Siegfried Malzahn

Peter Bulthaup

Vorlesung: **Negative Dialektik I** [1]

Die Vorlesungsankündigung im Programmheft des Philosophischen Seminars für das Wintersemester 1978 / 79 lautet:

Das Glück, einen akademischen Lehrer gehabt zu haben, ist vermittelt durch die Einsicht in die Wahrheit dessen, was er lehrte. Vor dieser Einsicht wird der Vorwurf gegen den Schüler, er bleibe Epigone, zur Aufforderung, von dem als wahr Erkannten abzurücken. Dieser Aufforderung nicht zu parieren ist in Anhänglichkeit an den großen Lehrer der Versuch, der Pflicht eines Wissenschaftlers, mit der Wahrheit nicht hinter dem Berge zu halten, gerecht zu werden. Gleichwohl erübrigte sich die Vorlesung, sollte in ihr referiert werden, was in Adornos Negativer Dialektik besser formuliert ist. Dargestellt werden soll, wie Dialektik das Prinzip von Philosophie selbst ausmacht, und dass sie zugleich ihren Anspruch, wahr zu sein, aufgibt, wenn sie auf Philosophie beschränkt bleibt.

Alles Philosophieren steht unter dem Satz der Identität, aus dem nichts folgt. Insofern, als dieser Satz nichts erklärt, wird durch ihn die Philosophie gegenstandslos, schlägt um in ihre abstrakte Negation, die begründet ist durch die Erkenntnistheorie, der zufolge der Satz der Identität wie alle Prinzipien des Denkens der Spontaneität des Verstandes sich verdankt, an der noch die Einsicht der Erkenntnistheorie in ihre eigene Unbegründbarkeit partizipiert, so dass die Begründung der Negation der Philosophie ihre Selbstbehauptung impliziert. Die Dialektik von Selbstbehauptung und Selbstnegation der Philosophie bestimmt die Dynamik ihrer Entfaltung, die Hegel in seiner Logik auf den Begriff brachte und damit die Voraussetzung schuf, dass aus der abstrakten Selbstnegation der Philosophie deren Selbstkritik hatte werden können, vermöge der allein sie sich hätte transzendieren können. Dass die Philosophie gleichwohl in sich verbannt blieb, lag nicht daran, dass ihre Selbstkritik unzureichend war, sondern daran, dass die Welt, die sie auch hatte begreifen sollen, immer strenger nach den Prinzipien sich organisierte, denen durch Selbstkritik zu entrinnen sie einen historischen Augenblick lang hoffen durfte. Der Zwang, gegen die Welt sich behaupten zu müssen, legt die Philosophie auf eben das Prinzip fest, das Gegenstand ihrer Kritik ist. Das nicht zur Begründung der Forderung nach der Kapitulation vor der Welt zu machen, ohne doch durch die Selbstbehauptung wieder auf deren Prinzip sich festlegen zu lassen, macht die Schwierigkeit und den Rang negativer Dialektik aus.[2]

---

[11] Diese Vorlesung hielt Peter Bulthaup am Philosophischen Seminar der Universität Hannover im Wintersemester 1978 / 79. Von den damals gemachten Tonbandaufnahmen gibt es Nachschriften per Schreibmaschine. Von einigen dieser Typoskripte besitze ich - nicht immer gut lesbare - Fotokopien. Sie sind die Grundlage dieses - wo nötig leicht überarbeiteten - Textes. Die Anmerkungen zur Vorlesung in den Fußnoten stammen von mir, S. M.

[2] Der logische Inhalt des Satzes der Identität ist die ganz abstrakte Übereinstimmung mit sich selbst. Der Satz der Identität hat nur dann einen wirklichen Inhalt und besitzt damit Realität, wenn er auf wirkliche Gegenstände bezogen wird. Ohne diesen wirklichen Inhalt ist er leer. Dieser wirkliche Inhalt kann nicht aus der bloßen Logik abgeleitet werden. Die gescheiterten philosophischen Bemühungen, dies doch zu leisten, siehe z. B. Hegels Logik, gehören in die Metaphysik. Diese bezieht sich nur auf jenseitige Gegenstände, nämlich Ideen, nicht auf wirkliche, ist also gegenstandslos. Diese Gegenstandslosigkeit des logischen Prinzips der Identität, dessen Inhaltsleere von der des abstrakten Dinges an sich oder der des

Vorlesung vom 30.10.1978

So, ich habe einige Nachträge zur letzten Vorlesung.[3] Der erste Nachtrag: Der Begriff des Unendlichen bereitet normalerweise Schwierigkeiten. Ich möchte ihn deshalb durch eine einfache mathematische Analogie erläutern. Die Menge aller natürlichen Zahlen lässt sich auf eine echte Teilmenge dieser natürlichen Zahlen eindeutig abbilden. Echt heißt eine Teilmenge, wenn erstens jedes Element der Teilmenge auch Element der Menge ist und zweitens, wenn nicht jedes Element der Menge zugleich Element der Teilmenge ist.

1 2 3 4 5
2 4 6 8 10

Die Menge aller natürlichen Zahlen lässt sich auf einer echten Teilmenge der Menge der natürlichen Zahlen eindeutig abbilden. Bei endlichen Mengen geht das nicht. Denn nicht alle geraden Zahlen von 2 bis 10 sind in der Menge der natürlichen Zahlen von 1 bis 5 enthalten.

Für jede endliche Menge ist die Zahl ihrer Elemente größer als die Zahl der Elemente einer echten Teilmenge. Wäre eine endliche Menge auf eine echte Teilmenge ihrer selbst abzubilden, dann wäre diese Menge kleiner als sie selbst. Sie wäre im mathematischen

---

Christengottes oder der der absoluten Idee nicht zu unterscheiden ist, war Gegenstand der Kritik der Gottesbeweise Kants. Das Prinzip Identität taugte also nicht für philosophische Ableitungsversuche. Inhaltslos, wie es war, besaß es keine Wirklichkeit, womit die Philosophie abstrakt negiert war. Und jetzt kommt der typische dialektische Dreh' des Adornoschülers Bulthaup: Danach setzt die Kritik der Metaphysik durch die Erkenntnistheorie das inhaltslose Prinzip Identität voraus, das doch gerade Gegenstand ihrer Kritik war, *„so dass die Begründung der Negation der Philosophie ihre Selbstbehauptung impliziert.“* Mit anderen Worten: Das, nämlich das Prinzip Identität, was nicht wirklich, weil inhaltslos ist, ist aber doch wirklich, weil es *„der Spontaneität des Verstandes sich verdankt“.* Nebenbei: Der verdanken wir dann auch die Wirklichkeit des Christengottes.- Mit dieser Dialektik bleibt die Philosophie in sich selbst eingeschlossen, transzendiert sich nicht, d. h. geht nicht zur Wissenschaft über. Und diese philosophische Dialektik bleibt auf die Philosophie beschränkt. Und das ist gut so, denn Nichtidentität z. B. von Nichtexistenz und Existenz ist kein Prinzip der Wissenschaft.- Warum blieb die Philosophie trotz Selbstkritik *„in sich verbannt“*? Das lag nach Bulthaup daran, *„dass die Welt, die sie auch hatte begreifen sollen, immer strenger nach den Prinzipien sich organisierte, denen durch Selbstkritik zu entrinnen, sie einen historischen Augenblick lang hoffen durfte.“* Das, was sein soll, gibt es nicht: Die Philosophie hat die Welt nicht begriffen. Und dass diese Welt sich *„immer strenger“* nach logischen Prinzipien organisiert, ist falsch: Es gibt keinen logischen und damit notwendigen Aufbau der Welt.- Einerseits will Bulthaup weg von den logischen Prinzipien, ihnen *„entrinnen“*, andererseits spricht er vom *„Zwang, gegen die Welt sich behaupten zu müssen“*, der die Philosophie auf das Prinzip Identität festlege, *„das Gegenstand ihrer Kritik ist.“* Wenn die Philosophie unter dem Zwang steht, sich gegen die Welt behaupten zu müssen, dann hat sie dabei nicht die Absicht, diese Welt auf den Begriff zu bringen, sondern nimmt das leere Prinzip Identität, die jenseitige Idee als Maßstab, den sie an die Welt hält, und dem die Welt nicht entspricht. Dann wiederum ist dieses Prinzip eines der Welt, auf das die sich selbst gegen die Welt behauptende Philosophie sich nicht festlegen lassen will.- Bulthaup verwendet drei verschiedene Bestimmungen der Identität: Erstens ist sie bezogen auf wirkliche Gegenstände, denn sonst ist deren Begriff nicht zu bestimmen und Kritik nicht möglich. Zweitens hat Identität einen Mangel, weil nach Adorno die Sache nicht in ihrem Begriff aufgehe. Das Prinzip und damit der Begriff erfasse also nicht das Individuelle, unterdrücke es vielmehr. Dem gilt es mit der Behauptung der Nichtidentität *„zu entrinnen“.* Und drittens ist Identität inhaltsleere, weil von der Wirklichkeit getrennte, jenseitige Idee, ohne die eine Kritik an der Welt nicht möglich sein soll.- Die Selbsterhaltung der Philosophie in ihrer immanenten Selbstnegation darzustellen und der Versuch, philosophische Dialektik als Voraussetzung der Wissenschaft und in der Wissenschaft nachzuweisen – das ist Bulthaups Vorlesungsprogramm.

[3] Von dieser Vorlesung besitze ich keine Fotokopie. Die Handschrift der Vorlesung ist jedoch abrufbar beim Peter-Bulthaup-Archiv unter http://digitale-sammlungen.gwlb.de/content/00064852/00064852.pdf.

Sinne eine Unmenge, weil sie widersprüchlich konstruiert wäre. Für Mengen mit unendlich vielen Elementen gilt das nicht. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen besteht eine qualitative Differenz, denn in der Formulierung, dass jede unendliche Menge sich auf eine echte Teilmenge ihrer selbst abbilden lasse, ist die Identität dieser Menge mit einem Teil ihrer selbst bestimmt. Sie ist in dem Teil ihrer selbst sozusagen ganz enthalten. Sozusagen sage ich, damit kein Missverständnis entsteht. Natürlich ist die Menge der natürlichen Zahlen in der Menge der geraden Zahlen nicht enthalten; innerhalb des Mengenformalismus ganz sicherlich nicht. Sie ist sozusagen enthalten, weil sie aus der Menge der geraden Zahlen durch einfache Division durch 2 die Menge der natürlichen Zahlen bekommen können.

Übertragen auf die Beweisführung von Zenon, dass, was in einem Teil seiner selbst ganz enthalten ist, keine Teile hat, sondern in allen Teilen dasselbe ist. Das war ja die Argumentation des Zenon gegen das Viele. Wenn das Seiende getrennt ist durch Seiendes, dann ist die Zahl des trennenden Seienden notwendig größer als die Zahl des Seienden. (Wenn sich eine endliche Menge auf eine Teilmenge ihrer selbst abbilden ließe, wäre diese größer als sie selbst. Resultat bei Zenon.) Das, was im Endlichen als der Widerspruch, es sei größer als es selbst, erscheint, ist die affirmative Darstellung des Unendlichen oder es ist der spekulative Begriff des Unendlichen. Jeder Begriff des Unendlichen ist spekulativ.

Zwischenbemerkung: Dass etwas Positives und seine Negation nicht eine einfache Relation bilden, ließe sich wiederum an einem mathematischen Modell zeigen: Jede positive Zahl lässt sich durch eine endliche Zahl unterschiedener Summen ausdrücken. z. B. 4 = 1 + 3, 2 + 2, 3 + 1. Jede negative Zahl lässt sich durch eine unendliche Menge von Zahlenpaaren darstellen, z. B. - 4 durch 3 - 7, 4 - 8, 5 - 9. Nur um darzustellen, dass zwischen negativen und positiven Zahlen ein qualitativer Unterschied besteht und dass zwischen Negation und Unendlichkeit ein Zusammenhang besteht, etwas komplizierter als das - X - = + . –

Bei Kant gibt es Pflichten gegen alle und Pflichten gegen sich selbst. Die erste Pflicht gegen sich selbst ist die Achtung vor der Menschheit in der eigenen Person. Diese Person ist zugleich ein Teil der Menschheit. Für Kant soll dann das Ganze in jedem seiner Teile gegenwärtig sein, was nur dann widerspruchsfrei zu denken ist, wenn das Ganze und jedes seiner Teile unendlich ist. Die Idee einer vernünftigen Gesellschaft, in der der Einzelne nicht nur Funktionselement eines für ihn heteronomen Ganzen (unter einem fremden Gesetz stehenden Ganzen), sondern das Für-sich-sein des Ganzen im Einzelnen wesentlich zu der Idee dieser Gesellschaft gehört. Die Idee einer vernünftigen Gesellschaft ist also nur durch den spekulativen Begriff zu fassen.

Wenn der ontologische Gottesbeweis davon ausgeht, dass sich das Endliche affirmativ nicht bestimmen lasse, ohne dass diese Bestimmung in Widersprüche geriete, die nur durch den spekulativen Begriff zu beheben seien, dann wird daran die Zweideutigkeit einer Argumentation deutlich. Einmal sollen im spekulativen Begriff die Widersprüche der Bestimmung des Endlichen aufgehoben sein, die Affirmation des spekulativen Begriffs zugleich eine Affirmation der Endlichkeit, wie sie ist, sein. Zum anderen aber ist ohne den spekulativen Begriff (der Gegenstand des spekulativen Begriffs ist unendlich) keine Kritik dieser Endlichkeit, wie sie einmal ist, möglich. Oder: Ohne den spekulativen Begriff ist keine Kritik der Endlichkeit möglich, die einen objektiven Grund hätte.

Ohne den spekulativen Begriff verkommt die Kritik zur subjektiven Äußerung von Unbehagen an dem, was ist. Dessen Äußerstes an theoretischer Einsicht, die Tautologie,

ist: dass das Unbehagen ein Unbehagen sei und man sich dabei nicht wohl fühle.

Ob überhaupt ein emphatischer Begriff von Gesellschaftskritik möglich ist, ohne implizit den ontologischen Gottesbeweis anzuerkennen, sei nur als Problem dahingestellt.[4]

Den zweiten Nachtrag muss ich zu einem bloßen Hinweis verkürzen: Kant wendet das Argument Zenons, nämlich dass die Reihe der Bedingungen größer sei als sie selbst, gegen den spekulativen Begriff, indem er zeigt, dass der spekulative Begriff inkompatibel ist mit den Gegenständen der Erfahrung.[5]

3. Nachtrag:

Zenon führt nicht nur einen Beweis dafür, dass das Seiende notwendig eines und überall ein mit sich identisch seiendes ist, weil die Vielheit oder Mannigfaltigkeit des Seienden auf einen Widerspruch führt. Er führt auch Beweise dafür an, dass dies Sein unveränderlich sein müsse. Für Werden und Vergehen hatte das schon Parmenides getan. Zenon will darüber hinaus beweisen, dass auch die Bewegung im Seienden auf einen Widerspruch führe: Ehe ein Pfeil eine Strecke von A nach B zurückgelegt hat, muss er die halbe Strecke zurückgelegt haben. Ehe er die halbe Strecke zurückgelegt hat, muss er von dieser wieder die halbe Strecke zurückgelegt haben u. s. f. ins Unendliche. Das ist die andere Fassung des Paradoxons von Achill und der Schildkröte: Die Schildkröte bekommt zehn Stadien Vorgabe und beide starten gleichzeitig. Wenn Achill an dem Punkt angelangt ist, an dem die Schildkröte gestartet ist, ist sie nach dem Verhältnis der Geschwindigkeiten schon ein Stadion weiter. Kommt Achill dann dahin, ist die Schildkröte wieder ein zehntel Stadion weiter. Kommt Achill dahin, ist sie ein hundertstel Stadion weiter.

So beweist Zenon, dass Achill nie dazu kommt, die Schildkröte zu überholen. Der Beweis geht darauf, dass die Bewegung nicht wirklich sei, sondern ein Widerspruch ist. Die Teilung der Strecke, die ein Pfeil durchfliegen sollte, lässt sich beliebig oft wiederholen. Wird sie unendlich oft wiederholt, ist das Resultat der Teilung entweder eine seiende Strecke, und die muss endlich groß sein. Diese seiende Strecke als Element genommen und unendlich oft hintereinander gereiht ergibt eine unendlich große Strecke, die größer ist als die von A nach B. Der Pfeil legt dann eine Strecke zurück, die größer ist als sie selbst. Oder das Resultat der unendlichen Teilung ist keine Strecke, dann kann auch die unendliche Aneinanderreihung dieser Nichtstrecken keine Strecke ergeben. Der Pfeil legt keine Strecke zurück. Soll er sich bewegen, dann müssen die durch die unendliche Teilung entstehenden Teilstrecken zugleich sein und nicht sein. Wären sie nur seiend, dann würde ihre Summe zu groß sein, und wären sie nur nicht seiend, dann würde ihre Summe zu klein sein, nämlich Null. Sodass die Bewegung eines Pfeiles auf den Widerspruch zurückgeführt ist, die einzelnen Elemente der zurückgelegten Strecke sind zugleich seiend und nicht seiend.

Zu einer infinitesimal kleinen Größe, dem Differential würde Zenon fragen: Ist dies

---

[4] Dieser Übergang zur Idee der Menschheit, die nach Kants moralischem Gebot in der eigenen Person geachtet werden soll sowie zur Idee einer vernünftigen Gesellschaft und schließlich zur Idee eines da seienden Gottes benennt Kriterien, ohne die nach Bulthaup *„keine Kritik dieser Endlichkeit (wie sie einmal ist) möglich“* sein soll. Ohne diese Ideen aus dem Reich des Höheren habe Kritik an den wirklichen Verhältnissen keinen objektiven Grund. Aber diese Ideen glänzen durch Abwesenheit und das, was es nicht gibt, ist unmöglich ein objektiver Grund für Kritik.

[5] Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Leipzig 1966 (Reclam Bd. 274), S. 514 f.f., A 426 f.f. (Der Antinomie der reinen Vernunft erster Widerstreit der transzendentalen Ideen)

Differential seiend, und die Mathematiker müssten antworten: Ja, es existiert. Zenon würde weiter fragen: Wenn es seiend ist, dann muss es eine bestimmte Größe haben. Der Mathematiker muss antworten: Nein. Sie ist kleiner als eine beliebig klein vorgegebene Größe. Zenon könnte antworten: Was keine Größe hat, ist nicht seiend. – Übrigens ein sehr gefährliches Argument für die Eleaten, weil der Sophist Gorgias es in einer Abwandlung benutzen wird: Was keinen Ort hat, ist nicht. – Der Mathematiker müsste das zugestehen. Die Null bezeichnet die Größe von nicht Seiendem. Also ist das Differential nicht seiend, und der Mathematiker muss sagen: Es ist aber doch seiend. Zenon: Die Differentialrechnung widerspricht sich selbst, denn sie gibt die Existenz einer Größe vor, von der sie die Größe nicht angeben kann; sie ist immer kleiner als, aber größer als Null. Also ist die Größe seiend und nicht seiend. Die Mathematiker ziehen sich auf den Prozess zurück und sagen: Es ist eine verschwundene Größe.

Der zweite Beweis von Zenon wird von Engels referiert, wobei Engels nicht angibt, dass er den von Zenon hat: *„Solange wir die Dinge als ruhende und leblose, jedes für sich, neben- und nacheinander, betrachten, stoßen wir allerdings auf keine Widersprüche an ihnen. Wir finden da gewisse Eigenschaften, die teils gemeinsam, teils verschieden, ja einander widersprechend, aber in diesem Fall auf verschiedne Dinge verteilt sind und also keinen Widerspruch in sich enthalten. Soweit dies Gebiet der Betrachtung ausreicht, soweit kommen wir auch mit der gewöhnlichen, metaphysischen Denkweise aus. Aber ganz anders, sobald wir die Dinge in ihrer Bewegung, ihrer Veränderung, ihrem Leben, in ihrer wechselseitigen Einwirkung aufeinander betrachten. Da geraten wir sofort in Widersprüche. Die Bewegung selbst ist ein Widerspruch; sogar schon die einfache mechanische Ortsbewegung kann sich nur dadurch vollziehn, dass ein Körper in einem und demselben Zeitmoment an einem Ort und zugleich an einem andern Ort, an einem und demselben Ort und nicht an ihm ist. Und die fortwährende Setzung und gleichzeitige Lösung dieses Widerspruchs ist eben die Bewegung.“* [6]

Zenon faßt es ein bisschen anders, wenn er sagt: Ein Pfeil, der sich bewegt, muss einen Raum einnehmen, der größer ist als er selbst. Logisch ist die Lösung des Widerspruchs, die zugleich die erneute Setzung des Widerspruchs ist, eine Antinomie. Man kann das einfach zeigen vermittels der semantischen Antinomie, indem man sagt: „Der Satz in diesem Kästchen ist falsch.“ Wenn der Satz im Kästchen falsch ist, wenn also falsch ist, dass er falsch ist, dann ist er wahr, und wenn er wahr ist, dann ist er falsch, wenn er falsch ist, ist er wahr, und wenn er wahr ist, ist er falsch usw. Die unaufhörliche Setzung des Widerspruchs, die seine Lösung, und die Lösung, die seine Setzung ist, ist ein schlichter Ausdruck für die Antinomie selber. Aus einer solchen Antinomie kommt man nicht heraus.

