkannten Gleichheit auch die Möglichkeit seiner Vermittlung abhanden gekommen ist, fragt sich, inwiefern es dann überhaupt noch ein Medium der Wahrheit geben kann; ich behaupte aber, dass Wahrheit gar keine ursprüngliche Unmittelbarkeit der Vermittlung, sondern im Gegenteil unmittelbar vermitteltes Zeichen eben dieser Unmöglichkeit ist, sie zu verstehen; und dass das Ziel der Philosophie nicht im Leben liegt, sondern in der Wahrheit über und im Leben, das heißt vor allem seiner Fragwürdigkeit und Widersprüche. Es geht nicht darum, ein durch das Leben gesetztes Ziel - wie eben hier Kommunikation, andernfalls auch Glück oder Erfolg oder Verständnis gewisser Fragen etc. - um eines ausgemachten Zieles willen zu erreichen, sondern umgekehrt, sich dieses Ziel allerst setzen zu müssen.

Dass ich nach der Wahrheit leben will, heißt also vor allem, dass ich die Unmöglichkeit, mich und andere zu verstehen, nicht als Hindernis wahrnehme, woran gemesse gewisse übliche Ziele (Gleichheit in der Menschheit, Beziehung und Bezogenheit zur Welt, d.h. einem Zusammen, was über einen selbst hinausgeht etc.) leider nicht erreichbar sind (wie es gewöhnlichermaßen in der Reflektion der Endlichkeit geschieht), sondern umgekehrt durch diese Unmöglichkeit diese Ziele anders zu betrachten, und sie als Teil eben jenes Widerstandes deuten zu können. In diesem andern liegt gerade die Frage; sie ist der Punkt, wo das dem Denken entgegenliegende zum Gedanken kommt, wo ich merke, dass ich selber mir jene Transzendenz bin, als die sich der andere behauptet, und dass der wirklich andere eigentlich dahinter noch ist, und dadurch selbst jeglicher Rede entzogen.

Was bleibt, ist die Frage und der Widerspruch, und der seltsame Wille, Wahrheit zu haben, die doch eigentlich ein Vergehen oder Erleiden, vielleicht sogar ein Vergehen nicht nur von mir, sondern auch gegen mich ist - und das sich darum am meisten in dem Willen verfehlt, eben jenen Widerspruch, den ich in meinem Denken gefunden habe, zu verallgemeinern. Darum ist jede Aussage, die ich in solche Texten schreibe, streng genommen nur Anklage oder Kategorie (im alten Sinn des Wortes) gegen mich selbst, d.h. Anspruch auf weiteren Gedanken, nicht dieser selbst. Was in ihm als weiteres, und d.h. vor allem als Wahrheit zu finden sei, ist gerade nur die Frage, was es denn heißen möge, dass dieser Widerspruch als Widerspruch Wahrheit und Existenz erlangt; ob dies nicht unsinnig sei; und dagegen zu setzen, dass jener Widerspruch gerade besonders gesetztes Wesen dieser Rationalität ist, die sich gegen ihn aufschwingt. Dies heißt nicht, dass aller Arten Denken Wesen so ein Widerspruch ist, sondern nur, dass das Argument, wie es leicht zu erdenken ist, dass es unmöglich sei, ihn anders denn als irrationalistischen Gedanken zu fassen, insofern unsinnig ist, dass es gerade die Rationalität, und die äußerste Form von ihr, ist, um die es hier zu tun war; und das gerade jene Schwierigkeit, sich mit diesem Widerspruch abzufinden, er selber ist. Eben darin liegt die weitere Zerspaltung: Dass es eine von ihr selbst, d.h. durch die Zerspaltenheit selbst geführte Widersprüchlichkeit ist.

Wahrheit in diesem Sinne ist ein Versuch, das Wesen dieses Widerspruches in seinem Vollzug deutlich werden zu lassen. Dass dies konstitutiv fehlschlägt, ist klar, da ich ja gerade das damit meine, wenn ich sage, ich verstehe mich nicht, sosehr ich auch darüber denke; aber eben darin liegt eine Einsicht, so dass ich auch umgekehrt ja nicht verstehen kann, wie und warum ich es nicht verstehe. Ich muss insofern mir mein Unverständnis erst ausformulieren - zu einem ganzen System gar - um dann in seiner Manifestation seine Falschheit zu finden; diese seine Falschheit aber ist dann die Wahrheit dieser Handlung und des Versuchs - die Ehrlichkeit, es nicht beim formelhaften belassen zu haben, sondern daran scheitern zu wollen, zu sagen, was ich sagen will, wenn ich es sage. Indem ich darin scheitere, erfüllt das System seine Wahrheit darin, dass es zeigt, nicht ausreichend für den Ausdruck seines eigenen Wesens zu sein; weshalb es, gerade wenn sein Inhalt ausführlicher ist, zeigt, was außerhalb der üblichen Inhalte, aber doch durch sie und mit ihnen vermittelt vorhanden ist.

Ich möchte also gegen Wittgenstein sagen, dass wenn nur die Frage verbleibt, das gerade keine Antwort ist, da mit jeder Widerlegung ja eine Antwort gegeben wird - was es nicht ist, was fehlt etc. Wenn am Ende eine Frage bleibt, dann ist jene Frage selbst eine Antwort, ja, aber nur als Anspruch. Beantwortet werden muss sie immer noch.

Auch wenn die Welt und alles Wissen somit ein einziger Gedanke wären - was nicht ausgemacht ist, aber mir insofern als klar erscheint, dass ich sie ja als solche befragen kann - so ist er ein im höchsten Maße ungedachter Gedanke, da ich eben, um ihn zu denken, bereits seine Antwort kennen müsste. Daran gemessen verbleibt tatsächlich nur eine Frage, nämlich wie ich doch immerfort dies versuchen muss, wenngleich ich weiß, dass jedes System ein Außen und jede Antwort eine Lücke hat. Die Antwort, und der Anspruch systematischen Philosophierens überhaupt, ist dann auch keine Frage der Art des Wesens nach mehr, sondern bloß, zu fragen: Warum denn aber nicht? Oder besser: Wäre nicht das Schweigen davon - die falscheste Antwort?

[Anmerkung über den Begriff der Andersheit]

Über das absolut andere des Denkens
oder zur falschen Radikalität der Relation der Andersheit in politisch-moralischer Absicht

Es ist in unserer Epoche zu einer Gewohnheit geworden, das Andere im Gedanken und Angesicht, dem sowohl eine Anerkennung als auch eine Verachtung gleichermaßen immer dann zuteil wird, wenn es sich als Gegenstand zeigt, mit dem sich das Denken beschäftigt, mit der Andersheit des radikal Andern, nämlich dem Denken selbst zu verwechseln. Jene Verwechslung ermöglicht es, die Zertrennung, die das Denken von sich selbst und seinem Gegenstande hat, zu einer Trennung in diesem Gegenstand selbst (dem Material des Denkens oder des daraus erst zu zeugenden Gedankens) zu machen, und darüber die Andersheit des andern Denkens - die nur an dieser Andersheit des Denkens zu sich je abzusehen ist, da ich das andere Denken ja nie zu Gesicht bekommen werde - nicht nur zu vergessen, sondern seinerseits als unmöglich, ja undefinierbar hinzustellen. Insofern ist die Verwechslung von Denken und Gedanken - von Geist und Körper, oder

von Seiendem und Sein - unmittelbar die Ursache dafür, dass die Lüge, dass alle Wesen menschlichen Körpers angeblich gleichen Wesens seien, nach wie vor so weit verbreitet und in der allgemein-öffentlichen Diskussion sogar nahezu unangefochten vorhanden ist. Da die Auswirkungen jener Lüge in der Missachtung der Andersheit allgemein und deutlich genug sind, scheint es mir als die Pflicht jedes redlich Denkenden, diese Distanz umso deutlicher darzustellen, um die Konsequenzen und Trennungen, die durch diese Verwechslung geschehen, zu ihrem Grund zurückbestimmen zu können. Es ist unsinnig, die zahlreichen politischen und moralischen Verfehlungen, die aus dem Bewußtsein, der andere sei man selbst, schon entstanden sind, tadeln zu wollen, wenn man selber die Weite dieser Annahme nicht dargestellt haben sollte; und so erscheint es mir notwendig, vor meine politische Kritik eine ontologische Begründung zu setzen, die die Grenzen dieser Andersheit angibt, und zugleich meine Begründung dafür ist, dass ich Wissen über das Denken für nahezu unmöglich, aber zumindest für nicht objektiv halte, und warum ich mich von der Identitätsfrage der Suche nach der Wahrheit des Seins und seiner Zertrennung im Erscheinenden (d.h. insbesondere nicht mehr dem Sein und seinem Wesen selber, oder nicht mehr der Frage, was ich bin, sondern nur der Frage, was es für irgendetwas je nur heißt, zu sein) zugewendet habe, woraus zugleich mein Interesse an der Moral, als einer Theorie der Handlung jenseits der Logik der Identität, resultiert. Dass die hierzu geführte Begründung nicht vollständig ist, da sie die Herleitung jenes Problems ermangelt (also: Warum sich überhaupt mit dem Denken beschäftigen? Warum nicht in Gewohnheit verharren? etc...), ist mir dabei durchaus bewußt, erscheint mir aber auch unvermeidlich. Der Anlass hierzu ist schließlich eine Diskussion, die sich gerade in diesem Mangel des Bewußtseins der Frage verheddert hat; sie daraus zu lösen kann darum nicht im Ansatz dieses Textes vorausgesetzt werden, vielmehr ist es das in ihr erst noch zu erreichende Ziel. (Dass er gewissermaßen am Ende - oder sogar erst danach? - zeigt, dass der dann doch - sinnvoll war (invertierter Tractatus?)).

[Entwurf zum Technikbegriff]

Über das Wesen der Technik und das Ende der Menschheit
Oder: Über die Zweideutigkeit der technologischen Apokalypse des Seins [in Moral und Geschichte]

Einleitung: Menschheitsgeschichte als Technologieentwicklung

Der Begriff des Menschen ist im strengsten Sinn mit dem der Technik verbunden, nämlich sowohl definitorisch zum Anfang, indem die Intelligenz zur Werkzeugherstellung das wesentliche biologische Kriterium in Absonderung zu andern Arten ist, als auch historisch zum Ende, wo die heutige Konstellation der technokratischen Gesellschaft das wirkliche Ende der Menschheit vielleicht nur vorbereitet, der Begriff der Menschheit aber sich in seiner endgültigen Enttäuschung, Entzauberung seiner Ganzheit vollends ausgelöst hat, so dass heute der Menschheitsbegriff für Biologie und Medizin heuristisch nützlich und für die sentimentale Moral unendlich achtungsvoll behandelbar, aber in keinem Sinn mehr praktisch nützlich ist, da er sich von dem, was über das biologische, was in andern biologischen Arten auch vorhanden ist, hinaus nicht entwickeln kann,

wenn sich sein wesentliches Moment in andern Gestalten vergegenständlicht und ihm entgegengestellt hat.

Diese Geschichte ist bemerkenswert, weil sie eine von der Anthropologie im materiellen Sinn (Medizin, Psychologie, Linguistik) eigenständige Geschichte des Menschheitsbegriffs offenbart, der am ehesten zur historischen Soziologie der Selbst(miss)verständnisse gehört. Jene Geschichte hat aber, in dem, was ihn je immer widerlegt, zugleich den Schlüssel für eine andere materielle Geschichte in sich, jene nämlich, die den Kern der Geschichte der Gesellschaft überhaupt ausmacht. Es ist als Einleitung für die zu erörternden Fragen unabdingbar, diese Geschichte zu beschreiben, um einen adäquaten Technikbegriff überhaupt entwickeln zu können, und dazu muss ich zunächst nicht nur bloß einen Begriff dieser Geschichte, sondern zugleich auch diese selbst darstellen.

Lebe-Wesen - Technik-Wesen, Wesen aus Gestein und Gedanke
Ver-Wesen der Technik, oder das An-Wesen der Technik (auch Gegenwart als Villa des Geräts?)
Denken der technischen Wesen als Ka oder Ba? (Gestalt ohne Vogel, Stahl aber der überdauert)
(jmnw ka nn ba ?)

Ende der Menschheit als Möglichkeit, aber auch als Wirklichkeit im Begriff - daher Verkleinerung des Begriffs auf den einzelnen

Neuer Begriff des Ganzen. Es gibt ein Ganzes, aber dies ist nicht außer mir, ich bin es je schon selbst als Sein-für-mich!

Polytheismus aller gegeneinander, zugleich aber einseitig gegen Geräte und Gegenstände (unklare Einseitigkeit? - sowohl Vortäuschungen falscher Subjekte durch Algorithmen, als auch Vortäuschungen falscher Subjektlosigkeit durch ebendieselben als Subjekte ohne Subjekt.

Eigenwille der Technik dagegen: In ihrer Ungreifbarkeit hat sie vielleicht eine Subjektivität, die sich der Täuschung der Empathie entzieht und deren ganzes System als falsch offenbart, daher ein entbergender Charakter)

Schicksal als falscher Gedanke, aber ein gewisser Auftrag im Sein der Technik: Dass sie die Möglichkeit gebe, die Wirklichkeit als Kontingenz zu erkennen. Anspruch darum auf eine neue Theorie der Moral, die dann nicht von Wirklichkeiten, auch nicht von technischen, bestimmt werden kann.

Über den freien Willen im Widerwillen der Möglichkeit, sofort wirklich zu werden. Oder über das Ende des Materialismus mit dem Begriffe der Menschheit selbst.

Über den politischen Anspruch abstrakten Denkens, oder zur Grundlegung des Handelns aus der Frage der Moral.

Gegen den Anspruch der politischen Philosophie, dass Denken und nicht Interessen die Mächte der Welt beeinflussen sollten, richtet sich ein ebenso mannigfacher Widerstand aus der Philosophie selbst als aus den politischen Zentralen, wo diese sie abtun, eben weil sie philosophisch ist, so jene, weil sie politisch werden will. Während aber bei der politischen Ablehnung des philosophischen Anspruchs auf Wahrheit kaum lange gesucht werden muss, um ihren Grund zu finden - ist schließlich jeder Machtanspruch, sogar jener der Wahrheit, eine Provokation für jene, die die Legitimation ihrer Macht im bloßen Bestehen derselben bereits eingeschlossen sehen wollen - so scheint es erstaunlich, dass gerade das reine und abstrakte Denken sich selbst in solcher Weise beschränken sollte, noch mehr, dass es dies unter Hinwendung auf genau dieselben Ideen versucht, die es doch erst selbst erzeugt hat (sei es die Unmöglichkeit einer Ethik durch den Nihilismus, oder die Ablehnung jeglicher Idee und Ideologie, was im Grund dasselbe ist; oder sei es der damit verbundene Radikalhumanismus, der allen Grund der Existenz als schon gemeinsamen sucht, daher Politik, wie einst schon Aristoteles, für eine Sache reinen Charakters hält; oder sei es gar die völlige Verwechslung politischen und gesellschaftlichen Handelns, darin man demokratische Abstimmungen oder Wahlen, die ja stets nur Mittel sind, die politischen Beschlussorgane frei von Aristokratenbildung halten zu können, für unmittelbare Willensäußerungen der Gesellschaft zu halten, die man dann sogar noch, durch Kollektivbezeichnungen wie Volk, Bevölkerung, die Menschen, das Land, die Stimmung etc.pp., mit einer einzelnen homogenen Gruppierung, deren es ja gerade nur in einer inhomogenen Gesellschaft gibt - weil sie ansonsten keine Gruppe mit Stimme, sondern gewissermaßen der Wille der Götter und das natürliche wären - nicht nur zu verwechseln, sondern sogar in Eins zu setzen als Anspruch behaupten, wodurch dann die eigentlich nur persönliche Tugend der Solidarität von Personen gleicher Situation zur allgemeingesellschaftlichen Tugend, dem suggerierten Zusammenhalt, erhoben wird.). Mir scheint es darum nicht nur allein möglich, sondern sogar nötig und hilfreich, diese falschen Ansprüche aus dem Prinzip des Denkens selbst zu widerlegen, indem ich zeige, wie das reine abstrakte Denken sich aus seinem eigenen Anspruch auf Wahrheit in seinem Fachgebiet notwendig zum Anspruch einer Wahrheit im und des Ganzen, und aus dem Scheitern dieser und weitem daran anknüpfenden Ansätzen zur politischen Frage in gewisser Weise verhalten muss. Damit sei nicht gesagt, dass die politische Anknüpfung die Frage der Moral, die am Ende dieser Untersuchungen notwendig offen wird bleiben müssen, irgend beantworten kann; nur, dass es ohne Umweg zur Politik nicht möglich sein wird, diese Frage auch nur zu stellen. -

Dass die Politik und das Denken, ebenso wie allgemeiner Weisheit und Wissen(schaft) auseinander gefallen sind, kann hier keine nur beiläufige Bemerkung sein. Es wird sich zeigen, dass darin das wesentliche liegt, worin der Anspruch auf Wahrheit in beiden verspielt wird. Jenes Spiel erneut zu beginnen; es vielleicht in seiner Ambivalenz, und auch in der Unklarheit jenes andern Ergebnisses, was ich hierin habe erreichen können, einmal vorzuführen, sei denn auch der letzte vorläufige Grenzpunkt dieser Untersuchung. Ich bin mir sehr wohl bewusst, dass die ästhetische Darstellung, deren Ambivalenz ja hier auch dargestellt werden soll, inhaltlich und methodisch noch ganz vorhanden ist, ebenso dass zu überwindende und in eine allgemeinere Darstellung einzubeziehende Wissen. Aber ich denke, dass dieses überwinden hier gerade nicht, wie Heidegger und Descartes und so viele weitere behauptet haben, nur ein andersanfänglicher Anfang ist, dass bloß einmal mit allem neu angefangen werden müsste. Vielmehr muss zwar, indem durch den neuen Anfang sich auch die Freiheit des philosophischen Systems offenbart, ein neuer Anfang gefunden werden; er fängt aber zunächst nur an, alles alte zu wiederholen und neu zu bedenken; und ganz am

Ende dann, in der Frage, erscheint seine Wahrheit. Darin nämlich liegt die Wahrheit jeglichen Systems: Dass sie das Ganze einer gegebenen Denkweise auf den Begriff bringt, damit eine Grenze in ihm aufstellt, die ebenso unmittelbar zu überschreiten gebietet wie jede äußere, wozu aber im Gedanken auch die Macht und Fähigkeit je vorhanden ist, sieht man sich nur in der Lage, über das gegebene unmittelbare hinauszudenken. Jenes neue, was dabei entsteht, wäre dann neues System, also nicht mehr dieses; und es ist auch im wesentlichen darum, dass ich überhaupt Systeme schreibe, damit ich meine eigenen Gedanken überschreiten kann, indem ich sie selbst zu anderen, oder zu bestimmten objekten der gegenständlichen Gedankenführung mache, die zu überwinden mir selber Akt ist, sie dagegenn als unmittelbare Tat in meinem Gedanken ringen mit sich oder ungewinnbarer Kampf eines Gedankens um seine eigene Wahrheit ist, den er nur gewinnen kann, wenn er das andere verdrängt, dagegen umgekehrt das Überwinden durch Systematik das Verdrängen solcher Form aufhebt und an seine Statt das bewusste bestimmen dessen. was falsch ist im Gedanken (und nicht in dessen Denken!) als dieses Gedanken dann wiederum selbst erhaltenden Akt setzt und erzeugt. Die Notwendigkeit solcher Systematik ist dann nichts, als mein eigener Wille zur Erinnerung, oder zur Allgemeinheit meines Systems; und seine Allgemeinheit ist dann nur das Abbild jenes meinen unmittelbar seltsamsten Wunsches, dass mein Denken mir ewig sein soll, aber ewig gerade nur im Verrinnen und der Kraft seiner eigenen Negation und Träne, dessen Wahrheit selbst das Wesen des Geistes und seiner Verzweiflung ist. Ob mir jenes gelungen sei, oder ob die Ambivalenz des folgenden mehr nur fälschliches Abbild seichter Wi(e)derholung längst gedachten sein möge, ist mir hier nicht vergönnt zu bestimmen, sondern nur, darzustellen, dass solches eben aus meiner Sicht sich wohl als dasselbe darstellen müsste, da ich mir eben selber nichts bin als solche Wiederholung, als Holung und holen wider meinen eigenen Verstand, als Behauptung der Frage eines Subjekt, dass nicht existiert, und eines Problem, dass die Probleme selbst nur umgrenzend, unklar und verschwindend, beschreiben könnte: meiner selbst nämlich und was richtig wäre zu tun, wie ich leben kann und ob dies Wort je einen Sinn erhalte. Daselbst, wo nun einigen dies hoch und wesentlich erscheint, und ebenso es ihre Antworten zu tun versuchen, erscheint es mir dies als äußerst leer und gedankenlos, dagegen das, was daran für das alltäglichste gehalten wird (was ich konkret tun soll, wie ich mich denn je nur entscheiden kann etc.), mir für das allein wesentliche Geschäft phillosophischen Denkens erscheint. Jenes Erscheinen aber ist gegenstandslos, wenn es sich nicht im Verlauf des Gedankens selbst zeigen könnte, eben weshalb ich der Vorrede nun genug sein lasse, und diese Bemerkung zum politischen Anspruch abstrakten Denkens darin beschließe, dass es in diesem sich erweisen muss, was und warum es politisch sei, und welches Wesen das politische dadurch erst erhält, dass es sich nicht als Abbild von Interessen oder Gruppierungen, sondern als Scheinen und Wirklichkeit einer Idee, der Idee des Gesetzes, manifestieren kann, wessen Darstellung die bisher höchste (und auch die einzige historisch erreichte) Darstellung des Widerspruchs der moralischen Frage darstellt, die ich auf meinen Untersuchungen bisher habe finden können. Dass es aber diese Idee gibt, und wieweit sie als Konkrete in sich die Möglichkeit einer zu überschreitenden Schranke bietet, und welche Wahrheit dabei zutage kommen könnte, ist gerade das, was mir die moralische Frage als eine wesentliche, und um ihrer Willen auch das politische Geschäft für ein hauptsächlich philosophisches erscheinen lässt, um welcher Erscheinung willen die Vollendung dieses Textes nicht an ihrem Ende liegt - sondern bloß in der Offenheit, die in ihrem verrinnenden Vergehen in das unterscheidungslose Nichts des bestimmenden gesetzgebenden Gedankens, insofern er eine Kraft der richtenden Willkühr an sich hat, sie in die Moral einbringt als Ambivalenz der Frage - und in dem Lachen, dass sich dieser Doppeldeutigkeit der Frage nicht entzieht, wenn sie, ihres eigenen Anspruchs sich bewusst, sich dann doch fragt, was es denn je solllte, was sie versucht und getan hat. Jenes Suchen aber findet eine Antwort - in jenem Ziel, dessen Wahrheit gerade jene Verzweiflung ist, um die willen es gesucht wurde und selbst jenes Suchen ist, worin es liegt, was es soll, worin es sich versucht - als Sollen, als Sein, als Wahrheit des Verrinnens - das selber es doch ist ?!

Die Merkwürdigkeit aller dieser Fragen zeigt sich schon hier, wie ebenso auch schon, dass eine direkte Antwort auf sie kaum gegeben wird werden können. Die Indirektion jeder möglichen echten Antwort - und noch mehr der echten Frage - ist darum gerade in jener Untersuchung zu finden, um derentwillen sie sich als Frage - und als Frage auf den Anspruch und das Ziel jeglicher solcher Untersuchung - vorher aufgedrängt hat, und durch welche Indirektion sie auch ihr Vorurteil, als gehe es hier nur um unklare Bestimmungen alter Gedanken, neuerlich an sich selbst erfahren muss, um sie in ihrer Wahrheit, und diese in ihrem Wesen, je auch nur denken zu können, oder gar sie selber selbst zu sein, als dieselbe und das Selbe in einem Gedanken, welches ja eben das Ziel ist, was das Denken sich setzt, wenn es einen Gegenstand als in sich gesetzt, oder als Ent-Gegen-Setzung oder Ausgegnung in sich sich begegnen lassen will, oder kurz, wenn es überhaupt Wahrheit sein will. Jene Erfahrung der Zwiespältigkeit der Wahrheit ist darum hier nichtsosehr das letzte, als das erste Ziel, was aber eben erst zuletzt, als im Durchgang durch alle diese Fragen der Wahrheit, unmittelbar nur als absolut vermittelte erreicht werden kann.

[25.9.19]

[Vorwort zur neuen Systematik? ----]

Gesamtsammlung abstrakter Prinzipien, wie ich sie bisher aufgestellt habe, und der sie konstituierenden Problemen, wie etwa
Begriff/Name und Unmittelbarkeit; Sein als Tat und das bloße Etwas; Denken
vs. Wahrnehmen etc

Wie hier eine Gemeinsamkeit, eine Ordnung herstellen?

Um nötige Basis zu haben, zunächst Ausgabe der Fragmente und Schriften.

Vielleicht:

"Systeme und Entwürfe, 2015-2019"? bzw. "2017-2019"? (oder doch mit den alten Sachen dazu, und den Dateien vom Rechner etc.?)

Über die atheistische Religion und den Begriff des Menschen

Ich möchte hier einige kurze Anmerkungen zum Begriff der Religion machen, da ich nach neuerlichen Diskussion merken musste, dass der Begriff der Religion von gewisser Weise sehr eng gefasst wird, und darumwillen auch der Versuch, die neuere Religionsgeschichte der Gegenwart zu erfassen, entweder nicht viel oder sogar gar nichts davon erfasst, und stattdessen, der realen Veränderung zum Trotz, behauptet, dass es keine Religion gäbe, die heute die Welt beherrscht, oder die Mehrheit der Welt areligiös ist. Ich halte das für einen historiographischen Irrtum, da damit nicht allein nur unsere Gegenwart, sondern auch große Teile der Vergangenheit falsch verstanden wird, und hier zumindest dem heute verbreiteten Verständnis von Religion im engeren Sinne ein Begriff der Religion im weiteren Sinne entgegengesetzt werden muss, der dann auch andere historische und gegenwärtige Formen erfassen kann. Ziel dieses Aufsatzes ist also zu zeigen, dass dieser weitere Begriff von Religion eigentlich noch die wesentlichen Merkmale der meisten religiösen Bewegungen umfasst, und nur ein spezificum der christlichen und allgemeiner der monotheistischen Offenbarungsreligionen nicht mehr annimmt.

Um die Schwierigkeit der umfassenden Allgemeinheit jenes Begriffs deutlich zu machen, will ich zunächst die monotheistische und polytheistische Auffassung von Wertgebung einander gegenüberstellen, da sie mir als deutlichstes Zeichen einer gewissen Allgemeinheit in jenem Begriff dient: Während in der monotheistischen Weltanschauung "Gott" ein Name ist, und daraus die Welt selbst bewertet wird - dass es ein Gutes und Schlechtes in ihm gebe ist dabei ausgeschlossen, weil er selbst als Idee des Guten gedacht wird, oder als dessen Manifestation (hierin liegt eigentlich der ganze Unterschied von Christentum und Platonismus: Im Platonismus ist die einzige Idee des Guten selbst Gott, im Christentum ist Gott unerkennbar, und wird von uns durch diese Idee gedacht als All-Güte, die er tut, aber nicht allein nur ist), - so dass eine Wertgebung entsteht, die ein eindeutiges Ziel proklamiert, und dabei insbesondere behauptet, dass es das richtige sei, an dieses Ziel selbst zu glauben (in diesem Sinn kann sie entweder, wie im Judentum und in gewissen Varianten des Platonismus, ebenso wie bei Augustin, eine Selbst-Auszeichnung sein, nach der man, wenn man dem Ziele folgt, vom Gotte erlöst wird, oder aber, wie im volkstümlichen Christentum und im Islam, eine missionierende Weltorganisation werden, die versucht, alle dazu zu bringen, jenem Gotte zu folgen). Der Grund, warum die eigene Annahme des Ziels hier mit Wert verbunden ist, liegt darin, dass das Ziel selbst mit Bewusstsein gedacht wird, und jener Wert nicht als bloßes Abstraktum genommen wird, sondern als lebendige Ursache der ganzen Welt. Erst daraus erklärt sich jene Annahme, die ja bloß daraus, dass es einen Wert geben soll, nicht folgt; erst wenn die Welt aus und für ein Ziel geschaffen ist, wird deutlich, warum es nach diesen Lehren nicht jenem Wert entspricht, ihr zu folgen, ohne es zu wissen.

Bei der polytheistischen Sichtweise ergibt sich nun ein ganz anderes Bild, vor allem auch darum, weil hier die Götter nicht selbst reden, sondern bloß schweigend handeln, und wir dieses Handeln zu deuten haben. Götter sind in diesem Sinne auch keine allgemeinen Gesetzgeber oder Wertvorbilder, sondern eher Naturerscheinungen, die selbst dem Schicksal unterworfen sind. Insbesondere muss es nicht im Interesse eines Gottes liegen, dass wir an ihn glauben; es gibt hier auch keinen jenseitigen allgemein-umfassenden Wert, bloß die zeitliche Entwicklung selbst, das Schicksal (was in dieser Sicht vielleicht vorausgesehen werden kann, aber keineswegs durch ein gerechtes Gesetz nach Wertmaßstäben bestimmt ist).

Das, was hieraus für mich das zentrale ist, ist dass es zwischen Monotheismus und Polytheismus keinen gemeinsamen Gottesbegriff gibt, Religion also auch nicht primär über den Götterglauben definiert werden kann, da der Begriff Gottes in diesen beiden Fällen derart verschiedenes bezeichnet, dass sonst jegliche Weltvorstellung unter diesen Begriff fallen müsste. Außerdem ist Religion hier nicht identisch mit bewußtem Glauben; natürlich muss ich etwas Glauben, aber ich muss nicht daran glauben, dass ich daran glauben muss (dies ist der zentrale Punkt, wo der Polytheismus und fast alle nicht-monotheistischen Geisteshaltungen zumeist nicht als religiös verstanden werden; wenn Götter nur Teil der Welt sind, aber nicht unsre Herren, dann können sie uns nicht zum Glauben zwingen, oder sind wir durch unsern Glauben nicht an ihn selbst gebunden; sondern dass ich einem Gotte glaube hat hier ganz dieselbe Bedeutung, wie dass ich an einen Gedanken oder eine Erscheinung glaube, da ja auch Sonne und Mond mir keine Gesetze geben können).

Was hat es nun aber für einen Sinn, wenn ich von Religion im allgemeinen spreche? - Ich denke, dass es durchaus etwas verbindendes zwischen Mono- und Polytheismus jenseits des widerstreitenden Gottesbegriffes gibt; aber ich glaube auch, dass darum, weil sich dies gemeinsame nicht mehr im Gottesbegriff widerfindet, es ebenfalls auf Bewegungen angewandt werden kann, die sich selbst nicht als in diesem Sinn religiös verstehen; insbesondere trifft das zu auf die antike Philosophie, den westlichen Humanismus, den Buddhismus und den Konfuzianismus. Insbesondere glaube ich, dass es in der Differenz von Mono- und Polytheismus eine innere Differenz einer Geisteshaltung gibt, die diese andern Bewegungen auch als entweder mono- oder polytheistisch erscheinen lassen, wodurch sich insbesondere auch eine Trennung in der sogenannten atheistischen Bewegung ergibt, namentlich in die eben genannten zwei Geisteshaltungen und eine dritte, genuin atheistische, die aber sowohl von diesen beiden als auch von bloßer agnostischer Zurückhaltung klar unterschieden werden müssen. Wichtig ist mir dabei vor allem, dass diese Trennung rein gar nichts mit geäußerten Glaubenssätzen, sondern vor allem mit der Methode, mit der man dieselben betrachtet und kategorisiert, zu tun hat.

[Anfang eines Systems zum „inwiefern“ der Erlebnisse]

Über die doppelte Existenz des Erlebnisses

In welcher Form ein Erlebnis existiert, scheint zunächst kein größeres Problem zu sein, da es nun einem darin besteht und so lange, als ich etwas erlebe. Es ist aber hier ein Unterschied zu machen, der in der üblichen Diskussion (insb. in der neueren Geistphilosophie oder philosophischen Psychologie) nicht gemacht wird, und damit alle Möglichkeiten, über Erlebnisse und Gedanken je nur zu sprechen, sogut wie unmöglich macht: Die Unterscheidung davon, ob ein Erlebnis als Objekt einer Untersuchung, eines Bewusstseins existiert - und damit ein gewisser Gehalt ist, der auf diese oder jene Art wiederum vorkommen kann - oder ob es als Tatsache vorkommt und damit nur bedeutet, „dass“ ich dies oder jenes erlebt habe.

Um den Unterschied konkreter zu nennen: Wenn ich einen Gegenstand sehe, etwa einen Tisch, dann habe ich zunächst einen unmittelbaren Eindruck, d.h. etwas, das mir im Bewusstsein vorkommt, etwas Unmittelbares, worüber ich dann nachdenken kann. Jenen Inhalt kann ich dann auch das Erlebnis nennen. Zugleich ereignet sich auch die Tatsache, dass ich etwas erlebe, bzw. ich habe den unmittelbaren Eindruck, dass ich einen Eindruck gehabt habe (also eine Art Zeiterlebnis). Nun ist der zweite Eindruck einer, den man vielleicht nicht gewillt ist, als das Erlebnis zu bezeichnen, da es keinen Gehalt hat als gerade nur, dass der erste stattgefunden hat; das Problem ist nur, dass es das einzige Erlebnis ist, was ich je in der Lage sein werde mitzuteilen.

Das erste Erlebnis besteht ja nur darin, dass ich es erlebe, und darumwillen kann ich es nicht mir noch gar jemand anderm mitteilen (da auch, wenn ich etwas eine Zeit erlebe, ja im weiteren Zeitpunkt nur derselbe Eindruck nochmal kommt, nicht aber der erste darum länger ist; ich erlebe nur die Gleichheit, solange ich den ersten Eindruck nicht verliere; vergesse ich ihn, fällt mir ja auch gar nicht mehr auf, dass ich etwas wiederholt sehe, sondern sehe nur wiederholt, dass ich überhaupt etwas sehe, was ich dann formale unter denselben Begriff stellen kann). Der zweite Eindruck ist dagegen der, dass ich etwas anderes erlebe, und erscheint darum länger gültig (auch wenn er das nur relativ ist, schließlich existiert er nur solange ich mir merke, dass ich den ersten Eindruck hatte; wenn ich dies vergesse, weiß ich nun auch nicht, dass dort ein Erlebnis war, so dass auch das Vergessen immer ein zweifaches ist: Vergessen was ich wusste, und dann dennoch zu wissen, „dass“ ich etwas wusste, gegenüber dem Vergessen selbst der Tatsache, dass etwas vorhanden gewesen ist; wobei das erstere natürlich eigentlich das ist, was mit dem Wort Vergessen gemeint ist, da mit dem zweiten, dem insgesamt Verschwinden aller Erinnerung, auch der negativen, bei mir auch kein Eindruck entstehen kann, dass ich etwas vergaß, sondern ich bloß nicht weiß, was ich wusste, noch dass ich wusste).

Der wesentlichere Unterschied liegt dagegen darin, dass der zweite, sekundäre Eindruck, als Existenzart des ursprünglichen Erlebnisses, das einzige am ersten ist, was objektiv existiert bzw. existieren kann; und dass aber der zweite den ersten darin nachbilden kann, all jenes, was in ihm unmittelbar vorhanden, begrifflich nachzubilden und durch ähnliche Existenzerlebnisse an ihm dann real auch zu objektiv existierenden Aspekten des zweiten Eindrucks zu machen. Worum es mir aber geht, ist dass dies doch den Unterschied dieser beiden nicht negiert, und die Idee, dass ein Erlebnis ersterer Art objektiv untersucht werden könnte, daran schon scheitert, dass alle

Untersuchung sprachlich ist, aber durch Sprache _notwendigerweise_ nur Erlebnisse zweiter Art ausgewiesen werden können, weshalb man bei der Existenz des Erlebnisses und seiner zahlreichen Eigenschaften stehen bleibt und keineswegs zum Ereignis selbst kommt.

Ich will also im folgenden erklären, warum dies so ist, und warum deshalb die Unternehmung, das Bewußtsein im Universum suchen zu wollen, nicht funktionieren kann oder eigentlich eine ganz andere Art der Existenz von Erlebnissen betrifft als die Frage nach dem Selbstbewußtsein, oder nach dem Sinn oder Gehalt meiner Erlebnisse, insofern ich sie erlebe und verstehe, oder was in ihnen mir als mein Bewußtsein eine Einheit oder ein Begriff sein könnte.

Vorl. Inhalt:

1. Zum doppelten Missverständnis sprachlicher Mitteilung und der hypothetisch-objektiven Existenz der Welt
2. Über das andere Bewußtsein und den verschiedenen Grad der zwei Existenzarten von Erlebnissen
3. Über das Bewußtsein in objektiver Betrachtung (im Gehirn sowie in der objektiven Geistmetaphysik)
4. Über das Bewußtsein als Einheit des Erlebens, oder als Problem des Selbstbewußtseins
5. Über die Einheit im objektiven Sein, oder über die subjektive Theorie als Kern einer Theorie _über_ objektives Sein
6. Zur Frage der Widerspruchsfreiheit der Welt, und dem grundsätzlichen Dissens subjektiven und objektiven Seins über den Satz vom Widerspruch
 Zur Notwendigkeit des objektiven Seins, subjektiv zu sein, aber der Unmöglichkeit des subjektiven objektiv zu sein
 oder dem unbedingten Vorrang des Seins und dem geringern Vorrang einer Hypothese zum Sein

1. Zum doppelten Missverständnis sprachlicher Mitteilung und der hypothetisch-objektiven Existenz der Welt

[Essay über den Menschheitsbegriff]

Über die Widerlegung einer jeden Anthropologie aus der Technologiesgeschichte oder über das Ende des Menschheitsideals in der Realität der Zerstörung seiner Möglichkeit, und den darin vorhanden Nachweis der Unabhängig der Seele vom physischen Universum.

Es ist eine seit vielen Jahrhunderten verbreitete Vorstellung, dass es nicht bloß eine Einheit unter den Körpern gibt, die man messen und beobachten kann, sondern auch zwischen dem von mir erfahrenen Denkprozess und allen andern, von mir gemutmaßten Denkprozess anderer eine geheime Übereinkunft besteht, die man als das Menschliche bezeichnet hat und damit zugleich urteilte, dass sie der Analogie der Körper nicht nur gleich, sondern ihr untergeordnet und aus ihr gefolgert sei. So urteilten schon die Römer, wenn sie ihre Kultur als *humanitas* bezeichneten, und durchs ganze Christentum hindurch erstreckt sich auch jener römische Gedanke des Menschlichen als des Horizonts der Moral; so dachte auch Aristoteles den Menschen als dasjenige, was Ethik möglich und Politik sinnvoll macht; und auch außerhalb der europäischen Geschichte finden sich ähnliche Konzeptionen, etwa die des konfuzianischen *rén*. All diese Vorstellungen haben gemeinsam, dass sie unter Bedingungen der landwirtschaftlichen Zivilisation getroffen wurden, wo eine gewisse Form des Handelns und Wirtschaftens über Jahrhunderte gleichblieb, und damit selbst als natürlich erscheinen konnte; und sie trat unter politischen Bedingungen auf, wo die Einheit aller unter einem Ideal, einem Gesetze, gerade gedacht wurde als natürliche Einheit der Menschen unter Göttern oder der Wahrheit. Es ist jenes naturalistische Verständnis der Gesellschaft, das allein diese Vorstellung überhaupt möglich gemacht hat, da es in der Sache keinen Grund gibt, zu glauben, eines andern Gedanken wären gleich zu meinen, weil die Körper gleich sind; nur, dass alle dasselbe tun, und das dies als natürlich erscheint, ist Grundlage dieser Identifikation.

Die Idee der Menschheit entsteht nun genau aus diesem Ideal, genau in so einem historischen Moment, wo diese Art Zivilisation sich selbst zweifelhaft wird und mit sich im Widerstreit liegt (Aristoteles, Cicero, Konfuzius, Mirandola, Kant, Marx, um nur ein paar Beispiele zu nehmen). Es wird in diesem Ideal nun jene Natürlichkeit genommen, und nicht länger als Gegenwart, sondern als Ziel behauptet; und es ist die besondere Situation der Moderne, das gerade die Technologie als Mittel erscheint, jenes Ziel zu erreichen.

[bis 23.]

Diese Idee der Menschheit ist ihrer Natur nach verlogen. So wird etwa Kunst hier als menschlich angesehen, der Krieg aber nicht, nicht weil das eine weniger auszeichnend unter den biologischen Arten wäre als das andere, sondern weil es erfreulicher ist und unschön zuzugeben, dass Krieg und Mord etwas auszeichnend menschliches ist, wenn man Menschlichkeit als moralischen, metaphysischen, und nicht als empirischen Begriff nehmen möchte, der er doch gleichfalls ist und sein muss; derart man dann zu der Situation kommt, dass Viele einem die Sätze, das Menschlichkeit

erstrebenswert ist, und dass Irren menschlich ist, gleichermaßen abnehmen, aber den daraus doch unmittelbar folgenden Satz, dass man das Irren erstreben sollte, ablehnen, weil sie nicht darauf kommen, dass diese beiden Gedanken irgend etwas miteinander zu tun haben sollten. Damit man diesen ganzen Unklarheiten entkommt, will ich also hier zwei Gedanken aufs schärfste unterscheiden: Den der Menschheit und des menschlichen als rein empirischen; und den aus der antik-christlichen Moral stammenden der Humanität als metaphysischen und ethischen. Damit sind also, wenn wir die Frage des Bezugs von Mensch und Technik betrachten wollen, zwei Fragen konkreter gestellt: Welche Auswirkung hat die Technik faktisch auf die Menschheit und ihr Überleben, bzw. welche Auswirkung hat die Menschheit auf die Technik in der Entwicklung? Und welchen Bezug hat sie auf die Idee der Humanität, um deren willen sie geschaffen wurde?

[bis 27.]

Die allermeisten Untersuchungen, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten zu diesen Fragen geschrieben wurden, beschäftigen sich dabei eigentlich nur mit der ersten Frage, indem etwa die selbstzerstörerischen Folgen technischer Entwicklung betrachtet werden, und das ist sicher in der praktischen Betrachtung das wichtigste, ebenso wie die Veränderung der Lebenssituation der meisten Personen inzwischen eine Veränderung unmittelbarer Lebensmöglichkeiten mit sich bringt, durch die Technik unmittelbar Teil des transzendentalen Horizonts zu werden scheint, und insofern das Geschaffene hier selbst Änderungen an der Erscheinungsform allen Seins beschreibt, insofern sich nämlich durch die Technik die Erscheinung der Geschichte verändert. Das aber ist alles noch Teil einer Betrachtung meiner eigenen, konkreten Lebenssituation, ob ich lebe und wie, und betrachtet insofern Technik als etwas Außergeschichtliches, was ich entweder für eine Zukunft schaffe, die ich nicht beeinflussen kann, oder das als Macht mein Leben bestimmt. Die Frage nach der Technik im Bezug auf den Menschen wird aber dann eigentlich erst besonders wirksam, wenn sie als die zweite Frage gestellt wird, als Frage nach dem Begriff der Humanität, weil sich hier eine Unklarheit in der geschichtlichen Perspektive offenbart, durch die das technische überhaupt zum bestimmenden Faktor der materiell-geschichtlichen Entwicklung hat werden können, insofern diese nämlich auf sie als auf ein Ziel ausgerichtet wurde, das durch sie nicht allein verfehlt wurde, sondern auch als falsches offenbart.

Die Technik ist zunächst einmal, in ihrem Ursprung, das, was diesen Begriff der Humanität überhaupt möglich macht. Ohne Schrift gäbe es keine Idee einer möglichen Menschheit, und ohne die Industrialisierung hätte man im 19. Jahrhundert nicht auf den Gedanken kommen können, diese Idee vom Himmel auf die Erde zu holen, und einen Fortschrittsgedanken zu erzeugen, in dem die Erlösung der Welt das Ergebnis der Erfindung einer Maschine ist. Auch heute ist es im wesentlichen das Internet, das einer eigentlich absolut zerrissenen Welt je den Eindruck verschafft, bereits eine Einheit erreicht zu haben. Mir scheint aber, das genau durch diese Entwicklung, sich dieser Begriff ebenso diskreditiert hat, und es gerade das Ergebnis aller technologischen Geschichte ist, die anthropologische Behauptung, dass das Wesen jedes einzelnen vor allem das als Mensch, und jenes Wesen für jeden einen Anspruch bedeutet, sich seinem Wesen gemäß menschlich zu verhalten, nicht allein nur widerlegt zu haben, sondern zu zeigen, dass es gerade das barbarischste ist, nichts zu sein als bloß menschlich, und umgekehrt dasjenige, was etwa das Subjekt dazu bringt, mehr zu sein als ein technischer Apparat, gerade darin besteht, dass es unmenschlich, geistig und von sich selbst völlig frei ist, mit andern Worten, dass mir mein Denken gerade darum nur ein freies und ein Absolutes sein kann, weil ich mir selbst gerade nicht Mensch bin.

[2.]

Das deutlichste Abbild davon findet man im heutigen Verhältnis zum Geist in der Medizin. Die Medizin ist gerade dort absolut gerechtfertigt, wo sie das Gehirn und den Körper nicht als Geist, sondern als Mensch, und d.h. als Tier, als Lebewesen sieht, dass es im Hinblick auf eine gewisse, je gewollte Funktionalität zu erhalten gilt, weil dort dieser Wille nicht selbst Teil des Körpers ist, von außen auf ihn einwirkt. In allen Versuchen des letzten Jahrhunderts aber, den Geist selbst menschlich, und d.h. hier vor allem medizinisch zu betrachten, verliert sich hier jene Legitimierung, die vorher mit dem Begriff des Menschen verbunden war. Ich behaupte, dass das daran liegt, dass das, was vorher unter Menschheit verstanden wurde, hier eben jene Idee der Humanität war, die nicht mit der körperlichen Menschheit zusammenpasst; und dass die Erkenntnis über jene Materialität jenes Ideal darumwillen auch zerstört, wenn man beides verwechselt, da ich dann meinen Willen mit der Bewegung eines Organs beschreiben muss, während ein Organ ja eigentlich gerade als Organon für eine Psyche, oder ansonsten nur als Werkstück einer geistlosen Maschine gedacht werden kann, aber es als materielles Wesen alles haben kann als gerade einen Willen. Hieraus entstammt auch die Schwierigkeit, mit der sich die heutigen (selbstimaginierten oder faktisch machthabenden) Technokraten einer echten Entscheidung zuwenden, und statt ethischen nur ästhetische, wertgebende Kriterien zu setzen fähig sind. Wenn der Wille aber medizinisch ist, ist er eindeutig, darum auch jene ästhetischen Kriterien; gerade dadurch, dass ich meinen Willen nicht so einfach feststellen, behaupten, finden kann, ist er aber ungeeignet, so ein Kriterium abzubilden. Indem also hier verkannt wird, dass der Wille und die Wertgebung als transzendente, subjektive Elemente notwendig ambivalent sind, so wird hier ebenso verkannt, dass sie nicht unmittelbar zu Entscheidungen, sondern nur zu unterschiedlichen Einfärbungen und Bewertungen anderer Entscheidungen führen, dass mithin die Frage, wie ich handeln soll, nicht durch wertgebende Technik und nicht durch irgendeine Glücksseele oder sonstige Theologie beantwortet werden können, sondern die zentrale, noch ganz offene Frage einer neuerlichen Moral sein muss. (In diesem Sinne kann dann auch politisches Handeln im Bezug auf ethische Fragen nicht von einer Moral ausgehen, um Technik zu bewerten, sondern muss sie erfragen, welches Erkenntnispotential sie uns gibt, ethische Fragen je neu zu stellen, und sie im Bezug auf die Denk- und Handlungsfreiheit, nicht nach theologisch-ästhetischen Bewertungen zu fördern, wenn sie nur den Willen hat, einzusehen, dass der Wille mehr ist als ein notwendiges Streben nach einem angeblich für alle gleichen und nur menschlichen Ziel, dass er vielmehr in sich selbst ein Abgrund ist und als dieser Abgrund sich und aller Welt ein Anspruch auf / [hinter] Wahrheit.)

[neuerlicher Versuch der Systemzusammenfassung]

Überblicksdarstellung eines Systems der Philosophie im Hinblick auf die Frage des Rechts

Die Frage des philosophischen Gedankens beginnt selbst in der Welt, die sich selbst fragwürdig geworden; sie ist selbst deren Fragwürdigkeit, als Frage ausgedrückt. Daher kann solch eine Art des Denkens erst dort beginnen, wo der Alltag nicht mehr selbst alltäglich, sondern erklärlich ist, einen Anspruch auf Wahrheit erfordert.

Die erste Art jener Entgegensetzung, die selbst unmittelbar politisch ist, ist die, dass ich mich selbst im Gegensatz zur Wirklichkeit zu begreifen meine, dass ich einen Gegensatz von mir und aller Welt behaupte, oder, was dasselbe ist, dass ich mir einen Platz in der Welt zu haben scheine, weil eben dadurch die Welt als Hintergrund von mir als handelndem Subjekt getrennt bleibt. Trotzdem bleibt die alltägliche Haltung im wesentlichen ganz bestehen, ich glaube bloß, als reflektiertes Subjekt über jenen Alltag erhaben zu sein, den ich doch vollziehe. Jenes ist ganz die Haltung, die mit Eigentlichkeit, Identität oder bewußtem Leben bezeichnet wird, und es ist in ihr nichts als eine formale Umdisponierung des dennoch vorhandenen alltäglichen Bewußtseins, bloß darin, sich seiner als einem alltäglichen bewußt zu sein und jenes dann noch zu beklatschen. Das entscheidende ist hier, dass der Begriff des Subjekts ein ganz unmittelbarer ist; ob man dies eigentliche dann als Menschlichkeit oder Intellektualität bezeichnet, ist angesichts der Unmittelbarkeit und dabei gleichzeitigen Unterscheidung vom Alltag zunächst unerheblich. Diese Lösung ist offenbar keine; denn das Problem des Alltags wird gelöst, indem man es ignoriert, und vielleicht noch bewertet, aber nicht, indem ich die Fragen, die aus der Fragwürdigkeit der Welt entstehen, tatsächlich beantworten würde.

Die eigentlich philosophische Frage beginnt aber dort, wo mir diese Entgegensetzung selbst zur Frage wird, wo ich nicht länger mich bloß in der Welt sehen kann, sondern ebenso fragen muss, wie ich, wenn ich denn denke, dies mein Denken je begreifen könnte. Es ist darin eine Unmöglichkeit, eine Grenze, die ich nicht überschreiten kann, aber die ebensowohl unmittelbar zum Überschreiten gebietet. Das wesentliche nächste Element dieser Entwicklung ist damit eine Formalisierung des Subjekts, eine absolute Formalisierung, die eigentlich nichts zurücklässt als bloß eine Perspektive.

Danach stellt sich aber eine weitere Frage, nämlich was dann tatsächlich noch Inhalt meiner selbst ist, wenn nicht bloß, dass ich überhaupt denke. Ich stoße hier an eine Grenze, die sich selbst noch weiter zieht, da ich durch die absolute Formalisierung gar keinen andern Inhalt an mir sehen kann als gerade nur mich selbst und mein Denken. Ich muss also mich mit einzelnen Gedanken beschäftigen, und nicht nur mit mir selbst, weil ich eben in mir keine Wahrheit werde finden können als nur, dass ich mich nicht verstehe, weil ich über meine eigene Form nicht hinauskomme, und jene Form auch inhaltlich unterbestimmt ist.

Die Frage ist aber nun, wie ich mich mit dem Verhältnis meiner mit der Welt, oder mit meinen Gedanken beschäftigen soll, wenn nicht über die Frage, was ich selber bin. Indem ich selbst zugleich aber identisch bin mit meinem Unvermögen, mich zu verstehen (oder ich das absolute Nicht aller Realität bin), ist der Anspruch der Frage nach mir selbst aufgehoben in der Frage danach, was für mich verstehen überhaupt ist, oder was mir die Grenzen meiner eigenen Gedankenwelt ist. Ich muss also zunächst versuchen, all meine Gedanken als Gedanken zu durchdringen, und vielmehr in ihnen verstehen, was ich an ihnen verstehe, bevor ich in mir verstehe, was ich an mir verstehe; weil ich eben an Gedanken auch etwas verstehen kann, wenn ich außer ihnen bin und sie kontemplativ betrachte, aber ich eben nie außer meinem Denken überhaupt bin, und daher die vorher angewandte Fähigkeit, mich von außen her zu verstehen, aufgebraucht ist, aber doch die Möglichkeit offen lässt, von innen her ein Verständnis jenes Unvermögens meiner mich zu verstehen zu gewinnen, wenn ich es denn geschafft habe, einen Gedanken in seiner Präsenz zu durchdringen. Um jenes zu verstehen, muss ich aber zunächst mich jenen Gedanken selbst zuwenden, um in ihnen zu sein, anstelle sie nur von außen als Objekte zu sehen; oder ich muss selbst mich mit den allgemeinen Gedankenformen und ihren Inhalten, anstelle nur mit mir als dem Denkenden, genauer in einen Austausch stellen.

Dabei muss ich noch folgende Anmerkung machen, um den ganzen folgenden Prozess etwas in seiner Zielsetzung zu erläutern: Ich fange hier zunächst mit konkreten Erlebnissen an, und komme dann zu Gedanken und Denkformen. Dies liegt nicht daran, dass ich Gedanken für wesentlicher halte oder Erlebnisse für unwichtiger, sondern weil ich glaube, dass die Betrachtung konkreter Erlebnisse, die ja das einzige sind, was nach dem Wegfall einer konsistenten Identität allen Seins a priori noch überbleibt, um mich in meinem Denken und der Welt zu orientieren (derer Erlebnisse als Neugier und Langeweile, Angst und Freude, Sinneseindrücke, Zeiterleben, ebenso wie abstrakte Gedanken, alles hier gleichermaßen außer gerade nur der Idee einer sie alle verbindenden Einheit namens Ich, das wiederum nur als spezifische Form des Reflektierens zwar vorkommt, aber nicht als Totalität, sondern als partielle Spiegelung eines einzigen Gedankens; oder noch konkreter als dessen Reflektion in physischer Realität, als Körper etc.), letztlich die Gedanken als Untersuchungsobjekt konstituiert. Genauer: Ich fange mit Erlebnissen an, und überlege, was an ihnen je zu verstehen ist. Das Gemeinsame der Untersuchung ist die Frage; die Frage: Warum? - Warum ist jener Gedanke, was bedeutet er etc. Jene allgemeine Frage, in seiner Konkretion als Gesamtheit des Geistes mit all seinen Affektionen, Existentialien etc. ausgefaltet, offenbart sich also derart als Fassung des Ganzen jener Erlebnisse als Sprache, als Frage danach, warum es so ist. Um also sie inhaltlich durchdringen zu können, ist es nicht etwa nur allein so, dass diese einzelnen Erlebnisse auch sprachlich konstituiert sind (was zum Teil gewiss der Fall ist, etwa bei Willenshandlungen oder Reflektionen), sondern zugleich ist auch bei unsprachlichen Gedanken jene Frage, die in meiner Verzweiflung und Orientierungslosigkeit liegt, selbst sprachlicher Natur. Ich untersuche daher hier meine Denkformen, weil all jene Erlebnisse als befragte in ihnen liegen, und danach auch selbst daraus konstituiert sind (wenn ich sie gedacht habe, sind sie im Nachhinein auch gedanklicher Natur, mögen sie vorher auch gänzlich geistlos und vielleicht sogar (halb)unbewusst gewesen sein); dagegen sind sie als unbefragte, daher auch die ganze Welt als Alltag und Lebenswelt von dieser Untersuchung völlig unbetroffen. Selbst das, was ich nachher als Erscheinung in der Phänomenologie behandeln werde, fällt darunter, ist selbst sprachlich strukturiert, eben da es nur um Erlebnisse geht, die ich befrage, und nicht um Erlebnisse, die bloß da sind und ich ignoriere. Ein weiterer wesentlicher Punkt ist hier, dass die Gedankenform darum nur sekundäres Untersuchungsobjekt ist; was nachher bei der Frage der Zirkularität der Suche nach Denkformen ein Ziel garantiert, auch wenn der Inhalt der Denkformen sich unter der Hand geändert hat, da eben die primäre Motivation in der Bestimmung von Erlebnissen liegt, dessen (und nicht deren!) Form das Denken ist, und daher auch in anderer Form jene primären Erlebnisse (die Anfang der Frage gewesen sind) weiterhin vorhanden sind und einen Anspruch der Frage bedeuten. Die erste Form des Denkens jener Erlebnisse ist aber nach dieser Darstellung die der bloßen und reinen Verzweiflung; der Frage: Warum?; und in dieser, als dieselbe Frage an die sprachliche Form selbst gerichtet, als Frage nach Wahrheit, oder nach Sinn und Zweck des Gedankens und der Denktätigkeit überhaupt.

Die erste Form des innern Verständnisses, oder die erste Form der Philosophie der Erkenntnis (denn jene ist hier nichts anders als die Zuwendung vom Denkenden zu seinen eigenen Denkformen und Gedanken), ist die der Analyse oder der Untersuchung der innern Abhängigkeit der Gedanken voneinander. Solche Analyse habe ich vorher ja schon getrieben, wenn ich den Begriff meiner Selbst zerlegt habe als Unmöglichkeit, mich zu verstehen, wo ich also verschiedene Vorstellungen und Gedanken meiner selbst genommen habe und ihre innern Bezüge offen gelegt habe, bis an ihnen nichts mehr ist als eben jene Bezogenheit. Nun ist an konkretern Gedanken mehr als dies, aber es ist an ihnen eben auch eine gedanklich Form, die zu analysieren damit eine erste Aufgabe bildet. (Man könnte auch mit einem neueren Begriff von einer Untersuchung der Intentionalität und die Auflösung derselben in die reine sprachliche Form intentionalen Denkens einerseits und die gemeinten Objekte andererseits reden; dabei verschwindet der Bezug und seine Intentionalität natürlich nicht, aber ich verstehe ihn, wenn ich die Form als Form zunächst anerkenne und nicht

dann aufs Objekt, anstelle auf die Form der Bezogenheit auf dasselbe konzentriere.) Die zentrale Frage hierbei ist also: Wohin führt mich eine solche Analyse der mir alltäglich und immer schon gegebenen Gedanken, bzw. gibt es hier oder kann es je nur einen Endpunkt geben, oder ist diese Arbeit per se unerfüllbar und unendlich? Und was kann ich mit den unterwegs aufgehäuften Formen der Bezogenheit danach noch anfangen, bzw. welchen Wahrheitsstatus haben sie?

Zunächst einmal hat es diese Form der Bezogenheit an sich, dass die Wahrheit der abgeleiteten Funktion sowohl von der Wahrheit ihres Inhalts als auch von der Form, in der sie ihn bringt, abhängt, auch wenn nicht unbedingt klar ist, dass diese Abhängigkeit alleine schon ausreicht, und nicht noch etwas in ihr und der Form ihres Ausdrucks / der Verbindung eine weitere Rolle spielt. Aber ich kann doch sicher sein, dass wenn ich die Wahrheit einer solchen Form verstehen will, es zumindest das nötigste ist, das zu verstehen, worin in ihr verwiesen bzw. was durch sie bedeutet wird.

Ich behaupte nun, dass wenn ich die Gedankenformen betrachte, in der ich meinen Alltag gewöhnlich in ihm betrachte, und die damit mein Denken zunächst (vor dem weitem Gang der Untersuchung) zum Teil auch ausmachen, ich immer auf einen gewissen Kern stoße, der in ihm erscheint; oder dass in ihm das Erscheinen als solches einen gewissen unhintergehbaren Inhalt ausmacht. (Ausgenommen davon sind allenfalls gewisse mathematische Abstraktionen, die ich aber ja gar nicht als unmittelbare Gedankenform antreffe, sondern erst als daraus dann abstrahierten reinen Gedanken.)

Wenn also zum immanenten Verständnis des Denkens der Inhalt eines Verweisungszusammenhanges zumindest notwendig ist, um jene Intentionalität zu durchdringen - und wenn ich am Ende jener Kette, wo ich in einer Denkform doch wieder eine andere als Inhalt antreffe usw., doch zumindest fast immer eine Art der Erscheinung sehe, wo etwas als etwas erscheint - so scheint mir die Analyse des Denkens und der Gedanken ganz natürlich auf eine Untersuchung jener Erscheinung zu drängen, und so scheint mir die Frage, was es heißt, dass etwas erscheint (was also dies als Gedankenform selbst bedeute, worauf es verweist), vielleicht das dringendste Anliegen und die drängendste Frage solcher Art analytischer Philosophie zu sein, die Gedankenstrukturen untersucht.

Die Frage ist also danach gestellt, was die Erscheinung als solche ist bzw. als welche Art sprachlicher Struktur und gedanklichem Inhalt sie sich erweist. Es ist zunächst interessant, dass sich diese Erscheinung in zwei Formen äußert: Als Tat bzw. Prozess, und als Ausdruck des reinen Seins bzw. der Substantivierung als Form dessen. Mir scheint, dass dies Problem aber gerade wegen jener Zweiteilung nie richtig behandelt worden ist. So erscheint ja die Erscheinung nicht mehr, sondern ist bereits erschienen; das Erscheinen selbst ist in der Erscheinung schon erschienen, ist verschwunden. Darum scheint es mir das wichtigste, jene Vermittlung von einem Gegenstand, der erscheint, mit jenem Tun, jenem sich vollziehenden Erscheinen zunächst zu betrachten. (Jenes ist es dann auch, was das Sein als Tat vom Wesen oder der Essenz als danach erst entstehendes Ergebnis unterscheidet, dass das Wesen nämlich nur ein Ergebnis eines Seinsprozesses ist, der bereits abgeschlossen war, als ich anfang, die Sache zu betrachten.)

Ins Erscheinen fällt dementsprechend eine eigenartige Zusammenkunft: Es gibt ein Etwas, einen konkreten Inhalt der Erscheinung; und eine Handlung, ein Tun, das Sein oder Erscheinen desselben. (Jenes trifft auch allgemein auf beliebige sprachliche Referenzen zu, da immer ein Inhalt, der semantisch konstituiert ist und damit eine feste Sache, ein Etwas, durch eine gewisse Form ausgesprochen wird, und damit ein gewisses Tun an es herangetragen wird. Der Unterschied ist aber, dass hier diese Zusammenkunft selbst ganz auf der Seite des Inhalts liegt; dass die Tat keine

Form ist, keine willkürliche Setzung einer Ausdrucksart zu einem Gehalt (etwa die des Verweizens, Vergleichens, der Wirklichkeit, Möglichkeit, Relation etc.), sondern hier die Tat vom Etwas selber ausgeht, dass hier _etwas erscheint_, und nicht Etwas schon ist, und ich's dann in Form der Erscheinung ausdrücke; eben da es selbst erst erscheinen muss, bevor es in solcher Form ausgedrückt sein kann, und hiermit dies Erscheinen selbst als Unmittelbares die Bedingung ist, dass es je als solches bedingt und vermittelt werden kann.)

Eine weitere Frage, die sich hierbei wiederum stellt, ist die Wahrheit des Erscheinens: Was drückt jenes Erscheinen denn nun aus? Ich habe ja oben behauptet, dass die Wahrheit verschiedener sprachlicher Formen, oder, was dasselbe ist, ihr genauer Inhalt und das, worauf sie anzuwenden sind, sich daher bestimmen, worauf sie sich beziehen, und wie dies Beziehen mit der Form zusammenstimmt, in der ich diesen Inhalt dann intendiere. Aber in der Erscheinung ist ja nichts als bloß das Etwas, was erscheint; und ohne dass es erscheint, hat es ja keine Wahrheit, weil es dann auch keine Existenz für mich hätte, also gar nicht bewertbar wäre. Worin besteht dann also der Sinn der Erscheinung als Erscheinung, wenn sie sich auf Nichts bezieht und in gewisser Weise keinen Inhalt hat? Wie kann ich dann die Wahrheit irgendeiner Form des Denkens garantieren, wenn das einzige, was je erscheint, vielleicht nur das Nichts ist oder eine Leere, die gewissermaßen benannt zum Objekt meines Denken werden würde?

Aber in gewisser Weise erscheint ja doch etwas. Ein erscheinendes existiert, daran kann ich darumwillen nicht zweifeln, weil mir ja etwas erscheint; die Frage ist nur, ob jenes Erscheinende nur nach dem Prozesse der Erscheinung Realität hat, oder ob der Erscheinungsprozess jenes Etwas erst hervorbringt; mit andern Worten, ob es als Erscheinendes oder nur als schon Erschienenes überhaupt existieren kann.

Noch schwerer aber wiegt ein anderer Aspekt, dass nämlich völlig unklar ist, ob ich hierbei das Erscheinen vom Erscheidenden, oder das Etwas vom Sein überhaupt unterscheiden kann, oder ob es beides als dasselbe erscheint. Um dies genauer zu untersuchen, lässt sich jede Seite zum Subjekt und zum Prädikat eines Satzes machen, der dann eine gewisse Abhängigkeit ausdrückt, und man somit zu folgender Fragematrix gelangt:

Hat Etwas einen konkreten Gehalt?	Hat Sein/Tun einen konkreten Gehalt?
Ist das Etwas / handelt es?	Ist das Sein/Tun / handelt es?

oder abstrakter:

Was erscheint im Erscheidenden?	Was erscheint im Erscheinen?
Erscheint das Erscheinende?	Erscheint das Erscheinen?

worauf sich dann also vier verschiedene Untersuchungen stützen müssen, bevor die Frage auch nur bestimmt werden kann, was es heißt, dass _etwas erscheine_. (Man kann hiermit sagen, das zusätzlich zur Unterscheidung im Subjekt, wie sie seit Heidegger üblich ist, auch eine im Prädikat dazukommt, die überhaupt diese Frage ganz anders erscheinen lässt, da sie die obern beiden Fragen zu hypothetischen machen; also dazu, was im Etwas bzw. im Sein erscheint, _wenn_ es erscheint; ob es erscheine, ist davon ganz unabhängig.)

Dabei ist in der ersten Frage die Antwort am einfachsten: Der vorausgesetzte Inhalt im noch erst Erscheidenden ist nichts als seine Vorläufigkeit selbst, da hier ja das Etwas nicht als Etwas hinter einer Erscheinung, aber bereits als vorausgesetzte Sache gesehen wird, sondern nur als das gesucht wird, was erscheint; und jenes ist offenbar dann nur vorläufig, wenn es außer der Erscheinung

genommen wird. Interessanter ist darum die Frage, was im Erscheinen selbst erscheint, oder welchen Inhalt das Sein und Tun der Sache hat, insofern es selbst als reales vorausgesetzt wird.