Der Grund dafür ist, dass die Bewegung als identischer Begriff genommen wird, das, was dieser Begriff aber bezeichnet, eben nicht mit sich selbst übereinstimmt (Gegenstand zu einer Zeit an vielen Orten).

Die aristotelische Kategorie Ort lässt sich nicht eindeutig auf den bewegten Gegenstand beziehen. Wenn der Begriff, hier der Begriff der Bewegung, unmittelbar mit der Sache identifiziert wird, wird der Begriff selbst antinomisch. Das hat zuerst Gorgias bewiesen: Ich nehme an, es gibt das Sein der Eleaten. Wenn es das Sein des Parmenides gibt, ist es unterschiedslos an allen Stellen sich selbst gleich. Das heißt, dies Sein ist an keinem bestimmten Ort. Das, was an keinem bestimmten Ort ist, ist nirgendwo. Das, was nirgendwo ist, ist nicht. Also ist dies Sein unmittelbar an sich selbst nicht.

Der logische Fehler in dieser Beweisführung des Gorgias: Zwei Begriffe von Existenz werden miteinander vermischt: nämlich das Sein (Parmenides, Zenon, Melissos) als

[6] Friedrich Engels, Anti-Dühring, MEW 20, S. 112

spekulativer Begriff und die Existenz von Unterschiedenem. Gorgias muss also die Existenz unterschiedener Gegenstände voraussetzen, um zu beweisen, dass das Sein nichts ist. Der spekulative Begriff des Seins ist logisch unverträglich mit der Existenz von verschiedenem Seienden. Der Begriff der Bewegung ist nicht denkbar ohne Identität dieses Begriffes. Die Identität des durch den Begriff Bezeichneten ist aber zunächst durch Zenon in Frage gestellt. Sie bezeichnet ein Doppeltes. Erstens: Der Begriff der Bewegung hat nur eine Bedeutung, wenn er auf bewegte, unterschiedene Gegenstände bezogen ist. Diese Gegenstände müssen identisch sein. Denn wenn ein Gegenstand A an einem bestimmten Ort ist und danach ein anderer Gegenstand B an einem anderen Ort, ist es unsinnig zu sagen, der Gegenstand A habe sich zum zweiten Ort hinbewegt. Der Begriff der Bewegung setzt die Identität der bewegten Gegenstände voraus. Genauso wie die Identität der unterschiedenen Örter. Das heißt, die Kategorien Substanz, Identität, Zeit und Ort müssen eindeutig auf die Gegenstände zu beziehen sein. Sind aber - zweitens - Zeit und Ort auf einen identischen Gegenstand zu beziehen, dann sind sie unmittelbar in dem Gegenstand aufeinander bezogen. Das ist eine Relation von Zeit und Ort selbst. Und wenn diese Relation von Zeit und Ort gegen Zeit und Ort invariant ist, dann ist diese Relation mit sich identisch. Sie ist das Gesetz der Bewegung, das sich selbst nicht verändert. Dann ist die Beziehung von Zeit und Ort durch den identischen Gegenstand vermittelt. Wobei die Identität des Gegenstandes heißt, dass er unter der Kategorie der Substanz steht. Das heißt: Die Relation Zeit - Ort ist durch die Kategorie Substanz vermittelt. Über den identischen Gegenstand lässt sich immer eine Relation von Zeiten und Örtern herstellen.

Wenn aber diese Relationen nicht identisch sind, ist der Widerspruch, der zunächst im Begriff der Bewegung lag, einfach in die Kategorie Relation transponiert. Die Relation ist eine identische Kategorie. Die Relationen, die sie unter sich fasst, sind nicht nur unterschieden, sondern als bestimmte auch unvergleichbar, sie haben kein gemeinsames Gesetz. Vergleichbar sind sie nur darin, dass sie Relationen sind, wie zuvor alles Seiende darin vergleichbar war, dass es existierte. Eine bestimmte Kategorie, hier die Relation, mit einem unbestimmten Inhalt führt auf dieselben Antinomien wie das tautologische Existenzurteil. Um das zu zeigen, muss zunächst die Antinomie des tautologischen Existenzurteils, wie sie dann von Gorgias entwickelt worden ist, dargestellt werden.

Vorlesung vom 2.11.1978

Nicht das tautologische Existenzurteil führt auf eine Antinomie, denn aus dem tautologischen Existenzurteil „Seiendes ist“ lässt sich gar nichts begründen, auch nicht sein Gegenteil. Sondern tautologisches Existenzurteil und prädikative Urteile sind logisch unvereinbar, mit der einen Ausnahme, dass das Seiende eines sei. Diese logische Unvereinbarkeit von prädikativem Urteil und Existenzurteil zeigt sich entweder als Widerspruch im Existenzurteil selbst: „Nichtseiendes ist“ oder als Widerspruch im prädikativen Urteil: „Die Zahl des Seienden ist größer als sie selbst“. Dass sich für das prädikative Urteil „Das Seiende ist eines“ kein Widerspruch konstruieren lässt, liegt daran, dass dieses Urteil selbst tautologisch ist, weil das Prädikat „eines“ von dem, von dem es prädiziert wird, dem Seienden, nicht zu unterscheiden ist. Denn wenn das grammatische Subjekt im Singular steht, ist es als logisches Subjekt eines.

Die eleatische Beweisführung läuft darauf hinaus, zu beweisen, dass von dem Sein nichts auszusagen ist, außer, dass es eines sei, denn was von ihm sonst noch auszusagen wäre, wäre Unterschiedenes. Die Prädikation selbst ist unterscheidend. Prädikate sind unterschieden. Sie wirken auf die logischen Subjekte der Urteile unterscheidend. Und wenn das durch sie Ausgesagte dem Gegenstand, der durch das

Subjekt des Urteils bezeichnet wird, zukommt, setzen sie unterschiedene Seiende voraus. Jedes der unterschiedenen Seienden muss mit sich übereinstimmen, denn sonst wäre das Subjekt des prädikativen Urteils nichts bestimmtes. Das Unbestimmte kann nicht Subjekt der Prädikation sein. Und dieses Subjekt der Prädikation muss existieren, denn vom Nichts lässt sich prädikativ nichts aussagen. Die Voraussetzungen des prädikativen Urteils sind so der Satz der Identität A=A und das Existenzurteil A ist. Die Einheit von Satz der Identität und Existenzurteil, die ja beide das gleiche logische Subjekt haben müssen, ist das tautologische Existenzurteil, das, wie erwiesen, die Unmöglichkeit des spezifizierenden prädikativen Urteils impliziert.

Gorgias macht nun das spezifizierende prädikative Urteil zur Voraussetzung der Existenz des Gegenstandes, der von dem Subjekt des Urteils bezeichnet wird. Das, wovon sich nicht sagen lässt, was, wie, wo und wann es ist, das ist nicht. Was also nicht durch das Subjekt eines prädikativen Urteils bezeichnet werden kann, ist nicht. Um sagen zu können, wie und wo ein Gegenstand ist, muss zuerst gesagt werden, von welchem Gegenstand die Rede ist, muss der Gegenstand identifiziert werden. Damit ist das Existenzurteil abhängig gemacht davon, dass das Subjekt des Existenzurteils zugleich Subjekt eines prädikativen Urteils sein kann. Wenn Hegel in seiner Logik anfängt: Sein ohne jede weitere Bestimmung, d. h. Sein ist nicht Subjekt eines prädikativen Urteils, dann ist dies Sein das völlig Bestimmungslose, was von einem anderen völlig Bestimmungslosen, dem Nichts, nicht zu unterscheiden ist. Er nimmt dort das Argument von Gorgias auf. Die Angabe, was ein Gegenstand sei, ist dann Voraussetzung seiner weiteren Spezifikation durch das prädikative Urteil. Dieses Was hat viele Namen. Es heißt: Idee, Idea, Eidos, Essentia, Substantia, Wesen.

Jetzt kommt eine Argumentation gegen Gorgias und diese Argumentation bestimmt die weitere Folge der philosophischen Tradition. Aus der Voraussetzung des prädikativen Urteils allein läßt sich die Möglichkeit eines prädikativen Urteils nicht begründen, weil die Voraussetzung des prädikativen Urteils zugleich die Voraussetzung für dessen Unmöglichkeit ist. Um diesen Widerspruch aufzulösen, wird jetzt einfach rückwärts geschlossen. Unter welcher Voraussetzung ist doch ein prädikatives Urteil möglich, so, dass durch das Subjekt dieses prädikativen Urteils ein Gegenstand bezeichnet wird, durch das Prädikat dieses prädikativen Urteils eine Eigenschaft, die diesem Gegenstand, sei es zufällig, sei es notwendig, zukommt. Durch die Fixierung des Subjektes des prädikativen Urteils soll die Antinomie der Voraussetzungen des prädikativen Urteils gelöst werden. Die Substanz ist die Negation eines Negativen, genauer: eines Widerspruchs des Seienden, wie es durch das tautologische Existenzurteil als Unbestimmbares bestimmt wurde.

Ich hatte versucht darzustellen, wie Unterschiedenheit des Seienden entweder darauf hinausläuft, dass man sagt: „Nicht seiendes ist“, also den glatten Widerspruch, oder auf eine Antinomie im prädikativen Urteil selbst: „Die Zahl des Seienden ist größer als sie selbst.“ Dies sei aber nur dann ein Widerspruch, wenn es sich um endliche Zahlen handele. Wenn es sich um unendliche Mengen von Zahlen handelt, ist widerspruchsfrei zu formulieren, dass eine Teilmenge gleich mächtig sei wie die Menge, deren Teil sie ist. Wenn der Begriff des Wesens oder der Substanz diese Antinomie innerhalb des prädikativen Urteils lösen soll, dann ist dieser spekulative Begriff implizit ein Begriff des Unendlichen selber, also dann, wenn man mit einem Begriff des endlichen Wesens oder der endlichen Substanz arbeitet.[7] Wenn der Begriff der Substanz als endlicher, d. h. als

[7] Damit behauptet Bulthaup: Jeder Wissenschaftler, der die Natur (das Wesen, die Substanz) eines Gegenstandes bestimmt, arbeite mit einer spekulativen = metaphysischen Voraussetzung, es sei ihm bewusst oder, wie fast immer, nicht bewusst. Denn die Natur endlicher Dinge vergehe mit ihnen, sei selber endlich (richtig!), aber der Begriff dieser Natur sei unendlich. Betrachtet man den Gang der modernen

möglicher Begriff der Erfahrung vorgestellt wird, verwickelt sich dieser Begriff in dieselben Antinomien, wie zuvor der Begriff des Seins. Auch von der Seite der Voraussetzungen des prädikativen Urteils her löst die Substanz das Problem nur insofern, als sie die Negation eines Negativen, des Seienden, wie es durch das tautologische Existenzurteil als Unbestimmbares bestimmt wurde, ist. Innerhalb des Seienden, wie es Gegenstand der Erfahrung sein kann, löst die Substanz das Problem aber nicht. Deshalb ist es unmöglich, aus den Gegenständen der Erfahrung so etwas wie das Wesen zu extrahieren. Logisch hat die Unlösbarkeit des Induktionsproblems hier ihren Grund.

Die Bestimmung der Substanz ist notwendig unterschieden von der Bestimmung der Existenz, und erst durch diese Unterscheidung ist die Existenz des Unterschiedenen zu begründen. So dass der Begriff Substanz nicht einfach etwas Seiendes bezeichnet, sondern der Begriff der Substanz selbst ein Relexionsbegriff ist, nämlich Reflexion seinerseits auf eine Antinomie, die in den Voraussetzungen des prädikativen Urteils steckt. Als Affirmation der Existenz des Unterschiedenen ist die Substanz Negation des tautologischen Existenzurteils. Oder die Trennung von Existenz und Substanz ist die Bedingung der Existenz des Unterschiedenen. Die Trennung von Existenz und Substanz ist die Trennung von prädikativem- und Existenzurteil. Auch das ist für die gesamte weitere philosophische Argumentation bestimmend, dass nämlich aus dem Begriff einer Sache seine Existenz nicht folge, wenn diese Sache unterschieden ist von anderen. Den Grund hat das darin, dass die Bestimmung des Subjekts eines prädikativen Urteils von der Bestimmung der Existenz dessen, was dieses Subjekt bezeichnet, unterschieden werden

---

Wissenschaft, dann bemerkt man allerdings, dass Begriffe, die das Wesen erfassen, ebenfalls endlich sind. Sie werden z. B. durch Validität ersetzt. Bulthaup indes befördert den Begriff der Substanz zur Idee, die über jeden wirklichen spezifischen Gegenstand unendlich weit hinausgeht. Dies ist, neben Bulthaups Moralbegriff, der zentrale Punkt der gesamten Vorlesung. Von ihm hängt sein Festhalten an der Philosophie ab. Der Philosoph erklärt nämlich der Wissenschaft, unter welchen philosophischen = spekulativen Voraussetzungen sie vorankommt, falls sie vorankommt. Dabei hat es schon viele korrekte Resultate von Wissenschaftlern gegeben, die von Philosophie keine Ahnung hatten. Die Wirklichkeit des durch das Subjekt eines Urteils bezeichneten Gegenstandes ihrer jeweiligen Untersuchung haben sie nicht bezweifelt. Sie haben auch nicht eine Sache von allen ihren Eigenschaften getrennt, um sich dann zu fragen, ob dieses aus totaler Abstraktion resultierende Unding existiere. Ein Wissenschaftler setzt voraus, dass der Gegenstand seiner Analyse notwendige Eigenschaften besitzt, sonst würde er diesen Gegenstand gar nicht erst untersuchen. Und er weiß, dass diese von ihm dann bestimmten notwendigen Eigenschaften die Natur der wirklichen Sache sind. Natur (Wesen, Substanz) und Sache sind in der Wirklichkeit ungetrennt, eines und dasselbe. Allerdings ist der Begriff dieser Natur vom wirklichen Gegenstand, dessen Natur er begreift, abtrennbar. Wenn nicht, dann gäbe es keine Wissenschaft. Dann müssten die Gegenstände statt der Begriffe in den Lehrbüchern untergebracht werden.- Aber für den negativen Dialektiker ist der Gegenstand, nämlich der Träger dieser Eigenschaften, gerade ohne diese Eigenschaften interessant, was ihn vom Wissenschaftler unterscheidet. Ohne diese Eigenschaften ist der Gegenstand nämlich entweder nicht seiend oder, wenn doch seiend, ein spekulativer Begriff des Unendlichen, der als Begriff der Erfahrung genommen, sich *„in dieselben Antinomien (verwickelt), wie zuvor der Begriff des Seins.“* (s. o.) Aber als Begriff der Erfahrung ist die eigenschaftslose Abstraktion ein Unding. Mit ihrer Inhaltsleere unterscheidet sie sich überhaupt nicht von der Totalabstraktion Sein. Auf diese Zweideutigkeit des Begriffs des Wesens: einerseits des bestimmten und andererseits des abstrakten Wesens, der leeren Kategorie Substanz, ein Grundmuster der Hegelschen Logik, konzentriert sich Bulthaup. Der Übergang zu Kants Ding an sich, Adornos Nichtidentischem und Heideggers Sein im nächsten Absatz ist dann nicht schwer. Wer diese Argumentation kritiklos nachvollzieht, dem muss die Tatsache, dass es die Wissenschaft gibt, bei solchen Antinomien als ein reines Wunder erscheinen. Statt Wissenschaft zu treiben, befasst sich die negative Dialektik des Philosophen zuvor mit deren metaphysisch-logischen Voraussetzungen, um in deren Aporien, seinem negativen philosophischen Standpunkt, steckenzubleiben. Denn wenn Bulthaup zur Wissenschaft übergeht, dann nur, um sie als Modell für die aporetische Stringenz dieser Voraussetzungen, dieses Standpunkts zu benutzen. Und das hat Methode, die gesamte Vorlesung hindurch.

muss. Dass dann die Substanz der Existenz transzendent sei, hat seinen ersten Ausdruck bei Platon darin gefunden, dass die Substanz selbst als gegenständliches Ding der Transzendenz gedacht wurde, als transzendente Idee. Dort sind also Substanz und Existenz getrennt. Die Substanz ist nicht die Substanz der da seienden Dinge, sondern die Substanz hat ein Dasein jenseits der Dinge; dann aber nach Analogie der Existenz der Dinge selbst. Andererseits aber soll sie radikal getrennt sein von diesen Dingen.

Die Intention von Kant war, das An-sich-sein nicht als bloßes Für-anderes-sein, für bestimmt werden durch Anderes preiszugeben, sondern das An-sich-sein als Für-sich-sein zu retten. Nur lieferte er damit das An-sich dem tautologischen Existenzurteil aus. Auch die Rede vom Nichtidentischen in Adornos Negativer Dialektik, soweit sie affirmativ aufgefasst wird, so, als sei das Nichtidentische positiv zu fassen, als sei es existent, liefert dem tautologischen Existenzurteil sich aus.[8] Deswegen hat Adorno sein Leben lang auf Heidegger gestarrt, wie das Kaninchen auf die Schlange, weil das, was durch die Negative Dialektik bestimmt werden sollte, positiv gefasst, die Negative Dialektik selbst der Existenztautologie Heideggers ausliefert. Deswegen hat Adorno auch unablässig gegen Heidegger agitiert.

Gorgias ist, was die Ontologie, die Einheit von Denken und Sein angeht, Nihilist, was die Erkenntnis angeht, Agnostiker und was die Ethik angeht, Pragmatiker. Ontologischer Nihilismus und erkenntnistheoretischer Agnostizismus begründen sich wechselseitig. Weil die Übereinstimmung von Denken und Sein, das tautologische Existenzurteil, die Bedingung der Unmöglichkeit des prädikativen Urteils ist, durch das eine Erkenntnis erst auszudrücken wäre, bedingt nicht nur der Nihilismus den Agnostizismus, sondern ebenso sehr ist dieser Nihilismus begründet dadurch, dass jedes prädikative Urteil zusammen mit dem tautologischen Existenzurteil auf einen Widerspruch führt, dass es also keine widerspruchsfreie Erkenntnis vom Seienden geben könne. Kann es keine widerspruchsfreie Erkenntnis vom Seienden geben, ist, wenn vom Seienden die Rede ist, nicht auszumachen, wovon denn die Rede ist.

Wenn der Idealismus die unbedingte Einheit von Denken und Sein ist, dann ist dieser Idealismus zugleich Nihilismus und Agnostizismus; oder der Idealismus impliziert seine eigene Unmöglichkeit. (Karl Heinz Haag)

Gorgias sucht drei[9] Sätze zu beweisen: Der erste: Es ist nichts. Der zweite: Wenn etwas ist, so ist es doch unerkennbar. Der dritte: Wenn es auch erkennbar ist, so lässt es sich doch durch Rede nicht mitteilen.[10]

Der Beweis des zweiten Satzes: Wenn auch etwas wäre, so wäre es doch unerkennbar, denn das Seiende ist kein Gedachtes und das Gedachte kein Seiendes. Da ja andernfalls alles, was sich jemand denkt, auch wirklich existieren müsste und keine falsche Vorstellung möglich wäre. Ist aber das Seiende kein Gedachtes, so wird es nicht gedacht und erkannt.- In diesem Referat[11] ist eins schief, und das ist der Grund für eine eher

---

[8] Das tautologische Existenzurteil, nämlich 'Seiendes ist', hat keinen wirklichen Inhalt. Sein bloß logischer Inhalt ist die leere Übereinstimmung mit sich selbst. Das Nichtidentische positiv gefasst, *„als sei es existent, liefert dem tautologischen Existenzurteil sich aus“*, weil, was nicht mit sich selbst übereinstimmt, in sich widersprüchlich ist, nicht bestimmt werden kann. Und was nicht bestimmt werden kann hat keinen Inhalt. Damit ist das Nichtidentische so leer wie das tautologische Existenzurteil. Also über was haben Heidegger und Adorno eigentlich geredet?

[9] Fotokopie: zwei

[10] Hier anschließend folgt eine Lücke im Text der Fotokopie.

[11] Nicht angegeben wird hier, auf wessen Referat der drei Thesen des Gorgias und seiner Beweise sich

pädagogische Warnung vor Sekundärliteratur: Das Seiende ist kein Gedachtes und das Gedachte kein Seiendes. Da ja andernfalls ... u.s.w.

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

Dazu eine Anmerkung:

Dass das Sein, weil bestimmungslos, das Nichtsein ist, steht am Anfang der hegelschen Logik, die nach diesem Anfang eigentlich[12] nicht weitergeführt werden könnte. Darin, dass das Sein das Nichtsein sei, folgt Hegel zunächst dem Gorgias. Er folgt[13], dass aber die Einheit von Sein und Nichts entweder das Werden oder das Verschwinden ist[14]. Werden als reine Prozessualität gibt es nicht. Werden setzt etwas voraus, das wird. Also ohne ein festes Substantielles hat der Begriff des Werdens/Vergehens auch keinen Sinn. Also impliziert der Begriff des Werdens logisch den des Etwas. Diese Argumentation hat einen unendlichen Regress, nämlich den, der im Begriff des Werdens liegt, zur Bedingung der Bestimmung, was bei Hegel Etwas, von anderen unterschiedenes heißt. Sodass für Hegel dem Etwas dieser unendliche Re/Progress selbst immanent ist. Nur dadurch kommt es in der Argumentation von Hegel zu dem Etwas, und dieses Etwas ist Subjekt der Prädikation. Als Subjekt der Prädikation muss es bestimmt sein. Es muss nicht nur durch die Prädikate bestimmbar sein, sondern es muss als Subjekt vor jeder Bestimmung durch Prädikate

---

Bulthaup bezieht.

[12] Uneigentlich aber doch, also was denn nun? Hegel leistet sich den Widerspruch, dass es weitergeht.

[13] Das müsste heißen: Er folgert oder Er schließt.

[14] Dieses „ist“ habe ich ergänzt. Hier wird schwer gemogelt: In der reinen Abstraktion gibt es nichts, was man auseinanderhalten könnte, keinen Unterschied (so hat Bulthaup auch argumentiert), auch nicht den zwischen den jeweils zur Substanz/zum Subjekt gemachten logischen Kategorien, nämlich Affirmation = ist zum Sein und Negation = nicht ist zum Nichts. Also gibt es hier kein Werden bzw. kein Vergehen. Hier wird aus der Negation keine Position, und hier vergeht die Position nicht zur Negation. Aber über das - einfach so - eingeführte Werden kommt Bulthaup mit Hegel zum bestimmungslosen Etwas, um am Widerspruch eines bestimmungslosen Wesens, einer bestimmungslosen Natur, Substanz als Grundlage jedes Urteils festzuhalten, nämlich als Voraussetzung für die Wissenschaft.-
Auch wenn am Anfang seiner Logik davon überhaupt noch nicht die Rede ist: Hegel muss im Sein/Nichts widersinnig und stillschweigend dessen Selbstreflexion unterbringen, seinen *„Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung“* (WW 6, Logik II, Suhrkamp, S. 47), sonst kommt er nicht weiter. Abgesehen davon: Aus rein metaphysisch-logischen Kategorien lassen sich die notwendigen Bestimmungen der Dinge, mit denen sich die Wissenschaft befasst, nicht entwickeln.

bestimmt sein. Soweit es vor jeder Prädikation durch anderes bestimmt sein muss, muss es an sich bestimmt sein. Nur das An-sich-Seiende überhaupt ist Unterschiedenes, und nur Unterschiedenes hat nach Hegel ein Dasein. Dieser Begriff des An-sich-seins bei Hegel entspricht genau dem ersten Begriff des Wesens. Die Kategorie Substanz bezeichnet alle die Begriffe, die ein Subjekt bezeichnen, von dem etwas ausgesagt wird, das aber von nichts ausgesagt werden kann. „Hund“ kann nicht von irgendetwas ausgesagt werden, sondern Vierbeinigkeit vom Hund,[15] nach Aristoteles. Damit expliziert Hegel im Buch vom Sein selbst schon das Wesen, weil es ohne Wesen kein Dasein gäbe. Das An-sich oder das Wesen ist logisch aber nur die Bedingung der Möglichkeit des Subjekts des prädikativen Urteils, und da das prädikative Urteil ein unterscheidendes Urteil ist, ist das An-sich oder das Wesen nun auch das Subjekt der Prädikation. Aber nur das der Bestimmung durch Anderes, nämlich durch die Prädikate. Also ist das An-sich nur An-sich, indem es ein Sein für Anderes, nämlich für die Bestimmung durch Prädikate ist. Es ist an und für sich nichts, Etwas nur für Anderes, aber für dies Andere ist es an sich, Subjekt des Prädikats, nicht das Prädikat selber.

Das liegt daran, dass das Wesen, soweit es expliziert wird als Bedingung des prädikativen Urteils selbst, von der Existenz unterschieden ist, also nicht unmittelbar an sich selbst existiert, sondern in einem Anderen, dem unterschiedenen Seienden. Das ist aber durch die äußeren Unterschiede bestimmt, die durch die prädikativen Urteile ausgesprochen werden. Wenn Kant dagegen am Ding an sich festhält, von dem nichts zu prädizieren sei, es ist die unbekannte Ursache der Erscheinungen, dann spricht er dem Wesen nicht nur seine logische Funktion als Subjekt des prädikativen Urteils ab, sondern auch der Sache nach Existenz zu und verwandelt es zurück in das Sein. Das ist eigentlich der Kern der heideggerschen Interpretation von Kant, in: Kant und das Problem der Metaphysik: Dass das An-sich dann notwendig ein Seiendes sein muss, weil es sich sonst auflöst in die logische Funktion, Voraussetzung des prädikativen Urteils und ansonsten ein Nichtseiendes zu sein. Also muss dem An-sich Sein zugesprochen werden, aber keine weiteren[16] Prädikate. Extrem entgegengesetzte Theoretiker wie Kant und Heidegger stimmen dann darin fast überein.

Vorlesung vom 6.11.1978

Die Voraussetzungen des prädikativen Urteils, das tautologische Existenzurteil und der Satz der Identität, sind mit dem prädikativen Urteil logisch nicht vereinbar. Die Voraussetzungen des prädikativen Urteils und dies Urteil selbst, zusammengenommen, führen entweder auf den Widerspruch im Existenzurteil: Nichtseiendes ist, oder auf den Widerspruch im prädikativen Urteil: Die Zahl des Seienden ist größer als sie selbst. Aristoteles macht deshalb die Unterscheidung von dem, wovon etwas ausgesagt wird, das aber selbst von nichts ausgesagt wird und dem, was von einem Anderen ausgesagt wird. Er macht einen Unterschied zwischen dem logischen Subjekt der Prädikation und den Prädikaten, die diesem logischen Subjekt zugesprochen werden. Das, wovon etwas ausgesagt wird, das logische Subjekt, das aber selbst nicht von anderem ausgesagt wird, sei das *„Wesen was“,* Quidditas[17]*,* die Antwort auf die Frage: Was ist das, wovon die Rede ist? Die Quidditas ist kein Prädikat, sondern das, wodurch das logische Subjekt der Prädikation identifiziert wird.

---

[15] Das Subjekt eines Urteils ist kein Prädikat, aber Vierbeinigkeit wird vom Hund und nicht von einer inhaltsleeren Substanz, also nicht von nichts ausgesagt.

[16] Weiteren? Sein ist kein Prädikat.

[17] Quidditas, auch Quiditas geschrieben, heißt Washeit. Der Begriff entstammt dem Latein der scholastischen Philosophie.

Man muss da vorsichtig sein, insofern als nicht jedes grammatische Subjekt ein logisches Subjekt von einer bestimmten Quidditas ist, denn es gibt auch Prädikate von Prädikaten: Farbe z. B. ist keine Wesenheit, sondern immer eine Eigenschaft körperlicher Substanzen. Wenn etwa, um die Lehre vom Wesen zu widerlegen, nach dem Wesen der Bläue gefragt wird - und in der etwas anspruchsvolleren, neueren positivistischen Literatur finden Sie solche Fragen genügend erörtert - , dann wäre das von der Tradition her gesehen schlichtweg Unfug. Gleichwohl ist das Urteil: Blau ist eine kalte Farbe, grammatisch und logisch korrekt, logisch aber nur insoweit, als Blau als Prädikat erkannt wird, dem ein weiteres Prädikat zugesprochen wird. Also Blau ist keine Wesenheit, obwohl es als grammatisches Subjekt in einem prädikativen Urteil auftreten kann.

Das, wodurch angegeben werden kann, was etwas ist, ist die Realdefinition des Gegenstandes, z. B.: homo est animal rationale. Realdefinition heißt, sie bestimmt das Was dieses Gegenstandes. Jetzt nicht durch Prädikate, sondern durch Bestimmung von genus proximum und differentia specifica, die gemeinsam dann die species ergeben. Dadurch sind unterschiedene Wesenheiten objektiv bestimmt und subjektiv unterscheidbar. Die Realdefinition ist unterschieden von der Nominaldefinition. Eine Nominaldefinition erklärt nur ein Wort. Wenn Sie alle Begriffe definieren wollten aufgrund reiner Nominaldefinitionen, dann müsste zu jedem Begriff eine Nominaldefinition angegeben werden. Das System reiner Nominaldefinitionen läuft sofort in einen regressus in infinitum.

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

Im Prinzip argumentiert Aristoteles so: Habe ich einen affirmativen Begriff des Seienden, dann widersprechen sich die Voraussetzungen des affirmativen Urteils und das affirmative Urteil selbst. Also muss die Bestimmtheit des Seienden, der Bestimmungsgrund des Seienden ein anderer sein als der Existenzgrund des Seienden. Und das ist die Differenz von Wesen und Existenz als Bedingung der Möglichkeit des prädikativen Urteils, damit die Voraussetzungen des prädikativen Urteils nicht in explizitem Widerspruch stehen zu diesem prädikativen Urteil überhaupt. Damit sind die unterschiedenen Wesenheiten objektiv bestimmt und subjektiv erfahrbar. Diese unterschiedenen Wesenheiten sollen nun die Unterschiede des Seienden bestimmen. Ohne diese Unterschiede wäre das Seiende ununterscheidbar. Die Wesenheiten sind die conditio sine qua non für die Unterschiedenheit des Seienden und damit für dessen Unterschied vom Nichts. Aber die Wesenheiten sind nicht der Grund der Existenz des Seienden. Denn wären sie der Existenzgrund des Seienden, dann wären sie selber Seiendes und Grund des Unterschiedes des Seienden. Das Seiende hätte den Grund seiner Unterschiede im Seienden und wäre dann der Zahl nach wieder größer als es selbst. Der Begriff der Wesenheit resultiert also aus dem Versuch zu unterscheiden zwischen dem Grund der Bestimmtheit des Seienden und dem Grund der Existenz des Seienden.

Das Wesen wird dann, insofern es in seiner Unterschiedenheit vom Existenzgrund

Bedingung für prädikative Urteile und dieselben wiederum Bedingung der Unterschiedenheit des Seienden vom Nichts sind, zu einem Moment des Existenzgrundes des Seienden. Da beißt sich die Argumentation dann sozusagen notwendig in den Schwanz: Einmal soll das Wesen von der Existenz unterschieden sein, andererseits soll ohne das Wesen Existenz von Nichtexistenz gar nicht unterscheidbar sein. Darin liegt die Schwierigkeit des Wesensbegriffs. Ergo sind die Wesenheiten nicht Seiendes. Sie sind aber auch nicht nicht seiend, denn wären sie nicht seiend, dann wäre der Unterschied des Seienden vom Nichts nicht seiend. Es gäbe keine Differenz von Sein und Nichtsein. Sie, die Wesen, sind also das Sein eines Nichtseienden, der Schein, also ist der Schein das Wesen.[18]

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

Da hat man sozusagen den Angelpunkt einer jeden Dialektik, die die Begriffe auseinanderhalten muss, sie nicht aufeinander zurückführen kann, auch nicht sagen kann, dass der eine Begriff in sich schon den anderen vollständig enthält und doch von einer notwendigen Beziehung dieser Begriffe zueinander reden muss.

Eine hilfsweise Formulierung ist die der Konstellation der Begriffe im Unterschied zu ihrer Rückführbarkeit aufeinander. Konstellation ist ein räumlicher Ausdruck, der bei Adorno in der Negativen Dialektik häufiger vorkommt, den er selbst von Benjamin hat, und die Nötigung, den Begriff einer Konstellation der Begriffe zu denken, meine ich hier vorgeführt zu haben.–

Die dritte These von Gorgias heißt: Wenn das Sein erkennbar wäre, so wäre diese Erkenntnis nicht mitteilbar. Sie wird von ihm so begründet: Wäre die Erkenntnis mitteilbar, so wäre sie als Erkenntnis mit sich identisch und zugleich an verschiedenen Orten, in verschiedenen Personen, also wäre sie vieles. Vieles ist aber der Zahl nach größer als Eines, also wäre die Erkenntnis der Zahl nach größer als sie selbst.[19]

Dazu eine Anmerkung: Die traditionellen Wesensbestimmungen sind körperliche Bestimmungen von körperlichen Substanzen. Die anima rationalis, der Verstand, ist selbst keine körperliche Substanz. Weil sich nur von körperlichen Substanzen ein Ort angeben lässt, deswegen lässt sich ein Ort von ihr nicht angeben. Die Frage: Wo ist 2 x 2 = 4 ist

---

[18] *„Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit des Seins. (...) Der Schein ist das Negative, das ein Sein hat, aber in einem Anderen, in seiner Negation“.* (Hegel, WW 6, Logik II, Suhrkamp, S. 22) Das heißt: Das Wesen, die wissenschaftliche Bestimmung dessen, was ein wirklicher Gegenstand ist, besitzt abgetrennt von diesem Gegenstand keine Existenz. Existenz besitzt das Wesen im wirklichen Gegenstand, dessen Wesen es ist. Dieser Gegenstand ist vor seiner Analyse nur für die sinnliche Wahrnehmung da. Also existiert das Wesen, die wissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes, in einem Anderen, in seiner Negation, im Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung. Der Begriff der Natur einer Sache ist der sinnlichen Wahrnehmung dieser Sache entgegengesetzt. Die sinnliche Wahrnehmung ist die Negation des Wesens.

[19] Sextus Empiricus hat die Lehre des Gorgias in seinem Buch Adversus mathematicos überliefert. Daraus zitiert Hegel: *„ 'Die Rede, wodurch das Seiende geäußert werden sollte, ist nicht das Seiende; was mitgeteilt wird, ist nicht das Seiende, sondern nur sie.' „* Denn wäre die Rede Seiendes, dann wäre Seiendes vieles und nicht Eines.- Siehe Hegel, WW 18, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Suhrkamp, S. 440 . Auf diese Hegelvorlesung über Gorgias scheint sich Bulthaup zu beziehen.

selbst unsinnig. Dem entgeht die Tradition durch die Realdefinition, indem sie sagt: Ich habe eine körperliche Substanz und nur von solchen lassen sich Orte prädizieren, nicht von unkörperlichen Substanzen. Das leistet immerhin noch die alte Einteilung, wie fragwürdig sie auch sein mag.–

Wenn Erkenntnis, selbst wenn sie möglich ist, nicht mitteilbar wäre, hätte die Rede keinen Gegenstand. Die Rhetorik hat die Kunst zu reden zum Gegenstand, die Kunst zu reden wäre dann die Kunst einer Rede, die nichts zum Gegenstand hat. Die Tätigkeit, die keinen Gegenstand hat, kann auch nichts bewirken. Wenn aber die Kunst zu reden nichts bewirkt, ist es sinnlos, sie zu lehren. Es sei denn, es gelänge trotzdem, dass sie etwas bewirkte, dann wäre sie Betrug. Der Argumentation des Gorgias zufolge gibt es keine ontologische Wahrheit. Weil es keine ontologische Wahrheit gibt, beschränkt sich die Rede auf die Verfolgung von Zwecken. Es gibt also keine ontologische, wohl aber eine pragmatische Wahrheit. Soweit Gorgias.

Meine Argumentation zielt darauf ab: Hat die Rede unter den oben angegebenen Bedingungen, wenn nämlich Erkenntnis nicht mitteilbar ist, keinen Gegenstand, kann sie nichts bewirken. Sie hat also nicht einmal eine pragmatische Wahrheit. Der Zweck, der mit ihr verfolgt werden kann, ist dann höchstens der, unter der Vorspiegelung, sie bewirke irgendetwas, den Leuten das Geld aus der Tasche zu ziehen.

Dazu eine Anmerkung: Betrug ist ein Straftatbestand, der bisher nicht widerspruchsfrei formuliert werden konnte: Falsche Tatsachen sind Sein eines Nichtseienden, also gibt es sie nicht. Wenn die Formulierung aber hieße: Wahr unter Vorspiegelung von Tatsachen, dann wäre der Gesetzestext irre, denn anstatt die Tatsachen vorzuspiegeln, brauchte von ihnen ja nur berichtet zu werden.

Betrug wäre so, den Schein des Seins eines Nichtseienden zu erwecken. Um vom Nichtseienden reden zu können als sei es seiend, müsste sowohl über Nichtseiendes zu reden sein wie über Seiendes. Wenn aber weder über Nichtseiendes noch über Seiendes zu reden ist, wäre selbst ein Beruf nicht möglich.

Der Gorgias des Platon gibt den Zweck der Redekunst an: Sie soll die Menschen, die andere Künste beherrschen, ihrerseits beherrschen, und sie sei deswegen die höchste oder die am höchsten zu bewertende Kunst.[20] Die Redekunst hat also alle anderen Künste zum Gegenstand, aber nicht materialiter, sondern formaliter. Damit die Redekunst einen Gegenstand habe, müssen die anderen Künste und die Arbeitsteilung zwischen diesen Künsten vorausgesetzt werden. Da, was Kunst ist, selbst schon durch die sachhaltige Rede vermittelt ist, muss Gorgias zugestehen, dass es eine sachhaltige Rede gebe, die sich auf bestimmte Gegenstände und Handgriffe beziehe.[21] Das Argument ist, dass der Zweck der Redekunst, nämlich die anderen Künste zu beherrschen, nur verfolgt werden kann, wenn es diese anderen Künste selbst gibt. Die Rede der anderen Künste, sagt Gorgias, sei nicht Rede, sondern mit deiktischen, hinweisenden Elementen, mit Handgriffen und Demonstration durchsetzt, das heißt, nicht vollständig von der gegenständlichen Erfahrung zu trennen. Dass sie gleichwohl Rede sei und zwar eine sachhaltige Rede, wird von Gorgias zugestanden. Das Erlernen der Kunst geht also nicht sprachlos vor sich. Die Ausübung der Kunst ist aber nicht nur Rede, sondern auch gegenständliche Tätigkeit. Durch die Rede, die Überlieferung des Wissens von den Gegenständen, ist die Kunst gegen die unmittelbar existierenden Gegenstände

[20] Vgl. Gorgias 452 d - e
[21] Vgl. Gorgias 449 d - 450 c

selbständig, durch ihre Praxis ist das gegenüber den Gegenständen selbständig gewordene Wissen wieder auf diese Gegenstände bezogen.

Das Wissen ist nicht das von Gegenständen, sondern das von der allgemeinen Form der Gegenstände, die an sich kein existierender Gegenstand ist, aber doch auf die entsprechenden Gegenstände zu beziehen ist[22]. Genau das ist die Wesenheit. Die Redekunst ist dann die absolut gesetzte Seite der Selbständigkeit der Rede gegenüber den Gegenständen. Sie bezieht sich auf keinen bestimmten Gegenstand, aber der Möglichkeit nach auf jeden beliebigen Gegenstand.

Dazu zwei Anmerkungen. Erstens: Es läge nahe, das, was sich der Möglichkeit nach auf jeden Gegenstand beziehen lässt, als allgemeine Äquivalentform, als Geld zu identifizieren. Dass die Sophisten die Redekunst gelehrt und damit ihr Geld verdient haben, wäre ein Indiz dafür. Das setzt aber schon die kapitalistische Produktionsweise voraus. Nicht nur die Warenwirtschaft, die es in der Antike sicherlich gab, sondern auch, dass die Arbeitskraft Ware ist, was in der Antike sicherlich nicht der Fall war. Die einzelnen Künste haben sich entwickelt auf der Basis der Produktion von Mehrprodukt, das heißt diejenigen, die diese einzelnen Künste ausübten, mussten sich nicht selbst unmittelbar in der Natur reproduzieren. Sie, die einzelnen Künste, sind in Kunst umgewandeltes Mehrprodukt und auf die Aneignung dieses in Kunst umgewandelten Mehrprodukts geht nach Platons Gorgias die Redekunst.