Ich behaupte nun, dass der konkrete Gehalt des Seins eines als seiend vorausgesetzten Seins (d.h. die inhaltliche Bestimmung eines Tuns, sofern es selbst als Seiend, und damit an der Tat des Seins beteiligt gedacht wird), selbst nichts ist als eine andre Modifikation eben jener Tätigkeit; oder dass das Wesen des Seins eines Seienden eine andre Art von Sein ist, die sich dadurch von der vorherigen unterscheidet, ihr Wesen zu sein und damit des vorherigen Seins Seiendheit vorauszusetzen. Dementsprechend kann man nun eine ganze Reihe von Abhängigkeiten in dieser Entwicklung aufbauen:

- Die Seiendheit des Etwas ist selbst das Erscheinen selbst als bloße Tat, oder als Verscheinen
- Die Seiendheit jener bloßen Tat ist als Nachwirkung, oder als Erscheinung im substantiellen Sinne verstanden

- = ist der Erscheinung Vorhandenheit, oder „dass“ sie ist
- = ist die Vorhandenheit selbst als gedachte, oder als Name
- = ist der Name als angewandter, oder als allgemeine Extension im Erleben, als Namensding
- = ist dies Namensding als Bedeutung, oder als Phänomen der Assotiation
- = ist das Vorhandensein der Phänomenalität, oder als Passendheit des Konkreten zum

Einzelnen

- = ist die Anwendung jener Passendheit im Konkreten selber, oder der Gegenstand
- = ist das Vorhandensein des Gegenstandes im Denken, oder das Vergleichen in ihm als Vorhandensein der Passenheit
- = ist die Vergleichen, verallgemeinert zum allgemeinen Vergleich
- = ist der Vergleich in seinem Ergebnis, oder als abstrakter Gegenstand auch Inhalt des Vergleichs [der Vergleiche]
- = ist dies Ergebnis in seiner Vorhandenheit im einzelnen, daraus der Vergleich gewonnen; oder die (nachträgliche wie vorherige) Anwendung konkreter Abstraktion
- = ist die Intuitivität des Abstrakten; oder die intellektuelle Anschauung nachträglicher

Eindrücke

- = ist die Gleichheit des Intuitiven und Abstrakten als Stufenleiter, oder als

Abstraktionshierarchie

- = ist jene Hierarchie als „zugleich vorhandene“ in einem, oder als Selbstableitung des reinen Gedankens
- = ist jener reine Gedanke als Vorhandenheit, oder als bloße Variable
- = ist das System der Variablen, oder die symbolische Logik als Denksystem
- = ist als Mengensystem, darin Variablen als Objekte vertreten sind
- = ist als Kriterium der jeweiligen Zugehörigkeit, oder als Funktion und Existenzaussage
- = ist als willkürliche Behauptung im absolut allgemeinen der Mengenhierarchie, oder als bestimmte Definition
- = ist als Existenzweise der Definition die des „Ergebnisses“ der weitem mathematischen Untersuchung, oder selbst in der leeren Form einer suchenden Behauptung des Seins
- = ist die allgemeine Existenzform des Mathematischen das „absolut Subjektive“, oder die bloße Grenze des Denkens darin, überhaupt abstrakter Gedanke zu sein
- = ist das Subjekt selbst (denn ich bin nichts als die Form, darin meine Gedanken sind/inhärieren)
- = ist seine eigene Fremdheit, oder Unmöglichkeit, sich zu kennen
- = ist es selbst als Inhalt und Rand der Vorstellungskraft überhaupt
- = ist die Vorstellung als Allgemeine, oder als Fähigkeit (Phantasie a priori)
- = ist der Wille zum Denken-Können, oder die konkrete Neugier
- = ist die Allgemeinheit des Willens als Notwendigen, oder als Gleichzeitigkeit von Angst

und Lust in der Neugier (Neugier a priori in der Frage des Seins)

- = ist ein allgemeines Missverständnis, darin Neugier der Wille zum Missverstehen ist
- = ist die objektive Welt als den Zusammenhang von Kommunikation und Interpretation
- = ist das konkrete Missverständnis, oder der einzelne objektive Gegenstand / das objektives Sein
- = ist der Zusammenhang, der um ihn gedacht wird, oder das Phänomen
- = ist dessen Denkform selbst, oder die Regelmäßigkeit in der Welt als Naturgesetz
- = ist eine Konfiguration allgemeiner mathematischer Möglichkeiten, als Messgrößen und Parametern, oder als Naturkonstanten
- = ist als gewisse Konfiguration eines historischen Prozesses der Kosmologie
- = ist als Beschreibung des Zeitenbeginns als solchen selbst dieser Beginn
[hier ist das Seiende diese Beschreibung als Konstante; sie existiert aber nur darin, realisiert zu Sein, also ist ihr Sein eben jene Realisierung]
- = ist als Anfang einer allgemeinen Kosmologie
- = ist der Hintergrund einer eingeschränkten Kosmologie, der Geologie, zu sein
- = ist als Beschreibung der Bedingungen des Lebens selbst, oder als Biologie
- = ist als Geschichte der Arten bis zu der, dessen Körper sie beobachtet, oder als historische Anthropologie
[da die wahre Existenzform der Biologie die ist, das körperliche an uns als Allgemeinheit anzuschauen, wenn sie nicht als für sich stehende erst nicht erscheint]
- = ist als Beschreibung des Konstanten einer sich verändernden Geschichte der Menschheit
- = ist diese Geschichte selbst, oder das in ihr als Zerspaltung gleichbleibendes (als Geist und Gedanke, darin die Geschichte selbst liegt)
- = ist als Ereignis, das jenen Spalt selbst bedeutet, als Technologie (Ackerbau, Industrie, Atommacht, Internet)
- = ist als Ergebnis eines Handelns, das die Gegenwart ausfüllt; oder ist selbst deren Offenheit und Frage
- = ist als Geschichtslosigkeit, das alle Geschichte enthält, oder als bloße Bewertung/Nutzen
- = ist Ambivalenz ihrer selbst, oder als absolute Widersprüchlichkeit in Gleichheit ihres Ziels
- = ist das konkret gegebene moralische Dilemma, und dessen Unmöglichkeit, entschieden zu werden
- = ist als Entscheidungssituation und dessen Verzweiflung
- = ist das Verhalten als solches, oder als allgemeine Frage der Lebensführung und Moral
- = ist als politisches Problem der gültigen Normen und Gesetze und ihrer Leere zu sich. oder als Problem einer Freiheit, die als Freiheit keine Bestimmung mehr sein kann
- = ist als Anspruch des Handelns, oder als Verhältnis von Denken und Leben
- = ist als Verzweiflung des sich selbst nicht realisierenden Denkens
- = ist als dessen Realisierung in der inkorporierten Frage der Lebendigkeit im Öffnen des Lebens
- = ist als Tat überhaupt, oder als Versuch, einem Gedanken Realität zu geben
- Die Seiendheit jenes Versuches ist schließlich jenes wirkliche Sein, in dem das Sein sich selbst Realität gibt, oder das Erscheinen selbst erscheint; in jener Form ist es die Seiendheit jenes Seins, das selber ist, als wirkliche Realität genommen (und nicht als Realität nur einem Wesensbegriffe nach). Jenes wirkliche Sein ist darum das nicht eines bloßen Etwas, sondern von der ganzen Fülle möglicher Seinsformen an sich; zugleich aber auch nur eine erste Stufe, nur Sein von Sein von ... von Etwas, aber nur quantitativ. Das Qualitative ist hier nicht, kann aber auch nicht sein, da hier nur nach der Existenz des Erscheinens selbst, also nur einer Form, gefragt worden ist, und noch nach gar keinem konkreten Gehalt.

Diese Antwort auf die Frage nach dem Gehalt von Sein erscheint zunächst als äußerst fragwürdig, da am Ende ja nichts erreicht ist die bloße Wirklichkeit als Seinsmodus einer historischen Tat des Denkens, oder als gerade das, was ich ja denkend auch hier versuche. Aber gerade darum scheint sie mir die einzig gemäße zu sein, weil ich eben in meinem Denken nicht darüber, dass ich's denke, hinauskomme, weshalb mir dies ein in der Sache ganz angemessener Gehalt des Seins, als Etwas der Erscheinung, zu sein: Dass in dem Erscheinen selbst nur erscheint, dass es ein Erscheinen-Für-Mich als wirkliche Tat ist, oder dass diese Tat alle Geschichte als gegenwärtigen verzweifelten Moment des Aufleuchtens der Welt enthält, aber eben nur im reinen Quantum, dass es ist, und über dies leer-formale-quantitative des reinen Seins als Erscheinen keinen weiteren Gehalt fürs erste hat oder nur haben wird können.

Die Fragen, die nur für die Unterscheidung von Sein und Seiendem, oder Erscheinen und Erschienenes, oder Etwas und Tat noch ganz ausstehen, ist die des Seins selbst: Ist das Etwas? Ist das Sein? Erscheint das Erscheinende, oder gar auch das Erscheinen selbst?

Bei der ersten Frage kann ich eigentlich nur sagen, dass Etwas ist, wenn es überhaupt ein Seiendes ist; und da Etwas ja schon Etwas ist, ist es, wenn ich als ein Etwas-Seiendes denke. Insofern es also überhaupt vorkommt, ist es schon erschienen, aber als noch nicht Erschienenes ist/erscheint es auch nicht, kann darumwillen auch nicht dies sein. Das Etwas als reines Etwas ist darum nicht, aber als Seiendes Etwas (als solches es ja auch im Gehalte des Seins vorausgesetzt ist), ist es; weshalb es auch rückblickend als richtig erscheint, das reine Etwas durch die Vorläufigkeit bestimmt zu haben, da ihm eben nur die vorläufige Existenz als reiner Begriff zukommt, die Wirklichkeit dagegen nur jenem Seienden Etwas, dessen Seins Wesen ja auch letztlich das wirkliche Sein, oder die Seinsweise jener seiner Wirklichkeit selbst ist.

Allerdings wäre es falsch zu sagen, das reine Etwas wäre nicht. Es ist eben - vorläufig. Insofern es jetzt mir eben im Begriff als etwas vorläufiges erscheint, erscheint es auch selbst. Etwas ist als Etwas nur dann, wenn es schon zum wirklichen Etwas eigentlich geworden ist, und ich nur dies gewordene wegdenke. Das eben war ja das Problem, da ich mit der Erscheinung die Analyse angefangen und dann gefragt habe, was in ihr wirklich eine Sache und was in ihr die Tat oder das Sein ist; und es ist in dieser Frage also kaum mehr herauszubekommen, als nur, dass wirklich untätige Sache oder reines Etwas gerade nur jenes Etwas ist, was nicht ist, also nur seine eigene Vorläufigkeit; aber darumwillen, dass es jenes reine Etwas doch sein soll, mithin es als nicht erschienenes erscheinen soll, an ihm doch jenes Sein schon längst vorhanden ist. Dies gilt zumindest so lange, als ich dafür, dass es reines Etwas sein soll, keinen andern Begriff habe als bloß den der Erscheinung; was ja gerade ursprünglich das Problem gewesen.

Das Problem ist aber, dass mir kein anderer Begriff vorkommen kann, da er dann, wenn er mir vorkommt, mir erscheint, ja wiederum auf denselben Erscheinungszusammenhang verweist. Indem jeder Seinsbegriff mir erscheinen muss, um ihn nur in Erwägung zu ziehen, bedarf darum auch jeder Seinsbegriff selbst seiner Erscheinung; oder es ist darin vorhanden, dass der Begriff des Seins erscheine (wenn auch nicht dieses Selbst). Die offene Frage ist also, ob mit einem ganz bestimmten Seinsbegriff auch dessen Begriff vom Seienden, oder gar dieses selber erscheinen muss; jenes würde nämlich bedeuten, dass dann auch jedes Etwas, insofern es reines Etwas ist, erscheinen müsse und jener Begriff des reinen Etwas tatsächlich nichts war als bloße und falsche Vorläufigkeit.

[reines und bloßes Etwas]

Ob das Sein selbst ist, oder das Erscheinen erscheint, ist dagegen viel schwerer zu sagen. Natürlich ist jeweils mein Denken über das Sein; oder das Sein ist als Gedanke je etwas, das noch erscheinen muss. Aber das Sein als Sein kann mir nicht recht erscheinen, da es dann ja nicht das Erscheinen als Form, sondern als schon Erschienenes zugleich und auch ihr Inhalt sein müsste, was bei einer Form wie dem Sein, dem ja größtmögliche Allgemeinheit zukommen soll, nicht recht zusammenpasst.

Anmerkung zur Systematik als solcher: Das System ist hier keines, das durch Aneinanderstellung zuvor anders vorhandener Gedanken besteht; es hat einen innern Zusammenhang darin, dass jeder Schritt in sich bereits der nächste ist, aber als dieser erst dargestellt werden muss. Es ist nicht eklektisch, insofern es jeden Schritt neu denken muss, aber es muss eben den Gehalt der historischen Theorien erst ganz ausschöpfen, um die Grenze dessen zu kommen, was es selbst erst sagen und denken kann. Jene Grenze aber offenbart erst, was es ist, zeigt, dass es nicht das Leben selbst oder das lebendige Denken, sondern noch ein fester Gedanke ist, und offenbart es als Grenze, die unmittelbar zu überschreiten gebietet. Aber damit dies Überschreiten produktiv ist, muss es weit gefasst sein; jenes ist dann auch die Notwendigkeit, das Ganze in ihm zu fassen, und nicht nur eine Sammlung von Zufälligkeiten, oder jenem, was man jetzt oder dann für das Wahre enthält, sondern alle, auch und gerade die falschen Formen des Denkens in sich darzustellen. Damit überhebt sich aber so ein System über die Enzyklopädie, weil es in sich nicht eben ruht, sondern seine innere Ordnung nur eben darstellt, um zu auflösen als noch absolut ungemäße der Frage nach Wahrheit, Sein und Leben.

[Darstellung offener Fragen in der Systematik]

Zum Aufbau eines neuen philosophischen Systems

Die wesentlich offenen Punkte

1. Hinleitung zur Frage der Wahrheitsarten als Fragen des Seins, d.h. als Fragen der Erscheinung (daher dann Erscheinungsformen der Wahrheit als Objekt der Dialektik, wenn sie mit dem Namen über die Erscheinung als Erscheinung hinausgeht) - wie komme ich vom konkreten Objekt, zumal mir selber, erst zur Frage seiner Vorhandenheit? Reichen dazu die üblichen Bedeutungsanalysen aus, oder muss hier ein ganz anderer Weg gegangen werden (durch Umwege über ein auf andre Art dann doch hier vorausgesetztes Ich, das noch vorbegrifflich ist, aber doch schon unsubstantiell, auf sich selbst reduzierte Perspektive - mit andern Worten, muss hier ein Ich = Selbstmissverständnis schon benutzt werden, bevor ich aus der empirischen Abstraktion und dem mathematischen Begriff und seiner Methode heraus dessen Notwendigkeit werde darstellen können? Wie kann ich das rechtfertigen? Oder muss ich hier diesen Begriff als Gleichheit nehmen, reicht es hier, die Gleichzeitigkeit von Ich, Nicht-Wissen-über-Ich, NWüNWüI etc. vorauszusetzen, ohne sie als gleiche anzunehmen, bloß anzunehmen, dass sie zugleiche sind?)

2. Überleitung von der historischen Situation zur Werttheorie. Die Situation zeigt nur, dass Schicksalslosigkeit selbst das Schicksal ist; dass alle Welt neu bedacht werden muss. Ich muss aber noch einen weitläufigeren Gedankengang nehmen, und von hier aus zum Wert in derselben Unsicherheit zu kommen, muss die Aussichtslosigkeit und Endlichkeit des Wissens überhaupt darstellen; daher: Geschichte -> Kritik des ganzen Wissens überhaupt -> Absolutes oder Totales Wissen -> Leere jenes Wissens, oder absolute Leere seines gesicherten Gehalts -> Zergliederung des Wertes im Wissen schon im Namen, schon im Versuche, etwas zu sagen -> Rede-Versuch als Denkmöglichkeit des Missverständnisses mit sich, daher seine Gewolltheit -> Werttheorie des Missverständnisses, Theologie der Kuscheltiersträne. Oder muss erst ein Zyklus nach der Geschichte entstehen, von Kritik, Resystematisierung, neue Phänomenologie, erneute Kritik etc.pp., bis dann jenes absolute und totale Wissen als leerer Kern jener Kreisbewegung erst erscheint (als Zwecklosigkeit auch dieser Untersuchung, oder als Frage nach dem vorausgesetzten Wert dieser ganzen Unternehmung, wenn nichts entsteht als das Nichts des eigenen Missverständnisses, zu sein und zu denken, daher auch bloß die Leere, die als Ganzes nur ein falsches, also wiederum alles und beliebig ist, ebenso beliebig wie die historische Situation, und wie der Name überhaupt, daraus die Frage entstand)? - ja sogar noch weiter zurück, bis hin zur Schicksalhaftigkeit des Missverständnisses in mir, was mich überhaupt der Frage meiner Selbst entzogen und zum einzelnen gebracht hat (d.h. im Handeln dann doch wieder Rückwurf auf eine Art Identität, aber dann eben eine des Handelns, im Konzept des Wissens, die sich als ebenso falsch herausgestellt

hat?) - also die historische Situation des Offenheit der Zeit selbst auch als Offenheit jener Zuwendung zur Sache, daher dann eine neue Bewertung jenes Verhältnisses von Denken und Sein, von Missverständnis und Mitteilung, aber erst _nach_ dem kritisch-dogmatisch-skeptizistischen Zykel, der durch jene Leere erneut durchbrochen wird.

Vielleicht auch von der Gleichheit des Wissens mit seiner Leere erst noch eine begriffliche Erläuterung, die erst das absolute in ihm ausmacht, durchzugehen, um die Notwendigkeit eines externen-internen zu ihm erkennbar zu machen (wiederholung des Hegelschen Projekts unter anderm Vorzeichen, hier, um den Wert, der in der zweiten Gleichheit, der Unpassendheit des Ergebnisses jener Zergliederung zum ersten Ansinnen im Namen, deutlich zu machen, als dies selbst ein weiterer Zykel ist, jener, der erst hier entsteht, wenn ich die Gleichheit der Leere alles Wissens mit seiner Fülle erst nach einer Begrifflichen Zergliederung der ganzen Logik verstehen kann als _schon zu Beginn gewordene aus der Unangemessenheit des ganzen Textes jener Zergliederung zu ihrem Inhalt_. Daraus erst scheint jene Intention, die als weitere Gleichheit in ihm dann zuerst, als Scheitern sie umzusetzen, Inhalt einer ästhetischen Dekonstruktion jenes Scheiterns überhaupt werden kann, daraus dann erst jener Wert entsteht, also nach mindestens zwei je unendlich mit sich verwobenen Zykeln (erster unmittelbar aus der Geschichte; zweiter aus dem Ersten und seiner Unpassendheit, um jene dann nachträglich als begrifflich entstandene zu sehen, deren Wert dann gerade mit jenem Scheitern, ihn auszudrücken, zu vermitteln ist, was gerade der Schritt ist, mit dem die Werttheorie beginnt und in dem sie sich erhält)

3. Übergang vom letzten Problem der Erscheinung des Seins als letztes Wahrheitselement zum bloßen Phänomen, oder zur Wahrheit seiner Gegebenheit (d.h. der ganze weitere Abschnitt von "Das Eine und das Sein"); wie insb. ist die ironische Auflösung, dass das Problem keines war oder es keinen Urgrund und Einheitsgrund hat geben können, vereinbar mit dem Fortgang eben jener Gegebenheit selbst als einer Einheit, ja vielleicht einem Grunde des Phänomens?

4. Übergang vom Problem der Moral (das ja eigentlich schon über die Werttheorie eine Schritt aus der Theorie hinaus macht) in das des Rechts, als einem nicht historischen, sondern pragmatischen Problem der Bedingung der Möglichkeit von Moral / Leben überhaupt, insofern es als Konstituens / notwendiger Bestandteil einer jeden Moral gedacht wurde. Wie kann jener Gedanke entstehen, wenn die Moralen, über die so ein Allgemeinbegriff zu abstrahieren wäre, gar nicht gegeben sind? Oder ist jenes Konstituens verschieden vom Bestandteil, der nachher in einer dann gedachten Moral da wäre?

5. Wie komme ich vom Problem der Politik zurück zu dem der Moral, oder wie behalte ich es darin aktuell und nicht bloß als dann zu übergehende Voraussetzung? Wie kann ich also die eigene Offenheit des Lebens in der politischen Bestimmtheit als lebendige erhalten, ohne die Deutlichkeit des politischen Begriffs zu verlieren?

Zur Bestimmungslosigkeit als Schicksal der Zeit. Eine [neue Philosophie/Theorie] der Weltgeschichte (ab 25.2.)

Vorwort: Über die Methode und das Ziel der vorgefassten Untersuchung.

Dieser Text enthält nicht, wie man vielleicht nach dem Titel hätte denken können, eine Gesamtdarstellung des Inhalts der Weltgeschichte, und kann damit auch nicht den Platz in einem Gesamtsystem der Philosophie einnehmen, der alle Geschichte umfasst und sie nach ihrem Gehalt verständlich zu machen versucht. Abgesehen davon, dass es der Sache unpassend ist, von der Geschichte zu verlangen, sich als Ganze in einem Text wiederfinden zu können - ist sie doch in jedem Augenblick als lebendige bereits gestorben, und darum Geschichtsschreibung nichts als Testamentalwissenschaft im Auftrage der Erben vergangener Zeit, die darum nur Material sammeln und auswählen kann, durch das man den falschen Eindruck gewinnen kann, als sei der historische Abdruck die Sache selbst gewesen, während sie im Momente doch immer unklarer und unbestimmter ist als in dem Bild, was man aus noch dem gestammeltsten Versuch einer Zeit, von sich Rechenschaft zu geben, erhält - so sind Geschichte nicht Entwicklungen oder Theorien in, zwischen bestimmten anderweitig vorhandenen Kräften, sondern je diese Ereignisse selbst, so dass sie selbst, wenn sie lebendig könnte gewonnen werden, mehr nur einen traumartigen Eindruck von der Zeit geben könnte, so wie sie im Leben selbst entsteht, nicht aber der Sache irgendeine weitere Wahrheit dazugeben könnte. Das meiste, was dementsprechend so viele meinen, aus der Geschichte gelernt zu haben, haben sie in ihr gelernt und wenden sie auf das Material an, was sich in der Geschichtsschreibung wiederfindet. Dies alles ergibt dann trostlose Aufzählungen von Gemeinplätzen: dass dies und jenes Ereignis wichtig ist, weil man es selbst eben wichtig findet, oder es einzig ist (was für so gut wie jedes gilt, je nach Sicht darauf; auch jeder einzelne ist der einzige für sich, der er ist, und als solcher gerechtermaßen Mittelpunkt aller Betrachtung, was ebenso der Ausgangspunkt der gerechten Arroganz jedes Denkenden, in sich den Mittelpunkt der Weltgeschichte zu sehen, wie ebenso der daraus weiterzuziehenden Einsichtigkeit in die dadurch bedingte Perspektiv- und Vergleichslosigkeit jedes für sich stehenden Denksystem sein kann). Ich habe keineswegs vor, solches zu präsentieren, da, wenn man nicht das Ganze der Geschichte präsentieren kann, jede solche Auswahl, wenn nicht genauer begründet, den Gegenstand verzerrt, und kaum mehr über sein Wesen offenbart als jede andere Auswahl, also keineswegs zu Einsichten führen kann, die mehr als nur die konkreten Folgerungen eines gewissen, hier und da gewählten Verhaltens sein können, auf andres aber vielleicht überhaupt nicht zutreffen und damit keine Lehrstücke aus und über die Geschichtsschreibung sind, eher nur Tendenzen derjenigen, die ihre eigenen Überzeugungen als solche auszugeben gewohnt sind.

Stattdessen habe ich vor, etwas über die Frage des Bestimmtheit der Geschichte selbst auszusagen, aber etwas, das in ihrem Inhalt liegt. Dafür ist es aber nötig, sie nicht beliebig, sondern nach einer Methode zu betrachten; und jene Methode darzustellen und zu rechtfertigen, näher die Grenzen und Fragwürdigkeiten wie ebenso die positiven Beschränktheiten (d.i. ihren Gegenstandsbereich) sowie ihre schiere Grenzenlosigkeit des Anwendens zu präsentieren, muss darum also die erste und drängendste Aufgabe sein, wonach überhaupt der Erfolg der ganzen kommenden Untersuchung, wie auch der Frage, ob sie überhaupt möglich, dieser gar erwartbar ist, erst beurteilt werden kann.

Zunächst ist eine Eingrenzung anzugeben, die für gewöhnlich überhaupt nicht erwähnt wird, aber doch bedeutende Folgerungen hat, so dass es insbesondere äußerst schädlich sein kann, auf diese Einschränkung nicht genauer zu achten: Dass Geschichte, wie man sie gewöhnlich bestimmt, sich nicht auf alles gewesene zu jeder Zeit und an jedem Ort überhaupt geschieht, sondern nur die Geschichte einer gewissen Spezies, der Menschheit, auf einem gewissen Planeten, der Erde, in einem bestimmten physikalischen Universum ist; und dass sie dabei gerade nicht alles das betrifft, was zu dieser Zeit überhaupt gleich geblieben ist oder doch zumindest von dieser Veränderung wenig Unterschied genommen hat (wie z.B. die allgemeine Medizin), sondern stets nur das veränderliche, oder das besondere Ereignis im Unterschied zur Konstante sich zum Gegenstand genommen hat; und dass sie zudem auf Quellen angewiesen ist, Quellen aber hier nicht äußerlich, objektiv geförderte Erkenntnisse sind, sondern sich selbst äußernde, darum Geschichte wesentlich sprachlich ist, an Überlieferung und damit an Gesellschaft gebunden, die ihrer eigenen geschichtlichen Existenz damit überdies bewußt sein muss. Damit fällt das, was gemeinhin Geschichte genannt wird, nicht mit dem Ganzen der Untersuchung vergangener Ereignisse zusammen, sondern beschreibt aus dieser allgemeinen Geschichte nur eine Unterdisziplin, die historische Soziologie der von sich selbst Zeugnis ablegenden Gesellschaften und ihrer Selbstreflexion, kurz, die Soziologie historischer Selbst- und Handlungsreflexion.

Es ist sehr wichtig zu betonen, was alles hier nicht mithineinfällt, da gewöhnlich der Geschichtsbegriff auf alles ohne Unterschied angewandt wird, was in einer gewissen Zeitspanne geschieht, da man eben Geschichte nicht theoretisch nimmt, sondern als die oben schon erwähnte Testamantalwissenschaft, wie sie sich in allen bloß sammelnden Medienerzeugnissen jeden Tag neu formiert. Was hier geschichtlich auftritt, ist aber häufig gerade nicht der Gegenstand der von mir behandelten Theorie, etwa neue Krankheiten, Ereignisse im Weltraum, die fortschreitende Biologie (neu entdeckte oder entstandene Tierarten), eine neue medizinische Erfindung, neue Worte bzw. Sprachentwicklung, Erdentwicklungen, Naturkatastrophen usw.; da diese zwar auch zeitliche Ereignisse sind, aber in andere Disziplinen: Kosmologie, Geologie, Biologie, Anthropologie (diese im Wesentlichen als Medizin, Verhaltenstheorie (allgemein-objektiver Teil der Psychologie) und Linguistik) bereits ausreichend behandelt wurden. Zwar wirkt dies alles auf die von mir bezeichnete Geschichte ein - sie nimmt dies teils zur Voraussetzung in Form der vorangegangenen Evolution, teils ereignet es sich neben ihr her - aber sie ist doch von diesen Elementen darin verschieden, dass während diese rein objektive Momente des Zeitgeschehens sind, Geschichte von ihrem Wesen her eine Form der Reflexion ist, daher auf konkrete und datierbare, aber auch sprachlich selbst sich ereignende Tatsachen sich beziehen muss.

Die grundlegende Frage in diesem Bereich muss also offenbar sein: Wie ist es zu diesen Einschränkungen gekommen, und wie sind sie je, wenn überhaupt, zu rechtfertigen? - Auf diese beiden Fragen muss man die gerade gegenteiligen Antworten geben: Es ist dazu gekommen, weil ich mit meiner eignen Umgebung und dem, was mir in mir auffällt, mit der Untersuchung anfangen; und es ist dies gerechtfertigt, weil die Untersuchung des Ganzen ebensosehr, wenn sie konkrete sein soll, mit diesem Objekt ebensosehr enden muss, es zu ihrem Ergebnis haben muss. Dies kommt eben daher, dass ich damit anfangen, und dass die objektive Untersuchung selbst ein Moment des subjektiven Gedankens ist (sosehr er eben nicht auf Übereinstimmung mit sich selbst im allgemeinen, sondern im speziellen mit der eigenen Interpretations- und Imaginationskraft fremder Quellen und Äußerungen bedacht ist); und dass daher jede objektive Untersuchung eine spezifische Art von Subjektivität und noch mehr von Bedingungen ihrer Vermitteltheit mit sich trägt, jene Bedingungen aber historische sind. Ich komme letztlich zur Geschichte im bezeichneten Sinn zurück - und nicht zu irgend einem andern Geschehen im Universum oder auf der Erde - weil ich damit auf die Bedingung zurückkomme, unter der historische Wissenschaft überhaupt möglich ist. Aber das ist eigentlich noch keine besondere Rechtfertigung; der wesentliche Grund ist ein ganz

anderer, praktischer, er ist der moralische Imperativ, der sich bereits im Ausdruck des Namens deutlich gemacht hat (sagen zu wollen und nicht bloß zu meinen), und der darum diese Geschichte nicht allein als vergleichenden Konkretionspunkt zur theoretischen Untersuchung braucht, sondern ihn sich vielmehr als das Ziel vorgenommen hat, von woher die restliche Untersuchung überhaupt ihre praktische Bedeutung und moralische Eignung erhält. Gerade aber diese Rechtfertigung nun, behaupte ich, zeitigt sich auch in dieser Theorie, oder vielmehr der Übergang von historischem Grund zur moralischen Rechtfertigung, indem die Geschichte selbst sich in der Frage des Werts endigt, aber nur insofern sie ihre Gegenwart erst unabhängig von ihm ausdrückt. Jenes kann also nur geschehen, wenn der Nutzen, der hier im praktisch-moralischen Sinn gefordert wird, selbst noch nicht dem Begriff nach ein konkretes Ziel des Handelns enthält, sondern nur einen Begriff des Handelns, der die Frage, wohin und worum zu Handeln sei, noch völlig offen hält. Ist aber damit die Rechtfertigung im Ganzen eher wieder aufgehoben? --

[Anmerkung zur Rechtsphilosophie]

Zur Deduktion des Rechtsprinzips, oder zur Möglichkeit prinzipieller Gesetzgebung überhaupt.

Wenn die politische Idee, oder Frage, welchen Anspruch Handlungen in der Welt auf ihre eigene Möglichkeit und Freiheit erheben dürfen, Inhalt und Ziel der ganzen philosophischen Bemühung um Wahrheit und um die Wirklichkeit der Wahrheit ist - wenn der Inhalt dieser Idee nicht bloß in der Verwirklichung von Politik überhaupt als gesellschaftlicher Formation, oder in der Kommunikation der Macht und dem Versuch, wahrhaftig in dieser aufzutreten, sondern in den Inhalten und den Ausdrücken liegt, die in dieser versucht wurden, jenseits der faktischen Wirklichkeit die Notwendigkeit eines allgemeinen Anspruchs auf Freiheit und Geist, mithin auf Wahrheit, zu verkörpern, und wenn diese Inhalte nicht bloß Pamphlete eines zwar behaupteten, aber kaum durchgeführten Willens, sondern tatsächliche Verkörperungen des Versuchs sein sollen, diesen allgemeinen Anspruch als Anspruch zu Grunde zu legen, nicht bloß als Rechtfertigungen andererseits getroffener Handlungen gelten zu lassen - so muss es erstes und prinzipielles Ziel einer jeden politischen Philosophie sein, die Grundlagen jener Handlung, und der Verkörperung derselben in den Verlauf der Geschichte nicht im Nachhinein hinzunehmen, sondern von Anfang an als Prinzip neu behaupten zu wollen, um damit schon darin, in dieser Darstellung einen neuen Anfang zu wagen, der Freiheit als metaphysisches Prinzip in der physischen Realität eine neue Heimstatt zu gewähren, also bereits dem Ideale, dem diese Handlung als Ziel verpflichtet ist, unmittelbar als Moment der Tat vorläufig Realität zugestehen zu können. Diese Handlung allerdings ist, da sie allgemein und notwendig sein soll, eine gedankliche; und das Festhalten eines Gedankens trägt, sofern er nicht bloß Erwägung, sondern klare Behauptung ist, die Form des Gesetzes; so dass der Inhalt dieses neuen Anbeginns kein beliebiger politischer sein kann, sondern allgemein der des Gesetzes und der Frage, was aus dem Prinzip des freien Gedankens überhaupt als äußeres Gesetz gelten kann, und was aus dem denken selbst selbstgesetztes Prinzip und innerste Denknötwendigkeit ist (und ob diese beiden Seiten gar überhaupt zu trennen sind); und noch weiter die Frage nach dem Anspruch, mit welchem Recht sich ein solcher Gedanke über andere Erheben könne, mit welchem

Recht er sich selbst als allgemeine Wahrheit verkünden könne, und damit - auf die Gesellschaft bezogen - zur allgemeineren, viel tragischeren Frage gewandt, zum Problem wird, ob es mir je zustehen kann, einen andern zu seiner Freiheit zu zwingen; ob es dann Freiheit überhaupt genannt werden darf; und gar, ob diese je existieren (können) muss, oder ob das Antlitz des freien Gedankens selbst Anblick und Erscheinung einer andern Notwendigkeit sein können; schließlich auch, was Freiheit dann nur bedeuten kann, wenn sie, unrealisiert und doch dem Ideale nach vorhanden, nur im Gedanken ihrer angeblich völlig verwirklichten Realität noch lebendig ist (dass man sie nur hat und nicht erst tätig erwirkt und erfährt).

[Anfang einer Darstellung der Idee der Systematik]

Zur Methode der Systematik

Die Frage, ob der philosophische Gedanke als System, oder gleichfalls nur als Essay oder Aphorismus auftreten sollte, ist vielleicht der zentrale Punkt, der die Philosophie des letzten von der des vorletzten Jahrhunderts getrennt und unterschieden hat; und sie ist zugleich die Frage, wo am wenigsten eine ehrliche Antwort gegeben worden ist, da hier meist das persönliche Interesse an Verbreitung und Genugtuung die Frage nach der Wahrheit gegebener Ansprüche um ein vielfaches überwogen hat. Heute schließlich ist die Frage fast hinfällig, da beides selten ist, und was noch weithin bleibt, eine Disziplin ist, die sich selbst für philosophisch hält, aber auswärtig und eigentlich nur historisch ist, und dies auch dadurch ausdrückt, dass sie sich mehr um Sammlungen historischer Kenntnisse beschäftigt und der Philologie den Vorrang über jede kritische Bewertung einräumt, sowie auf der andern Seite eine Verwechslung der Philosophie mit Wissenschaft, wodurch jene Frage gleichfalls hinfällig wird, da damit ja behauptet wird, Philosophie sei zusammensetzbar aus Einzeluntersuchungen, damit auch für die Frage, ob Systeme möglich oder auch nur sinnvoll seien, höchstens eine Perspektive der Gleichgültigkeit verbleibt. Ich denke aber doch, dass diese Frage ganz zentral ist, da, wenn Philosophie als Idee wieder einmal zentraler wird, alles darauf ankommt, ob sie als System oder als Aphorismus verstanden wird; und ebenso sehr ja jene Frage schon jetzt das zentrale ist, wenn es darauf ankommt, die Position und den Begriff der Philosophie neu zu besetzen.

Ich möchte in diesem Text meine Idee einer Systematik vorstellen, mit der ich behaupte, zwei wesentliche Einsichten der bisherigen bekannten Einwände mitaufzunehmen, aber den Anspruch, der im philosophischen System als solchem liegt, doch weiterhin fortführen zu können. Ob das gelingen wird, weiß ich nicht; gerade das soll also auch Teil der kommenden Darstellung sein. Gemäß der historischen Entwicklung will ich zunächst die beiden zentralen Einwände gegen die System-Philosophie (wie man sie heute nennen muss, da inzwischen unter systematischer Philosophie auch fraglos andere Sachen verstanden werden) darstellen, die pragmatisch-ästhetischen und die politischen, und danach meinen Ansatz konzipieren, was für eine Idee neuer Systematik daraus erhofft werden kann.

Zur Systematik in der Philosophie,
oder über den Begriff der absoluten Totalität und die Fähigkeit, sie als das Ganze zu denken. [ab
9.5.20]

Es ist seit dem letzten Jahrhundert nicht selten gegen den Idealismus der Einwand erhoben worden, dass die Idee, das Ganze aus dem Denken zu ergründen, unmöglich sei, weil eben jenes Ganze ja außer dem Gedanken liege, dass sie Welt eine zerrissene ist, und nur genau konturiert wird durch eben ihre Zerrissenheit, und dass darum die Welt als einen Gedanken zu denken zu versuchen - gar hinter ihr einen Sinn, eine Bedeutung zu sehen - sinnlos, ja gefährlich ist, weil es Zusammenhänge aufbaut, die nie waren, und darumwillen den Abgrund, der in der Welt und ihrer Zerrissenheit liegt, wirklicher Betrachtung durch begriffliche Überwältigung und Vereinnahmung durch Begriffe wie Sein, Totalität, System etc. entzieht, und damit eigentliche Erkenntnis unmöglich macht (siehe die vielen nachfaschistischen Gleichsetzungen von Totalität und Totalitarismus, aber auch davor und in anderer Hinsicht etwa Adornos Vortrag über die Aktualität der Philosophie, gegen deren These dieser Text gewissermaßen gerichtet ist). Es scheint mir darum, außerhalb der systematischen Beschäftigung im engeren Sinne, wesentlich, diese Einwände zu betrachten, und etwas über den Begriff des philosophischen Systems zu sagen, was die in dieser Kritik liegenden Einwände zwar nicht zu lösen vermag, aber sie gerade umgekehrt zu Argumenten für eine wahrhaftige Systematik umzudeuten gestattet, und damit vielleicht zu erklären vermag, warum ich nicht trotz, sondern wegen dieser wesentlichen Einwände am Anspruch der Ontologie festhalte.

Einer dieser Einwände ist der nach der auf der einen Seite unübersichtlichen Menge an Material, und der andern Seite einer begrenzten Zeit und Mitteln, diesem Material zu begegnen. Mir scheint aber hier gerade, dass es das zentrale ist, wie genau hier Material und Mittel geschieden ist, und was überhaupt als Material einer systematischen Philosophie, und nicht schon als Teil ihrer begrifflichen Bewegung, verstanden werden kann. Das Unmittelbare, eben weil es in jedem Sinn mittellos ist, schafft es zunächst nicht, sich überhaupt zu vermitteln; damit hebt es sich aber unmittelbar auf und fällt aus dem Denken fort. Damit es mittelbar wird, und mehr als nur Unmittelbares einer momentanen Erscheinung, muss ich es vermitteln, d.h. denken. Indem ich es denke, vermittele ich es mir, denke es als ein durch den Gedanken gewordenes, damit aber schon als Vergangenheit. Damit scheint es, dass die wesentliche Grenze von Material und Mittel, oder von Inhalt und Form mit der von Präsenz und Geschichte zusammenfallen wird. Zugleich aber vermittelt sich der Gedanke ja als präsenter, womit dies insofern nicht passt, dass die Vermittlung hier selbst unmittelbare, und also gegenwärtige ist. Auch die Gegenwart ist mir Gedanke, ist Form als Teil des Systems. Womit kann hier also je ein Anfang gemacht werden, oder was ist das Unmittelbare, mit dessen Formierung und Vermittlung sich die systematische Philosophie je wird beschäftigen können?

Insofern ein bloßer Eindruck zunächst etwas ist, was ohne Gedanken im Denken ist - was also durch bloße Vorhandenheit, oder durch reines Sein den Begriff seiner Form bestimmt - kann ich, sofern ich viele konkrete Dinge nicht schon voraussetze, das Einzelne nicht als etwas anderes als bloß als Seiendes oder Erscheinung denken. Darum erscheint die viele Menge des Materials ganz konzentriert, aber eben nur, wenn sie nicht schon als vielfältige und unübersichtliche vorausgesetzt wird. Mit andern Worten ist dieser Einwand gegen die Systematik nichts als gerade das, was ein wirkliches System gerade erst aufheben muss, um es in sich aufzunehmen: Eine Menge unmittelbarer Vorurteile und Eindrücke. Darum sind hier also zwei Schritte zu nehmen, die durch folgende Fragen beschreibbar sind: 1. Wie von dem mir sich ja auch aufdrängenden Eindruck einer großen Menge verschiedener Dinge zur Frage ihres Wesens, oder der Möglichkeit, sie zu denken, je

zu kommen ist; und 2. ob die Systematik dann diese Einheit aus einer einheitlichen Idee konzipieren kann oder sollte, oder umgekehrt jene Zertrenntheit gerade eine spezifische Untersuchung dessen, was in ihnen als unmittelbare gemein ist, als andere Frage erst erzeugt (also ob die Unmittelbarkeit die Sache selbst, oder bloß die Art ist, wie sie mir zunächst begegnet).

Ich denke dass hier der Weg dadurch gegangen werden muss, dass ein System mit allem neu anhebt, daher es das Gemeinsame der verschiedenen vorhandenen Dinge gerade ist, Material der Untersuchung zu sein. Zugleich können sie nicht einfach neutral da sein, da sie ja sonst für mich überhaupt nicht in Betracht kommen würden; mithin muss ich mich für sie erst interessieren. Somit scheint mein Interesse zunächst eine zwar notwendig falsche, aber darumwillen doch immer noch notwendige Beschränkung des Materials zu sein. Sie ist aber zusätzlich auch Auszeichnung eben aller Dinge, die ich betrachte, und darum an ihnen eben auch ein Gemeinsames, dass sie Unmittelbares-für-mich sind und nicht bloß ungedachtes.

Das an ihnen Allgemeine ist also nicht ein leerer Begriff, sondern ein Kontext, indem mir etwas erscheint - gerade mein Denken und Fragen. Indem ich alles, was ich mir der Beurteilung vorlege, isofern als Unmittelbares zuerst sehe, sehe ich es, _weil es noch nicht vermittelt und damit noch nicht uneinordnbares Material ist_. Das Material, wovor hier also gewarnt wurde, ist nichts als eine Fülle anderer Gedanken, die als in der Geschichte liegend auch tatsächlich zu diesem unmittelbaren Objekt meiner Untersuchungen gehören, aber an sich besehen nicht als Masse zusammengehäuft vorkommen, daher auch gar nicht diese Schwierigkeit erzeugen, nie fertig werden zu können. Es ist natürlich hier keineswegs garantiert, dass die Einheit, unter der sie fallen, logisch oder notwendig sinnvoll sein müsste, vielmehr ist ja der spezifische Begriff von Logik, der sich an solchem Material bilden kann, erst noch zu entwickeln. Aber es scheint mir, dass die Fülle gerade kein Grund ist, warum das Denken an sich scheitern müsste, sondern eher ein Grund sein kann, diese gesamte Menge als durch die einige Eigenschaft, momentan noch unbedachte zu sein, erst zu Seite zu schieben, aber dann durch die Natur der systematischen Frage von selbst wieder auf sie, und dann mit Grund und Interesse, zurückgestoßen zu werden.

Vielmehr kann ich die Fülle, die hier als Grund gesehen wird, warum das systematische Denken nicht funktioniert, ja gar nicht denken, wenn ich kein Begriffssystem habe, in dem diese Menge dann als Menge zu übersehen wäre. Jenes Begriffssystem aber bedarf schon einer Theorie, und ist in dieser Theorie schon das philosophische System selbst, weshalb hier kein Argument gegen, sondern eher für die Systematik in der philosophischen Darstellung ausgesprochen ist, wenn man nur den Anspruch hat, dies Argument erst zu durchdenken, ehe man es stellt.

Zur Frage von System und Kritik, oder von historischer und immanenter Philosophie

Die Frage, wie eine kritische historische Betrachtung - etwa der gegenwärtigen Orthodoxien in Ökonomie, Psychologie, Soziologie und Juristik, und wie sie zustande gekommen sind - sich zu ihrem Gegenstandsbereich, oder zu dem konkreten, womit sie sich beschäftigt, zu tun hat, ist ganz wesentlich die Frage nach der Reihenfolge, in der solche Disziplinen in einem wirklichen System - oder außer und nach diesem - einnehmen können; und es ist ebenso die Frage der gegenseitigen Abhängigkeit von System und Kritik voneinander, von Aufbau und Abriss der Denkens und seiner Welt.

System und Kritik als Einheit zu denken - und etwa entweder sich ein in sich selbst kritisches System, oder sogar ein selbstkritisches Bewußtsein - oder andererseits die Kritik selbst systematisch sich vorzustellen, und Kritik selbst allein für das echte System gelten zu lassen - ist in jedem Falle falsch; denn bloße Systematik ist reines Sammeln ohne Wert, dagegen kritisieren ohne den Versuch, selber diesem Anspruch zu entsprechen, ebenfalls ein eitles Geschäft und gar nur eine Gedankenlosigkeit. (Damit sei nicht gegen solche gesprochen, die von sich meinen, Kritiker von Profession zu sein, da diese ja gar keine kritische Methode an Systeme, sondern an Einzeldinge anwenden, wofür doch insgesamt ebenso sehr System und Konsistenz erforderlich ist, als dass sie tatsächlich, dem Wortsinn ihrer Tätigkeit gemäß, bloß kritisch und nie systematisch oder synthetisch denkende sein könnten.) Ein System aber, was in sich kritisch ist, ist nicht System, und kann nichts sein als ein Werkzeug zur allgemeinen kritischen Betrachtung, eben welches allerdings einen Gegenstand braucht, den zu betrachten seine Aufgabe ist; und ganz analog ist die in sich systematische Kritik nur die Anmaßung jenes kritischen Geistes, die Systematik rein in der Kritik fassen zu können, daher sie dann in dieser (und dadurch von ihr abgeschirmt) umso unkritischer betrachtet wird, eben da man meint, sie sei die Kritik selbst, und sie daher nur Material ist, dessen Betrachtung und Sichtung entfällt, also zur willkürlichen Bestimmung eines Standpunkts eigener Voraussetzungen wird. Mithin ist diese Frage auf die Richtung hin ausgerichtet, dass diese beiden Punkte aufeinander angewiesen sind, aber nacheinander; und dass ich also zunächst kritisch, dann systematisch, und dann wieder andersherum denken muss, damit ich je nur verstehe, worin das Wesen und Ziel dieser Untersuchung auch nur liegen könnte - eben indem ich jenes Ziel erst systematisch darstelle, jenes System dann kritisiere usw.

Das ganze Problem bisheriger Systeme war, dass es ihrer zu wenige *in Sukzession* gab; d.h. dass ihre Kritik nicht durch sie selber ausgelöst an ihnen einen Neubeginn versuchte, sondern entweder alles alte in der Geste neuer Systematik verwarf, oder sich in kritischer Gelehrsamkeit selbst zu Grund gerichtet hat. Es kommt aber alles darauf an, kritisch anzuknüpfen, um zu systematisieren, ebenso wie auch zu systematisieren nur um nachher wieder niederzureißen!

Das andere Problem ist, dass die meisten Systemversuche den Rahmen ihrer eigenen Frage nicht gerecht werden. Zu einem System gehört die Frage in den Grundwiderspruch des Gründungszusammenhangs der Frage selbst; jener Zusammenhang ist selbst aber schon das Wesen jener Frage. Halbherzige Systematik ist in dem Sinne kritisch, indem sie im schlechten Sinn selbstkritisch ist, also sich selbst kritisch betrachtet, während sie sich erschafft, dazu aber gerade eine andere Position voraussetzen muss, die eben dadurch, dass sie in diesem Rahmen keine

systematische Gestalt erlangen kann, unklar die ganze Situation markiert und selbst deutlich zu werden. Dadurch ist das System nur implicite gegeben, was nur schaden kann, da dadurch keine Antwort überhaupt als Antwort betrachtet, die Frage mithin in und für dieses System nicht einmal gestellt werden kann. Ebenso steht es für jene Art Kritik, die sich selbst für anerkannt hält, mithin mit dem Kritisierten identisch ist; dabei kann es keine immanente Kritik geben, außer jener, der, zur zusätzlichen Komik dieser Situation, diese eigentlich ja auch wichtige Frage kaum anders beantworten kann als durch die leere Wichtigkeit, d.h. durch die behauptete Kritik, die dann aber doch nicht folgt, da sie die Antwort selbst für eine kritische hält. (So etwa das wiederholen vorgeblich kritischer Standpunkte, die doch aber in sich orthodox und leer sind, mithin ihre Wahrheit nicht als Kritik an etwas, sondern als durch ihre Selbstkritischkeit sich sanktionierende Wahrheit erhält. So schon seit Jahrtausenden auch die Bezeugung der Überzeugtheit durch vermeintlichen Zweifel, Bescheidenheit etc. bis heute praktiziert wird.)

Die Frage, mit der ich mich aber nun vorzüglich beschäftigen muss, nachdem ich diese seltsame Sukzession von systematischen und kritischen Phasen des Denkens für mich angenommen habe (ob mein Beweis dessen stimmt oder nicht kann sich wiederum nur durch weitergehende darauf aufbauende Kritik überprüfen lassen; die Absicht dieses Textes aber ist eine systematische, in Absicht auf das Systematische im System überhaupt), ist aber doch nun die, wie System und Kritik gegenseitig in sich repräsentiert werden können, ohne unter ihr Niveau ihrer vorhergehenden Darstellung zu fallen. Bei der Kritik - und zwar sowohl der historischen Formen als auch vergangener Gedanken und Einfälle - ist solches leicht dadurch gegeben, dass das System Objekt der Kritik ist, daher in ihr neu und d.h. in seiner Wahrheit gedacht werden muss, durch dies Denken ja auch allererst System wird, dadurch aber ebenso als Objekt der Kritik in ihr repräsentiert wird. Die Qualität der Kritik ist ganz wesentlich gebunden an die Qualität dieser Repräsentation, aber auch an die Qualität der Haltung und des Ziels, für das sie repräsentiert werden. (Hier liegt eine der Quellen für die systematische Abhängigkeit der Kritik: Dass sie, und sei es nur ein implizites, System der Zwecke und Notwendigkeiten hinter ihrer Kritik bedeuten können, will sie ihre Gründe zur Kritik rechtfertigen. Damit ergibt sich eine unendliche Abhängigkeit von sich selbst bei einem vorgeblichen selbstkritischen System, eben was im Denken, als einem wesentlich zeitlichen Akt, unmöglich ist; warum es auch kein wirklich selbst-kritisches, sondern bloß vergangenheitskritisches Denksystem geben kann, und eines, was vorgibt, mehr als dies zu sein, gemeinlich kaum weniger ist als ein ganz und gar unkritisches System des Denkens.) Bei der umgekehrten Frage aber, wie ein System, das, durch die Kritik angeregt, eine neue Systematik schaffen will, diese Kritik mit einbeziehen will - wie es schließlich gar möglich ist, dass ein System diese Dynamik neuerlicher Kritik (und nicht eine bloß einmalige Kritik als Form absolut dogmatischer Entgegensetzung) in sich enthalten, gar schließlich diese Dynamik selbst zum Objekt systematischer Untersuchungen machen könnte - mithin, wie solch ein Text wie dieser hier je auch nur möglich sein sollte, ohne absurd und leer zu sein - ist eine derart unklare Frage, dass sie lohnt, eine neue Untersuchung über den systematischen Ort der Kritik und des Gedankens anzustellen, die die Frage aufwirft, inwiefern eine Dynamik des Gedankens, als dem Denkakte entgegengesetzt und entäußert, überhaupt in sich Dynamik ist oder toter Pfeil - und inwiefern aus Denkleichnamen ja auch nur eine Dynamik erläufert oder gedacht werden kann. Hierzu bedarf es einer neuen Betrachtung darüber, was ein System sei; und diese Betrachtung ist darum die erste und notwendigste, die von diesem Standpunkt aus geführt werden müssen, wenn er mit sich selbst in der Frage eins werden soll, was es in ihm bedeute, wovon er als einem System sich selbst zu entsprechen versucht und sich doch dabei - verspricht (in beiden seinen Bedeutungen, und vielleicht deshalb dabei sogar einer, mehrerer weiteren?). --

[Frage wegen kritischem Systemelement - Kreislauf am Ende des Wissens und seines Systems, und was ist der Bezug zum Wert und seiner immanenten Frage?]

[8.10.]

Über den Bezug der Methode oder des Denkens zu seinem konkreten Gehalt.
Oder: Über das Wesen des Wissens und seinem Bezug zur Wahrheit.

Die Behauptung, oder das Ansehen, nach der das Denken, seinem Inhalte selbst schon gleich, darin bestehe, diesen gewissermaßen aufzunehmen - und die Art Darstellung, deren Ziel darin beruht, das zu Denkende als ruhendes Material der dann erst an ihm zu vollziehenden geistigen Tätigkeit bloß herüberzuschicken (d.h. zu vermitteln - wobei eben jenes, was doch eigentlich Zweck ist, nämlich das Denken selbst, hier als Mittel zur Reproduktion eines anderen, nämlich des Stoffes gedacht wird) - hat eine seltsame Art Doppelnheit darin in sich, dass dieselbe Methode den Inhalt, den sie dabei vermittelt, ebensowenig versteht wie die Frage, die sie in ihm behandelt wissen will. Sie ist zugleich konkret, aber auch abstrakt in ihrem Prozess, mit dem sie sich dem konkreten bereits entzieht, und ist damit vom Denken des Konkreten gerade am weitesten entfernt. Sie versucht, indem sie aufzählt, was andere gedacht haben, dabei selbst etwas zu denken, und vermag es meistens nicht. Nicht zuletzt ist sie, in ihrer eigentlichen Behauptung, den Inhalt selbst darzubieten, in der Form gefangen, in der sich der Inhalt als Inhalt der Untersuchung - eben nur der Untersuchung eignet, die ihn bereits voraussetzt. Somit vermag sie das Konkrete selbst gar nicht zu vermitteln, sondern setzt es - als Unterlage oder Substanz, davon dann eine Idee oder ein gewisser Gedanke oder eine Eigenschaft vermittelt werden soll - schlicht voraus, oft nur dem Namen nach, ohne weitergehende inhaltliche Prüfung. Jene Voraussetzung, und ihre immanenten Widersprüche sind es, die für die Frage und den Gehalt davon maßgeblich sind, was nachher als Disziplin oder Fachrichtung bestimmt wird, eigentlich aber ein Machtanspruch ist, ein gewisses Gebiet des Gedankens vom andern oder von sich selbst abzugrenzen.

Das deutlichste Beispiel davon bietet die Darstellung der Naturwissenschaft, die, obgleich ihre Gegenstände mit wenigen Ausnahmen historische Formen und konkrete Ausbildungen materieller Konstellationen sind, die sich aus Ereignissen und Katastrophen ergeben haben, sie doch immer noch so darstellen, als wären sie ewige Formen, und das aber gerade nicht in der

Wahrnehmung derer, die sich forschend mit ihnen beschäftigen, sondern in der auswärtigen Darstellung, die durch den Zerfall der Disziplinen das einigende Band der Zeit - und damit den Grundwiderspruch der Geschichte - geflissentlich übergeht, und damit auch eine Harmonisierung mit den Naturkräften vorbereitet. Dass die Katastrophen, in die sich die Welt zu begeben befindet, übersehen werden, hängt nicht zuletzt daran, wie sie gesehen werden - nämlich sub specie aeternitatis, als Objekt und Inhalt einer bestimmten Untersuchung, die die Frage, ob das, was sie dort sucht - Natur, Erde, Leben, Tier, Mensch etc. - überhaupt in dieser Form vorhanden ist, oder ob nicht eher eine gewisse Art von Erfahrung neu zu durchdenken nötig macht, was diese Begriffe je sind, und darum, in einer veränderten, historisierten Fassung, die Offenheit einer Gegenwart an die Stelle ewiger Gesetze gesetzt werden - oder vielmehr, erst ein Bewußtsein erzeugen müsste, inwiefern und worin das ein Problem ist - nicht allein nur übergeht, sondern als dies Übergehen überhaupt jenes Unbewußtsein der Frage ist, um das es bei jener Untersuchung zu tun wäre. Dieses Unbewußtsein der Unklarheit der benutzten Begriffe ist dabei sogar das primärere Problem als die falschen Vorstellungen, die sich aus diesen ergeben. (Zudem ergeben sich selten faktisch falsche, sondern nur eben ideell, was es umso schwerer macht, das Problem zu erkennen, wenn man nicht ohnehin anderer Ansicht ist - aber das sind die meisten Kundigen häufig nicht, und allein dies macht diese andern Arten Begriffen weithin unbeliebt - oder man zumindest diese andern Begriffe kennt (was aus demselben Grund selten passiert, da die Frage ja nicht einmal gestellt war), da man an den Dingen selbst ja nicht erkennen kann, ob man einen Begriff von ihnen hat, der nur insoweit falsch ist, als es nicht das Verhältnis der Tat und des Beobachtbaren, sondern der Begriffe und der kategorialen Bestimmtheit - und d.i. der Erlichkeit des Ausdrucks der Verallgemeinerung zu dem einzelnen und seinem Sinne - entspricht.)

Denn diese ganzen Veränderungen sind ja allgemein hin und überall gewusst - nur eben nicht im Hinblick auf die Begriffe verstanden, die sie verändern. Dass Leben nur eine historische Erscheinung ist, die wir auf unserm Planeten jetzt sehen, und für eine gewisse historische Spanne evolutionärer Veränderung sicherstellen können, ist soweit bekannt, dass es vielleicht seltsam ist, wenn ich sage, das ist noch nicht verstanden. Aber solange man doch Biologie als ganzes nicht als Teil der Geschichtswissenschaft ansieht, und dem klassifikatorischen Schema von Aristoteles bis Linné bis auf heute folgt, so scheint es eben doch dem spezifischen Begriff von Leben und Lebewesen geschuldet, der Art und Spezies als wichtiger nimmt denn den eigentlichen Lebensprozess, der, in der Dialektik von Mord, Nahrung und Tod, eigentlich ja das begründet, was man dann in beschönigender Weise als Evolution bezeichnet. Das immer noch vorhandene Verweisen auf die "Schönheit der Natur" etc. entlehnt ihr eigene Ästhetik solcher Theologie, die sie im Inhalt sich längst abgeschworen hat, der sie aber nicht entbehren kann solange ihre Haltung sich weiter danach richtet, etwas ewiges zu finden, wo das eigentliche Objekt - das Lebewesen - im wesentlichen ein vergängliches und vergehendes, weil sterbliches und schon sterbendes ist, sei es im einzelnen Geschöpfe oder in den Arten selbst. (Es ist auch eine bemerkenswerte Sache, wie sich bis heute die Bewahrung der Artenvielfalt als moralischer Impetus bewahrt. Dass man einzelnes Leben bewahren soll, ist zwar sicher ein moralischer Imperativ; aber das eine Art bewahrt werden muss, kann ich mir nur so erklären, dass man allen andern Arten Lebewesen als den Menschen nur ihr Artsein zugesteht, daher, wenn diese erhalten bleibt, man sich zusichern kann, dass schon im Tode des einzelnen Wesens nichts verloren gehe; was, auf die Spezies der Menschheit übertragen, sich so ausnehme, als wäre der Untergang eines gewissen kleinen Volkes, was vielleicht, da es lange isoliert war, andern Körperbau hat (wie gewisse kongolesische oder sudanesishe Stämme), etwas moralisch schlimmeres, als ein Unglück für die ganze Menschheit, dass aber alle so gleichmäßig betrifft, dass jedes Volk und jeder seltene Stamm einen gleichen Teil seiner Bevölkerung verliert, oder dieses schließlich noch schlimmer wäre, als eine Katastrophe in einem vielbevölkertem Lande, wo keine so untersuchte Verschiedenheit vorläge. Die moralische Geistlosigkeit und Verworfenheit der Sache ist offenbar; und es wirkt, wenn man sich damit so beschäftigt, als ob hier letztlich doch

noch die theologische Idee der Notwendigkeit der Bewahrung des göttlich geschaffenen fortwirkt; und dabei doch gerade so, dass ein Gott gar nicht nötig ist, sondern nur unsere Idee, dass es ewige Arten gäbe, die es zu bewahren gilt, und wenn ein Gott dafür gerade nicht zu finden ist, wir nun diese Rolle übernehmen müssten; was die immanente Imperativlogik jenes Systems ist, dessen geistigen Gehalt die biologische Klassifikation darstellt. Ansonsten - aus welchem andern als aus dem eigenen ästhetizistischen Wunsche, in der Welt einen netten Zoo zu haben, sollte man Artenvielfalt über Lebensgröße stellen? Und welchen Grund hat man dann, die "Schönheit in der Natur" zu sehen, wenn ihre Schönheit nichts ist als der Glanz und die Größe ihres Todes - und doch vielleicht auch darin ein Gegenstück zum Anspruch des Lebens, den der Geist an die Materie stellt? Welchem Anspruche kann so die Welt stand halten?)

Ein anderer, ganz ähnlicher Punkt ist der Begriff der Materie, der sowohl der Physik als auch dem Materialismus immer noch zur Grundlage dient, in beiden Fällen aber von den daran gezeugten _Ergebnissen_ längst widerlegt worden ist, und eigentlich ihren Gehalt damit deutlich undurchsichtiger macht, als er ohne solche Begriffe sein würde. So sind die neueren physikalischen Gesetze sämtlich _Feldodynamiken_ (mit wenigen Ausnahmen, wie der dunklen Materie, die tatsächlich nur der Einwirkung nach bestimmt ist - aber dort eben auch als _unterstelltes Feld_ in die Theorie eingegangen sind, d.i. als Abstraktum mit Dynamik), aber die mit diesen Gesetzen verbundene Intuition weiterhin die des einzelnen Objekts, des beeinflussten Massepunktes etc., obgleich diese Felder ja solche Eigenschaften als Masse etc. erst hervorbringen (zumindest ja die Gravitation, als die Raumkrümmung eine eigene Dynamik in der tensorabgeleiteten Konstanz hat, die sich dann in Massenbewegungen widerspiegelt - und so ja gerade Masse als _Krümmungseffekt_ auftritt, man also die meist als indirekt bezeichneten Energiemessungen durch Raumkrümmung als fundamentaler annehmen muss - eben da ja Energie auch nichts ist als Frequenz, also $1/\text{Raumzeit}$, darum durch solche Krümmung ($1/\text{Raumzeit}^2$) die Energiedichte ($1/\text{Raumzeit}^4$, als Krümmung pro G-Fläche) unmittelbar und nicht indirekt repräsentiert wird). Selbst in der Quantentheorie wird ja dieser Begriff, wenngleich er mit größten Schwierigkeiten verbunden ist, weiter verwendet; und auch wenn daran nichts auszusetzen ist, dass man sich für diese bestimmte Eigenschaft interessiert (und es stellt sich nun einmal heraus, dass T_{00}/c^2 einige sehr bedeutende Eigenschaften hat), so ist es doch seltsam, dass man eine durch komplizierteste Renormalisierung zu bestimmende, und d.h. aus der Theorie nicht herleitbare Messgröße, als _fundamental_ ansieht, ja auf ihr die ganze Intuition der Messung beruhen lässt (denn nichts anders ist es ja, wenn man von _Elementarteilchen_ spricht - corpuscula, moles).

Dasselbe Problem besteht auch in der historischen Theorie. Es ist zwar völlig richtig, dass die idealistische Geschichtstheorie der Art des späten Hegels und der dazu äquivalenten Theorie der Zivilisation (und ihrer vulgären heutigen Variante, das bloße, mahnende Zeigen auf die schweigend tickende Uhr und eine nichtssagende Jahreszahl) keine recht gute Theorie war, da sie versuchte, im nachhinein begriffenes als ursprünglich und der Sache anfänglich eigentümlich zu begreifen, was widersinnig ist, und auch zu nichts wirklichem geführt hat. Es ist aber ebenso falsch, wenn die bis heute anhaltende materialistische Theorie nun stattdessen _materielle Bedingungen_ hervorhebt, die doch keine sind; vor allem, da das, was ihr Materie ist, eben durch Ideen hergestellt wird. Die Ideelle Voraussetzung der Notwendigkeit von Materie ist eben der Wille, sie zu gestalten; von Nahrung bis zum Strom. Dass daher die eigentliche Entwicklung eine Ideelle ist, ist untrüglich, nur ist sie eben dadurch nicht ideal; und es ist das auch gerade _das Ergebnis der materialistischen Theorie selbst!_ - Denn was anders kann es heißen, wenn von Marx an in ihr behauptet wird, dass Arbeit einen Wert erzeugt, als dass der Wert erst erschaffen wird? Aber dann ist er ja gerade nicht materiell! Er kann der Materie nicht immanent sein. Trotzdem argumentiert die materialistische Geschichtsschreibung bis heute, als stehe sie außerhalb dieses Prozesses, als wäre dieses ihr

Schreiben nicht ebensosehr Erzeugung und Fixierung vorher nicht vorhandener Werte - oder als wären die andern Tätigkeiten nicht auf ihre Art ebensosehr auch Geschichtsschreibung und historische Reflexion. - Das Ergebnis also, wenn man versucht, die Tragödien der Geschichte ernst zu nehmen und ihnen gerade in ihrer Fiktionalität Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, ist gerade, dass sie nicht materiell sind, dass es nicht um materielle Bedürfnisse und Bedingungen geht, sondern um den Kampf des Willens gegen das gegebene Seiende, der Zukunft actualis als Wunsch gegen die noch vorhandene Vergangenheit (und man könnte sagen, dieser Kampf ist die Gegenwart - als sie eben, wie oben bei der Biologie schon ausgeführt, eine Grenze ist, in der der Geist an sich selbst stößt und vergeht - wie in ihr auch die Zeit, als das Medium des Geistes, ja gegenwärtig wird nur in dem Vergängnis, dem jede Gegenwart sich anheftet darin, dass sie sogleich schon vergangen ist, also der Geist hier darin mit sich selbst kämpft, dass er je schon vom Denkenden zu Gedacht-Habenden, und d.i. nur in Form seiner alten, ausgestoßnen Gedanken existiert. Im Denken bin ich, so gesprochen, mir der Erbauer jener Ruinen, durch die allein ich an einem Werke bauen kann, was dann doch - wenn nicht ich es immer neu behalte, nach- und neubaue und in mir lebendig neu erzeuge - sofort wieder vergeht - in diesem Sinne ist gerade nicht Vergangenheit oder Zukunft, sondern das Bewußtsein der Gegenwart der Tod des Geistes - im carpe diem ist man selbst captus dies, und damit tiefer gestorben als durch jede Zukunft - es kommt darauf an, diese Gegenwart darum so lebendig zu halten, dass sie gerade gegen die Natur, als ewige, den Status jenes Gedankens erhalten kann, der in sich selbst darin die Frage stellt, was es ihm heißt, dies neu und wieder - und anders - zu errichten...). In diesem Sinne ist das Ergebniss der Untersuchung dieser ganzen Konflikte gerade die Erkenntnis davon, dass das, worum es in ihnen geht, nicht vorhanden ist, außer im kämpfenden Bewußtsein selbst - und dass tatsächlich außer dem Konflikt, der zwischen den streitenden Geistern ist, so etwas wie Gesellschaft oder Geschichte keineswegs vorhanden ist.

[[bis hierhin der Entwurf vom 21.10.2019, der Rest aus dem Konvolut vom 29.06.2020]]

Über die Theorie und die theoretischen Affektionen der Dialektik

Zur allgemeinen Übersicht und zum umfassenden Überblick will ich im Voraus eine Aufteilung der Arten Tätigkeiten aufstellen, die man im allgemeinen den theoretischen Disziplinen, oder dem Wissen und Lernen überhaupt zurechnet, aber dabei eigentlich Modifikationen oder Eigenschaften aller Seienden Dinge sind, insofern sie in solcher Art gewusst und gedacht werden können, zugleich aber dadurch in ihrer subjektiven Weise bestimmt werden - und dabei sie zugleich in einen Gang des Denkens als Objekte einordnen, der durch sie in manchen Teilen (wenn auch nicht in allen) als allgemeine Dialektik des in ihnen bedachten Gehaltes ausgemacht wird.

Eigentlich, behaupte ich, gibt es derer sechs Arten: Sprachkenntnis, Mathematik, theoretische Wissenschaft, praktische (oder experimentelle) Wissenschaft, Geschichte und Kritik/Systematik oder Philosophie im engern Sinne (wenn doch alle diese Tätigkeiten zur Philosophie im weitern Sinne gehören, aber manchemteils auch ohne diese engere Philosophische Bestimmung des Denkens ausgeführt werden kann).

Zur Aufteilung der Wissenschaften in diese Disziplinen will ich nur so viel vorwegschicken, da die gegenwärtige akademische Ordnung gerade nicht dieser Trennung entspricht: Zur theoretischen Wissenschaft gehört der Teil der Naturkenntnis, die nicht an historische Bedingungen geknüpft ist, also im Wesentlichen nur aus der Kenntnis der Naturgesetze und des notwendigem im geschichtlichen Verlauf (physikalisch-theoretische Kosmologie). Zur praktischen oder experimentellen Wissenschaft gehört das, was zwar an historische Bedingungen gebunden ist, aber nur als Voraussetzung des Gegenstandes, nicht der Aussage, die über ihn wahr ist. (So ist die Beobachtung einer chemischen Reaktion zwar an historische Bedingungen, nämlich den Urknall und dem Vorhandensein dieser und jener Moleküle auf Erden gebunden, ist aber selbst nicht eine Beobachtung dieser Bedingungen, sondern gerade so gedacht, dass sie anderswo im Universum, unter andern Bedingungen, gleich stattfinden könnte - gleichwie dies faktisch unmöglich ist (wie ja auch schon die sprachliche Fundierung im allgemeinen bedeutet, da das, was sprachlich an menschliche Geschichte gebunden ist, ja diese nicht grundsätzlich übersteigen kann - auch wenn sie gerade immanent sich dieser Bedingung bewußt werden kann, und ich dann eben diese Frage als selbst sinnlose einsehen könnte). Zur Geschichte zählen dagegen alle theoretischen Beschäftigungen, die sich nur mit Gewesenen oder Gegenwärtigen (!) beschäftigen. Sie benutzt daher gerade die Kontingenz, nicht um etwas von ihr unabhängiges (sei es allgemeines Gesetz jeder Materie oder Eigenschaften dieser oder jener konkreten Substanz) zu beobachten, sondern um diese Kontingenz selbst, als das eigentlich notwendige in der Geschichte, zu beobachten. Sie ist darum auch keine Disziplin, in der irgend etwas neues entdeckt würde (jenes ist vielmehr Empirik, oder praktische Wissenschaft und das Experiment - denn auch eine Ausgrabung ist ein Experiment, dass ein bestimmtes Objekt _jetzt_ abschätzt, und dann allgemeine Eigenschaften an ihm feststellt, die dann in die Vergangenheit zurückdatiert werden können, aber gerade nicht vergangen, sondern gegenwärtig ist - also keine Geschichtsforschung; dass auch Archivaliensammlung und Erinnerungsmaterial erst Vorarbeit zur Geschichte ist, die dann als Neues jene Kontingenz gibt, die durch die Einordnung in den Gang der Zeit geschieht, sollte daraus ebenso unmittelbar klar werden).

Die Geschichte besteht, in der Art, wie sie üblich untersucht wird, aus fünf Zeitaltern und Gegenstandsbereichen, die mit den groben Überschriften: Kosmologie, Geologie, Biologie, Anthropologie und Soziologie; einen Umriss der Disziplinen enthalten dürften. (Das einzige, was hierzu noch klarzustellen ist, ist dass ich unter Anthropologie keineswegs eine historische Untersuchung urchinlicher oder abgelegener Gesellschaften verstehe, sondern gerade eine Untersuchung der körperlichen und handlungsmäßig geistigen (d.i. sich äußerenden) Bedingungen, Ähnlichkeiten und Unterschieden von Personen menschlichen Körpers, wie Medizin, Psychologie oder allgemeine Linguistik; ihre historische Bestimmtheit ist nicht die gewisser sozialer Situationen - jene sogenannte Anthropologie ist eigentlich Soziologie, da sie gewisse Gesellschaften zu bestimmten Zeiten untersucht - sondern die Differenz etwa von *homo sapiens* und Neanderthaler etc, und hat darum auch eine andere, und deutlich längere, historische Bestimmtheit, die im übrigen dem Begriffe der Menschlichkeit sehr deutliche Grenzen setzt, dass es sich dabei eben um einen bloß körperlichen und vielleicht noch auf Grundlagen und Bedingungen von Sprache und Denken sich übertragenden Begriff handelt, keineswegs aber einen, der eine Gesellschaft oder eine Verhaltensweise, als vorgeblich unmenschlich, von einer andern unterscheidet, außer eben man wäre tatsächlich am historischen Kontakt und Konflikt von Menschen und Neanderthalern interessiert. Soziologie umfasst also das, was üblicherweise Anthropologie genannt wird, aber auch alle Arten schriftlicher historischer Untersuchung, alle Mythologieforschung und Literaturuntersuchung und Philosophiegeschichte und Kunstgeschichten usw., eben da dies alles Dinge sind, die zu gewisser Zeit in gewissen Gesellschaften getan und erzeugt wurde.) Die Reihenfolge der Geschichtsdisciplinen besteht dabei immer daraus, in einer gewissen Differenzsituation eine Präferenz für die aktuelle Gegenwart weiterzuführen: Vom ganzen

Universum zur Erde zum Leben zum Menschen zur geschichtlichen Situation bis zur Gegenwart. Die Untersuchung der Gegenwart ist daher, dass es keine andere Gegenwart gibt (zumindest klassisch besehen, was dies alles ja ist), selbst Objekt der Soziologie, was den seltsamen Zerfall, der manchmal zwischen Weltgeschichte und Zeitgeschichte gezogen wird, erklärt, da die Weltgeschichte eben vom Urknall anfängt und bis zur Gegenwart reicht, die Zeitgeschichte dagegen mit der Gegenwart anfängt und versucht, die im Verlauf ihrer eignen Tätigkeit verfllossene Geschichte eigens zu beachten, und dafür gelegentlich zur näheren Vergangenheit, gewissermaßen als Vergleichsmaterial, zurückgeht, aber eben nur zum Vergleich, nicht zur ursprünglichen Begründung der historischen Situation (eben warum sie eigentlich ehrlich auch erst nach derselben möglich sein kann, obgleich sie häufig ganz ohne gesellschaftliche Kosmogonie versucht wird, und dann umso häufiger, eben da sie die aus der historischen Differenz entstandenen verschiedenen Aspekte der Gegenwart, so sie zu verschieden auf zu zuhörenden Subjekte verteilt sind, nicht zu erklären vermag, und daher zu leeren Versicherungen ihre Zuflucht suchen muss).

Zusammen mit dem Propädeutikum sprachlichen Wissens, der Mathematik als methodischem Selbstbezug oder reinem Denken, und der allgemeinen kritischen Betrachtung und Reflektion scheinen damit alle theoretischen Disziplinen eine Position erhalten zu haben, wenngleich noch völlig unklar ist, was je ihr Gegenstand und wieweit ihr Bereich ist, und ob überhaupt der Begriff, mit dem sie sich beschäftigen, eine Berechtigung oder wenn ja welche hat. Da aber die Trennung der historischen Bereiche eine bloß künstliche ist - und im Wesentlichen eine Beschränkung der Aufmerksamkeit und unsers Wissens, nicht aber der Sache selbst ist, so erübrigt sich die Frage für alle Disziplinen, wenn man sie für die Geschichte insgesamt beantworten kann; oder wenn man die Geschichte als Element und Ergebnis der Untersuchung des Wissens als Wissen, oder der Wahrheit des Wissens selbst, erweisen könnte. Jenes aber gerade wird das Ergebnis der folgenden Betrachtungen sein.

Der neue Anfang, das System und die Frage der Zeiterfahrung.

Die Frage, inwiefern ein Handeln selbst systematisch ist, insofern es selbst in einer Zeit steht - die seltsame Erfahrung, die dies doch fast negiert, dass die Zeitlichkeit als chaotisch und unsystematisch (auch darin, dass dies beides als Gegensatz nicht erscheint) mir darin vorkommt, dass tatsächliches Wiederholen des Gedankens - und damit vor allem befasst sich das System: Das Wieder-Ein-Holen des Gedachten, ein Ganzes aus ihm zu erzeugen - als etwas erscheint, was nicht langweilig, aber doch zu lange ist, und damit die Frage der Systematik selbst verhehlt - und schließlich die seltsame Zurückgelassenheit des beschriebenen Objekts, das je weniger als Gedanke, und mehr als Leiche erscheint, und dann erst, mit der Zeit, zum Gedankenstück wird - bedeuten die Grenzen einer Frage, die als Ganze den Zeitbezug des Systems, als den Bezug desselben zum Es-Denken überhaupt reflektiert. Ob so ein Bezug sinnvoll, oder überhaupt nur möglich ist, ist dabei völlig unklar und offen, vielleicht auch unwichtig; wesentlich ist, ihm Anspruch der Frage den Bezug zum Gedanken zu finden, der zu denken versucht, was hier doch eigentlich schon gedacht war - und damit nur jene Offenheit ausdrückt, deren unklarstes gerade ihr veröffentlichtes, damit aus dem Offenen des noch freien und in sich selbst behafteten Gedanken ausgestoßene, und sich damit durch sich selbst determinier(nd/t)e ist.

[23.10.]

Über Ursache und Grund, sowie zur Frage der quantenmechanischen Ursachenstruktur

Die Frage, inwiefern eine Sache, sogleich sie eines gewissen Dinges Ursache ist, auch nicht ihr Grund ist, liegt darin, dass, was den Grund betrifft, ein Begründen immer das Gründen eines auf ein anderes derselben Art ist, aber Ursachen auch andern Kategorien zugeschrieben werden können. So ist eine mögliche Ursache einer Veränderung der Welt mein Wille, aber dies ist eben nicht ihr Grund, da ihr Grund in ihr, zwischen den Dingen der Welt selbst liegen müssen. Ebenso liegt es bei Naturgesetzen, die gewiss die allgemeine Ursache der bestimmten Veränderungen der Dinge sind, aber nicht ihr direkter Grund, da das Konkrete eben geschichtlich, nicht abstrakt gegründet sein und werden muss. Die Frage ist nun, welchen Status das Wahrscheinliche in der Ontologie des Geschichtlichen wird einnehmen können; und dort nun bereitet mir die innere Struktur, die in der Quantenphysik der Ursache gegeben wird, einige Unklarheit, die genauer zu besprechen ich in diesem Text die Gelegenheit suche.

Das erste ist, dass die gewöhnliche Interpretation von Quanteneffekten gar keine Ursachen kennt, sondern nur Zufälle; dagegen die andere, heute verbreitetere (die mit Viele-Welt-Theorie, Dekohärenz und Wellenfunktion des Universums grob umschriebene) dagegen keine Idee des Zufalls hat, diesen vielmehr ins Subjekt setzt, dass nicht weiß, welches seiner Kopien es ist. In jedem Falle aber gibt es hier keine Ursachen, und es gibt keine Entwicklung als bloß die nach einem allgemeinen Prinzip, also einem jenseits seiner eigenen Geschichte.

Die Frage ist dabei natürlich, ob das Objekt, das sich solchen Prinzipien entsprechen sollte, je selbst schon nicht derart Abstrakt ist, dass diese Zumutung nicht allein natürlich, sondern richtig ist; eben da hier nichts ist als allgemeines Gesetz und Prinzip. Aber trotzdem ist das konkrete gegebene ja konkret; und das ist es nicht weniger, wenn es komplex ist (auch ein Quantenfeld ist letztlich dieses Feld, selbst eine allgemeine, das ganze Universum umspannende Wellenfunktion ist doch diese - und damit nicht eine Dynamik an sich selbst, oder ein Gesetz ohne Konkretum, wenn auch nur mit *concretum singularis*). Aber die Frage ist nun, ob, und wie es darin Dynamiken gibt, die mit dem Begriff des Grundes zu tun haben, oder nicht; oder ob das Gesetz hier als allgemeines - und d.h. als unbestimmtes - Ursache der Bestimmung selbst sein sollte?

Die Ursache ist, da sie eben als Sache anderer Art aufgefasst wird, immer irgendein Grund, aber eigentlich als Ursache kein konkreter, bestimmter Grund, der wirklich erklärt, warum etwas geschieht; oder umgekehrt: Es gibt eigentlich zwei ganz verschiedene, der Sache nach getrennte Dynamiken

a) die Gründe, insofern sie als Gedachte das Konkrete konkret begründen aus seiner Geschichtlichkeit, die es ist

b) die Ursachen, die nur setzen, dass erst eines war, dann anderes, und die dazugehörigen Gesetze.

Die klassische Annahme war, dass Ursachen auch Gründe sein können, was, wenn die Ursache stochastisch ist, offenbar nicht funktioniert, da sie dann eben kein fester Grund und noch weniger eine klare Begründung ist. Diese Unklarheit ist auch das eigentlich ehrliche an dieser neuen Theorie gewesen, aber es stellt ja doch noch die Frage, ob es damit keinen Grund geben kann, oder er nur nicht gefunden - oder auch die Frage selbst schlicht falsch gestellt ist?

Die grundlegende Frage, die ja bei der Unterscheidung der beiden Hauptinterpretationen (die zumindest ich für ehrlich erachte), nämlich einerseits, dass nur die Zukunft ungewiss, die Vergangenheit dagegen feststeht, im Nachhinein die Sache also eindeutig ist (sowohl die Kopenhagen-Deutung als auch verborgene Variablen, das Einsteinische Konzept etc. basieren darauf, da sie, in unterschiedlicher Klarheit, letztlich die Wahrheit der klassischen Theorie behaupten und von ihr nur dahin abweichen, dass es uns unbekannte Variablen gebe, die man vielleicht nicht testen kann - oder ob es bloßer Zufall sei, der die Stochastik erzeugt - aber dass letztlich dies nur selten geschehe, und durchs Experiment der Zustand zurückgesetzt werde, kollabiere) - oder ob alle vergangenen Zukünfte real, und alles so oft vorhanden ist, wie es all seinen Teilen möglich war, so oder so zu handeln und zu sein - und daher, mit verschiedenen Anteilen, alle Möglichkeiten zugleich real sind und nur voneinander nichts wissen (hierin kommen Everett und die Modallogik von Lewis u.A. überein, wenn man dem letzteren das Axiom zubilligt, dass alle möglichen Welten, sofern sie mit Naturgesetzen konsistent gedacht werden können, auch real sind - vorausgesetzt, solche Möglichkeit war von Anfang vorhanden! (da liegt auch das wesentliche Problem: Woher entsteht die Spaltung, wenn nicht vorher schon mehrere Wellenfunktionen da sind, und wenn sie es sind, warum sind sie mehrere, wenn doch durch nichts unterscheidbar?)) - zu bedenken ist, und die Frage, die auch in ihnen kaum gestellt wird, ist der Status dieser Zukünfte selbst. Wenn es eine substantielle Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt (und dabei ist es unwichtig, ob dieser in Form von Ungewissheit durch fehlende Variablen, die ja auch irgendwie

erklärt werden muss, auch rückwirkend, selbst wenn man sie nun finden sollte, oder in Form von Zerspaltung verschiedener Welten / Abspaltungen desselben Universums), dann kann Zeit keine Achse, keine bloße Dimension sein, sondern bekommt den Charakter eines Akts. Jener Akt allerdings ist dann nicht durch eine bloße Position zu beschreiben, sondern vielmehr ist die Positionalität der Zeit selbst Ergebnis eines Aktes in ihr, der sie sogar erst erzeugt (darin, dass ich die Zeit erst vorantreibe - hierin gibt es eine seltsame Analogie von Physik und Subjektivität, von Quantenphysik und Willensmetaphysik, die mir nicht recht aufgehen will, die aber doch etwas wesentliches bedeutet - wieso haben sie beide die Struktur einer punktierten Gerade?)

[26.10.]

Über die Frage der Entscheidung, oder das Absolute im Partikulärem:

Das Problem, dass jede Entscheidung, insofern sie frei ist [was dasselbe ist, wie dass sie überhaupt Entscheidung ist - denn sonst wäre hier keine Scheidung, nicht eine Abtrennung von einer ungewählten Möglichkeit, wie überhaupt Wahl nur diese Bedeutung hat, und etwa ja der Begriff des physikalischen Freiheitsgrades auch nur in Bezug auf ein dies (faktisch oder theoretisch) manipulierendes Subjekt eine Bedeutung hat], hat - dass sie nämlich sowohl auf etwas bestimmtes bezogen, über dies sein soll, aber auch aus sich selbst heraus zu geschehen hat - äußert sich am deutlichsten in dem Problem, dass jede einzelne Entscheidung, wenn sie je nur wirklich entscheidet, sogleich dabei ein Element einer absoluten Macht hat, die aber dem Element, worüber es geht - nämlich ein partikuläres - völlig widerspricht. Die einzige Ausnahme ist eine Entscheidung, in der das Objekt und das Subjekt wenn nicht identisch [denn das ist unmöglich, es würde voraussetzen, dass das Subjekt sich selbst erkennen könnte, also als Objekt Subjekt bliebe, was absolut und notwendig widersprüchlich ist und, wofern es erhoben wird, auch in allen vorgeblichen Beispielen leicht als falsch erwiesen werden kann - eben da es immer Seiendes als Sein und Perspektivisches als Perspektive unterschieben will, und damit aber gerade nicht eine Entscheidung des Subjekts über sich und sein Sein, sondern nur über sein Korrelat zu treffen in die Lage versetzt wird] so doch so miteinander verbunden sind, dass eine gewisse Wahl das Ende des Subjekts bedeutete, d.h. des Denk- und Lebensprozesses, also nur in der Todesentscheidung, sei es eine äußere oder innere, suizidale, weswegen solche Entscheidungen die einzigen sind, in der die Allgemeinheit, in der sich selbst die leichteste Entscheidung bewegt, dem Objekt ganz entspricht, da es ebenso allgemein und grenzenlos. Die Ungemäßheit, die hier zwischen den Gegenständen liegt, wird meist formuliert in dem unausgegorenen Gedanken, dass man zu viel über einfaches nachdenke, da eben hier überhaupt

nicht die Menge von Kraft oder Zeit, sondern umgekehrt der Gegenstand das ungemäße ist, und das Denken dennoch von sich aus sich diesen sucht und bedenkt. [So wäre auch Hegels Gang zur Natur am Ende der Logik zu verstehen: Das absolute, sich selbst gemäße Denken findet irgendetwas an sich als seinem Korrelat (d.i. seiner Repräsentation als Seienden in Form der zu Gedanken geronnenen Vergangenheit), und sei es nur ein kleines Detail: seine Ausdrucksart, ein unklares Wort, eine gewisse Eigenart usw., und stößt darum auf sein Korrelat, d.i. auf die unangenehme Tatsache, dass es als Denken von etwas dieses Etwas gerade nicht nur in sich selbst, sondern ebenso sehr als anderes und fremdes wahrnimmt - was das erstere gerade nicht ausschließt, sondern mit einschließt, das das fremde und partikuläre hier gerade das Medium des Denkens selbst ist. Das, was hier als Natur dem Denken äußerlich ist, ist gerade es selbst als Korrelat, als seltsame Ausscheidung seiner eigenen Vergangenheit, die es nicht verstehen kann, oder die Idee, es selbst sei Etwas, und nicht ein dem Etwas ganz entgegengesetzter Zug reiner Prozessualität und Subjektivität. Jene Absonderung des Denkens von seinem Gedanken, oder die Anmaßung des Denkens über alle Vergangenheit - und die absolute Behauptung der Wahrheit der Gegenwart - jene Trennung ist eigentlich das, was bei Hegel Natur heißt, und sich ausdrückt in dem Drang des Denkens an sich selbst zum ungemäßen Gegenstand seiner eigenen Tätigkeit, der gerade nicht diese selbst ist - wie im Falle der Todesentscheidung - sondern ein beliebiges, aus seiner Geschichte gegriffenes Detail, dass allein zu denken überflüssig, aber zu verstehen wahnsinnig wäre. Dass aber Wahn, d.h. Vermutung und Gedanke, hier zum Sinne wird, ist eben nur in der Vergangenheit möglich, und in einer, die von der Gegenwart des Geistes verschieden ist; eben warum es diese Natur, oder das absolut Partikuläre im Geiste, nicht in einem äußern Objekt geben kann, sondern nur in der Vergangenheit seiner Gedanken von sich selbst als einem ausgestoßenen inhaltlosen bestimmten Gegenstand seiner eignen Verstoßenheit, einer Verstoßenheit des Denkens, dass sich nur in seiner Gegenwart halten kann, und mit aller Vergangenheit kraftlos vergeht, und nur als reine - und darum dann auch leere, richtungslose und ausgehöhlte Dynamik - vor sich steht mit dieser Frage, wie es sich mit diesem seltsamen, unsinnigen Gegenstand und Begriff nur je hat beschäftigen können.]

Ich glaube, dass der Grund dieses seltsamen Verhältnisses, und die falsche Auffassung, die in der Vergangenheit von dieser gemacht worden ist, sämtlich mit dem seltsamen Missverhältnis der klassischen Auffassung von Freiheit mit der Partikularität der Entscheidung zu tun hat, in dem eine partikuläre Entscheidung dann als frei galt, wenn sie von aller ihrer Vergangenheit unabhängig war, und also insbesondere, wenn sie Entscheidung ist, nichts betrifft als nur ihr Objekt. Ich behaupte aber, dass eine einzelne partikuläre Entscheidung, so gering sie auch erscheinen mag, nicht bloß dies oder jenes betrifft, sondern stets alles; und dass sie darum überhaupt nicht aus einem Detail entsteht und in ihm verbleibt, sondern durch dieses das Ganze seiner Geschichte selbst wird. Darum glaube ich auch, dass der Geist von selbst auf sie stößt, da er nämlich auf das partikuläre Element im Gedanken kommt, dass selbst Ursache und Grund seiner eigenen Geschichte war, und damit das Missverhältnis selbst, im Akte des Denkens, umgekehrt auflöst: Nicht ist das Objekt zu gering für das Denken, ich denke das absolute Denken umgekehrt zu klein, wenn ich selbst es nicht auch als Korrelat einer bloßen freien Entscheidung, als ein partikuläres Tun begreife. Dass ich überhaupt denke, ist Entscheidung, und eben darum hat es das Denken selbst mit Entscheidungen zu tun; und was ich denke, ist dann durch diese Entscheidung bedingt. Dass die ganze Welt gewollt ist, und zwar durch mein Denken, heißt dann zwar nicht, dass sie Ergebnis meines Wunsches, aber doch, dass sie Auswurf meines Willens ist, dass sie sei und ich sie bedenke.

Umgekehrt erschafft jene Entscheidung selbst die Vergangenheit neu, und lässt ein neues System aus jenem ältern hervorgehen, dass es selbst oder seine Welt vor der Entscheidung noch war. Indem ich mich entscheide, verändere ich den Zustand des Seins der ganzen Welt; nicht bloß darin, dass es nun nicht so ist wie es war (jenes gilt ja auch für bloß natürliche, physikalische Prozesse, die gar nicht gewollt oder gar frei sein), sondern dass es auch nicht mehr so gewesen ist, wie es war, da die

gegenwärtige Entscheidung rückwirkend die ganze Weltgeschichte verändert, dass sie so gewesen sei, dass der sie wollende Wille darin gewesen ist. (Darum auch das subjektive Element der Welt als Objekt: Dass sie ungedachter Gedanke ist, heißt hier nur so viel, als dass sie sich selbst Rätsel und Geheimnis ist, wie sie sich nur je entschieden hat, zu sein. Die obere Ungemäßheit findet hier ihren richtigen Gegenpunkt in einem kosmischen Ungleichgewicht, einer Manifestation des ακων χάος του κοσμου, d.h. einer allgemeinen Frage, warum etwas sei, die aber gerade für dies Sein selbst ist; nicht die Frage, warum anderes ist, sondern die Frage dieses ändern für sich, wie es hergekommen, und d.h. sich durch Willen herbegeben hat - insofern ich durch meinen Willen das Ganze als Ganzes will und damit erst ins Sein bringe.)

Die noch offene Frage ist: Ist dieser Wille, insofern er darin erscheint, als einer gedacht, der erst langsam hervorkommt und irgendwann zu leben beginnt (sich entfaltet etc.), oder einer, der ganz an ihrem Anfange stand? Ich denke, dass beides doch gewissermaßen stimmt, wenn man es von der subjektiven Seite sieht, je nachdem ob ich mich als zeitlich in der Zeit oder als zeitlich transzendental-konstitutiv für die Zeit selbst begreife; aber es ist umso unklarer, wie diese Wahl doppelseitig möglich sein soll, wenn ich nicht von einem Subjekte, sondern einem Willen in der Welt spreche; und noch dazu unklarer, wie dieser mit der Ungemäßheit zusammengebracht werden könnte, wenn sie doch gerade Subjekt eines ungedachten Blickes, d.h. einer Gottheit, sein müsste, aber nichts ist als totes Subjekt und Ausscheidung meines eigenen Denkens, d.i. vergangene Tat. Ich bin nun der Überzeugung, dass letzteres gilt, dass der Wille nicht erst langsam entsteht, sondern immanent ist, auch wenn er erst partikulär, und zwar nämlich in der Gegenwart, entsteht; und ich will darum im folgenden eine Theorie der Zeit vorlegen, die diese These zu stützen in der Lage ist, dass meine jetzige Entscheidung alle Vergangenheit verändert, dass sie dann (von jetzt besehen) tatsächlich so gewesen ist, nicht bloß potentia sondern actu, aber eben nur nachher, und doch dann für alle vorherige Zeit. Dass dies unklar, ungewöhnlich ist, gar widersprüchlich, brauche ich wohl kaum zu erwähnen; doch ich denke dass dies, in Anbetracht der Unklarheit des Begriffs der Freiheit, und der Ungemäßheit, die das Denken seinem eignen Gegenstand empfinden muss, sofern dieser als nur partikulär gesetzt betrachtet wird, das wesentlich ist, diese Dialektik herauszuarbeiten, und dabei insbesondere klarzustellen, dass und wiefern sie selbst eine der Gegenwart ist, und was sie mit dem seltsamen Verhältnis des gegenwärtigen Geistes, sofern er sich als die Gegenwart erschaffend und durch sie gebunden betrachten muss, zu tun hat und an ihr verändern könnte (oder vielmehr stets schon tut und als diese Veränderung und Freiheit und Tat diese ihre Gegenwart - doch erst selber ist ...).

[30.10.]

Zur Tätigkeit des Seins und der Tat der Bewußtwerdung der absoluten Dauer.
(Zu-Sein-als-Dauer, und Bestimmung des Dauernden als Denk-(un)-Bewußtsein (oder (un)-
Bew, (un)(-)-Bew.?)
eingeklammert als)?
ist der Bindestr. selbst

Das eigentlich Unbewußte ist das Bewußt-Sein und Werden selbst, insofern es als Aufmerksamkeit und Dauer sich selbst nicht bewußt wird. Dagegen ist der Inhalt, den ich nicht wahrnehmen kann, so konstitutiv er auch für mich sei, unwesentlich, da er nur etwas bestimmtes ist, nicht Ich selber; das an mir selbst unbewußte ist aber auch kein mir verborgenenes anderes Ich, sondern gerade dieses mir unmöglich, mich als mich selbst vorzustellen, während ich denke. Das wirklich unbew. ist nichts als meine eigene Aufmerksamkeit.

(D.h. das wirklich falsche bei Freud ist schon, dass er das Bewußtsein als Leuchte ansieht; es ist gerade selbst das dunkelste. Hierin liegt bei ihm eine gewisse Gewöhnlichkeit, wenngleich sie sich, und darin ist seine große Leistung, nur auf das beschränkt, was unmittelbar bewußt ist, nicht auf anderes extrapoliert. Aber selbst hier weiß ich eben eigentlich nicht wirklich, was Bewußtsein ist, und was das Wissen ist im Eindrucke, den ich doch selbst nicht verstehe... - gerade in seiner Verständlichkeit!)

Zur mathematischen Theokratie, oder zum Übergang der Geschichte in die allgemeine Frage nach dem Wert (als absolute Gegenwart; hierin allein auch als materielles Korrelat, dass es in dieser konkretern Frage Inhalt jener allgemeinen Form ist, auch ihr nächster Ansatz und das, was sie damit _als Geschichtliches auch in ihr_ erzeugt)

Zur Mathematischen Theokratie oder der Herrschaft absoluter Quantität, und ihr Verhältnis zur Dauer und Subjektivität überhaupt.

Es ist eine der seltsamsten Erscheinungen, dass eine historische Kritik, wenn sie in ihren Begriffen erstarrt, das, was sie zu kritisieren versucht, selber wird, ohne es zu bemerken; wenn sie gar, im Ziele ihrer Kritik, selbst das Objekt wird, was sie bearbeiten müsste, aber jede Selbstkritik, da sie als Kritik zu demselben Ziele angestrebt wird, nicht in den Blick bekommt, was an ihr selber sie sich selbst als Kritisierendes sein müsste. Diese Erscheinung wird um so merkwürdiger, wenn diese Theorie den Anspruch hat, nicht allein Wahrheit, sondern schon Wirklichkeit zu sein, und sich doch als Wirklichkeit außer der Wirklichkeit bezeichnen muss, wenn sie nicht die Wirklichkeit kritisieren

will, die sie als falsche, sich aber als wahre bezeichnen will. Jene Form der Kritik ist darum eigentlich eine, die nicht kritisiert, sondern in Form der Kritik gerade die Form des Bestehenden zu fördern trachtet, die mit sich selbst im Widerspruche steht, aber dabei gerade der Gegner dasselbe ist, als was hier das Mittel sein sollte.

Jene Form der Kritik tritt (nebst andern verbreiteten Formen, die aufzuzählen nach diesem Beispiele nicht nur müßig wäre, sondern auch in ihm zum Großteile enthalten sind) vor allem hervor in der Kritik, die seit zwei Jahrhunderten unter dem Namen des Kapitalismus an der Wirtschaftsgeschichte vollzogen wird. Sie begann als tatsächliche Kritik an verknöcherten Besitzverhältnissen, die das Leben der Bevölkerung erschwerte, indem es sie ausbeutete, wurde aber mit der Zeit in genau dieselbe Schwierigkeit gelockt wie ihr Objekt: Dass sie nicht versteht, was sie selber tut. Es haben ja die von ihr kritisierten Barone und Oberherren des vorletzten Jahrhunderts nicht mit schlechtem Willen, sondern im Ideale des Fortschritts die Zukunft der Bevölkerung zerstört, und es scheint, dass auf ähnliche Art nun die Erben der damaligen Kritik im Namen des Fortschritts der Unterdrückten die Welt derselben Herrschaft opfern wollen, die sie anklagen. Dies ist kein Zufall; es ist keine Dummheit, sondern Folge der entwickelten Theorie, in allen davon gegebenen Varianten, seit der Utilitarismus die Herrschaft über die moralischen Gemeinplätze errungen hat.

Damit ist nicht gesagt, dass die konkrete historische Kritik an Besitzverhältnissen nicht interessant oder zu seiner Zeit sehr wichtig ist; nur, dass sie heute folgenlos sein wird. Ob Welt und Denken nun unter feudaler, bürgerlicher oder kollektiver Herrschaft einem Ideale geopfert wird, ist mir im Vergleich zur Möglichkeit einer andern Zukunft eher gleichgültig. Wesentlich für die gegenwärtige Herrschaftsform ist nicht, wer ihre Verwaltung, sondern nur, wer ihre Priesterschaft ausübt, und darum liegt in der Frage des Wertes auch der Hauptpunkt meiner gegenwärtigen Kritik.

Wenn ich das gegenwärtige ökonomische und politische Regime also beschreiben will, so erscheint es mir am wichtigsten, nicht der oberflächlichen Anwendung überkommener Kategorien zu verfallen; die Unterschiede des Neunzehnten Jahrhunderts bedeuten für die Gegenwart nichts, oder fast nichts. Es gibt aus meiner Sicht eigentlich nur vier zentrale Ereignisse der soziologischen Weltgeschichte (und d.i. der überlieferten Geschichte jenseits der Paläontologie): Die Erfindung des Ackerbaus, die Industrialisierung ab dem achtzehnten Jahrhundert, die Nukleartechnik (und damit verbunden auch Raumfahrt usw.) sowie das Internet in seiner heute ausgebildeten Form als allgemeine abstrakte Gesellschaft. Dass von diesen vier gerade die zweite Veränderung geschehen war, als die genannten Begriffe geprägt waren, die andern beiden aber kaum noch aufgenommen haben, zeigt bereits, dass die Frage nach dem tatsächlichen Wesen der Gesellschaft mit ihnen nicht adäquat behandelt werden kann. Mehr aber noch sind die Annahmen, unter denen jene Begriffe geprägt, und die Bestimmungen, zu denen sie ersonnen worden sind, in ihren einfachsten Grundannahmen längst obsolet geworden:

Die Annahme nämlich, dass der Wert eines Gegenstandes in der Arbeit liegt, die an ihm zu verrichten ist, setzt den Wert als etwas definierendes, die Arbeit oder Tätigkeit als primär an - wenn umgekehrt heute der Wert als primär gesetzt erscheint. Wenn nicht eine industrielle Produktion, sondern ein Computerprogramm an einer Börse faktisch die Ursache des Geldes ist, kann man nicht mehr davon sprechen, dass menschliche Arbeit hier irgendeine gesonderte Rolle spielen würde. Ebenso hat der Geldbesitz, so sehr er sich auch konzentriert, nicht mehr den Zweck, ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, sondern erscheint als Selbstzweck; etwas, was zu Zeiten, als die Idee des Kapitalismus geprägt wurde, unvorstellbar war, da dort ja gerade die Verlagerung der Selbstherrlichkeit aristokratischen Erbreichtums in die industrielle Produktion der eigentliche Motor der Entwicklung war.

Wenn nun aber diese Bestimmungen unklar und die Begriffe unsicher geworden sind, wie kann man überhaupt versuchen, diese Entwicklung zu beschreiben, ohne in unklare Begriffe und leere Phrasen zurückzufallen? Wie kann ich überhaupt sicher sein, dass diese Beobachtung im Vergleich zur tatsächlichen Entwicklung irgendeinen Wert behält?

Ich will hier gar nicht behaupten, dass die einfache und billige Selbstversicherung über diese Fragen ausreichen kann, aber auch zu denken geben, dass das schwierige hier nicht ist, fremdes und unbekanntes, sondern gerade, das bekannteste zu fassen. Jenes ist es ja auch, was jene Kritik in ihrem Anbeginn anstrebte, sich aber dann, indem sie mehr und mehr etwas von der Wirklichkeit fremdes als diese behauptete, von ihr entfernte. Die Kritik muss darum zugleich, wie sie Kritik an der und über die Gesellschaft ist, auch eine des Denkens sein, nämlich solchen Denkens, das sie erzeugt und immerfort erzeugt. Und ich muss versuchen, gerade jenen Fehler der spätesten Marx-Epigonen zu vermeiden, den Luhmann einmal sehr genau beschrieb, als er sagte, sie hielten ihre Theorien für gelungen und darum die Welt für misslungen. Umgekehrt ist die Welt überhaupt der Grund, dass ich das, was in ihr über sie hinausweist, je nur begreifen kann; und darum die Kritik an ihr keine Kritik an ihrer Wirklichkeit (als ob es noch eine zweite Wirklichkeit dahinter gäbe, die nicht wieder dieselbe ist), sondern Kritik an der Vorstellung, diese ihre Wirklichkeit wäre bereits ihre letzte Wahrheit. Das, was dabei gerade über sie hinausweist, ist mein Unvermögen, ein Außerhalb vorstellig zu machen, weil ich eben darin eine Allgemeinheit sehe, deren Wahrheit eine andere Art Bestimmung, wie sie als Ganze ein Zertrenntes ist, als eine neue Form der Offenheit zu denken sich selbst in die Lage begibt.

Die Art gegenwärtiger Weltkonstellation, die ich vorsichtig genug als mathematische Theokratie bezeichnen will, ist darum nichts, was ich in dem Sinne anklage, wie man ein Verbrechen anklagen könnte; aber was ich beklage, ist das Fehlen auch nur einer Diskussion um den Umstand ihrer Existenz. Stattdessen wird die Diskussion von letztem, ja vorletztem Jahrhundert in identischer Form wiederholt; als wäre das Internet eine Dampfmaschine. Dass dies alles nicht weiterführen kann, ist aus der Sache selbst klar, verhindert aber nicht, dass sie geführt wird, da diese Diskussion eben Teil eines etablierten scholastischen Systems ist, das jene Theokratie flankiert und schützt, die sie doch vorgeblich verändern will. Dies ist eine sehr interessante Konstellation, und auch etwas, womit ich mich weiter zu beschäftigen habe; aber zuvor will ich, des Überblicks halber, kurz angeben, was ich mit mathematischer Theokratie hier meine und welchen Bezug sie ansonsten mit meiner philosophischen Beschäftigung um den Wert und das Subjekt überhaupt hat.

Unter Theokratie verstehe ich im allgemeinen eine Herrschaftsform, die eine bestimmte Idee oder ein gewisses Objekt absolut setzt, so dass es in nichts, sondern an ihm alles gemessen werden muss. Mathematisch nenne ich eine Theokratie, dessen Objekt selbst nicht inhaltlich bestimmt, sondern bloßes abstraktes Quantum ist, und darum dies Messen nicht bloß ein Messen in Wert und Ehre oder Würde, sondern auch im faktischen Sinne als Wertfeststellung durchzuführen ist. Eine mathematische Theokratie ist darum auch die Herrschaft oder das Bestehen einer absoluten Quantität, die unabhängig davon, wovon sie Quantität ist, existiert und Macht ausübt über das durch sie gemessene.

[9.11.]

Über das Absolute und die Erscheinung, und das Verhältnis von Subjektivität und psychischem Phänomen/Zeitgeschwindigkeit und Dauer als Tat des Seins

Philosophie, Psychologie und die körperliche Metaphysik:

Der Begriff der Psychologie oder der Seelenlehre im allgemeinen hat sich, wie überhaupt der Begriff der Seele insgesamt, im letzten Jahrhundert so gewandelt, dass die Definition, die noch Baumgarten geben konnte: *_PSYCHOLOGIA est scientia praedicatorum animae generaliorum_* (§501 *Metaphysica*), d.h. dass die Psychologie die Untersuchung von allgemeineren oder abstrakten Eigenschaften der Seele ist, heute nicht nur falsch, sondern unanwendbar ist, da sie im allgemeinen ja nicht aufs allgemeine des Denkens, sondern aufs konkrete der Physiologie bezogen wird. Trotzdem steht sie immer noch im Hintergrund, wenn etwa das Lebewesen immer noch als

animalisch, und d.h. als Beseeltes gedacht wird, und damit dem Begriff des Lebens gerade jene eigentümliche Unklarheit gegeben wird, die vorher der Begriff der Seele hatte.

Das zweite Problem ist aber nun, dass diese Schwierigkeit dadurch verdeckt wird, dass sich die Psychologie seit mindestens der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts so von allen ihren Begriffen abschirmt, und glaubt, dass die Verständnis durch Messung ersetzen könnte, dass sie zwar in ihren Studien eine allgemeine Phänomenologie menschlicher Verhaltensweisen in der technologischen Gesellschaft aufgestellt hat, die für die historische Soziologie von nicht wenig Nutzen sein kann, aber eigentlich ihre Frage, was denn Denken und Seele ist, nicht im mindesten beantwortet hat. Noch mehr, sie benutzt dieses ihr Unwissen als Vorwand, die gewonnen empirischen Fakten als Surrogat der Wahrheit um die Seele zu verwenden, und zu behaupten, davon sei nichts zu wissen als das Wissen um das Gehirn. Dabei vergisst sie dann aber den historischen Charakter dieser Erkenntnis, und behauptet als allgemein, was nur als Partikuläres in Wahrheit gedacht werden könnte; weswegen sie das Allgemeine selbst als Partikulär, und die Frage danach als absolut bedeutungslos ansehen muss. Solches Ansinnen wird dann offenbar, wenn die heutige Psychologie zugleich behauptet, nur medizinisch, und d.h. auf den Körper des Menschen bezogen zu sein, aber zugleich Erfahrungen erklären zu können vorgibt, was nicht zusammenpasst, außer man behauptete, dass das Denken selbst körperlich ist. Dieses aber behauptet jene Metaphysik des Körpers, der sie sich bedient, und die schon mit der einfachsten Tatsache, dass das Bewußtsein als Wissen und Denken doch gerade jenseits auch seiner eigenen Geschichte steht, nicht im mindesten umgehen kann. Indem die Psychologie behauptet, unphilosophisch zu sein, wird sie gedankenlos, da sie zugleich geschichtlich und übergeschichtlich wirken will; ihre Erkenntnisse aber einzuschätzen kann nur eine allgemeine Theorie von Seele und Subjekt, die nicht wissenschaftlich, sondern transzendental und metaphysisch ist. Sie ist damit eigentlich eine doppelte Disziplin

a. als Psychologie des Verhaltens, d.i. als historische Anthropologie der Wahrnehmungs- und Denkäußerungen

b. als Psychologie des Denkens, d.i. als transzendente Frage nach dem Hintergrund von Wahrheit und Wissen überhaupt.

Die zahllosen Verwirrungen, die der Psychologie im letzten Jahrhundert geschehen, und die Abgrenzungen, die an ihr vorgenommen wurden, sind ganz wesentlich dem Nichtbeachten jener Unterscheidung zuzuschulden. Natürlich sind diese Disziplinen voneinander abhängig; ebensowenig, wie ich Verhaltensweisen von zufälligen Geschehnissen unterscheiden könnte, wenn ich nicht durch mein eigenes Verhalten ahnen könnte, worauf man bei dieser historischen Untersuchung achten müsste (wenn ich gleich natürlich das, worauf ich dadurch achte, nicht ein bisschen besser verstehe), so könnte ich keine allgemeine transzendente Frage ohne das historische Material, das den Bezug des Denkens zu seinem Korrelat, dem Körper, markiert, je ganz umgrenzen; aber das bedeutet doch nicht, dass die Fragen unmittelbar zusammenhängen, sondern eher, dass sie durch diese Vermittlung mittelbar ebensowenig unmittelbar-getsrennte sind.

[11.11]

Kommentar zu: Luhmann, Theorie der Sozialen Systeme, Paradigmawechsel in der Systemtheorie [ab 13.11]

Ich finde an Luhmanns Darstellung der Theorie in jedem Falle übernehmenswert, dass die Entwicklung von Teil/Ganzes zu System/Umwelt zu Selbstreferenz/Fremdreferenz bzw. Identität/Differenz eine wesentliche in der Frage der Betrachtung der natürlichen Welt ist; worin ich ihm nicht zustimmen kann, ist seine Behauptung, dass die Gesellschaft als Ganzes so ein selbstreferenzielles System ist, oder zumindest, dass es diese Selbstreferenz als Moment einer Wahrheit hat. Meine Behauptung, dass ich mich selbst nicht verstehen kann, besagt insofern nichts anders, als dass jedes Denken für sich ein geschlossenes System ist, dessen Fehlen von Fremdreferenz daher auch seine Selbstreferenz unsinnig und bedeutungslos macht. Dies aber eben nur, insofern Selbst hier als Seinsart, nicht als das Seiende gedacht wird; und es tritt hier der Unterschied hervor, dass Luhmann das System der Gesellschaft selbst als Perspektivität behandelt, die gewissermaßen wahrnimmt, ohne zu sein. Sie nimmt aber eben nicht wahr, und daher ist es eben meine Position, dass sie überhaupt weder Ganzes noch Teile, oder System und Umwelt, oder Selbst- und Fremdreferenz ist, sondern reine Elemente ohne Verbindung, dessen Unverbundenheit eine Verbindung ihnen suggeriert, die je in jedem ihrer Geister eine Systematik ihnen erscheinen machen lässt, die faktisch nirgends vorhanden ist. Das wirkliche gesellschaftliche System ist dann die Menge dieser Suggestionen, die, obwohl sie alle einen verschiedenen Inhalt haben, gemein haben, dass jede von ihnen behauptet, die Wahrheit zu sein; und die wirken, gerade wenn alle diejenigen, denen sie suggeriert werden, wissen, dass sie falsch sind. Diese Suggestionen als solche sind aber in Systemen wirksam, die wirklich Luhmanns Modell entsprechen; nur eben, dass die Gesellschaft selbst keines ist, da hier keine Selbstreferenz ist außer in dem allgemeinen Moment aller dieser Gedanken, je von sich behaupten zu müssen, Allgemeine und Modell der Wahrheit zu sein. (Oder: Sie ist ein solches selbstreproduzierendes System, allerdings nicht in einer denkenden, sondern schon gedachten Selbstreferenz, die sich als toter Gedanke erneuert. Als solcher nämlich bezieht er sich auf sich selbst als Wahrheit bloß durch seine vergangene Wirklichkeit.)

Über Ästhetik, das Spiel und die politische Entscheidung, oder über das Verschwinden der Moral aus Ästhetizismus der Kritik und Moralismus der hinterherrennenden Begutachtung des Seins aus dem Sollen:

Es ist ein seltsames Phänomen, wenn eine Frage, die so allgemein ist wie die der Tat oder des Handelns überhaupt, aus gerade den Bereichen verschwindet, die vordergründig allein mit ihr beschäftigt sind; und es ist noch merkwürdiger, wenn ihr Verschwinden unter dem Vorwand(t) geschwieht, sie erst in sie einführen zu wollen. Jenes ist aber der gegenwärtige Stand in Ästhetik

und Moralismus: Die Gegenwärtige Ästhetik beachtet, wenn überhaupt, das Handeln oder betrachten in der Kunst nur wenig, selbst in der Kritik des Spiels als des allgemeinsten Kunstwerks; und wenn sie sie betrachtet, dann nur in einem sehr allgemeinen Sinn, in dem Handeln ein Teil von Erfahrung, nicht von Entscheidung ist. Die Frage nach einer grundlegenden Entscheidung des Tuns fällt notwendigerweise außerhalb jener Ästhetik, die ihr Objekt als fertiges nehmen muss; vielmehr noch daher, dass sie (und das ist ihr positiv theologisches Element) einen Wert postuliert, der nicht gesetzt, sondern sich setzender Absoluter ist, also die Wertbetrachtung keine ist, die auf ein äußeres Setzen je gehen könnte. Das ist im Ganzen auch richtig, nur übersieht sie, dass dies sich-setzen, was, wie ich behaupte, ein Verzweifeln ist und der Wert im Ganzen eine Ästhetik der Selbst-Entfremdung, oder die Schönheit einer Träne, doch in jedem Falle (auch wenn man es nicht so charakterisiert, wie ich es in der allgemeinen Betrachtung der Ambivalenz des Wertes als Wertes versuche - indem ich ihn als absolut gesetzt, aber darum in seiner Funktion für umso ambivalenter zu betrachten mich gedrängt sehe) eine Handlung ist. Und als solche ist die ästhetische Analyse eine, die nicht im Bewerten, im Wert-Zu- oder -Ab-Sprechen ihren Sinn haben kann (wie es dennoch viele Kritiker versuchen, die den Unterschied nicht sehen wollen zwischen dem Wert, eine Sache zu betrachten (d.i. dem möglichen Interesse, das der Sache je kann entgegengebracht werden), und dem Wert, insofern und wie er in dieser Sache zu betrachten ist (d.i. was in ihr bedeutet, gepriesen oder verschrien wird)), sondern sie muss eine Frage an die immanente Handlung stellen, die im Wertverhältnis des Tuns jener Ambivalenz selbst liegt: Wie kann dasselbe ambivalent und eindeutig, bestimmt sein? Wie kann die Ambivalenz selbst eine wertvolle, oder wie der Wert - als Wert - ambivalenter sein? Und schließlich: Was weist dort im Wert über sich selbst hinaus, wenn er die Frage zu einer Handlung stellt, die er zwar selber ist, als eine, die getroffen wurde, aber als eine jetzt noch treffende und je handelnde doch darüber in eine Zukunft hinauseilt, die nicht durch Werte beschrieben, sondern durch Ansprüche dieser Frage begrenzt werden müsste?

Das selbe Problem stellt sich nun auch, in geringfügig anderer Form, für den Moralismus im Politischen, der nun nicht glaubt, jener Handlung entzogen und völlig vor ihr zu sein, so als ob die Tat später, durch gewisse Intuitionen, aber keineswegs bereits im Werte geschehe; sondern hier ist umgekehrt der Moralismus davon überzeugt, über alle Handlung hinweg zu sein, und nur beurteilen zu müssen, was längst geschehn ist. Die Bequemlichkeit dieser These ist offenbar, da sie es nicht mehr nötig macht, tatsächlich zu handeln; noch mehr, da sie sich selbst aus der Welt nimmt. Sie ist aber auch im Bezug auf eine noch offen gedachte Zukunft darin falsch, dass ich mir dann ja jetzt schon Zukünfte vorstelle, als seien sie bereits denkbar, und ich könnte berechnen, welche wieviel Wert ist, und mich danach entscheiden; wenn doch das, was mir dabei vorschwebt, keine Zukunft ist, sondern bestensfalls die möglichen Phantasmen meiner jetzigen Gegenwart (wenn nicht sogar nur eine winzige Auswahl davon, die nach beliebigen gerade genehmen Filter, etwa nach Machbarkeit, Realismus, oder wie diese Konstrukte noch alle jemals genannt werden mögen, ausgewählt und von mir noch beliebig ins unklare und unbestimmte hinein verzerrt worden wäre...). Entscheidung, Handlung, Tat ist gerade eines nicht: Option, denn jene ist eben nur das, was mir jetzt als passend erscheint (aptus, opinio, d.i. Gegenwart, gerade keine Zukunft!). Die Handlung darum aus der Gegenwart herauszuführen, geschieht, indem eine Vergangenheit als Surrogat der Zukunft verwendet wird (z.B. ein alter Wunsch als mögliche Zukunft, und nicht die Unerfülltheit jenes Wunsches als Zeichen, dass eine Zukunft jene absolute Unabsehbarkeit sein könnte, die in der Schönheit einstamigen Scheiterns nur zu finden ist...), und es ist darum für diese politische Frage von erster Dringlichkeit, die Möglichkeit der Handlung selbst als eine gegenwärtige, und nicht als vergangene, die man nett besprechen kann, vor Augen zu führen; jenes ist aber gerade die Frage, was Handlung oder Tat nicht als gewusster Sachverhalt, sondern als präsenze Manenz und Präsenz, d.i. als Wert, als Anwesenheit bedeuten könnte. Damit erweisen sich diese beiden Fragen, auch wenn sie von entgegengesetzter Seite aus gestellt wurden, als äquivalent in ihrem Ziele, die Frage

nach dem Wert der Handlung als Handlung, oder dem Handlungscharakter in der immanenten Ambivalenz des Wertes, eigens herauszustellen, genauer aber in ihrer Angabe einer bloßen Leerstelle, dessen Platz die transzendente Betrachtung des Spieles einnehmen soll:

[15.11.]

Grundriss der Fragestellung einer allgemeinen historischen Soziologie

Es ist eine erstaunliche Tatsache, dass ein Gebiet, wie die Geschichte menschlicher Gesellschaften, was durch miteinander verbundene, vielfältig zusammenhängende Gegenstände gekennzeichnet ist, und wo von Unabhängigkeit der Teilgebiete kaum die Rede sein kann - zumindest, wenn man es tatsächlich wesentlich, und d.i. historisch betrachtet (da es sich hier ja um bestimmte Situationen einer ganz gewissen Spezies eines Lebensstypus auf einem bestimmten Planeten handelt und nicht um allgemeine Gesetze physikalischer, mathematischer oder transzendentaler Art), und sich nicht durch eine phänomenologische Unzusammenhängendheit und Getrenntheit durch aktuelle historische Umstände von dieser Frage und ihrem Zusammenhang ablenken lässt - dass so ein Gebiet also bisher keine allgemeine Theorie, oder noch nicht einmal eine umfassende Geschichtsforschung gehabt hat, sondern stattdessen nur eine unzusammenhängende Masse von Teiltheorien von speziellen Phänomenen desselben Gebietes (wie der Rechtsgeschichte, der Kunst, der Politik, der Ökonomie, des Ackerbaus usw., auch der modernen Gesellschaft insgesamt, aber auch dies ist ja ein gewisser Ausschnitt, nur hier nicht systematisch, sondern zeitlich vorgenommen) sowie einer Menge recht interessanter, aber weitgehend unausgewerteter und uninterpretierter empirisch-historischer Daten und Einzelereignissen (ob sie nun aus Umfragen oder Ausgrabungen stammen, ist für ihre Unbedachtheit gleichfalls unbedeutend). Das aber ist nun gewiss kein Zufall; und es ist auch ein Phänomen, was von derselben Theorie zu bedenken wäre, wenn es sie denn geben würde. Und ich will keineswegs die Schwierigkeiten solcher Theorien bestreiten, die ja zumindest in einigen anerkannten Kritikpunkten vorhanden sind, und daher zunächst vorwegschicken, warum ich nicht glaube, dass dies eine allgemeine Theorie unmöglich macht, obwohl sie, wie es durch die bisherige historische Entwicklung deutlich geworden, zunächst unwahrscheinlich wahr und durch die vorhergegangene Entwicklung vielleicht manchemteils unmöglich; aber ich denke, dass all dies, indem es die Fragestellung der historischen Soziologie allererst eröffnet, genau jene seltsame Tatsache schließt, dessen Offenbarwerden die Notwendigkeit eines solchen Ansatzes allererst hat deutlich werden lassen. Aber zunächst zu den zu der Möglichkeit einer solchen Theorie gemachten Einwänden:

1. Kritikpunkt: Es ist keine Theorie von kontingent Seiendem möglich, da eine Theorie Allgemeinheit behauptet, hier aber Zufälligkeit herrscht. Darauf ist zu antworten, dass dies sicher im weitesten Sinne gilt, wenn mit Theorie gemeint ist, Regeln für jede mögliche Zukunft zu geben; und es ist der Gang der historischen Disziplinen (von der Kosmologie bis zur Zeitkritik) ja tatsächlich derart inkonstant, dass man sich mit allgemeinen Vorhersagen jedenfalls verschätzen würde. Aber dennoch muss es so eine Disziplin geben, nämlich gerade als Theorie dieser Kontingenz, oder als Rückblick auf sie. Geschichte ist nichts als das Notwendigwerden alles

vordem kontingenten; notwendig eben darin, gewesen zu sein und darin gewiss. Eine Theorie der Gesellschaft ist daher natürlich nicht vorhersehend, sie kann ja ebensowenig in die Zukunft sehen wie irgendeines ihrer Mitglieder (ebensowenig übrigens wie die allgemein-gesetzesbasierten Disziplinen; da die Metaphysik und Transzendentallehre sich entweder mit der eigenen Geistesgegenwart oder den bekannten Denkbedingungen, vielleicht noch mit bekannten Fragen zu Wert und Moral, aber jedenfalls in den theoretischen Fragen nicht mit der Zukunft befasst ist; noch weniger die Mathematik, da sie gar nicht sich mit Zeit beschäftigt; und erst nicht die theoretisch-physikalische Naturwissenschaft, da deren Zukunftsbegriff bloße Projektion ist und keineswegs echte Vorhersage oder Vorwissen). Sie kann aber versuchen, die Geschichte zu reflektieren, indem ich durch eine solche Theorie eine allgemeine Übersicht erlange über die _Frage_ der Gegenwart, und den ihr enthaltenden _Anspruch_ auf (die) Zukunft (überhaupt) und seine Geschichte.

2. Kritikpunkt: Eine Theorie von zu umfangreichem Material ist unmöglich oder reduktionistisch, beides ist aber der Frage/dem Gegenstand nicht angemessen. Auch hier scheint der Kritikpunkt zu Recht zu bestehen: Alle Geschichte der letzten Jahrtausende Menschheitsgeschichte, deren Vorlauf bis in die Steinzeit gar, historisch durch eine Theorie abhandeln zu lassen, die dies ganze Material zu einer Idee eint, und die Frage, mit der sie vorgeht, noch aus ihrer eigenen Gegenwart schöpft (denn _jetzt_ ist es ja, wann ich meine Frage stelle, bevor ich die Vergangenheit kennen würde, aus der ich sie entnehmen könnte, da diese ja vorher gewissermaßen für sie nicht da ist, und aus einer rein gegenwärtigen Theorie erst neu hervorgebracht werden müsste - und umgekehrt diese Vergangenheit ja nicht gekannt hat, eben warum ich ja in der Lage bin, sie erst erneut stellen zu müssen) - all dies scheint sowohl falsch als auch zu überhoben, d.i. gleichermaßen viel zu groß und viel zu klein. Dieser Kritikpunkt besteht zu recht, wenn man glaubt, dass er die Sache in ihrem Ziele trifft; aber ich glaube, dass er, wie richtig er auch ist, doch nur ein Problem umgrenzt. Ich weiß, dass jede einfache Antwort hier als falsch _erscheint_; ebendarum ist sie zu prüfen. Eine komplexe Antwort mag auch richtig erscheinen, vermutlich aber auch einfach deshalb, weil es schwerer ist, ihr ihre Unsinnigkeit unmittelbar anzusehen. Mir erscheint ganz im Gegenteil das verbreitete Beharren auf Komplexität, auf theoretische Arbeitsteilung, das augenscheinliche Unvermögen, eine gemeinsame Theorie zu schaffen, viel eher dem Unwillen als der Unmöglichkeit geschuldet, da die hier zu betrachtenden Unterschiede viel geringer sind als in vergleichbaren Disziplinen, die die Einheit ihres Gegenstandsgebietes dennoch _mitsamt ihrem Materiale_ durchzuführen imstande sind, wie etwa in der Biologie, die in der Evolutionstheorie eine historisch anwendbare und theoretisch einfache Theorie der Lebensformentwicklung, und in der Molekularbiologie eine konkrete Darstellung dieser Prozesse nach Naturgesetzen gegeben hat, wie es der Theorieebene auf der sie aufbauen muss, der konkreten geologischen Phänomene und Stoffwechselprozessen, angemessen ist. Nun muss eine Theorie der Gesellschaft natürlich auf andern Dingen aufbauen als Biologie, hat diese insbesondere zu Voraussetzung und nicht zum werdenden Gegenstand (zumindest näherungsweise, Evolutionsphänomene sind nur als Teil der Epidemiologie und der Tierzucht auch soziologisch wirksam), sondern muss die Anthropologie, d.h. Medizin, allgemeine Psychologie und Linguistik, zur vorhergehenden Theorieebene zu wählen. Dass dementsprechend so eine Theorie auf unklarerer Fundamenten aufbaut ist offenbar, aber dadurch sich verleiten zu lassen, die Lage für zu komplex zu halten und bloßen Beschreibungen Vorrang über echten Theorien zu geben ist gleichermaßen fatal, der Sache selbst sogar noch unangemessener und falscher.

3. Kritikpunkt: Es herrscht eigentlich kein Zusammenhang zwischen verschiedenen Gesellschaften, oder wenn einer ist, so ist er nicht historisch als in _einer_ Geschichte, sondern strukturell und systematisch, Gesellschaft insgesamt also nicht als Gegenstand, sondern als allgemeine Idee allein erfassbar. (Diese Kritik ist es ja, die die Systemtheorie dem Historismus macht, wenn sie nur die Gegenwart untersuchen will, oder die Vergangenheit wenn ja dann nur als andere, als vergangene

Gesellschaft.) Dieser Einwand scheint auch zu Recht zu bestehen, wenn man den Begriff der Gegenwart im üblichen Sinne verwendet, der aber gerade hier nicht angemessen ist. Denn es ist schließlich unsinnig zu fragen, was die Gesellschaft dieser Stunde, Sekunde ist, das aber genau müsste man tun wenn man eine bestimmte und vor allem zeitlich eingrenzbare Gesellschaft sich zu fassen versucht. Jede Gesellschaft ist zeitlich, und jede ist darum auch nur historisch; was an ihr ihre Gegenwart genannt wird, ist das Bewußtsein einzelner Personen, dass sie sich verpflichtet sehen, eine Vergangenheit zu wiederholen (was man durchaus durch das Luhmannsche Konzept der Autopoiese, d.i. der Selbstproduktion oder Selbstsetzung, analog dem fichteschen Subjekt, betrachten kann - aber gerade hier eine Setzung durch eine Vergangenheit, was eben (wie der Bezug zu Fichte vielleicht anzudeuten im Stande ist) nicht unbedingt selbsterklärend ist - und außerdem eben Entscheidung, historisch ist, nicht natürlich oder notwendig). Dieses aber betrifft ja immer noch eine bestimmte Gesellschaft, und man kann hier ja immer noch fragen, was mich dazu bewogen hat, die europäische und asiatische Geschichte u.A. als eine Geschichte zu sehen, wenn sie doch für die meiste Zeit völlig getrennt gewesen sind. Für eine lange Periode der Geschichte konnte man tatsächlich so tun, als gäbe es keine allgemeine Geschichte, oder besser gesagt: Für lange Zeit konnte man die verschiedenen Ausgestaltungen des Handelns auf der Erde nicht so miteinander verbinden, dass sie auch theoretisch fassbar gewesen wären, weil Theorie überhaupt sich ganz unterschiedlich verschiedenorts entwickelt hatte, so dass es so aussah, als gäbe es europäische, asiatische, afrikanische, amerikanische Geschichte ohne jeglichen Verbindungen, da die Verbindung, die durch einen allgemeinen historischen Zusammenhang doch trotzdem gegeben war, unklar und undeutlich geblieben ist, weil sie sich eben erst später faktisch als eine maßgebliche überhaupt entwickelt hat. Es ist eigentlich immer noch unklar, ob es so eine Theorie geben kann, aber da es eben heute nicht möglich ist, auch die Geschichte eines einzelnen Landes zu verstehen, ohne die gegenwärtige Lage anderer Länder, und dies wiederum nicht, ohne deren Geschichten zu verstehen, ist es keine weit entfernte Vergangenheit, sondern gerade unsere Gegenwart, die mich dazu zwingt, mir diese ganzen geschichtlichen Tatsachen, aus deren Reproduktion ja sich jene andern Gesellschaften überhaupt erst konstituieren, ins Bewußtsein zu rufen, um überhaupt nur eine allgemeine soziologische Tatsache über diese bestimmte Reproduktionsweise irgendeiner einzelnen Gesellschaft verständlich machen zu können. In diesem Sinne gibt es vielleicht keine Vergleichbarkeit in den jeweiligen Geschichten der alten Hochkulturen, aber es gibt einen allgemeinen Zusammenhang der heutigen Gegenwart in der Form, dass man sich der Faktizität der restlichen Welt nicht verschließen kann, wenn man auch nur einen Teil erklären können will, und dass, auch wenn jeweils eine gewisse Perspektive als Hintergrund genommen wird, dieser Hintergrund selbst je ein historischer und nur durch Reproduktion gewählt ist. (Das ganze ist natürlich noch schwerer, da mein Kontext eigentlich nicht eine gewisse Gesellschaft ist, sondern gerade eine bestimmte Frage; bzw. dass ich selbst der Gesellschaft in ebenso großer Distanz gegenüberstehe wie diese ja auch schon Distanz und Frage zu sich selbst, als Konfliktgebilde, ist. Trotzdem ist als Frageansatz natürlich hier ein Kontext vorhanden; und so verstehe ich auch allgemein die Erwähnung einer andern Kultur nicht als andere Lebensform oder Tatsachen ihrer Geschichte, sondern wesentlich als Theorieansatz und Objekt der Beschäftigung des Denkens, da ja doch in jeder Gesellschaft verschiedene Dinge geschehen und verschiedene Entscheidungen getroffen werden, und die entscheidende Frage eben die Reflexionsform ist, auf welcher Ebene dies als Objekt der Betrachtung angesehen wird. Insofern mag ich selbst zwar nicht Teil der europäischen Geschichte sein, sondern nur mein Körper und mein Handeln, aber es ist diese für mich zumindest eine Menge an Fragen, mit denen ich nicht auseinandersetzen sollte, wenn ich der methodische Entwicklung, mit denen es zu diesen und den aus ihnen gewordenen Folgerungen gekommen ist, gerecht werden will.)

4. Kritikpunkt: Eine allgemeine Theorie kann der Menge empirischen Materials, was im letzten Jahrhundert allein über die moderne Gesellschaft gesammelt worden ist, kaum gerecht werden, und

würde darum diese weitergehende Aufgabe umso sicherer verfehlen. Dieser Kritik ist sich zuzustimmen, wenn hier mit Gerechwerden gemeint würde, diese Daten vorherzusagen, wie man eine chemische Reaktion durch Molukularphysik und Thermodynamik, oder die Genverbreitung durch evolutionsbiologische Faktoren erklären und in bestimmten Grenzen vorhersagen kann. Denn (und das ist etwas, was streng genommen schon auf die Biologie zutrifft, in ihren sehr allgemeinen Fragestellungen (ja hauptsächlich um Leben und Tod sich drehen) aber weniger Wichtigkeit besitzt) es gibt hier eben notwendig unvorhersehbare Faktoren - Entscheidungen, Wille. Jene Positionen, die eine allgemeine Theorie für aussichtslos erklären, sind erstaunlicherweise ja genau die, die einen freien Willen für unmöglich erachten, was hierin seine Erklärung findet: Da sie nämlich alle Willensakte für vorhersehbar halten, fordern sie von der allgemeinen Theorie, wenn es sie geben soll, auch solche Vorhersagen zu machen; daran aber scheitert sie. Anstatt aber nun sich darüber Gedanken zu machen, ob dieser Anspruch falsch und vielleicht doch am Willen und seiner (wenn auch sich widersprechenden) Freiheit etwas wahres ist, sehen diese Theoretiker hier den Grund des Scheiterns in einer gewiss viel zu hohen Komplexität, behaupten aber zugleich, da sie prinzipiell fassbar, wenn auch nicht erklärbar ist, dürfe man jede Theorie, die dies alles nicht miterklärt, nicht als allgemeine bezeichnen. (Dies gerne noch erörtert hinein in die unklarsten Ortschaften des Geredes um Menschlichkeit, was hier für die vermeinte Vorhersehbarkeit und Gleichheit aller steht, als ob vom Körper aus auch der Geist ein menschlicher und damit gewöhnlicher sein müsste.) Diese Kritiker merken damit wohl aber nicht, dass sie durchaus sehr allgemeine Theorien zulassen, und sich erstaunlicherweise immer jener Bereich, den ich als freien Willen bezeichnen will - und der üblicherweise als Intention oder Motivation bezeichnet wird - der Analyse entzieht; was ich eben als einen Hinweis (wenn auch nicht ausreichenden Beweis, dieser ist in einer eigenen metaphysischen Untersuchung des notwendig in der Frage seienden zu führen) auf seine Existenz, die Kritiker jener Theorie dies aber gerade als den Grund meines Scheiterns betrachten wollen. Da ich so eine Argumentation, die sich offenbaren faktischen Unmöglichkeiten (wie der Inkonsistenz des Willens in sich usw.) schlicht entzieht, anstatt auf sie zu antworten, halte ich die Kritik in diesem Punkte für falsch, und will dagegenhalten, dass ich alles in meine Theorie meine aufnehmen _zu können_ (und ich kenne natürlich auch sehr vieles nicht, aber sehe bisher nichts was grundsätzlich dagegen sprechen würde), was einzelne Ereignisse und Tatsachen sind - wenngleich natürlich etwas geschehen könnte, was meinen Annahmen widerspräche (etwa: eine tatsächlich verstandene Aussage, eine komplett andere Wendung in der Geschichte etc.), was dann natürlich wirklich die Theorie als falsch herzustellen würde. Ich habe aber, im Gegensatz zu jenen, die dies Scheitern scheuen, keine Sorge davor, da ich dies sogar als einen wesentlichen Antrieb sehe, warum ich solche Theorien schreibe; weshalb ich es umso interessanter finde, wo ich widerlegt werden könnte, und ich diese Kritik also als umso größeren Antrieb sehe, diese Theorie soweit darzustellen, dass sie sich der Empirie stellen kann, die sich lange von der Theorie (wie auch ihrem Begriff von Wahrheit und Erfahrung) hat abwanden wollen.

[19.11.]

Zum Begriff der Philosophie im engern und weitem Sinne, oder zur Frage des platonischen Erbes und der Frage des Gesetzes.

Vorwort: Zum Bezug des Gedankens zur Realität und ihrer Auflösung.

Ein Gedanke, der, insofern er auch von sich wie von aller Welt losgelöst, nur sich selbst zu denken sich beansprucht, scheint von der Realität, auf die er sich bezieht, allenfalls losgelöst zu sein; es ist dies allerdings keineswegs der Fall. Ein Subjekt kann sich selbst nur darin setzen, dass es sich missversteht, und d.h. dass es sich über sich verhält; und auch wenn es alle Realität erst in sich hat, und kein äußeres ihm kann gegeben werden was nicht selbst sein Gedanke ist, so ist doch dieses Innere ihm selbst ein äußeres, wenn es nur sich selbst zu denken versucht, damit aber auch dieser sein Versuch und also dieser entweder - ganz leer, gedankenlos - oder widersprüchlich; was auf dasselbe hinauskommt, dass es in sich nämlich keine Wahrheit findet. Es steht somit vor dem Problem, dass es aus diesem (ja in der bloßen phänomenalen Betrachtung durchaus vernünftigen) Punkt der absoluten Selbst-Isolation keine Entscheidung zu treffen imstande ist; dass aber die Entscheidung schon der Wahrheit (ob die Erscheinung nun wahr ist oder nicht, ist schließlich Entscheidung und nicht wiederum Erscheinung, da diese selbst erneut neutral und zu beurteilen wäre), mehr noch der konkreten Handlung eine notwendige ist, ist ja eben der Grund jenes Rückzugs des Subjekts gewesen. Wenn die Realität des Gedankens sich auflöst, ist das Denken resultatlos und nur ein in sich kreisender Prozess ohne Wahrheit, aber darin durchaus ein ästhetischer, ein in seiner Tragik schöner, aber einer, der eben aus sich selbst zu einem Ende kommt, wenn er sich fragt, was Wahrheit ist. Schon das Benennen - und der Inhalt eines Namens - löst die reine Erfahrung auf (so dass es nur konsequent ist, dass alle mystischen Systeme, die aus reiner Erscheinung aufgebaut sein sollen, Namen schlichtweg ablehnen - beispielhaft etwa bei Cusanus oder im ersten Kapitel von Laozi). Meine Behauptung ist nun aber, dass dieser Wahrheitsbezug selbst in dieser wahrgenommenen Realität liegt, dass also diese Entscheidung zwar von ihr unabhängig ist, aber durch Widersprüche verursacht wird, die in ihr beschlossen liegen; und dass nur ein reines Ausblenden gewisser Elemente des Denkens jene Widersprüche verdecken kann, aber eben nicht lösen. Es ist insofern ein reines Selbstbewusstsein keineswegs von aller Welt gelöst, da es sich selbst zu denken, in sich und seinem Widersprüche aber der Abgrund eines ganzen Universums, nämlich der Begriff des Wissens, des Wertes, der Entscheidung liegt.