Zweitens: Das Komplement zur Arbeitsteilung ist die Kooperation, die, wenn sie voll entwickelt ist, jede Einzelproduktion von dem Ensemble aller anderen Einzelproduktionen abhängig macht. Wenn die Einzelproduktionen jeweils für sich auf der Basis des Mehrprodukts sich entwickeln, impliziert das schon die Arbeitsteilung, aber nicht die Abhängigkeit dieser Einzelproduktionen oder einzelnen Künste voneinander. Die Rhetorik hat dann die Beherrschung der Subjekte der Einzelproduktionen zum Gegenstand, aber nicht die Koordination dieser Einzelproduktionen. Die abstrakte Form der Koordination der Einzelproduktionen ist das Privatrecht. Die sophistischen Rhetoriker aber sind keine Juristen.

Die Habermas'sche Distinktion von Subsistenz und zweckrationalen Handelns einerseits und symbolisch vermittelter Interaktion andererseits hat an dieser vorkapitalistischen Produktionsweise den ihr adäquaten Gegenstand. Sie ist das Prinzip einer Theorie der sophistischen Rhetorik, nicht aber das Prinzip einer Theorie der kapitalistischen Produktionsweise.- Der Witz der platonischen Dialektik ist nun zu akzeptieren, dass die Seite der Selbständigkeit der Rede absolut gesetzt wird und zu fragen, was nun der Gegenstand dieser Rede sei. Dieser Gegenstand ist zunächst nichts weiter als die formelle Allgemeinheit ohne Beziehung auf irgendein Bestimmtes. Zweck der Rede ist Herrschaft über das in Künste verwandelte Mehrprodukt, und diese Herrschaft ist zunächst die Einzelner.

Das Mehrprodukt garantiert immer schon den Subjekten, die es auffressen, die Freiheit, nämlich die Freiheit von der Sorge um ihre unmittelbare Subsistenz. Insofern ist das den Produzenten durch Herrschaft abgezwungene Mehrprodukt die Bedingung der Freiheit der Herrschenden. Diese Freiheit wird in den Künsten auch in Reichtum transformiert, von dem auch die Produzenten insofern profitieren, als sie durch Heilkunst nicht mehr unmittelbar Naturzwängen wie Krankheit ausgeliefert sind.- Der Zweck der Rede ist dann das partikuläre Interesse des Einzelnen, das Mittel aber ist die formale Allgemeinheit der

[22] Weil es nämlich deren allgemeine Form ist.

Redekunst. Sobald sie als dies allgemeine Mittel gepriesen wird, gerät die allgemeine Form des Begriffs in Widerspruch zu der Begrenztheit ihres Zweckes. Sokrates fordert jetzt, die Zwecke sollten der formalen Allgemeinheit der Mittel adäquat sein. Das heißt, zu fordern, dass das Allgemeine nicht ein Nichtseiendes, sondern ein Seiendes sei, und dies seiende Allgemeine ist die Idee der Polis.[23]

Vorlesung vom 9.11.1978

Der affirmative Begriff des unbedingt Allgemeinen, des Seienden, resultiert nicht aus der Negation der Bestimmtheiten des Seienden, sondern aus der Negation des Prinzips der Bestimmtheit oder der Unterscheidung, sonst wäre es gar nicht zu gewinnen gewesen, denn jede empirische Bestimmtheit einzeln zu negieren wäre eine ebenso unlösbare Aufgabe wie die, das Allgemeine aus dem Empirischen durch Induktion zu gewinnen. Die Bestimmtheiten des Seienden müssten schon auf das Prinzip der Bestimmtheit gebracht sein, um hernach dieses Prinzip als unvereinbar mit dem Existenzurteil und dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zu erweisen. Im Prinzip der Bestimmtheit ist der Begriff der Kategorien enthalten. Zenon hat dementsprechend die Unvereinbarkeit der Kategorien mit dem Existenzurteil und dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bewiesen. Der Begriff der unbedingten Allgemeinheit resultiert aus der Negation der Kategorien, die in ihm als negierte aufbewahrt sind.[24] Die unbedingte Allgemeinheit kann dann nach zwei Seiten expliziert werden. Nach der der Bestimmungslosigkeit des Seienden und nach der der in ihm implizierten Kategorien.

Nach der ersten Seite expliziert erweist sich der Begriff des bedingungslos Allgemeinen als der eines nihil negativums, als leerer Gegenstand ohne Begriff. Als Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, dessen logische Konsequenz die vollständige Sprachlosigkeit ist.

Nach der anderen Seite expliziert, nach der der in der unbedingten Allgemeinheit aufgehobenen Kategorien, ergibt die formale Bestimmung des bestimmten Begriffs ein ens rationis[25] oder einen leeren Begriff ohne Gegenstand, die transzendente Idee. Diese Idee, einfach positiv gefasst, ergibt eine Vielzahl von Bestimmtheiten, die voneinander unabhängig sind, eine Verdoppelung der Welt in die der Gegenstände und die der Ideen. Platons Argumentation ist nun insofern kompliziert, als er einmal zeigt, dass ein objektiver Begriff der Idee aus der Immanenz sich nicht gewinnen lässt, weil jede immanente Bestimmung der Bestimmtheit des Seienden auf Widersprüche führt, dass er aber daraus

---

[23] Das partikulare Interesse ist begrenzt, die allgemeine Form des Begriffs sei aber unbegrenzt, und das sei ein Widerspruch. Also soll, um diesen konstruierten Widerspruch zu beseitigen, z. B. eine politische Partei von ihrem partikularen Interesse absehen und das sein sollende Allgemeine, die grenzenlose Idee - hier die der Polis - sich zum unerreichbaren Zweck setzen, oder das einige Ganze des Staates, den allgemeinen Interessenausgleich der Bürger, oder gleich das Wohl der Menschheit. Lauter Ideen, die es nicht gibt, und die im gnadenlosen Konkurrenzkampf antagonistischer Gesellschaften niemals wirklich werden, weshalb sie bloß Ideen sind. Außerdem ist die allgemeine Form des Begriffs nicht unbegrenzt, denn es gab sie nicht immer, und es wird sie nicht immer geben. Es ist besser, die wirklichen Dinge zu analysieren, als sich mit jenseitigen zu befassen.

[24] Da hat Bulthaup, wie immer, Hegel im Hinterkopf. Die Unvereinbarkeit der Kategorien mit dem Sein, der unbedingten Allgemeinheit, ist Thema Hegels, wenn er sein Vorgehen in der Logik verteidigt und dabei Platons Parmenides bespricht. Vgl. Hegel, WW 5, Logik I, Suhrkamp, S. 105 f. (Anmerkung 3 zum Sein)

[25] Kant unterscheidet vier Begriffe von Nichts: 1. ens rationis = leerer Begriff ohne Gegenstand, bloß Erdichtung, noumenon, Gedankending; 2. nihil privativum = leerer Gegenstand eines Begriffs, leeres Datum zum Begriff; 3. ens imaginarium = leere Anschauung ohne Gegenstand, leeres Datum zum Begriff; 4. nihil negativum = leerer Gegenstand ohne Begriff, Unding, Unmöglichkeit, der Begriff hebt sich selbst auf. Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 292 (Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe)

nicht die Konsequenz zieht, die einzig mögliche Bestimmung, die sich aus der Widersprüchlichkeit der immanenten Bestimmtheiten ziehen lasse, sei der Begriff des nihil negativums, sondern dass dieser Begriff des nihil negativums in sich eben den Widerspruch reproduziert, der aus der immanenten Begründung der Bestimmtheit resultiert. Die platonischen Dialoge beginnen allesamt damit, dass ein bestimmter Gegenstand vorgestellt und versucht wird, den Begriff dieses bestimmten Gegenstandes zu definieren. Jede dieser Definitionen wird auf einen Widerspruch geführt. Anschließend wird die nächste Definition versucht, u. s. f., so dass sich immer eine Folge von Widerlegungen und Definitionen ergibt, wobei diese Definitionen als Realdefinitionen gedacht sind, bis sie widerlegt sind. Das wäre der Versuch, bei immanenten Bestimmungen anzufangen, und im Fortgang eines solchen platonischen Dialogs ergibt sich dann, dass jede Bestimmung eines solchen Versuchs auf einen Widerspruch führt. Dass aus der immanenten Begründung der Bestimmtheit notwendig sich Widersprüche ergeben, lässt sich nicht beweisen. Nicht nur, dass ein solcher Beweis auf das Induktionsproblem zurückführte, sondern mehr noch: Ließe sich zeigen, dass jede immanente Begründung der Bestimmtheit auf einen Widerspruch führte, dann wäre die Immanenz selbst ein nihil negativum, meon, Nichtseiendes. Es ist nicht nur ein Begriff ohne Gegenstand, sondern es ist eigentlich ein Unbegriff ohne Gegenstand.[26] Wenn überhaupt bei einer der immanenten Begründungen sich Widersprüche ergeben, dann ergibt entweder jede immanente Bestimmung einen Widerspruch, die Immanenz ist selbst nihil negativum, oder aber es gibt keinen konsistenten Begriff der Immanenz. Dieser logische Sachverhalt erscheint bei Adorno in der etwas kryptischen Formulierung, die Sache gehe in ihrem Begriff nicht auf, oder auch unter dem aporetischen Begriff des Nichtidentischen. Eben weil es keinen umfassenden Begriff der Immanenz gibt, in dem kein Widerspruch auftritt, andererseits aber die Immanenz nicht einfach als nicht seiend gesetzt wird (!! S. M.), kommt es zu der Formulierung, der Begriff sei der Sache nicht adäquat oder die Sache gehe im Begriff nicht auf.

Bei Platon selbst erscheint dieser Sachverhalt als Schwierigkeit, den Begriff zu definieren, zu sagen, wovon denn die Rede ist. Das Verfahren des Versuchs, den Begriff der Gerechtigkeit aus der Immanenz zu bestimmen, ist bei Platon das der Kasuistik[27] Gerecht etwa sei es, das, was einem zur Aufbewahrung anvertraut sei, auf Verlangen des Eigentümers wieder herauszugeben. Wenn das, was einem anvertraut ist, nun Waffen sind, und der Eigentümer, der die Herausgabe verlangt, inzwischen wahnsinnig wurde, ist es dann gerecht, ihm die Waffen auszuliefern, wenn zu erwarten ist, dass er damit entweder anderen oder sich selbst Schaden zufüge?[28] Kriterium ist, dass demjenigen, dem gegenüber Gerechtigkeit geübt wird, kein Schaden zugefügt werden darf, und das Problem, das sich dann daraus ergibt, ist das, was Nutzen sei. Viele der probeweise versuchten Definitionen laufen darauf hinaus, dass entweder demjenigen, der selbst Gerechtigkeit übt, dies zum Schaden gereiche oder dass dem, dessentwegen Gerechtigkeit geübt wurde, Schaden zugefügt werde. So dass, solange die Gerechtigkeit

---

[26] Eine moralische Idee, darum geht es hier nämlich, darf weder bei Platon noch bei Bulthaup ein Unbegriff ohne Gegenstand sein, obwohl auch die Kasuistik (etwas weiter unten) sie vor der Nichtigkeit nicht bewahren kann. Bekannt ist ein konstruierter Einzelfall, der auf den griechischen Skeptiker Karneades zurückgeht: Zwei Schiffbrüchige suchen Rettung auf einem Brett, das aber nur einen tragen kann. Wenn nun einer den anderen vom Brett vertreibt, um sei eigenes Leben zu retten, entsteht die Frage, wie dieser Fall zu bewerten sei. Kant muss feststellen, dass es auf diese Frage keine eindeutige Antwort gibt, weder in moralischer noch in juristischer Hinsicht. Abgesehen davon leidet die Kasuistik daran, dass es am Ende für jeden besonderen Einzelfall ein extra Gesetz geben müsste, was absurd ist. Zu Kant vgl. ders, Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII, stw 190, S. 343 (Das Notrecht).

[27] Vgl. Politeia und Gorgias

[28] Politeia 331 c

aus der jeweiligen Situation bestimmt wird, es immer darauf hinausläuft, dass sie statt zu nutzen Schaden stifte. Soweit führt das nur auf Widersprüche der immanenten Bestimmung des Begriffs Gerechtigkeit. Sowohl im Dialog Gorgias als auch im ersten Buch der Politeia wird dann eine Erklärung dafür gegeben, dass diese Widersprüche auftreten, weil der Nutzen der Gerechtigkeit für den, der gerecht handelt, aus der Handlung unmittelbar entspringen soll.

Handlungen, so Platon, haben ihren Zweck nicht in sich, sondern in einem anderen. Erst die Trennung von Tätigkeit und Telos begründet nach Platon die Möglichkeit einer nützlichen Handlung. Das setzt die Differenz von Handlung und Ziel sowie von unmittelbarem Antrieb zu einer Handlung und dem Ziel derselben voraus, denn das Ziel einer Handlung wird nicht unmittelbar erreicht. Es setzt eigentlich die Differenz von Kultur und Natur voraus. Das Telos der Tätigkeit ist der Aktualität dieser Tätigkeit transzendent. Die Differenz von Tätigkeit und Telos ist die von Unmittelbarkeit und Idee. Diese Tätigkeit geht in ihrem Begriff nicht auf, sondern sie ist auf etwas anderes als sich selbst gerichtet.[29]

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

Wie zuvor die Kategorien im nihil negativum als einem Resultat enthalten waren, so bei Platon die Kasuistik im nihil privativum. Das Telos, die Idee, ist die Negation eines Negativen, in sich Widersprüchlichen, und der Begriff des in sich Widersprüchlichen ist selbst der des nihil negativum. Darin hängen logisch der Begriff des nihil privativum und des nihil negativum zusammen. Schaden steht in Widerspruch zur Absicht. Die Negation des Schadens ist dann die Negation eines Widersprüchlichen. Als Negation eines Widersprüchlichen hat sie diesen Widerspruch noch an sich selbst. Die Kasuistik erweist die Definition als falsch. Deswegen wird die kasuistische Definition verworfen. Einerseits bestimmte Negation der Kasuistik, andererseits bietet die kasuistische Definition einen Gegenstand, der zu seinem Begriff in Widerspruch steht, nihil negativum. Die Idee selbst ist seiend und nicht seiend, also ebenso dem Begriff nach ein nihil negativum, so dass Hegel schreiben konnte, das Wesen sei die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück[30]. Von Nichts, weil der erste Begriff, von dem begonnen wird, dem des Seienden, sich als nihil negativum erweist.

Die Idee ist etwas, das der Existenz nach mit seiner eigenen Negation zusammengeht, und das ist bei Hegel das Wesen, das eben diese Bewegung vom nihil negativum zum nihil negativum in sich zusammenfasst. In dieser Bewegung verschwindet der Begriff des nihil privativum, der Begriff der bestimmten Negation. Die Kasuistik hat zwar die Trennung von Immanenz der Handlungen und Transzendenz der Ideen zur Folge, und in der Beweisführung ist das Verhältnis von Schaden und Nutzen zunächst symmetrisch. Jedes ist die Negation der Negation seiner selbst, geht so mit sich als der Negation seiner Negation zusammen, dass es das Andere seiner selbst als Negation in sich enthält. Damit aber sind beide in dieser Entgegensetzung aufgehoben oder die Entgegensetzung ist die negative Einheit beider, in der beide als Unterschiedene negiert sind.

---

[29] Vgl. Politeia 341 c, f. f.

[30] Vgl. Hegel, WW 6, Logik II, Suhrkamp, S. 24 (C. Die Reflexion)

Platon sagt: Zugestanden, soweit es sich um Bedürfnisse und deren Befriedigung handelt. Das Bedürfnis, so die Argumentation, z. B. Durst, ist Unlust, die Befriedigung des Bedürfnisses, Trinken, bereitet Lust. In dem befriedigten Bedürfnis sind Unlust und Lust negiert; das befriedigte Bedürfnis ist die wiederhergestellte unbestimmte Unmittelbarkeit oder die bloße Existenz.

Nicht so bei der Gerechtigkeit. Das Gute und das Böse hört nicht zugleich auf. Die Gerechtigkeit ist nicht die negative Einheit des Guten und des Bösen, sondern die Anwesenheit oder Gegenwart der Idee des Guten, wie das Schöne die Anwesenheit der Idee des Schönen ist[31]. Damit ist die Idee von der Empfindung, das Gute als auch das Schöne vom Angenehmen getrennt. Die Idee besteht jenseits der Unmittelbarkeit der Empfindungen. Diese Positivität der Idee gegen ihre Vermittlung mit der Unmittelbarkeit ist der Grund für die Annahme ihrer metaphysischen Existenz.- Wenn man die Dialoge von Platon liest und die hegelschen Tricks einigermaßen kennt, lesen sich diese Dialoge insofern spannend, als habe sich Platon gegen die Konsequenzen, die Hegel daraus zog, verwahren wollen.- Die Idee läßt sich nicht zurückholen in das kasuistische Verfahren, deren Resultat sie ist. Sie erschöpft sich nicht in dem Verfahren, durch das sie erkannt wird. Die Idee ist anwesend im Seienden, aber sie ist nicht dieses Seiende selbst, sondern hat eine metaphysische Existenz. An dieser Stelle bricht bei Platon die Dialektik. Um Missverständnissen vorzubeugen: Das ist kein kierkegaardscher Sprung in die Transzendenz und auch keine Postulierung der metaphysischen Existenz der Idee, sondern das Bewusstsein davon, dass die Erkenntnis einer Sache nicht diese Sache selbst begründe, oder dass die Kasuistik als ein dialektisches Verfahren nicht immer dasselbe Resultat hat. Von daher lässt sich sofort bestimmen, worauf das bei Hegel hinausläuft.

Hegel untersucht das kasuistische Verfahren selber und sagt: Das kasuistische Verfahren läuft notwendig auf den Widerspruch hinaus,weil es von einem Dies da ausgeht, das mit sich selbst nicht in Übereinstimmung ist, das auf einen Widerspruch hinausläuft. Platon unterscheidet und sagt: Je nachdem, was Gegenstand des kasuistischen Verfahrens ist, ist das Resultat verschieden, nämlich entweder ein Widerspruch in der zunächst angenommenen Definition oder aber positives Resultat dieser Definition. Positives Resultat dieser Definition ist die Idee des Guten oder die Idee des Schönen. Hat ein solches kasuistisches Verfahren ein solches positives Resultat, dann lässt es sich mit dem allgemeinen Prinzip der Widerlegung des zuvor angenommenen nicht ohne weiteres vereinbaren.

In den Lehrbüchern der Philosophen steht, bei Platon gäbe es eine radikale Trennung, einen Chorismos zwischen der Idee und der Welt der gegenständlichen Erfahrung. An der Stelle hat das kasuistische Verfahren ein positives Resultat, und dieses positive Resultat erweist dann die Anwesenheit, Parusie, der Idee in den Gegenständen. Gerade das, was dann die metaphysische Existenz der Idee begründet, begründet auch deren Vermittlung zur gegenständlichen Welt. Das ist eine paradoxe Geschichte in der Argumentation von Platon selbst, dass die Parusie an all den Stellen auftaucht, an denen das kasuistische Verfahren ein positives Resultat hat.

Die Überzeugungskraft des Guten oder des Schönen liege im Guten oder im Schönen selbst, nicht in seiner Begründung durch das, was es nicht ist, und das macht die Positivität der metaphysischen Idee bei Platon aus. Ohne diese Begründung aber zerfiele

[31] Vgl. Gorgias 497 d, f.

die Überzeugungskraft der Idee zum bloß metaphysischen Erlebnis, zu eben jener positiven Unmittelbarkeit, in der die Differenz von Immanenz und Transzendenz negiert ist. Die mystische Schau der Ideen schlägt ebenso in reine Unmittelbarkeit zurück wie ihre erkenntnistheoretische Begründung. Der Versuch, zu unterscheiden zwischen der erkenntnistheoretischen Begründung durch das kasuistische Verfahren der Idee und ihrer Transzendenz noch zu diesem Verfahren der Begründung, soll nicht resultieren in einer positiven Schau, Wahrnehmung, Innewerden der Idee, und zugleich soll festgehalten werden die Differenz der Begründungen der Idee gegen den Prozess der Begründung selbst, weil sonst jede Objektivität abhängig wäre von ihrer Begründung aus der erkenntnistheoretischen Reflexion selbst. Wird aber die Objektivität aus der erkenntnistheoretischen Reflexion, aus dem bloßen Subjekt begründet, resultiert daraus zwangsläufig der hegelsche Idealismus in der Gestalt, dass das allgemeine kasuistische Verfahren selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, und damit gegen Hegels eigene Intention die Methode verselbständigt wird gegen den Gegenstand der Untersuchung.(!!; S.M.)

Negative Dialektik ist der Versuch, zu zeigen, dass der adäquate Begriff der Idee nicht unabhängig von seiner erkenntnistheoretischen Begründung ist, dass aber zwangsläufig die Reduzierung der Idee auf ihre erkenntnistheoretische Begründung zu eben jenem Idealismus führt, dem Platon zu entgehen versucht, indem er das Resultat der Argumentation gegen diese Argumentation selbst verselbständigt[32].

Vorlesung vom 16.11.1978

Die metaphysische Objektivität[33] der Idee des Guten hat Platon im Gorgias damit begründet, dass das Gute mit seinem Gegenteil, dem Bösen zusammengenommen, nicht in die Indifferenz zurücksinke, so wie ein Schaden, der durch Geld oder Geldes Wert abgegolten wird, weder Schaden noch Vorteil ist. Obwohl bei dem Versuch, Gerechtigkeit zu definieren, das Kriterium benutzt wurde, sie dürfe dem, dem Gerechtigkeit widerfahre, keinen Schaden zufügen, werden doch Vorteil und Schaden in der Gerechtigkeit nicht gegeneinander aufgewogen, denn dann fielen sie in einem Dritten, einem Äquivalent zusammen. Das Äquivalent ist das Mittlere zwischen Vorteil und Schaden. Das ist beim konträren Gegensatz so, dass es zwischen dem Einen und dem Entgegengesetzten immer ein Mittleres gibt. Etwa: Konträr entgegengesetzt sind schwarz und weiß, und das Mittlere zwischen schwarz und weiß ist grau, das sowohl schwarz als auch weiß ist.

Vorteil und Schaden werden auf den Zweck, Lust und auf die Folge, Unlust zurückgeführt und behauptet, Unlust sei Begehren, Lust die Befriedigung des Begehrens, und das befriedigte Begehren bereite weder Lust noch Unlust. Deswegen sei ein Vorteil, der über die Befriedigung hinausgehe, kein Vorteil. In Gorgias 483 f.f., also fast bis zum Ende, wird versucht, die Gerechtigkeit jeweils zu definieren als Recht des Stärkeren, als Vorteil des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren, und dieser Vorteil des Stärkeren erweist sich dann nach Platon als kein Vorteil, und zwar mit dem Argument, dass ein Vorteil allenfalls dazu gut sei, Lust zu gewinnen, aber die Lust sei selbst negiert in dem Augenblick, wo sie aus der Befriedigung einer Unlust entstehe.

---

[32] Hier gehen zwei Begriffe durcheinander: Objektivität und Idee. Mag auch für Platon Idee und Objektivität dasselbe gewesen sein, sie sind nicht dasselbe. Und eine Objektivität der Ideen des Guten und Schönen gibt es nicht. Ausgerechnet bei diesen idealen Gegenständen Platons kommt Bulthaup darauf, dass aus der Verselbständigung der Methode gegen den Gegenstand der Untersuchung der Idealismus resultiert.

[33] Offenbar kennt Bulthaup zwei Arten von Objektivität: Eine, die auf menschlicher und eine andere, die auf übermenschlicher, nämlich metaphysischer Erkenntnis beruht. Die Fähigkeit zu letzterer besitzen natürlich nur Philosophen.

Das befriedigte Bedürfnis sei indifferent, bloß vegetative Existenz, in die die Lust mit ihrem Entgegengesetzten, der Unlust, zurücksinke. Anders beim Guten, das nicht mit dem Bösen, beim Schönen, das nicht mit dem Hässlichen aufhöre. Das Gute und das Schöne sei darum an sich. Ist das, was über die bloße Selbsterhaltung hinausgeht, Objektivierung der Freiheit in der Moral und in der Kultur, dann ist das An-sich des Guten und das An-sich des Schönen die Objektivierung der Freiheit und impliziert die Freiheit von den unmittelbaren Bedürfnissen der Selbsterhaltung. Dies An-sich ist metaphysisch, denn es beginnt jenseits der Befriedigung der Bedürfnisse, und es ist historisch, denn erst in der Geschichte entstand die Möglichkeit, die Restriktion des Lebens der Menschen auf die Bedingungen der Selbsterhaltung zu durchbrechen. Die Folge von „Der Stärkere ist der Bessere“ bis zu „Ordnung und Anstand der Seele sind Gerechtigkeit“ im Dialog Gorgias bezeichnet den Übergang von der Naturgeschichte zur menschlichen Geschichte aus der Perspektive der menschlichen Geschichte. Dieser Übergang kann immer nur bezeichnet werden, nachdem er vollzogen ist, nicht als ein zu vollziehender, denn die Differenz von Natur und Kultur, von Dasein und metaphysischem An-sich ist in der bloßen Natur noch nicht vorhanden. Die Metaphysik ist nicht nur der philosophische Ausdruck der menschlichen Geschichte, sondern diese Geschichte ist im strengen Sinne metaphysisch, Konstituierung des menschlichen Wesens in den Objektivationen der menschlichen Freiheit, in Moral und Kultur.

Im ersten Buch des „Staates“ scheint es so (das ist 351c f.f., worin einfach dargestellt wird, dass ohne Gerechtigkeit eine arbeitsteilige Produktion nicht möglich ist, eine Kooperation nicht möglich ist), als werde die Gerechtigkeit funktional, als Bedingung der Kooperation bestimmt. Das stimmt dem Text nach, aber die Kooperation ist nicht Selbstzweck, sondern ihrerseits Bedingung der Eudaimonia, des Glückes der Seele. So dass das, was auch dem heutigen Denken verwandt erscheint, nämlich die funktionale Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit als Bedingung der Kooperation, bei Platon seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern in dem An-sich des Guten, und die Gegenwart des Guten an sich sei eins mit dem Glück der Seele.

Wenn Aristoteles an Platon kritisiert, die an sich seiende Idee sei ein Ding hinter oder besser: neben den Dingen - dazu eine Zwischenbemerkung: Nietzsches Kritik an den Hinterwelten der Philosophen kommt da etwas spät - , dann ist das einerseits die Konsequenz aus Platon, denn Platon sagt, die Dinge seien nur wirklich durch ihre methexis, durch ihre Teilhabe an der Idee. Und es ist ein Fortschritt gegenüber der Verachtung des Seienden. Ich hatte versucht, Ihnen das darzustellen, dass Lust und Unlust für Aristoteles nicht sich wechselseitig negieren und in ein indifferentes Drittes zurücksinken, sondern dass die befriedigte Unlust, das befriedigte Bedürfnis dann zugleich die Existenz eines an sich Seienden, der anima vegetativa oder der anima sensitiva sei. Darin ist die Kritik des Aristoteles ein Fortschritt gegenüber der Verachtung des Seienden. Es ist aber auch die Zurücknahme des An-sich in das Seiende, die Tilgung der Differenz von Natur und Objektivierung der Freiheit. Wird an dem An-sich der Idee festgehalten und die Differenz von Natur und objektivierter Freiheit getilgt, dann erscheint die Natur selbst als Objektivation der Freiheit. Der Schritt vom unbewegten Beweger des Aristoteles, in dem Freiheit und Natur koinzidieren - der unbewegte Beweger tut nichts, sondern die Gestirne und alle anderen Sphären bewegen sich aus Liebe zu ihm - , zum actus purus, der causa sui und der Natur - der actus purus ist Ursache seiner selbst und der Natur - , ist dann zwangsläufig. Gerade dann, wenn die Differenz von an sich seiender metaphysischer Idee und gegenständlicher Welt eingezogen wird, aber zugleich, wie Aristoteles es getan hat, an dem Begriff der substanziellen Form als einem an sich Seienden der Dinge festgehalten wird, dann erscheinen die Dinge selbst ihrem Wesen

nach als Objektivationen der Freiheit. Als Objektivationen der Freiheit sind sie Objektivationen der obersten Substanz, die Grund ihrer selbst ist, das macht die Seite der Freiheit aus, und Grund der Welt als Schöpfung dieser Welt. Das ist eine Konsequenz, die Aristoteles nicht gezogen hat, die zu ziehen sich Aristoteles auch geweigert hat, und ich werde Ihnen in der nächsten Vorlesung einige Stellen vorlesen oder in der übernächsten aus der Metaphysik, welche Gründe er dafür angibt, diese Konsequenz zu ziehen, aber diese Konsequenz ist angelegt in der Kritik an der platonischen Idee.

Der Fortschritt von Platon zu Aristoteles impliziert den Zwang zum System, das die Kontingenz negiert und mit ihr die Bestimmtheit der Idee. Ich hatte versucht, Ihnen darzustellen, wie die Bestimmtheit der Idee aus dem dialektischen Verfahren der Definition resultiert, und zwar von der Seite der Kasuistik, also von der Seite der Kontingenz her. In der reinen Idee der Freiheit ist die Kontingenz, die der objektivierten Freiheit die Bestimmtheit gibt, negiert. Freiheit wird zum einzigen An-sich; ihre Unterscheidungen in ihren Objektivationen zum mysterium stricte dictu - so hat Thomas von Aquin die Schöpfung der Welt, den Übergang vom absolut Notwendigen, dem actus purus, zu dem Bedingten, Kontingenten, der Welt genannt - , das deswegen ein mysterium stricte dictu sein muss, weil sonst die Welt als Sündenfall Gottes erschiene, die Objektivation der Freiheit als ihre Korruption.

Der Neuplatonismus hat diese Konsequenz gezogen, also der antike Neuplatonismus: Alles ist nur das Eine, das Viele ist nur die Abstufung des Einen in einem Nichtseienden. Das wird dann metaphorisch dargestellt: Das Viele, die Abstufung des Einen in einem Nichtseienden, sei so, wie die Gegenstände die Abstufungen des Lichtes im Dunkel seien. Das Dunkel ist reine Negation des Lichtes, und aus dem Licht und seiner Negation soll dann das Unterschiedene, Bestimmte erst entstehen. Wenn alles nur das Eine ist, das Viele die Abstufung des Seienden in einem Nichtseienden, des Lichts im Dunkel, der Substanz in der Materie, dann ist der Unterschied der substanziellen Formen bloßer Schein. Für Platon kam den Ideen metaphysische Existenz zu. Bei Aristoteles ist es problematisch, denn sie hatten keine metaphysische Existenz, keine Existenz jenseits der Dinge, aber ihre Inkorruptibilität in den Dingen war metaphysisch garantiert[34]. Was beim Neuplatonismus daraus wird, ist, dass der Unterschied der substanziellen Formen bloßer Schein ist, denn er verdankt sich ja dem Nichtseienden, der Materie oder dem Dunkel. Das, was in den Dingen Substanz ist, ist immer dasselbe; das, wodurch sie unterschieden sind, ist meon, nichts. Damit ist die Verschiedenheit des Seienden dem Wesen nach negiert. Das Seiende ist nur den Akzidenzien nach unterschieden. Das Wesen ist in allem Seienden immer dasselbe. Unterschiede der Wesenheiten gibt es nicht. Aller Unterschied der Seienden reduziert sich auf unterschiedliche Akzidenzien. So wird der Begriff, der die substanzielle Form bezeichnete, zum flatus vocis. Das Seiende wird zum Aggregat gottverlassener Akzidenzien. Der Nominalismus, hier der frühe Nominalismus von Roscellin und Abaelard, ist der zu sich selbst gekommene Neoplatonismus. Für ihn ist die gegenständliche Welt die der Aggregate gottverlassener Akzidenzien, aus denen das ens realissimum sich zurückgezogen hat[35]. Dadurch, dass das An-sich in die Immanenz des

---

[34] Was für eine metaphysische Garantie soll das sein? Die wirkliche Natur (die Substanz, das Wesen) einer wirklichen Sache ist keine jenseitige Idee und bedarf keiner metaphysischen Garantie ihrer angeblichen *„Inkorruptibilität“*, also ihrer Unvergänglichkeit.

[35] Das ens realissimum, die personifizierte absolute Idee, Substanz, der Christengott (da wird es theologisch oder theosophisch), das An-sich ohne Eigenschaften, diese reine Abstraktion kann sich aus der gegenständlichen Welt gar nicht zurückgezogen haben, wenn sie - und das ist schon ziemlich meschugge - als die Substanz aller Dinge aufgefasst wird. Der Begriff dieser Natur jedes Gegenstandes ist die reine Notwendigkeit, eine Kategorie ohne bestimmten Inhalt, weil sie sich auf alles bezieht, was es gibt, womit denn auch alles abgesegnet wäre.

Seienden geholt wurde, schlug es in der Konsequenz um in die leere Transzendenz. Dann aber ist die Welt auch gar nicht mehr zu erkennen, denn - und daran wird festgehalten - von den Akzidenzien, die zufällig sind, kann es keine Wissenschaft geben, denn die Wissenschaft bedarf notwendig der Prinzipien, und das Akzidentielle lässt unter diese Prinzipien sich nicht subsumieren.

Für Platon waren Lust und Unlust keine metaphysischen Ideen, weil die Lust nicht durch sich selbst, sondern durch anderes, durch die Negation der Unlust war. Wenn Lust nur entsteht aus der Negation der Unlust, negiert sich die Lust selbst in der Negation der Unlust, hebt sich selbst auf. Das ist das platonische Argument der Indifferenz. Wieso denn das Begehren, die Unlust sich immer wieder herstellt, ob nicht die Lust, wohl aber die Unlust ein an sich seiendes sei, wurde von Platon erst gar nicht gefragt. Für Aristoteles wäre das insofern kein Problem, als die Unlust, das Begehren aus der an sich bestimmten substanziellen Form, der anima vegetativa und der anima sensitiva resultiert, in dieser aber auch nur Ausdruck der Bedürftigkeit der anima vegetativa wäre. Unlust ist nur empfindbar in der empfindenden Seele, in der anima sensitiva. Sie ist aber in der anima sensitiva Ausdruck eines anderen, nämlich der Notwendigkeiten der Reproduktion der einfachen Existenz, die bestimmt ist durch die substanzielle Form, der anima vegetativa. Ich hatte schon gesagt: Pflanzenseele ist eine sehr fragwürdige Übersetzung. Der Ausdruck der Bedürftigkeit ist Trieb, vielleicht auch Antrieb zur Handlung. Die Affirmation des Triebes liegt in dem aristotelischen Begriff der entelecheia, also dessen, was seinen Begriff in sich hat, was sich aus sich heraus zu seiner expliziten Form entwickelt. Das Modell ist die Entwicklung einer Pflanze aus einem Samenkorn. Die Affirmation des Triebes liegt in der entelecheia, dem sich selbst erfüllenden Zweck, und dieser sich selbst erfüllende Zweck ist das Dasein der Spezies, wiederum bloße Natur. Spezies ist Art. Manchmal verwechsele ich Art und Gattung. Im logischen Schema bezeichnet man als Gattung das genus proximum und als Art die Spezies. Dies Dasein der Spezies ist für Platon nicht Zweck an sich selbst. Aristoteles sagt, das eidos sei ewig, und es sei nur dadurch, dass es Form des Seienden sei. Damit hat eigentlich die Spezies ihren Zweck in sich selbst, erfüllt ihren Zweck in ihrem bloßen Dasein. Dies Dasein der Spezies ist für Platon nicht Zweck an sich selbst, sondern ist gegenüber den Zwecken an sich selbst heteronom. Erst dadurch kommt es zur Entgegensetzung vom Guten und der Natur. Das An-sich des Guten ist die Negation der Heteronomie[36]. Wird das in die verschiedenen Bestimmungen der Seele hineingenommen, dann ist die anima rationale, durch die das Gute an sich erkannt wird, nicht eine weitere Bestimmung der anima sensitiva, sondern ein allo genos, ein anderes Geschlecht. Als daseiende ist sie mit den Bedingungen ihres Daseins auch logisch nicht verträglich. Das ist das Problem: Für Aristoteles gibt es die fortlaufende Bestimmung der genera durch weitere Spezifizierung. Lebende Wesen haben eine anima vegetativa, sensitive Wesen haben noch eine weitere Bestimmung ihrer Seele, nämlich die anima sensitiva. Das ist keine extra Seele, nicht dass ein Lebewesen eine anima vegetativa, anima sensitiva und anima rationale habe, sondern das ist eine weitere Bestimmtheit der substanziellen Form bei Aristoteles. Wird durch die anima rationale das

[36] Die eigenschaftslose, transzendente Idee, das An-sich des Guten, ist in der Wirklichkeit abwesend. Wer sich um dieses bestimmungslose Ideal - keiner weiß, was das ist - nicht strebend bemüht, es nicht zum Maßstab seines Tuns erhebt, sondern nur sein partikulares Interesse vertritt, das z. B. den Profit als Zweck der Produktion weg haben will, damit sein bloßes Dasein für diesen Profit aufhöre, lebt heteronom. Er unterwirft sich angeblich einer Gesetzlichkeit, die der des Guten fremd ist. Bulthaup teilt Platons falsche Kritik am bloßen Dasein der Spezies, sie lebe, gemessen am Guten, heteronom und eben deshalb sei d i e s e Heteronomie zu negieren. Aber was es nicht gibt - die Idee des Guten ist transzendent - kann unmöglich Grund einer Kritik sein. Man ist in diesem Fall sofort bei Adornos *„unsäglich Seiendem“*, demzufolge es vermeintlich *„kein richtiges Leben im falschen“* und zu negierenden gibt.

Gute an sich erkannt, und gibt es eine Teilung des Guten und der Natur, dann erscheint die anima rationale nicht mehr als weitere Bestimmung der anima sensitiva, sondern als selbständiger Bestandteil der Seele. Die anima rationale wird dann zu einem allo genos, zu einem anderen Geschlecht. Als daseiende ist diese anima rationale mit den Bedingungen ihres Daseins auch logisch unverträglich. Diese Unverträglichkeit ist die Differenz von Autonomie und Heteronomie. Der Chorismos, die Trennung - Chorismos ist eigentlich das Zerschnittene; der Ausdruck ist schärfer als der der Trennung - des transzendenten Reichs der Ideen von der empirischen Realität impliziert dann die Unvereinbarkeit von Kosmologie und Moral[37]. Die anima rationale erkennt das Gute an sich, aber das Gute an sich ist etwas anderes als die bloße Natur. Nur wenn Kosmologie und Moralphilosophie aus demselben Grund begründet werden könnten, wäre die anima rationale als Erkenntnis der Welt oder des Wesens der Welt zugleich Erkenntnis des Guten. Dann müsste aber die Welt ihrem Wesen nach gut sein. Die Substanzialität der individuellen Seele, ihre Unsterblichkeit, resultiert aus dieser Trennung. Sie soll das Subjekt, das das An-sich des Guten erkennt, retten in das metaphysische Reich dieses An-sich selbst. Das ist die Lehre von der Unsterblichkeit des Guten. Dadurch, dass die anima rationale das Gute erkennt, das Gute an sich, die Idee des Guten erkennt, wird sie selbst zu einem an sich Seienden, und durch ihre Erkenntnis zu einem an sich Seienden geworden, gehört sie selbst zu diesem Reich der Ideen. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele resultiert aus der Trennung von Kosmologie und Moral. Diese Trennung soll das Subjekt, das das An-sich des Guten erkennt, retten in das metaphysische Reich dieses An-sich. Die Theologie hat diesen Rettungsversuch, dessen Ausdruck sie ist, sabotiert, indem sie das summum bonum, die Summe alles Guten oder das Gute schlechthin, das Gute an sich, mit dem ens realissimum, mit dem Grund alles Seienden, identifizierte[38].