Wenn ich behaupte, dass das Glück als Lebensentwurf unmöglich ist, meine ich damit nicht etwa, wie manche andere, dass es unmöglich sei, gewisse Weltzustände zu verändern; sondern nur, dass ich selbst unter selbstgewählten Weltzuständen aus reinen unmittelbaren Eindrücken keine Entscheidung treffen oder keine Erfahrung vernehmen könnte, ohne mich zuerst zu entscheiden, zu denken oder nicht; ohne nicht erst eine Wahl überhaupt zu treffen. Jene Wahl kann nun aber nicht durch Eindrücke entstehen, denn jede Entscheidung hat ihren Eindruck für sich, außer das Nicht-Sein überhaupt (weshalb hier die ganze Struktur als Problem durchaus dem Freitode als solchem äquivalent angesehen werden könnte). Eine Entscheidung steht darum jenseits des einzelnen Eindrucks, steht in dessen Frage nach Wahrheit.

Dass ich von mir zu etwas übergehen müsste, besagt nun nichts weiter, als dass ich nicht mich selbst bedenken kann, ohne auf diesen Widerspruch zu stoßen, ohne dies zumindest bedenken zu können. Es ist dennoch eine offene Entscheidung. Allerdings ist hier der Eindruck - und das ist für den Übergang entscheidend - bereits ausreichend: Wenn ich vor dem Eindruck stehe, dass ich mich Entscheiden müsste, ob ich mich entscheiden will oder nicht, ist dieser Eindruck ein solcher, der als Eindruck dies für sich stehen hat, dass er ist; er ist also aus der allgemeinen Perspektive ein

wählenswerter. Damit aber muss ich ihn als allgemeinen wählen wie alles andere, bin aber dann durch seinen Inhalt über ihn hinausgekommen zu der Frage, ob diese Wahl sinnvoll war (da in dieser Frage ja der Gegenstand gerade bestanden hat). Damit aber bin ich von selbst auf diese andere Frage gekommen.

Man sieht also, dass die Sicht des unmittelbaren Eindrucks aus sich selbst zerfällt. Sie zerfällt nicht zurück in das, woraus sie entstand - das System von Gewohnheiten und Üblichkeiten etc. - sondern zur Frage, wie dies allgemeine unmittelbare Bewußtsein des Seyns reflektiert zu denken sei, so dass es in der Lage ist, eine Entscheidung zu treffen. Nicht als isolierte Wahrheit oder isolierter Wert, sondern als wahrer Wert und wertvolle Wahrheit, als Gesamtes. Dieses Absolute ist das, was ich als Moral im allgemeinen bezeichnen würde, eine Möglichkeit, jenseits unmittelbarer Eindrücke, die in ihnen beschlossene Ambivalenz nicht einfach willkürlich auf eine gewisse, bloß durch ihre vormalige Realität gerechtfertigte Weise abzuweisen, sondern durchzudenken, ob durch sie nach ihr doch eine Entscheidung möglich ist; ob es mir möglich ist, weder nach Willkür einer Vergangenheit noch eines zufälligen mir jetzt entgegenkommenden Eindrucks, sondern aus dem Eindrucke einer Wahrheit eine Entscheidung zu treffen. Dass mir dies nicht gelungen ist, und dass es wohl keine einfache Sache ist, hier je Entscheidungen zu treffen, folgt aus der Ambivalenz des Gegenstandes selbst; aber es scheint mir, als sei der Anspruch, wenn er für sich recht bedacht wird, einer, der über das unmittelbar notwendige hinaus dem Anspruch des träumerischen Bewußtseyns darin gerecht wird, dass ich es mir gerade zur Voraussetzung nehme, aus der Wahrheit des Traumes heraus zu fragen, wie es je nur möglich sein wird, sich überhaupt und irgends zu entscheiden (oder ob es gar möglich ist, zu handeln ohne sich stets zu entscheiden - was aber im Allgemeinen ja trotzdem eine Entscheidung über die Entscheidung ist, sie also zumindest hierin entschieden werden muss).

[4.12.]

Allg. Systemskizze zur Philosophie:

Ausgangspunkt der Philosophie:

A) - Einzelerfahrungen, Eindrücke, Fraglosigkeiten als erstes Material des Denkens

|

v Fragwürdigwerdung in Bezug auf sich selbst, d.i. als Ich

B) - Identitätssystem, darin ich als Ich etwas bin, und das Betrachtete ein anderes, aber beides zusammenhängt.

gewöhnliches Ich-Verständnis, aber gewandeltes Es-Verständnis in Bezug aufs Ich

(praktisches Denken: was nützt es mir -> d.i. welcher Bezug hat Ich und Welt, Ich und Tod sogar? allg.-übliche Reflektion des Suizids u.A.) - (th. Denken: Transzendentalphilosophie älterer Form, Aristoteles [auch?], Ich als ζῶον ἐμψυχόν, animale, d.i. Denken als Lebens- und Todesform), darunter auch Humanismus usw. Hn[?] Ich, feste Perspektive, erste Frage

|

v Fragwürdigwerden des konkreten Inhalts des Ich

C) Authentizitätslehre, Selbstsuche etc. Hier wird alles verstanden, insofern ich selbst alles bin, aber dies zugleich ausschließlich gesehen[]ig Öffnung;
zugleich schon Einengung

[Sammlung verschiedener Notizen und Skizzen]

Notizsammlung aus den und über die bisherigen Aufzeichnungen nebst kleineren Abhandlungen aus demselben Stapel

Im Ausdruck von "Grund(-)riss der Philosophie"

- S. 1 ... Beginn_s_ und Planes umso mehr - ... [s eingefügt]
- S. 2, §2 Anm: ... aller andere_n_ Geschichte ... [anderer -> anderen]
- + S. 3, §11: <- [6.6] d.h. Alltag ist seinem Wesen nach _bodenlos_
- S. 4, §23: ..., an|dem das Ich beginnt ...

Im Ausdruck von "Zur Aufgabe idealistischer Philosophie"

- S. 1: Abs. 1: Es muss ein Recht_s_system entstehen. [s eingefügt]
Abs. 2: Gesetzeskonstellation [statt Rechtskonstellation]
.... ja schon im Wissen [und] über den Wert ... ["und" gestrichen]
- S. 4: letzter Abs: ["Aussagen" durch etwas ergänzt; "Freiheitnugen/Evageutsaugen"?]
dcs -> des
[größere Anmerkung auf anderer Seite]:

Hierin fällt auch die widersinnige Rede von der Philosophie als reiner Wissenschaft, die sich ja manchenteils bis heute hält; wo doch klar sein sollte, dass umgekehrt die Wissenschaft selbst auch Teil der Philosophie sei, die alles zu denken versucht - und dabei natürlich _auch_ eine Phänomenologie Husserlschen Stils unter [/enthält?]
[ich mache sogar nachher klar, wie weit sie riecht, [wo/bei runter] sie in System und Kritik übergeht - aber danach erst kommt Wert [*] und Entscheidung, die politische und moralische Frage etc. Philosophie ist nicht nur die Frage nach der Wahrheit, sondern auch die nach dem Schönen und Guten, nach Politik und Tat und Gesetz, und das übersah Husserl, als er glaubte, auch diese weiteren Fragen in den Umkreis der Erscheinung, und damit der Phänomenologie stellen zu können. (wie ich ganz genauso irrte, als ich meinte, in der kindlichen Phantasie und Neugier sei alles schon gelöst, wenn doch dort das wahrhaftige Rätsel erst beginnt!)

S. 5. 2. Abs: ... aber die notwendigen Konsequenzen daraus nicht zieht, dass ... [+ nicht zieht]

S. 6 zu Abs 2:

so prägt [prangt?] die Identität, als im Widerspruch ihres Seins unbegriffene Frage, von Delphi bis zur Emanzipationslehre, und blockt das zentrale [Motiv?] der Frage, was es fürs Sein heißt, sich zu sehen und es selbst zu bleiben

letzter Absatz: dies Sein meines[r] Selbst zu erkennen.

S. 7 1. Abs: ist zu erkennen was ich bin [will], d.h. mein Ich vom Nicht-Ich zu trennen [bin statt will]

2. Abs: als sie weniger ein Problem in sich sind oder dieses stellen). [sind, stellen statt ist, stellt]

zu Abs 3:

oder müsste ich mich als Niemand anerkennen, der _sich_ nicht als Niemand erkennt - den ich aber doch als mich sehe? ---

Es ist hier das Problem, dass ich mich nicht als etwas [an]erkennen lassen kann, ohne mich als dieses zu erkennen, da ich eben derselbe bin, der anerkennt und erkennt - [und] ich selbst bin mir dieeses [selbes] Sein

S. 8 zu vorvorletztem Abs:

-> letzte Idee: Die Erscheinung als sich selbst Zeiende, sich selbst denkende => wir denken ihr nach => reine Phänomenologie [der Sinnlichkeit (im Kantschen Sinne)] (Ästhetik, auch Akustik und Osmologie (Geruchslehre) und Geustologie (Gesch.) und Taktologie etc.)

bzw. mittelbar-unmittelbare _Unverständnisses_ (!)

vllt. darauf hinweisen, dass die Fragen widersprüchlich sind? darin ist ja ihr Wesen -- dass sie sich überwinden zum Eindruck; darin der nächste Abschnitt [vllt. erst nach Bearbeitung von d.E.u.d.S.]

vorletztem Abs: Denn während ich denke, sehe ich sie nicht; [sie statt es]

zu letztem Abs (* bei: und daher dann die für den Widerspruch empfundene Wahrheit, keiner zu sein.*):

Wahrheit ist das aber nicht nur für den Widerspruch, sondern als solche [voll/von] an sich als in dieser Form des Sagens und denkens begriffen.

S. 9 zum ersten Absatz (bezogen auf so müsste man hier eine Dynamik | oder einen Verweis was aber nur gehen kann, wenn beide dasselbe sind.*)

Der Name ist ein Selbst-Anderes (hegelianisch gesprochen: Ein Für-Sich-Sein, aber eben _nur_ für-sich, nicht schon an-und-für-sich-sein, [dieses/dagegen/dass dieses?] an-sich _auch_ ist, aber beides nicht zugleich, sondern in Abwechslung von Leere und Blindheit, macht dabei seine eigentümliche innere Zerrissenheit, oder sein Wesen aus.

Evtl. solchen Kommentar durch Erklärungen ersetzen, die an die Sache selbst gehen? Oder kurze den Inhalt aus der Abstraktions-Schrift referieren (wenn auch nur lemmatisch)?

zum zweiten Absatz:

evtl. hier die Ausführung ersetzen?

zum letzten Absatz: 3. Phänomen als Abwechslung von 1. und 2. [. ist je neu]

S. 10 zum dritten Absatz:

Man könnte auch in Anlehnung an Schelling, mein Ich als Absolutes, den Anfang der Intuition als vorbewußten Ungrund und das Selbst-Denken also als nicht-absolutes bestimmtes Ich bezeichnen - wobei dann freilich der große Unterschied, dass ich das Absolute als in den Widerspruch der Gedanklichkeit selbst einbegriffen sehe, verloren ginge, ebenso auch, dass die Intuition die Wahrheit des Denkens bleibt, ebenso wie seine Unwahrheit.

S. 11 zum ersten Absatz:

Vielleicht etwas mehr Inhalt? Eine ge[eigene?] Gliederung der mathematischen Disziplinen, also den Unterschied von Logik/Menge/Kategorie, Algebra, Analysis, Maßtheorie etc., enthaltene Struktur ihres Seins? (vgl. fr die noch zu lösende Aufgabe im Mathematik-Abschnitt die Seinsanalyse in d.E.u.d.S. ---)

S. 12 zum ersten Absatz:

Diese Zirkularität auch darstellen im Übergang von Frage - Phänomen[alität?] - Methode derselben - Kritik - System d.i. dem dem allg. übergehenden im System im Ausgang der Kritik überhaupt, so wie am Ende des Textes dargestellt werden wird/soll.

1. Abs: (so in der Vielzahl der Mathematik[en] und ... [er -> en, ? am Rand]
2. Abs: abgesehen von der einfachen Regel, dass sie sind [Regel statt Regeln]

Im Ausdruck von "Vom Ich zum Etwas"

S. 1

zum ersten Satz:

^| vorh. Kapitel: Zur Grundlegung dieses Ausgangs im Anspruch der Politik[?] / des Lachens der Träne? -> allg. Einleitung

S. 5

3. Absatz Ende:

- ... und ihm einen neuen hinterherschicken ... [statt: Nachschicken]
- ... Auswicklung vielleicht alles enthält ... [statt: villeicht alles Enthält]

- ... Einfall, das völlig Untheoretische ... [statt: dass ...]
- ... ernst zu meinen, und d.h. über ihn [und hinzugefügt]
- 4. Absatz, nach sie sich übers Leben wunderte:
 - und weit hinwegflug und abschnitt
 - ganz konkrete Phänomene ... [statt: Konkrete]

S. 6

- zu d)
 - der begriffene Alltag ... [statt: Begriffene]
- zu n)
 - ... Der Sinn ist sinnlos) [statt: Sinnlos]
- zu p)
 - nach einer Struktur in dem, was [statt: in dem was, was ...]

S. 7

- 2. Absatz
 - ... Gehört es nicht auch dazu - das nicht [statt: es auch nicht dazu - es nicht]
- 3. Absatz
 - ... irgendeiner ... [statt: der irgendeinen ...]
- 4. Absatz
 - ... überhaupt .. [statt: überhaupt]
 - ... in ihrer Hemmnis ... [statt: in seiner Hemmnis ...]
 - ... seinem inneren Idealen ... [seinem innersten Ideale ...]
 - wird anhaften und nur durch diese je gestellt werden kann? [... wird anhaften müssen?]
- 5. Absatz
 - ... weswegen dies auch ... [statt: weswegen er auch ...]
- 6. Absatz
 - ... könnte [und den ... [statt: könnte (und den ...]
 - ... Verwirrung...]-> FN. Wie ... [statt: Verwirrung...). Wie ...]
- 7. Absatz
 - ... könnte; denn da sie ... [statt: könnte; da sie ...]
 - ... ist sie wesentlich ... [statt: ist sie eine wesentlich ...]
 - ... legitimerweise je ... [statt: je legitimerweise ...]
 - ... aus jener Verwirrung ... [statt: aus der Verwirrung ...]

S. 8

- 1. Absatz
 - ... von der bloßen Intentionalität ... [statt: von bloßer Intentionaliät]
 - ... [trotzdem abzählen?] Ich zähle, bevor ... [Klammer hinzugefügt]
 - ... Zustandes der Verwirrung / theit (?) [Variante hinzugefügt; statt: Zustandeas]
 - ... Verwirrung mit und bei dem Leser vielleicht speziell ... [statt: Verwirrung mit dem Leser gerade das ...]
 - Am Ende zusätzlich
 - (Mit andern Worten: Sei verwirrt! Sei Verwirrung! - So klar ausgesprochen ist's vielleicht das größte Rätsel, das der unsinnigste, Streitbarste ja doch _dadurch_ auch deutlichste Befehl ... und die tiefste Ansprache ...)
 - zu 1.

Moment der Erfahrung und der Offenheit deerselben
hinzugefügt:

7. die Richtung wohin ich verzweifeln, und die Einsicht der Unsinnigkeit derselben
im Moment des innersten Zweifels der Verzweiflung (d.i. skeptische Verzweiflung)
- davon aber auch der Dogmatismus aus der Skepsis; darum, in der Frage über alle
Antwort recht zu haben, ja das Rätsel zu erzwingen und zu suchen.

- die schließliche, letzte, end-gültige und -geltende (auch transitiv), schließlich dabei
alles auch erst neu eröffnete Frage: Lebe ich? - Lebt [bichüber]? Oder lebt nur das leblose an mir -
Fleisch und Knochen, Blut, Schrift und fahles Wort? Worin liegt das Leben?! - und woran, wozu
strebt es? Und was heißt das, ja kann es nur heißen - Was ist Leben?!

hinzugefügte Fußnote

* Verzweifelt bin ich wohl, diesen Text zu schreiben - auch verzweifelt über ihn,
sprachlos [manchmal ?] - aber diesen Eindruck auch beim Leser zu hinterlassen sei mir die größte
Ehre! vielleicht gar auch - das gr.[glück/erkund?]

Im Ausdruck der Vorseiten von "Vom Ich zum Etwas" (d.i. Titelnotizen)

nach erstem Absatz als zusätzl. Titel:

Ratlosigkeit und Gedankenlosigkeit, oder über die Reflektion in der Handlung überhaupt

in letztem Absatz (Zusätze in Klammern):

... Ich > Etwas - [die a[d./l.] Teile der analy. Philosophie!] Das Eine und das Sein -
[Phänomenologie] - Synthetische Wahrheit - Kritik, [da darinnen: - Kritikentwürfe zu den vier
Disziplinen

- Sa[m/nnt][e?]ng, Seinsarten, ente & essentia, Kategorien usw.]
System,

am Ende:

alle andern Wege sind gegangen - die Philosophie muss selbst politisch werden!

auf zweiter Seite oben:

[Ursprung, Existenz, Schicksal; vögl. Antw. aus dem Nichts - der Widerspr. - nirgendwo
hin!]

erst eine Analysis des Bestimmten auf sein Etwas-Sein und seine E[x]is[tenz]
dann sein Bezug auf die Einheit im Sein als Einheitsgrund (wie geplant)

schließlich die Ax. [An.?] des Erscheinens im Gerel [?] als Übergang zum _bestimmten
Erscheinen_, das zugleich
a) phänomenal
b) dialektisch

daneben einige Pfeile am Rand mit Anmerkung
alle Bewegung

vor vorletztem Absatz ("Auch in sehr vereinfachter Form ...")
Ich (als ursprünglichste Spekulation der trinitarischen Selbstvergew.)
auch Phän. hat dieselbe Struktur!
Neugier

EInzelzettel:

1.a Thränenklang und Weltenstaub -

eine Anthologie zerbrochener Sprösslinge, oder das Sprießen des halben aus dem Nichts des
bereiten _Zerreißens_. (Zerrissenheit der Blüten des Geistes!)

Die Existentialanalyse (ebs dc gestres für/aus westlchac) dra zur Welt/Lebens-Synthese!

1.b Wittgenstein schrieb einmal, man müsse seine Sätze überspringen zur Wahrheit; doch in der
Wahrheit [schreit nicht] - in sie hinein - ins falsche die Wahreheit _zu setzen_? ---- In es hier zu
stellen, dies innersten des Unsinnns zu erkunden, ja diesen Sselber _als den Sinn der Welt_ zu
finden?

2. Ein Götterlachen brauchen wird, unsre Göttermacht zu zähmen; ja wir _müssen dies Lachen erst
werden_

[(es?)

Wir müssen es werden --- zu _sein_ !
(überhaupt)

3. Das Ich ist die Unfähigkeit des Seins sich selbst zum Ausdruck zu bringen

4.a Dem Weltgeist seinen Weltenwitz zu geben, ist darin nicht ein Lachen für die Ewigkeit? Und in
dem Lachen nicht der Anglanz noch so höherer Träne?

Zum Konzentrationsvermögen oder über die Zeitlichkeit der Gedanken [9.3.17]

Es ist allzu leicht, dem Denken jene innerliche Einigkeit zuzuschreiben, dessen Fehlen doch sein Wesen ist - oder wird. Es ist jene innerliche Einigkeit, die, unter dem Namen der Konzentration zum höchsten im Gedanken erhoben, dessen letzten Niedergange bedingt, - und ebenso sehr aus derselben kommender, wie der, der sie niederwirft.

Das eigentümliche an der Situation des Denkenden ist, dass er zugleich Beobachter seines Schicksals ist. Es ist dies, was ihm die leichte, fehdurchtränkte Auffassung nahelegt, jenes Bewusstsein, der Wahrnehmung sei selbst - wenn doch alle unsere Reflexion erst aus und durch die Wahrnehmung je Form annehmen können. Es ist darum nur durch die Wahrnehmbarkeit, dass die Konzentration als die des Gedankens je entstehen möge.

Zugleich aber ist es so, dass durch dieselbe Konzentration als sie auf ein eines, bestimmtes gerichtet, keineswegs dem Gedanken der Wahrnehmung irgendeine Klarheit verschafft, als er ja gerade jene Undeutlichkeit ist, woraus sich der Gedanke ergibt, die nicht als ein eines, sondern als ein zersplittertes auftaucht, d.i. dass der Gedanke in der Konzentration immer schon verfehlt wurde.

In der zeitlichen Wahrnehmung unserer selbst sehen wir aber jene Verfehlung überhaupt nicht, als es ja nur der Gedanke ist, der besteht, nicht das Denken selbst; darum aber das Denken eines Gedankens in actu dasein muss, um der Rezeptivität der Konzentration ihre eigentliche Stärke zu verleihen, lässt sich im Nachhinein eigentlich sogleich nur dessen Ergebnis, nie aber das Moment derer[n] Entstehung betrachten, wodurch dann die Vergangenheit (als Konzentration auf und durch dieselbe) das Moment eines Gegenwärtigen erhält.

In der Betrachtung des Vergangenen in seiner je sich schon gegenwärtig gewesenen Gegenwart (im Unterschied zur mir jetzt gegenwärtigen Vergangenheit), tritt aber sodann ein weiteres hervor, unmittelbar aus jener Wahrnehmung, die die Konzentration erzeugte, was aus der bereits konzentrierten Wahrnehmung überhaupt nun nicht mehr zu erkennen wäre, eines, was selbst die Mannigfaltigkeit des Gedränges als Gedanke nahezu unvorstellbar ist, unbeachtet dessen, dass es immer schon Gedanke war - die Anstrengung.

Anstrengung kann nun ein doppeltes Moment im Denken bezeichnen, und in jenem lässt sich wohl am besten die Ambivalenz im Gedanken, der sich nie denken lässt, zur Sprache bringen.

1. Zum einen ergibt sich aus der Anstrengung des Eindrucks selbst die Anstrengung als Eindruck des betrachteten überhaupt, d.i. die Anstrengung als Eigenschaft des Erlebnisses als dessen Inhalt (hier spricht man auch von Stress, Aufregung, Besonderheit etc., je nachdem, auf welchen Eindruck es bezogen sein mag). Durch eine derartige Betrachtung wird nur die Anstrengung vom Erlebnis zur Eigenschaft, so dass nun nicht mehr überhaupt Anstrengung, sondern das Anstrebende im Zentrum jener Betrachtung liegt. (jenes sogar teils positiv gewendet - das Spannende, Aufregende, dieses aber immer sogleich mit dem Akt des Aufregens in innerster Verbindung bleiben müsse).

2. Danach aber kann von dem Anstrengen[den] als Ding zu dessen Gesamtheit, d.i. zur Aufnahmefähigkeit zum Anstrebenden übergegangen werden. Hier nun erleben wir eine seltsame Übereinstimmung mit der Konzentration, die wir doch durch die Situation (ausserhalb dessen die Konzentration sich stellen muss, als Anstrengung eben nur in und Konzentration über etwas gehe)

eigentlich überwunden glaubten, ja es zeigt sich hier sogar die Konzentration über etwas als gegenteilig auch in der Konzentration in etwas:

a) In der Situation, in der ich eine Anstrengung erfahre, kann diese selbst nur als eine solche wahrgenommen werden, wenn sie durch eine Konzentration gesehen wird. Es ist also nur konzentriert, dass ich meine Anstrengung erkenne.

b) zudem entsteht die Anstrengung ja aus einem Element der Wahrnehmung. Darum muss aber die Wahrnehmung überhaupt - und damit deren Konzentration - jenes Element enthalten, was die Anstrengung hervorbrachte, insofern es nicht bloß unbestimmte Anstrengung, sondern durch-etwas-angestrengt-Sein ist!

c) Die Konzentration in etwas hebt sich damit deutlich zur Konzentration über das ganze ab. Es ist nicht, dass ich dies eine, einzig es umgreifend, konzentriert fasse - vielmehr ist das erfassen jener geistigen Gesamtheit immer schon Konzentration!

3. Durch diese Art der Erfassung des allgemeinen, konzentrierten, in der Anstrengung, gelangen wir somit zum Vermögen des Denkens überhaupt als Konzentrationsvermögen. (dies ist insofern allgemein, als die Wahrnehmung überhaupt Schmerz ist) Dieses Denken aber immer nur im Denkenden Momente, nicht im Gegenstand -

jenes ist es dann, wodurch sich die Anstrengung in der Situation und die dadurch erzeugte Konzentration von der Anstrengend-heit des Dings unterscheidet, und umso mehr auch vom Anstrengend-Sein. Dadurch also folgende Trennung entsteht, ja sogar unbedingt nötig wird:

Anstrengung als Wahrnehmung	unmittelbar	kein gedankl. Moment
Konzentration derselben in einem	reflektiv- intuitiv	kein gedankl. Moment
Rückgang zur Situation als je-gegenwärtiger Undeutlichkeit	reflektiv- abstrakt	Denkmoment des allgemeinen
Anstrengendes als Träger der Situation	reflektiv- konkret	Dieses als Ganzes, als Wahrnehmung des Anstrengenden überhaupt
Angestrengt- Sein des Subjekts	reflektiv- transzendental	Das Denken als Vollzug
Konzentration in der Welt als Ursprung des Sehens	je-immanent, Transzendentalität der Unmittelbarkeit	Situationsmoment

Wenn nun das Ziel sein soll, durch die Konzentration die Anstrengung zu überwinden, so kann das eben nur jene immanente Konzentration des Sehens überhaupt sein, nicht jene des Unmittelbaren, als es erst durch jene - und in dieser - ermöglicht ist, die Anstrengend-heit des Dings zu überwinden, ohne zugleich die Anstrengung der Situation überhaupt (als der Rezeptivität des Bewusstseins) von sich zu weisen.

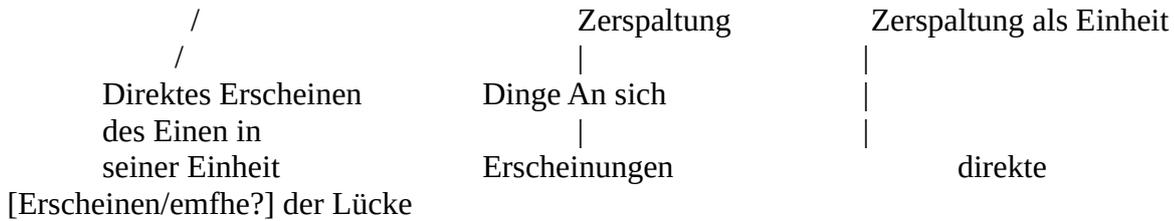
[unbenannter Zettel]

das unmittelbare von dem Namen (Zeichen)
 ^
 |
 Name
 Nennen /Erwähnen (auch der Namenswahn)
 Nennung/Erwähnung
 Benennen
 Benennung
 Benanntes
 Benennendes
 sich benennendes
 zu Benennendes
 zu und sich benennendes
 |
 v
 Die Verwendung des Namens oder seine (Gebrauch,
 Sinn) Wähnung/Wiederholung [wschauen?] als Anwendung des Falschen
 Bedeutung vom
 Namen und Nennen

 Momente der Namensentwicklung
 statt Unterscheidung?
 Oder doch erst danach/darin?
 -> erst wiedurch/[wiederholen?], dann die ganze Unterscheidung!

[unbenannter Zettel]

Was kommt im
 Vorkommen vor?
 - __Das Eine/ Das Sein__ Ist es das, was nicht ist,
 sondern es nur gibt?
 / | \



[Seite b]

Es gibt eines - aber welches es?
Ist es das [dies] selbe -
ist dieses Geben das
Zerteilen??

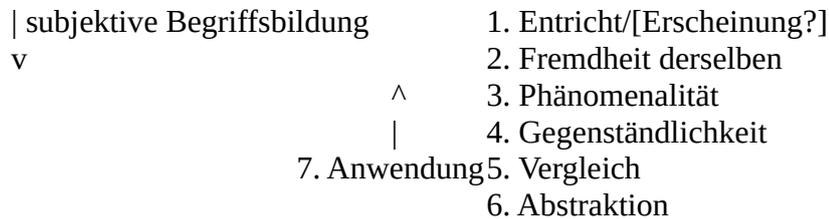
[Tafel; übersichtsidee]

Erkenntnis

Das Ding an sich

Das ERSCHEINEN oder der Prozess der Unmittelbarkeit

Das Von-sich-aus oder die Intuition als Erscheinung



Das Transzendente

[eingeschoben:

erst: α) Das Logische als Beginn des Gedankens

- Mengen
- Logik
- Kategorien
-]

- [β)]
- A. Subjektivität
 - B. Phantasie oder Denkvermögen [?]
 - C. Wille oder Neugier und Angst

dies wiederum

A	B	C	
1.		
2., 3. etc.			[es stehen nur leere Zellen in der Tabelle]

7. Als Rück[.] zu 1. als vollkommene Begriffe infrei[?][ihre Unvoll (1. inds der Mass vorstellung) [nahezu unlesbar, da darüber gemalt wurde]

Die Objektivität

0. Methode:

Zugleich-Sehen und -Sprechen
als Hyporthesen-Sein

1. Das Notwendige oder die Mathematik in der Natur - das Naturgesetz

- Stringtheorie und [einenAysfgß]

2. Das Zufällige oder die Naturkonstanten und die Messung

3. Das kontingent Notwendige, oder die Geschichte

- Kosmologie

- Geologie

- Evolution

- Anthropologie

- Weltgeschichte

- Die Aufenthalt [?] der 1. Zivilisation als Zusammen und [Noser?] (5000-

1200 v.Chr.)

- Das Nebeneinander der 2. Zivilisation (700 v. Chr. - 600 n. Chr)

- Das Zusammenwirken der 3. Zivilisation (1000-1945)

- Die Globalisierung des Schreckens ab 1945 (1945-1995)

- Die Singularität (1995-heute)

- Der Urknall der Geschichte oder das _kindliche Bewusstsein_

- Zukunft als Erneuerung des Für-Uns im Missverständnis

4. Das Für-uns und das Fremdpsychische als Objekt des Glaubens

Wert als Für-uns im Für-mich überhaupt

....

Moral

Frühere Theorien

-

-

Das Problem des Willens in der Welt

Politik und die Zukunft im Un-Glauben des Glaubens

[unbenannter Zettel]

- | | |
|-------------------|--|
| 1. Intuition | Ich bin (überhaupt) |
| 2. Fremdheit/Name | Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin; "Ich" |
| 3. Phänomen | Ich bin, was in mir ist |
| 4. Gegenstand | Ich bin das Sein |
| 5. Vergleich | Das Sein ist kein Seiendes, das Ich hat keine Identität |
| 6. Abstraktion | Das Sein kennt kein Außen [Ausschluss/Affirmation?]; es ist diese Selbst |
| 7. Anwendung | Das Sein ist immer ausgelöst [aufgetaucht/anomm.?]; das Ich ist in jedem Satze |

-> Das Sein des einzelnen Seienden

1. Ich denke (das Sein)
2. Meine Welt ist die Fremdheit ihrer selbst; warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?
3. Die Welt ist, was immer [in ihr?] zugleich gedacht/gedenken lässt/kann [schwer lesbar]
4. Die Welt ist nicht das Sein, sondern die Geschichte der Geschichte/[eher: Gesamtheit der Gedanken?]
5. Die Welt ist nicht die [Ezer.. der Weltdren?] noch eine andere (Vorher oder zukünftige) Welt
6. Welt ist Fremdheit in Anschauung
7. Göttlichkeit; die Vermittlung vom An-sich zum Für-uns
-> allge. Entw.

1. Ich will (sein, ich will leben)
2. Warum will ich überhaupt etwas, und nicht vielmehr meinen Tod? / Ich will, dass ich nicht weiß, was ich will
3. Alles, was ich sehe, will ich sehen, also will ich es
4. Der Wille ist in seiner Denkbarkeit gefangen; ist innerlich von außen
5. Der Wille ist gerade durch seine Freiheit beschränkt
6. Wille ist die Vereinigung von Neugier und Angst
7. Jede Sache ist schon darin/darum abgestoßen, dass der Gedanke mich zu ihr hinzieht
-> Trebn. der Moral und Werttheorie

Zeitenwenden

unbewußter
Technologismus

technologisches
Unbewußtsein

ewige Geschichte ohne Natur

bewußter
Technologismus

technologisches Bewußtsein

|
|- 2000

ewige Geschichte in
zerbrechender Natur

		- 1945	
Autarkismus	technol. Naturalismus natural. Technologismus		ewige Geschichte in ewiger Natur
		-1800-1900	
	naturalistisches Bewußtsein/ bewußter Naturalismus		zerbrochne Geschichte in ewiger Natur
[verschuen?])		-- ~ 5000 v. Chr -> undefiniert (Ort	
	naturalistisches Unbewußtsein/ unbewußter Naturalismus		~ 100000 v. Chr Sprachentwicklung (?)
			Ewige Natur ohne Gesellschaft.

Zur Seinsfrage und dem Dasein der Ontologie

(Komm. zu SuZ Kap. 1)

- Vor aller Wissenschaft das Sein zu befragen, ist die absurdeste Vorstellung, die sich die ontologische Tätigkeit von ihrem wirklichen Zwecke nur machen kann, und zugleich die natürlichste, solange man nur die Wissenschaft als ausgestoßenes Ergebnis philosophischer Tätigkeit betrachtet.

- Die Frage nach dem Sinn von Sein ist eine zweifache:

1. als vorgängige im Erscheinen, oder in der Frage, wie ich je darauf kommen könnte, dieses ist,
2. als nachgängige in der Prüfung, was alles von dem, was mir im Gange der Erscheinungen vorkam, selbst Sein ist und wasseiendes.

Dabei haben beide eine deutlich verschiedene Dynamik des Seins:

a) Im Werden ist das Wesen des Seins selbst das Erscheinende, d.i. der Prozess des Erscheinens ist selbst der des Freilegens verschiedener Seinsstufen. So wird aus dem bloßen Sein das reine Ding, aus dem reinen Dinge das Tun, aus dem Tun die Tat als Vergangenes, d.i. als Erscheinung, und daraus wiederum Name/Schmerzensschrei, Phänomen, Abstraktion, Begriff, Selbst-Herleitung, Subjekt, Faktum, Wert, Gott, Entscheidung, Tat, Ergebnis und Verzweiflung sowie Entschluss und politische Handlung, letztlich bloße Tat, d.i. das wirkliche Sein. Jenes wirkliche Sein kann dann auf seine Einheit und Zertrennung befragt werden; und daraus entsteht dann zuallererst die

wirkliche Erscheinung. All dies bleibt aber im Modus des Werdens, ist bloßes Aufzeigen eines Weges, wo es sein kann, dass mir eines erscheine.

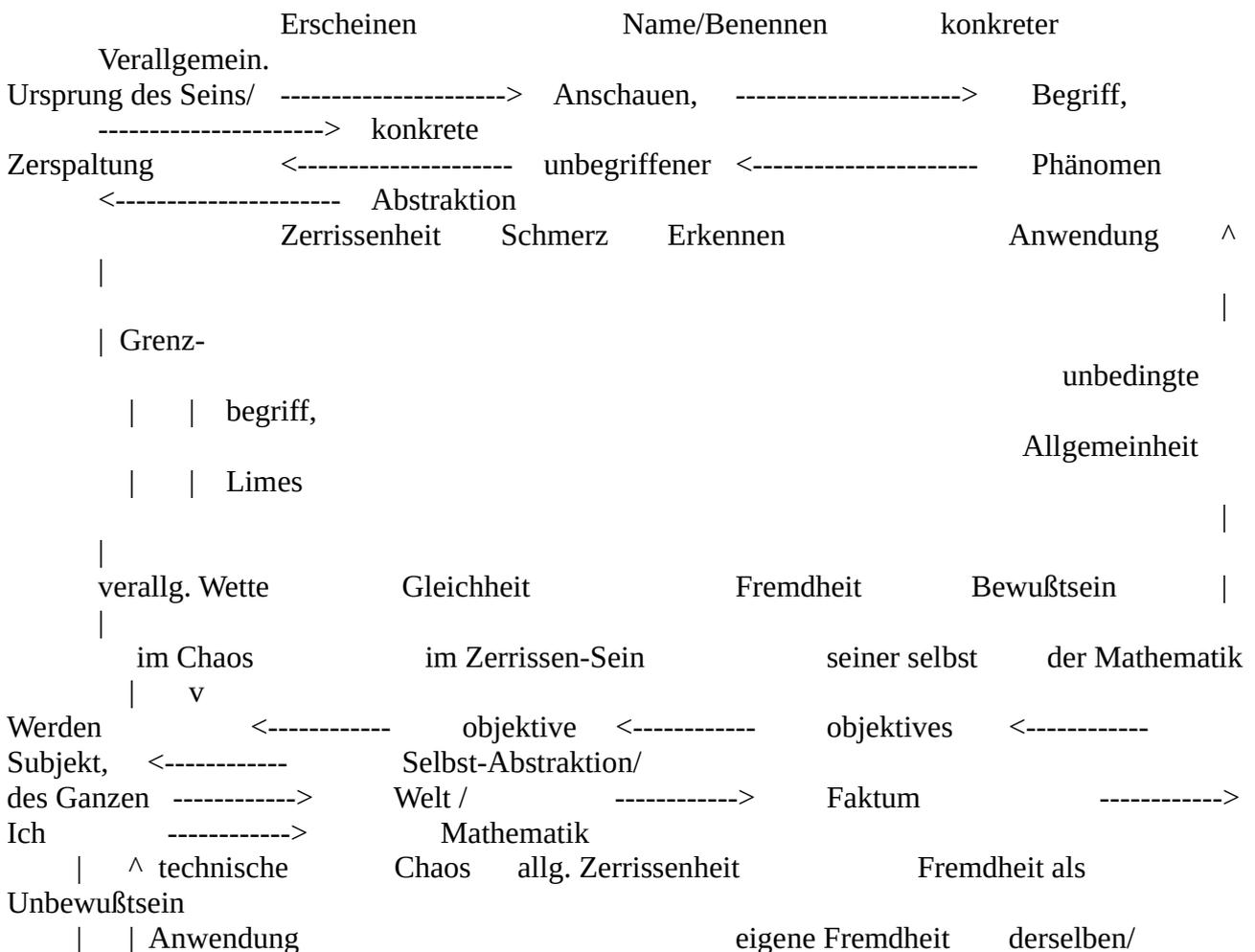
b) Danach aber, wenn dieser Weg wirklich gegangen ist, stellt sich die Frage erneut, da jetzt, in der Auflösung des bloßen Weges an der Scheide der Geschichte (oder besser gesagt: am Ende des ersten Viertels des Weges, denn nur der stellt überhaupt Fragen nach Wahrheit), eine Kritik notwendig wird, nicht unähnlich Heideggers Versuch einer Fundamental-Ontologie. Es muss nämlich jetzt erwiesen werden:

1. Welche Arten von Sein gibt es
2. Woraus nehmen sie ihre Wirklichkeit - woher ihre Wahrheit?
3. Werden sie auch faktisch auseinander - oder vielmehr gegeneinander?
4. Was ist das Verhältnis dieser wirklichen Erscheinungsformen des Seienden als Sein

im Gegensatz zu den Erscheinungsformen ihres Seins als Wesen des Seins im Vorausgriffe der Ursprungssuche in der Zertrenntheit des Einen?

Dies stellt sich aber erst nach aller Wissenschaft. Zwar teile ich seine Ansicht, dass die Begriffe der Wissenschaft sich auf einen vorgreifenden Seinsbegriff beziehen müssen, welcher ferner zum Wesen des Daseins im Fragenden gehört - jenes eben ist das Sein der Welt als Verzweiflung - allerdings muss ich zweierlei schärfstens ablehnen

a) seine Überzeugung, Wissenschaft käme nach Ontologie; zwar kommt sie nach Begrifflichkeit, nach Phänomenologie der bloßen oder reinen Eindrücke; aber sie selbst wird ja Teil der neuen Ontologie. Darum ergibt sich vielmehr folgendes Bild:



Natur					seiner selbst
gese-		bloßer			
tz		Wettencharakter			
		Quantitatives	Entstehung	Erd-Ursprung	
Lebendigkeit					
v		Wissen	Kontingenz	der Erde	des Lebens des
Menschen					
Prinzip	----->	Konstante	----->	Geschichte:	-----> Geologie
----->		Biologie	----->	Anthropologie	
der Natur	<-----	im Werden	<-----	Kosmologie	<-----
<-----					
		Qualitatives	Hergeleitet-	Platz der Erde	Toter Stern
Gleichheit in	^				
Natur		Unwissen	Sein	im Kosmos	der
		Kultur-			
		bloßes	Insti-		
Überleben			tution		
					als
Weltprozess					
			Bewußtsein		
		Zu-Bew. kommen	des Geistes	Macht über	Loslösung von der notwendigen
		seiner selbst	in sich	die Welt	Natürlichkeit
Herrschaft über Land	v				
	<-----	des Geistes	<-----	der Macht/	<-----
	<-----		<-----		<-----
Sinnlos-	----->		----->	Vernunft	-----> des Verstands ----->des Herrn
----->		Struktur der Familie			
igkeit	durchsetzen [?]	Macht seiner eigenen	Macht durch	angewendet auf	
	Klanbildung,				
als Sinn der	derselben	Vernichtung	die Welt	Relgern [?]	
Geschichte	Stammlinie				
	als Gedanken.				

Aus dieser Sinnlosigkeit der bloßen Geschichte wird dann die Kritik, und aus der dann die neue Ontologie, nicht andersherum.

b) seine damit zusammenhängende Überzeugung, dass ich als Fragender Teil des Seienden bin, der Welt etc; wo ich doch als Fragen das Ganze bin. Natürlich sehe ich mich auch als Seiendes - als Fragendes, Tuendes etc. - aber das eben nur in Form meines wirkenden Schattens [Schaffens?]; an sich bin ich nur, dass ich bin und dass ich nicht weiß, was ich bin. Daher: ja, die Frage ist mir konstitutiv, vielmehr auch als für Heidegger: Ich bin meine Seinsfrage. Ich bin mein Verzweifeln an ihr!_

Aber wir müssen sogar noch weitergehen: nicht die Seinsfrage ist, _die Seinsfrage ist das Sein!_

Ontologie ist damit in sich dieselbe Schwierigkeit, wie ihr Gegenstand, es ist damit nach der Mathematik und der transzendentalen Psychologie die dritte erscheinende _reflexive Methodik_, ihrem Status jedoch die erste, - weil sie die einzige ist die, durch die Kritik sich führend und haltend, zum Bereiche der kritisch geprüften Metaphysik wird kommen können.

Diese neue Metaphysik wird dann, wenn die dereinst vollendet wird, das Pendant zur Phänomenologie bilden, nicht im Lernen sondern im Wissen, sie wird _gewusstes Wissen_ oder _Wissen ums Wissen_ werden, worin natürlich zuerst und vorzüglich zu wissen sein wird, wie und warum was überhaupt _ist_, damit wir davon reden mögen.

Notizen zu Kap. 2

zu §5 Bemerkenswert ist, dass er den Widerspruch, dass Dasein oder _unser Wesen_ am nächsten steht und doch am wenigsten erkannt wird, schon deutlich ausgearbeitet ist; aber seine Analytik soll dann doch nur _vorläufig_ sein, Vorlauf zur Forschung und Anthropologien, Phänomenologie des Alltagslebens und seiner Seinsstrukturen.

Das alles Sein zeitlich ist, als _zeitlich im Subjekte_, liegt [?] ja nahe, ist überdeutlich; aber was er darüber hinaus meint, wenn er insbesondere dem überzeitlich Seienden eine Temporalität zuordnet, bleibt doch sehr unklar - sei es _Perspektive_, _Endlichkeit_, _Vergänglichkeit_ oder was nun genau? Und glaubt er jetzt doch noch an eine _gemeinsame Zeit_ - d.i. an ein das alltagsverständnis von Sein erweiterndes, die von ihm genannten Kategorien von Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit fortführendes - oder sieht er letztlich nichts anderes als möglich an, als die ontische Trennung ganz zu überwinden, und die allein zur ontologischen, und d.h. zur perspektivischen Frage zu machen?

Wenn alle Ontologie vor dem Hintergrund der Antwort auf die Seinsfrage, und d.h. vor der Temporalität geschehen soll - wie kann sie dann noch das Seiende sehen? Ist dann Seiendes nur Seiendes_eines Seins_ - und welches? Wenn alles sein Sein hat - jede Sache ihre Existenzart - und diese alle noch vergänglich - wie kann dann etwas wahres bleiben? Wie gibt es Forschung ohne jede Gegenwärtigkeit des nur vergangenen?

(natürlich gesehe ich ihm zu, dass alle Gedanken zeitlich sind, so also auch jeder Denkversuch des Seins und Seienden; aber so ist es ja nicht gemeint. Mir zumindest scheint es viel mehr zu meinen, indem er sagt, die Zeit sei Struktur des Seins, dass die Existenzweise der Sache selbst verrinnt. Aber welche genau? Dasselbe existiert ja verschiedenweise: in mir, dir, jedem Betrachter, als Wort und Gedanke, als Ausdruck und Streit. Welches darum ist zeitlich? Und wenn alles - alles in derselben Zeit, derselben Richtung?)

Der Kantische Hinweis am Ende ist beachtlich: Die Geschichte der Ontologie war notwendig! Und doch - notwendig war sie kontingent?...

zu §6 Bin ich wirklich, was ich war? - Es scheint, als sei sein Spruch, dass ein Zeitalter nur unhistorisch ist, wenn es unbewußt geschichtlich ist, umzudrehen: Nur eines, was noch historisch denkt, kann die Geschichtlichkeit seiner Tradition nicht ersetzen - heute, wo alle Tradition verronnen, beginnt erst meine Geschichte! Nur wer selbst niemand ist, wird alles - wird die Welt!

Seine Frageerarbeitung ist beachtlich. Sie ist, in der Neuwertung der Frage, wohl auch unbedingte Grundlage meiner Frag - da sie den Sinn dafür weckt, was ich in seiner Zertrennung und Verwirrung ja erst darstellen will - und seine Historische Darstellung, besonders seine Einstellung der Vergangenheit im Unterschied zur bloßen Hermeneutik, kann ich nur unterstützen, als sich hier ja in der Tat nicht so viel verändert hat, und immer noch die Frage nach dem Sinn der Existenz und Wahrheit wenig gestellt wird, ja auch wenig an die alten Texte gestellt wird.

zu §7: Ich kann seiner Idee, zuerst das Erscheinen als primären Sinn der Wahrheit zu sehen, nur zustimmen; denn allein das bloß erscheinende ist wahr im Modus des bloßen sich-zeigens, Ich denke aber, dass die Frage was sich dahinter meldet, d.h. den Grund der φντασια, mehr ist als bloß Vorstellung, oder besser dass dies die Wahrheit des Vorstellens an sich ist.

Das was sich zeigt aufzuweisen ist immer auch ein Melden, als ein sprechen, sagen. Die φωνη μετα φαντασιας ist Rede nach Phantasie - nicht diese selbst - ; oder es ist Rede als Meldung des sich-zeigenden. Dahinter ist dann eben eine[s], was sich darin melden - Das dasein des Meldenden.

Sein ερμενευειν ist bloßes Auslegen unverständener Eindrücke, als der Verstand eben nicht ist als Ver-stellung, und er sich eben selbst ver-steht als zu-stellendes. Indem er sich stellt - in Frage - ist er sein Geständnis der Frage.

ich will auch nicht bestreiten, dass Philosophie eigentlich heißt, Erscheinungen zum Begriffe zu bringen; doch erscheint mir gerade seine Intuition fürs Gegenteil des Begriffs. Kants Verdopplung erscheint hier wiederum höchst angemessen: Nicht die sich-zeigende Sache wird gesprochen, sondern nur die Meldung des sich erst darin meldenden Daseins einer dahinter sich-zeigenden Erscheinung zeigt sich, und dahinter zeigt sich die Erscheinung als Erscheinung.

etwas als etwas ist also in der Tat der Modus gerade der Intuition; etwas als anderes, worin es sich zeigt, bleibt darum Aufgabe und Ziel des Begriffs. Oder bloß seiner Meldung?

Sein Verweis auf die Sprache ist so erhellend wie dunkel. Auf meinen Stil trifft aber wohl selbiges zu.

Zu erstem Teil - ergt. Abn. - Er.kg

zu §9. Das zu-sein und die Jemeinigkeit ist absolut bedeutend, ebenso richtig. Genauso sein Verweis auf das Durchschnittliche Bewußtsein derselben.

Der Unterschied zwischen mir und ihm liegt darin, dass ich die Frage, wer ich bin, nicht für beantwortet halte; dass ich die Jemeinigkeit des Daseins selbst für die Kategorie der Kategorien, mithin für den Ausgangspunkt einer jeden Betrachtung halte.

Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin - was ich bin? Ich bin ein was?

Die Alltäglichkeit ist das Missverständnis und Zaudern und Zedern. Darin beden[eutet(e)?] alltägliche Bestimmtheit des Daseins: es nicht glauben wollen, trotzdem sein wollen.

Alltag ist erwachsen, entsteht aus de[re]m falschen Trotze der Jugend, - dagegen steht die große und unterschiedlich[e/keit] des Kindlichen. Wenn es ein Ziel der kindlichen Philosophie gibt, dann, die Alltäglichkeit überhaupt zu überwinden! - Aber gerade nicht in einer neuen, hektischen Alltäglichkeit des unüblichen - gerade das ist ja die Jugend - sondern je, selbst allen, Seins und aller Gewöhnlichkeit.

Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin, bedeutet darin _Suche als Ziel_. Die sogefasste neue Un-Alltäglichkeit schafft darin gerade das, was Heidegger hier in seiner Trennung ontischen von der ontologischen Ebene in der ersten Bewegung eingeleitet hat: Die ontologische Präzision des absolut-unalltäglichen selbst ontisch werden zu lassen!

Darum: Ontisch die Ontologie!
 Lebe der Widerspruch! - Als Widerspruch seiner selbst!

- seine Betrachtung des Daseins als _Menschen_ ist dagegen durchaus falsch. Vielmehr ist der Mensch nur das Spiegelbild fürs alltägliche Bewußtsein.

[unbenannter Zettel]

Neue Deutung zu Anaximander:
Woher nehmen die Dinge ihren Lauf und wohin vergehen sie, wenn es so sein muss?
Denn sie schieben sich ja nur Gegenseitig die Schuld/die Ehre zu, durch die Unordentlichkeit/Ungereimtheit im Verlauf der Geschichte.

[unbenannter Zettel]

	Das Reale/Man	
Durchführung		
Theorie des		Dialektischer Prozess
des von		
Objekts		(Logik I/II)
Heidegger		
klaren[/klassischen?] Subj.		
proklamierten		
Selbst-Best. sein setz. etc		Ich als Frage der freien Elaich[?]
	v	
Darstellung und Exposition		-> Ich als Natur, Enzyklopädie/Grundlinien als
Ich/Selbst		des Ichs, im _Ansatz_ [?]
Selbst-Widerspruch bew.		Bezn. auf Seinslogingkeiten
[?]_____		
Phänomenologie		Selbst-Dialektik
		(so Schelling und am Ende der
in sich selbst		(Logik III)
		/der Enzyklopädie, wo der Geist
verrinnt.		kommt, und d.h. - bei sich
	Etwas/Gedanke/Denkbewegung	

=> nachherige Dialektik ist _Wiederholung_ dessen im _Konkreten_
d.i. ohne Ich, sondern mit Ich als _identisch_ mit der Denkbewegung selbst, als sein
Moment und sein Wesen

doppelte Wahrheit:

1. Immanent als Widerstand (der Wahrheit, des Seins, dem Gedanken gegenüber)
2. In der Dialektik als Methode des Denkens
(dass es sein sich _im konkreten_ bereits als Wahrheit denken, als Allgemein[es] und
zeichnend erweist)

[von mir jetzt als Erklärung: Die vorherige Dialektik ist der Weg selbst zur Philosophie und zum Denken des Etwas und Einen, die nachherige dessen Durchdenken und Wiederholen im Weg des konkreten Etwas von seiner Zerteilung zum Konkreten seiner geschichtlichen Gebundenheit und Ästhetik/Theologie/Wertes und seines Widerspruchs der Entscheidung; es gibt mir hier wahrscheinlich darum, Man/Ich/Etwas als _Denkhaltung_ von derselben Bewegung als _Gedankenstücken_ zu unterscheiden. Dieser Zettel ist einer der neuesten und noch aus diesem Sommer.]

De Alienatione sui vel pro _puerilitate_:

In quaestione essentiae animarum, atque in directione quaerendi, quod est quaqua singula anima intellectum habere et spiritus inhiberi, situationibus usitivis ac infugabilitatibus visis culpabant ubicumque surdissimae ideae, earum causa, ubi actio est, substantia quaeritur; et, ubi quaerere oriri debeat, professio fit, in uno verbo: quod latitudo intellectus in unum punctum se pepuli/pulsumst; et per quaqua disserationi non potest fugare in libertas sui. Hoc idea est idea identitatis personalis vel essentiae personae, et haec ideae auctores sunt professores idearum pubertatis [vel virtus] ac maturitiae

In hoc disquisitione positionem pono, quod solum puerilitas est verum bonum essentiae animarum, iam in ipse qualitate, non essentia, sed esse esse; et in tanta certarum opinionem positionem questio et dubio ponere; quid qualitas est vero veritas intellectus et spiritus, quia, ut in hoc postione demonstrandum est, -macula_, hiatus vel rima ac discordia, -sectio, divisio, decessio et fissi, seditio ac bellum et certamen et iurgatio et discordia)- est essentia esse, et per hiatum salire, eius aeterna impossibilis quaestio. et haec quaestionis impossibilitas ipse hiatum ac eius essentia:

Brevius: Demonstrandumst anima alienatio sui esse, et id eodem ut puerilitas. Quaestiones haec finis hoc dividitur:

-

[Verschiedene Diagramme]

Neue Deutung zu Anaximander:

Woher nehmen die Dinge ihren Lauf und wohin vergehen sie, wenn es so sein muss?

Die sie schieben sich ja nur Gegenseitig die Schuld / die Ehre zu durch die

Unordentlichkeit/Ungereimtheit im Verlauf der Geschichte.

zwei[n/sch?]

Intuition - Begriffsbildung - Abstraktion
(oder daneben?)

- Logik (Hegel) -- Ich --- ... etc.

gehen hier nicht ein weiterer

Schritt, des

Wo gehen[gehört?] die Kat.-Anal. ?,

zum Sein selbst?

Gerade nach dem ich, oder

[Kute?]

davor als Transzendentalienlehre?

erst

Abstrahierens von Abstraktion

Des konkreten x zu seiner

woran [?] des konkreten danach

als allgemeines, d.h., als Ich

entsteht?

Zerrissenheit -> einziges Ich -> Phantasie/innere Kraft -> Neugier -

-> kindlicher Trotz und Angstwille -> Anderes Ich, oder Äußerlichkeit des Innern

-> Missverst. oder Faktum im Widerstreit

-> Welt oder Gesamtheit des Missverständnis als Missv. seiner selbst

-> das einzelne, gesetzte, als Wahrheit des Ganzen (?)

oder d. Phänomen

-> Objekt [bset] als inneres Missverständnis

-> Verständniswille oder die Umkehr zum Gese[h/tz?, Geist?]

-> Konstante und Kontingenz -> Geschichte oder verstanden[e] welt

-> Rückkehr zum Ganzen als dem Schmerze,

oder dem unmittelbaren Eindruck als [dem] Widerspruch seiner selbst

als dies in demselben Schmerze sich der Geist

der Wert noch findet, vordem zu flieh

Erkennt[]nis beg[ann] -- Selbstgewissheit im Reiche [?] der Tränen [Trauern?]

- Wert.

dann aber: Anwendung der Kategorien aufs äußer[e], oder noch bevorstehenden Gedankens des konkreten Diesen Selbsts aus der Seele des Wertes ---

daraus erst _bestimmte_ Erkenntnis,
und der _faktische_ Übergang ins Ich als der Grenze[/Ganze] dies[es?]
dann wiederum [?] der oberen Stufe etc. bis zum Wert

A. Alles

- a) Alles ist alles
- b) Alles ist nicht-alles

-> Das Ganze ist alles v nichtalles
d.h. Alles v das Zertrennte.

Aber beide haben das auch an sich:

1. Alles ist nicht-alles, denn sofern alles sich selbst und alles anderes erfasst, erfasst es sich als ein Wesen. Es ist also nichts außer ihm, damit ist es aber auch maximal unbestimmt. Es kann sich also nur als das erfassen, _was es ist_, nicht, was es _nicht_ ist. (Insofern _ist es_ die doppelte Negation) Aber zugleich, da nichts außer ihm ist [kann], kann es dies, _dass nichts außer ihm ist_, nur in der Form der Innerlichkeit fassen; d.h. es kann es nur so fassen, dass es des [dies?] nicht fassen kann, dass es außer nicht fässt. Es ist also nur, nicht zu sein, dass es nicht sein Nichtsein ist; oder ist dies nicht-alles auch für sich, darin, es nicht zu sein, zusammengefasst:

- a) Alles ist nicht irgendwas nicht
- b) Also ist es auch nicht das nicht, nicht irgendwas nicht zu sein
- c) dieses aber zugleich, oder an sich derselben Art [Alt?], d.h.
[Aber ist dieses selbst,ja]

Das, was Alles selbst nicht ist, ist zugleich dies, dass Alles sich nicht negativ erkennt
oder:

Alles ist wesenhaft (u. d.i. negativ) Nicht-Es-selbst-sein-können,
d.i. das negative Alles, also Nicht-Alles

2. Nicht-Alles ist Alles. Denn im Nicht alles ist diese Bestimmung gesetzt, nicht alles, und d.h. _Teil_ zu sein. Der Teil aber ist bestimmt durch ein Ganzes, dessen Teil er ist, oder der einzelne Begriff ist sich selbst wahrhaft (reflektiert, vernünftig) ein Nicht-Alles erst im Gegensatze zum Alles. Nicht-Alles ist auch kein leerer Punkt, sonst wäre er vielmehr schon alles. (Denn das bloße Nichts wird, wie in der Logik gezeigt, zm Begriff des alles; jener aber ist widersprüchlich, und braucht aber noch eines weiteren Hebens - das nicht-Alles). Es ist also genau das Einzelne, was

nicht alles ist! aber darin [dadurch? darauf?] bedeutet es weder [weder/weiter?] alles und jedes, geht ins andere über, ist also selbst Alles selbst.

3. Alles ist Nicht-Alles, und Nicht-Alles ist Alles, d.h. das eine hat das andere an sich. Damit ist beides unmittelbar dasselbe, aber auch zu sich und widersprüchlich. (Es muss also seine brechende Allgemeinheit noch für sich aufheben und reflektieren, eben Alles-für-sich werden.) Das wahre an beiden sind diese Momente,

a) dass das Ganze nur insofern alles ist, als es sich selbst nicht erfasst

b) dass das einzelne sich nur insofern erfasst, als es das Ganze im Gegenteile seiner mitdenkt

Das Gemeinsame beider ist also dieses Ganze als Teil-Fehlen, oder diesn Teil als Ganzes-Fehlen, darin dieser innerliche Spalt das eigentliche Wesen ihrer ist - sie ins innerliche, oder reflektierte Nichts übergehen - sie sind _Zerrissenheit ihrer selbst_.

Zur Frage des Übergangs von Existenz zur _Analyt.-Phil. überhaupt_ (16.12.)

Skizze:

[von] Wo beginnt die Philosophie eigentlich?

Alltagsbetrachtungen durch "Von Ich zum Etwas" setzen beim _Alltage_, beim _Ich_ an; wie ist dies bewußt zu machen? Braucht das nicht auch eine Ab- und Hin-Leitung?

- Von der _Frage_ nach Etwas zum Begriffe zu kommen braucht es eine mehrfache Hinleitung:

erst zur Exposition, warum überhaupt Analysis, Ph., Dialektik die _Antwort_ sei, zunächst aber darauf, was eigentlich hier die Frage ist.

Leben/Welt - Verwirrung - daraus schon Seyn?

Phän. auf eine Art grundlegender, doch aber als Hinführung auf Analytik (historisch, als letzter und erster Ausgangspunkt - dann sie noch nie _als solche_ analysiert wurde, denn [den?] die Offenheit desd "_etwas_ _erscheint_")

Also:

Alltäglichkeit / Geschichte / Welt / Ich (in mir / als gleich in der Phil. -
Gesch.)

|
| Konkreter Gehalt
v

Frage an sich, Offenheit zu dieser Frage _nach Etwas_ als _suchen_ (ον η ον _και_ τι η τι και ειναι η ειναι)

|
| Suche nach möglichem Denken
v

Analysis überhaupt der _Sache_ als zu _denkende_ des Gedankens der Welt

Ansatz der Philosophie vielleicht aus der _Unmöglichkeit_ [Onaglichkeit?] eines Anfangs überhaupt, der nicht auf Aufmerken eines [sich/selbst/schon?] gedachten basiert; daher neuwiederangang - also anders im gleichen. - Geschichtlichkeit _in_ der Gegenwart als Wiederholung?

neuer Anfang daher, dass man nicht Anfangen kann ohne Interesse vorauszusetzen, d.i. Zwischen-Sein von Antwort und Frage - In[(ne) ?]-Sein des Werts und Gedankens?

aber woher beginnt er dann?

Zerrissenheit klafft auf im Hohn _ihrer selbst_ ein Gelächter, -
und lass sie nicht sein, ja es wird, dessen Schütten [Schatten?] Jahrhunderte hält?
Wo noch sie sich wagt, selbst zu werden ihr Schatten und Schlächter,
dort trägt sie sich entgegen die Höhe in die sie zerfällt ---

[1. 12.] Das richtige an der Heideggerschen Beobachtung des _Man_ muss festgehalten werden -
allerdings so, dass es gerade der _Kern_ oder das _Sein_ des Ichs (durch Identität) ist. "Ich bin X"
heißt sogar, dass X mich lebt; "Ich bin" als Suche ist Aufklang[Aufklärung? Aufklaffen] der Leere
(des Nebels über dem Abgrund, der ich bin)

aus der ich bestehe

In diesem Sinne - neue Tradition, Man in der Offenheit nicht "_Man_ selbst" zu sein

Auslegung auf die Zukunft - Hoffnung - Endlichkeit

Philosophie der Zukunft nach Wert, Wissen?

Wohin aber?

Hoffnung als _Zukunft der Zukunft_ (Zukunft dessen, was noch nach Moral kommt)

- aber was ist darin? was zeigt sich da?

Ist das Offenhalten des Seins seine eigenste Unmöglichkeit, Etwas zu sein? Oder gerade seine Gezwungenheit dazu?

Verg.	Analytik Phän. Dialektik	-> Geschichtlichkeit -> Gegenwart
Geg.	Werttheor. Moralbe[w]., Politik Moral als Mgl., Zukunftswahl?	
Zuk.	Traum und Wiedererinn. Möglichkeit/Vermögen, Magie, Wahrheit - Es-Sein? Hoffnung	Offenheit, - Nichts/Angst (Erin[Etwas?] als

Todessinn der Zeit)

Hoffnung darin als Zukunft einer Offenheit, die in ihrer Endlichkeit/Sterblichkeit grenzenlos ist?

Ebenso richtig b. Hegel [?] (vgl. S.19): Nur als Mit-liste [?] ich uns alle Vergangenheit bebei [?]), ich ihn einmal-schon-vorbei. Zukunft Träume[n?] ein glänzender Vergangenheit ist Schein der Welt, die einmal gewesen sein wird.

langeweile - gen. kurze Lebensdauer

Man -> Ich -> Ich-Nicht-Ich
ist ein[e] doppelte Bew.
vom Jetzt zur Verg./Ed. zur Zukunft/Offenheit
der Welt als Ich / Sein / Spalt

Vergangenheit als _Wie_ ist zugleich Gegenwart,
Sie ist aber Mit-Totes Jetzt (untod der Zeit)
Die Vergangenheit zu verstehen, muss man selbst $\alpha\alpha\chi\rho\omega\nu\omega\varsigma$ sein
gegen sich, d.i. Spalt seiner selbst
Die Vergangenheit ist aber gerade _nicht_ Scheinh [?], Zurückkommendes Gewesene, wie
Heidegger schreibt, sondern _Spalt_, Rätsel -
ich selbst bin das Rätsel, als Zerspaltung im Sein

(Ich kann darum Zeiten erst begreifen, wenn die Welt Zeit genug hatte, sich über sich zu wundern)

Geschichte ist als _Realie_ nicht zu fassen, sie ist Streit, Widerspruch, Rätsel
(gerade auch für die, die sie treiben)

Übergeschichtlichkeit der Gegenwart? - Aber sie ist es doch, als $\sigma\nu, \pi\alpha\rho\nu\nu$, gewissermaßen,
(Weltanschauung als $\pi\alpha\rho\nu\nu\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$?)

Ist Dasein relativ, oder - _absolut/zerspalten_?

Ungleiche Wirklichkeit in Zeit, d.h.

Zeit ist sich ungleich in ihrer Wirk.?

=_t !=_w =_t? Was ist der Unterschied zum allg. = != =?

Zeug. als zeitlich => Selbstbezüglichkeit im Werden?

wird die Reflexion?

Ist das Wie wirklich gleich? Ist der Tod = ein Gedanke, SeinDenken?

principio individuationis - quod in-dividitur?

Einzigkeit des Seins / selbst / , d.i. Allgemeinheit

= Unmöglichkeit, es als doppeltes (A A ^bzw_ A, A")
zu fassen

Neudeutung der Geschichte ist sein _Ausgang_ der Frage - was _ist es zuhaben_?

Erst nach den schlechten ersten (?) Antworten, nach dem _Werden der Zeit_ in ihr, eröffnet sich die Frage:

Was ist Sein, Leben, Zeit, Ich? - neuer, offener, παν πολλῶς

Man

|

v

Ich

u) offenheit/Frage

|

v

Weg des [Deutens?]

Anhang zur Idee der Hoffnung -> ???

Nicht allein ist die Idee der Werteabwägung grotesk und undurchführbar, selbst wenn sie durchgeführt wäre, was würde es nützen - wäre nicht auch die Waagschale und ihr Gewicht abzuwiegen? Wäre nicht der Gesamtwert, mit dem man sich von seiner eigenen Ahnungslosigkeit hat freikaufen wollen, ein Betrug eines Wertes, ja eines Geldes, und der Gewinn daran nicht ebenso - qua seiner Existenz - ein Wert, die Bedeutung eine Konsequenz - und dann auf dieselbe Weise im Paradox der Ambivalenz und der mutiaspektivität [?] gefangen? - Auch hier ist also erkenn[bar], dass das Problem tiefer liegt, dass es nicht reicht, mit einem wohlfeilen Begriff sich herauszureden, sondern dann auch den Widerspruch der Elemente als in der Würde seiner Bestofenheit [?] begreifen muss - nämlich als ein notwend., als ein dem Wert und seiner Konstruktion selbst inhärenter.

Die Veränderung im Bewußtsein der Vergangenheit ist keine des bloßen Verlusts, sondern vielmehr der Verkürzung, Weg-Erklärung. In der Sinnlosigkeit der Geschichte entsteht die Not, eine andere zu erzählen, aber es gibt keine andere als falsche, zu leichte Erklärungen des eigentlich überhaupt unerklärlichen, der absoluten Kontingenz

Ebenso wie sich die Geschichte auf den Begriff verkürzt, so wird die Prophezeiung und Utopie zur bloßen Prognose, und erklärt auch kaum mehr als ein Blick in [(falsch gedachte)] Intentionen, nicht in wahre Taten und wirkliches Geschehen.

Ereignis	Erkennen der Schicksalslosigkeit von / Ende von
Ackerbau	Immanenz der Familie / Persönlichkeit
Industrie	Tradition
Atommacht	Natur
Internet	Menschheit

Der Tod ist auch ein Zeichen der Unsterblichkeit -
dass das Leben noch [?] so groß ist, dass es
sein Ende nur in sich finden könne
(darum als privilegierte Form der absoluten Reflexion des Lebens)

Sein Unwesen treiben

(25.7, [h]ab 12 Abends)

Treib hinfort des Unwesens Geist der die frchte (fürchtet?)
Als Monsters Gestalt erst stellt sich der den Willen zertrennt --
Ist nicht noch fernen Glanzes sein Lache[n] die Zeit
zu durchfluten?

Horch! Jene Jagd ist des himmlischen Denken Versenkung
mehr denn als nieder ist wegg[e]stoßen Wille und Schein --
und ist Abgrund im Grunde zu jagen nicht erste Besinnung?

Doch erst wenn sich abgründig finde --
der Grund noch ganz verrissner Zeit --
so wacht sie auf zu binden mich hüllen? --

doch erst liegt jener Kampf mir entgegen
will ich [g/s]eh[en] und doch nicht stehen leicht, ferner mein, --
jener Feigheit als Wahrheit der Kämpfe doch strahlt
seiner Wesen und Kraft ale[i]ng[?] Abgrund in mir, lichten Schein,

Treibe den Unwesen bis hin in den Abgrund/ [Hoffen und]
und lass es da sterben, z' leben beginnt! - [es ihn in den den Tode nach [weiterhin] lachen?

Zur Ursprünglichkeit des Gestehns[?] aus dem _Auftrag der Langeweile_!