Die Einsicht, dass affirmative Metaphysik und Moral unverträglich sind, hat Kant zu der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft bewogen. Die theoretische Vernunft ist die Einsicht in die Natur, und die Natur ist die Gesamtheit der Erscheinungen, soweit sie unter Gesetzen stehen. Kant hat davon getrennt die Moralphilosophie, die die Gründe für die vernünftige Bestimmung des Willens expliziert, und die Gründe für die vernünftige Bestimmung des Willens haben einen Gegenstand, der der Erscheinungswelt selbst transzendent ist. Wie problematisch diese Trennung ist, ist selbst in der dritten Antinomie ausgeführt. Wird dann das Subjekt der Moral substanziell gedacht,dann ist es der in die Welt verschlagene Geist, der in der Sehnsucht nach Rückkehr in das einheimische Reich der Ideen die Welt negiert. Dadurch wird die Welt oder das Seiende zu dem Negativum, das der Geist für sich genommen an sich selber ist. Er ist als summum bonum die Negation der Welt, der empirischen Bedingungen der Handlungen der Menschen, und er ist an sich nichts anderes als eben dies, die Negation der Welt zu sein. Für sich selbst ist er leere Identität oder Nichts. Als dies Nichts ist er dann zugleich wieder realer Grund der Nichtigkeit der Welt, also Substanz der Welt. In der reinen Negativität fallen Wesen der Welt und das Telos des Subjekts der Moral zusammen. Das war zuvor der Grund der Identifizierung von summum bonum und ens realissimum, deren Resultat, der Nihilismus, aller Theologie immanent ist. Ob man das beginnt von der Seite der Trennung von Moral und Kosmologie, oder ob man das beginnt von der Seite der Einheit von Moral und Kosmologie, jeweils resultiert daraus, dass in der reinen Negativität summum bonum und Wesen der Welt zusammenfallen. Und dass in der reinen Negativität summum bonum und Wesen der Welt zusammenfallen, macht eben den Nihilismus der

[37] Die Unvereinbarkeit der korrekten Erklärung der empirischen Realität mit der Moral ist nicht Bulthaups Thema.

[38] Sabotiert, weil damit die Trennung beseitigt, alles, was aus dem Grund folgt, gut ist: *„Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“* (1. Mose, 1, 31) Daraus ergibt sich sofort das Rätsel, wie das Böse in die Welt kommt.

Theologie aus, und zwar den Nihilismus der affirmativen Theologie. Was an sich, seinem Wesen nach, Nichts ist, aber gleichwohl ein Dasein hat, das Seiende, wird zum bloßen Stoff depotenziert. Kants radikale Trennung des An-sich, des durch die reine praktische Vernunft bestimmten Willens von den empirischen Bedingungen seiner Realisierung, die vollständige Unabhängigkeit des Bestimmungsgrundes des Willens von der Erfahrung, macht den Gegenstand des Willens zum Stoff der Realisierung dieses Willens, genauer zum Stoff einer creatio ex nihilo, und das ist die Konsequenz, die Fichte aus Kant gezogen hat. Das Ich setzt unter dem Primat der praktischen Vernunft das Nicht-Ich. Explizit finden Sie einen affirmativen Begriff der creatio ex nihilo im Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus.

Das ist Kant selber nicht verborgen geblieben. In aporetischen Formulierungen hat er selbst versucht, dieser Konsequenz zu entgehen. Wenn es in den Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht ungefähr heißt: Die Natur hat gewollt, dass der Mensch seine Fähigkeiten aus sich heraus entwickle, dann ist das logisch gesehen Unfug. Subjekt des Wollens ist die Natur, und was sie will, kann sie nicht realisieren, denn die Freiheit des Menschen kann nicht vom Willen der ihm heteronomen Natur abhängen. Denn dann wäre die Freiheit des Menschen durch den Willen dieser Natur selbst determiniert und eben nicht Freiheit. Was in einer solchen Formulierung intendiert ist, dass Natur und Freiheit weder im Verhältnis wechselseitiger Negation stehen noch die Freiheit auf die Natur zurückzuführen und damit negiert ist, bezeichnet die Idee der Versöhnung von Heteronomie und Autonomie. Im zweiten Postulat der reinen praktischen Vernunft ist die Bedingung dieser Versöhnung positiv angegeben: Vernünftig bestimmter Wille und Natur als Inbegriff der empirischen Bedingungen seiner Realisierung hätten einen gemeinsamen Grund. Die Entschärfung des Theorems zum Postulat ändert an dessen Inhalt nichts. Ens realissmum und summum bonum sind identisch. Daran erweist sich, dass jeder positive Begriff der Versöhnung in die nihilistische Theologie zurückführt, deren Dialektik noch der Gegenstand der Hoffnung verfällt. Als Postulat der reinen praktischen Vernunft des Daseins Gottes ist dieses Dasein Gottes ebenso wie die Unsterblichkeit der Seele - das erste Postulat der reinen praktischen Vernunft - bloßer Gegenstand der Hoffnung, nicht Gegenstand der Erkenntnis[39]. Aber ob es bloßer Gegenstand der Hoffnung oder Gegenstand der Erkenntnis ist, selbst Kant, der es als bloßen Gegenstand der Hoffnung retten will, kommt nicht darum herum, es dem Inhalt nach als Identität von summum bonum und ens realissimum zu bestimmen. So verfällt selbst die Hoffnung, so, wie sie bei Kant positiv gefasst ist, dieser Dialektik, die erweist, dass jeder positive Begriff der Versöhnung in die nihilistische Theologie zurückführt, deren Dialektik noch der Gegenstand der Hoffnung verfällt. Worin eine solche Dialektik der

[39] Wenn diese moralischen Ideen nicht Gegenstand der Erkenntnis sind, dann ist es unsinnig, sich weiter mit ihnen zu beschäftigen. Dann entfällt der zum Scheitern verurteilte Versuch, sie mit der empirischen Wirklichkeit „zu versöhnen“. Die Versöhnung wäre die Rechtfertigung der Realität, so bei Hegel: *„Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen.“* (Hegel, WW 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Suhrkamp, S. 455) Außerdem sieht man hier, wie praktische Vernunft und Moral zusammengehören. Des Weiteren ist das summum bonum und ens realissimum die reine, inhaltslose Kategorie Identität, der reine Begriff, bei Hegel: Sein, reines Sein. Oder diese Tautologie biblisch: *„Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde.“* (2. Mose 3, 14) Reine Idee, reiner Begriff, reine Identität, reine Moral, das Gute an sich, das ist in dieser Abstraktion alles dasselbe. Mit den bestimmten Begriffen der Wissenschaft sind diese Ideen unmöglich vereinbar. Z. B. Identität, als Prinzip der Logik genommen, ist ohne bestimmten Inhalt gar nichts. Aber Bulthaups Philosophieren kreist, darin Adorno folgend, nur um diese philosophisch-moralischen Begriffe mit dem Ergebnis: Ja, sie sind nichtig, aber man muss sie doch denken, weil sie Prüfsteine der Wirklichkeit sind. Und das ist ein Fehler, weil, was im Nihilismus endet, nicht der Grund für die Kritik an wirklichen Zuständen sein kann. Aber Philosophie und Theologie stimmen darin überein, dass für sie ihre moralischen Begriffe der Grund für die Kritik an wirklichen Zuständen sind.

Negativität von der Negativen Dialektik sich unterscheidet, lässt aus der ersteren, aus der Dialektik der Negativität, sich so wenig entwickeln wie ohne sie. Nur wo an bestimmten Stellen der Argumentation der Gedanke aufgrund der ihm immanenten Tendenz zur eigenen Negativität am bestimmten Argument sich bricht, lässt negative Dialektik sich zeigen. Es sind Modelle. Das nötigt immer wieder zu Einzelinterpretationen.

Vorlesung vom 22.11.1978

Ich muss Sie vorweg um Entschuldigung bitten, wenn ich, ehe ich zum Gegenstand dieser Vorlesung komme, Sie mit einem Problem belästige, das auf eine sehr persönliche Erfahrung, keine private, zurückgeht. Es gibt der Zeit nach zufällige, der Sache nach aber kaum akzidentielle Vorfälle, in denen es einem subjektiv fast unmöglich ist, sich mit der nötigen Konzentration auf die Vorlesung vorzubereiten. Der Vorfall hat sich in Frankfurt abgespielt und erscheint völlig unbedeutend, eine eher marginale Störung eines Konzerts, die zusammen mit der Reaktion des Publikums den Dirigenten nötigte, die Aufführung des „Lieds von der Erde“ von Gustav Mahler nach dem zweiten Satz zu unterbrechen. Ob nun derjenige, der die Störung provozierte, die quasi sakrale Atmosphäre des Konzerts oder den falschen Schein von Kultur oder die für mein Verständnis adäquat interpretierte Musik, der er kaum zuhörte, nicht ertrug, weiß ich nicht. Das Publikum reagierte mit der Forderung: „Raus!“, die sich dem Ton nach eher nach „Kopf ab!“ anhörte als nach dem Wunsch, sich wieder der Musik zuwenden zu können, einer Musik, in der das Bewusstsein ihrer Gefährdung mit komponiert ist. Solche Musik, die gerade durch das hörbar gewordene Bewusstsein ihrer Gefährdung die falsche Identifikation mit der Herrschaft aufkündigt, wird durch ihre gewaltsame Verteidigung ebenso wirksam zerschlagen wie durch den erfolgreichen Angriff der Barbarei. Provokation und Publikum waren darin sich einig, dass es in der Musik nichts anderes mehr solle geben dürfen als den Widerhall des Gebrülls, mit dem diejenigen, denen es nicht erlaubt wurde, zu Subjekten zu werden, fortwährend sich selbst niederbrüllen müssen. Auch der Applaus wurde indessen zum Widerhall dieses Gebrülls. Gegen jene Kultur zu behaupten, sie ratifiziere im Namen der Kultur das Unrecht, das ihnen angetan wurde, identifiziert die Kultur mit dem Unrecht und damit mit der Ursache der Barbarei, vor der sie bewahren will. Wie es um die Kultur bestellt ist, wird einem schlagartig, und zwar mit aller Brutalität, die in diesem Wort steckt, klar, wenn man mitansieht, wie ein Dirigent, einer der ganz wenigen, denen im Kulturbetrieb ihre Fähigkeit zu sachgerechter Arbeit noch nicht zerstört wurde, sein Publikum anfleht, der Musik zuzuhören, wenigstens aber Ruhe zu bewahren[40].

Ich bin mir bewußt, dass es objektiv zynisch ist, durch einen solchen Anblick sich subjektiv erschüttert zu zeigen. Es gibt Schlimmeres als ein durch eine Störung unterbrochenes Frankfurter Museumskonzert. Das Bewusstsein aber, das die vorgezeigte subjektive Erschütterung als unangemessen verurteilt, ist auch über das Schlimmere, das es zum verbindlichen Maßstab macht, schon hinweg, weiß sich allem gewachsen, auch dem Schlimmsten. Es rechnet sich zu den Siegern. Der Inhumanität standzuhalten vermöchte nur ein Bewusstsein, das seine eigene Niederlage einbekennt, ohne sich ihretwegen zu unterwerfen. Dazu bedürfte es der Freiheit, die ihm objektiv wie subjektiv verwehrt ist. Auch das ist ein Modell negativer Dialektik, eines, gegen das unsere Unternehmungen in der Eiswüste der Abstraktion[41] eine fast schon verwerfliche Gemütlichkeit ist[42].

---

[40] Der Dirigent, von dem die Rede ist, ist Michael Gielen.

[41] Dieser bildliche Ausdruck stammt von Walter Benjamin.

[42] Es ist ein ziemlich elitäres Leiden, mit dem Bulthaup seine Zuhörer *„belästigt“*. Kritisieren darf man es aber nicht, denn das wäre für Bulthaup inhuman. Sein Maßstab ist die Humanität. Leider ist sie abwesend.

In der letzten Vorlesung hatte ich versucht, die Probleme darzustellen, die aus der Teilhabe der Prädikate am Subjekt und der Prädikate an der Ewigkeit resultieren. Die Bestimmung des Subjekts, dessen, wovon die Prädikate ausgesagt werden, ist davon noch zu unterscheiden, jedenfalls dann, wenn der Begriff des logischen Subjekts auch als die Synthesis der Prädikate, die von ihm ausgesagt werden, aufgefasst wird. Ist das, was der Subjektbegriff bezeichnet, wieder durch eine Idee bestimmt, dann ist das Problem, auf welche Weise dieses, was durch die Idee bestimmt ist, an dieser Idee teilhat. Die Methexis setzt die Parusie, die Gegenwart der Idee in dem, was an ihr teilhat, voraus. Doch wie das Verhältnis von Idee und dem, worin sie gegenwärtig ist, zu bestimmen sei, bleibt problematisch. Dass die Idee des Seienden nicht sich selbst realisiert, hatte schon der späte Platon im Timaios, in der Lehre vom Demiurgos, dem Weltschöpfer, dargestellt.- Ein Problem der Übersetzung: Mit Weltschöpfer ist nicht der Gott gemeint, der die Welt gemacht hat, denn der ist als Weltseele, als Inbegriff aller Urbilder der wahrhaften Dinge, unbeweglich, sondern der Demiurgos ist nur der, der diese Urbilder (Paradeigmata) realisiert.- Es bedarf zur Realisierung der Idee eines Anderen, in dem sie realisiert wird, und eines Dritten, durch das sie realisiert wird. Weil das Prinzip sich nicht aus sich heraus realisieren kann[43], bedarf es des principiums principiare, das den Übergang vom Urbild zum Werk vollbringt.

„Aber es ist auch auf keine der Weisen, die man gewöhnlich anführt, möglich, dass aus den Ideen das andere werde. Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder und das andere nehme an ihnen teil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern. Denn was ist denn das werktätige Prinzip, welches im Hinblick auf die Ideen arbeitet? Es kann ja auch etwas einem andern ähnlich sein oder werden, ohne diesem nachgebildet zu sein“.[44]
Das geht also nicht nur auf den Weltschöpfer im Timaios, sondern überhaupt auf jeden Versuch von Platon, durch Analogien (Metaphern) das Verhältnis von Idee und Gegenständen zu bestimmen, die an diesen Ideen teilhaben. (Das Prinzip der Werktätigkeit findet sich auch schon in Platons Staat.)

Aristoteles fährt fort:
„Ferner wird es für dasselbe Ding mehrere Vorbilder geben, also auch mehrere Ideen, z. B. für den Menschen das Tier und das Zweifüßige und zugleich den Menschen selbst. Ferner würden die Ideen nicht nur Vorbilder für das Sinnliche sein, sondern auch für die Ideen selbst, z.B. das Geschlecht für die Arten des Geschlechts“.[45]
Wenn die species dem genus nachgeordnet ist, und genus und species selbständig gegeneinander sind, so wird das genus eine Idee oder ein Vorbild der einzelnen species sein, so dass es Ideen von Ideen gibt und darüber hinaus wäre dann, wenn es Ideen von Ideen gäbe, die Teilhabe eine sowohl am genus als auch an der species, die Idee des animal und die Idee der Rationalität wären zu jenem animal rationale vereinigt. Einmal wäre dann die Idee zugleich Vorbild und Abbild, nämlich wenn die species zum genus proximum zur nächst niederen species wird –

„wonach denn dasselbe zugleich Vorbild und Nachbild sein sein müßte. Ferner muß es wohl für unmöglich gelten, dass das Wesen und dasjenige, wovon es Wesen (Wesenheit) ist, getrennt voneinander existieren. Wie können denn also die Ideen, wenn sie die Wesen(heiten) der Dinge sind, getrennt von diesen existieren?“ [46]

---

[43] Das ist eine versteckte Kritik des Anfangs der Hegelschen Logik.

[44] Aristoteles' Metaphysik, Übersetzung v. Herrmann Bonitz, Hg. Horst Seidl, Buch 1, Kap. 9, 991 b, (7.), S. 59 ff., Hamburg 1978 (Meiner)

[45] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O.

[46] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O.

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

Sind die Ideen - und ich greife mir zunächst einmal eine heraus - an sich seiende Vorbilder und verschieden, so kann ein durch die Gegenwart der Idee Seiendes an mehreren Ideen teilhaben. Wie aber können zwei unterschiedene Ideen in Einem gedacht werden, wenn das, was an ihnen teilhat, eines sein soll, also in Übereinstimmung mit sich selbst? Das ist das Problem: Wie dann die Ordnung des Seienden gedacht werden könnte, die dann, wenn ein und dasselbe Seiende an mehreren Ideen teilhätte, nicht der Ordnung der Ideen selbst entsprechen könnte. Dann wäre es unmöglich, dass die von Platon im Timaios postulierte Ordnung der Ideen mit der Weltseele als der obersten Idee, in der alle anderen konvergieren, in dem Seienden selbst realisiert wäre. Wenn aber durch die Erkenntnis der Ideen nicht das Seiende selbst erkannt wird, und sie nicht dessen Ordnung sind, sind die Ideen auch für das Wissen gegenstandslos.

Alle Ideen sollen in der obersten, in der Weltseele, übereinstimmen, und diese Weltseele soll das Urbild der vom Demiurgos geschaffenen Welt sein. Wenn diese Weltseele, in der alle Ideen übereinstimmen, selbst das Urbild der geschaffenen Welt ist, dann muss die Ordnung der Ideen, wie sie durch die Weltseele bewirkt wird, in der Ordnung des Seienden wiederkehren, denn sonst wäre die geschaffene Welt nicht nach dem Urbild dieser Weltseele geschaffen. Dieses Problem der Ordnung des Seienden ist zu unterscheiden von dem der Realisierung der Idee, und ich werde mich zunächst nur auf dieses eine Problem, der Ordnung des Seienden, beschränken, zumindest steht es im Vordergrund.

Ist nun das die Ideen realisierende Prinzip, wie auch immer es im übrigen beschaffen sein mag, an der Ordnung der Ideen selbst orientiert, ist diese Ordnung der Ideen causa finalis ihrer Realisierung, dann kann dieses Prinzip nicht zufällig wirken, nicht nach wahllos zusammengewürfelten Ideen ein Realisat von solchen Ideenkonglomeraten herstellen. Das erzwingt die Veränderung der Auffassung der Idee. Sie hat dann keine selbständige Existenz, weder neben der obersten, der Weltseele, noch neben dem Seienden, sondern ist nur in dem Seienden: Die Idee ist causa formalis. Und die Idee als causa formalis ist zugleich causa finalis, zunächst causa finalis ihrer Realisierung. Damit ist aber über die causa finalis, dem leitenden Prinzip der Werktätigkeit, der Realisierung der Ideen, nicht eine einzelne Idee oder ein zufälliges Agglomerat von Ideen realisiert, sondern eine Weltordnung, in der die Ideen nicht unabhängig voneinander sind, sondern im Schema von genus proximum, differentia specifica und species untereinander zusammenhängen. Die causa finalis ist dann dadurch von der causa formalis unterschieden, dass die causa formalis allein in Analogie zur handwerklichen Tätigkeit bestimmt werden kann, und das macht Aristoteles auch.

Er hat vier Ursachen: Ein Material, aus dem etwas gemacht wird; eine Form, die in diesem Material realisiert wird und ein werktätiges Prinzip, das diese Form realisiert. Aber die causa finalis ist dadurch von der causa formalis unterschieden, dass die causa formalis allein in Analogie zur handwerklichen Tätigkeit bestimmend werden kann, die

causa finalis aber nicht nur das einzelne eidos, die einzelne species realisiert, sondern durch die Realisierung der species zugleich den objektiven Zusammenhang der Ideen oder die Ordnung der Form herstellt. Die causa finalis ist dann nicht nur das, was eigentlich dasselbe wie die causa formalis ist und nur das die Werktätigkeit ausrichtende Prinzip ist, sondern sie ist zugleich die Bestimmung des einzelnen eidos innerhalb des Zusammenhangs aller eidei, aller Formen. Sie ist nicht nur als einzelne Form, sondern durch die Ordnung der Formen, die forma formarum, das oberste Ordnungsprinzip.

Eingeführt werden diese Formen implizit schon bei Platon, explizit in der Metaphysik des Aristoteles in Analogie zu der handwerklichen Tätigkeit. Aber diese Analogie ließe immerhin zu, dass es so viele voneinander unabhängige Formen gäbe, als realisiert sind. Unter ihnen müsste keine Ordnung herrschen: Das Wissen wäre zurückgeworfen auf die Erkenntnis entweder der Einzeldinge oder der einzelnen, voneinander unabhängigen Formen.

Gibt es Formen als Gegenstände, dann müssten diese Formen unterschieden und der Zahl nach begrenzt sein. Ihr Unterschied könnte allein durch Denotation, also durch Bezeichnung bestimmt werden oder diese Formen müssten jeweils einzelne Namen bekommen. Das geschieht durch die Gattungsnamen. - Nur, um nicht missverstanden zu werden: Das ist im Folgenden Gegenstand der Kritik, aber einer Kritik, die zu begründen versucht, wie Aristoteles auf den Vorrang nicht nur der Formen, sondern der ersten Form selbst kommt. - Es lässt sich innerhalb der Wissenschaft von diesem Moment, das dann später im Nominalismus absolut gesetzt wurde, überhaupt nicht abstrahieren. Wir kennen alle Gattungsnamen und können den Exemplaren der Gattung einigermaßen zuverlässig diesen Gattungsnamen geben. Wir kennen nicht nur das ontologische Schema, sondern auch Gattungsnamen. Sind aber die Formen nicht an sich seiende Ideen, also nicht getrennt von den Dingen, sondern Formen des Seienden und nur als ihre Realisierung im Seienden, dann sind sie nur Formen von geformter Materie. Nun könnte entweder jede Form ihre spezifische Materie haben, dann wäre diese Materie selbst nur eine Verdoppelung der Formen, oder allen Formen läge die gleiche Materie zugrunde, dann wären die Gegenstände der Form nach verschieden, der Materie nach gleich oder die Form wäre eine Bestimmtheit der Materie. Sie würde von der Materie ausgesagt. Sie würde also nicht denotiert, bezeichnet, sondern konnotiert, von etwas anderem ausgesagt, mit der Substanz als deren Prädikat verbunden. Dann wären die substanziellen Formen selbst Prädikate. Demnach wäre die Materie die einzige Substanz. Statt der Ideen wäre nur die Materie zu denken, aber diese wäre nichts anderes als das unbestimmte Subjekt aller Prädikation oder aller Bezeichnung.

Dazu Aristoteles' Metaphysik 1029 a - Das ist das zentrale Problem, das auch schon Aristoteles hat und in dem er versucht, zu unterscheiden: die Wesenheit als das Zugrundeliegende und die Materie als das Zugrundeliegende. - Bestimmung der Wesenheit als Substrat, hypokeimenon, Zugrundeliegendes:

„Wesen wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das Sosein, das Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende. Das Zugrundeliegende aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird. Darum müssen wir zuerst über dieses Bestimmungen treffen,da das erste Zugrundeliegende (Subjekt) am meisten Wesen zu sein scheint.“

Das Kriterium ist logisch das, das von keinem anderen ausgesagt wird, sondern von dem etwas ausgesagt wird. Das ist hier Substrat, Hypokeimenon, und es scheint

deswegen der vernünftige Begriff der Wesenheit zu sein.

Weiter 1029 a: *„Als Zugrundeliegendes (Substrat) nun wird in gewisser Weise die Materie bezeichnet, in anderer Weise die Gestalt und drittens das aus beiden (Zusammengesetzte). Ich verstehe aber unter Materie z. B. das Erz, unter Gestalt die Figur seiner Form, unter dem aus beiden (Zusammengesetzten) die Bildsäule als konkretes Ganzes. Wenn nun die Form früher und mehr seiend ist als die Materie, so muß sie auch aus demselben Grunde früher sein als das aus beiden (Zusammengesetzte). Für jetzt ist nun also im allgemeinen Umriß bezeichnet, was etwa das Wesen ist, dass es nämlich das ist, was selbst nicht von einem Zugrundeliegenden (Subjekt), sondern wovon vielmehr das andere ausgesagt wird;“* was im strengen Sinn irreduzibles Subjekt der logischen Aussage ist oder im strengen Sinn das ist, was das irreduzible Subjekt der logischen Aussage bezeichnet. *„Indes darf man nicht hierbei allein stehenbleiben, weil es noch nicht genügt. Denn diese Bestimmung selbst ist unklar, und überdies würde die Materie Wesen werden; denn wenn diese nicht Wesen ist, so entgeht uns, was sonst Wesen sein sollte.“*

Aristoteles sagt, die Ideen sind nicht transzendent, sondern real im Gegenstand als dessen Form. Der Gegenstand ist geformte Materie, also sei doch die Form an einem anderen gesetzt. Logisch werde die Form von einem anderen ausgesagt, nämlich von der Materie. Das Folgende ist dann der Versuch, dieses Argument abzuwehren. Wenn Aristoteles hier an dieser Stelle schreibt:

„Denn diese Bestimmung“ (wovon etwas ausgesagt wird, das von keinem anderen ausgesagt wird) *„selbst ist unklar, und überdies würde die Materie Wesen werden; denn wenn diese nicht Wesen ist, so entgeht uns, was sonst Wesen sein sollte.“*

Das heißt nicht, dass für Aristoteles nun die Materie die allem zugrunde liegende Wesenheit ist, sondern dass erst aus der Kritik der Auffassung, die Materie sei Wesenheit, sein Begriff von Wesenheit expliziert werden kann.

„Wenn nämlich das übrige hinweggenommen wird, so bleibt offenbar nichts (als die Materie) zurück.“

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

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

Im unmittelbaren Anschluss an das, was in dem vorigen Zitat vorgetragen wurde, steht, dass die Zahlenverhältnisse Zahlenverhältnisse von etwas sind, nicht nur schlechthin, sondern sie können nur begriffen werden, wenn die Zahlenverhältnisse Ideen von etwas sind, das selbst nicht Zahl ist. Hier ist die Quantität eine Quantität von etwas, das selbst nicht Quantität ist und nicht sein kann. Also muß doch dem Quantum etwas zugrunde liegen, dessen Quantum es ist.

„Wenn wir aber Länge und Tiefe und Breite hinwegnehmen, so sehen wir nichts

übrigbleiben als dasjenige, was es auch irgend sein mag, das durch diese bestimmt ist; so dass, wenn man die Sache so betrachtet, notwendig die Materie als einziges Wesen erscheinen muß.“

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

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

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

„Daher denn das Letzte an sich weder ein bestimmtes Was, noch ein Quantum noch sonst irgend etwas ist.“

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

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

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

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

Das ist dann der Begriff des Wesens, wie ihn Aristoteles hier nur bezeichnet, nicht weiter expliziert. Darin steckt unter anderem schon eine Kritik an Spinoza, lange bevor es Spinoza gab. Spinoza kennt nur die Substanz und ihre Modifikation. Wenn die Materie die einzige Substanz ist, dann werden die Formen zu Prädikaten der Materie und so zu Prädikaten eines an sich Nichtseienden. Oder aber die Formen sind das an sich Bestimmte. Das ist der Ausweg, den Aristoteles zeigt, wenn er sagt, die Formen müssen an sich bestimmt sein, denn sonst ergäbe sich der Widerspruch, dass die Formen Prädikate eines Subjektes sind, das ein Nichtseiendes bezeichnet[47].

[47] Es war immer eine Stärke Bulthaups, konsequent am Text entlangzugehen, um ihn zu erklären und um

Sind die Formen als unterschiedene nur zu benennen, dann sind diese Formen unerkennbar, nicht anders zu denken denn als signa rerum, als Zeichen der Dinge, dann sind diese Formen zufällig wie die Namen der Formen bzw. Dinge selbst. Bestimmt sind die Formen dann nicht an sich, sondern durch anderes, durch die Prädikate, oder aber, und das ist die Auffassung von Aristoteles, die Formen sind erkennbar. Dann müssen sie zu denken sein. Denken aber heißt urteilen[48]; die Formen müssen also durch Urteile bestimmbar sein. Sie müssen in einem durch Urteile zu bestimmenden Zusammenhang stehen. Die Einheit des Denkens oder die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst, die Identität, ist dann der Fluchtpunkt dieses Zusammenhangs der Formen. Und dieser Fluchtpunkt ist weder Materie noch selbst Form, sondern er ist die Kategorie des Wesens selbst oder die allgemeine Kategorie des Wesens. Und nur so lässt sich der Inhalt dieser Kategorie des Wesens genau bestimmen: Er bezeichnet nicht ein Sammelsurium von substanziellen Formen, sondern den notwendigen Zusammenhang dieser substanziellen Formen untereinander. Und dieser notwendige Zusammenhang von substanziellen Formen ist dargestellt in der Gestalt eines notwendigen Zusammenhangs von Begriffen, der jeweils die Realdefinition einer Form bestimmt. Z. B.: Homo est animal rationale. Dort wird animalitas und rationalitas synthetisiert, und diese Synthesis wird als notwendig behauptet, und erst unter dieser Voraussetzung gibt es überhaupt Wesenheiten, die mehr sind als bloße signa rerum oder als bloße Zeichen schlichtweg unterschiedener Formen, die einfach nur dadurch zusammenhängen, dass sie in gleichgültiger Unterschiedenheit nebeneinander bestehen.

Ich habe versucht, das so darzustellen, dass vielleicht deutlich wird, wie in dieser aristotelischen Argumentation der Nominalismus implizit immer schon enthalten ist. Denn eine bloße Denotation, eine bloße Bezeichnung ist nominalistisch. Dann wird durch das Zeichen der Gegenstand oder die Klasse von Gegenständen nicht gedacht, sondern das Zeichen fungiert als Repräsentant einer Klasse von Gegenständen. Sein Zusammenhang mit anderem ist nicht notwendig, ist so, wie die einzelnen Formen, die zufällig nebeneinander unter der Voraussetzung existieren, dass es diese Formen gibt, ohne dass sie als diese Formen gedacht werden. Aber Denken heißt, diesen Zusammenhang herzustellen[49]. Diesen Zusammenhang herzustellen heißt aber, die einzelnen Formen als Realdefinitionen zu bestimmen, als Synthesis von genus proximum und differentia specifica.

Dass am Ende nicht zu erklären ist, woher dieselben, nämlich genus proximum und differentia specifica, kommen, ist eine andere Sache. Das ist das Problem, an dem dieser Realismus gescheitert ist[50].

Aber zunächst ist das Argument von Aristoteles, dass die Formen untereinander in

---

dann, wenn er es für erforderlich hielt, zu einer freieren Darstellung des jeweiligen Problems überzugehen: Im folgenden Text der Vorlesung erklärt er z. B. den Unterschied von Realdefinition (Begriff einer Sache) und Nominaldefinition.

[48] Heutzutage hat der Zeitgeist das Denken auf einschätzen, einordnen und validieren heruntergebracht.

[49] Der notwendige Zusammenhang der Begriffe besteht darin, dass wir sie widerspruchsfrei gedacht haben. Widerspruchsfrei sowohl jeweils in sich als auch im Verhältnis zueinander. Letzteres ist in den Naturwissenschaften der Fall: Deren Resultate stehen nicht im Widerspruch zueinander. Von den Ergebnissen der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften kann man das leider nicht behaupten.

[50] Das ist das Problem, an dem dieser Realismus scheitern musste, denn aus reiner Identität sind weder die bloßen Formen des Denkens noch die Begriffe der wirklichen Dinge (die Realdefinitionen) abzuleiten. Der letzte, der bei diesem metaphysischen Versuch scheiterte, war Hegel. Dieser Versuch macht die irrationale Seite seiner Logik aus.

einem logischen Zusammenhang stehen, und dass dieser Zusammenhang zugleich notwendig ein ontischer Zusammenhang ist, nämlich dann, wenn diese Formen wirklich sind als Formen der geformten Materie oder der einzelnen Dinge. Denn wenn es in den Formen selbst diesen Zusammenhang nicht gibt, dann ist die Materie ein völlig bestimmungsloses Nichtseiendes, das erst durch die Prädikate bestimmt wird, der einzige Zusammenhang des Seienden selbst. Dann konvergiert alles Seiende nur in dem nihil negativum[51].

Vorlesung vom 30.11.1978

Ich hatte das letzte Mal versucht, an einem Zitat aus der Metaphysik des Aristoteles zu entwickeln, was Materie und was Subjekt einer Prädikation sein kann und was nicht. Zunächst wurde dort übersetzt: Das, was Subjekt einer Prädikation sein kann, ist das Zugrundeliegende. Die lateinische Übersetzung von hypokeimenon ist subjectum. Nun wird unter Subjekt heute etwas ganz anderes verstanden als das Zugrundeliegende bei Aristoteles. So dass es problematisch ist, Subjekt und hypokeimenon in der Übersetzung gleichzusetzen. Am Ende des Teils über die Metaphysik des Aristoteles werde ich noch einmal darauf eingehen, wieso es zu dem Bedeutungswandel des Begriffs Subjekt, der erst mal eine wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen war, gekommen ist.

Ich versuche, mich, soweit es möglich ist, an Texte zu halten. Es ist aber unmöglich, in einer Vorlesung, die an dem Problem der negativen Dialektik orientiert ist, die ganzen Texte selbst mit allen ihren Implikationen darzustellen, so dass immer eine freiere Entwicklung des Problems angeschlossen werden muss an das, was direkt am Text entwickelt werden konnte; sonst würde die Vorlesung ewig dauern.

Wenn die Materie an sich nichts ist, sondern nur für anderes, für die Form, dann kann die Form nicht Prädikat der Materie sein, sie muss an sich bestimmt sein. Wären nun die einzelnen Formen nur zu benennen, dann wären sie nicht zu denken, denn denken ist in der elementaren Form urteilen, und das Urteil hat, was die Form betrifft, die Gestalt der Realdefinition. Das Urteil ist die Synthesis von Formbestimmungen. Z. B.: Homo est animal rationale. Nur um Verwechselungen zu vermeiden: Eine Realdefinition ist kein prädikatives Urteil, sondern bestimmt erst das Subjekt eines prädikativen Urteils. Gleichwohl ist die Realdefinition ein Urteil, aber ein Urteil in der Form der Synthesis der verschiedenen Bestimmungen der Form. Die Realdefinition ist nach dem Schema: species ist genus proximum mit spezifizierender Differenz gebildet, aber diese spezifizierende Differenz wird im Adjektiv benannt. Dies Adjektiv ist die adjektivische Form eines Substantivs. Das 'rationale', in der Definition: homo est animal rationale, ist die adjektivische Form der rationalitas, also eines Substantivs. Darin steckt selbst schon ein sprachlicher Trick. Würde formuliert: homo est animalitas et rationalitas, dann wären animalitas und rationalitas gegeneinander selbständige Wesenheiten, es ergäbe sich das Problem, wie, was Eines ist, nämlich die substanzielle Form 'der Mensch', an zwei verschiedenen, gegeneinander selbständigen Wesenheiten teilhaben könnte. In der grammatischen Form der Realdefinition ist dieses Problem nicht gelöst, sondern versteckt. Wäre es nicht versteckt oder unterschlagen, so hätte sich gar kein Grund für den systematischen Zusammenhang der Formen, oder man kann auch sagen: der Formbestimmungen der substanziellen Formen, angeben lassen. Die Formen wären gegeneinander isolierte einzelne. Nur dann, wenn die Formen nicht gegeneinander isolierte einzelne sind, lässt sich das Schema der Realdefinition bestimmen, und dann reproduziert sich das Problem beim genus proximum. Ist species genus proximum und

[51] Leerer Gegenstand ohne Begriff; vgl. dazu Fußnote 23.

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

Von unten nach oben gelesen ergibt diese Hierarchie dann das Schema einer sich fortlaufend verringernden Zahl der genera, so dass, wenn die Zahl der species begrenzt ist, es notwendig ein erstes genus geben muss, die Substanz, die völlig bestimmungslos ist. Diese oberste Substanz, die Form aller Formen, ist in ihrer Bestimmungslosigkeit von der Materie als dem, was geformt wird, nicht mehr zu unterscheiden, so dass allgemein ein Nichts, die Form aller Formen, von einem Nichts, der Materie ausgesagt wird.

Wird aber mit dem zwingenden Argument, es sei unsinnig, nichts von nichts auszusagen, der Begriff der Substanz verworfen[52], dann bliebe das Schema der Realdefinitionen bei einzelnen, nur zu benennenden genera, und diese müssten voneinander unterschieden sein, ohne dass sich ihr Unterschied angeben ließe. Ließe sich der Unterschied von zwei genera angeben, dann wäre er ein Unterschied in einem Dritten, die genera wären species, und das Dritte wäre das genus proximum zu den zu species gewordenen genera. Es bliebe dann, wenn sich der Unterschied zweier genera nicht angeben lässt, der Unterschied der unterschiedenen genera die einzige Bestimmung dieses Unterschieds und damit die einzige Bestimmtheit des Unterschiedenen gegeneinander, insofern das Unterschiedene gedacht wird. Das Unterschiedene wäre dieser Bestimmtheit nach immer dasselbe, nicht spezifische species, nicht spezifisches genus, sondern nur das Andere des Anderen[53] Entweder hat man also ein vollständiges

---

[52] Wir müssen doch nicht an dieser tradierten Ableitungshierarchie (von oben nach unten gelesen) festhalten, wenn wir – zugegeben – nur mit dem Begriff der Substanz Wissenschaft treiben können. Aber dass wir dabei eine reine, ganz abstrakte Denkform, eine reine Kategorie Substanz (identisch mit Kants Ding an sich oder mit reiner Identität oder mit der bestimmungslosen Materie oder dem sich selbst und nichts anderes reflektierenden Subjekt), also einen leeren Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum) voraussetzen müssen, darauf will Bulthaup hinaus. Das ist für ihn das metaphysisch-logische, das spekulative Moment der Wissenschaft. Und deshalb gilt ihm die Metaphysik selbst als Wissenschaft.- Nebenbei: Bei Heidegger ist Existenz nur durch unproduktives nichts möglich. Das Dasein ist ins nichts hineingehalten.– Dabei hat Adorno zugegeben, dass die Metaphysik keine Wissenschaft ist: *„Die Metaphysik ist auf der einen Seite offenbar nicht Religion“* (...). *„Sie ist auf der anderen Seite aber auch nicht Wissenschaft“.* (!) (Th. W. Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 2, Vorlesungen 1962/63, stw 50, 1974, S. 162). Da stimmt er mit Heidegger überein: *„Metaphysik und Philosophie sind überhaupt keine Wissenschaft“.*(Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1935), Tübingen 1998, S. 33) - Bulthaup hätte ja auch einfach sagen können: Wer einen Gegenstand untersucht, der muss sich seines Verstandes bedienen. Die Liebe zu philosophisch-logischen Abstraktionen brauchen wir dazu nicht. Doch Philosophen fangen mit den verschiedenen Begriffen von nichts – eine paradoxe Formulierung – allerhand an. Sie sind für sie notwendige Voraussetzungen der Wissenschaft, und wer diese Voraussetzungen und ihre philosophische, luxuriöse Analyse (das Geld und die Zeit dazu muss man erst mal haben) nicht teilt, der fällt, so meinen die Frankfurter, dem Nominalismus zum Opfer.- Wir dagegen fangen mit den wirklichen Verhältnissen an, weil sie schädlich für uns sind, und analysieren diese. Denn: *„Es wird nun aber allgemein anerkannt, dass es gewisse Wesen vom sinnlich Wahrnehmbaren gibt; auf diese müssen wir daher zuerst die Forschung richten; denn es ist förderlich, zu dem Erkennbareren überzugehen.“* (!) (Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1029 b 3) Geld und Armut sind z. B. sinnlich wahrnehmbar. Also müssen wir deren Wesen bestimmen und dann entscheiden, ob wir mit den von beiden regierten Verhältnissen einverstanden sind oder nicht.