Πλατων - η περι της αληθειας
Γνωθι σεαλλον
γνωθι σαλλον

-> Der Übergang von Etwas zu Politik ist selbst ein Etwas, vor [G/B]erelendr [? -
Gerechtigkeit/vorberechneter?]

Er beginnt in der eigenen Lebensverwandlung auf die Entscheidung hin,
im wohl getroffenen, aber doch offenen Entschlusse --
sich nicht der Verzweiflung zu weigern,

niemals sich ganz, und doch darin[?] sich
immer zu entscheiden,
Sie liegt in der Entdeckung des lebensimmaneten
Potenzials deren _Weltfremdheit_
und der [V/b]er[f/n]eh[?] seiner Menschlichkeit - der _Freiheit_.

Ebenso wie der Übergang vom ganzen zum einzelnen ein im Detail klarer, aber in seiner Bewegung unklarer ist, so ist derselbe Übergang im _Werte_ - vo[m/n] bloß[en] Objekt[disten, /dertens ?] Begebenheit zum _Werte im Erleben_, als den trans-subjekt[iven] und -identitären - im Detail unklar, nur im großen motiviert und schauderhaft ernetwendigt. Damit aber kann er _en detail_ nur aus jener Unklarheit herausgearbeitet werden, die im Detail bereits begonnen ist, in ihrem Konzepte aber noch so unklar, dass sie vielmehr die _Unklarheit selbst_ sich zum Konzepte ge[adn/nom][en] hat - d.i. _das Einzelne_, wie es sich im Prozesse des Wi[ss/ll]ens und Wissen-Wollens, im Höhepunkte der Verzweiflung, bereits angedeutet hat.

Da[mit/het] kann aber die Wertf[orm/ron] - die [auschern?] in ihrer formalen Form bereits das _Sein_ als _Ich_ betrifft, nur durch _Etwas_ beantw[ortet] wird - nur also nach und durch die folgende Untersuchung

[genauer erst durch die historische Einsicht der Sinnlosigkeit von Sinn und Schicksalhafterkeit des Bestimmungslosen Daseins]

Zur Methode Analyse -> Phänom. > Dialektik ist bereits d. _dialektisch_, was es meint

analytisch ist umgek.; d.i. die Analyse erfasst bereits den umgekehrten Weg Werden -> Gegenwart - > Sache, Ursprung.

Die Phänomenologie ist dabei der ganze formale Übergang, d.i. das hin und her von beiden. Nur aus ihrem Missverständnis kann sich die Dialektik als richtige, und damit als letztlich wahrste falsche Form des Wissens erweisen. [-- ___Das Wissen als solches ist falsch___, etc.]

..., die Tatsache, dass ich nicht weiß, was ich bin, ebenso aber desselben nicht wissen kann und damit desselbe mit dem, was ich bin, identisch ist - deut.- selbst auf die Bedeutung des dynamischen, oder der bloßen Darstellung und Performanz hin. Im reinen tätigen wird das _Etwas_ und die Tat_ selbst lebendig; und es ist ihr ursprüngliches Leben, das, als Prozess im Ich, seine Wahrheit verkündet, indem es dieses Etwas ist, was auszusagen das Ich sich selbst bedeutet hat. kurz: Der Inhalt des Seins ist das Ich, oder alle Ontologie ist Selbstanalyse.

Aber das Ich ist dynamisch, nur im Sein nicht-wi[n/s[en]]!

darum ist das [wahre Wesen des] Sein[s] [gerade die Tatsache], _dass_ es selbst nicht weiß, was [sein wahres Wesen ist] was das Sein ist!

Verzweiflung wird darunter zu einer ontologischen Kategorie; nein Ontologie wird selbst zur Verzweiflungs-Tat und -Sache.

Das Seiende, oder das _Etwas_ an oder Verzweiflung, der _Teil_ im Ich, ist darum gerade Objekt im Zertrennten, oder Folge diese[s/r] Dynamik[schen]. Wo Methode und Gegenstand eines waren, lösen sie sich, und sie werden zwischen Verschiedenen am Gleichen, zum Verzweifelnden und seinem Schicksal - zum Denker und Gedanken.

Die Verzweiflung hat darumwillen etwas mit dem Wissen und der Existenz zu tun, weil sie etwas mit dem Wissen, und nicht, weil sie etwas mit dem Sein gemein/zu tun/ hätte.

[Zur Unterscheidung der Mathematik als _Wissen_ und _Kunst_]

--> 1. Durchgang durch die Praxis

- Logik -> Verweis auf die ganz Allgemeinh., d.i. die durchgängige Bestimmtheit des Objekts, ah.

- Mengenlehre -> Verweis auf Beziehung, oder auf Funktionalität

- Kategorienlehre

a) allg. Algebra, speziell lineare Alg., Graphen, Zahlentheorie etc.

b) Bzgl. in dem Mengensystem, d.i. Topologie, speziell _Analysis_

c) Bzgl. der beiden, d.i. _Maßtheorie_, speziell _Integration_ und _DGL_

2. Allg. kunstvolle Anwe., oder bloße _Anwendung_ (Numerik, Th. Informatik als außerlogische etc.)

3. Anwendung derselben _auf anderes_, d.i. Statistik, Modellbildung u.Ä.

diese Modellbildung ru[ck?]tun auf Logik

sowie Anwendungen in der -_Wissenschaft_

und auf die _Seele_

[Pfeil nach oben:] allg. Zirkularität von Theorie und Praxis im Möglichkeitsrahmen der Phantasie, d.i. immanente Selbstbegründung als Verweis auf die[da?] Frage der selben, d.i. die Seele.

Gesamtheit[/titel?]: Abstraktion, oder [gestr: die Leere des Denkens ohne Ich. wie man das] Zum Denken des Nichts, das sich denkt. Materialien zur immanenten Entwicklung, d.i. Aufgehen des noch zu findenden Gedankens.

Am Ende:

- einerseits die Unfassbarkeit des Selbstbezugs

- andererseits die Immanenz desselben im mathematischen Gedanken, als es "etwas" als Objekt nimmt

-> es gibt nicht, als dies[e] Verwirrung

Nihilodynamik als mathematische Grundlage aller Seelenlehre, oder der unruhig-statische Ausgangspunkt aller Ontologie und Phänomenologie von Seele und Geist.

I. reine Mathematik

1. Logik -> alg./con. -> Mengenlehre, ZFC/echte Klassen

2. Mengenlehre -> allg./concret (\mathbb{N} , \mathbb{R} etc.)

3. Kategorien (allg -- concr)

a. Algebra -- Zahlentheorie

b. Topologie -- Analysis

c. Maßtheorie -- Integr./DGL

II Angewandt. und numer. math.

III Mathematik der Anwendung, [?]

Modellbildung

Statistik

Messung

Materie/Format:

1. Identisch; Name, Wörterbuch

2. Engegense.; Bild, Traktat

3. Widersprüchliches Ich, deg, Biograph.

'' Objektiv -- Wiss. Aufs.

Ästhetik -- Kunstwerk, Aphorismus (?)

Politik -- Gesetz

[Notiz zur Verzweiflung]

Die Verzw. muss aber doch irgendwohin streben; und in dem wohin drückt sich sich eine Tendenz aus, die man zwar, vorläufig für ein zeitliches Element des Denkens überhaupt halten könnte - ja die der Grund der Frage ist - eine Antw. zu erhalten - und doch hier gar nicht weiterhilft. Denn wohin geht Verzweiflung als in den Abgrund als solche? -- -- Ich muss hier zum Versuch, diese Richtung von dem Ausgangspunkte zu unterscheiden, dass besondere und eigenartige, was in der Frage der Verzweiflung liegt, Herbar und denkbar zu machen.

1. Die seltsame Offenheit des Moments, die Unmöglichkeit der Entscheidung, und doch ein aufwendiges, zwingendes, ja mich zur Entscheidung drängendes
2. Die Frage, ob die Zeit aller Welt je reicht, sich zu entscheiden
3. Das Verschmelzen der Welt - im Schmerze - zur einzigen Gegenwart, zum Moment der Verzweiflung
4. Die Suche nach einer _Gegenwart außer der Zeit_, einem Jenseits des etwas gilt [zeitlichen/zieheittl.] Moments das gleichfalls gegenwärtig und etwas, aber unzeitig, unzeitlich ist.
5. Das Verzweifeln _an etwas_, ohne das [etwas] jedoch je wirklich fassen zu können
6. Die Frage, _worin_ ich verzweifle, d.i. der Hintergrund der _Möglichkeit_ des Verzweifelt-Seins überhaupt

Einl. Vom Ich zum Etwas

Erstes Hauptstück. [Perlsh?] Philosophie der Erkenntnis

Analytik

Der analytischen Philosophie erster Theil: Zur Erkenntnis des Begriffs in der
Erscheinung, und die Modalität

der Weltfern. etc.

Der analytischen Philosophie zweiter Theil: Zur Rückführung des Bestimm. auf das

Etwas

und den Weg zur Frage

der Einheit

Der analytischen Philosophie dritter Theil: Das Eine und das Sein, oder
die Frage nach dem Grund des Etwas in seiner

Zerrissenheit

Phänomenologie

....

Synthet. Philos. [der synthetischen/dialektischen Philosophie erster Theil etc.?]

- I) Über die Intuition und seine Zusammensetzung im Moment
- II) Von der Intuition zur Abstraktion
- III) Abstraktion, oder das sich selbst denkend. Gest. in seinem Momente der Struktur und Selbst-

Struktursein

- a) Logik, oder die Prinzipien des sich selbst denkenden Gedankens in seinem _Ursprunge_ und _Geist_
- b) Mengenlehre, oder die Vollendung des Gedankens, insofern er als _Etwas_ kann gedacht werden

c) Kategorienlehre, oder über die Verknüpfungen und das Wesen der Struktur
Anhang: Zur Algebra und Topologie, oder die Analysis als Objekt der
Versenkung des Gedankens in

sich, somit der Frage seines Geschichtlichen Auftauchens (Informatik, sog. Daten-Wissenschaft)

IV) Subjektivität

- a) 1. Hauptstück: Zum Wesen der Seele. Eine philosophische Abbehandlung
- b) 2. Hauptstück: Ontologie der Seele, oder Unbewußten daher drängenden
Gedankens

c) 3. Hauptstück: Ontologie des Geistes. Eine Psychologie des
Missverständnisses

V) Intersubjektivität, oder zur Methode des produktiven Missverständnisses

VI) Das Faktum als Ereignis im Geiste, oder die Objektivität im Gedanken

- 1. Hauptstück: Zur Beobachtung und Messung, oder konkre[ten]
- 2. Hauptstück: Über das Phänomen, oder zu Gemein(sam)keit und Statistik
- 3. Hauptstück: Über das Naturgesetz, insofern es geistlos betra[chtet wird]

[Ereig/Weg?]

V) Das Faktum als Gedanke im und über das Ereignis selbst,
oder die faktische Durchdenkung des Faktums im

Geist[e];

1. Hauptstück: Zur Qualität im Naturgesetz, oder über das Verstehen in der

Natur überhaupt

2. Hauptstück: Die Kontingenz der Konstante und deren Notwendigkeit

3. Hauptstück: Über die Geschichte als Verstehen aus der Notwendigkeit des

vordem Zufälligen

1. Abschnitt: Kosmologie oder Lehre der Leere

2. Abschnitt: Geologie

3. Abschnitt: Biologie

4. Abschnitt: Anthropologie, oder der Ursprung der Kultur

5. Abschnitt: Zeitgeschichte, oder des Weltgeistes Tod aus der Thräne

des Kuscheltiers

a) 1. Periode: Die Zeit in der Natur, oder der Naturalismus als

solcher

- Der Ackerbau

b) 2. Periode: Zeit der Naturwirtschaft, oder über die

Erdgebundenheit der Technik

- Industrie

c) 3. Periode: Zeit der Autarkie, oder über die Unabhängigkeit
des sich benötigenden und voneinander

abhängigen

[konkret unten ----->

siehe zur Aufg. ... usw

oder D. Eine u.d. Sein

was dort vorgezeichnet ist]

- Atommacht

d) 4. Periode: Zeit der Naturbeherrschung, oder über die

tragisch-rückwirkende

Bindung an und

von der Welt

- Internet

e) 5. Periode: Zeit des Geistes, oder zur Virtualität des Realen

VI) Die Singularität als Auslösung des gedanklichen Urknalls oder zum Ende und
Anfang der Geschichte

-> Übergang zum Wert

Zweites Hauptstück: Werttheorie oder Seinstheologie der Niedlichkeit

.....

Thränenklang und Weltenstaub

Das Spiel als Ende und Vollendung der Kunst usw.

Drittes Hauptstück: Zur Entscheidung, oder der Widerspruch im Augenblicke der Tat

....

Viertes Hauptstück: [--zur politischen Sache--]

Ideale in der Politik, oder zum Idealismus als (u)Wirklichkeit der Welt

.....

zum Ziel der Philosophie und der notwendd., politisch zu werden!

Zur Frage der Phänomenologie überhaupt als Frage des unmittelbaren Eindrucks als [Stufe/k| Struktur?], d.i.

- Sinneserfahrung

- Sehen, als [- Geometrie (red., apriorisch) - im _Gegensatz_ zur _mathematischen Geometrie_!

- Malerei (konkret, aber theoretisch)

- Photographie (wirk., noch[/auch?] gestellt., pasoe.h.e)

- deidim. Bsd. - Malerei, - Fotogr.

- Skulptur

- Symbol/Zeichen, Schrift etc.

- Hören

- Stimme, d.i. Schemat., lautlich im Phonem

- Tonalität des Sprechens

- Musik

- Krachtheorie, oder Stimmelnung des Lärms

- ... (gen. The.! auch Gleichgew., Temperatur, Rauheit, Festigkeit

| d.h. Gravitation, Kraft, _Schmerz_ etc.

Körperlichkeit usw.

- Zeiterfahrung

- Individualität / Deindividualisierung

- Abstraktionserlebnis

--Wert etc.---

.....

| noch mehr:

- Willenserlebnis

- Hoffng

- Angst etc.

- Werterfahrung

mogh. als

- empirische

- transzendente

- transzend-metaphysische

- wissenschaftlich-objektive (aber insofern auch noch fgle.[?])

Übergang zur Dialektik/Synthesis dadurch, dass sie Gedanklich das unvordenkliche erfassen (ver)sucht/ dass sie das _bloße Sein_ denken will -> sie sich, geerfa de Sinne -- aber sie denken doch sich! __Am einzelnen zeigen__ Hier ist keine Analyse! Demonstratio - d.i. zeigen in concreto, in der _Form_ ^

[die Untersuchung muss hier denselben Widerspruch erst ausdrücken, den sie nachher sagen kann]]

Über die Ausweglosigkeit der Erkenntnistheorie
oder über das Absolute in der Theorie des Wissens / in der Frage (der/nach) / dem
Anspruch der Wahrheit
[ab 28.6.20.]

Die hier betrachtete Kreisbewegung ist

Frage - Konkreter Inhalt - Analyse - Phänomenologie - Dialektik - Kritik - Systematisierung -
Skepsis - Neuanfang d. Analyse

Die dazu zunächst wichtigen Punkte:

1. Der Kreis schließt bei der Analyse, nicht beim Gehalt. Die Analytische Philosophie hat also immer einen zweifachen Anfang, den unmittelbaren aus den Sachen selbst und meiner Verzweiflung über die Unklarheit meiner eigenen Sprache und Denkformen - und einer Skepsis, die aus einem vorigen kritischen System entstanden ist. (Daher lässt sich vielleicht auch die historische Dopplung als Natur- und Kunstsprachenanalyse verstehen.)
2. Der Übergang von Analyse zu Phänomenologie ist ganz wesentlich der vom Satz, dass etwas erscheint, oder dem Sachverhalt, zu der erscheinenden Sache selbst. Darin ist noch am meisten unklar, aber es scheint mir die wichtigste Stelle zu sein. - Demgegenüber ist der Übergang von Phänomenologie zur Dialektik kein so zwingender, eben da es keinen zwingenden Grund geben kann, warum eine Erscheinung zum Symbol werden sollte, oder Wahrheit haben müsste; dieser Übergang ist darum auch der freieste im ganzen Zykel, und es ist der, wo das Denken beliebig lange stehen bleiben und schwelgen kann, bis es zum nächsten Punkt weitergehen und dem innern Anspruch der Frage zurückkehren möchte.
3. Kritik kann sich natürlich mehrfach ergeben; hier bedeutet sie die Fundamentalkritik am Ende der Geschichtsphilosophie, dass es kein einfaches Ziel gibt und darum auch die Frage und das Schicksal des Wissens unklar ist. Sie ist damit von der Kritik, die aus unklaren oder schlicht falschen Systementwürfen entstehen, wohl zu unterscheiden, da solche Kritik dennoch bleibende und andre Systeme bauen kann (wie es bei Aristoteles und heute in der Wissenschaftsentwicklung geschieht und geschehen ist). Der Versuch, ein in jenem Sinn kritisches System zu bauen, ist wohl zuerst in aller Schärfe bei Descartes, implizit aber schon bei Sokrates gewesen, neue Fundamente zu suchen, oder nur das notwendige zuzugestehen, und ich denke, dass Descartes wohl recht hat, wenn er nur das wissende Subjekt (und ich will ergänzen: seine Phantasie und Neugier) als notwendig anerkennt.
4. Die Skepsis eines derart dann zu bauenden Systems muss sich fundamental aus der in diesem System ja irgendwie einzubauenden Tatsache ergeben, dass das Subjekt sein Nichtwissen über sich ist. Indem ich bin, nicht zu wissen was ich bin, aber alles Wissen mir auf mir beruht, ist alles Wissen nur Wissen von Nichtwissen; und es ist darum der Schritt zur Skepsis, dass es insgesamt nur Nichtwissen ist, kein großer und auch kein unbedingt falscher. Er wird nur falsch, wenn er dogmatisch wird und ein absolutes Wissen über das eigene Nichtwissen behauptet (ich weiß nur nichts etc); indem er jenes Dogma im kritischen System, das ja ein System über das Subjekt und also über Nichtwissen war, beseitigt, eröffnet es jenem Nichtwissen aber die Freiheit, Nichtwissen erst selbst zu sein, d.h. Anspruch und Frage mehr als Gewissheit. Der Neubeginn der Analyse ist darum hier einer, wie es sein kann, dass ich jenes Wissen übers Nichtwissen habe, und jenes alte Wissen wird zu einer neuen Kategorie Gehalt (obwohl die Analyse doch, vom vorigen Inhalt beeinflusst, nicht die ursprüngliche sein kann, wie in 1. erklärt).

5. Hier sieht man auch den Unterschied von dem konkreten Gehalt, mit der die Analyse beginnt, und der Frage oder dem Anspruch, die zu jenem führt. Der Anspruch hat sich nämlich gar nicht verändert, er ist der des Wissen-Wollens im Angesicht einer gewissen Verzweiflung, während der Inhalt sich gewandelt hat, von ursprünglichen Fragen des Lebens zu solchen über dies Nichtwissen über diese Verzweiflung gerade in der Form des Wissens. Darum wird der Inhalt in jedem Kreislaufe abstrakter, ohne jedoch je die Frage dahinter beantworten zu können.

6. Der Punkt, an dem nun diese beiden Seiten - der Gehalt und das Wissen, ihn nicht zu verstehen - nach unbeschreiblich [!] vielen Kreisläufen (also absolut unendlich vielen, jenseits den Alephs) zusammenfallen kann - der Punkt, an dem ich, in dem ich etwas als Gehalt weiß, zugleich weiß, dass ich es nicht verstehe, und der Inhalt also mit meinem Wissen, dass ich es nicht weiß und ihn nicht verstehe, absolut zusammenfällt - jenen Punkt nenne ich das „Absolute“, da es sich von jener absoluten Ausweglosigkeit der Erkenntnisfrage, immer Wissen zu sein und doch Ahnung über die Unkenntnis und Unerkennbarkeit mit sein zu müssen, abgelöst hat und hier beides ein und dieselbe Gestalt ist. Was solches Wissen wäre, ist hier noch ein ganz offener Punkt. Entscheidend scheint mir aber zu sein, dass dann alle diese Gestalten des Wissens in ihm zusammenfallen müssen: Dass seine Analyse dasselbe ist wie dialektische Entwicklung, oder unmittelbare Phänomenanalyse; dass das System selbst identisch ist mit der Skepsis und der ihm vorlaufenden Kritik; dass Subjektivität und Objektivität, Erscheinung und Begriff, Mathematik und Geschichte und Freier Wille usw. unmittelbar in eins zusammenfallen; mit andern Worten, dass völlig unklar ist, wie ich so eine Art Wissen auch nur denken sollte, wie ich es erkennen soll, wenn Anschauung und Begriff in ihm dasselbe sein müssen, und es zu erkennen genau ja auch nichts anders sein darf als einzusehen, dass man es nicht erkennt. Offenbar besteht hier ein gewisser Bezug zur negativen Theologie, darum auch die Überleitung zur Theologie danach nicht unbegründet erscheint; aber es ist hier nur als Erkenntnisart zu behandeln. Es fehlt hier eine Logik des Absoluten, die jene Kreisbewegung zunächst aufhören lässt und abschließt, aber auch die innern Fragen einer solchen Denkhaltung absoluten Wissens zu klären haben müsste. Erst danach ließe sich die Frage nach dem Übergang in die Wertetheorie klären - die meiner Ansicht mit der Frage des „Wissensgrunds“ und der Suche nach so einem Absoluten selbst, ja seinem Seinsgrund aus der Wahrheit der Träne zu tun haben müsste - da ohne eine immanente Beschreibung jenes Wissens die Frage, was es außerdem noch sei (etwa: Wert als Ästhetik „unmittelbaren“, und d.h. hier absoluten und also durch das Absolute vermittelten Selbstunbewußtseins), nicht nur nicht beantwortbar ist, sondern auch zwecklos sein würde, da noch ganz unklar ist, ob so eines überhaupt kann gegeben werden, was durch derart eine konstruktive Beschreibung dann ja auch genügendlich widerlegt werden kann. Darum erscheint mir so eine Logik des Absoluten zwar für das fernste, aber auch notwendigste Bestreben dieser neuerlichen Erkenntnistheorie.

Wie kann also das absolute erkannt werden? Es ist hier ja nur als eine Leerstelle gegeben, als etwas, das jenen Zyklus transzendiert. Ich habe es nie gegeben, da das, was mir gegeben ist, konkrete Formen des Wissens sind, durch die ich entweder eine konkrete Sache (als „Inhalt“ der Perspektive) - oder deren Sachlichkeit (als „Form“ der Perspektive) überhaupt betrachte. Wenn ich eine konkrete Sache betrachte, hat sie ihre Wahrheit in der Form, darin sie erscheint, ist also durch diese Form selbst erst das „Ganze“ bestimmt, das sie enthält. Insofern führt die Frage, was etwas ist, auf diese Form des Erscheinens, indem ich in ihr erst die Sache sehe; nicht, dass ich sie nicht auch erst anders betrachten könnte (und die Wissenschaft als gleich wie die propädeutische Analyse tut dies ja gerade); aber jene Betrachtungen sind solange unvollständig, wie sie nicht auch ihre Erscheinungsweise betrachten, und haben damit gerade in jener Form ihre Grenze. Bei der Form wiederum kann ich letztlich nichts anders als Form finden als gerade mich selbst, da ich es ja bin, der in dieser oder jener Form denkt; ich kann zwar sehr verschiedene Formen benutzen, um ein und dasselbe zu denken (intuitiv, abstrakt, historisch etc.), aber all diese Formen sind Horizonte, darin

etwas erschent, und jenes Erscheinen ist dann nichts anders als ein Sein-für-mich. Ich kann darum nichts in diesen Formen finden als nur mich; und über mich weiß ich ja bereits, dass ich nicht wissen kann, wer ich bin, und, da ich dies Nichtwissenkönnen selber bin, kann ich dies Nicht-Wissen-Können-Sein selber ebensowenig verstehen. (D.h. ich weiß, dass ich nicht verstehen kann, was ich bin, kann aber diese Tatsache ebensowenig verstehen wie mich, da ich mit ihr bereits identisch bin; welche Identität ich ebensowenig verstehen kann.) Insofern ist jedes Wissen entweder unmittelbarer Repräsentant jenes Nicht-Wissen-Könnens, als Frage und Verzweiflung; oder es ist Antwort, damit aber eben in demselben Zyklus gefangen, darin die Antwort noch zur Frage wird.

Zunächst kann ich nicht schrittweise zu einem Absoluten kommen, da es ja gerade die Loslösung jener Schritte bedeutet; ich kann es auch nicht bloß postulieren, da ich damit kein Problem inhaltlich gelöst hätte, sondern bloß meinen Ausweg in unklaren Worten gefunden hätte; ich muss dies Absolute also irgendwie zu erkennen trachten. Es hat offenbar etwas mit mir zu tun, da ich ja schon in meinem Wesen eine gewisse Gleichheit habe, da ich, wenn ich bin, nicht zu wissen was ich bin, in mir mein Wesen gleichgestellt sehe zu meinem Nichtwissen über mich. Zugleich hilft das aber überhaupt nicht weiter, da dies mein Wesen ja gerade bedeutet, dass mein Wesen als Nichtwissen diese Gleichheit ist; dass also mein Wissen darüber mit dem Wissen, dass ich es nicht verstehe nicht gleich, ich nicht im Wissen identisch zu meiner Verzweiflung über mich bin; sondern gerade nur im Wissen selbst darüber verzweifeln muss, da ich im Versuch zu verstehen einsehe, dass ich selbst mir meine Unmöglichkeit, mich zu verstehen, wahrhaft bin, also hier der Punkt ist, wo das Wesen der Wahrheit selbst sein Kern darin findet, eine absolute Grenze zu sein. Jene Grenze bin ich aber nicht selbst für mich, sondern nur für die Wahrheit; für meinen Versuch, zu denken, fehlt das absolute ja gerade noch, da diese Gleichheit, die ich gleichwohl bewiesen habe, für mich ja noch nicht vorhanden ist, da sie nur als Ungleichheit in jedem Versuche, sie bisher zur Deckung zu bringen, gezeigt wurde, nicht als allgemeine Gleichheit meiner zu jenem konkreten Unwissen oder der Verzweiflung in einem mehr als nur abstrakt-begrifflichen Sinne.

Wenn ich also zu so einem Absoluten, oder einer absoluten Denkart kommen will, muss ich sie in concreto angeben, d.h. kann sie nicht aus dem Begriff des Absoluten per se herleiten, sondern muss sie als Ergebnis schon zeigen. (Zwar fallen in dieser Denkart Begriff und Wirklichkeit zusammen, aber das heißt eben nicht, dass der Begriff des Absoluten schon mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt, sondern dass Begrifflichkeit für die absolute Denkart schon auch die Realität des gedachten und begriffnen miteinschließt, d.h. dass jener Punkt äußerster Realität, der mir als die Unmöglichkeit meines Denkens ich selber bin, identisch ist mit dem Begriff, den ich davon habe, und darum ein reiner oder bloßer Begriff im vorherigen Sinne gar nicht in dieser Denkart begrifflich sein würde, sondern nur vorbegriffliche Wortbildung, d.h. in jener Ausweglosigkeit gefangener erster Ansatz des Denkens der Erkenntnis.) Darumwillen ist nun auch faktisch klar, warum das unmittelbare in ihr mit dem absolut vermittelten zusammenfällt: Dass ihre Vermittlung nämlich nur dadurch bestehen kann, dass sie en bloc gegeben wird, als Ganze gedacht wird. Das Vermitteln oder ihr Begriff ist selbst die höchste Unmittelbarkeit, kann nur dadurch erst bestehen, dass sie in ihrer Realität als vorhandene bereits auch vorgestellt wurde, und dadurch dann den Begriff, was das Absolute sei, allererst erzeugt. (Ansonsten wäre es eben kein Begriff von einem Absoluten, sondern ein leeres Wort und eine bloße Hypothese.) Darum ist ihr Begriff in dem höhern Sinne mit ihrer Realität identisch, dass sie verstanden zu haben dasselbe ist, als den Begriff dessen aufstellen zu können, was hier zu verstehen und noch unklar ist; eben da dies Nicht-Verstehen an ihr bereits das in ihr zum höchsten Verstehen aufgestiegene ist.

[Anfang zur Darstellung des Geschichtsbegriffs, Version vom 06.10.2020]

Über das Zeitenende (ab 3.9.)

Gemäß einem bekannten Spruche heißt es: Die Hoffnung sterbe zuletzt. Ich glaube, das ist nicht ganz richtig; die Hoffnung stirbt zuvorletzt. Zuletzt sterben wir. Darum stellt sich die Frage: Ist die Hoffnung schon gestorben? Steht die Welt vor ihrer letzten Stunde, vor dem Ende der Zeit - oder ist dieser letzte Schritt überhaupt unmöglich, weil so unwirklich, weil die Zeit ebensowenig enden kann wie beginnen (weil *_wir_* nicht sterben können, sondern nur die andern, nicht ich, sondern nur du)? Und was ist Wesen der Zukunft, wenn sie jetzt schon so vergangen wirkt? Gibt es eine Zukunft nach dem Ende der Zeit?

Bevor ich das Ende denken kann, muss ich den Anfang verstehen, und wie ich mit ihm verbunden sind. Es sind zwei Eindrücke gewesen, die bisher den Anfang vorgestellt haben: Kausalität und Freiheit. Wenn ich frei bin, ist der Anfang jetzt, und bestimmt alles; kausal wirkt der Anfang immer schon und bestimmt alles, auch mich, im vorhinein. Dies scheint widersprüchlich, aber nur, wenn ich den Anfang von mir als unbeeinflussbar voraussetze. Da ich aber diese beiden Eindrücke - meine eigene Freiheit und die Kausalität in der Welt - durchaus beide nicht ablehnen kann, muss ich versuchen, sie zusammen zu denken, und komme dazu, dass wenn ich jetzt frei handle, und meine Handlung vom Anbeginn der Zeit vorbestimmt ist, es ebenso in meiner Macht liegen muss, diesen Anbeginn zu bestimmen, auf dass er mit meinem freien Willen übereinkommt. Konkreter: Wenn ich jetzt entscheide, was ich esse, anziehe usw., verändere ich dabei die Geschichte des Universums bis zurück zum Urknall (und im Zweifel noch weiter) zurück, so dass mein dadurch erwirkter Gehirnzustand genau jene Handlung bewirkt, zu der ich mich entschieden habe. (Dabei ist wichtig anzumerken, dass durchaus mein Wille selbst nicht durch die Zeit reist, sondern außer ihr steht und denn außer von mir jetzt auch von niemanden verstanden werden kann, da nur Wirkungen zu Ursachen hinzukommen, aber keine Gründe zu Begründetem, oder anders gesagt, da jene Zurückwirkung nur eine Beeinflussung des Rauschens und Zufalles ist, und ebensowenig bemerkt werden kann wie jeder Hintergrund, dazu es keine Ausnahme gibt (eben da jedes Beispiel aus der Zeit ist, daher mit der Bestimmung des Anbeginns auch alles Beispiel und die ganze Erfahrung der Weltgeschichte mitverschoben wird).)

Ebenso wirkt aber auf jede Handlung auf mich. Hier gibt es eine doppelte Kausalität: Eine jede Sache setzt ihre eignen Ursachen ebenso frei wie ihre Folgen, und umgekehrt wird sie durch das, was aus ihr folgt, genauso unerbitterlich zurückbestimmt wie durch ihre Vergangenheit vorbestimmt. Die eigentliche Frage aber ist, warum sie nur ihre eigenen, und keine andern Voraussetzungen in der Vergangenheit setzten kann; das große Rätsel ist nicht, warum Freiheit wirklich, sondern warum Magie nicht wirklich ist.

Es ist das erstaunliche, dass diese Frage in dem ganzen groß aufgebauchten Streit um den freien Willen bisher nie gestellt wurde. Es erscheinen hier zwei komplementäre Verbote: Zum einen sei es uns unmöglich, die Vergangenheit zu bestimmen, ja nicht einmal auf die Zukunft wirklich einzuwirken, da wir kausal bestimmt seien, und alle Selbst-Wirkung wäre hier nur dumpfer Glaube an Zauber - aber zum andern ist dann, tatsächlich an die Bestimmung durch die Zeit und die Vergangenheit zu glauben ein zu leichter Naturalismus, gerät zum Ahnenglauben, und verneint die doch zu reale Freiheit. Wechselseitig werden Freiheit und Kausalität gegeneinander aufgefahren, immer unter der Voraussetzung, dass der Anbeginn, die Zeit, verschwinden soll; Kausalität bedeute nur, dass die Vergangenheit fest ist, und Freiheit nur, dass wir durch sie nicht beeinflusst seien, da sie sich ja sonst doch noch rückwirkend verändern könnte; die Unveränderlichkeit der Vergangenheit bis zur Unkenntlichkeit / dem Verschwinden ist das unbeachtete Dogma einer Diskussion, deren tönender Streit verdecken soll, dass die Frage sowohl nach Magie als nach Ahnen und präsenter Geschichte in ihr nicht gestellt werden soll, und dafür dann häufig gegenseitig behauptet wird, dass wir frei seien oder determiniert, oder gar zur Freiheit determiniert und vorbestimmt in der Ausweglosigkeit des Denkens der Freiheit. Damit ist nicht gesagt, dass die Erfahrungen, die hier bezeichnet werden, keine echten sind; die wirkliche Bestimmungslosigkeit unserer Zeit ist bezeichnend, ebenso die wissenschaftlichen facta. Aber: Der Dogmatismus, dass die Vergangenheit fest sein müsse, damit die Gegenwart frei sein kann, oder damit Kausalität möglich sei, ist erfunden, und überdies sehr schlecht erfunden, da immer beides, Freiheit und Kausalität, in ihr bedacht wurde. Das einzige, was die Debatte um den freien Willen darum bewiesen hat, ist nichts über Freiheit und Kausalität, sondern nur, dass die Annahme der festen Vergangenheit zerbricht, und die Zeit sich selbst dann schon verändert, wenn sie vergeht.

Ich bin also gekettet an den Anbeginn der Zeit, und in ihm ebenso frei wie jetzt. Was bedeutet das für das Zeitenende? - Wenn die Vergangenheit jetzt noch präsent, ja veränderbar ist, gilt offenbar dasselbe für die Zukunft: Sie ist schon. Aber sie ist ebensowenig fest wie die Vergangenheit. Sie ist jetzt schon dadurch präsent, dass in unserer Zeit sich Ereignisse finden, die (vielleicht dann auch beeinflusst, zurückbindend bis an den Anfang) Ursachen werden für Handlungen, die jetzt noch nicht geschaffen sind, die auch in der Zukunft noch nicht sind - und gleichzeitig ist sie als Präsenz formbar, indem ich eben so handeln kann, dass die notwendigen Folgen ganz andere werden. Das einzige was diese Symmetrie stört ist das Wissen oder die Information: Ich kann die Zukunft beeinflussen, und sie wird davon wissen; was ich in der Vergangenheit ändere, indem ich Ereignisse nachträglich zu Ursachen mache und dafür möglicherweise geringfügig verändere, erfährt diese Vergangenheit gar nicht. (Daher auch die These der festen Vergangenheit, die nur in der Geschichte des Selbstbewußtseins, keineswegs aber in den Sachen selbst Sinn ergibt - schließlich weiß die Vergangenheit nicht, dass sie verändert wurde, sie ist eben dann anders als andere, d.h. sich selbst weiterhin gleich und unwahrnehmbar, unverkennbar dieselbe.)

[Skizze zur Historisierung der Geschichte vom 06.10.2020]

Über die doppelte Gestalt der Geschichte im Vorlauf zur objektiven Metaphysik

Die Behandlung des objektiven Wissens wird insofern mystisch, als es nicht die Tatsache mitumfasst, dass es, als Ergebnis von Diskussion und öffentlicher Aussprache, Ergebnis konkreter Bedingungen sind, darunter erst jene konkreten Phänomene objektiv werden, die dann, als

objektiv angenommene, Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung sind, und dann auch erst zu objektiv-metaphysischen Allgemeinheiten abstrahiert werden können. Diese konkreten Bedingungen sind dann selbst Voraussetzungen einer andern Historik, die noch vor der objektiven Betrachtung selbst anzusetzen hat, und vielmehr erst ihre Bedingungen a posteriori darzustellen hat; sie unterscheidet sich damit fundamental von historischen Disziplinen, sofern sie nach jener Konstitution auftritt, und bloß meinen jetzigen Versuch bezeichnet, aus dem, was _allgemein_ in jenem Gespräche enthalten ist, im Verlauf seiner Geschichte anzuordnen und dann - nach der Hypostasierung der Naturgesetze und -konstanten - durch dieselben zu Erklären und Ordnen versuche (also eigentlich auch hier eine Verdopplung, nämlich in die Geschichte der Einzelscheinungen, die als solche immer noch völlig kontingent sind, in eine der Gesamtbetrachtungen, daran die Form eine der Notwendigkeit, der Inhalt aber kontingenter ist; weil ich eben hier meine eigene Möglichkeit mit hineindenke, und somit die Geschichte selbst die Form annimmt, notwendig gewordene Kontingenz zu sein, aber eben auch nur _mir jetzt notwendig_ gewordene Kontingenz, da sie eben jedem andern zufällig sein können, oder genauer, da sie sich, vom jetzigen Zeitpunkte und der Notwendigkeit, mit der sie in der Gesamtbetrachtung eben diesen verursachen, auch selbst wieder verändern könnten). Es entsteht also folgendes Schema:

1. Subjektivität/Intersubjektivität
2. Interpretation des andern als eigenen, oder allgemeine Magie der Willenslesung und Übersetzung des Gedankens in/aus der Welt
3. Geschichte der gedanklichen/symbolischen Muster, sofern sie einzelnes, aber auch vereinzelt betrachtetes allgemeines bedeuten
4. Übersicht über dieselben und Sichtung nach einem objektiven Element, d.i. einer allgemeinen Übereinstimmung in etwas, worauf gezeigt und verwiesen werden kann
5. De-Abstraktion dieser noch allgemeinen Ideen in konkrete Situationen, davon ich sagen kann, dass sie objektive Existenz _in dieser selben Übereinstimmung_ besitzen
 Hier auch _objektive Metaphysik_ der Begriffe/Ideen, sofern sie allgemeine Übereinstimmung besitzen können; dies kann auch nach dieser ganzen Betrachtung (nach 11.) geschehen, bzw. daneben, aber nicht nach 12./13., da jenes bereits eine solche allgemeine begriffliche Form voraussetzt, und sie konkreter nur den Problemen / der Inadäquanz der objektiv-(ontologisch)-metaphysischen [dies im Gegensatz zur wissenschaftstheoretischen objektiven Metaphysik nach 8.] bezeichnen kann - und daher dann auch nur die Verve des uneingelösten Begriffs des _objektiven Absoluten oder der Universalie_ entsteht, die in der Geschichtsphilosophie, so wie sie am Ende von 11. vorkommt, als _konkrete Erscheinung_ bereits vorausgesetzt wird.
6. Geschichte dieser Situationen, oder allgemeine experimentelle Geschichte / Experimental-Geschichte der Welt und Zeit
7. Verallgemeinerung dieser Situationen zu _Phänomenen_, d.i. Betrachtung der Wiederholung insbesondere
8. Mathematisierung dieser Phänomene durch Messung und Maßbegriffe
 Hier dann auch: Maß der Begriffe! Objektive Metaphysik wird hier zur Metaphysik des einzelnen Objekts/Tatsache
9. Hypostasierung/Wette eines Naturgesetzes als Gemeinsamkeit dieser Phänomene als Gleichung im Maß, oder als allgemeines _gedankliches System_ (im Gegensatz zum _historischen System_ der Situationen)
10. Anwendung dieser hypostasierten Allgemeinbegriffe auf historische Daten / empirische Situationen, darin insbesondere Suche nach Konstanten und dem Anbeginn der Zeit / dem weitest zurückliegenden Punkte

11. _Geschichte jetzt als Darstellung aus jenem Punkt_; d.h. jeweils verschiedene Disziplinen, die von einem gegebenen (akzeptierten, weil ebenso faktizierten wie die Methode des jeweiligen Suchens) Anbeginn die data der Situationen nicht nur ordnet, sondern auch herleitet und im Idealfalle deduziert. Dabei Trennung nach Weite der Betrachtung: Kosmologie, Geologie, Biologie, Anthropologie (=Medizin/Psychologie/allg.Lingustik), Soziologie (alle sogen. kultur/geistes-/sozialwissenschaftlichen Disziplinen, Geschichte aller Art, und auch das, was früher Anthropologie geheißen und historische Soziologie des Auslands eigentlich war).

Dabei dann aber die Wiederkehr dieser Geschichte in sich _als gesellschaftliche Institution_; nicht nur die facta der gereinigten Situationen (5), sondern auch des Materials, daher diese genommen (3), und sogar der geistigen Bedingung, daher jene als System betrachtet überhaupt gedanklich (vor)gegeben werden kann (1./2.)

=> Daher die Verdopplung der Geschichte _in sich selbst_, und unbedingte Notwendigkeit, sie stets als doppelte zu denken

12. _Geschichte jener Verdopplung_ - Geschichte der historischen Soziologie als Bewußtwerden der Geschichtslosigkeit, die _an sich_ schon im 11. Schritte erreicht wird, wenn die Gegenwart betrachtet wird als Gesellschaft ohne Schicksalsidee. Die verdoppelte Geschichte lebt nämlich weiter, und beide können erst dann zusammengedacht werden, wenn das Schicksal der Betrachtung _vor der Untersuchung oder vielmehr außer dieser_ (3., aber den Rest überspringend), nichts anders war als die Selbstaufgabe der Zeit nach (11.) - oder anders, dass diese Offenheit selbst in der Form der Suche nach anderm Geist gelegen hatte (2.)

Damit wird die Geschichtslosigkeit jener Zeit sich dadurch bewußt, dass sie sich offenbart als Glaube an ein nicht existentes für-uns, dass _als Gedanke_ aber dennoch höchste Realität besitzt. Natur ist dann nur jener Glaube, dass es im andern doch einen gemeinsamen Gegenstand, ebenso wie Sozialität nichts anders war, als dass es doch eine gemeinsame Form geben müsse. Sie lösen sich dann auf - und entsprechen damit _dem Auflösungsergebnis jener objektiven Untersuchung selbst_ - wenn ich sie als meine Setzung erkenne, als Produkt der Freiheit, mir meine Voraussetzungen erst setzen zu müssen - was bis dahin zurückgeht, dass ich, um lesen, verstehen zu müssen, dort Geist und andern Gedanken vermute, wo eigentlich nur Rauschen und Signal und auch nur Verwirrung meines frühern Denkens gewesen sein konnte, woher denn auch der 2. Schritt seine Bedeutung der Magie erhält (erst und dann dauernd)

=> 13. Übergang zu einer Form der Kritik, die jenes Voraussetzungen-machen überhaupt untersucht; zum einen in einer Kritik des überhaupt gedachten (der Situationen und des objektiven, als neuerliche Sichtung der Elemente, wie auch des Ganzen um das Prinzip der Subjektivität und Freiheit), wie auch in der Form des Suchens und Wertens (in einer hier noch weithin nicht sichtbaren Werttheorie, die doch schon als Frage gestellt ist). [doppelte Form der Frage hier vielleicht auch verbunden mit dem Sonderstatus der objektiven Metaphysik?]

[Neuer Systemansatz - Version vom 02.01.2021 (laut Text vom 26.08.2020, aber es gibt leichte Korrekturen)]

Über das Absolute - Entwurf eines philosophischen Systems

Vorwort: Zum Anspruch idealistischer Philosophie.

Die Frage, welchen Anspruch das philosophische Denken in seinem Inhalte haben kann, ist in letzter Zeit, und mitunter nur sehr polemisch, auf die bloße Diskussion um Worte eingeschränkt worden; welche Einschränkung ja auch den ehrlichsten Behauptern wohl kaum ernst sein kann, da sonst das Wörterbuch alle Philosophie beerbte. Wirklich ist damit ja gemeint gewesen, dass der bisherige Anspruch falsch war, und durch Begriffskritik zunächst ersetzt werden soll, damit dann etwas neues errichtet werden kann. Und auch wenn ich der zweiten Aufgabe, ein neues System zu bauen, sehr viel mehr Bedeutung zumesse als die notwendig eingeschränkte und zu kurze Kritik einer nicht selbst erlebten Zeit in den Ansprüchen ihrer Gedanken, so ist doch zumindest jenem Gedanken selbst, da er gerade jener Anspruch dieser Einschränkung selber ist als absolute Setzung, mit so einem begrifflichen Durchdringen vornehmlich zu begegnen; weswegen ich es als das wichtigste sehe, diejenigen, die den philosophischen Anspruch auf bloße Worte und Texte reduzieren wollen, eben in ihren Worten und Texten zu widerlegen, und dagegen den Anspruch echter Philosophie, nämlich als einen Anspruch auf die Wahrheit von Sein und Denken, und deren Einheit, als dem Absoluten und seiner Verwirklichung, deutlich zu machen.

Die wohl bekannteste, und auch eine der weitgehendsten solcher Aussagen, findet sich in Wittgensteins Tractatus, ganz am Ende, ab 6.53: "Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat -, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend - er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten - aber sie wäre die einzig streng richtige. -- Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig."

Diese Stelle, die gewiß oft missbraucht und sogar bewußt missdeutet wurde (da er schließlich im ganzen Werk sehr anders verfährt als jene, die heute den Anspruch der Philosophie einzuschränken versuchen, und sehr allgemeine Themen behandelt - und also entgegen jener Schlussbemerkung sehr viel eigenständiger denkt), fasst doch in aller Kürze die Vorurteile der heutigen Zeit gegen die reine, spekulative Philosophie zusammen: Dass sie sinnlose Worte verwende; dass das Metaphysische unwissenschaftlich ist, und schließlich, dass nur das Wissenschaftliche je gesagt werden kann, und das also das sinnvolle Thema des Gespräches mit dem objektiv nachweisbaren und Messbaren überhaupt ganz zusammenfalle. Im darauffolgenden Satz hebt es sich gewissermaßen auf: Die Sätze müssen sich überwinden, oder sie können sich nicht thematisch werden als gedankliches System. In diesem Punkt geht diese Stelle dann gerade doch schon, auch

so rein isoliert, übers gewöhnliche Urteil hinaus. Ich will aber dies durchaus mit einbeziehen, da es die sinnvollste Position ist, also eine, die die Metaphysik oder den spekulativen Gedanken immanent für längst überwunden wähnt. Das für mich bemerkenswerteste Fragment aber ist der kleine Halbsatz: *„Also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat.“* Für ihn ist Naturwissenschaft nicht philosophisch, und Philosophie eine ganz andere Frage. Hier können wir, indem wir uns nur an diese Worte halten, bereits die absolute Grenze und das Missverstehen dieser Art von Metaphysikkritik erkennen.

Ich möchte hier klar machen, dass dies nicht wirklich von Wittgenstein selbst gilt, dessen philosophisches Projekt ja selbst metaphysisch ist, auch wenn er das nicht direkt sagen wollte (da er eben meinte, all dies sollte sich nur zeigen, und könnte auch gar nicht gesagt werden); aber es gibt hier doch eine Abgrenzung gerade im Begriffe von Philosophie, die mir rätselhaft erscheint. Bei ihm scheint Philosophie eine Richtinstanz zu sein, die das Bestehen von Aussagen beurteilt, und festlegen will, ob Sätze einen Sinn haben. Damit betrifft sie aber unmittelbar bereits die Frage, ob ein Gedanke mit einer Realität übereinstimmt, oder ob das Subjektive ein Objektives betrachten kann. Wenn dies zusammenfällt, so wird das hier Wissenschaft genannt, wenn nicht, Unsinn oder Bedeutungslosigkeit auf seiten der Leerstelle eines Objektiven, und das Mystische auf der Subjektiven Seite - Jenes ist aber gerade eine spekulative Behauptung von Denken und Sein! Nämlich dass ich das Sein richtig oder falsch denken kann; oder besser, dass gewisse Worte vom Sein handeln mögen und andere nicht. Diese Aussage ist also nun bereits metaphysisch, müsste also, wenn man seiner Doktrin folgt, als gleich verworfen werden - wie er dann ja auch im nächsten Paragraphen zugibt, der meistens viel zu eng verstanden wird; im Grunde betrifft er das ganze Buch auch in seinem Ziel, und macht es zur Genealogie eines radikalen Skeptizismus, nicht in die Wahrheit der Aussagen, sondern in die Fähigkeit der Sprache, überhaupt je das sagen zu können, was sich zeigt. Damit wird aber offenbar, dass hier die Kritik an der klassischen Metaphysik keine inhaltliche ist - denn sie besteht hier nur darin, dass nichts gesagt wird, von einer Position aus, die gar nichts sagt, die Schweigen proklamiert, und darin ihre Würde zu finden meint. Mithin ist hier die Einschränkung des Anspruchs gar keine aus Scheitern, sondern aus der Behauptung, dass auch das Problem nicht dagewesen ist.

Eine solche Denkhaltung - wie man sie dann, in anderer Formulierung, auch in der spätern Hermeneutik wiederfindet, wenn sie meint, Philosophie sei wesentlich Begriffs- und Textgeschichte und müsse sich heute darauf beschränken, in der Wissenschaft für die rechte Methode und sinngemäßen Sprachgebrauch zu sorgen - setzt bereits voraus, dass Denken und Sein leicht übereinstimmen, dass eindeutig ist, was der Gehalt eines sinnvollen Gedankens ist, dass Objektivität schlicht gegeben ist, und schließlich, dass sich im Schweigen alle Lösung offenbart. Jenes ist die Grundhaltung hinter auch den spätern Behauptungen, dass die Wissenschaft die Philosophie beerbe; hier ist die heutige allgemeine Behauptung der philosophischen Wissenschaftlichkeit (die im Wesentlichen in einer gewissen Artikelveröffentlichung und einer Reduktion auf sprachliche Fragen und Probleme der objektiven Welt, d.i. die Grenzen der Naturwissenschaft und der Ethik, bestehen soll) ein Erbe Wittgensteins, genau wie er wiederum ein Erbe des Historismus und Materialismus des vor ihm liegenden Jahrhunderts ist. Auch wenn sie also später geschrieben sind, liegen in ihr die gesamte antiidealistische Polemik konzentriert da; und sie sagt bloß: Versuch nicht davon zu schreiben, was nicht von selbst klar ist, da es sonst ein unklarer Text sein könnte; mir aber ist die Wissenschaft, die Logik, die objektive Welt klar, darum bedien ich mich der Wissenschaft, da sie nun einmal vorhanden ist, und davon und darin kann man reden; aber wehe, dass einer im Denken an den Rande des Denkens geräth! Dann nämlich muss man eigentlich schweigen, allein schon deshalb, weil die Bedeutung nicht vorher für alle gleichermaßen feststeht, weil sie Sache des Disputs ist, oder noch eher, weil sie für alle andern

komplett unklar sein kann, weil sie niemand sonst versteht. Schreibe nicht über irgend Unklares, denn du wirst missverstanden werden! ist darum die Maxime eines jeden Antiidealisten.

Mir scheint diese ganze Herangehensweise - und dabei etwa auch das Verfahren, mit dem hier einem Zeichen eine Bedeutung gegeben wird, und alle Sprache im Grunde zur bloßen Benennung wird - aber an der Tatsache vorbeizugehen, dass jenes Missverstehen ja gerade auch auf alle andern Dinge zutrifft. Wenn ich etwa sage: Baum; und dabei auf ein Lebewesen zeige, dass man allgemein Baum nennt; so sind doch hier zumindest drei Dinge vorhanden: der Baum, mein Denken und Zeigen, und das Wort "Baum". Nun ist objektiv vorhanden, dass ich gezeigt und gesprochen habe, aber weder mein Denken noch der Baum selbst; denn schließlich bedeutet sich objektives Dasein nur sprachlich, ich kann ja gar nicht anders wissen, was etwa jemand anders gesehen hat, als dadurch, was er sagt. Nun ist aber gerade das jener Gegensatz, den Wittgenstein vorher ins äußerste konstruierte; dass etwas ist und wie es sich zeigt, kann nicht gesagt werden; was gesagt wird, ist immer nur symbolisch und wird dem eigentlichen, ja tatsächlich bis ins mystische sich steigerndem Gehalte mitnichten gerecht, kann nur ein Wort sein und kein Gegenstand. Das "Baum" hat keine Blätter und lebt nicht, ist toter Buchstabe, und darumwillen ist jedes einzelnen Erleben auch nur eines einzigen Baumes derart verschieden und in sich detailliert, dass es unmöglich gesagt werden kann, dass es sich tatsächlich nur mir zeigt; und was ich sage, ist immer sprachlich, also an Symbole gebunden, die gar nicht den Gehalt dessen fassen können, was ich sehe, die nur symbolisch sind, und wo ich bloß, indem ich andern bekannte Namen benutze, hoffe, dass sie mit den von mir eingesetzten Worten etwas verstehen können, so dass dabei ein Gespräch und vielleicht sogar ein neuer Gedanke entsteht.

Ich behaupte also, dass ein jedes Wort im beschriebenen Sinn metaphysisch ist, weil man überhaupt nicht sagen kann, was nun dessen Bedeutung ist; meine Bedeutung ist ganz anders als die eines andern, oder besser gesagt, sie ist gar nicht gegeben, eben weil sie nicht sprachlich verfügbar ist, sondern die sprachliche Verfügbarkeit andrer Dinge erst herstellt. Es gibt keine wirklich klaren Begriffe, sondern nur verschieden häufige Übereinstimmung von benutzten Begriffen; vielleicht werden viele am selben Tag zu demselben Gegenstand das Wort "Baum" benutzen, aber dadurch ist derer Leute Bild und Eindruck doch keinesfalls gleich, noch sollte man annehmen, dass ihre jeweils unterstellte Bedeutung des Begriffes irgend ähnlich sein müsste. Man muss also die obere Maxime verschärfen: Schreibe nie, denn man wird alle Worte missverstehen! In dieser Form ist sie dann eine gewisse Geisteshaltung - eines sehr erweiterten Skeptizismus wie gesagt, aber auch eines Harmonismus, der die Illusion der Übereinkunft so lang aufrecht erhalten will wie möglich, und darum alles Missverständnis als unnutzbare Störung ablehnen muss.

Wenn ich also nun versuche, jene antiidealistische Maxime zu durchbrechen, dann im Bewußtsein, dass ich missverstanden sein werde, von andern aber auch von mir selbst, sofern ich gerade in einem neuen Gedankengang bin; und ich finde gerade jenes innerste Missverständnis auch das interessanteste, und es ist darum für mich nicht schändlich, zuzugeben, dass, was ich sage, natürlich nicht verständlich ist, eben da es sich mir so zeigt, und ich es für mich festhalte, gewissermaßen als reines, abstraktes, aber unklares Abbild, dass ich dann, wenn ich meinen jetzt noch so klaren spekulativen Gedanken wieder vergessen haben werde (und sei's auch schon am nächsten Morgen), um so merkwürdigere neue Gedanken daran schöpfen möge.

Solange all diese Gedanken konsistent sind und nicht völlig zusammenhangslos, kann ich sie je benutzen, um ein neues System zu erbauen, wie hier überhaupt das Systematische mehr zählt als die Objektivität. Objektivität erscheint mir als ein Moment in einem gedanklichen System, weshalb ich's für notwendig ansehe, jenen ganzen Gedankengang, darin sie sich mir darstellt und zeigt, insgesamt darzustellen. Dass dieser jeweils immer, wenn ich ihn schreibe, bis auf ganz

grundlegende Worte (die ich eher aus Gewohnheit denn aus Notwendigkeit verwende), ein ganz anderer ist, liegt in der Sache selbst; aber es ist jener gedankliche Weg dann doch immer noch eine Möglichkeit, im Unterschiede zu den bisherigen Darstellungen gerade das besonders herauszustellen, worüber ich gerade nachzudenken gewillt bin; und dass nicht nur im Unterschiede zu andern kleinern Versuchen, sondern zu der ganzen Fülle meines eignen Denkens, sofern ich mir seiner habe bewußt werden können.

Der Anspruch meiner Philosophie ist darum auch ein radikal veränderter gegenüber der vorigen dargestellten Position: Nicht versuche ich andere darin einzuschränken, was gesagt wird, damit alles eindeutig ist, und ich dann andre davon überzeugen kann, dass ich recht hatte; sondern ich versuche meine eigenen Gedanken so weit darzustellen, dass ich selbst möglichst bald darauf merke, wenn sie unsinnig sind, damit ich jene Ausläufer als Symptome nutzen kann, auch die vermeintlich sichersten Teile des Systems (als etwa: Logik, Wissenschaft, Geschichte, Mathematik etc.) in der Gesamtschau dies Zusammenhanges neu zu bewerten und damit dann umschreiben zu können - etwas, was man sich schlicht nicht leisten kann, wenn man die verschiedenen Systemteile derart voneinander abkoppelt, dass man schlichtweg keinen Zusammenhang zwischen ihnen erlaubt. Vor allem aber ist hier ein anderer Wille vorhanden: Bei ihm ein Wille, zu sehen, wo allgemeine Einigkeit liegt, dies allgemein zu beschließen, und dann zu bemerken, wie wenig damit getan ist; bei mir ein Wille, offenbare Dissenze und innere Zerrissenheiten zu sehen, um dann die vermeinte Einigkeit als eben auf bloßen Begriffen beruhend zu widerlegen. Während er also Begriffe benutzt, um Fragen aus dem Bereiche der Philosophie auszugrenzen, so scheint mir gerade eine bloß begriffliche Bestimmtheit zu bedeuten, dass der Gehalt hinter jenen Begriffen so unklar ist, dass er vielleicht eine Zerrissenheit im behandelten Gegenstande selbst bedeutet (und d.h. vor allem darin, dass es faktisch eine so große Unklarheit gibt, dass hinter denselben Worten ganz andre Eindrücke sind, aber da sie begrifflich so ähnlich strukturiert sind, es schlicht nie auffällt, und daher, wenn nur alle inhaltlich klare Unklarheit ausgeschlossen und nicht mehr betrachtet wird, schließlich einfach hingenommen würde und vielleicht sogar übersehen).

Schließlich muss ich aber nun noch etwas genaueres zum System und dem Systematischen sagen; einerseits, weil dies eben diesen ganzen Ansatz bestimmt und überhaupt über bloßes Daherreden auszeichnet (als welches sich ja leider auch vieles Metaphysische darstellt, und darum die betrachtete Kritik auch rechtermaßen Anwendung fand), andererseits, weil jener Begriff in den letzten anderthalb Jahrhunderten ebenfalls derart verzerrt worden ist, das keinesfalls mehr allgemein klar ist, was ich meine, wenn ich von einem philosophischen Problem spreche (oder besser: Es ist seitdem dies Problem überall erst so klar deutlich geworden).

Zunächst gilt es ein Missverständnis abzuhalten: Ich meine mit System nicht die Strukturierung eines Diskurses (also ein Festschreiben anderer Untersuchungen meinem Systeme gemäß o.Ä.), sondern den Aufbau und die Realisierung eines Textes, dessen Textgehalt dann das System darstellt, der aber gerade nicht nur über sich sei, sondern Form und Ausdruck eines allgemeinen Gedankens. Mithin ist Systematik eine Methode, die Idee der Totalität, von Sein und Denken, auf Wort und Begriff zu bringen.

Außerdem meine ich mit System auch nicht eine Hierarchie. In diesem Punkt folge ich Fichte nicht, da ich nicht denke, dass es einen absolut ersten Grundsatz, sondern nur einen sich durch alles ziehenden Gedanken gibt, der mir gerade dann entsteht, wenn ich all dies zusammen denken will. Er ist nicht da, damit ich dann das andere erkenne, sondern er ergibt sich erst aus diesem ganzen Material, wenn ich alles das, was ich nun weiß, versuche, zu verstehen als zugleich wahr und darumwillen zusammenhängend. Mithin ist kein Satz meines philosophischen Systems voraussetzungslos; er setzt gleichfalls immer schon alles, als das Ganze meines bisherigen Denkens

und Lebens voraus, und ich stelle davon nur dar, was mir notwendig und richtig erscheint, und was ich gerade benutzt habe; denn natürlich _enthält_ jeder Gedanke nicht all dies, sondern hat es nur vor sich, und nimmt daraus zunächst einiges heraus, damit ich dann daraus immanent zu einem neuen Prinzip, einem andern Anfang finden kann. (In diesem Sinn ist mein Stil vielleicht dem Schopenhauerschen etwas ähnlicher, wenn er meint, einen einzigen Gedanken ausdrücken zu können _nur_ in der zerrissensten, nacheinanderliegenden Form, weil es das Wort, und nicht, weil es der Gedanke verlangte. Ebenso könnte man auf Luhmanns Hinweis zu seinen Sozialen Systemen verweisen, dass es immer verschiedene Darstellungen gibt, und die Form eine linearisierte ist; was gewiss stimmt, aber nur für den Anfang, wenn ein Anfang gewählt ist, bestimmt er dann ja schon den weiteren Gang der Darstellung. Jener Anfang ist aber auch, wie ich nachher zu zeigen versuche, bestimmt vom konkretern Problem, darum die Philosophie sich bemüht, es auszudrücken; weshalb sie tatsächlich zugleich beliebig durchmessen werden kann, jene Wahl aber im konkreten Fall zugleich eine notwendige ist.)

Kurz, ich verstehe den Anspruch der Philosophie in nichts anderm, als in der Tätigkeit _einer Synthesis überhaupt_, d.h. dem Versuche, alles vorhandene im Denken und Leben, verschiedene Wissensformen etc, wie auch konkretere Probleme meines Alltags und seiner Rätsel, _en bloc_ zu Bewußtsein zu bringen, und diese Gesamtheit dann zu durchdenken. Sie ist nicht im Gegensatze zu einer Wissenschaft zu denken, da sie deren konkretere Einzelergebnisse ja gerade als Material voraussetzt, und umgekehrt ein _Verständnis_ der Wissenschaft sich erst in ihr wird finden lassen. Insbesondere ist mein Anspruch ans System nichts unähnlicher als der Kontemplation, da kontemplatives Denken eben von der lebendigen Wahrheit völlig ausgeschlossen ist, da sie einen schon geklärten Alltag und dann ein vom Leben ganz unabhängiges Denken voraussetzt. Das würde aber gerade den wesentlichen Gehalt des Denkens, nämlich das Unmittelbare, ausschließen; und es ist gerade das historisch charakteristische, dass fast alle Systeme seit Aristoteles eigentlich ein Ethos des Abstandes zum Alltäglichen voraussetzen, es aber doch nur selten formulieren; dagegen, was ich unter System verstehe, nur ein erster Versuch ist, alles, was mir gerade nur einfällt, derart zusammenzutragen, dass vielleicht ein neuer Gedanke zur zentralen und eigentlichen Frage der Philosophie, wie auch der des Lebens, nämlich nach einer möglichen Entscheidung, entstehen kann.

Schließlich ist noch zu verstehen, wie ich meine, dass ein neuer Gedanke entstehen kann: Ich versuche beim systematischen Denken immer, eine Form auszuschöpfen, damit ich dann sehe, was nicht unter sie fällt. Dass das System unvollständig ist, ist kein Vorwurf, sondern Zweckmäßigkeit, da ich natürlich nicht alle Gedanken haben kann, aber doch im einen Gedanken der Form merken kann, was zu ihr nicht passt, und wo ich einen andern Ansatz beginnen müsste. Jedes systematische Arbeiten ist ein Entdeckertum ex contrario, und es ist gerade immer nur das schönste, das eine System beendet zu haben, um dann einen einzigen, kleinen Fall zu sehen, was nicht passt (sei es ein theoretischer oder ganz praktischer); in welchem Angesichte eben aller niedergerissen und neu gebaut werden muss, oder zumindest Erweiterungen theoretischer Art derart vorgenommen werden müssen, dass die daran anschließenden Teile dann ganz neue Bedeutung erhalten (auch und gerade diejenigen, die ihnen erst nur vorangehen). In diesem Sinn ist Systematik gerade äußerste Kasuistik, da ich nicht die Ausnahme nach der Regel abtun kann, sondern die Regel und die Ausnahme zugleich zusammen denken muss, also es weder eigentlich Ausnahmen geben kann (da sie bereits in der Regel des Zusammen-Denkens absolut geregelt wurden), noch irgendeine konkret gegebene Regel wirklich Regel wäre, sondern nur Hypothese und Ansatz des Denkens, dessen bisherige Ausnahmslosigkeit selbst bloßer Zufall und reine Ausnahme ist.

Welches Ergebnis bildet sich also daraus für den innerlichen Anspruch der Philosophie, sowie für ihr Verhältnis zu andern Disziplinen und Tätigkeiten, den akademischen insbesondere? - Hier will ich nochmal auf die Scheidung zweier Welthaltungen eingehen, die seit der Entwicklung der

Philosophie zur Kontemplation bei Aristoteles als absolut entgegengesetzt gedacht wurden, wenngleich immer eine leere Einheit zwischen ihnen behauptet worden ist, die des Wissens oder der Wissenschaft und die der Weisheit oder der Moralistik und Religion. Seit der Abspaltung dieser beiden Haltungen, die von Aristoteles erst vermutet, und von Kant nur (als Trennung theoretischer und praktischer Vernunft) hypostasiert und in einer Disziplin als Erkenntnis behauptet worden, hat sich inzwischen eine auch historisch verhängnisvolle Situation ergeben, wo auf einer Seite ein institutionalisiertes Wissen steht, das aber seine Anwendung allerhöchstens in einem berechneten wirtschaftlichen Nutzen, nicht in einem immanenten Zwecke hat, sondern nur um seiner selbst Willen gesucht wird, und auf der andern Seite eine Weisheitslehre steht, die inhaltlich eher eine reine Leere ist, und alte Kalendersprüche wiederholt, um sie als große Erkenntnis zu behaupten (wie der neuerliche Humanismus, die verschiedenen politischen Weltanschauungen, die neuen religiösen Moralismen, wo ja selbst die eigentliche spekulative Höhe, die die Theologie ehemals vor der gewöhnlichen Moralistik noch ausgezeichnet hat, völlig verschwunden ist, usw. usw.). Somit steht eine apathisch-nihilistische Vorhersage des Unterganges unserer Zeit einem bloßen Bedauern und einer reinen nachträglichen Bewertung gegenüber; aber die Frage, wie Wahrheit und Wert nun zusammenhängen, wird mitnichten beantwortet, und die Tatenlosigkeit dieser Situation im ganzen setzt schließlich damit auch ihre eigene Existenz aufs Spiel, eben da sie nicht die Kraft hat, das, was sie als Wahrheit erkannt, auch als Weisheit zur Grundlage zu nehmen, bisherige Sprüche (Weisheits- wie allgemeine Richtsprüche) und gewöhnliche Welturteile zu überdenken.

Ich behaupte, wenn Philosophie heute eine wesentliche Aufgabe hat, dann diejenige, diese Trennung zu überwinden, die Wissenschaft weise und die Weisheit wissend zu machen, aber vor allem, sie beide darin zu überwinden, dass die Alltäglichkeit nicht entweder als unwissenschaftlich ignoriert oder im Zeichen größerer Weisheit als gelöst übergangen werden darf. Wenn es eine große Aufgabe unserer Zeit gibt, dann die einer neuen Moral, die ebenso sehr Theorie wie Praxis ist, und zu ihrer Vorbedingung dann ebenso einer Aufstellung der Bedingungen benötigt, unter denen sie aufgestellt werden könne, wie des Problems, damit sie sich beschäftigen muss. Jene beiden Grenzen ihrer - als politische Philosophie, die die Denkfreiheit und das Leben als das Absolute einer jeder Politik, und als Moralphilosophie, die das Dilemma der konkreten Entscheidung als absolutes Kriterium einer jeden Moral behaupten muss - bilden dann auch die Grenzen meiner eignen philosophischen Darstellung; nicht, weil darüber hinaus nichts zu sagen wäre, sondern weil das, was über dieses in diesem System derart skizzierte Problem genauere Rechenschaft geben könnte, gerade jenseits des hier versuchten systematischen Gedankens liegt, dessen Geschlossenheit gerade darum nichts als sein Anspruch ist, ihn in jene Richtung zu überwinden, deren Notwendigkeit er selber behauptet, und dessen Fehlen ebenso seine letzte Gebietung ist, ihn zu überwinden, wie es der Anspruch desselben Problems ja auch schon war, ihn entstehen zu lassen und ihn zu Ende zu denken - jenes Ende, was er selbst ist im Anspruch auf Leben und Zeit zum Denken und dem Probleme, damit sich die Zeit wird beschäftigen müssen, wenn sie die Kraft hat, die Frage des Lebens als eine Frage nach Wahrheit, nach der Bestimmung von Denken und Sein und ihrem Absoluten ernst zu nehmen und im vollen Ernste des Lachens und der Träne ihrem Anspruche zu entsprechen, anders und weiter zu denken, vor allem aber, über die Trennung von Wissen und Weisheit hinaus und auch über die bloße philosophische Frage das Recht der Antwort zu sich selbst kommen zu lassen, was insofern erst möglich ist, wenn die Antwort sich ihrer Grenze, Antwort einer Frage zu sein, bewusst geworden und doch diese ihre Grenze damit überwunden hat. Diese Überwindung wäre dann die Realisierung des philosophischen Anspruchs, nicht bloß fürs Leben zu Denken und im Auftrage des Denkens zu leben (die beiden Seiten der bisherigen Versuche, des praktischen Forschens und des monastischen Lebens), sondern auch aus dem Denken leben zu können, oder leben zu können nicht aus bloßer Gewohnheit oder reinem Zufalle, sondern aus dem Anspruch der Wahrheit selbst, und in der Frage, was es zu leben heiße, wie ich entscheiden könne, selbst den Prüfstein ihrer Lösung annehmen zu können, dass sie nämlich nur insoweit praktisch, als

sie wahr, und in dieser Frage auch nur insofern wahr, als sie schon wirklich sei, und ihr tatsächlich Wahrheit und Wirklichkeit ein und dasselbe, und in dieser Einheit von Sein und Denken das Absolute und dessen Idee gleichermaßen bestimmt ist, wie auch dieses Konzept im Lachen ihrer Wirklichkeit als bloßer Schein bereits verronnen und nichts als ein gütlicher Scherz vergangener Tage gewesen sein wird.

Geschrieben den 4. August 2020 in [Wohnort].

Einleitung: Über den Ursprung der philosophischen Frage, die absolute Identität und ihr Scheitern.

Jeder Text, der sich selbst als einen philosophischen bezeichnet, steht so lange in absoluter Unklarheit seiner Absicht, bis er selbst nicht explizit erklärt, was er mit diesem Verständnis meint, oder zumindest, was für eine Absicht er mit dieser Bezeichnung besitzt. Ich möchte deshalb, teils um diesen Begriff und meine Absicht damit zu verdeutlichen, teils um die historische Lage dieser Gedanken etwas deutlicher zu bezeichnen, etwas über den Begriff und das Wort der Philosophie sagen.

Dies Wort ist häufig und lange missdeutet worden. Wurde doch lange sie als Freundschaft zur Weisheit oder Wahrheit gedeutet, was allein sprachlich nicht funktioniert; schließlich leitet sich das Wort der Philosophie vom Philosophen ab, und nicht umgekehrt, und dieser nicht vom σοφος, dem Weisen, eben da φιλοσοφος ein Adjektiv wie φιλοτιμος, φιλοπολεμος etc. ist, und diese sich nicht auf Personen, sondern auf Themen und Gegenstände beziehen, so dass der Philosoph eben derjenige ist, der sich besonders um το σοφον bemüht. Dies Wort ist nun im Griechischen selbst nicht deutlich definiert, und man findet es mal in Formulierungen, wie dass es göttliche und menschliche Angelegenheiten betreffe (dergleichen Formulierungen wie bei Alkinoos und den Stoikern), dass es den Tod und das Nachleben bezeichne (wie in der kurzen Darstellung dazu in Brandners Buch zu Heideggers fehlender Ethik, im Abschnitt über den Ethos der klassischen Philosophie). Da es etwas sehr weites ist, und in seinem ganzen Begriffe eine gewisse Unklarheit hat, verdient es in meiner Sicht, auch eine ebenso weite Übersetzung zu erhalten; und ich denke, dass kein anderes deutsches Wort sich zur Übersetzung von σοφον so eignet wie gerade das Absolute. In diesem Sinne wäre dann Philosophie am treffendsten mit Freundschaft oder Bekanntschaft und Streben nach dem Absoluten zu bezeichnen, und der Philosoph der Kenner und Sucher des Absoluten in seinem Denken.

Diese Entscheidung hat gewiss ebensoviele Nachteile wie die dargestellten Vorteile, aber mir scheint, dass das, was damit aus der Philosophie herausfällt, nur dasjenige ist, was sie ohnehin nur zur Voraussetzung hat, nämlich Einzeluntersuchungen, die zwar für jedes philosophische System unabdingbar sind, aber dieses doch nicht selbst bedeuten; und zum andern, dass das, was konkret in ihr ausgesprochen ist, etwas sehr wesentliches über die Philosophie bedeutet, dass es, als Absolutes im Denken und der Erkenntnis, gerade als nicht Relatives und Einzelnes, auch nichts Persönliches oder keine Voraussetzung zum Denken sein könne. Hierin liegt aus meiner Sicht der wesentliche Unterschied von Philosophie und Theologie: Gott ist ein Name, das Absolute oder Wahrheit und

Sein dagegen nur ein Wort. Es ist offenbar unsinnig, zu versuchen, das Sein anzubeten, da "Sein" kein Name ist; Gott vielleicht und Zeus bestimmt sind Namen, aber Sein, Wahrheit, Wirklichkeit, das Absolute sind es nicht. Es ist auch gerade kein Eindruck; es ist etwas offenes. Außerdem ist es hier mit Erkenntnis nicht genug getan; ich behaupte, dass das Absolute wesentlich den Charakter der Entscheidung hat und auf die Frage der Moral bezogen ist, aber das ist hier noch nicht klar erklärbar, da es sich aus dem Fluchtpunkte der Erkenntnistheorie selbst ergeben muss. Wesentlich ist hier vor allem, dass das Absolute selbst ein Begriff ist, _der noch entwickelt werden muss_; und dass jene Entwicklung im wesentlichen gar nichts anders ist als gerade die Loslösung vom Namen und vom Unmittelbaren der Erkenntnis selbst, d.h. ihre Vermittlung und das Werden der Antwort zur Frage, ihr Fragwürdigwerden überhaupt.

Der Anfang der Philosophie muss also damit gemacht werden, dass diese Fragwürdigkeit sich einstellt, in der dann eine Frage nach dem Absoluten Sinn hat; d.h. aber vor allem eine Fragwürdigkeit aller vorgefundenen Wahrheiten. Der erste Schritt, den das Denken also auf sich nehmen muss, ist seine Loslösung vom Gegebenen, vom Alltag, von Wissenschaft und Weisheit, wie sie überliefert sind. Ich möchte also nun, um überhaupt zu erklären, wieso Philosophie im Ganzen Sinn und Bedeutung, und konkreter, welchen Zweck dieser Text haben möge, diese Entwicklung _in concreto_ darstellen, und d.h. insbesondere, nicht _darüber_ reden, sondern dies Denken selbst, als ausgesprochenen Gedanken, zur Sprache bringen und sprechen lassen:

1. Ich fange an mit Umständen, die ich nicht erschaffen, und darunter ich leben muss. Unter solchen Umständen heißt zu erkennen erst einmal, verstehen, was gegeben ist; insofern erscheint Wahrheit zunächst als Gegebenes, und d.h. als Tradition, Stoff, Weisheit und autoritatives Wissen. Insbesondere ist meine eigene Position die des Schülers, der schon im System gedacht ist, der in allen solchen Texten als Zuhörer stets ebenso vorhanden ist.

Dies Material ist heute vor allem in zwei Bereiche geteilt: In objektive Wissenschaft, darunter formale (Mathematik, analytische Philosophie) und empirische (Naturwissenschaft, Geschichte), und in Weisheitslehren, wie Religionen, politische Weltanschauungen und Moralphilosophie. Andere Bereiche (wie Kunst oder Recht) ordnen sich meist diesen beiden Richtungen unter, werden also entweder zu historischen objektiven Disziplinen (Kulturgeschichte, Staats- und politische Geschichte etc.) oder zu normativen Weisheitslehren (Kunstkritik, Rechtshumanismus der Menschenrechte usw.). Beiden Bereichen ist gemein, dass sie sich auch selbst als bloß gegebene verstehen: die objektive Wissenschaft als nur aus ihrem Diskurs bestehend, und die Weisheitslehre als bereits in ihrer Unmittelbarkeit wahr, also in dem entweder alle weitere Vermittlung bereits als Äußerung in die Gegenwart gezogen, oder sie im Anspruch unmittelbarer Gültigkeit und Ewigkeit dieses Anspruches bereits völlig ausgeschlossen wird. In dieser Gemeinsamkeit bilden sie zusammen, was sonst gewissermaßen mit Alleinvertretungsanspruch als Kultur überhaupt verstanden wird, doch zumindest einen wesentlichen uns zusammenhängenden Teil derselben, den man vielleicht als _objektive Kultur_ (oder vielleicht auch mit dem Hegelschen Ausdrucke _objektiver Geist_) nennen könnte.

Erkennen ist hier auch nicht rein theoretisch zu verstehen; so ist Weisheitslehre etwa auch, wenn die Eltern dem Kinde zu vermitteln versuchen, dass es gewisse Dinge nicht tun soll, da sie unnütz seien usw, was eben ein Spruch einer gewissen Morallehre ist, dass das Nützliche selbst das allein Gute sei, und darum Dinge, die unnütz sind in gewisser Sicht, aus dieser Sicht auch gelassen werden müssen. Zu verstehen ist hier nichts als der Inhalt eines Machtspruchs, und im ganzen verhält sich das weitere Erkennen noch so, bis es zu dem Punkte gelangt ist, sich selbst im Gegensatz zum Material und seiner Gewalt zu denken. Insbesondere ist hier die Bezeichnung des Schülers allgemeiner zu nehmen, als sie gewöhnlich verstanden wird, und betrifft alle auch praktischen Situationen, wo man anderer Leute Verhalten gedankenlos übernehmen und gehorchen soll.

2. Indem ich nun aber gewahr werde, dass ich es bin, der zuhört und versteht, sehe ich, dass es hier eine große Differenz gibt; denn all jenes Material ist eben genau dies: Lebloser Stoff, tote Gedanken. Indem ich jenen Gegensatz zu Ende denke sehe ich, dass es eine absolute Differenz im Gegenstände gibt, die sich als Differenz von Subjekt und Objekt ausdrücken lässt, und dass dies ebenso auch schon in der Geschichte des Materials liegt und stets bedacht ist. An diesem Punkt könnte ich also, wenn ich es wollte, es dabei belassen und mich damit begnügen, den alten Worten zu lauschen und einiges neu zu deuten, aber es als dasselbe zu deuten, d.h. es neu zu produzieren und wieder hervorzubringen.

An diesem Schritt ist also nur gemeint, dass sich die Objektivität der Kulturdenkmäler auch im Subjekte ausdrückt, und doch zugleich daran erinnert, dass ebenso, wie im Subjekte die Idee des Objekts, auch in allem Objekte und der objektiven Kultur überhaupt erst recht das Subjekt seine bedeutende Stellung erhält. (Darunter sowohl die erkenntnistheoretische Theorie des Subjekts und des Menschen, wie auch der überhaupt mit dem menschlichen Wesen verbundenen Einstellung in der Moral, die zwar auf objektive Fakta (menschliche Körper) geht, aber auf diese insbesondere, sofern sie selbst einen Bezug zum Subjekte und zum Denken - hier auch objektiv verstanden - haben.)

3. Nun gibt es aber - und dies ist eine schlichte Tatsache, es ist keine Notwendigkeit, und es ist nie möglich, dies Bedürfnis an dieser Stelle zu demonstrieren, da alle spätere solche Demonstration ja gerade von der hier zu treffenden Entscheidung abhängt - eine Bedürfnis, dass ich nicht mich als identisch denken könne als das Material, wovon die Rede war; dass ich mit der Welt grundsätzlicher im Dissenze liege. Unmittelbar wird jene Differenz etwa in der Erscheinung der Depression deutlich, wo der ganze Sinn der Welt, sofern er auch in sich und jenen, die ihm hören, genügen, mir selber nicht reichen kann, auch nur eine einzelne Tat zu vollenden außer gerade, nicht zu sein. (Man muss hier also deutlich sehen, dass bei aller Lähmung hier eine große Erkenntnis gibt; dass es tatsächlich nicht nur zwischen Subjekten und Objekten, sondern auch zwischen Ich und Welt (und damit allen Subjekten und Objekten der Welt) eine fundamentaleres Zerwürfnis gibt, als alle logische Distinktion verraten mag.) Jene grundlegendere Differenz lässt nun aber, da ich dann mich selbst nicht als Subjekt unter Subjekten (und das heißt letztlich eben doch als Objekt, nämlich in der Klasse der Hörenden und Denkenden im Systeme, insofern sie als Gegenstände mögen vorgestellt werden), sondern als mich selbst denken will, die Frage aufkommen, was ich denn nun bin; und es ist jene Frage, die hier zuerst den Kern des Anstoßes für die spätere Untersuchung vorgibt. -

Als Bemerkung zu jenem Schritte: Es ist für die ganze Philosophie das allerwichtigste, dass ich mich nicht als einer von vielen, sondern als einer der ganzen Welt gegenüber denke. Jenes Gegenüber ist dabei weder moralisch noch politisch noch gar rein militärisch oder tyrannisch zu verstehen, oder aber unterwürfig, sondern beides zugleich, oder ambivalent und keines. Wichtig ist hier allein, dass ich meiner selbst als Problem und Frage bewußt werde, und nicht zugleich schon in der Ähnlichkeit gewisser äußerer Handlungen anderer zu mir selbst genug Grund sehe, diese Frage abzuwehren und ganz den Gruppennamen anzunehmen. Wichtig ist hier vor allem, dass ich alles andere als anders als ich sehe, und zwar gerade auch die andern Denkenden, da sie mir gegenüber eben Gegenstände meines Denkens sind und nicht, wie für sich selbst, Perspektiven oder Denkakte selber. Jene Einseitigkeit erhält sich notwendigerweise durch den ganzen Gang der Philosophie; sie ist das Denken, wie ich meine Gedanken darlege, und gerade keine objektive Einigung meiner mit einem oder gar mehrern andern. (Sie ist es auch nicht mit meinem vergangenen Selbst, so dass die Veränderung der Philosophie, die im Stile am ehesten und schnellsten deutlich wird, mehr eine Änderung meiner als der Sache ist, und es dadurch auch nicht selten vorkommt, dass derselbe Text mit ganz andrer Einstellung endet, als er begonnen, und er vielleicht dadurch entweder verzerrt wird, oder durch neuerliche Überarbeitung künstlich zu einer

gedanklichen Einheit muss gebracht werden, durch nachträgliche Vorreden etc. - ein Schicksal, was auch diesem Texte keinesfalls entzogen ist.)

Depression ist hier nicht im rein medizinischen, sondern im geistigen Sinn gemeint, wie sie auch die Art Desillusionierung umfasst, die jeder Rebellion gegen behauptete Mächte und Gegebenes Material und der darin vorhandenen Selbstbehauptung vorausgeht - und die als solche auch andern Ausdruck finden kann, und hier als Element des Denkens und Erkennens insbesondere betrachtet wird. Dies Gegenüber ist völlig neutral; ich muss es aber zuerst erkennen, um dann jene daraus folgende Aktivität oder Passivität je auch nur gerecht beurteilen zu können.

4. Die Frage ist, was ich bin, und ich bin den Dingen gegenüber. Deshalb ist, auch wenn ich keines der Dinge offenbar bin, die Idee unmittelbar einleuchtend, dass ich zwar keine Sache direkt bin, aber doch vermittelt mit einer identisch sei, oder dass ich durch gewisse äußere Eigenschaften (Körper, Verhalten, Gedankenausdruck etc.) auch das Wesen jenes Gegensatzes begreifen könnte (wie wenn heute etwa allgemein angenommen wird, bei allem Gegensatz zur Welt ließe sich im Gehirne doch jener Gegensatz selbst erkennen, oder die Widersprüche, die ich mit allen andern Dingen habe, wären soziologischer Natur usw.). Ich nehme mithin dies an, da ich gewissermaßen sehe, dass ich diese Dinge bin; in dem Sinne, dass diese ganzen Dinge mir nicht einfach bloß gegenüber stehen, sondern als solche einen wesentlichen Teil und Inhalt meines Denkens und Verhaltens ausmachen. Jene Bestimmung ist es dann, die man als Identität bezeichnet, da sie eine Bestimmtheit ausdrückt, die zwar schon vermittelt, aber eine vermittelte Unmittelbarkeit der Gleichheit meiner mit einem etwas ausdrücken sollte, wie psychologische, soziologische, religiöse Identitäten etc., sofern sie nicht schon als unmittelbar, sondern als Erkenntnis aus dem vorher beschriebenen Distanzierungsakt von allen andern Dingen entstanden sind.

Anmerkung: Hierin drückt sich ebenfalls eine Wahrheit aus, die für die ganze weitere Untersuchung bestehen bleibt, auch wenn sie in ein relatives Verhältnis gesetzt werden muss. So ist etwa klar, dass wenn ich etwas wahrnehme oder denke, diese Wahrnehmung oder dieser Gedanke meiner ist; und, dass wenn ich nun frage, was oder wer ich bin, das Meine dabei keine unbedeutende Rolle spielen kann, ich ja auch wirklich in jedem Gedanken und jeder Wahrnehmung als Subjekt des jeweiligen Aktes vorhanden bin. Der Schritt, der hier über diese richtige Einsicht, dass ich in diesen Gedanken, oder diese Gedanken in mir (vermittelt der Idee des Meinen oder meines Denkens) hinausgegangen ist, ist der unmittelbare Eindruck, dass ich durch das, was meines ist, bestimmt wäre, d.h. unmittelbar identisch bin zu Gedanken, Wahrnehmungen, Verhalten etc, und sich dies auch durch äußere Theorien (ob sie nun physikalisch, biologisch, psychologisch oder soziologisch auftreten) bewiesen werden könnte. Es ist hier nicht gemeint, dass ich unmittelbar in der Welt bin wie diese Dinge; sondern dass das Meine in der Welt ist und ich vermittelst seiner durch dieses in der Welt liegende bestimmt sei. Dass dies Meine so bestimmt ist, ist auch unbestreitbar richtig; so sind die Dinge, die ich wahrnehme, etwa auch Untersuchungsgegenstände der Physik, mein Verhalten solche der Psychologie und Soziologie usw; aber was hier das ungesichertste, und das danach am deutlichsten umzweifeltste Prinzip ist, liegt in der Gleichsetzung vom Ich mit dem Meinen. In diesem Sinn ist das Problem, was sich in den nächsten Punkten ergibt, ein Konflikt - nicht von mir mit mir selber, sondern mir mit meinen Gedanken; ego contra me, non me. Dieser Gegensatz ist der wichtigste, da er sich hiermit von dem erst durch weitere Reflexion gewonnen Konflikt unterscheidet, wo ich vermittelst meines Wissens tatsächlich mir und meinem Anspruch, mich zu kennen, gegenübergestellt werden muss.

5. Dies gilt allerdings für alle diese Dinge, und egal, welches ist nun wählen möchte, stoße ich an dasselbe Problem: Während ich in jenem Dinge viele Anstöße, Inhalte usw. meines Denkens tatsächlich finde, sind diese Dinge endliche, beschränkte Dinge, und ich kann an allen solchen Dingen ebenso sehr sehen, was sie nicht sind, als was sie sind (etwa: Das Gehirn ist im Universum und vergeht mit dem Körper, ist also nicht selbst ein ewiges und in sich grenzenloses; die

soziologische Situation ist abhängig von Aufmerksamkeit und verliert dann an Bedeutung, wenn sie mich nicht kümmert oder ich anders zu denken versuche, ist außerdem vom Fortleben anderer abhängig (und ihrem Gegensatz zu andern Gruppierungen) etc, also auch nicht durch mein Denken selbst gegeben, und zuletzt ja auch frei von Qualitäten; sie ist nicht ein Farbeindruck etc, und auch beim Gehirne wäre es unsinnig, etwa danach zu fragen, ob es moralisch oder anmaßend wäre, da dies eben keine biologischen Kategorien sind usw. Es geht hier also um keine metaphysische Beschränktheit, sondern nur darum, dass ich etwas negativ, d.i. als Negation, über diese Dinge aussagen kann, wie es offenbar der Fall ist.). Wenn ich nun glaube, im wesentlichen durch jenes Ding bestimmt zu sein, so müsste ich auch negativ bestimmt sein, oder ich müsste etwas darüber sagen können, was ich nicht bin, dadurch, dass das, was ich bin, etwas ist, worüber ich sagen kann, was es nicht ist. (Hierzu reicht es übrigens auch schon aus, wenn der Gegenstand, der ich sein soll, von irgend einem andern verschieden ist, da ich dann eben dadurch, dass ich dieser bin, nicht der andere bin; und man kann hier überhaupt für diese Frage diese beiden Eigenschaft, ob ein A die Eigenschaft hat, nicht-B zu sein, oder ob er schlicht nicht B ist, ohne dies als Eigenschaft zu besitzen, als vertauschbare Situationen ansehen, auch wenn in Ansicht dieser Aussagen selbst natürlich ein großer Unterschied zwischen negativen und unendlichen Urteilen (d.i. negativen Bestimmungen in der Sache selbst) besteht, eben weil sie in jeder Situation, was die Frage betrifft, ob überhaupt je eines einer der beiden Sorten vorliege, ein und dasselbe sind.)

So würde ich auch etwa, wenn ich mich schlicht mit meinem Denken und Denkakten identifizieren würde, sagen müssen, dass ich in der Zeit bin und nicht im Raume, andersherum bei der sinnlichen Vorstellung usw; oder ich würde, wenn ich mein Verhalten als das einzig zentrale nehmen würde, die negativen Bestimmungen der Gesellschaft, als etwa die biologische Existenz der Menschheit, Verwiesenheit auf andere usw., die eigentlich soziologische Kategorien sind und daher jenen Teil meines Seins mit ausmachen, der Verhalten ist, zu allgemeinen ontologischen Bestimmungen charakterisieren, die sie ja nun tatsächlich nicht sind, wie es etwa bei Scheler und Heidegger und überhaupt der ganzen moralistischen Anthropologie etc, geschehen ist, und wofür die frühere und vor allem die weitere existentielle Philosophie genügendliche Beispiele liefert.

6. Was aber passiert nun, wenn ich etwas negativ über mich auszusagen versuche? - Angenommen, ich sagte, ich bin nicht A. Wie kann ich das wissen? - Diese Aussage kann nun in zwei, ganz verschiedenen Bedeutungen genommen werden, nämlich in einer relativen und einer absoluten. Die relative Deutung ist gleich damit, dass ich sage, ich bin auch Nicht-A, Un-A; sie ist ganz damit gegeben, dass ich sage, dass ich das Gegenteil von A bin, in dem Sinn, dass ich in dessen Sein vorhanden bin, dass ich mich über dies Un-A aussagen kann, sofern es als Begriff kann gedacht werden. Die absolute Deutung dagegen wäre, dass ich von A sage, dass ich es niemals und gar nicht bin, dass ich es mir nicht denken und vorstellen kann usw, dass ich also absolut negativ über A ausgesagt werden müsste. Beide Aussagearten haben nun aber prinzipielle Probleme: Wenn ich behaupte, dass ich absolut nicht A bin, so muss ich doch irgendwie zu einem Begriff von nicht-A gelangt sein, was in dem Sinne unmöglich ist, dass dieser Begriff entweder ganz verschieden von A ist und überhaupt mit ihm nicht zusammenhängend - weswegen er dann aber auch keine Negation von A rechtemaßen genannt werden kann - oder doch mit ihm zusammenhängt, an ihm gebildet wird, ihn also doch zumindest als Gedanken voraussetzt, und damit diesen auch in mir voraussetzt, womit die Absolutheit der Negation ebenso wiederum aufgehoben ist. (Wenn man nun anmerken würde, dass doch nur der Gedanke der Negation und nicht die Negation des anderseitigen Gedankens nötig sei, so ist anzumerken, dass wenn die Negation rein formal ist und keinen Gedanken enthält, sie auch selbst gedankenlos und nichtig ist und eigentlich nur eine weitere Wiederholung der Position; und dass auch wenn man meint, dass ich hier schließlich nur meine Idee von A negieren müsse, und nicht danach etwa selbst handeln, so ist doch auch klar, dass ich dann bloß der Idee nach Un-A bin, und dann mein Handeln nicht als Negation des Handelns nach A, sondern als Handeln nach der Negation von A auffassen müsste (was gerade in der politischen

Diskussion u.Ä. einen erheblichen Unterschied in der Art des Negierens und des Negativen bedeutet.) - Die relative Negation hat dagegen das viel weitere Problem, dass sie eigentlich gar keine Bestimmung durch ein anderes Ding zulässt, wie sie oben vermutet worden. Ich bin dann eben auch nicht-A; aber nichts hindert mich, nicht ebenso auch A zu sein. Ich behaupte sogar, dass das die notwendige Folgerung des andern Beweises ist, da ich sonst eben absolut A negieren müsste, um zu sagen, dass ich nicht einmal denken könnte, was es hieße, nicht-A zu sein. Kurz gesprochen komme ich auf folgende beiden Konstitutionen: Entweder bin ich tatsächlich absolut Nicht-A; dann kann ich aber von A keinen Begriff haben. Oder ich bin sowohl A als auch nicht-A.

7. Mit offener logischer Umformung lässt sich der Satz auch so fassen: Entweder ich bin tatsächlich absolut B, dann kann ich aber von nicht-B keinen Begriff haben; oder ich bin sowohl nicht-B als auch B (man ersetze hier einfach nicht-A durch B). Dies heißt also: Entweder ich bin tatsächlich mit etwas identisch, dann weiß ich aber auch nicht, was dessen Gegenteil ist, habe davon und also auch von der Sache selbst keinen Begriff; oder die Sache und ihr Gegenteil ist gleichermaßen das, was ich bin, und der Begriff ist keine Grenze meines Seins, sondern nur Teil dessen Umfangs.

8. Ich muss also alles, was mir entgegensteht, sofern ich es überhaupt verstehe und denken kann, einen Begriff davon habe, als etwas ansehen, was ich nicht ausschließlich sein kann, sondern immer auch etwas anderes bin, eben dessen anderes oder differentes; oder dass das, was ich an der betreffenden Sache tatsächlich ausschließlich bin, gerade das ist, was ich nicht unterscheiden und benennen kann, eben weil ich sonst etwas an der Sache erkennen müsste, was ich nicht bin, oder ich das Gegenteil meiner denken können müsste, was mir aber gerade absolut unmöglich ist, als es sonst im Denken doch wiederum Teil meiner wäre. Da nun der Begriff des Seins - mit allen seinen dennoch immer vorhandenen Schwierigkeiten - am ehesten in der Lage ist, dasjenige an jeder vorhandenen und gedachten Sache auszudrücken, was unbedingt und immer vorhanden ist, und dessen Gegenteil - das bloße Nichtsein oder das reine Nichts - ebensowenig gedacht werden kann wie das reine Denken und Negieren selbst, und damit gerade die hier zu bestimmende Grenze von außen markiert (was das Denken nicht für sich ist, sondern als schon negiertes im Nichtseienden, d.h. sofern es kein Denken und Sein mehr ist) - so werde ich die obere Bestimmung wohl so umschreiben dürfen, dass ich das Sein selber bin, insofern alles, was ist, und dessen Gegenteil, sofern es ist (und dies ist für alles außer gerade das Sein selbst), etwas ist, was ich bin, aber ich selber nur diese ganze Vorhandenheit bin, aber dieses bin nur in einem ganz leeren Sinne, dass ich das bin, was nicht das ist, was ich überhaupt nicht erfassen und denken kann, also mit den Dingen wesenhaft nur identisch sein kann, dessen Gegenteil ich nicht denken könnte und deren Hintergrund alle Denkbare und Wahrnehmbare für mich bestimmt - genauso wie eben auch das Sein indirekt im Seienden ist, in jedem und dessen Gegenteil, aber es doch eigentlich als Sein selber im Wesen keines dieser ist, sondern von diesen getrennt, aber bestimmbar nur bleibt und sein könnte durch das Nichtseiende, was aber, gerade dadurch dass es nicht ist, sich jeder solchartigen Untersuchung notwendig entzieht.

Jene Tatsache ist vielleicht eine erste Form dessen, was ich als das Absolute bezeichne, und welche von Wittgenstein einmal sehr treffend als Grenzenlosigkeit der Sicht bezeichnet hat - dass mir alles, was mir ist, ist, und nichts, was mir wirklich ganz entzogen ist oder nicht in mir ist, überhaupt nur vorkommen kann (wenngleich es vielleicht noch vor - vor dem Suchen - hinwegkommt?). Deshalb bezeichne ich diese erste Umformung des partikularen Subjektbegriffs in seine eigene Allgemeinheit als Absolute Grenzenlosigkeit des Seins. In der Form, dass ich mich selbst als diese Grenzenlosigkeit oder als den Hintergrund aller Dinge, als ihr Sein-für-mich selbst setze, nenne ich diese Bestimmung dann auch die transzendente Identität, und ich werde nachher, in der historischen Darstellung, zeigen, dass sie geschichtlich der Kindlichkeit im Gegensatz zur Erwachsenenheit und Jugendlichkeit entspricht - wenn das auch eine Analogie ist, so

scheint sie mir so akkurat, dass ich nicht auf sie verzichten könnte, und darum lass ich sie hier, zunächst noch unbegründet und nur motivierend, stehen. Sie bedeutet dann auch nur, dass ich tatsächlich nichts weiter bin als das weite Feld aller meiner Vorstellungen und Phantasien; sie heißt also, dass ich nichts fester bin als gerade das, was ich mir nicht denken kann, oder ich in dem, was mir einfällt, unbedingt frei bin, alles zu sein, und also gerade nur mit diesem meinem Spiel der Gedanken und seinem Wege und ganzen Umfange identisch sein kann; woher vielleicht auch der Name der kindlich-transzendentalen Identität erhellen mag, wenn er auch eigentlich noch mehr im historischen Sinne Verwendung hat, gegen die oben bereits rein technisch angemerkte Rolle, zunächst Schüler und Empfänger seiner Zeit zu sein, und dann gegen deren Apologie oder Verachtung (Erwachsenheit/Jugendlichkeit) gerichtet ist.

9. Nun muss ich aber auch diese Grenzenlosigkeit, oder was in ihr als Bestimmung gesetzt wird, als Begriff betrachten. Was heißt es, dass ich das Sein als ganzes bin? - [26.8.]

[Anmerkung zum Zeitbegriff, vom 02.01.2021]

Über das Sein der Zeit und den Unterschied der Zeit im Sein mit der Zeit zwischen den Sein

Ich möchte hier einen kurzen Gedanken darlegen, der mir über Heideggers Vortrag zum Begriff der Zeit gekommen ist:

Er meint, dass das Dasein die Zeit ist. Ich denke, dass er damit recht hat, wenn hier unter Dasein gerade nicht der Mensch und der Körper, sondern bloß die Tatsache verstanden wird, dass etwas da ist. Dabei wäre also der Gegenstand der Seiende, das Da-Seiende, und ich selbst das Da-Sein dieses Seienden; und es erhellt hieraus auch der Bezug zur Zeitlichkeit: Dass ich das Dasein bin heißt, dass ich nichts bin als die merkwürdige Gegebenheit, dass andere Sachen da sind und nicht keine. (Dies ist eine Gegebenheit, da ich sie mir nicht bloß einbilde, sondern sie vielmehr Urbild ist aller Einbildungen die ich mir je nur machen kann, da sie eben die Tatsache ist, dass überhaupt _etwas ist und erscheint_, und ich das zu meinen Einbildungen nicht hinzubringen kann, sondern vielmehr schon ihr fester Bestandteil ist, der sie vom sinnlosen Worte unterscheidet.) Dass das Dasein je-meinig ist, muss hier in diesem strengen Sinn verstanden werden: Dass das Dasein der Dinge je für nicht ist, und das Sein der Sache nichts ist, sondern ich es bin. Damit ist die Sterblichkeit des

Subjekts ein Schicksal der Zeit aller Dinge - dass nämlich alle Dinge nur insofern gegenwärtig sind, als sie es für mich sind, und daher immer die Möglichkeit haben, mit mir zu verschwinden - was ich aber gerade nicht denken kann. Das Problem bei Heideggers Darstellung ist also folgendes: 1. Die Verdinglichung des Daseins, als wäre es im Körper o.Ä. konzentriert, und daher nicht in den Dingen. Damit versucht er sich davor zu bewahren, zuzugeben, dass nicht bloß *„mein Dasein“* meines Körpers, sondern das Dasein-für-mich *„einer jeden Sache“* jeweilig ist, also von andern nicht verstanden werden kann sondern nur produktiv missverstanden. Daher dann auch die Notwendigkeit der -Entwicklung seiner Theorie zum Nazismus, da er ein Mit-Sein, ein Volk für dies Verstehen der Dasein untereinander braucht, wenn es selbst als Dasein doch ein Seiendes sein soll. Die letzliche Konsequenz ist die ganz falsche Auffassung, als würde ich ein anders Dasein als meines kennen - und daher seine Vereinnahmung einer Vergangenheit (der griechischen und römischen), die doch gewiss nicht seine Biographie war, genauso wie des Andern und des Menschen in einer allzu alltäglichen Weise (man kann hier sagen, dass Heidegger selbst hier im Zustande des Man-Sagt geblieben ist, nämlich darin, dass man sagt, dass das Dasein das menschliche ist, und nicht das Da-Sein aller Dinge - und daher er, als jemand, der das menschliche zu kennen glaubte, über anderes als Gerede und Geschwätz leicht urteilen konnte). 2. Ist aber auch in der Je-Meinigkeit die Unbestimmtheit des Vorbei zu gering eingeschätzt. Dass es mir unbestimmt ist, ist zu gering; es ist auch keineswegs gewiss. Was vorbeiging, was nicht das Dasein anderer (so wie er schreibt), sondern nur das Dasein ihrer Körper. Das Da-Sein-für-sie war für mich noch nie da; eben da es, als Da-Sein, je-meinig und also absolut unzugänglich war und immer noch ist. Daher weiß ich also wirklich, so wie Sokrates es einst meinte, nicht, ob ich sterbe oder nicht, ob durch Ende meines Körpers eine andere Welt ist oder nicht - oder ob ich nicht auch in dieser Welt als Geist leben könnte o.Ä. Da alles dies ungewiss ist, ist ein Vorlauf ins Vorbei unmöglich; womit er aber recht hat, ist dass ich vorlaufen kann in eben jene Unbestimmtheit, und sie der vorgeblichen Berechenbarkeit der Gegenwart entgegenhalten kann, und sie darum als Jetzt von der Möglichkeit einer wirklichen Zukunft zu unterscheiden beginne.

[Bemerkung zum Begriff des Chaos, vom 02.01.2021]

Über den sich selbst denken Begriff und das absolute Wissen, oder zum Chaos als Wesen und Wahrheit des Seins

Die Frage, was es für das Denken heißen kann, sich selbst und seine Lebendigkeit zu Gedanken zu bringen, ist das wesentlichste, was die Philosophie mit ihrem eigenen Gehalte anfangen kann, wenn sie aus dem reinen Betrachten von Einzelheiten hinausgekommen ist, und sich der Frage widmet, wie ihm als Denken dies einzelne je gegeben ist, wie es gedacht und erkannt werden kann. Sie ist die reflektierte Form des Selbstbewußtseins - dass sich, nachdem es scheiterte, sich zu erkennen, und sich vielmehr als identisch mit der Tatsache, dass es sich nicht erkennen kann, hatte zeigen müssen, also anstatt auf sich und sein Wesen, auf dasjenige einzelne, daran es das Zeichen seiner selbst hatte wahrnehmen müssen, also vom Ich zum Meinen, hinübergeführt hatte - und damit ist in ihm, allem Scheitern dieser Denkform in concreto zum Trotze, dennoch die formale Strenge der identitätstheoretischen Methode mitgegeben worden; und es ist darum auch Vorteil wie Grenze dieser Frage, dass es an dem Denken, was ich selber bin, eine absolute Schranke findet, und dann auch selbst nichts ist als die Erörterung jener Schranke als dem Gehalt der konkreten Inhalte meiner

gedanklichen Zustände, oder der Bestimmungen, wie ich sie dem Denken meiner (hier in beiderlei Bedeutung genommen) zu geben im stande sein kann. Jenes Absolute, oder der Begriff, der die Grenze meiner eigenen Vorstellung markiert, ist dann auch derjenige Anfang, daran die Frage noch erst geknüpft werden muss, was absolute Erkenntnis und den Begriff der Wahrheit verbinden möge mit den konkreten Elementen, daraus sie entsteht und durch welche ihr überhaupt jene Absolutheit zuteil wird; d.h. sowohl Genesis als auch Distinktion des Absoluten dem Relativen und Kontingenten erst begründet werden kann aus eben jenem, und der Frage, wie seine Kontingenz sich selbst bereits als Form des Absoluten, oder als Bestimmung der Selbst-Begrenzung und -Begreifen hat offenbaren müssen (Selbst-Begreifen hier auch als Festhalten und Erdrücken einer gewissen Denkform durch selbst, darunter nämlich, dass sie als bestimmtes Wort selbst nichts ist denn die Überreste, die sie aus der eigenen Bestimmungslosigkeit und Unklarheit hat nehmen müssen; oder als der Prozess, wo ich ein Wort, indem ich es verstehen und durchdringen will, im durchdringen veralten und sterben lasse.)

[Anmerkung zur Rechtsphilosophie, vom 02.01.2021]

Über die Idee des Rechts und den Anspruch auf Unsterblichkeit

Es ist eine erstaunliche Tatsache, dass das erste Recht, was seit den Römern als Grund der ganzen Rechtsordnung gesehehen wird, bis heute nicht als das wahrgenommen wird, was es ist, und darunter zur bloßen Trivialität geraten ist, statt als das betrachtet zu werden, worum es sich handelt, nämlich als etwas viel größeres, als es bisher der ganze Staat gewesen. Ich rede hier nicht über etwas verborgenes, sondern allen bekanntes: Das Recht auf Leben. Jenes Recht bedeutet letztlich einen Anspruch auf Unsterblichkeit: Dass der Tod selbst ein Verbrechen sei, und ich jetzt, so ich zufällig geboren, auch einen Anspruch darauf habe, lebendig zu sein; dass Leben kein Geschenk sei, sondern zumindest nach Geburt etwas Einklagbares, und das Sterben kein Schicksal, sondern ein Skandal und eine Sache für die Kriminologie. Vor diesem Anspruch erst wird die Schwierigkeit deutlich, was es für eine Rechtsordnung bedeutet, ihre Ansprüche zu verwirklichen, und dass es sich dabei nicht um eine kleine Klärung menschlicher Verhältnisse handelt, sondern letztlich um die Forderung, die platonisch schon gedachte Herrschaft der Seele und des Denkens über den Körper und die biologisch-physikalische Welt Wirklichkeit werden zu lassen, um das Denken von den Schranken der Sterblichkeit zu befreien und gleich den göttlichen Ideen das Ewige zu werden, als das es sich zeitlebens schon sieht.

Über Materialismus und Idealismus und der Frage der Realität des Geistes in Welt und Geschichte

Es ist eine ungeschickte Eigenschaft der öffentlichen Diskussion, dass man, um einen Gedanken zu vertreten, ihm einen Namen geben muss, da dadurch, noch bevor etwas gesagt ist, eine große Diskussion darumwillen ausgebrochen ist, ob der Name, darunter dass, was man sagt, wie auch das, was man kritisiert, ja fallen soll, je angemessen ist, auch wohl darum, ob diese Namen je wirkliche sind, oder nur zum Schein und zum Zwecke der leichtern Erschleichung einiger Gunst gewisser Personen ersonnen, und keine Sache wirklich bezeichnen könne, als nur das Missfallen, was dem Autoren selbst in gewissen gegebenen Tatbeständen entgegenschlägt. Es ist dies der Grund, warum man von einem Kritiker der gegebenen Zustände zu Recht erwarten kann, diejenigen Behauptungen, die er kritisiert, selbst dazustellen; zum einen zur größern Klarheit, was an ihnen zu Unrecht bestehen möge, und was alsdann doch beibehalten werden könne, und zum andern zur Darlegungen der Voraussetzungen, sowohl der prinzipiellen bei sich und der Art und Methode und auch dem Stile des Denkens, wie auch der historischen in der Aneignung und Gewichtung des Materials, durch welche die Bewertung vorgenommen, und an denen sich dann auch jede Kritik jener Anmaßung, die Wahrheit über etwas anders als sich selbst zu sagen, das Richtmaß nehmen könne, um feststellen zu können, ob jene Voraussetzungen der Sache äußerlich und falsch (und durch sie gar selbst widerlegt), oder so innerlich und angemessen sind, dass die einzige Art, die Kritik abzuweisen, darin bestünde, das Kritisierte selbst zu wi(e)derholen, sei es, um das Kleine, was den Ausschlag der Kritik gegeben hat, abzuweisen und zu verändern, sei es, um die alte Idee ins Recht wiedereinzusetzen, vollständig, offenbar und unbesiegt zu sein, welches sie ja doch durch die nur mehr historische Anmaßung der Wahrheit, und keineswegs durch eine höhere Macht verloren hat, als es nur ein Wort ist, das von ihr gesprochen worden. In jedem Falle ist es also allerdings notwendig, erst zu sagen, was und warum man es sich zum Gegenstande nimmt; denn selbst die wohlwollendste Kritik an jener Rede - und das ist jene, die all das der schärfsten Kritik durchführt, um danach aber nicht dabei stehen zu bleiben, sondern zu betrachten, ob diese Recht behalten, oder nur der lächerliche Versuch war, einen Leichnam als lebendige Gottheit zu drapieren - muss doch genau in ihrem weitesten Versuche sich nicht allein am gegebenen Material. sondern vielmehr an dessen Begriff, und damit auch seiner Greifweise des Wirklichen, soweit orientieren, dass sie das richtige, was im einzelnen enthalten, von dem angewandten Material unterscheiden lernt, die nicht sowohl dessen Wirklichkeit beweise, als vielmehr nur verdeckt, indem dasselbe Material einem falschen Gedanken den Anglanz von Wahrheit und einem wahren den von Falschheit verleihen kann. Es ist jene Unterscheidung der Grund, warum ich die Position, von der ich meine eigene Philosophie unterscheide - und der ich nur der Gewohnheit gemäß den Namen des Materialismus gebe - zuerst rein begrifflich darstellen und widerlegen möchte, und danach alles das zum Teil auch richtige, was mit diesen Begriffen verbunden ist, teils von diesen zu unterscheiden versuchen will, teils aber auch zeigen möchte, dass dessen Falschheit in der Falschheit jener allgemeineren Idee begründet ist. Dabei ist, in Ansehung der konkreten Formen, Vollständigkeit nicht mein Ziel, da sie ebenso unmöglich ist wie unnötig zum Verständnis der Falschheit gegenwärtiger Ausprägungen, und es gemäß des allgemeinen Prinzips auch gar nicht schwierig ist, das falsche in allen jenen und auch in neuern Formen aufzuspüren, und es von dem zum Teil ja sehr richtigen Gehalt zu unterscheiden, durch den jene Form verschleiert worden. - In Ansehung der Frage, was denn aber nun stattdessen richtig ist, kann ich erst nach den konkreten Formen antworten; da dort erst in concreto auseinandergesetzt werden kann, was in abstracto allein vorher, nur als Formel, gegeben werden konnte, und dadurch auch die Notwendigkeit desto bewußter wird, diese Ergebnisse in

systematischen Zusammenhänge zu präsentieren, was keinesfalls in der kürzern und mehr polemischen Form der Kritik, sondern nur der gediegenern Form des Systems einer in sich geschlossenen Totalität reiner Gedanken möglich sein könnte, die ihren eigenen Existenzgrund dann auch in sich selbst schließen müsse, als sie, die sie nur als dargelegter Gedanke (d.i. als Wort und Text) existiert, die Bedingung ihrer Möglichkeit sowie ihrer Freiheit, nicht durch etwas anders und einen vorausgeschickten Beweis einer systembildenden Kraft, sondern durch nichts anders nur beweisen könne als nur durch ihre bereits vollendete Wirklichkeit, welches denn auch dann die Bedingung ist für eine Kritik, wenn sie den Willen und Kraft haben möge, als System aufzutreten und alles wahre und wirkliche nicht allein formal unter sich zu betrachten und zu kritisieren, sondern material in sich zu umfassen, und mithin von den Dingen, über die sie spricht, nicht wie von fremden und andern nur bewerten; sondern als Dinge in sich selbst auch konkreter urteilen und wissen zu können - in der Art, dass jener Gedanke das, was er kritisiert, dadurch nicht von sich stößt, sondern die Kritik nur darumwillen zu führen in der Lage ist, dass er selbst als Gedanke eben in der Lage des Kritisierten ist, weil er selbst sich kritisiert und die Wahrheit seines Wesens. --- In diesem Sinn sei die folgende Kritik, wie auch die Polemik im einzelnen, nicht als Lächerlichmachung anderer Vertreter, sondern zuförderst immer auch meiner selbst verstanden, und der Zweck von ihr darum nicht, ein vorhandenes Wissen dazu zu benutzen, anderes Nichtwissen als solches zu kritisieren, sondern vielmehr zur Frage und zum Wesen jenes Widerspruch überhaupt vorzudringen, was dies Wissen sei, und wie es, ohne eben sein Gegenteil gleich in eine Sphäre der Unwürdigkeit abschieben zu müssen, überhaupt dann möglich sei, anzuerkennen, dass es Wahrheit gibt, und nicht bloß einen sie durchziehenden Schein; oder besser, dass es Wahrheit gerade darum gibt, weil sie, als nicht erscheinende, im Elemente der Erscheinung selbst die Form einer Täuschung annimmt - die Form des Nicht-Seins.

[deadname], 7.

Dezember 2020

1. Über den Begriff des Materialismus und seiner Trennung von Theorie und Praxis, sowie dessen Einheit im Begriffe des Scheins im Realen, im vermittelten Werte des Willens und im politischen Vollzuge.

Der Begriff des Materialismus ist in den letzten Jahrhunderten für zumindest drei äußerst verschiedene Systeme des Denkens und Handelns verwendet worden, die ich kurz als theoretischen, praktischen und politischen Materialismus bezeichnen will. Es ist also zunächst wichtig, diesen Begriff konkret vorzustellen (seine historische Entwicklung; hier aber erst nur soweit, als jene Entwicklung selbst Teil dessen allgemeineren Begriffen werden könnte oder ihn allererst möglich macht), und dann, diese Bereiche einander abzugrenzen, um deutlich zu machen, was hier für verschiedene Behauptungen vorliegen. Alsdann gibt es zwei zentrale Fragen: 1. Sind die hier vorgetragenen Lehrsätze gewiss, oder unsicher, oder gar unzweifelhaft falsch? und 2. Woher kommt jene Behauptung, ist sie historisch kontingent / ein bloßes Ereignis, Sproß $\chi\alpha\omicron\upsilon\upsilon$, oder gar der Sache nach notwendig und selbst, wenn sie falsch sein sollte, eine notwendige Denkform, dadurch die philosophische Denkweise hindurchgehen muss, um den Gegenstand, um den sich jene Behauptungen bemüht machen, allererst zu konstruieren und zu begreifen? -- Wir beginnen damit bei der ältesten der drei Wortbedeutungen, dem theoretischen Materialismus:

a) Theoretischer Materialismus, und die Suche nach etwas wahrerem als Sein und einer wirklichen Wirklichkeit

Der theoretische Materialismus ist die Denkart, die behauptet, dass es so etwas gebe wie Materie. Damit ist mehr gemeint, als dass es Dinge gebe, denn es gibt vielleicht kein Denksystem überhaupt, das die Dinge leugnet, als bloß eines, was alles insgesamt leugnet; es ist auch nicht gemeint, dass es physikalische Partikel gibt, daraus verschiedenes besteht etc. Vielmehr ist damit gemeint, dass ganz gewisse Dinge ausgezeichnet sind in der Art, wie sie existieren, und realer sind als andere, und alles andere vielmehr nur durch dieses existiert. So sagte Demokrit bereits, dass es nichts gebe als Atome und Leeres, und alles andere _nicht eigentlich_ existieren würde - also unwirkliche Täuschung ist. Es nimmt sich dagegen wie eine bedeutungslose Variation aus, dass heute die Neurobiologen sagen, das Bewußsein und der freie Wille sei nur eine Illusion des Gehirns, oder dass im letzten Jahrhundert die Marxisten behaupteten, Kultur, Religion, Politik und Kunst sei nur ein Überbau der Ökonomie und nichts an sich selbst, oder wenn heute noch manchenteils viele behaupten, dass es nichts gebe als Macht - sei es von Seiten der Kritik an Eliten oder an gesellschaftlichen Normen gegenüber Minderheiten, die beide nichts an sich selbst seien, sondern nur Ausdruck von Macht und Einfluss, ebenso wie auch bereits alles Wissen, und dieses darum also nicht für sich Wahrheit ist, sondern nur Ausdruck einer wahrheitssetzenden Macht einer gewissen Gesellschaft. Diese Theorien müssen aber nicht, wie häufig falsch behauptet wird, das Gegenteil annehmen und sagen, das Wissen wäre darum falsch, die durch die Ökonomie verursachte Kunst hässlich, oder die vom Gehirn erzeugten Eindrücke von Freiheit kontrafaktisch; dies passiert zwar häufig genug, ist aber keineswegs im Begriffe der hier kritisierten Denkhaltung mit enthalten, sondern macht nur die konspirative Art aus, der die relativistische/entlarvende/desillusionierende entgegensteht, die eigentlich sogar für viele dieser Bewegungen die typischere ist. Das wesentliche, was allein den theoretischen Materialismus definiert, ist die Behauptung, dass es ein eigentliches Seiendes, die Materie, gibt, während alles andere nur scheinbar ist, und uns damit täuscht, in Wirklichkeit aber nichts ist als ein Effekt der Materie. (In diesem Begriffe ist etwa auch der Neuplatonismus in einer gewissen Weise materialistisch, da er behauptet, dass, was nicht Idee ist, nicht wirklich ist, sondern nur ein Abglanz von Sein hat. Dies ist bei Platon selbst nicht so, da er nicht behauptet, die Schatten in der Höhle wären nicht real; auch wenn Platon bereits eine bestimmte Negation des Seins in der Idee diskutiert, diese Steigerung kommt erst mit Plotin, und von ihm an sind denn auch nach meiner Definition die meisten Platoniker Materialisten, die die Idee und das Ewige als Materie und den Wechsel in der Zeit dagegen nur als Effekt betrachten.) Hierzu stelle ich nun folgende Betrachtungen an:

1. Nach Parmenides und seiner Kritik am Nicht-Sein kann man wohl kaum davon ausgehen, dass es tatsächlich die Position dieser Theorie sein kann, auf alles außer auf eine Materie zu zeigen, und auszurufen: Das ist nicht; vielmehr wird sie bei allem, was ist, nach dieser Materie suchen, auch wenn sie gar nicht zu sehen ist. Dies hat den seltsamen Effekt, dass sich hierdurch eine jede Sache in zwei Teile teilt: Das Materielle an ihr, oder das, was wirklich ist, und ihre Erscheinung, oder das, was sie ist, ist sie nicht nach der Maßgabe des Begriffs der Materie betrachtet.

2. Wenn nun gesagt wird, dass aber die Erscheinung nicht eigentlich ist, stößt man auf dasselbe eleatische Paradoxon, welchem man entkommen wollte, indem man die Materie-Überbau-Spaltung in die Sache verlegt: Ich muss sagen, das eine an der Sache ist wirklich, das andere nicht; aber ich muss auf das andere verweisen, um es negieren zu können, mithin muss es vorhanden sein.

3. Außerdem ist unklar, wie ein Effekt einer wirklichen Sache eine unwirkliche sein könnte. Wie kann ich etwa sagen, dass die Neuronen im Gehirn realer sind als mein Farbeindruck, da diese seine Ursache sind? Man würde ja auch nicht sagen, dass der Urknall realer ist als das jetzige Universum.

Dasselbe gilt auch von den Träumen, sind sie schließlich Effekt ganz verschiedener Umstände, u.A. auch der Gehirnphysiologie, aber damit ja eben mit diesen gesetzt und ebenso real. Das Materielle am Traum soll schließlich den Eindruck erzeugen; aber wie kann etwas Reales etwas verursachen, was es nach derselben Theorie nicht wirklich gibt?

4. Der unzweifelhafte Beweis für die Falschheit dieses Materialismus ist also folgender:

- a) Es wird behauptet, dass A wirklich sei, und alles andere nicht, insb. B; dieses ist nur ein Scheineffekt
 - b) Wenn A real ist, sind alle Effekte im selben Maße real, da Kausalität raum-zeitlich und in einer Wirklichkeit ist
 - c) Wenn B ein Scheineffekt ist, muss es durch etwas wirkliches verursacht sein, wenn es nicht völlig zufällig ist
 - d) Wenn B aber völlig zufällig wäre, könnte es kein Schein von etwas Realem sein, da es (B) dann keine Idee von etwas Realem (z.B. A) geben könnte, und selbst realer (oder vielmehr irrealer) Zufall wäre; also (da B ja die Idee von A geben soll) ist es nicht völlig zufällig und ursachenlos (wenn auch vielleicht kontingent)
- Anm: Dass B die Idee von A gibt heißt hier nicht, dass man das auch erkennt, sondern nur, dass in der Idee, dass B nicht wirklich sei, sondern nur eine Oberfläche von A, A als Ursache mitgedacht wird, mithin das wahre Verständnis von B A einschließt; wenn das an B selbst klar wird, gibt B (in dieser Betrachtung) die Idee von A. Da aber nur A als real angenommen wurde, wird dies schon dadurch aus B selbst klar, dass B nicht = A ist.
- e) Es wurde behauptet, dass das einzig wirkliche die Materie A ist. Also kann nur A Ursache von B sein, wenn es eine hat
 - f) Wir sehen also, dass B verursacht sein muss, da es nicht zufällig ist, und dass es nur A als Ursache haben kann; also ist B ein Effekt von A
 - g) Damit ist B aber auch im selben Maße real wie A nach b).
 - h) Damit ist B zugleich im selben Maße real wie A, und es ist angenommen, dass nichts außer A wirklich ist. Das ist offenbar ein Widerspruch.

Ich denke also mit diesem Beweise widerlegt zu haben, dass es überhaupt so etwas geben kann wie eine Materie, oder etwas, was real ist, so dass alles andere nur seine Effekte sind. Dies gilt, wie bereits gesagt, nicht allein von Physik oder Biologie, sondern auch für Soziologie, Ökonomie, aber auch Theologie (wenn sie meint, nur ein Gott oder gewisse Götter wären real) usw. Damit ist, solange ich keinen Fehler in meinem Beweis sehe, die Behauptung des theoretischen Materialismus aus meiner Sicht so offenbar falsch, dass ich ihn nicht genauer behandeln müsste, wenn nicht noch in ihm die oben schon angedeutete und viel schwierigere Frage vorhanden wäre, wie es nur je zu einem solchen Fehler hat kommen können.

Eine dialektische Betrachtung des Materialismus kommt wohl nicht ohne dieses seltsame Phänomen aus: Dass jede materialistische Theorie der Widerlegung einer andern nach entworfen wurde. So ist die historistische Theorie (wovon etwa der marxistische Historismus/Ökonomismus nur eine Richtung bildet, dagegen die historische Schule eine andere und bis heute noch eine dritte jener vulgäre Humanismus, der das Wort Mensch überhaupt für den Namen jener Wertsetzung nimmt, davon alles selbst nur Abglanz ist) eine Gegenentwicklung zur Übersteigerung des Idealismus in eine Herablassung dem konkreten gegenüber gewesen (wie sie vor allem die Theologie des 19. Jahrhunderts mit ausgezeichnet hat); ebenso war der Psychologismus eine Gegensetzung des Konkreten im empirischen Subjekte (wie seinen psychischen Schwankungen, unter dem Begriff des Unbewußten, als sowohl seiner Konstanz, als Begriff in der Anthropologie und Verhaltenstheorie) gegen eine hohl gewordene Form des Transzendentalismus, die das Transzendente mehr benutzte, um im Begriffe der Vernunft nicht sich sehen zu müssen, als sie

als Wesen und Hintergrund jener empirischen Phänomene begreifen zu wollen (was sich am deutlichsten in der falschen Form der Selbst-Setzung ausdrückt, die nicht mehr, wie einst bei Fichte, das Ich sich aller Welt entgegensetzt - als ihr Korrelat; sondern vielmehr sein Missfallen an ihr in sie legt, und sich als Vernunft von dem andern Konkreten, was als Widervernunft in der Vernunft gleichfalls ganz genauso im Denken liege, künstlich trennt, um auch von sich selbst nichts mehr hören zu müssen; mit dem Ergebnis, dass sie, wenn sie diese Konstruktion nur ganz genau durchführen will (und dass muss sie, wenn sie diese nicht verfehlen möchte), am Ende doch von gar nichts andern hört als nur von sich selbst, und ihrer angeblichen Würde und Ehre (von Mensch oder Geist); welche Verwirrung sich dann unter dem völlig falschen Namen Identitätskrise breitgetreten hat, wo es doch richtiger wäre, von einer Differenz-Krise zu sprechen, da sie eben durch jene künstliche Differenz vom Denkenden von sich herrührt, die die notwendige, als von sich als Subjekt zu eben allen Objekten als seinen Korrelaten und damit zu ihnen als sein Wesen, völlig überdeckt). Selbst der Reduktionismus der heutigen Physiker und Hirnforscher ist nicht zuletzt ein Umschlag gegen eine sich selbst übersteigende Theorie der Abwesenheit realer Entitäten, oder der Idee, dass nicht alles, sondern vielmehr gar nichts wirklich sei, sei es nur Simulation oder Text (auch wenn jene Theorie selbst ebensosehr materialistisch war und einer übersteigerten Ehre der Autorenschaft im literarischen sich entgegenwandte). Aber dies ist ja nur der Anlass, und entschuldigt den so weiten Ausschlag dieser Theorien kaum. Was bringt es zustande, dass sie behaupten, nur gewisse Dinge seien überhaupt - und andere nicht? Warum etwa wird so oft, und doch ohne Erklärung, gesagt, dass Träume nicht wirklich seien - und dem dann höchstens entgegengesetzt, dass die Wirklichkeit ebenso unwirklich sei, aber nicht hinterfragt, ob dies nicht falsch, und vielmehr beides wirklich sei und bestände?

Hierzu muss vielleicht der Unterschied von ontologischer und kausaler Reduktion (wie er an obigem Beweise sich ja durchaus verschieden verhält) genauer dargelegt werden. Ich habe oben bewiesen, dass es unmöglich ist, anzunehmen, dass irgendetwas, insofern es auch alles verursachen möge, darumwillen realer ist, und darum die Idee einer eigentlichen Materie, davon die Welt nur Effekt sei, widersinnig ist. Aber das heißt eben nicht, dass es keine Ursachen gibt, nur, dass die Effekte ebenso real sind als die Ursachen. Das Problem beim Physikalismus z.B. ist also nicht, dass er behauptet, es gebe elementare Teilchen und Gesetze, die alle möglichen Konsequenzen haben, daraus sich fast alles erklären lässt, was wir im Universum beobachten können; das Problem liegt darin, dass er überdies glaubt, alles andere als nur diese physikalischen Effekte wären selbst unreal und inexistent, und die nur komparative Allgemeinheit der Beobachtung in der physikalischen Theorie (Relativ zum Universum) mit der allgemeinen Totalität des Seins verwechselt; und mehr noch, in den Naturgesetzen sogar versucht, einen Seinsgrund anderer Dinge zu finden, so als würden die Effekte nicht existieren, gäbe es die Ursache nicht. (Es ist damit nicht gesagt, dass bei andern Ursachen nicht vielleicht tatsächlich andre Effekte vorhanden wären; aber sowohl die wirklichen als die andern möglichen Effekte existieren unabhängig von den Ursachen. Oder anders gesagt, die Abhängigkeit eines Effekts von seiner Ursache ist keine des Seins, die speziell an ihm, sondern an der ganzen Welt hängt - dass mit jedem andern Effekt alles Sein überhaupt natürlich ein anderes wäre, aber doch der Teil, als bloße Erscheinung desselben, nichtdestotrotz genauso gleich wirken kann. Ich blicke von der Gegenwart aus in eine Vergangenheit, die ich nicht erlebt, und versuche Ursachen zu kennen, die ich nie gesehen habe; daher kann diese Ursache gar nicht realer sein als das, was ich eigentlich angenommen, außer eben _in jener Betrachtung_, in der auch ich selbst als Abhängig vom Chaos des Weltenlaufs erscheine - was aber für eine einzelne konkrete Sache eben gar nichts bedeutet, schon gar nicht, dass ich erst suchen müsste, warum sie ist, wenn sie doch der Grund ist, dass ich überhaupt auf den Begriff des Seins gekommen.) Was aber bedeutet dann eine kausale Erklärung oder Reduktion anders als ein Seinsverhältnis - oder wie kann ich das Vergangene überhaupt als an der Gegenwart wirkend denken?

Hierzu braucht es aus meiner Sicht einen neuen Blick auf das Problem der Veränderung, und wie sie überall möglich sei (oder besser: was in ihr schon wirklich ist). Es ergibt sich hier folgendes merkwürdige Phänomen: Wenn ich sage, dass sich etwas ändert (und derart sind ja alle Wirkungen), dann gibt es also einen Zustand A und einen Zustand B, und einen Abstand Δt in der Zeit. Dieses alles sind keine Dinge, die sich ändern; denn A bleibt A, auch wenn der Zustand A nicht mehr der aktuelle, jetzt wahrnehmbare bleiben sollte, sofern man sich nur an ihn erinnern und ihn denken kann; und B ist auch schon, bevor er real ist, ein möglicher Zustand (dass schließlich Δt sich nicht ändert ist offenbar, da sich Zeit selbst nicht ändern kann, sondern nur etwas in der Zeit). Die Frage ist dann aber, was sich hier ändert; wenn sich weder A noch B ändert, was verändert sich dann? Oder ändert sich vielmehr nichts, und es wird nur etwas durch etwas anderes ersetzt und verschwindet dabei (sodass es also gar keine Änderung, sondern nur Vergehen und Entstehen gäbe)?

Das Problem wird noch schwieriger, wenn Δt gegen 0 geht. Denn dann wäre entweder $A = B$, und es gäbe keine Veränderung, oder man würde eine unstetige Veränderung beobachten, bei der aber nichts dazwischen ist, was sich verändern könnte; mithin wäre hier Vergehen und Entstehen instantan, ein saltus naturae (temporis), und keineswegs eine Veränderung, wie gewöhnlich darunter ein kontinuierlicher Prozess verstanden, mehr ein Ereignis. Aber wie kann man hier Veränderung und Ereignis je nur unterscheiden?

n

[zwei kurze Gedichte, vom 14.01.2021]

Auf dem Abgrund selbst zu stehen
und der Riss der Zeit zu sein
Nichtig ist der Welt, zu wehen,
nichtig ist mir selbst der Schein
des' Leuchten Welt erwebet Keim [/ erwebt den Keim]!

and [zum Anfang der Zungen-Melodie aus Skyrim]:

Im Abgrund selbst stehend
als Riss aller Zeit -
Nichtig Welt zu wehen
nichtig Ewigkeit?
Was scheint nun die Not
in die Frage zurück!;
im Anspruch des Lebens
bald zerbrechend Glück.

Die Frage verwehend
meines Geistes Bruchstück.
Was ich noch geschaffen
das schafft nun mich;
Und wovon'ch geboren
ist mein' Geist' letzter Stich -
Dass der Wille emporen [=als Empore]
und all Welt ihm zerbrich'!

Aus Zeit selbst abstehend
in die Antwort ich schreit
Ich selber zwar - 'bärend
ist die Frage Geleit
noch genügend, noch fährend
wovon sie sich befreit?
[und wie weit verwehend,
dass ihr['s/ihres/ihr es] ist, was sie treibt?]

Entscheidung des Tages
ist die Not, die erschreit [= damit tötet]
auch die Klagen der Nächte
und des Blutes gefeit
das die Blüten durchflossen
des' [fern] Leuchten Welt[en] [noch] weiht.
Wovon [/ wo noch/gar/denn / denn wo] sie [einst] entsprossen
dahin führt mich die Zeit! [/dahin führet mich[/all'/die]] Zeit

[Neuer Systemansatz vom 29.03.2021]

Über das Absolute.

Oder: Darstellungen der Gestaltungen der Wahrheit des Seyns - dass es zerrissen ist und Zerrissenheit selbst, und über den Abgrund in ihm als Anglanz des kindlichen Lachens über alle Welt

Die Frage nach der bloßen Möglichkeit einer Darstellung des Seyns ist es wesentlich gewesen, die im letzten Jahrhundert die Darstellung bei der Untersuchung des Seyns nie auf die Antwort, sondern immer zuerst und - und genau darin liegt das Problem - auch zuletzt auf die Frage allein gelenkt hat. Noch Heidegger hat sich damit begnügt, die Frage danach, wie das Erscheinende je erscheint, nur zu stellen; und die Nachheideggerianische Metaphysik hat ja selbst diese kleinste Annahme, dass aus dem Dasein in gewisser Weise Seiendes sichtbar wird (was ja weder die Frage danach, was dies dort sichtbar werdende selbst je wirklich sei, noch die Frage nach einem Seyn überhaupt je auch nur annähernd beantwortet), dafür zu Seite geworfen, dass das Sein eben selbst Phänomen sein müsse oder Qualität (unter vielfältigen Quantoren- und andern -logischen Formalisierungen), und die Frage im allgemeinen ist dabei, wenn nicht abgelekt, so doch aus dem Auge verloren worden.

Dass aber damit die eigentliche Weite (und innre Notwendigkeit, auch den Weg der Rechtfertigung zu gehen), die dem Worte des Absoluten beizulegen ist, nicht einmal annähernd angedeutet ist, macht vielleicht deutlich, warum diese Frage seit Hegel nicht mehr eigens erörtert wird. Denn es handelt sich hierbei, allein Vorurteilen seit Feuerbach zum Trotz, keineswegs um eine theologische Konzeption; das absolutum ist in sich selbst, und d.h. von allem andern in ihm an sich selbst losgelöst, also insbesondere auch von Mythologie und göttlichen Kräften. (Die Verwechslung kann auch nur in einer monotheistischen Kultur geschehen, wo die Götter denn selbst absolut gesetzt, als einiger Gott angesprochen werden; was sich auch daran zeigt, dass Gott eben manches mehr ist als absolut, und die andern Götter auch nicht absolut sind, so dass etwa Plato noch kein derartiger Vorwurf gemacht werden kann (woran ersichtlich ist, dass nicht Gott zum Absoluten als Name, sondern umgekehrt Absolutheit zum Gott als Grad seiner Einzigkeit zugesprochen wird).)

[Kommentaransatz, vom 17.04.2021]

Dasein und Mitsein, oder zur Illusion der Verständnis seiner selbst und anderer.
Ein Kommentar zu Sein und Zeit, §26.

Heidegger schreibt, gegen Ende von §26, dass wenn das Dasein ist, es nur als Mitdasein mit andern sein kann. Ich denke auch, dass er damit recht hat; nur denke ich, dass das Dasein gar nicht ist,

sondern nur das Daseiende, und das Daseiende eben kein Dasein ist, es also mithin kein Mitdasein gibt, sondern nur die Arten des Daseins des Mit(da)seienden. Ich möchte, um diesen subtilen aber entscheidenden Unterschied zu Heideggers Position zu explizieren, erstmal noch auf die beteiligten Begriffe einen neuen Blick werfen:

1. Das Dasein. Dasein heißt für Heidegger das Seiende, was ich selber bin; dies halte ich für falsch. Stattdessen setze ich: Dasein ist das Sein, dass ich je selber bin. Dasein ist die Form des Seins, die das Ich selber ist, aber ohne sie zu sein (im intransitiven Sinne). (Der zentrale Unterschied ist hier, dass Heidegger meint, er und seine Zuhörer wären, genauergesagt Menschen, also Seiendes, was dann als Mitdasein innerweltlich begegnet - während ich glaube, dass ich das Sein selbst bin; genauergesagt, dass alles, was ist, für-mich-ist, so aber. dass das "ist" im Für-Mich-Sein genau dasselbe ist wie das "für-mich" als solches, also ich hier selber nichts bin als das Sein - aber ich es eben nicht bin, da es mir eben zwar um mein Sein geht, aber als unverfügbares, da ich es als Seiendes Sein missverstehe. Dies Missverständnis selbst ist denn dann auch meine Erklärung, warum Heidegger das Dasein als Seiendes missverstanden hatte, zudem in einem Buche, wo er an vielen Stellen dies beklagt und davor warnt, dass man das nächste übersieht - und er also sein nächstes, dass Dasein und Daseiendes doch nicht gleich sein könne, ebenso überstehen hat.) Dass ich das Dasein bin, kommt also für mich mit der Aussage überein, dass ich das Sein bin - aber eben das Sein, dass dadurch auch umgekehrt durch mich als Sein-Für-mich bin (und das daher nicht ist), weswegen ich das Dasein auch definieren würde als das Sein, dem es in seinem Sein um die Tatsache geht, dass es als Sein erscheint (nämlich als meines darin, dass der Seinseindruck der Eindruck des Seins-für-mich ist).

2. Das Mitsein und das Zuhandene: Hier kann ich Heidegger noch eher folgen. Zuhandenes ist dasjenige innerweltlich begegnende Seiende, das vorkommt, gebraucht wird, ohne zunächst theoretisch zu erscheinen (daher ist es verschieden vom Benutzen eines Dings, das als Ding vorher zu Bewußtsein gebracht). Mitsein ist dass dies praktische Handeln um eines andern willen, oder durch auf das Mitdasein des Andern als bloß-unbeachtet-auch-daseienden gerichtetes Handeln erst erscheinender Horizont eines möglichen Ausrichtens des Hantierens auf ein anderes Ziel als auf das Dasein meiner. Das Mitsein braucht aber kein Verständnis des Daseins als nur der Glaube an die Existenz; und genau hier ist der Punkt, wo ich, durch den Begriff der Sorge und des Besorgens vermittelt, den wesentlichen Widerspruch des heideggerschen Systems aufgespürt zu haben glaube.

3. Die Sorge, als Endpunkt des Besorgens, ist im Ergebnis daher konstruiert, dass es dem Dasein, sofern es Seiendes sein soll, d.h. überhaupt sein soll und zwar in der Form des In-Seins zugleich in der Welt sein soll, in-der-sein es ist, um sich selbst, d.h. um sein Sein und daher um die Art des Seins gehen soll, in der und durch die es Seiendes ist. Hier findet sich bereits eine mehrfache Unmöglichkeit:

a) Das Dasein ist In-der-Welt sein je-seiner Welt; aber zugleich soll es ihr in-sein. Wie kann aber das In-der-Welt-Sein selber in der Welt sein? Dann könnte ja keine Sache in der Welt sein, ohne zugleich im In-der-Welt-Sein auch noch zugleich auf andre Art in der Welt zu sein, so dass sich entweder alles verdoppelt bis ins unendliche, oder die Begriffe von Welt und Sein hier ganz vertauscht werden müssten (insofern etwas nicht anders in der Welt sein könnte, denn als Moment des In-der-Welt-Seins überhaupt, damit aber dies Sein und seine Momente nichts anders sein würde als die Welt, dessen In-Sein es beschreiben bzw. darstellen sollte). All das aber löst die Schwierigkeit nicht auf, und ist offenbar widersinnig. Der einzige Sinn, in dem ich die Begriffe In-der-Welt-Sein und Welt sinnvoll verwendet sehen kann, ist indem ich sage, dass das Dasein als In-der-Welt-sein nicht selbst in der Welt ist, sondern nur, dass es auf die Welt verweist so wie eine Relation auf den möglichen Objekttyp der Relata und des aus ihnen erzeugten oder das, woraus diese genommen.

b) Das Dasein soll ein Seiendes sein, und zugleich sein Wesen in der Existenz haben, d.h. alle Eigenschaften eines Seiendes, sollen nur aus der Tatsache herkommen, dass, und nicht was es ist, ungeachtet es aber nicht dies "dass" überhaupt (als Seinsart), sondern ein solcherart bestimmtes

"was" (ein _Seiendes_) sein soll. Mir erscheint das aber unmöglich. Ein Seiendes ist ja gerade dadurch von einem Sein unterschieden, dass es in einem Sein vorkommt, auf gewisse Weise ist, dagegen das Sein dann die Weise ist, darin alles mögliche sein kann oder eben nicht (dass es das Nicht-Seiende nicht gibt ist von Parmenides zwar richtig gesagt worden, aber man muss hier auf den Unterschied achten, dass es das $\mu\eta\ \text{ov}$ (= x, so dass es keine Art E mit $E(x)$ gibt) nicht geben kann, dagegen es ein $\text{ou}\ \text{ov}$ einer Art $\epsilon\text{iv}\alpha\text{i}$ (= x, so dass für _irgendeine_ Art E nicht($E(x)$) gilt) immer geben kann, wie er ja auch selbst zugibt; nur ist dies $\text{ou}\ \text{ov}$ keineswegs so etwas wie ein Nichtseiendes, da das, was es nicht ist, nicht in der Art des Nicht-Vorhanden-Seins eines Tatbestands, sondern nur als Nicht-Passen eines Denkversuchs zu Bewußtsein kommt). Ein Seiendes, dem es in seinem Sein um sich geht, kann es aber durchaus geben. Man achte auf den Unterschied:

- Ein Seiendes, dass durch sein Sein bestimmt ist, dem es in sich um sein Sein geht
- Ein Seiendes, dem es in seinem Sein um sich geht = das wesentlicher Inhalt der Art-Zu-

Sein ist, auf welche es ist

Das zweite ist wohl und immer möglich. Mein Handeln und Denken und mein Körper, und die daraus konstruierte Einheit eines "Selbst" ist eben so etwas, nämlich gewissermaßen das Zentrum der punktierten Menge des Seins-für-mich. Aber das heißt nicht, dass diese Gedanken und Handlungen _durch die Existenz selbst_ konstituiert werden, sondern nur, dass wenn sie, wie auch immer, geschehen, für den Ort und die Seinsart, darin sie geschehen, ausgezeichnete Bedeutung haben als Modifikation eines solchen Seienden, dass zur Seinsart, der es auch angehört, dazugehört und diese mitbestimmt; aber dadurch eben nicht von ihr bestimmt wird als gerade nur darin, dass es derart ist und nicht wie bzw. was.

c)

[Über die Objektive Konstruktion, Entwurf vom 17.04.2021]

Über den Namen und die Auslegung des alltäglichen Daseins

Eine Anmerkung zu Stellung der Dialektik des Begriffs gegen das gewöhnliche Wort; oder über die Konstruktion im philosophischen Versuche überhaupt.

Es ist eine in der gesamten Frage der unmittelbaren Erscheinung des Wortes unabweisbare Schwierigkeit, dass, sobald es nur gesprochen, es zugleich immer als ein zweifaches erscheint: als gerade erst erfundenes, als neu gesprochener Name, und als uraltes Wort, als Urgrund und a priori der Möglichkeit, auch nur diese Untersuchung davon zu führen; so dass dasselbe Wort einmal dem Phänomen willkürlich entschöpft, andernmals aber dieses nur aus ihm heraus denkbar geworden ist. Wie kann aber nun dieses beides zugleich bestehen, oder welche dieser Ansichten müsste sonst aufgegeben werden? --

Ich denke, dass sie durchaus beide richtig sind, dass sie aber auf eine doppelte Konstruktion verweisen, in der das gerade je gesprochene Wort die Lautgestalt des alten sich zum Vorbild nehmend doch je ein anderes ist, nie mit diesem übereinstimmt, eben indem es sie nachbildet. Das aber gilt offenbar nicht immer; es gilt nicht, wenn ich gedankenlos spreche, sondern nur, wenn ich dies Wort absichtlich benutze, und es dann als etwas anderes meine. Wie ist aber hier dieses "als" zu verstehen? Und gibt es dadurch das Wort wirklich verdoppelt, oder denke ich hier nur hinter eine Abwandlung der Benutzung einen andern Gegenstand?

Ich glaube, dass diese Untersuchung nicht anders denn systematisch zu führen ist, da sie ansonsten in eben solchen Fragen sich verstrickt, daraus heraus kein Weg gebaut werden kann, der nicht am

Anfänge anfängt. Der Anfang aber liegt hier nicht am Anbeginn der Zeit, sondern einen Moment bevor ich mir über das Problem gedanken gemacht habe, sondern nur sprach (denn der Anfang ist etwas anders als die früheste Zeit, sie ist die früheste erreichbare Zeit, und offenbar komme ich vor die Zeit, da ich nicht dazu dachte, auch nicht zurück). Ich muss also zuerst etwas über den alltäglichen Begriff sagen, und dann über seine Entwicklung zum eigentlichen Aussagen und schließlich zum sich an der Kahlheit der Aussage und der daraus entstandenen Phänomenalität sich entzündenden Namen.

A) Über die Alltäglichkeit und das Gegebene des Sprechens im Vor- und Zuhandenen von Wissenschaft, Weisheit und Praxis des gewöhnlichen gedankenlosen Tuns.

[Zweiter Kommentaransatz, vom 17.04.2021]

Über die Existenz in der Welt. das Subjekt und die Sorge [24.1.]

Ich möchte gegen die Heideggersche Behauptung, dass das Dasein als In-der-Welt-Sein alleiniges Objekt der Angst, und mithin wesentlich Gegenstand der Sorge ist, einige Anmerkungen liefern, die zeigen, dass ich selbst nicht allein nicht in der Welt bin, sondern dass der Gegenstand der Sorge (sowohl in der Heideggerschen Interpretation von Angst als anderswo) primär nicht mit dem Sein, sondern mit der Entscheidung und der in ihr drängenden Zeit verbunden ist. (Dies ist der Heideggerschen Festlegung gewiss nicht unähnlich; der Unterschied ist aber darin zu sehen, dass er das Dasein selbst als sterblich sieht und das In-der-Welt-Sein mit dem damit verbundenen Druck zur Entscheidung vor dem Tode verbindet, während ich dieses eher als Verhalten bezeichnen will, und In-der-Welt-Sein eher als Allgemeinbegriff der Vorhandenheit/Zuhandenheit gegenüber den darin liegenden Dingen benutze, und das Verhalten dann als eine *„Tätigkeitsweise“* (nicht Seinsweise) des Ichs sehe, was selbst außerhalb dieser ganzen Dinge steht, auch wenn es nicht das bloße Ich denke ist sondern mit diesen gewissermaßen verbunden - und darum eben Tat und Entscheidung sowie Leiden und Ohnmacht als wesentlichen Gegenstand von Sorge und Angst sehe, keinesfalls aber das Sein selbst (was als solches ja zwar eine Entscheidung ist, aber nur eine sehr allgemeine, und sich im konkreten als *„Entscheidung“* sich mit einem oder andern zu befassen ja keineswegs dasselbe ist wie das Sein überhaupt)). Zu dieser Darstellung ist es entscheidend, dass das Vorweg-Sein-vor-sich, von dem Heidegger so oft spricht, verbunden ist mit der Idee, das Dasein sei Möglichkeit, nicht Wirklichkeit, und daher in der Wahl, eigentlich zu sein oder nicht eigentlich, und nicht in der schon vorher entscheidenden Situation, zu sein und zu wählen, ob man bleibe oder nicht. (D.h. seine Betrachtung liegt nicht in der Frage, warum man am Leben bleiben sollte und wie sich entscheiden könnte, sondern vielmehr in der Situation, dass man zu leben hat und sich dann fragt wie.)

[Versuch einer Begriffsbestimmung der Philosophie, vom 17.04.2021]

Versuch einer Darstellung des Gebietes der gesamten Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach dem Absoluten und der Erscheinung, oder dem Subjekte der Zerrissenheit.

Es ist in jeder philosophischen Darstellung eine besondere Umständlichkeit, nie den Weg, der im Gedanken durchzugehen ist, sogleich abzuschreiten, sondern immer erst zu erklären, warum er gegangen werden muss; und es scheint mir dies merkwürdig genug, eine Erklärung wiederum davon diesem ganzen vorherzuschicken. Es ist hierin nämlich keine gewählte Künstlichkeit, als wollte ich das, was ohnehin von der Sache selbst her klar ist, vorher noch, meinem eigenen Geschmacke und einer gewissen Art Willfähigkeit umwillen, wiederholen, und damit zu ihr zwar nichts, aber zu meiner Befriedigung, dieselbe doch verstanden zu haben, einiges beizutragen (welches sich mannigfaltig in den historischen Disziplinen findet, und vielfältig auch gar in der Philosophie selbst, wo etwa einer, bevor er schreibt, schreibt, dass er schreibe, ohne sich aber davon genauer erklären müssen zu glauben, warum, und was diese methodische Betrachtung je mit dem Inhalt nur zu tun haben könnte; wovon gegenwärtige Ausführung hoffentlich das Gegenteil dadurch sein kann, dass es die zwar langwierige, aber nötige methodische Zurüstung, noch bevor diese angesetzt, erweise, und ihr damit doch zumindest diese Ehre verstatte, nicht aus dem Willen der Darstellung, sondern aus dem in ihr angesetzten Inhalte entstammt zu sein). Die Natürlichkeit dieser Notwendigkeit liegt vielmehr in der Sache, oder dem Inhalt selbst, und der Haltung, daraus er genommen ist. Hierbei habe ich nun aber folgendes Problem: Wie ich zu solchem Inhalt kam, ist doch selbst nun ein Inhalt der Betrachtung, mag also zu Recht, und als erster Gegenstand der philosophischen Untersuchung, in ihr selbst angetroffen werden. Nun ist aber hierauf die Frage noch erst gestellt, wie eine solche Betrachtung geführt werden soll, was wiederum nur aus jener Methodik, und der Frage ihrer Rechtmäßigkeit billig beurteilt werden kann, darumwillen jene weitergehende Beurteilung ganz notwendig doch das Bedürfnis jener Frage, und d.h. den Gang zum Objekte, das dieselbe aufwirft, also auch dieses selbst, ganz notwendig voraussetzen müsse. Ich müsste also, genauer gesagt, mit ihr schon fertig sein, ehe ich solch ein Vorwort ihr nur schreiben kann. -

Dies alles setzt aber eine falsche Beurteilung jener Beurteilung voraus. Denn ich kenne zwar den Inhalt vorher nicht vollständig, aber doch ungewiss als Ganzen; und ich kenne auch jene Methode nicht bestimmt (jene wird sich vielmehr erst als letztes als unmittelbar gesetzgebende Handlung der sich zerreißen Handlungslosigkeit zur Unsterblichkeit offenbaren, was aber hier noch ganz außer Reichweite ist, und damit auch jener Vorgriff nur schwankend und unklar), aber ich habe doch zumindest eine Haltung, die sich anderer Herangehensweise an denselben Inhalt klar entgegenstellt. Von dieser Seite also, der möglichen Haltung und Betrachtungsart des Gegenständen, gilt es, Philosophie, sofern sie als Möglichkeit hier entworfen, und im weiteren Verlauf gegenwärtiger Abhandlung gewagt werden soll, gegen andre Arten der Betrachtung von Wahrheit, Wert, Handlung, Sein, Geschichte etc. abzugrenzen, um in ihr deutlich zu machen, wie es eigentlich um die philosophische Auffassung- und Betrachtungsart beschaffen ist.

Die häufigste Umgangsart mit den Gedanken ist die nach Nutzen. Sie findet ihren Abschluss in der Technik des Wissens als Herrschaftsinstrument, sowie in der Technik der Werte und Normen als Waffen der Beherrschung (welches verschieden ist; Herrschaft ist auch gegen sich selbst, als Einschränkung der Wünsche gegen Magie und Zynismus, Beherrschung dagegen das gewaltsame technisieren der Wünsche anderer unter den eigenen, zu selbstständigen objektiven Werten hypostasierten Vorstellungen). Die ehrlichere Betreibung jenes Nutzens erhält dann den Namen der Wissenschaft und Weisheit, welche beide wirklich weniger nur auf Nutzen, sondern eher auf Schönheit betrieben werden, aber solche Ziele noch haben, wie es die Betrachtung um des Nutzen willens besitzt, und auch meist schwer von denselben zu trennen sind. Trotzdem haben wir hier vier verschiedene Umgangsformen mit jenem Gegenstande, die man etwa nach Heidegger je die theoretische und praktische Kenntnis von Zuhandenem bzw. Vorhandenem nennen könnte, welche Aufteilung also zwar je zwei andere Betrachtungsweisen enthält, die beide aber je auf einzelne Dinge in der Welt geht, und, welches noch mehr als dieses ist, den theoretischen und praktischen Gebrauche des Gedanken noch vor der Hand trennt und anhält, ihn nicht zu vermischen.

Die Philosophie unterscheidet sich nun von diesen Haltungen ganz deutlich darum, dass es ihr nicht um Nutzen und Schönheit, sondern um die Wahrheit zu tun ist. Dies klingt zunächst nur anmaßend oder bezichtigend, ist aber der Sache selbst notwendig inhärent, da es ihr eben um diese Wahrheit selbst und ihren Begriff geht, und gar nicht um andere Gegenstände. Denn die Wissenschaft versucht ja zwar, Wahrheit in dem zu finden, was sie betrachtet; allein ist das ja nicht der Grund, warum sie sich ihren Gegenstand gesucht hat. Dieser verstattet ihr nämlich nicht so sehr Wahrheit, als Wissen; und nun kann Wissen wohl wahr sein (ansonsten wäre es ja auch weder schön noch nützlich), aber es ist doch von der Wahrheit, als thematischen Gegenstand gesetzt, wohl verschieden, und setzt voraus, dass über etwas eine Wahrheit zu finden ist; und dies etwas ist dabei eben, als etwas äußeres, vorausgesetzt, und kann gar nicht aus irgendeiner solchen Suche hergeleitet werden, da es eben kein Wissen davon geben kann, wovon es Wissen gibt, ehe dasselbe nicht selbst bereits beforscht worden. Genauso geht es auch dem Werte; nämlich die Werte, die dort behandelt, mögen durchaus und vielleicht vollständig wahr sein (wie dass das Leben ein absolutes Gut, und dass die Lüge ein Verbrechen, oder Vertragsbruch ein Delikt ist); aber das bedeutet dann eben nicht, dass auch diese Frage selbst wahr gewesen ist, indem diese Untersuchung sich eben an bekannte Werte (Tugenden, Handlungsbewertungen, Heiligkeit, Recht und Gesetz etc.) hält, und bei ihnen fragt, ob sie zu recht angenommen; und nicht, welche überhaupt anzunehmen seien. Insofern hat es also auch die Weisheit mit der Wahrheit nicht zu tun, da sie zwar, wenn etwas über allgemeine Werte behauptet, sagen kann, ob es an sich ungereimt ist, niemals aber mir eine Regel vorgeben kann, wonach ich aussuchen könnte, nach welchen Regeln ich mich denn nun umschauchen sollte; weshalb von dieser Seite auch in der Frage der Entscheidung in einer Situation nicht mit viel Hilfe zu rechnen ist.

Die Frage ist nun aber, in welchem Sinne hier die Wahrheit genommen, und was die Frage ist, die durch sie gesucht worden; oder ob das auch nur irgend genau durchdrungen ist. - Zunächst ist wichtig, dass hierdurch eher ein Anspruch als eine bereits vorhandene Wirklichkeit gemeint ist. Wahrheit zu suchen ist nicht dasselbe als bereits einen fertigen Begriff davon, was Wahrheit sei, vorauszusetzen. Wie bereits gesagt, ist mir ihr Inhalt ungewiss als Ganzer und die Methode als unbestimmte Haltung gegeben, und es ist also hier die Frage, wie ich zu einem zum Voraus zwar vollständigen, aber überaus ungewissen Gehalt des Denkens eine Haltung aufbringen kann, die so etwas wie Wahrheit in ihr methodisch zu sichten vermöchte. Wie ist dies denn möglich, wenn der Inhalt ja insgesamt unbestimmt und wolkenhaft, also nicht genau und methodisch und also auch nicht in der Höhe der Wahrheit zu nehmend je nur sein könnte? Mit andern Worten: Wie kann ich wagen, die Wahrheit zu denken, wenn ich nicht weiß, wovon, und doch auch weiß, dass ich das nicht weiß?

Ich denke, dass sich so eine Haltung eben nur gegen diese Ungewissheit an ihr selbst richten muss. Nur indem ich mich gegen die Unklarheit des Inhalts, sofern er gedacht worden, mich richte, kann ich wagen es zu sagen, dass er klar gedacht werden müsste. Nur indem seine Unklarheit selbst klar geworden, ist mir also die Idee einer möglichen Wahrheit entstanden. Darum ist hier also die weitere Frage ganz deutlich geworden: Wie kann ich zum Voraus wissen, dass der Inhalt ungewiss ist, bloß weil ich noch nicht seinen Text geschrieben? Wie kann ich aus seiner Unklarheit den Anspruch größerer Klarheit gewinnen?

Ich glaube, dass ich hier zum Voraus kaum eine adäquate Verteidigung würde vorschicken können, die den Ansprüchen jener genügt, die unter Wahrheitssuche das Erstreben eines schon zum Voraus festgelegten Zieles verstehen; denn ich weiß in der Tat keine genügendere Bestimmung der Unklarheit oder Ungewissheit des zur Untersuchung gegebenen, als dass ich es in diesem Texte noch nicht betrachtet habe. In diesem Sinne ist auch von der Form her eine philosophische Untersuchung anders angelegt: dass sie nicht das, was außer ihr steht aber dem Autor bekannt ist, voraussetzt, sondern sich ganz in einer textlichen Tradition bewegt, gegen die sie dann gerade erst sein kann, weil sie über sie ist. Gleichzeitig aber muss ich von vorn anfangen; denn allein so beweist sich das Denken in seiner möglichen Freiheit. All dies scheint nicht gut zusammenzupassen, und in dieser rein methodischen Schwierigkeit, wie es sein könne, dass man anfängt, indem unklar ist, womit erst noch angefangen werden könne, verbirgt sich also wesentlich die Schwierigkeit auch der Möglichkeit aller Philosophie. Was kann ich zu dieser allzu bekannten widersprüchlichen Position noch irgend neues oder auch nur interessantes sagen?

Die Schwierigkeit ist offenbar verbunden mit der Idee eines Neubeginns oder Systems. Aber die hier gemachte Voraussetzung ist doch, eben da der Inhalt als nur ungewisser angesetzt wird, viel geringer: dass er nämlich nur mir jetzt ungewiss ist, und ich ihn im Laufe der weitem Untersuchung mir erst erschließen soll. Wahrheit zu suchen heißt hier also zunächst, mir Gewissheit über das nur mögliche Thema zu verschaffen, bevor ich mich in ihm festlege. Die Textlichkeit ist also deshalb kurzfristig, im hier geschriebenen und nicht in einer weitem Tradition, da ich mir unsicher bin, worauf ich mich hier beziehen soll; und nur solche Unsicherheit, keine historische Übersicht oder allgemeine Kenntnis, schafft das System. Systematisches Denken ist mir zunächst der Versuch, im Angesichte meiner eignen Unsicherheit alles neu zu bedenken; ob es danach Einheit sei oder Zerrissenheit ist mir dabei einerlei, die Frage ist zunächst eine, weil sie als einzelne sich selbst die zerrissenste, unklarste und mit sich (als mit einer) uneins, und d.h. als eine uneins ist. Jenes Als-Eines-Uneins-Sein nenne ich damit auch die Systematik, und unterscheide sie als systembauende Tätigkeit von jedem nachher noch so schönen fertigen System, was in seiner Konsequenz gerade darin nicht mehr systematisch ist, dass es zu einig, und zu wenig uneins-dynamisch ist.

Daraus erklärt sich auch die disparate Einheit, die mein weiteres Vorgehen und insgesamt die Sache der Philosophie betrifft. Ihre Einheit erhält sie nur aus ihrer Verwirrtheit, oder aus der Ehrlichkeit in ihrer Verzweiflung mit sich und der Welt. Die Frage ist darum selbst uneins; ihr Gegenstand entsteht ihr erst, wenn sie ihn sucht, und als diese Suche selbst. Das heißt aber nun nicht, dass die Philosophie als solche keinen Gegenstand hätte; sondern nur, dass er erst, wenn ihre Methode in concreto ihr zur Vorstellung geworden, auch als solcher könne angesprochen werden, da er vorher keine zureichende Erklärung hat. Unabhängig aber von der Erklärung kann ich vorher zumindest so viel sagen, wie die Worterklärung des Gegenstandes ist, wie er mit der Wahrheit und vor allem wie er mit der Worterklärung der Philosophie zusammenhängt; denn dass die Philosophie weithin als Freundschaft zur Weisheit verstanden wird, im Gegensatze zum von mir gesetzten Unterschied gerade zwischen Philosophie und Weisheit, als gleich die Inhaltsleere des darum nur noch verbliebenen; all dies ist mir zu sehr bewußt, um es jetzt, noch bevor irgend ein inhaltlicher Punkt

ausgesprochen, als solches stehen zu lassen. Daher will ich zuerst also über diesen Begriff der Philosophie sagen, warum ich ihn denn weiterhin benutze, wenn der Wortbedeutung nach ich ihr doch weithin entgegengesetzt scheine.

Das Wort Φιλοσοφία hat im Griechischen bis heute eine Doppelbedeutung, deren Mehrdeutigkeit auch die verschiedene Betrachtungsart des philosophischen Denkens verändert. Zum einen wurde der φιλοσοφος (was ja Eigenschaft, und kein Titel ist), als der Freund der Weisheit (σοφία) oder des Weisen (ο σοφος) verstanden; zum andern aber als Sucher und Freund des Weisen το σοφον, also eines Abstraktums. Im ersten Falle wird Philosophie zur Doxographie, im zweiten Falle zur Suche nach einem verborgnen Wesen. (Man sieht etwa in diesem Unterschied deutlich die Differenz von den Sophisten mit Sokrates, oder heute zwischen den historisch-dekonstruierenden Philosophen und den Analytikern. Der Unterschied liegt hier nicht darin, welche Seite Recht behält, sondern was sie je als Wahrheit versteht.) Da ich nun denke, dass was unter dem ersten Worte verstanden ist (d.h. die Beschäftigung mit dem, was als Weise gehalten), trefflich mit dem Wort der Historie bedacht wurde (welches Wort im Gegensatze zur Philosophie diese Doppelbedeutung heute nicht hat, wiewohl sie ihm früher auch teil geworden), so will ich das Wort der Philosophie ausschließlich im zweiten Sinne nehmen und den Philosophen bedenken durch den Ausdruck: φιλειν το σοφον, d.h. dem Sophon zgedacht sein. Sophon ist nun ein in unsrer Sprache unbekanntes Wort, und wird durch Weisheit gerade nicht übersetzt, da das historisch verstanden zu werden pflegt. Ich übersetze es darum mit dem Hegelschen Ausdruck: Das Absolute; dies trifft zwar nicht völlig den griechischen Ton, es scheint mir aber eines der wenigen Worte unserer Sprache zu sein, was die Vieldeutigkeit jenes Wortes gut beschreiben kann. Daher scheint es mir auch über neuere Kunstbildungen erhaben zu sein, da diese sich genauer definieren müssen; da aber das Absolute ein altes Wort ist, ist es mir vielleicht ebenso unbekannt wie το σοφον, während mir doch zugleich bekannt ist, dass es sich um solche Dinge handeln soll, die die göttlichen und menschlichen Angelegenheit, Leben und Tod, das Sein und das Nichts betreffen. Dieses alles sind nur kleine Hindeutungen; und die wirklichen Wendungen der Erkenntnis, die hin zu einer Logik des Absoluten führen, führen dann auch weg vom σοφον; aber ich denke, ganz am Ende, bei der Frage des Gesetzes, doch wieder dahinzurückkommen zu können, ja sogar zu müssen. Ich will also kurz Philosophie verstehen im Sinne eines Strebens nach oder Denken des Absoluten, wobei dies Absolute selbst sowohl als Begriff, als auch als Realität angesetzt wird, welches im weitem Verlaufe genauer zu erläutern sein wird.

Nun ist also weiterhin vorgreifend zu sagen, was denn das Absolute für sich gesehen sei, und wie es mit der Wahrheit zusammenhängt.

Systementwurf

Geschrieben vom 21.4.2021 bis...

Vorbemerkung: Über die Systematische Methode überhaupt und ihre zweifelhafte Beziehung zum Dogmatismus

Die Frage, die vielleicht unter dem Begriffe eines philosophischen Systems, d.h. einer Abhandlung, die dem von Wolff bis Hegel verbreiteten Ansinnen, dass das Ganze das Wahre sei (dass es nur dieses sei, kommt freilich erst von Hegel, aber der Anspruch der Wahrheit als lingua universalis liegt ja bekanntlich schon bei Leibniz und seiner Schule, und der erste deutsche Versuch auch unter solchem Namen dann eben von Wolff, und über Baumgarten zu Kant vermittelt auch dort Ursache des Systematischen der Architektonik), weiterhin verpflichtet bleibt, und noch mehr, die dem Anspruche eines solchen Systemes, eine gewisse umfassende Wichtigkeit und Fertigkeit zu besitzen, am meisten zu stellen und zu behandeln ist, betrifft die Frage, wie sich das Denken, wenn es sich in seiner eigenen Vollständigkeit für eine Art der Wahrheit begriffen hat, von der Art Dogmatismus unterscheiden kann, indem ein Gedanke, der als fertiger sich vollständig dünkt, Souveränität über den Prozess seiner Entstehung erlangen möchte. Ich will darum, teils um überhaupt den Anspruch systematischen Denkens von jener Anklage zu unterscheiden, teils um die Art Dogmatismus, die hier betrachtet ist, auch in ihrem Entstehen beurteilen zu können, einige Worte über meine eigene Denkweise und ihre Beziehung zur Lehre voranschicken, sowie die historische Grenze beschreiben, als die unter dem Namen der Wissenschaft das Gegenteil des philosophischen Geistes als dieser auftritt und diesen, zumeist unter dem Vorwand der Selbstkritik, zu liquidieren versucht. Dass dies in der polemischen Weise, in der hier auch historische Bezüge verkürzt und vereinfacht vorkommen, mehr meine Methode und ihren Bezug zur gegenwärtig präsenten Geschichte beschreibt als auch nur historisch einst reales abbilden könnte, ist mir durchaus bewußt, aber ich denke doch, dass die grundsätzlich hier dargestellte Differenz systematisch bedeutsam bleibt, selbst wenn man die Daten ihrer Ursprünge gelegentlich weiterer Forschung anpassen müsste.

Es gibt in der Geschichte der erhaltenen Gedanken in Europa zumindest drei ganz verschiedene Traditionen, die aber oft und häufig absichtsvoll miteinander durcheinander gebracht werden, und die es hier zu unterscheiden gilt: die Akademie, die Universität und die Wissenschaft. Sie unterscheiden sich als Institutionen, aber noch mehr und wichtiger unterscheiden sie sich inhaltlich in den Disziplinen, die aus ihnen hervorgekommen sind. - Das primäre ist hier zunächst die historische Unterscheidung. Die Akademie wurde vor über zweitausend Jahren von Platon gegründet, die Universität vor etwa achthundert Jahren von der katholischen Kirche und verschiedenen Fürstenhöfen (etwa Frankreich und England), und die Wissenschaft entsteht zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert in der sich entwickelnden Naturwissenschaft, als die Entdeckungen zunächst in Journalen und nicht mehr in Form von Briefwechsel und Lehrbüchern veröffentlicht werden (der Streit zwischen Newton und Leibniz ist hier ein bezeichnendes Beispiel für den Ursprung der dort vorhandenen Suche nach dem ersten Entdecker). Aber diese historische Unterscheidung ist nicht eigentlich die wichtigste, da dann ganz viele andere Zwischenstufen auch dazu zählen würden, und zeigt auch überhaupt nicht, warum diese Unterscheidung wichtig ist. Es ist also wichtig, hier auf den Inhalt der verschiedenen Traditionen einzugehen, wohl nicht auf ihre

Gegenstände, aber auf die **Substanz** dieser Tradition selbst. - Die akademische Tradition hat als ihr wesentliches Merkmal, dass sie keine Hierarchien, keine besonderen Titel oder Auszeichnungen kennt. Platon verlieh keinen Preis, und in seinen Dialogen treten die Gesprächspartner (zumindest formal) gleichberechtigt auf; ja, er ging sogar so weit, dass er eben im wesentlichen nach Außen Dialoge veröffentlichte und keine Pamphlete oder Traktate wie die Sophisten oder φυσικοί, was ich auch daher deuten würde, dass er sich dadurch mit keiner Meinung gemein gemacht hat, also auch eine einmal vertretene Position (von einer Dialogperson) durch einen andern Charakter wieder kritisiert werden konnte (so etwa die vom ihm Sokrates in den Munde gelegte Ideenlehre, wie er sie im Phaídon vorträgt, im Parmenides gegen ihn gerade wieder gekehrt wurde). Auch wenn diese Praxis bald außer Gebrauch geriet (schon bei Aristoteles, und selbst ja beim späten Platon, wenn man den Gerüchten über seine Vorlesung *περι του αγατου* Glauben schenken möchte), so ist doch in der Institution der Akademie dies erhalten geblieben, dass es keine geschriebene, dogmatische Lehre gab, und von Platons Zeiten bis zur Auflösung der Akademie um 527 hatte sie ja auch mannigfaltig skeptische Phasen, bis hin zum mystisierenden Neuplatonismus, der aber ja auch nicht im eigentlichen Sinne dogmatisch war. Auch nach der offiziellen Schließung findet sich dasselbe bei Boethius und bis hin zur Brief-Akademie der frühen Neuzeit, zwischen Descartes, Leibniz, Newton, Pascal, Spinoza usw.; diese trugen ja auch keine Titel oder waren durch sie nicht über die andern ausgezeichnet, sondern als Forschende betrachteten sie einen Gegenstand, und eine dogmatische Meinung, die einer vom andern hätte übernehmen müssen oder verbreiten können, gab es hier auch nicht (wie man bei der Abhängigkeit zwischen Descartes und Spinoza am besten sieht; Descartes ist hier eine Art Lehrer, so wie einst auch Platon für Aristoteles, aber eben kein Lehrmeister, und dasselbe gilt für den eigentlichen akademischen Diskussionszusammenhang dieser ganzen Zeit und in gewisser Weise noch bis heute). Dies zeigt sich um so deutlicher im Kontrast zur zweiten Institution, der Universität. Sie wurde ja primär gegründet und betrieben, um dogmatische Inhalte zu vermitteln, anfänglich die Theologie, Juristik und antike Medizin, später Naturwissenschaft, Technik, Menschenbeherrschung durch Sozialtechnik (Soziologie und Verwaltung) und Wirtschaftstheorie und moderne Psychologie. Das technisch-logische Element war an ihr von Anfang an das dominierende, weswegen man etwa das Interesse, dass hier an der aristotelischen Logik gewesen ist, von dem Interesse des Aristoteles, eine Wissenshierarchie zu begründen, um Fragen nach der Rechtmäßigkeit von Wissen und Kritik behandeln zu können, streng unterscheiden muss. Dass die Technik sich inzwischen von der Textkenntnis und -beherrschung (wie sie ja heute noch im Jura-Studium praktiziert wird) ausgedehnt hat zur Naturbeherrschung und Menschenbeherrschung, entstand sowohl aus praktischen Interessen, als aus den Ergebnissen, die die dritte Entwicklung, die moderne Wissenschaft, eigentlich von der Seite rein akademischer Neugier, zu den Fragen solchen praktischen Interesses hatte beisteuern können, dabei häufig genug auch gegen ihren Willen oder zumindest ohne dass es das leitende Ziel gewesen war. Entscheidend ist, dass selbst, wo hier ein rein inhaltliches Interesse erscheint, wie etwa in der Geschichtskennntnis, das primäre universitäre Interesse die Beherrschung jenes Materials ist, damit man es einheitlich vermitteln und überprüfen kann. Die universitäre Prüfung, wie sie heute von den schulischen Methoden aus überall verbreitet wird, nimmt ihren Ernst von dem der Theologie, dass die Lehre das Wahre, und die Übereinstimmung mit ihr eine Pflicht des Gewissens sei. Dieser Ernst herrscht heute noch in der modernen Technik-Ausbildung, wenn dort etwa nicht die praktische Erprobung, wie in der wissenschaftlichen Praxis, sondern das Testergebnis bei formalen Fragen das entscheidende für Titel und Zulassung sind, und verfehlte Tests hier eine ähnliche Bedeutung haben wie einst Ketzertum und Exkommunikation, wenn sie auch auf einen kleineren Teil der Gesellschaft eingeschränkt bleibt. Darum verändert die Universität alles zu lehrende in eine überprüfbare Form, und wandelt ihre im zweifel sogar ganz anders gewonnenen Ergebnisse unter der Hand in Dogmata, da sie es für den Prüfling ja tatsächlich sein müssen, um nicht durch den Test zu fallen. - Zum dritten kommt hier die moderne Wissenschaft dazu. Sie entstand aus dem Interesse der akademischen Diskussion, das natürliche, das Experiment zu erfassen, und wurde durch ihren

überwältigenden und überraschenden Erfolg bald zu groß, als dass der übliche akademische Diskurs hierzu hätte ausreichen können, und auch zu fest und dogmatisch, als dass die Universität sie nicht hätte aufnehmen können. Das entscheidende ist hier also, dass der Unterschied zur Akademie hier wesentlich ein quantitativer ist, aber von so großer Quantität, dass sie selbst qualitativ unterschieden bleibt. Bei dieser quantitativen Erstreckung, wie sie sich besonders seit dem Aufkommen der Technik in der Industrialisierung vergrößerte, ist es auch die Natur ihres ersten Gegenstandes, des Experiments, die sie auf gewisse Weise fundamental von der akademischen Welt getrennt hat. Indem sie nicht den Gegenstand **_als Gedanken desselben_** konstruiert, sondern diesen selbst, als Experimentier-Maschine, nachbaut, ist sie über die Unwägbarkeiten der in sich selbst verstrickten Reflexion erhoben; gleichzeitig wird sie auch leer von aller Wahrheit jenseits der Messung. Da sie diese Objektivität, die vorher in der theoretischen, akademischen Betrachtung von Zeugnissen und Ideen, nicht vorhanden sein konnte, schon notwendig voraussetzt, kann es ihr aber auch dünken, dass sie über die Akademie voraus ist, wie es ja vielen Wissenschaftlern oft gegangen ist. Die entscheidende Wende lag hier aber nicht bei den Experimentatoren, denn sie betreiben zwar ein wichtiges Handwerk, aber geben doch gleich zu, dass es Handwerk ist, und kein Experimentator den Theoretiker ersetzen könnte; die wirkliche Verschiebung war da, als viele Theoretiker sich selbst als Experimentatoren begriffen, deren viele gedankliche Einzelversuche gleichfalls fallible Experimente seien. Diese Art Betonung der Intuition, wie man sie etwa bei Einsteins Gedankenexperimenten findet, scheint mir grundlegend für die gesamte wissenschaftliche Entwicklung, nicht in den Einzelerkenntnissen, aber ihrem Selbstverständnis als Disziplin nach. Der Form der vielen Versuche nach kann hier eben die akademische Diskussion nichts nützen, da sie zu langsam ist, und mehr die eigene Metareflexion als ein konkretes Ergebnis liefert. Umgekehrt ist aber auch das Ergebnis der vielen Versuche, die wissenschaftliche Theorie, für die Reflexion zu partikular, zu wenig Prinzip, als dass es wirklich sich anmaßen könnte, Wahrheit und Wesen des Ganzen zu sein.

Was bedeutet also diese historische Differenz? Ich denke, dass es hier natürlich keinen Sinn haben kann, formal-bewertend etwas aussagen zu wollen, was dann doch weniger Aussage als Wunsch oder eigene Tendenz der Tätigkeit ist. Was ich hier nur verteidigen will, ist dass es einen gewaltigen Unterschied in der forschenden Tätigkeit macht, ob man akademisch, und d.h. in isolierten Gesamtsichtungen, universitär-lehrend oder wissenschaftlich nach objektiven Einzelergebnissen suchend die Wahrheit finden will. Dies Buch ist ein System. Ich nehme damit eindeutig Partei für die platonische gegen die nominalistische Schule, und erkenne dies Buch auch nicht als Lehrbuch oder als Organon einer wissenschaftlichen Forschung an. Die Kritik hier richtet sich also vor allem gegen zwei Seiten, deren Einwände besonders beachtet werden müssen: Gegen die Kritik am Systematischen, und seiner Unterstellung, es führe zu universitärem und religiösen Dogmatismus, und gegen die Vorkämpfer der Wissenschaftlichkeit in der Philosophie.

Die erste Kritik ist dabei die außer der Fachphilosophie am verbreitetsten, wenn die Rede auch nur auf das Wort System, oder die Anmaßung des Systematischen im Gedanken fällt. Die Verwechslung, die hier häufig geschehen ist, ist die zwischen einem philosophische System in seiner _Umfassendheit_, und dem politisch-ideologischen in seiner _Unangreifbarkeit_. Als erster hat dies wohl Feuerbach formuliert, als er das hegelsche Absolute und die ganze hegelsche Systematik des absoluten Wissens als Säkularisierung religiöser Vorstellungen anklagte. Diese Kritik wurde dann aber dahin verschoben, dass die systematische Philosophie dogmatisch sei, oder dass es unmöglich sei, das Ganze zu erfassen. Das absurde aber daran war, dass alle diese Kritiker, bis zu Marx und Nietzsche, sich ja gerade jener Kategorien bedienten, deren Begriffe die hegelsche Logik in ihrer Vorstellung einer absoluten Idee untersuchen wollte, und es nimmt sich nicht wenig merkwürdig aus, dass diejenigen, die einem Buche Dogmatismus vorwarfen, weil der Autor es wagte, zu behaupten, dass es so etwas gäbe wie Wahrheit, und er davon etwas verstanden habe, nun

die ganze Welt, das sogenannte Materielle und damit die Ergebnisse der Wissenschaft und Historik, für so sicher nehmen, dass in der bloßen Anmaßung auf eine andere Gesamtperspektive als die durch sie angeblich schon fertig gegebene (d.h. in jeder Art Totalität, oder Versuch, das Ganze zu denken), notwendig ein Irrtum liege. Jenes liegt auch hinter der heute so verbreiteten Behauptung, dass die Weltkonstellation so komplex sei, dass sie nicht zu übersehen wäre, dass man je nur für eines Experte sein kann usw. Gewiss kann niemand über alles dozieren und andere korrigieren, sondern muss über alles, wo er nicht selbst berichtigende Erkenntnis gewann, den ältern und erfahrenen Quellen glauben, aber das heißt ja nicht, dass man nicht lernen dürfe, und nicht von dem Problem aus, was man für sich wesentlich nimmt, auch alles andere, mithin das Ganze, im Blicke behalten muss. Es ist etwas anderes, das Ganze und jedes Einzelne anzuschauen. Jener Unterschied geht verloren, wenn man entweder dekretiert, eine gewisse Weltsicht sei schon alles, bloß weil sie ein Ganzes, oder ein Gedanke könne das Ganze nicht verstehen, weil er nicht Alles ist. Der Missbrauch dieses Gedankens von politischer Seite - dass man, weil man Teil irgendeines größern Ganzen sei, dieses für das Ein und Alles halten müsste - hat dabei eine nicht geringe Rolle gespielt, sowohl von den Manipulatoren, die systematisches Denken im Sinne ihres, für das Ganze gehaltenen Interesses vorgaukelten, als auch von den Schmähern des Denkens, das sie mit eben jenem Vorgaukeln und vorgespieltem Wissen verwechseln, und dessen Versuchen damit wider Willen Recht und Erfolg geben.

Die andere, mehr in der universitären Umgebung verbreitete Behauptung lautet, dass die Philosophie Wissenschaft zu sein, und Systematik, Absehen aufs Absolute, unwissenschaftlich sei und ergo verwerflich.

[Neuer, letzter Versuch einer geschlossenen systematischen Darstellung; Version vom 27.04.2022, bevor es in der Dialogform („Sophia“) fortgeführt wurde]

**Über das Absolute, oder Zerrissenheit als Wahrheit des Seins.
Über Realität, Imagination und Verlangen des Selbst
Ein neuerlicher Versuch eines Systems der Philosophie,
von Hypatia und [deadame], geschrieben ab dem 28.1.22**

[dazu anzufügend dann, in einer zweiten Spalte, ein Kommentar; [deadname's Vorname] und Hypatia stehen dann auch ganz gerecht einander gegenüber und es kann der Übergang im ganzen System dargestellt werden]

Vorrede: Über den Begriff eines philosophischen Systems, und seinem Unterschiede zur Dogmatik sowie der bloßen Zusammenstellung verschiedenartiger Gedanken.

Die Frage, die an jeden philosophischen Systementwurf zu richten ist, und die ich hier also vorläufig bereits beantworten will, ist die, was mit einem Systeme der Philosophie, und d.h. einem System von Gedanken überhaupt gemeint sein soll; ob es sich vom bloßen Aggregat oder einer unreflektierten Dogmatik wirklich unterscheidet. Der Begriff eines Systems ist ja auch in mannigfaltiger Form soweit missbraucht worden, um einesteils damit die Verdammung von unsystematischen, aber doch gar nicht wirklich falschen Gedanken zu verhindern (was aber heute seltener vorkommt), noch mehr aber, um durch den Schreck der Systematik den Willen des Zusammenhangs zu brechen, schließlich, um absolut Unzusammenhängendes als System zu verkaufen (wie es in der Ideologie ständig geschieht). Aus solchen konkreten Umständen also genötigt, muss diese Frage selbst konkretisieren; ich muss darstellen, was ich eigentlich mit System meinen kann, wenn es irgendeine weiterreichende Bedeutung haben sollte, die nicht im leeren Begriff desselben, als dem Begriffe einer idealen Entität, sich erschöpfen ließe.

Systematik ist eine Methode konkreten Denkens, die versucht, verschiedenes dadurch zu verbinden, dass es zusammen, und zu einem Ziele gedacht werden kann. Das Ziel des Gedankens ist dabei aber vom Zwecke der Methode zu unterscheiden, als es gerade der Zweck des Ganzen ist, das Scheitern des Ziels erkennbar zu machen. Konkreter: Ich habe irgendeine Menge bestimmter Gedanken vor mir (allgemein-ontologischer Art, Begriffe, aber auch Beispiele, historisches Material und dergleichen). Ich verbinde dann die darin vorhandenen Prinzipien und Methoden soweit, bis sie an eine Grenze stoßen; diese ihre Grenze ist dann ihre Wahrheit. Sie erfüllen sich darin, dass sie an einen Widerspruch stoßen. Dabei ist das Verbinden das Entscheidende: ich nehme nicht einzelnes, so wie es ist, an, sondern verbinde es innerlich zu völlig andern gedanklichen Formen. Indem ich es versuche zu fundieren, komme ich mit einer gewissen Notwendigkeit dazu, das ihr zugrundeliegende Prinzip der Erfindung bis an die Grenze zu erweitern, die es erfassen kann; und gerade durch die Erfassung der Widersprüchlichkeit ihres Endzweckes, erfüllt sich der Zweck der Systematik, den Begriff jenes Gedankens in endlicher Form darstellen zu können.

Das Ziel des systematischen Gedankens ist die endliche, konkrete Darstellung der unvollständigen, unkonkreten Unendlichkeit (nicht bloß echter Klassen, sondern solcher Unendlichkeit von Gedanken, die den Klassenbegriff selbst übersteigen und kein allen diesen notwendig zu Grunde liegendes Prädikat zulassen, wie „Wahrheit“ ja kein logisches Prädikat ist, sondern per se injudizierbar, nur durch es gelingt Prädikation). Der Mythos seiner Realität liegt in dem Worte Novalis' beschlossen: „Vier Buchstaben bezeichnen mir Gott - Einige Striche eine Million Dinge.“

Ich kann die Unendlichkeit dessen, was ich beschreibe, gar nicht zu Ende denken - aber es bezeichnen. Jene Bezeichnung ist darum wesentlicher als noch so viele Beispiele. Die Systematik muss also symbolisch verfahren und kann sich nicht damit zufrieden geben, im Konkreten ihre Schwierigkeiten aufzulösen - einesteils, weil das unmöglich ist; schon die alltäglichsten Fragen führen zu metaphysischen Rätseln, die ohne höchste Abstraktion (Subjekt, Realität, Erscheinung usw.) gar nicht adäquat beschrieben werden können - andernteils, weil die konkrete Lösung gar nicht die Frage auch nur angeht, aus welchem Grund der Gegenstand, der uns hier zu Gedanken gekommen ist, auch nur die Form der Frage hat.

Andererseits ist der symbolische Gehalt ja aber auch konkret. Wenn ich etwa über Begriff der Geschichte nachdenke, dann sind in diesem Begriff ja die vielen Kriege, Revolutionen, Erfindungen, Gewohnheiten und Glaubenssätze usw, die faktisch aufgetreten sind, tatsächlich enthalten, oder vielmehr sind erst durch den Bezug des Konkreten zum Begriff diese eigentlich konkret, und jener begrifflich; da Begrifflichkeit eben nichts an sich, sondern immer erst eine Relation zum Konkreten bedeutet, und umgekehrt Konkretion immer Konkretion eines Begriffes, immer Beispiel einer zu suchenden allgemeinen Regel ist, und es sonst selbst nicht konkret, material wäre, sondern in und für sich begrifflich (idea individualis, monas). Daher ist am Ende das absolut abstrakte das absolut konkrete; oder Begriff, der von sich selbst abstrahiert, ist auch das, wovon abstrahiert wird, und damit zugleich das unmittelbar Vermittelte wie das nur durch Vermittlung erst Unmittelbare. Da jene Qualität aus meiner Sicht nicht nur dem Subjekte, sondern vor allem dem Namen zukommt, steht dieser im Kern meines Systems, da er den Kern des Widerspruchs, im Wort alle Realität zu denken, im Text die Welt zu sehen, markiert.

Zusammenfassend würde ich also sagen: Systematik ist eine Methode konkreten Denkens, bestimmte, dann rückwirkend konkrete Gedanken in einer unvollständigen, unkonkreten Unendlichkeit absoluter Größe zu verbinden, diese Unendlichkeit dann durch bloße Bezeichnung zusammen zu denken und sie daraufhin in endlicher, konkreter Form darzustellen, daraufhin, was als Ziel dieser Unendlichkeit, als Form des Denkens überhaupt, vorgestellt werden kann, aber wie es doch in dieser Vorstellung schon zerbricht, widersprüchlich ist, scheitert. Die Bezeichnung der allgemeinen Form dieser Unendlichkeit ist das absolut unendliche; demnach nenne ich den Begriff derselben, dessen Ziel das System zu verstehen hat, das Absolute. Es geht also letztlich darum, dies Absolute auch gerade aus den scheiternden Versuchen, es zu verstehen, heraus begrifflich zu erfassen - indem ich weiß, dass es in gewisser Form (als Erkenntnis, Wert etc.) nicht zu begreifen ist.

Der Dogmatik ist die Systematik also schon hierin ganz entgegengesetzt, dass nicht die vollendete Lehre, sondern das Scheitern der eigentliche Gehalt des mitgeteilten ist. Die Lehre, wie sie etwa die scholastische Theologie mitteilen wollte, und wie es manche dann auch mit dem neuzeitlichen Idealismus versuchten, hat nämlich grundsätzlich den Nachteil, auf positives oder bestimmtes ausgerichtet zu sein. Daher muss sie am Ende scheitern, da ich diesen positiven Inhalt in Form einer symbolischen Beschreibung gar nicht mitteilen kann. Hegel hatte recht damit, dass die Philosophie keine Kenntnis ist, sondern eine solche Denkweise, daß sie in einem verwandten Geist wiedergeboren werden muss; das heißt aber auch, dass da etwas sein muss, was geboren werden kann, und was mehr ist als zufällig passender Inhalt, was tatsächlich in der Sprache, die das Mittel geistiger Wiedergeburt ist, ausgedrückt werden kann. Und, um so zu sprechen, lässt sich das konkrete zwar sagen („Gott“; „Realität“; „Zeiterlebnis“ etc), aber es bleibt zu stabil, dass es sich ausdrücken ließe; dagegen aus den Widersprüchen mannigfach mehr schon bei kleinem logischen Drucke herausfließt. Aus jenem Ausflusse aber muss der neue Ansatz sich formieren; und daher ist es aller Zukunft viel mehr Recht damit getan, ihr ein Dokument des Scheiterns, eine Aporie, vorzulegen, als geradewegs eine Lösung, die so vielleicht funktionieren möge, wie man sie selbst

versteht, aber für den, der sie nicht schon kennt, gänzlich unverständlich ist, oder mehr nur zu anderm Scheitern Anlass bietet.

Andererseits ist sie aber auch von dem beliebigen einer Aphoristik, oder einer bewußten Anti-Systematik wohl verschieden. Ich denke, dass die Vorwürfe, die dem System gemacht wurden, i.A. völlig ungerechtfertigt waren, da sie nicht das System, sondern die Lehre, die behauptete, vollständiges System bereits zu sein, betrafen; als solche aber eben gerade methodisches Moment der Systematik selbst sind. So ist z.B. gegen den poststrukturalen Vorwurf, dass bisher das Subjekt als alleiniges Zentrum gedacht wurde, zu sagen, dass dies nur Kritik an einem System sein kann, das Subjektivität einseitig nimmt, dass nicht zugleich auch den in ihr liegenden Widerspruch und ihre Deplaziertheit, als gerade die Zentralität mitbegründend, stets mitdenkt. - So steht es noch vielmehr mit den Vorwürfen, zu überschwänglich zu sein, besserwisserisch und alles zu verstehen glaubend. Ich glaube nicht, alles zu verstehen; vielmehr glaube ich, dass ich nicht alles verstehe, was überhaupt je sein könnte, dass ich aber „Alles“, als Idee und Wort, stets nur so verstehe, wie ich die ganzen Dinge verstehe, die ich verstehe. Wenn ich das Absolute untersuche, untersuche ich mich damit immer auch selbst; da es gerade jenes Absolute ist, was in meiner Wunsch- und Gedankenwelt als Ziel, als Verständnishorizont immer mitgemeint, wie auch immer verfehlt worden ist. Ich glaube also durchaus, „alles“ zu verstehen, ja sogar mehrfach, vielfach zu sagen; $\pi\alpha\nu \lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$ - aber eben nur $\pi\alpha\nu \omicron\nu \tau\omicron\upsilon \epsilon\iota\nu\alpha\iota \mu\omicron\iota$, und gerade durch die Grenze meines Seins und Denken-könnens stets gebunden. - Zur Aphoristik ist im Gegensatz dazu zu sagen, dass sie deutlich totalisierender sein kann, gerade wo sie nicht versucht, systematische Einheit herzustellen. Einzelne Sätze statt Begründungen zu benutzen, kann nur dann statthaft sein, wenn diese wirklich für sich stehen können; und häufig können sie es eben nicht, oder nur als Vorurteil. Dementsprechend ist es auch nicht verwunderlich, wenn Aphoristik tautologisch bzw. resignierend wird (wie bei Wittgenstein), oder gar reaktionäre (wie bei den schwächeren Passagen Nietzsches); aber auch wenn dies vermieden ist, bleibt an ihr der Geruch des leeren Scherzes. Ihr Witz ist nur, dass man sie schon versteht; und darin steht sie der (vielleicht ja auch wahren) Dogmatik in nichts nach.

Schließlich ist noch etwas über die seltsame Zusammenziehung durch Bezeichnung zu sagen, und wie sie sich vom bloßen Aggregat, dem Gegensatz zum seichten Aphorismus, unterscheide. Das Problem jeder Aggregation ist, dass sie im höchsten Maße willkürlich ist, ja völlig uneinsehbar; denn woraus die Menge der Daten geschöpft ist, kann man gar nicht genauer wissen oder rechtfertigen; denn auch wenn ich hier eine klare Methode der Aggregation hätte, so wäre es nicht klar, wie die Dinge zusammenzudenken wären. Ich kann z.B. eine Menge historischer Daten auswählen, wohl nach Bekanntheit, nach Auswirkungen im weiteren Verlauf (etwa, woran die meisten starben etc.); aber ich gelange hierdurch doch keineswegs zu einem Begriff der Geschichte, ohne welchen jene Daten doch auch an sich gar keine Bedeutung hätten. Ich kann das einzelne hier gar nicht für sich denken, da es die Bedeutung nicht hat, ohne schon vorauszusetzen, dass ich historische Bedeutung verstehe. Jene Bedeutung ist aber nicht Sinn der Materie, sondern der Form, darin sie als Inhalt und Beispiel erfasst worden. Ich kann nämlich sonst auch Material ausschneiden, und nur bestimmte historische Daten betrachten; was mir dann aber einen ganz andern Begriff von Geschichte gibt. Nur wenn ich anerkenne, dass ich diesen Begriff schon im Vorhinein habe, und dann aus jenem Begriff die Materie erfasse, kann ich wirklich an der Sache arbeiten; ich arbeite also gerade nur dann echt, wenn man so will objektiv, wenn ich mich an meinen eigenen Vorurteilen orientiere, um in ihnen ihre eigene Widersprüchlichkeit und das fehlende zu entdecken, und nicht, indem ich all dies ignoriere, aggregiere (dies zweifellos dann allgemeiner), aber dennoch keinen Begriff davon habe, was ich dann überhaupt tue. Was hat das aber nun mit der Bezeichnung, mit dem Namen zu tun? Nun, diesen Vorbegriff, den ich voraussetze, verstehe ich ja selber nicht. Er ist nicht viel mehr als ein Name, ein Assotiationspunkt, ein reiner Name, der ein Namensding, d.h. ein Thema beginnt. Außerhalb davon ist er erstmal nichts, und kann daher auch nicht eigentlich für

den Begriff des Gegenstandes gehalten werden, den er doch vertreten soll. Es ist das seltsame, eigentlich in jeder Darstellung, dass dieser Name dann als Wort eine Bedeutung erhalten soll, auch wenn er eigentlich eben nur Name ist und sonst nichts. Dies ist aber kein Mangel irgendeiner besondern Methode des Denkens, sondern unmittelbar Konsequenz davon, dass jeder, auch noch so konkreter und vieldurchdachter, gespaltener Gedanke, in Form des Denkakts selbst intuitiv, unmittelbar dar ist, und damit vom Dargestellten wieder nur zur Darstellung seiner selbst, und damit vom extern demonstrierten zum bloß behaupteten, d.h. eben zum bloßen Namen wird, wenn ich nur anfangen, ihn mir zu merken und d.h. ihn nicht selbst immer wieder zu denken, ihn unter seinem Namen zu vergessen. (Dies geschieht auch ganz von selbst, wenn ich nur denke; denn ich kann nicht alles gleichzeitig neu beginnen, wenn ich auf altem, was ich im vorherigen Satze etwa dachte, aufbaue. Ich kann nur hoffen, dadurch, dass ich aufs vorherige immer wieder zurückkomme, und alles so oft denke - wiederum, im Ganzen, παν λεγεται πολλαχως - dass ich zwar im Namen die Sache immer wieder vergesse, aber sie durch den gegenseitigen Bezug der Dinge doch rette, indem die Namen selbst sprechende, und an sich selbst zerbrechende Zeichen eines Abgrunds meines Gedankens, und seines Willens werden, den Gegenstand unmittelbar doch als Vermittlung und Zusammenhang ihrer Wahrheit verstehen zu können.)

Die Bestimmung dieses Systems wäre dann nicht erreicht, wenn es wahr und vollkommen wäre, sondern erst, wenn ich hinter dem Glanz der Wahrheit die Bedeutung und das Verhältnis dieses Glanzes zu meinem Anspruche, die Wahrheit zu denken, überhaupt finden könnte. Nicht das, was ich hier zusammenfasse, benenne, sondern die Namensgebung und die Suche nach möglichem Inhalt selbst ist, der die Motivation zur Systembildung ausmacht. Und ebenso sehr wie dieser Text damit anhebt, muss er auch damit enden; denn dies aus-machen ist durchaus das letzte, das, wenn erst erkannt, darin doch nur Bedeutung gewinnt, dass dieser Text erst dann fertig ist, wenn ich auch bereits mit ihm fertig bin und ihn, als verschieden vom Anspruch, zur Seite und als Dokument der Aufbewahrung abgegeben habe. Möge er als solcher Leichnam vorbeigezogener Größe einigen Wert sich erhalten.

Erster Haupttheil: Existenz oder Realität des Selbst und Anfang der Philosophie aus dem Bedürfnis, das Seyn zu denken; oder das Absolute als Begriff des Lebens.

1. Anfang; Über den Begriff einer Philosophie überhaupt in der Spannung von Sein und Denken, und eine allgemeine Deduktion desselben Problems aus der Frage möglicher Deduktionen; oder über das suizidale Element der Selbstrechtfertigung des Bewußtseyns überhaupt. Oder: Das Verlangen, was dem Begriffe der Realität selbst einbeschrieben.

Es ist eine bekannte Geschichte, dass ein jeder echt philosophische Text einmal bei der Frage seines Anfangs anfangen muss; dass er, da er alles bis aufs Fundament niederreißen will (wie Descartes es schön sagte), dann die Frage nach möglichen Fundamenten und Grundstücken stellen müsste, und schließlich auch, wie in den letzten Jahrhunderten immer wieder geschehen, den Begriff des Anfanges selbst, und die nach der Gültigkeit der Frage selbst sich aufdrängende Frage, als vorher zu beachtendes zum Bewußtsein drängt. Aber noch weit davor scheint mir jene noch grundlegendere, ja viel einfachere Frage zu liegen: Warum kann ich denn nicht einfach anfangen - oder warum sollte ich es nicht? Was ist der Grund der Frage nach dem Anfangen? Wie kann ich überhaupt feststellen, was mich zur philosophischen Untersuchung hat bringen können, und was diese mit dem Begriff und der Idee des Anfangens, des richtigen Anfangs, und mehr noch mit jener bemerkenswerten Haltung zu tun hat, die nur die absolute, die fundamentale Rechtfertigung des Anfang(en)s versteht, und keineswegs zulässt, mit etwas fehlerhaftem, einem ersten Versuche anzufangen und diesen dann nach und nach zu korrigieren?

Mit der offiziellen Begründung kann es ja nicht so weit her sein. Descartes und Hegel behaupteten beide, es ginge um Wissen und Wissenschaft, und noch bis zu Husserl und in die Gegenwart wird dies wiederholt; eine schöne Idee wahrhaft, aber eben keine fundamentale. Denn um dies unumwunden sagen zu können, muss ich meinen eigenen Willen zu Wissen voraussetzen, also auch mich und mein Subjekt ganz; außerdem erhalte ich damit ja bereits zweifelhafte Vorurteile. Im Grunde ist das *ego cogito* genau das; es zeigt, dass die Suche bereits in ihrem Ziel, Wissen zu suchen, ein Subjekt und damit einen frühern Anfang voraussetzte. Damit hätte man dann ja aber auch anfangen können; warum hat dies Descartes, Hegel, Husserl etc. nicht gemacht? - Nun, davon kann ich natürlich nichts wissen. Es geht auch hier gar nicht darum, sondern mehr, was ich selbst damit bezwecke. Denn, man wird es wohl erraten können, auch ich suche nach einem unbedingten ersten Anfang für mein System, das es ein bisschen jener Beliebigkeit entkleidet, die mit jedem Anfange doch notwendig verbundene ist. Was ist also, wenn nicht bloß Wissen, der Grund dazu, so fundamental und dauernd, ja auch mich selbst nennend, an den Anfang und Neubeginn zu fragen?

Das vielleicht entscheidendste dazu hat Fichte geleistet, indem er die Rechtfertigung auf die Formel brachte: Das Ich setzt sich selbst. Ich will es so sagen: ich setze hier innerhalb des Systems je erst fest, was es sein soll; der Anfang muss, soll gemacht werden mit einer Selbstdefinition, um die Abhängigkeit von äußern Gedanken abzuwehren. Aber was bedingt diese Abwehr? Warum kann ich nichts voraussetzen?

Das, was ich fundamental mit meinem System darstellen will, ist ein Widerspruch: Auf der einen Seite ein gewisser Gedanke, ein Anspruch, etwas unendliches; auf der andern Seite Material, Realität, endliches, hässliches. Der Widerspruch besteht darin, dass das Denken dem Sein nicht seine Wahrheit zusprechen kann, dass die Form des Seins, der Anspruch, immer verfehlt wird, aber so, dass der Inhalt nur *als in Form des Anspruchs* je gedacht werden kann; dass er nur als *imperfectio realitatis* realisiert werden kann. Dieser Widerspruch ist aber ohne Anfang; er hat überhaupt kein Fundament; fundamental ist nur der performative Selbstwiderspruch, in dem immer zugleich etwas behauptet wird (ein großer Anspruch), und dann doch das Material, das Grundlage seines Begriffes gewesen, als ihm unangemessen erkannt wird, und damit beide auseinander fallen, bis ich sie wieder zu denken versuche; wo kann ich da also einen wirklichen Anbeginn denken? Und erneut: Muss ich das? Warum kann das System nicht *in res* beginnen?

Das wirkliche Problem ist hier, dass ich mich frage, mit welchem Anspruch der Gedanke, den ich denke, überhaupt da ist. Wenn ich keine Ansprüche an mein Denken habe, dann kann ich *in medias res* beginnen und verbleiben und völlig ohne Reflexion auskommen, denn ohne Anspruch ist eben alles, ganz gleich was es ist, wert, gedacht zu werden, wenn es mir nur einfällt; d.h. ich kann damit nur eine Darstellung meiner *Assotiation* geben, wie sie etwa an diesem Tage ist, und keineswegs ein System erwarten. Das erfordert ja eine Ordnung im Denken, und damit etwas, was den Gedanken einen Wert, eine Bestimmung für mich gibt. Wenn ich so eine Bestimmung, was ich wann denken will, aber schon voraussetze, habe ich damit wieder dasselbe Problem; ich weiß nicht, wie ich sie auswählen soll. So wird mir, wenn ich nicht an meine eigene Beliebigkeit der Assotiation gekettet sein will, das Anfangen zum Problem; und damit gleichsam die Frage, welche Gedanken es mir wert sind zu denken. Aber ist es wirklich so einfach damit, kann ich die Assotiation so leicht wegwerfen, und ist die Betrachtung dieser Frage wirklich die einzige Option, aus diesem Dilemma zu entkommen? Und erneut: Warum frage ich überhaupt nach, warum ich etwas denke? Warum ist der Gedanke, wenn ich nur die Kraft habe, ihn zu beschreiben, nicht allein daraus schon etwas wert?

Man muss hierzu wissen, woraus die Option der Philosophie entsteht. Das ist natürlich immer etwas verschiedenes, und wir müssen erneut zu Fichte zurückkommen, der richtigermaßen festgestellt hat,

das was für eine Art Philosophie man schreibt, davon abhängt, wer man ist; noch mehr, würde ich sagen, hängt davon der Wille zum Philosophieren und der daraus entstehende Begriff des Philosophischen selber ab. Ich will also zunächst etwas dazu sagen, was ich darunter verstehen kann: Was ist το σοφον?

Dieser Begriff, der mehr unklarer Kern als festes Bestandsstück der Tradition ist (und meist überhaupt unbeachtet bleibt, im Gegensatz zur σοφία, die in ihrer Tugend doch Klarheit verspricht, aber dann ja ausspart, wovon sie handelt - vom μεσον ja nicht einfach), steht im Kern der Frage des Anfangs. Ich würde ihn, wenn man überhaupt eine Übersetzung versuchen will, tatsächlich mit _das Absolute_ übersetzen, und damit die Philosophie als Drang und Willen zum Absoluten, besonders zur Absoluten Begründung und dem reinen Anfang, ansehen; daher dann diese Frage des Anfangs bereits für identisch halten mit der Frage, warum überhaupt Philosophie zu betreiben sei. Dies ist gewiss ein Wagnis; man kann το σοφον auch sehr anders verstehen. Aber wenn man die üblichen Formulierungen sich wirklich überlegt - etwa die, dass der Philosoph die Göttlichen und Menschlichen Dinge verstehen soll (σοφία δ' ἐστὶν ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, nach Alkinoos) - dann enthält sie einen Anspruch an ein Wissen, das ins unbegrenzte, ins Göttliche geht; und daher im σοφον einen Gegenstand, der, wenn ich ihn mir aneigne, eben so eine universelle Erkenntnis begründen _soll_. Ich denke also, dass hier diese absolute Idee, die Suche nach einem Unbedingten, zuerst kommt, und ich dann, wenn ich die τὰ κατ' ἀλήθειαν οὐτὰ erst als solche, nach der Wahrheit, die im Kern Absolutes ist, sehen kann, ich dann auch die Götter und Menschen, also die Doxa, verstehen kann. So geht es ja bereits zurück bis zu Parmenides, und ich denke, dass es hier gerade der Bezug der Αληθεια auf die Δοξα ist, die Philosophie auch als Untersuchung von empirischer Erkenntnis begründet. Es muss also - wenn ich so über den Begriff der Philosophie nachdenke - mit der Frage des Anfangs vor allem gefragt werden, warum ich überhaupt erst Philosophie betreibe, und es nicht bei einzelner, unsystematischer stehen lasse, und außer dem Wissen, der Kunst, meinem Leben und einem netten Geschmack überhaupt noch die Frage nach Wahrheit, nach Rechtfertigung, nach Sophia stelle; warum also, muss ich fragen, lasse ich diesem Gerechtigkeit wiederfahren? Warum betrete ich den Tempel der Αληθεια, und gehe nicht einfach vorbei?

Die Sache steht erschreckend einfach. Ich suche nach dem höchsten, weil es mir sonst alles zum tiefsten gefallen ist. Ich bin fest davon überzeugt, dass es eine unmittelbare und tiefe Beziehung zwischen dem Willen zur Wahrheit und dem Absoluten und dem Willen zum Tode gibt. Ich versuche die Gedanken also darum zu rechtfertigen, und auch ein absolutes zu suchen, weil mir eben das andre, das unklare, als schon im Tode stehend, als verfallen erscheint, und damit, wenn ich auch mein Denken nicht begründen könnte, ich keinen Grund gegen den Selbstmord vorzubringen hätte. Aller Cartesianismus ist strukturell suizidal, da er eben, wenn er nur an etwas zweifeln _kann_, er es für unwürdig, auch nur in Bedacht zu ziehen, hält, mit andern Worten, es sich selbst mit dem Wissen um sein Zweifeln bedroht. - Aber warum? Warum dieser Drang? Gibt es einen Grund, nach diesem Höchsten zu suchen? Und ist der Verfall des Weltlichen hier wirklich Grundlage, und nicht nur nachträglicher Effekt eitler Suche?

Es gibt hier ja doch einen wichtigen Unterschied zum Suizid (der es aber eigentlich nur rätselhafter macht). Nicht mich, sondern meinen gewissen, einzelnen Gedanken will ich enden; nicht das ganze, sondern das „ganze“, d.h. einen Überblick aufhören. Es bleibt also zu fragen, 1. Warum dieser Überblick je schon da war, und 2. Warum er nicht rechtermaßen aufhören könne? Erneut, warum muss, will ich einmal mit allem, mit το παν _neu_ anfangen?

Zunächst ist der Überblick also da. Ich habe bereits eine Idee des Ganzen, die mich heimsucht. Darin liegt ganz unmittelbar die Grundlage zur Möglichkeit von Philosophie überhaupt: ein falsches

σοφον, und ein falsches Verständnis desselben; eine Idee, die übers konkrete als ganzes hinausreicht und auch nicht stirbt, wenn ich sie vergesse, die in ihrem Anspruch mir stets lebendig geblieben. Ich weiß nicht, warum sie da ist. Ich merke nur, dass die metaphysische Intuition, nach dem ganzen zu fragen, irgendwie daher kommt, dass der Schatten des Ganzen nicht verschwindet. Aber warum kann er nicht aufhören, warum kann, will ich nicht von ihm lassen? Und warum will ich, wenn ich in ihm bin, es aber dann doch alles so schnell beenden, zum Widerspruch führen, wenn ich nicht weiß, _warum_, _woher_ es einen Anbeginn hat nehmen sollen?

Ich komme immer wieder auf diese Frage zurück und muss zugeben, dass ich keinen Grund kenne. Ich könnte dies Buch abbrechen und den Text löschen; aber ich will es nicht. Dass ich diese Suche, diese sehr eitle und unnütze Suche nach dem Ganzen, nach der Realität, nach dem Sein wirklich versuche, liegt darin, dass mir in diesen Begriffen selbst ein Verlangen, eine Sehnsucht nach dem Absoluten eingeschlossen liegt; und ich glaube, dass Philosophie insgesamt nichts anders ist als eben jenes Verlangen. Ich denke also, sowohl meinen Grund als auch den Begriff der Philosophie ins Deutsche am treffendsten mit der Wendung übersetzen zu können: Sehnsucht nach dem Unbedingten. Dass darin etwas strukturell suizidales ist, was das bedingte, das einzelne als _bloß bedingtes_, als unbegründetes ansieht, ist gewiss richtig, aber gerade deshalb auch keine Widerlegung oder Zurückweisung. Der Anspruch hängt hier nämlich nicht in der Abweisung des einzelnen, sondern darin, dass das Absolute mir in jenem Verlangen bereits vorhanden ist. Im Anspruch der Träne ist bereits die Idee des Ganzen, darum sie entfließen.

Ich muss mich setzen, d.h. das System muss die Frage nach dem Anfang stellen weil in meinem Denken bereits, wenn es überhaupt auf das ganze, auf den Widerspruch von Realität und Denken gerichtet ist, nicht nur im Denken, sondern auch in der Realität ein Anspruch liegt, eben ein Verlangen, mit dem richtigen realen anzufangen, nicht einfach ein beliebiges zum ersten der Untersuchung zu machen. Das erste, was also sich hier von selbst anbietet - und was wir, wie zufällig, auch schon behandelt hatten - ist jenes Verlangen und der Anspruch des Anfangs selbst. Ich muss also damit anfangen, zu dem Begriff dessen überzugehen, was gänzlich zu behandeln anzufangen wäre: Realität, Sein, das zu Behandelnde. Indem ich es so beliebig lasse, lasse ich es der Frage echt zur Verfügung. Ich lasse es meiner Verzweiflung und dem Anspruch meiner Träne offen. Und ich muss dabei zugleich alles Bestimmte, was ich vorher als für sich falsches fast verurteilt hätte - das, wo ich auch hätte bleiben können, was noch nicht sich selbst rechtfertigen musste - also eben Wissen, Kunst, Wert, Erscheinung, Tat etc, ohne Bezug zum Absoluten und zur Wahrheit, als etwas mitbeachten, was nun unter jenem Fluche steht, als Teil einer Mereologie des Seins behandelt werden zu müssen. In einem sehr konkreten Sinn bezeichnet Ontologie also etwas weit vor aller Erkenntnis (im spätern, systematischen Sinn des Wortes) vorgelagertes, aber doch auch, in seinem systematischen Anspruch, aller Erkenntnis übergeordnetes, etwas, was als der Anspruch ihres Seins nachgeordnet, ein späteres a priori ist. (In diesem Sinn wird die Ontologie immer wieder verfehlt, wenn sie metaphysisch betrachtet wird, sie behandelt eben keine cognitiones oder cogitationes, sondern die aspiratio essendi vor allem cogere, vor aller Frage sogar nach dem Einzelnen, wie sie nachher aus dem Sein zu entwickeln sein wird).

Letztlich ist das eine bloße Entscheidung. Wir werden noch mannigfach an Orte stoßen, wo eine Entscheidung, und keine Notwendigkeit solche gedankliche Behandlung in ihrer Notwendigkeit begründet. Außer durch letztlich theologische Gründe (und die Heiligkeit *δακρυος* ist sicher nichts anderes) kann man hier auch gar nicht weiterkommen, und es ist nur Zeichen von Ehrlichkeit, dass ich nicht vorgebe, im Namen des Wissens das zu tun, was ich aus dem Anspruch um ein Ganzes, was ich denken will, doch allein tun muss. Ich bin mir der Albernheit der ganzen Unternehmung wohl bewußt; allein, ich behalte es mir vor, im Angesichte der Schönheit jener Träne in ihr sie zu lachen, und darin mehr Wert zu sehen als in der idealen Trockenheit jener Untersuchung, die sie

auch materialiter hat fehlen lassen. (Ausgetrocknet sieht das Auge denn auch zwar / die Wahrheit, all des Wissens sie vergaß ...)

2. Über das Material der Philosophie, oder der Anspruch im Begriff des Lebens und All-Tags. Eine Beschreibung des Ausgangspunkts der Betrachtung, oder zur sogenannten natürlichen Einstellung und dem Man.

Nur um noch kurz zusammenzufassen, wie überhaupt aus der Frage eine Suche werden konnte: Aus der Frage: Womit anfangen? wurde eine Betrachtung der Notwendigkeit dieser Frage selbst, und daher dann des Bedürfnisses, das in der Idee eines Realen oder Absoluten überhaupt enthalten ist. Wenn ich diesen Anspruch also und damit die Frage voraussetze, muss ich bereits hierin damit anfangen, alles jenes, womit ich anfangen könnte, nach seiner Beschaffenheit zu ordnen, oder eine Kategorisierung alles Seienden darin, dass es ist und Teil des Realen ist, das ich begründen will, aufzustellen und als Ganzes einer Theorie unterzuordnen. Jene Theoretisierung erzeugt konkret ein Ideal der Ganzheit, dass sich dem Begriff des Lebens überhaupt, bestimmter aber der Kategorie der Alltäglichkeit annähert. Aber das ist schon zu allgemein; da dies ja nur Form, und nicht den Inhalt, und damit nur eine abstrakte Betrachtung, keine Durchmessung und daher inhaltliche, nicht nur formale Bestimmung dieses Ganzen würde zustande bringen. Was also begegnet mir hier, was muss ich für so eine Betrachtung näher anschauen?

Das Unmittelbare, womit die Philosophie anfängt, ist die Form des Denkens und Wissens, die sich selbst nicht als solches, sondern als vermitteltes oder als Mittel zum Leben sieht, Leben aber und Lebendigkeit als Zweck an sich selbst. Es ist ein Vorurteil der alten Philosophie gewesen, wenn sie Vorurteillosigkeit, Uneingenommenheit als selbst unmittelbar, und nicht selbst negativ durch die Mittelbarkeit vermittelte genommen hat, da dadurch diese _unmittelbare Vermitteltheit_ (ein Begriff, der im Ganzen das Rätsel des Symbolischen und der Wahrheit in der Realität überhaupt bezeichnet) verloren geht, deren Selbstvermittlung bis zum leeren Unmittelbaren, und d.h. bis zum Anspruch auf Wahrheit, dabei doch gerade die ganze Genesis der Philosophie, und damit ihrer Deutungsansprüche größtes Zeichen von Wahrheit ist. Ich muss also hier damit anfangen, was unmittelbar schon als Vermittlung da ist; und dabei sehe ich als direktestes, dass ich handle, um leben zu können, gleichzeitig aber mein Handeln Teil des Lebens ist; es ist hier ein Teil desselben schon um das Ganze bemüht, oder hat es im Sinn, steht im Begriff, es zu erhalten. Jenen Begriff, den es dabei hat, ist damit schon eine erste Idee der Totalität; der erste Begriff des Absoluten, den ich je haben kann, ist dass ich lebe [und auch, dass ich leben kann und will].

Hier ist dies leben aber als Gesamtheit ganz verschiedener, auf einander bezogener Akte genommen. Ich esse, trinke, schlafe, lese, denke auch nach oder nicht, spiele oder störe, vor allem aber vergeht Zeit und ziehen Dinge, Räume vorbei und ich sehe einen Schatten vor ihrem Horizont, Leib, und einen Schatten hinter allem demselben, Bewußtsein genannt. Hier sind alles dieses aber gar nicht unterschieden, und ich würde der Frage unrecht tun, jetzt alte, wohlbekannte Fragen (Unterscheidung von Leib und Seele, von Raum und Zeit und den darin liegenden Dingen usw.) einführen zu wollen; denn all dies ist hier eben nur, wie es ist, als Einheit, daraus, dass es Element der Frage ist, wie ich denn überhaupt alles, was vorkommt, denken kann; dass es also hier nur als Material gegen einen, außer dem Bezug auf „Leben“ als leerer Totalität völlig unbestimmten Begriff des Absoluten betrachtet werden muss, nicht aber bereits als Begriffliches, oder vermitteltes Unmittelbares zu nehmen sei. (Der Unterschied von unmittelbar Vermitteltem und vermitteltem Unmittelbaren ist hier besonders wichtig; das letztere, was hier bereits vorkommt, ist es erst im Nachhinein, da es eben erst als vermitteltes, oder durch das es-denken Unmittelbar und direkt Seiendes ist; dagegen ist hier alles Vermittelt, aber unmittelbar, ohne dass ich es denken, bearbeiten müsste. Ich muss die unmittelbar vorhandene Vermittlung erst betrachten und zu einer Frage

auflösen, um dann, nachdem ich sie auseinandergesetzte habe (freilich nur in Gedanken, denn außer diesem Texte und in jedem Akte des Lebens bleibt sie gleichfalls bestehen), gerade erst dahin zu kommen, sie directe, und als Elemente der Unmittelbarkeit sehen zu können. Unmittelbares ist es nur durch Abzug aus der Vermittlung des Bestehenden, durch $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ wie Husserl es nannte, aber dabei gerade nicht Aussetzung von Glauben oder Sein, sondern gerade der Vermittlung oder Phänomenalität, die einst als Glanzstück und Kennzeichen der Unmittelbarkeit hat gelten können.)

Was kennzeichnet nun diese Vermittlung, diesen Bezug auf das Leben? Es gibt ja hier einen Begriff, der ganz unmittelbar mit dem Überleben zu tun, d.h. auf seine Funktionen bezogen bleibt. Gleichzeitig ist er seltsam unbegrifflich, ja unbegreiflich. Was „mein Leben“ hier bedeutet, ist nie ganz klar. Es bezeichnet eigentlich nur, dass irgendetwas geschieht; und dass es fortgeschehen solle, ist der Anspruch, der Wunsch, zu leben. Aber ist das bereits genügend? Oder habe ich doch unmittelbar auch so etwas wie einen Eindruck von Lebendigkeit, der über den Eindruck von „Etwas“, was immer es sei, hinausgeht? Negativ gefragt: Habe ich überhaupt so etwas wie einen Begriff meines Todes, oder des Todes überhaupt, jenseits einer bloß formalen Negation?

Das seltsame ist ja, dass alles, was immer es sei, mir als Lebenszeichen dienen kann. Was immer ich erlebe, ist Material, Objekt des Lebens und daher auch seiner Theorie; es gibt in einer sehr strengen Weise dieses Ausdrucks nichts außer dem Alltag, da alles, was außer ihm erscheint, ja in ihm sichtbar werden muss; auch das, was ungewöhnlich ist, ist durch Termine, Umstände, die Essens- und Schlafenszeiten etc. in ihn eingebettet, und außer das Leben, als bloßes Collectivum, führt nichts hinaus. Aber heißt dies denn auch, dass „begrifflich“ dies Moment der Alltäglichkeit nicht könne erfasst werden? Ich sehe ja gewissen Situationen an, mehr zu sein; und es ist das seltsame, das hier im Eindruck schon sich folgender Gegensatz auftut:

Gerade das, was als besonders lebendig, als innigstes Zeichen des Lebens gesehen wird, ist das, was am wenigsten vorkommt. Das bloße Schlafen z.B., was ja numerisch die relative Mehrheit aller Akte ausmacht, steht dem Tode am nächsten; dagegen das, was so selten geschieht, wie z.B. die deutliche Rede oder das künstlerische Schaffen, am ehesten dem Leben zufällt. Es ist dies natürlich nur eine intuitive Betrachtung, die „Lebendigkeit“ wahrscheinlich auch in einem ganz andern Sinne nimmt als die Totalität des Lebens; aber es stellt sich hieraus doch schon die Frage, ob es ein begriffliches Moment des Lebendigen gibt, was am Alltäglichen wenn nicht vorbeigeht, so doch zumindest orthogonal steht und gewisse Elemente der alltäglichen Lebenswelt als daraus herausgehobene Zeichen der Lebendigkeit, und damit als Element der Substanz des absoluten Ganzen, sofern es hier nur als Leben kann gedacht werden, auszeichnet und denkt. Wie kann ich aber so etwas, wenn ich ja doch das Leben als Ganzes, und ebenso den Tod, doch nicht im geringsten näher nur verstehe denn als Alles oder Nichts?

Ich denke, dass hierzu der Begriff des Lebens in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen genommen werden muss, nämlich a) das Leben als Tätigkeit, das ein Absolutes nur als Partikuläres ist, als das, woran alles andere für mich hängt, das aber, als bloßes Überleben, dieses keineswegs ist; und b) das Leben als Hintergrund, oder als Umfang eben jenes andern. Die Frage, die sich im Bezug auf diesen Unterschied (der gewissermaßen der eines Modus ist, das Leben als $\zeta\eta\nu$ vs $\zeta\eta\sigma\alpha$) nun am deutlichsten stellt, ist der, wie eine solche Tat überhaupt ein ganzes bezeichnen kann, oder wie rechtermaßen überhaupt ein Ganzes, das Sein, als Tätigkeit könne gedacht werden? Vor allem, wann und woran geschieht es?

Ich muss ja fragen, wann ich das Leben als Tätigkeit überhaupt ansehe. Ich kann hier ebenso wie bei den Dingen zwei unterscheiden: einerseits das Leben als Zustand, andererseits als Tat, nicht zu sterben. Es ist ein Unterschied in der Entscheidung für das Leben im eminenten Sinne (nicht sterben

zu wollen) und im trivialen (daraus dann folgernd etwa auch heute etwas zu essen, zu schlafen etc, also dem Alltags zu folgen). Gleichzeitig ist dieser Gegensatz aber immer auch dann präsent, wenn die Gegenwart überhaupt zu Bewußtsein kommt, da es die Gegenwart eines Gedankens ist, und der Gedanke eben das Objekt der Entscheidung, ihn zu denken und es nicht sein zu lassen. Die Gegenwart als solche präsentiert diesen Gegensatz.

Nun müssen wir aber noch auf die andre Seite des obern Satzes achthaben: Das erste absolute ist, dass ich lebe; das heißt, es ist hier wesentlich, dass ich lebe. Welchen Begriff habe ich hier von Subjektivität, von meinem Ich?

Da ich hier nur das Material und alles behandle, was immer mir vorkommt, ist das Ich nur das Subjekt aller dieser Dinge. Es ist gar nichts von dem, was es gegenüber ist, verschiedenes; gleichzeitig ist es aber etwas in ihm liegendes. Der Widerspruch, der mir unmittelbar immer vorkommt, ist ja, dass ich mir unmittelbar auf mein eignes Bild als Körperwesen vermitteltes bin. Ich bin zugleich immer, was ich, als ich selber, von mir weiß als Gegenstand meiner selbst; ich habe meine Taten, so sie vom Körper vollbracht werden, vor Augen. Also ist das Ich sich a) einerseits als Wesen ein partikuläres, ein bestimmtes Ich, Ich selbst, dieser jemand; und b) andererseits doch auch ich selbst als das Ganze meines Lebens, wovon der Körper, mein partikulärer Charakter nur einen geringern Teil ausmacht. Ich muss also diesen Widerspruch ebenso schon im Ich wie im Begriff des Lebens finden.

Dasselbe gilt auch für den Tod. Ich kann ihn einerseits theologisch denken, als Erscheinung verschwindender Wesen, auch als Ideal einer partikulären Ontologie, wie es Heidegger einst als Vorlaufen beschrieb, als Idealisierung eines Nicht-mehr-seins meiner selbst als partikuläres Dasein, d.h. eigentlich aber doch nur als Da-Seiendes, als Wesen unter Wesen; aber andererseits ist er auch das Verschwinden und Zerstoßen aller Welt, das, wie Epikur zurecht sagte, uns dann doch nicht mehr betrifft. Er ist ebenso wie das Leben zuhöchst partikulär, eigen, ichlich, und allgemein, absolut-begrifflich.

Wir finden also bei dieser Betrachtung den Kernpunkt der Onto-Theo-Logik, den Gegensatz der ontologia generalis und specialis wieder, und zwar als Gegensatz zwischen dem Ganzen des Erlebens aller Dinge, so sie für mich sind und an meinem Leben hängen, und diesem Leben und seiner Existenz selbst. Was passiert diesem Gegensatz (der im Material, d.h. im alltäglichen Erleben ja zwar da ist, vielleicht auch theologisch gefeiert wird, aber selten hinterfragt wird) nun, wenn ich ihn dem Anspruch der Philosophie als System ausliefere?

Ich habe eine Idee des Ganzen, des Systematischen, der Wahrheit; ich versuche, irgendwie alles zu denken, es als mehr denn nur selbst ursprüngliches zu nehmen. Wenn ich das tue, dann muss ich in jenem Widerspruch etwas besonderes entdecken; nämlich gerade jene Entwicklung, in der sich etwas - ich selber - auszeichnet, und zwar sowohl gegenüber der bloßen Allgemeinheit (dem Sein) als auch gegenüber andern Dingen. Es ist sowohl mir Gegenstand des Denkens als auch das Ganze, oder es ist insofern es einzelnes ist zugleich die Wahrheit jenes einzelnen als die Methode, dadurch das Ganze, oder das Allgemeine als Begriff überhaupt aufgefunden.

Ich, Leben, Tod zeichnen hier eine Struktur aus, in der ich zugleich alles und nichts, aber auch etwas einzelnes bin; und jenes ist die seltsame Verbindung vom Denken (als absolut allgemeinen), dem konkreten Gedanken und seiner sprachlichen Struktur (als psychologisch und epistemologisch bedingt) und seinem Schatten im Handeln und deren Möglichkeit (in Form des Körperlichen, als Schatten des Denkens im Gedachten). Insofern das Denken sich auf sich selbst als Gegenstand bezieht, kann ich hier nicht, wie es in den andern, hier bloß als Material zur Grundlage dienenden

Disziplinen, noch möglich war, die Methode klar vom Objekt, oder das Untersuchte von mir als Forscher unterscheiden; und vor allem (und das macht daraus mehr als einen epistemologischen Einschluss, wie es ihn ja auch in den Debatten zur Quantentheorie etc. gibt) zerfällt hier auch die Einheit des untersuchten Gegenstandes. Indem ich mir ins Untersuchte mit hineingerate, werde ich dessen gewahr, dass ich einen Begriff von meinem Denken in ihm finden muss, aber zuerst und vor allem auch einen Begriff von jener Partikularität, die das Ganze als Teil, oder das Bestimmende selbst als Bestimmtes, nämlich bestimmt als Bestimmendes sieht. Die Frage ist hier also: Was heißt es, dass das Ganze selbst partikular geworden? Wie erscheint unter allem Seienden die Monade des Seins, Ich selbst?

Indem ich diese Frage stelle, trete ich aber aus der Einstellung, die sie beschreibt, bereits heraus. Ich frage dann nämlich gerade nicht alltäglich, nehme nicht dies nur als Zeichen des Ganzen, sondern versuche umgekehrt das Ganze des Lebens aus der Partikularität zu verstehen. Mit andern Worten: Ich nehme nicht, was Man so macht, als Grundlage mich im Leben und als Teil der Natur zu verstehen; sondern ich nehme eine ganz kleine Eigenheit, eine gewisse persönliche Verzweiflung, das Leuchten der einzelnen Träne, als Signal, die ganze Weltgeschichte umzudeuten. Ich drehe damit das Verständnis um, und zwar in einer viel größern Allgemeinheit als noch die Husserlsche Epoche, die ja zwar den Weltglauben aussetzte, aber nicht umgekehrt diesen aus den Erscheinungen erklären wollte. Ich versuche also hier, nicht das Ich und die Natur und alle diese Dinge anzunehmen; sondern die Selbstreflexion, auf die die Begriffe von Ich, Leben, Tod verweisen, als Zeugnisse zu nehmen, dass ganz grundsätzlich etwas bei diesen Begriffen nicht stimmt, dass sie als solche in Frage zu stellen sind und nur als Fragen verstanden werden können. Wenn ich also frage: Wie erscheine ich selbst mir? so frage ich nicht, wie dies faktisch geschehe; sondern ich frage, wie ich überall erst einen Begriff von einer Sache, die zu sich selbst in einem Verhältnis stehen könnte, je würde gewinnen können.

Philosophie beginnt zumindest für mich immer bei jenem Punkt, bei dem Fragwürdig-Werden des Lebensbegriffs, dem Schalwerden der Biographie als Begründung, wo es nichts zu begründen, sondern zuerst mit dem Denken anzufangen gilt. Sie verbindet ursprünglich das Konkrete - Biologie, Psychologie, historische Umstände, konkreteste Probleme des Alltags - mit dem Denken vom Allgemeinen - der Ontologie, dem Ganzen, der Theologie, der Moral, der Mathematik - und versucht sie unter solchen Begriffen wie Wissen, Wert, Existenz etc. zu vermitteln. Das Entscheidende - das das hier nie ganz gelingt, dass das Alltagswissen vom Mathematischen, und die Lebens- von der ontologischen Existenz immer einen riesigen Unterschied behalten, ja sogar fraglich ist, ob etwas gewonnen wurde, eine sie überspannende Theorie des Wissens zu schreiben - sei hier völlig zugestanden, aber eben auch ignoriert. Denn es ist hier vornehmlich die Differenz des konkreten und allgemeinen im Lebensbegriffe, die zur Debatte steht; und dieser ist durch dies Scheitern, und dem dadurch sie aussprechenden unmäßigen, ungemäßen, aber je immer doch rechten und notwendigen Anspruch des Denkens ans Sein, oder des Lebens ans Denken, mehr Gerechtigkeit getan als durch eine zu vorschnelle und leichtfertige Trennung des theoretischen und des praktischen. Zudem ist der zentralste Begriff - der des Verlangens - der ja das theoretische Interesse durchwohnt, auch für den Gegensatz in und zu der Alltäglichkeit nicht ohne Interesse, und sogar das, was das besondere vom allgemeinen, oder das bestimmt „lebendige“ vom Alltage unterscheidet. Insofern muss dieser Gegensatz erst durch dies Interesse herausgefunden, und durch das Interesse an der Untersuchung (oder durch das Interesse, was im Begriffe von einem System des Gedankens überhaupt ist) erst dasjenige ausgefunden werden, was im Leben als immanentes, oder als Geheimnis und Wahrheit des Begriffs von Leben, Ich und Tod schon verborgen ist; dass es nämlich als Verlangen den Bezug auf sich in ähnlicher Form hat wie das Leben, aber über das Leben, in Form des Wissens vermittelt, wie sich später herausstellen wird (während nämlich nachher das Ich sich als Tat der Unkenntnis seiner selbst, und damit als Moment des Wissens offenbart, ist

der Wille selbst mit sich darüber verbunden, dass ich will, nicht zu wissen, was ich will, damit aber die Substanz des Wollens selbst ein Wollen - ein Nicht-Wissen-Wollen - aber damit eben doch ein Wollen mit Bezug aufs Wissen, also die Selbstnegation hier nur als Vermittelte über das Wissen, wovon es als Verlangen sich einen Begriff der eignen Zerstreung und Ungemäßheit sich nur hatte machen können, denkbar und damit auch die Negierung hier keine absolute Negation aus Erkenntnis (wie es Schopenhauer falsch dachte, dass es Verneinung seiner ist), sondern der aus reinem Willen gefaßte Beschluss zur Unkenntlich-machung, Unkenntnis und Mysteriösität seiner selbst, oder der Wille als Wille, sich darum nicht zu kennen, weil er es nicht ist, der sich der Erkenntnis, sondern die Erkenntnis es ist, die dem Verlangen zu Wissen, und damit einem vor allem Wissen und Denken liegenden Willen zum Schönen des Gedankens und Gedichts der Zeit unterwirft; eine Entscheidung, die im Endverlaufe dieses Textes seine weitere Erläuterung im Verhältnis des Begriffs des Willens und Verlangens zu dem des Systems, oder der Entscheidung überhaupt dann zur Tat der Existenz und dem Wesen (der Unterlage und Grundlegung) des Seyns finden wird).

3. Über das Ich und den Begriff des Eigentlich-Meinen, und über die Seinsfrage; oder zur Erörterung, was als transzendente Grundlage je mit dem Nicht-Seienden im Nicht-Nicht-Ich gedacht sein könnte.

Die Frage, die ich also zuerst und vor allem zu stellen habe, ist: Was bin ich eigentlich? Wie unterscheide ich mich von allem andern, oder worin liegt dieser absolute Gegensatz - meiner gegen alle Welt?

Ich muss hier folgendes zuerst nochmal klarstellen: 1. Der Übergang, der mit dieser ersten Frage, und mit dem Willen, sie zu stellen, aus der alltäglichen Denkhaltung bereits vollzogen ist, ist von größter Wichtigkeit und sollte daher nicht übergangen werden, wenn er auch nicht die Form einer Frage, sondern nur die der Tat, zu fragen, hat. Es ist eine der üblichsten schlechten Gewohnheiten des Denkens, das, was nicht selbst schon Denken, sondern seine Voraussetzung ist, für das Denken zu ignorieren, oder für die Frage, die danach im Denken sich als zu behandelnde erweisen wird, als unwichtig zu deklarieren. Und 2. ist der Begriff vom Ich hier ein noch rein formaler, leerer, aber nicht reiner, d.h. ein bloßer, vorbegrifflicher, kein gereinigter begrifflicher Eindruck. Wenn ich hier diesen Gegensatz betrachte so ist in der Frage, was ich bin, bereits das Leben selbst gemeint; oder es ist selbst das Material, wie es vorher als nur vorhandenes zugestanden wurde, zur Frage geworden.

Was bedeutet also dies ganze Material des Ichs und Lebens, wenn es sich im ganzen zur Frage wird? Was _ist_ das Ich, oder was kann ich je damit meinen, jemand (im Gegensatze zum bloß leeren Sein) zu sein?

Ich bin zunächst im Bezug auf das Leben der, der lebt, d.h. Lebendiger. Ich bin dann sogleich auch Subjekt des Erlebens, d.h. was ich erlebe, ist etwas, woran ich Anteil habe. Ich kann mir dies nicht verweigern; täte ich es, so verweigerte ich ja gleichfalls die Frage und damit das ganze Projekt der Systematik in der Philosophie. Ich muss mich also, wenn mir alles schon zur Frage, und, was immer erscheint, zur Aufgabe geworden ist, nicht anders denken denn als universales Subjekt, aber eben nicht in formal-transzendentaler Hinsicht, sondern ganz konkret als die Person, der, was immer es ist, erscheint; die sie (die erscheinende Sache) erlebt.

Ich habe damit aber das Problem wie ich mich von diesem Erlebten je absondern oder nur formal unterscheiden könnte. Wenn alles, was ich habe, ein Strom von Erlebnissen ist, ist dann alles Leben und Sein meiner nur performativ als Form, als nachträglich vorhandenes Eidos vorheriger

Erlebnisse und Taten denkbar? (solche Überlegungen sind ja keineswegs neu; hatte ja schon Hume die Existenz eines selbstständigen Selbst in Zweifel gezogen, und die postmoderne Theorie dies performative Subjekt ja sogar fürs zentralste gehalten.) Aber es ist ja in der Systematik gerade der Anspruch auf etwas Allgemeines, was den Partikularitäten im Wege steht; und es ist hier das besondere, dass ich mir, so sehr ich auch glauben will, allgemeines und Begriff der Welt zu sein, ja doch bestimmte Person und konkretes Moment des Bewußtseyns bin. Ich meine also hier unterscheiden zu können, obwohl ich weiß, dass ich es nicht kann; was also unterscheidet mich?

Mehr als das Ich stellt es sich also heraus, dass das Nicht-Ich den Kern der Diskussion bedeutet. Keiner würde ja bestreiten, dass meine Erlebnisse Teil meines Bewußtseyns, und darüber eben als Momente und Intendiertes (d.h. als intentionale Gegenstände jedweder Akte) auch alle andern Sachen, sofern ich sie je nur bedenke und durchfrage, ihnen zweifelnd nachforsche, d.h. alle Dinge überhaupt Teil meiner, und damit Moment und begrifflicher Bestandteil des Ichs, zumindest in potentia, sind; aber der Streitpunkt zwischen den Schulen war ja immer, ob diese Dinge auch darüber hinaus Teil des allgemeinen Nicht-Ich, oder einer Außenwelt sind; oder ob sie geteilte Dinge sind, darin der eine, als Erscheinung, Moment meiner, und das andre externe Realität hat; oder ob sie nur als Idee je nur sind, und ganz andre, unverbundene äußere Dinge, wären, die unbekannt, und nur an sich Dinge oder Denkbare sind; oder ob es gar auch solches nicht gäbe und es je nur die Erscheinung dieser Dinge fürs Bewußtsein, und dadurch erst das Sein für die Realität der Erscheinung gäbe, an sich aber und wirklich weder ein Sein noch ein Erscheinendes, sondern nur diese Frage und ein auf sie antwortendes donnerndes Nichts. In welcher Weise kann also der Begriff des Nicht-Ich gedacht werden, oder in welcher Weise ist hier Denken und bloßes Glauben oder Annehmen leerer Worte unterscheidbar oder das selbe?

Das entscheidende ist ja, dass ich nichts denken kann, was nicht auch ich denke. Wenn ich's nicht dächte, so hätte ich's nicht gedacht; soweit ist es auch ohne weitem Ertrag. Aber ich muss daraus eben folgern, dass durch bloßes Denken ich zum Nicht-Ich nicht kommen kann. Zumindest muss ich unterscheiden: Welchen Gedanken auch immer ich vom Nicht-Ich habe, dieser ist nicht im Nicht-Ich; oder der Unterschied von Ich und Nicht-Ich spiegelt sich im Unterschiede, von einer Sache oder diese selbst zu sprechen oder zu denken (wie es einen Unterschied macht, ob man über ein Gedicht spricht oder dieses vorträgt, oder ob ich über die Mathematik meditiere oder in ihr forsche und arbeite). Ich stoße hierin also zu einem doppelten: Einerseits kann nur das Denken-von, das Nachdenken-über dem Nicht-Ich nachkommen; andererseits ist das Es-Denken diesem dadurch näher, da es im Denken-von des Nicht-Ich die analogische Leerstelle repräsentiert, wie das Es-Denken des Gedankens im Denken-Vom desselben Gedankens; oder es ist gerade als Unrepräsentierbares nur denkbar analogisch andern, repräsentierbaren, während aber nur Repräsentation, oder der leere Satz, der die Stelle markiert, und als reales und denkbare gegeben ist. In der Idee vom Nicht-Ich komme ich ihm nur dadurch nahe, dass ich von ihm entfernt bin, ebenso wie in der Idee des Gedankens vom Gedanken; aber bei der Idee des Gedankens kann ich den Gedanken denken, bei der Idee des Nicht-Ich nicht, da sonst, was immer ich dächte, doch nur Moment und vermittelter Teil meines Bewußtseyns wäre; oder ich kann das Nicht-Ich nur darin fassen, dass es sich als Lücke der Denkbare in der Reflexion über das je-denkbare sich gerade dadurch dem Denken entzieht, dass es den Entzug selbst beschreiben will.

Hierdurch komme ich nun zu einer andern Idee des Ich, nämlich zu der Beschreibung des Nicht-Nicht-Ich als das, was sich mir nicht entziehen kann. Was immer ich denke, ist da; es ist nichts, was einfach mal so verschwindet, wenn ich versuche, es zu denken. Das Nicht-ich-liche, was in der Frage nach der „externen realen Existenz“ usw. gefragt wird, kann sich entziehen; das Ich-liche der Denk- und Erscheinungs-Bedingungen aber nicht. Ich kann somit die Frage nach mir umformulieren zu der grundsätzlichen ontologischen Frage: Wie kann es überhaupt sein, dass sich

etwas konstitutiv einer Frage nicht entziehen kann? Was ist, kategoriell gesprochen, die wahre Erscheinung des Entzugs des Denkens aus sich selbst, und woraus und warum entzieht es sich?

Das, was sich im Denken des Gedankens nicht entziehen kann, ist ja gerade dieser Gedanke selbst, d.h. es ist in der Frage, in dem Denken des Gedankens und der Reflexion über ihn, schon mitgemeint. Das, was sich dagegen bei der Frage nach dem Nicht-ich-lichen entzieht, ist etwas, was im Denken daran als Anspruch, aber nicht als Wirklichkeit gegeben ist. Aber ist dem so einfach? Ich könnte ja den Gedanken an eine Idee haben, die ich erst noch denken will, aber nicht gedacht habe, und vielleicht gar nicht weiß, ob dem möglich ist, etwa den Gedanken an einen Beweis zu einem mathematischen Satze, den ich aber noch nicht habe; und dann habe ich auch den Gedanken daran, aber nicht diese Sache selbst. Allein, hier ist doch ein großer, ein gewaltiger Unterschied: In dem Gedanken an diesen Beweis ist gar nicht „dieser Beweis“, sondern nur eine Beschreibung „an irgendetwas, was Beweis sein sollte“, gedacht; damit also gar kein Gedanke, sondern nur ein Schema möglicher Gedanken gegeben, wonach man andre Dinge einordnen könne, ob sie diesem entsprächen oder nicht. Was also hier nur gegeben ist, ist etwas, was ich tatsächlich schon denke: ein Kriterium, ein Begriff dessen, was ich suche; aber dieser Gedanke ist in der Tat gar nichts gedachtes, sondern nur die Behauptung, dass es ihn gäbe. Man kann dies sogar auf alles, was mir je denkbar ist, ausdehnen, und sagen: Die Welt ist ein Gedanke, bloß ist sie nicht gedacht. Damit habe ich sie nicht, aber ich will sie denken. Mehr ist damit nicht gesagt. Sie entzieht sich hiermit nur darin, dass das System, dass alles, was je ist, zu denken versucht, nicht vollendet, und damit der Gedanke an das ganze konkret besehen intentional leer ist, aber doch nicht ohne Intention in praktischer Absicht ist. Ich würde damit sagen, dass man insgesamt zwei verschiedene Arten Intentionalität im Bezug auf das Gedachte unterscheiden muss, und nenne den schon gedachten Gedanken, sofern er mitgedacht oder bezogen ist, den intentionalen, den aber, der nur in praktischer Absicht gemeint ist, den intentionellen Gegenstand. Die Intentionellität ist damit offenbar gerade die Kategorie, die die Vermittlung der intentionalen Sphäre vollzogener Akte des Bewußtseyns, und der äußerlichen, an-sich-seyenden Sphäre des Nicht-Ich oder des nur als Leerstelle symbolisierbaren möglich machen müsste, wenn je eine solche Vermittlung denn anders als bereits als intentionale geschehen können sollte, 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.

Aber im Grunde bedeutet das auch nicht viel, denn ich sage damit ja nur, dass ich etwas verstehen will, was ich aber nicht einmal dem Begriffe nach kenne. Denn während der intentionelle Gegenstand der Beweissuche bereits einen intentionalen Horizont hat (die Beweiskunst, die Modelltheorie usw.), habe ich ja beim Nicht-Ich nicht mehr als meine Leerstelle, das-was-es-nicht-ist, und dabei aber bei dem, was es nicht ist, nichts als gerade das All meines Erlebnisses. Mir ist also hier das Sich-nicht-entziehen-können viel mehr und auch anders präsent als beim fehlenden Beweise, weshalb man ganz andere Kategorien braucht, um den Entzug zu fassen, als nur, dass zufällig etwas fehlt, oder dass es gedacht wird mit dem Kriterium, und nicht vollständiger Gegebenheit. Es ist hier ja so, dass gerade jegliches Kriterium versagt, weil das Kriterium, dass etwas wahrlich Nicht-Ich wäre, ja gerade ist, dass es nicht Moment des Bewußtseyns, und damit gerade kein mir möglicher Gedanke sein kann, oder zumindest nicht als solcher zugleich gedacht werden könne oder - um das schwächste, aber darum auch mächtigste Kriterium zu nehmen - dass es „nicht als Gedachtes“ gedacht werden soll. Verweilen wir etwas bei dieser seltsamen Formulierung.

Gibt es einen Unterschied dazwischen, etwas nicht als Gedachtes, oder als nicht Gedachtes zu sehen oder zu denken? - Ich kann zumindest ja versuchen, etwas als nicht Gedachtes zu denken, aber dann

hätte ich es doch dadurch schon gedacht. Über diesen Entzug des Nicht-Ich habe ich ja schon gesprochen. Ich kann aber doch versuchen, auch Gedachtes so zu denken, als hätte ich es nicht gedacht; oder kann es denken, und dann nachher erst merken, dass es dadurch Gedachtes ist bzw. erst durch diese Realisierung dazu wird. Noch genauer: Wann ist es denn Gedachtes? Ich kann ja nicht alle Gedanken, die ich je hatte oder haben werde, schon als Teile des Ich ansehen, so wie es jetzt ist oder erscheint; denn was ich erst denken werde, ist ja noch nicht, und könnte erst durch innre Transformation des Ich (durch die Zeit in sich selbst) als Denkbare zustande kommen, dagegen ebenso umgekehrt ehemals denkbare und verständliche absolut Undenkbar und Unverständlich werden könnten; also ist im strengen Sinne nur das Gedachte, was ich auch jetzt denke. Wenn ich also _über_ etwas nachdenke, was ich nicht sofort auch mit-denke (intentionell mitmeine also, aber nicht unmittelbar intentional), so ist die gesuchte Präsenz 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 habe hier also wieder einen Gegensatz, ganz ähnlich wie vorher der vom Leben überhaupt und dem Überleben in ihm, aber jetzt reflektiert ins Ich und die Frage der Denkbarkeit. Ich bin einerseits das, was ich je gedacht habe und denken werde, also ein ganz allgemeiner Begriff; andererseits aber nur die Gegenwart des Geistes, das Präsente des Bewußtseyns. Die Differenz von Intentional und Intentionell fällt in mich selbst. Ich bin sowohl nur gegenwärtiger Akt als auch allgemeines, wohlverbreitete Realität, die nicht verschwinden mag.

Ich habe hiermit aber schon die Frage verändert: nicht ich selbst im Konkreten Sinn des Lebens, als des personifizierten Materials, sondern als das Denkbare, und damit als Antinomie des Denkens-für-sich stehe nun in der Frage. Ich muss nun aber überlegen, wie das Verhältnis dieser doppelten Realität der Denkbarkeit zur Frage selbst, die sie bedeutet, aussieht; denn während das beim Material einfach nur der Anspruch auf Systematik überhaupt war, da ja jegliches überhaupt schon unter die Frage viel, ist die Frage hier spezifischer, und wird also auch spezifischer zu überprüfen und zu betrachten sein. Vor allem: was kann hier im negativen Sinne davon gesagt werden? Welche zeitliche Dynamik betrifft das, was herauskommt, wenn man den Begriff des Todes so ähnlich in doppelt-negativer Weise nach Denkbarkeit bearbeitet wie vorher hier schon den Begriff des Lebens als ich? Und was bedeutet dieser Begriff der Denkbarkeit für das Verlangen, das das System begründet, das Systematizität ausmacht - warum verlange ich nicht bloß das Alles zu denken, sondern auch dessen Gedanke und Realisierung zugleich und eigentlich schon zuvor?

Die Frage, die ich hier konkreter stelle, ist die, was _ich_ bin, hier aber das Ich nicht einfach als das Leben überhaupt, sondern als Denken genommen und als Horizont, darin alles, auch das Alltagsleben, für das Denken nur darin ist, dass es gedacht ist. Darin, dass das Denken gewissermaßen alles ist, bin ich es; oder ich bin es eben nur darum, dass ich das Ganze bin. Zugleich mit dem Denken taucht hier aber ein anderer Horizont auf, der als Realität, oder als Sein überhaupt zu bezeichnen ist; denn ebenso ist das, was je ist, mir ja vor allem darum, dass es denkbar, real und Element des Bewußtseyns ist. Wenn ich nun zurückschaue, so wird also klar, dass ebenso wie das Denken als Ich darum nur real ist, dass es das ist, was sich nicht entzieht, indem es eben nicht Nicht-Ich, nicht unbestimmtes Objekt unklarer Betrachtungen ist; ebenso auch das Seiende nur eine Abstraktion aus dem $\mu\eta$ $\nu\alpha$ des reinen Denkens an nichts ist, d.h. ein Begriff von Etwas, der nur aus und durch Negation, und durch den Versuch, über mich hinauszukommen, entsteht. (Es ist demnach auch historisch nicht verwunderlich, dass der Begriff des Nicht-Seienden, der Bewegung, und der Versuch seiner Widerlegung, vor aller Ontologie im positiven Sinne stand.)

Besonders wichtig anzumerken ist hier auch, dass das Nicht-Ich darum entsteht, weil es Moment der Unterscheidung ist. Ich muss mich im Sinne des Allgemeinen (das Sein, Ich überhaupt) vom Ich des Konkreten und der Wahrnehmung (mich hier, jetzt, handelnd, daseiend) unterscheiden, ebenso die Gegenwart aus dem Zeitenfluss und das einzelne Seiende aus dem Sein überhaupt, oder aus der Tatsache an ihm, dass es ist, d.h. den Unterschied von Sein und Seiendem als Unterschied vom Was und dem Daß. Dadurch, dass die einfache Negation keine bloße Handlung, sondern Ergebnis einer Vergleichssituation ist, ergibt sich, dass sie von vornherein die Dynamik einer Wechselwirkung hat, und damit zwar ihr Ergebnis schon kennt (das eine ist nicht das andre und umgekehrt), aber doch nicht weiß, wie, da die Momente als Begriffe Desselben aneinander gekettet bleiben. Wenn ich also das Sein als abstraktere Kategorie nehme (denn ich kam ja jetzt erst dazu, danach zu fragen, nachdem ich über die Denkbarekeit zu dem Problem gekommen bin, was denn denkbar ist); so muss ich versuchen, es ebenso im Gegensatz zu etwas zu nehmen; und das ist das eben der Inhalt des Seins, oder jedwedem, was immer es ist; nur daß es sei. Damit aber hat das Seyn überhaupt eine ganz ähnliche Position, wie es das Ganze des Denkbaren ist, was ich oben als Ich bezeichnet.

Ich kann also, ganz formal, da ich keinen Gegenstand bisher weggelassen und ja immer nur noch ein Problem benannt habe, folgendes gleichsetzen: Leben = Ich = Denken = Seyn. Ich sage damit nichts aus, denn alle diese Worten heißen im Grunde nichts. Alle heißen aber eben auch alles. Ich kann ihr Gegenteil nicht denken, denn es kann nicht sein; und es kann mir nicht seyn, da ichs 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, 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.

Was ist mir dieses Partikuläre? Ich nehme einen besonders offenbaren Fall, die Gegenwart. Die Gegenwart ist im Denken das, was dem Allgemeinen, der Zeit oder dem Horizont der Denkbarekeit 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. Das besondere hier ist, dass es 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. Es ist jetzt darumwillen sehr verlockend, die Extreme ineinander fallen zu lassen, 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 (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.)

Auch wenn also zunächst eine Symmetrie zwischen Allgemeinheit und dem Besondern zu herrschen scheint, so hat doch die Allgemeinheit im höhern Maße das Negative an sich; denn mehr ist dieses nicht das besondere, als daß das Besondere nicht das allgemeine ist. Jenes zweite ist auch

wahr; aber dann nur rückwirkend reflektiert, und erzeugt dann einen Begriff des Besondern aus doppelter Negation, wie das Nicht-Nicht-Ich. Das Allgemeine, was dem Ich gegenübersteht, ist aber hier ja es selbst in seiner Möglichkeit; und diese ist selbst auch nichts anders als seine höchste Allgemeinheit. Ich muss mich also wieder korrigieren: Es gibt hier gar kein stabiles System von Gegensätzen. Das Partikuläre ist einfach unmittelbar da, und ihm gegenüber ist das Allgemeine ein Problem; wenn ich negiere, komme ich aber aus der Allgemeinheit nicht heraus. 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 anderem auch das konkrete Ich, aber auch vieles weitere; dagegen bin ich unter anderem das Allgemeine. (D.h. das Konkrete Ich ist Ausschnitt des Seyns im Ganzen, ebenso bin ich aber, neben anderen Eigenschaften, nicht nur eine Sache, die unter der Allgemeinheit steht, sondern neben anderen 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.)

Ich bin also ganz von selbst darauf gekommen, dass im Grunde das Negative im Allgemeinen auch die Wahrheit des Besondern 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 anderem 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 anderem auch das Ganze ist. Wieso bin ich unter anderem 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“ (Heidegger); ich bin nicht das Eine, ich „habe nur Anteil daran, und nur wenn ich darüber meditiere“ (Plotinos) 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 Konflikt 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. (Muss noch klar gemacht werden, 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 unlösbare 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.)

Ich will aber nun nicht lange herumreden um die Antwort auf die Frage, die mir doch schon so lange bekannt ist; gerade weil sie so komisch (in allen Bedeutungen des Wortes ist) will sie hier nicht aussparen, wie sie ja in der Tat unersetzlich und einzig ist. Im Grunde steht es sehr einfach:

Ich kann das Nicht-Ich nicht denken, so sagte ich; ich bin das Allgemeine, was sich im Grunde aber doch nicht als Frage stellen kann. Aber was sage ich denn mit diesem Satz? Ich sage: Angenommen, ich hätte die Fähigkeit, mich ganz zu kennen, sogar mein Nicht-Ich, d.h. das zu denken, was ich gar nicht denken kann, weil ich's nicht bin; dann könnte ich ja denken, was ich nicht dächte, und das wäre sicher zu seltsam, also kann ich das auch nicht tun. Aber was hat mich eigentlich dazu vertrieben, zu denken, ich wüßte, dass gerade darin es besteht, mich zu kennen? Wie kann ich denn dies wissen? Wie kann ich einen Begriff davon haben, was es hieße, das Nicht-Ich zu verstehen? - Usw. - Ich habe also dieselben Argumente, ganz den gleichen Zweifel, einfach einmal kopiert; und anstelle dass ich nun nicht wüßte, was ich wirklich bin, weiß ich nun nicht einmal, was dies heiße, dass ich nicht wissen kann, was ich bin; und ebenso dann wiederum weiß ich gar nichts davon, was es hieße, dass ich von meinem eignen Nichts-Wissen von mir nichts wissen könnte usw. Eine unendliche Bewegung! Aber doch ja dieselbe. In jedem Schritt. Und genau da kann ich jetzt doch etwas erkennen:

Indem ich dies als ein und dieselbe Bewegung denke, so komme ich irgendwann dahin, dass dies Zweifeln und sein Gegenstand dasselbe ist, d.h. dass die beiden Sätze „Ich weiß gar nicht, was dies wirklich sei, ..., was ich bin“ und „Ich weiß gar nicht, was dies wirklich sei, ..., dass ich nicht weiß, was dies wirklich sei, was ich bin“ (mit verschiedentlichen Abstufungen dazwischen, wie man sich gewiß denken kann; ob dies bereits beim zweiten Satze oder erst in der Unendlichkeit geschehe ist bei einem Thema wie mir selbst ja auch gewiß unerheblich, da ich mir eben alles und ein göttlich Bewußtseyn bin) ganz dasselbe bedeuten; dann kann ich aber Gleichsetzen: „Was ich bin“ = „dass ich nicht weiß, was dies wirklich sei, was ich bin“; oder: Ich bin selbst nichts als die Tatsache des Entzugs meines Wesens von mir; Ich bin, dass ich nicht weiß, was ich bin.

Dies ist nun in der Tat ein seltsames Ergebnis. Ich habe mich zwar in den letzten Jahren viel mit dieser Formel befasst, dass sie mir nun schon wohl vertraut ist, aber skurril ist sie immer noch; vor allem, wenn man sie als Formel (und nicht nur als inspirativum) ernst nimmt: Ich bin hier nämlich nicht irgendein Hintergrund, gerade keine Seinsweise; auch nicht ein gewisses Seiendes; sondern nur eine Tatsache; und zwar gerade die Tatsache, dass ich von all dem nichts weiß und keine Ahnung habe.

Dies ist offenbar unbefriedigend. Soll dies wirklich alle Antwort sein? Auf die Frage des tiefen innern Ringens des Subjekts, das zugleich das ganze Seyn und ein endlich, sterblich Wesen ist, das zugleich unendlich und konkret sich denken muss? - Nun, es stellt zumindest eine andre Distanz her. Nicht mehr zwischen Allgemein und Konkret, sondern zwischen diesen beiden (in einer Art dialektischer Einheit) als Verständnis, und dem absoluten Unverständnis oder der Verzweiflung und Zerrissenheit als Dynamik des Denkens. Man kommt, mit andern Worten, zu dem Gegensatz von Identität und Differenz, oder Einheit und Chorismos, und es ist jener Gegensatz, aus dem nun der Versuch unternommen werden soll, das Einzelne, als Element der Allgemeinheit, anders, nämlich als Spiegel und Symbol der Zerrissenheit des Seyns überhaupt zu verstehen.

Ich möchte aber bevor ich dahin komme, noch etwas zur sogenannten Seynsfrage und der Merkwürdigkeit sagen, dass sie gewissermaßen selbst hier als Antwort oder zumindest als deren Prinzip stehen bleiben muss. 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; 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 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. Erst wenn ich mir bewußt werde, dass ich mir eben ein ganz andres 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. 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? (In diesem, sehr viel konkretern 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 deutlich macht. 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; was ich 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-Seyn 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 (dies also dann erst, nachdem das Subjekt in der Erkenntnislehre nachher auftauchte, eigentlich sogar erst ganz zu Ende, beim Wiedereintritt des Verlangens in die Frage nach Realität). In der leichten Formulierung allerdings hat hier die Seynsfrage mit der Ontologie der seienden Dinge nichts zu tun. 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).)

4. Über das Etwas als Sphäre des Ich. Authentizität als Verzweiflung im Einzelnen, und über den Unterschied formaler (Ich != Ich) und materialer (Ich in X != sich selbst) Zerrissenheit des Seyenden in seinem Sein. Zugleich auch Loslösung aus der Realität zur Frage der Imagination, oder zu der Untersuchung der Erkenntnis, die als Sinn und Wahrheit des Schmerzes im Seyn kann gedacht werden.

Die Frage, auf die ich also hinstoße, ist die, was das Reale, oder irgend etwas sey, oder was es nur bedeutet, daß es ist. Jene Frage muss aber selbst ausgearbeitet werden; ich muss darauf zurückkommen, wie sie im Widerspruche meiner, der ich bin, gegründet ist, und was sie mir also als solchem Widerspruche entstammend bedeuten könnte. Dazu muss ich zunächst auf die zerrissne Einheit zurückkommen, als die ich mich im Moment des Denkens gesehen und als solchen, als undurchdringlichen, erst durchdrungen / mit mir selbst verschränkt habe:

Ich denke jetzt, oder ein einzelnes; und nur dieses kann ich ja denn denken. Aber zugleich kann ich ja andres denken. Ich bin zugleich das unmittelbare, konkrete, einzelne, und die absolut abstrakte Allgemeinheit. Der Widerspruch, der zwischen dem Leben als Ganzem und dem besonders lebendigen in ihm liegt, liegt ebensosehr im Denken zwischen dem Denken überhaupt und dem Akt des Denkens, des Sich-Setzens als konkrete Identität des Seyns im Augenblick. Wenn ich jetzt etwas denke, dann ist's als konkreter Gedanke, nicht als allgemeine Denkmöglichkeit, die Wahrheit meines Seyns, dass ich dasjenige bin, was es denket.

In diesem Sinne bin ich in jedem Gedanken mir konkret als Widerspruch bewußt. Wenn ich nur einen einzelnen Eindruck habe, daß etwas mir ist, real, wirklich, dann ist es dies jenem Ich, das auch allgemein, und damit Bezug zu anderm ist. Hier kommt der Widerspruch des Lebens, und sein Gejagtsein von jener Idee des Allgemeinen, das ich mich als Eindruck des Ganzen (ειδος του ειναι) heimsucht, wieder auf sich zurück; er tritt auf im einzelnen Moment, da er zum Zeichen der Erkenntnis des Ganzen geworden.

Jetzt aber ist die Struktur komplexer. Es gibt nicht nur 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 ausgedrückt hat, ist das ganze 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 ist), 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. 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

actuum discernentium) überhaupt übrig blieb, 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 Bezugspunkt gibt; noch mehr aber, da, wenn ich den Widerspruch ja nicht eingesehen hätte, ich ja glaubte, ich verstehe 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, 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 und mir je schon bestimmt vorliegende verstanden hätte. Welche Bedeutung hat dann aber die Tatsache, 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? Wie tritt, 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?

Ich will hier noch einmal bei dem Bedürfnis der Philosophie, und ihrem Grunde, anfangen. Was kann es mir nur heißen, dass es mir alles zum niedersten gesunken ist? Was ist die Denkweise, in der das einzelne dem Geist nicht zuerst als müßige, schöne Betrachtung, sondern als Objekt und Wahrheit der Verzweiflung erscheine, als Frage darin, was es je nur heißt und bedeuten könne, in der Sache und an dem Versuch, sie zu denken, zu verzweifeln? Inwiefern ist diese Verzweiflung denn so real, ja vielleicht realer als ihr Gegenstand?

Diese Betrachtung führt zurück zu der alten Cartesischen Vorstellung, dass die Tat, über etwas zu verzweifeln, dem Objekte fundamentaler, realer sei. Wie passt das nun aber zur Idee des Ich als einem lebendigen Widerstreite, als dem Gegensatz, der in sich seine Grenze ist? Ich denke zuerst eine einzelne Idee, etwas bestimmtes, was immer es sei. Die Form, es zu denken, repräsentiert darin ihren Bezug zum Ganzen, das aber zugleich erst durch den Inhalt, also das konkrete, mitkonstituiert ist. Darin, dass ich an diesem, konkreten, am einzelnen verzweifle oder dass es zugleich mit dem Fluche einer Idee des Ganzen und Absoluten, dass 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. Dass dies nie funktioniert - dass der Inhalt der Form widerspricht, der Stil dem leichten Formalismus, und überhaupt jeweils immer die Vorstellung der Abstraktion, die aus einer gewissen Ebene der Dinge als Allgemeines genommen wurde, durch ein konkretes in ihr zersprengt wird (so wird meine Idee, dass ich vieles derartige denken könnte, durch die Genauigkeit der einzelnen Details im Inhalt zerstört, die die Form nicht als Schema, sondern nur als konkrete Formalität der Sache übriglassen, 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; 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 weite, 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))) - dies zeigt dann, dass dies Konkrete doch erst in sich nicht das Ganze ist. Ich muss aber trotzdem, wenn ich diese Idee habe, nicht allein im Ganzen, sondern im Konkreten, nach dem Ganzen suchen; 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. Wie also erzeuge ich hier diesen Eindruck? 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?

Ich kann 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 - und andererseits die Passivität desselben, die Tatsache, dass es eben nur Tatsache, bekanntes ist; jenes ist dann herabgesunkener Inhalt. Hier wirken Form und Inhalt schon in ganz anderer, eigentlich umgekehrter Form wie zuvor: als hier Form nämlich das formale im momentanen Gedanken, Inhalt aber das ist, was an ihm Momente der Allgemeinheit, 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. Indem der Inhalt gegen die Form aufsteht, rebelliert damit die mögliche Zukünftigkeits des Denkens gegen das Schwelgen in seiner momentanen Form; oder das falsche an jener Form ist nur die Behauptung, Form auch des zukünftigen Erinnerns des Gedankens zu sein. Die Form muss ja als Form des Einzelnen begriffen werden, und kann daher, auch als Stil, nur im Objekte, und damit durch je verschiedene andre Formen und Stile, es zu denken, über sich hinaus erhalten werden. Dass ich das Allgemeine aber als Widerspruch zum Verständnis selber bin bedeutet mir dann so viel, als dass dies 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 andres als das Ganze? Warum wären sie nicht selbst je alles Seyn und in sich absolute Monaden? - Aber warum denn nicht? Kann meine Idee des ganzen, des absoluten, nicht wirklich bei solcherart gedachten einzelnen Dingen stehen bleiben (wie man's in einer gewissen, wenn auch vielleicht zu vorschnellen, Deutung ja Leibniz nachmachen könnte, der im Einzelnen Gedanken und Objekte schon je alles sah und daher den Unterschied nicht nötig hatte, ob man eines oder alles, oder, ob man ein mögliches oder wirkliches verstände, 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) - wozu treibt mich meine Idee eines σοφον denn zu höherem, andrem, weiteren?

Die Antwort darauf ist so offenbar wie unerträglich schlicht: Ich suche in mir etwas über mich zu wissen, 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 von Widersprüchen noch von Lücken frei, diese zu tilgen ist nachher erst Aufgabe einer reinigenden, aber sehr unintuitiven Systematik, die etwas 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), doch immer noch unverstandnes Relikt der Selbst-Missverständlichkeit meines Bewußtseyns wäre. Ich kann mich aber damit nicht als Nicht-Antwort abfinden, da ich diese Zerrissenheit und Aporie ja selber bin. Ich muss sie darum untersuchen; und damit ist das gemeinsame, dass die Zerrissenheit und Verzeiflung tragende, allerdings ein denkendes Subjekt, aber kein sich vergewisserndes wie einst bei Descartes, auch keine Leibnizsche Monade, die sich selbst versteht und damit alles, 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.

Wie also äußert sich jene Form der Zerrissenheit, oder der Ansatz der Verzweiflung im einzelnen des Gedankens? Und was kann ich 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 lustigerer und listigerer Scherz als nur die Betrachtung und der Genuss ganz gegenwärtiger und leicht vergänglicher Leiden)?

Hier kann ich 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. 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 leicht 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.

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.) 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; 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 zu kommen. Dass ich das überhaupt vermeiden will, liegt an der merkwürdigen Absicht der Systematik; dass ich ihn überhaupt aber nicht benutzen kann, 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. 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.)

Oder, um die andre, entgegengesetzte Sichtweise zu geben (denn bis hier hin war's recht einseitig, auch wenn es natürlich immer irgendwie einseitig ist): Wir gehen deshalb von diesem seltsamen Problem des Ich weg, 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. Und da ich nun darauf gestoßen bin, dass

anderes ist, 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. 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 zur Seite lassen, um in der Differenz aller Dinge diese als für sich interessante zu sehen; oder ich muss erst, als mir unbekannter, die Sachen als einzelne nennen, die dieser ganzen Sentenz bisher (über meine Misskenntnis) Bedeutung schenken. (D.h. je gegenseitig: für den Text 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.)

Zweyter Haupttheil: Imagination oder Betrachtung von irgend Etwas; Darstellung des konkretern Materials der Philosophie; oder das Absolute als Begriff der Gesamtheit der Dinge, oder als Erkenntnis, Wert und Anspruch

Zweyten Haupttheils erste Abtheilung: Zum allgemeinen Begriff des Etwas, oder Übergang von Realität überhaupt zur Erkenntnis.

1. Über die Vorstellung von Etwas und die Frage, ob es zuerst sprachlich oder unmittelbar und als seyendes zu behandeln sei. Zugleich Unterscheidung von Imagination und Realität im Begriff des Seins überhaupt

Bei der Behandlung irgend einer Sache in Form eines Textes, noch mehr, wenn es darum geht, diese erst zu Bewußtsein zu bringen, ist eine Frage offenbar die erste, jene, die alle Texte, und noch mehr alle konkreten Untersuchungen anführen müssen: Habe ich hier überhaupt etwas, oder 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?

Diese Frage hat aber, zumal wie ich sie hier gestellt habe, etwas leeres, schales an sich. Ich habe ja nicht einmal wirklich etwas vor mir, was ich jetzt befrage, gar nicht wirklich diese Eindrücke, Objekte, geschichtlichen Sachverhalte und ästhetischen Urteile etc; wie könnte ich also an etwas andres denken als an leere Sprachspiele? Ich muss diese Dinge aber ja zugleich immer voraussetzen. Denn es ist ein falscher Gedanke, dass die Philosophie ohne sie anfänge; 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. Aber wie? Wie soll ich hier, was ich schon habe, als doch noch ungesetztes denken und verstehen? Und was wäre auch das letztlich andres als nur ein leeres Wort?

Ich versuche ja erst mich an das zu erinnern, was ich hatte, oder gewiß immer noch habe, nur noch hier nicht erwähnte, was in diesem Text nicht vorgekommen, aufgetaucht ist. Wie soll ich dies 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?

Ich habe ja aber schon angefangen, davon zu sprechen; und eben darin kann ich, ob dies symbolische nun das einzige, 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.)

Die Frage ist hier aber auch, was ich damit meine, dass etwas „vorliege“; ist es nur so da oder befrage ich es erst? Ich meine ja, 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 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?

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) schon gegeben ist, ist eine gewisse Strukturierung des Materials, die aber eine andere ist als die allgemeine unter das Ich, oder das Seyn überhaupt. Ich meine hier folgende Gegenüberstellung: Ich kann das Seyende als Teil des Seyns darin sehen, ein Ganzes mir schon zu denken, woran dieses dann erst Anteil hat oder dadurch zu etwas wird; und kann dies Ganze dann entweder als unbestimmt-allgemeines, als bloße Synthese nehmen (το παν οντων, totalitas, oder Alles), 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); aber ich kann eben auch das Seyende selbst als das primäre sehen, und es nach seinem Sein befragen. Das entscheidende ist hier aber, dass ich, indem ich's 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, 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; weil ich das Einzelne, was ich erkennen will, eben so erkennen will, wie ich es nach einer Einsicht in eine Idee des Ganzen erst tun könnte, _nach_ der ich's dann befrage, aber ohne diese neu zu finden; 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. - Was aber nun für eine Frage? Wie komme ich denn nun zu etwas bestimmten?

Hier muss ich etwas allgemeineres sagen, was die ganze Untersuchung, besonders aber die Frage nach dem Denken, oder der Imagination betrifft. Ich muss nämlich, da ich jetzt bei der Untersuchung des Lebens besonders das Denken, und in ihm dieses nicht als allgemeines und Fähigkeit und somit als Abbild der Realität überhaupt, sondern als Einzelnes, 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, es zu denken, 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), 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). 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. 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. Wie aber entsteht diese Umkehr?

Ich versuche zu verstehen, was ich sey, finde aber, das mir das undurchsichtig ist, da ich nichts anders bin als daß ich mich nicht kenne. Mir ist aber doch dieser Wille da, irgendetwas zu kennen, und noch mehr die Präsenz dieser Idee einer Allgemeinheit; jene war's ja auch, die mich überhaupt zu dieser ganzen Untersuchung geführt hat - sie ist die Realität der Imagination, d.h. die verbleibende, mich antreibende Essenz des Denkens, ein Ganzes anzunehmen, auch wenn es ja eigentlich nicht ist; 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: 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?

Gerade der Mangel und die Ausdruckslosigkeit in dieser Untersuchung ist Zeichen ihrer Wahrheit. 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. Wie finde ich also andres einzelnes?

Nehme ich also an, ich hätte so ein einzelnes. Was für ein Inhalt 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. 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 und doch kein wirklich abgrenzbares, wenn es nicht eins unter, neben andern wäre, wo ichs vergleichen könnte. Mit andern Worten, ich käme ganz in dieselbe Dialektik wie mit dem Leben, und hätte nichts gewonnen. Es muss also, wenn ich irgendwas erhalten will, gerade schon Teil der Realität sein, die ich als ganze doch ablehnen hatte müssen; da es ansonsten, so wie ichs betrachtete, doch wieder denselben Widerspruch in mir erzeugt, und mithin gar nichts einfaches und Etwas wirklich gewesen ist.

Das Einzelne ist je das Ergebnis gescheiterter Ansprüche. Es ist als Objekt der Imagination etwas reales, weil es in der Realität als Einzelnes nur Element der Imagination und ihrer Kraft der Isolierung ist, dagegen das Ganze, was für die Realität ja selbst eigentlich das Reale ist, im Denken, in der Imagination, gar keinen Platz finden kann, ja ihr sogar nur das Symbol bleibt, unerkanntes und unerkennbares zu sein. (Hierin zeigt sich, dass es tatsächlich neun verschiedene Titel gibt in der Darstellung der Momente meiner: Sein, Denken, Wille, je für sich und andre; und damit, im Gegensatz zu den oben deutlich gemachten drei Konflikten, noch etliche weitere, die im folgenden wenn passend auch mit behandelt werden sollten.) Die Frage, die ja nun aber doch die eigentlich ist: Ob die Realität (in jenem basalen Sinne) oder die Imagination vorzüglich den Titel „Seyn“ annehmen solle?

Indem das Reale für die Imagination und das Imaginierte in der Realität je beides dasselbe, aber doch anders ist, 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. Hier hat man dasselbe vor sich, und könnte also bestrebt sein, zu fragen, was dasjenige sei, was es ins Sein setzt, d.h. dessen Sein selber ist. Indem ich aber erkenne, dass es Reales gibt, was meiner Imagination unangemessen ist - nämlich ich selber - 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, behaupte, konkret etwa in Form des behauptenden Benennens, bedeutet, oder das sie als Gedanke schon selber ist - so wird diese Frage müßig. 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 Ideelle 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. Wie aber kann hierdurch jetzt irgendwas ausgemacht werden? Und erneut: Was bedeutet mir diese Frage überhaupt, wohin kann, soll dies führen, wenn ich von „Konkretem“ spreche aber ja doch nur als reines und entferntestes Abstractum?

Zweyten Haupttheils zweite Abtheilung: Über den Zirkel der Erkenntnistheorie, seine Ausweglosigkeit und das Hinwirken zur absoluten Logik. Darin eine Darstellung des Verhältnisses von Begriff und Erscheinung

Zweyten Haupttheils dritte Abtheilung: Absolute Logik, oder Logik des Absoluten. Begriff eines für sich absolut stehenden aus reiner Erkenntnis; d.i. Wahrheit als unendlicher, aber leerer Wert

Zweyten Haupttheils vierte Abtheilung: Über den Wert, oder die Imagination, sofern sie aus sich und nicht anders angewiesen ist; oder zur Ambivalenz als Glanz und Vollendung der Wert-Kunst und als ihr Ende zugleich

Zweyten Haupttheils fünfte Abtheilung: Der Anspruch und die vorgestellte Entscheidung und Tat. Über Moral als Idee und Recht als Präliminarmoral, sowie politische Philosophie und die Idee einer Zukunft überhaupt

Dritter Haupttheil: Verlangen, oder die Darstellung des Willens als solchem

Vierter Haupttheil: Über dem Willen in der Imagination, in der Darstellung seiner Formen

Fünfter Haupttheil: Zum Verlangen im Seyn. Oder der Wille in der bloßen Realität, und zur Frage von Entscheidung und Tat im konkretern Sinne, sofern sie als Text kann dargestellt werden