[53] Diese Wendung hat Bulthaup seiner Hegellektüre entnommen: *„Das Andere für sich ist das andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, - also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende“* (!), *das sich* Verändernde. *Aber ebenso bleibt es identisch mit sich“* (!), *„denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das* Andere, *das sonst weiter keine Bestimmung hat;*

ontologisches Schema, das notwendig bei einer begrenzten Zahl von Arten anfangen muß, von unten nach oben gelesen. Fängt man aber mit einer begrenzten Zahl von Arten an, dann langt man bei dem obersten genus an, und das ist der Begriff der Substanz ohne jede weitere Bestimmung. Diese oberste Wesensbestimmung ist von der Bestimmung der Materie im aristotelischen Sinne überhaupt nicht mehr zu unterscheiden, denn beide haben zur Bestimmung nur die eigene Bestimmungslosigkeit. Die zweite Möglichkeit, dieses Schema nicht von unten nach oben vollständig zu lesen, sondern einfach bei unterschiedenen substanziellen Formen stehen zu bleiben, die nicht in einer ersten Substanz zusammenhängen, führt darauf, dass sich der Unterschied dieser Formen überhaupt nicht mehr angeben lässt. Der einzige Unterschied dieser Formen bestünde darin, dass sie als unterschiedene bestimmt werden. Sobald man den Unterschied angäbe, wäre man im nächsthöheren genus. Die einzige Bestimmtheit dieser unterschiedenen Formen gegeneinander wäre der Bestimmtheit nach immer dasselbe, nicht spezifisches genus. Es bliebe nur die Möglichkeit zu sagen: Die Form ist nicht diese Form, sondern eine andere.Darin stimmten dann alle Unterschiedenen überein, und worin sie übereinstimmten, ihr tertium comparationis, wäre so leer wie die Form aller Formen. Die einzelnen, gegeneinander isolierten genera wären dann durch einen doppelten Unterschied bestimmt: Den zu dem leeren tertium comparationis und den, welchen sie gegeneinander haben. Aber den Unterschied gegeneinander hätten sie nur durch den Unterschied zum leeren tertium comparationis; dass das tertium comparationis leer ist, wäre ihr Unterschied. Ihr Auseinanderfallen wäre unmittelbar ihre Einheit. Das ist ungefähr die Darstellung einer Argumentation von Hegel aus dem zweiten Buch der Logik über die

---

aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu sein bestimmt; es geht *daher in demselben* nur mit sich zusammen.“ (Hegel, WW 5, Wissenschaft der Logik I, Suhrkamp, S. 127, a. Etwas und ein Anderes) – Bulthaups Argument lautet: Wenn nicht bestimmt wird, was die Dinge ihrer Substanz nach sind, weil die logische Kategorie Substanz verworfen wird, dann gibt es keine Unterschiede der Dinge mehr. Übrig bleibt die Tautologie eines bestimmungslosen Gegensatzes. Oder es ist wie bei Hegel die Inhaltsleere des sich selbst in seinem Anderssein reflektierenden Subjekts Substanz. Denn Substanz und Subjekt sind für Hegel dasselbe. Die diesem Subjekt (Geist) laut Hegel immanente Selbstreflexion, die immer Differenz und Identität zum Resultat hat, soll aber die autonome, verändernde, selbstbestimmte Weiterentwicklung seiner selbst bewirken. Die Selbstreflexion (Selbstnegation) ist für Hegel der Prozeß, bei dem die Substanz, hier das Andere, indem sie sich fortbildet, bei sich selber bleibt. Das wird im Hegelzitat vorgeführt. Also nicht wir bestimmen die Substanz, sondern Hegel zufolge bestimmt sie sich selbst und wir schauen in der Nachfolge des theoros der alten Griechen dabei zu. Die Selbstreflexion ist zentral für die dialektische Entwicklungsmethode von Hegels Metaphysik. Differenz und Identität, die Momente der Selbstreflexion, reflektieren sich jeweils selber. Dazu Hegel:

„Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment, *wie die Identität ebensosehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. - Dies ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als* bestimmter Urgrund“ (!) „aller Tätigkeit und Selbstbewegung *zu betrachten. - Der Unterschied wie die Identität machen sich zum* Momente *oder zum* Gesetztsein, *weil sie als Reflexion die negative Beziehung auf sich selbst sind.“* (Hegel, WW 6, Wissenschaft der Logik II, Suhrkamp, S. 47, 1. Der absolute Unterschied)

Diese Selbstreflexion ist irrational, denn philosophisch-logische Abstraktionen reflektieren sich nicht selber, um sich zu weiteren Bestimmungen zu entwickeln, weil sie keine Subjekte sind. Aber dieser Fortgang seiner Metaphysik sei dann der Fortgang der Wissenschaften, meint Hegel. Die Wissenschaftsgeschichte ist für ihn die Geschichte des sich entwickelnden absoluten Geistes. Der steckt angeblich in allen wirklichen Gegenständen, weshalb wir sie erkennen können, indem unser Geist sich auf den vermeintlichen geistigen, d. h. vernünftigen Gehalt der Gegenstände bezieht. Kant war es nicht gelungen, Denken und Gegenstand miteinander zu verbinden. Hegel meinte, mit seinem Verfahren dieses Problem gelöst zu haben. Die Substanz wirklicher Dinge ist deshalb in seiner philosophischen Wissenschaft immer zweideutig: Sie ist die bestimmte Substanz des wirklichen spezifischen Gegenstandes und gleichzeitig die absolute Substanz im Stand ihrer jeweiligen Entwicklung, was die Lektüre nicht einfach macht.

Identität von Unterschied, Verschiedenheit und Gegensatz[54]. Ich habe sie nur vorgeführt als Alternative zu dem: Entweder gibt es ein vollständiges Schema der Wesenheiten oder es gibt kein vollständiges Schema, dann hat man mehrere verschiedene oberste genera. Wenn das tertium comparationis leer ist, dann wäre ihr Unterschied, ihr Auseinanderfallen ihre Einheit. Es ist das Paradox des Denkens, dass es, wenn es versucht, den Prozess auf niederen Stufen der Abstraktion stillzustellen, um sich nicht in das Paradox, dass ein Nichts als Substanz, ein Nichts als Materie bestimmt ist, zu verlieren, bei der äußersten Abstraktion, die die differentia specifica auf den Unterschied ohne nähere Bestimmung bringt, anlangt. Dass das Nichts die Einheit des Seienden sei, ist notwendig die Konsequenz des Denkens, aber diese Konsequenz ist selbst Resultat. Wird das Resultat gegen den Prozess des Denkens, dessen Resultat es ist, fixiert, hat allerdings das Denken keinen Sinn. Wird dagegen der Prozess des Denkens stillgestellt, um nicht in seinem Resultat, der Paradoxie anzulangen, ist er im Moment seiner Stillstellung schon dort angelangt. Was dann jenseits des Denkens ist, die mit Namen belegten einzelnen Formen, bleibt unerkannte Faktizität. Diese aber kehrt wieder in dem Denken, das seiner eigenen Form genügt. Und zwar als differentia specifica. Das Spezifische der differentia specifica, etwa animalitas, hat einen Namen. Es ist nicht der bloße Unterschied, sondern der bestimmte; der Unterschied, dessen Bestimmtheit sich darin auszeichnet, dass er einen Namen hat. Das, was einen Namen hat, ist zunächst bloße Faktizität. In dieser Gestalt ist diese Faktizität aber nur eine Bestimmung innerhalb der Realdefinition. Der Begriff des Bestimmten ist vom Namen nicht zu trennen. Er ist nicht der des Namens selbst. Wäre er der des Namens selbst,reduzierte ihn das auf den bloßen Unterschied. Er ist der Begriff des Bestimmten kraft des Namens, der den Begriff eines Allgemeinen, der species bestimmt. Also nicht des Allgemeinen schlechthin, an und für sich, sondern eines Allgemeinen, der species, und zwar der bestimmten species, z. B. animal rationale. Ohne das Schema der Realdefinition, das zwangsläufig auf die Paradoxie der Einheit des Unterschiedenen im Nichts hinausläuft, bleibt der Name begriffslos, bloße Bezeichnung blinder Faktizität, deren Begriff der unterschiedslose Unterschied ist, z. B.: A ist nicht B, B ist nicht C, etc. ... Dem Begriff erschlossen wird die Faktizität, ein Wort zu dem Wort Faktizität:

Was ich hier versucht habe, als Faktizität zu bezeichnen, kehrt in aller Philosophie unter verschiedenen Titeln wieder. Bei Aristoteles sind es ta onta, die Seienden. In der Phänomenologie ist es das Gegebene. Faktizität ist immer das, sei es außerhalb des Subjektes als Seiendes gedacht, sei es als innerhalb des Subjektes als Bewusstseinstatsache gedacht, worüber das Bewusstsein selbst keine Macht hat, da es ihm von Gott, von außen oder wie immer auch gegeben ist. Dem Begriff erschlossen wird die Faktizität erst, wenn der Name seine Individualität einbüßt und das Einzelne unter dem Begriff des Besonderen, nämlich unter dem Begriff der differentia specifica in der Realdefinition zitiert wird. Hierzu ein längerer Exkurs:

Bei dieser Darstellung ergibt sich eine Schwierigkeit mit der Sprache. Das Einzelne, das Faktum kann nicht zitiert werden. Zwischen Sprache und Faktum ist zu unterscheiden. Dieser Unterschied kann in der Sprache selbst angegeben werden, wie unsichtbar er auch durch die Zerstörung der Sprache, ihre Angleichung an die Faktizität, gemacht wird. Z. B. in der Formulierung, dieses oder jenes Faktum müsse in seinem Kontext gesehen werden. Das Einzelne, das Faktum kann gar nicht zitiert werden, man kann die Gegenstände, die in einem Text abgehandelt werden, nicht in die Bücher einkleben. Die Unachtsamkeit der

[54] Siehe dazu Hegel, WW 6, a. a. O., B. Der Unterschied, S. 46 f.f. Hintergrund von Bulthaups Argumentation ist hier der Baum des Porphyrius (arbor porphyriana). Dessen fünf Grundbegriffe sind: 1. genus = Gattung, 2. species = Art, 3. differentia specifica = artbildender Unterschied, 4. proprium = wesentliches, notwendiges Merkmal, 5. accidens = unwesentliches, zufälliges Merkmal.

Autoren, die im neuakademischen Jargon schreiben, hat Methode, und durch diese Methode wird die Differenz zur Faktizität, die in der Sprache objektivierte Subjektivität, heruntergebracht auf das, was heute unter Subjektivität verstanden wird: ein Faktum, mit dem umzugehen sei. Ist die Sprache so weit zerstört, dann lässt sich der materialistische Affront gegen den reinen Begriff kaum noch formulieren, der in der Formulierung, das Einzelne werde unter dem Begriff des Besonderen, der differentia specifica in der Realdefinition zitiert, intendiert ist. Gemeint ist damit, dass alle Erkenntnis von der Erfahrung, die zunächst die Erfahrung von Einzelnen ist, ausgeht, dass aber Erkenntnis nicht aus der Erfahrung entsteht. Das Seiende, wie es für das Meinende ist, die unmittelbare Erfahrung, ist der eine Ausgangspunkt der aristotelischen Metaphysik. Die Bestimmung des Spezifischen, das qua Bestimmung der species die eines Allgemeinen und eines Besonderen ist, resultiert nicht aus der Erfahrung des einzelnen Gegenstandes, sondern aus der Geschichte der Gattung, aus der gattungsgeschichtlich akkumulierten Erfahrung. Die gattungsgeschichtlich akkumulierte Erfahrung hat die Überlieferung der Erfahrung zur Voraussetzung, und nur durch diese Überlieferung hindurch ist aus der Erfahrung des Einzelnen die Spezifikation des Besonderen, aus dem Namen, der ein Einzelding kennzeichnet, der Name der differentia specifica geworden. Der Name der differentia specifica ist insofern Begriff, als er bestimmend ist für die Realdefinition und damit für die Bestimmung eines Begriffs innerhalb des ontologischen Schemas. Er ist insofern Name, als die differentia specifica nicht aus einem Ersten abgeleitet wird, in keinem ontologischen System, sondern dass diese differentia specifica in allen Systemen als gegeben angesehen wird. Es wird dort rekurriert auf etwas, das sich in dem kollektiven Prozeß der Erfahrung der menschlichen Gattung sedimentiert hat. Nur durch die Überlieferung hindurch wird die Erfahrung des einzelnen Gegenstandes, der einen Namen bekäme, die Spezifikation des Besonderen innerhalb des ontologischen Schemas selbst. Ist es nicht innerhalb des ontologischen Schemas, dann bleiben die einzelnen Besonderen gegeneinander stehen. Es wäre dazu kein Unterschied, ob die Namen der Einzeldinge oder die Namen der species gegeneinander stehen. Die Spezifikation des Besonderen, als Resultat der Überlieferung, macht nicht nur alle Bestimmung durch Begriffe von der Tradition abhängig, das ist sie, sondern auch die Überlieferung unabhängig von dem, woran die Erfahrung gewonnen wird, von der Faktizität. Von der Überlieferung lässt sich der Prozess der Überlieferung nicht abtrennen, in dem erst aus dem Namen des Einzelnen der Name der differentia specifica wird, die nur innerhalb des ontologischen Schemas Sinn hat. Die Überlieferung selbst ist aber schon selbständig geworden gegen die Unmittelbarkeit der Erfahrung. Was überliefert wird, ist nicht der Gegenstand der Erfahrung, sondern schon der Begriff, mit dem dieser Gegenstand bestimmt wird[55]. So ist die Überlieferung selbst unabhängig geworden von der Faktizität.

Wird nicht auf den historischen Zusammenhang von Überlieferung und unmittelbarer Erfahrung reflektiert, dann erscheint die Überlieferung sui generis, als allein aus sich selbst entstanden. Sie ist nicht unmittelbar eins mit der Faktizität, sie ist getrennt von der Faktizität. Wird diese Trennung von der Faktizität absolut gesetzt, dann wird sie Überlieferung sui generis. Die Konsequenz der radikalen Trennung von der Faktizität ist Gadamers Auffassung von der sprachlichen Verfaßtheit des Seins[56], die eine Ontologisierung der Sprache darstellt und die daraus sich ergibt, dass Geschichte nicht als

[55] Z. B. die Konstruktivisten müssen bei der Überlieferung auf den Gegenstand der Erfahrung zurückkommen, der jedem anders erscheint, weil es für ihn keinen Begriff mehr gibt.

[56] *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als Sprache bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation.“* (Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl., Tübingen 1975, S. 450) Die Sprache sei das Haus des Seins, behauptete Gadamers Lehrer Heidegger.

Prozess, sondern als Stillstellung des Prozesses im Existenzial[57] Geschichtlichkeit begriffen wird. Genau diese Vermittlung von einzelnem Gegenstand, Name des Gegenstandes und Bestimmung des Namens des Gegenstandes zu dem der differentia specifica innerhalb der Realdefinition wird dann als Resultat gegenüber diesem Prozess verselbständigt. Sachlich ist das schon deswegen falsch, weil jede spezifizierende Differenz, die einen Namen hat, auch auf Unmittelbarkeit der Erfahrung angewiesen ist, wenn andere Subjekte verstehen sollen, was mit dem Namen dieser spezifizierenden Differenz gemeint ist. Das Lernen solcher spezifizierender Differenzen hat immer zwei Momente: Einmal die Überlieferung; das andere Moment ist nicht-sprachlich, deiktisch, es weist darauf hin, was mit dem Begriff gemeint ist. Die Trennung von Überliefertem und Unmittelbarkeit der Erfahrung muss in jedem Subjekt, welches an der Überlieferung teilhat, zugleich auch überbrückt werden. Aber nicht in der Weise, dass es neu im Naturzustand beginnt, sondern nur, dass niemand die Bedeutung des Überlieferten verstehen kann, ohne dass ihm auch gezeigt wird, was es bedeutet. Ist die Überlieferung verselbständigt, wird Geschichte nicht als Prozess, sondern als im Existenzial Geschichtlichkeit stillgestellter Prozess begriffen, dann lässt sich, weil es ja schon sprachlich verfasst ist, das Einzelne zitieren. Das Einzelne ließe sich zitieren, wenn die Differenz zwischen Sprache und Sein eingezogen wäre.

Genau das ist die These von Gadamer, dass das Seiende an sich selbst sprachlich verfasst sei. Dann sind Sprache und Gegenstand selbst ununterscheidbar geworden. Der Prozess, in dem das bei Gadamer geschieht, ist insofern komplex, als einmal die Überlieferung verselbständigt wird, die Sprache ontologisiert wird gegenüber dem Prozess, dessen Resultat sie ist, dann die ontologisierte Sprache unmittelbar mit der Faktizität identifiziert wird, so dass die Absolutsetzung der Differenz von Faktizität und Überlieferung umschlägt in die unmittelbare Identifizierung von Überlieferung und Faktizität. Und damit ist durch das Absolutsetzen der Differenz von Faktizität und Überlieferung diese Differenz zugleich negiert. Die Ontologisierung der Sprache hat mit dem Begriff der in der Sprache objektivierten Subjektivität einen objektiven Begriff von Sprache gemeinsam. Sie unterläuft den materialistischen Affront gegen die Autarkie der Sprache, indem sie Sprache und Sein identifiziert und beide als unvermittelte Existenzialien des Daseins ausgibt. Es ist aber ein Unterschied, ob im Namen der differentia specifica die blinde Faktizität in das Schema der Realdefinition zitiert und gezeigt wird, dass ohne das Zitat das Schema sich in die Bewegung von Nichts zu Nichts[58] auflöste, oder ob Faktizität und Sprache miteinander identifiziert werden. Werden Faktizität und Sprache identifiziert, dann werden beide zu ununterscheidbaren Bedingungen der Existenz der einzelnen Subjekte, Sprache zu einem Ding unter anderen.

Die ununterschiedene Einheit von Sache und Begriff im Begriff des Existenzials partizipiert an der materialistischen Kritik an der Selbstherrlichkeit des Begriffs. Indem sie

---

[57] Existenzial: Laut Duden die Existenz, das menschliche Dasein hinsichtlich seiner Wesensmerkmale betreffend.- Existenzial ist ein Begriff Heideggers.

[58] Wir hatten bereits darauf hingewiesen, dass Bulthaup immer mit Hegel im Hinterkopf argumentiert. Hier bezieht er das ganz abstrakte Wesen der Hegelschen Logik auf das ontologische Schema der Realdefinitionen (arbor porphyriana) und seine oberste, leere Substanz. Artbildende Unterschiede sind aus dem abstrakten Wesen, der abstrakten Reflexion nicht abzuleiten. Also müssen sie in das ontologische Schema hineinzitiert werden. Das gilt für die alten Scholastiker (Petrus Hispanus und andere) und auch noch für Hegel. Ohne diese Zitate wird dort nichts, weder die unterschiedenen logischen Kategorien noch die artbildenden Differenzen der Natur und der Gesellschaft: *„Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück.“* (Hegel, WW 6, a. a. O., S. 24, C. Die Reflexion) Wenn es die wirkliche Wissenschaft und die Logik nicht schon gegeben hätte, dann hätte die hegelsche Philosophie überhaupt keinen rationalen Gehalt gehabt und hätte vollends im Nihilismus steckenbleiben müssen.

die Sache für den Begriff nimmt, macht sie diesen zur Sache und liquidiert die Autonomie des Begriffs. Es liegt darin die Schwierigkeit - das ist ein Grund dafür, dass in der Negativen Dialektik zwei lange Passagen, nicht über Gadamer, sondern über Heidegger, bei dem Gadamer gelernt hat, stehen - dass von der Hermeneutik, der Identifizierung von Sprache und Sein, sich die materialistische Kritik nur durch eine Nuance unterscheidet, dass nämlich der materialistische Stachel zu seiner Voraussetzung die Selbständigkeit oder Autonomie des Begriffs hat. Im Namen der Kritik am Idealismus wird das Moment seiner Wahrheit, nämlich das, was über die Sache hinaus ist, liquidiert und das Denken in den Naturzustand zurückversetzt, indem das Einzelne nicht zitiert, sondern unter dem Titel des Allgemeinen, des Seins, beschworen wird. Der Sache nach ist fast die gesamte linke Theorie dieser Tendenz zur Liquidierung des Selbstbewusstseins[59], deren adäquater Ausdruck die Philosophie Gadamers ist, erlegen.

Man muss dazu wissen, dass Gadamer zugleich der Apologet der absoluten Autorität der Tradition ist. Dort soll in dem Verständnis für die Tradition das einzelne Subjekt in die Tradition einrücken. Wenn man jetzt, wie ich es versucht habe, sagt, in der Realdefinition werde die blinde Faktizität selbst zitiert, dann scheint das zunächst darauf hinauszulaufen, dass nicht nur die Sprache ontologisiert, sondern auch das Seiende, die Faktizität versprachlicht wird, die Differenz zwischen Sprache und Seiendem eingezogen ist. Ich musste an dieser Stelle den Exkurs machen, weil es sonst missverständlich wäre. Denn sonst ließe sich die Bestimmung des Zitierens der Faktizität einfach zurückführen auf die gadamersche These der sprachlichen Verfasstheit des Seins, weil nur unter deren Voraussetzung die Formulierung von der Zitierung des Einzelnen in der Realdefinition einen Sinn hätte. Dass die Methode Gadamers, nachdem sie die Sprache erobert hat, in dieser materialistische Kritik am Idealismus nicht mehr zulässt, die nicht der Verwechselung sich aussetzte, ist selbst Ausdruck davon, dass auch die materialistische Kritik sprachlos gemacht wird. Wenn das Zitat der Faktizität gerade der materialistische Stachel in der Bestimmung des Begriffs ist, dann wird, indem dieses Zitat festgelegt wird auf die ontologische These Gadamers von der sprachlichen Verfasstheit des Seins, das zurückgeführt auf die unmittelbare Identifizierung von Sprache und Sein, Begriff und Sache und damit auf den schlichtesten Idealismus, von dem die Philosophie zwangsläufig ihren Ausgangspunkt nahm, dem des Parmenides. Sichern könnte die materialistische Kritik ihre Sprache nur, wenn sie eben dem Idealismus sich überantwortete, der die absolute Selbständigkeit des Begriffs behauptet, der doch gerade Gegenstand ihrer Kritik ist. Dass die Kritik der Denunziation, sie sei idealistisch, nur entgehen könnte, wenn sie den Idealismus affirmierte, ist nicht die geringste der Schwierigkeiten, unter denen eine Darstellung der negativen Dialektik steht[60].

---

[59] Wenn das, was es gibt, bereits sprachlich und damit begrifflich verfasst ist, erübrigt sich die Arbeit des Begriffs, das Denken, und damit das Subjekt dieser Arbeit, das Selbstbewusstsein.

[60] Bulthaup kritisiert die linke und die rechte Theorie, hier: die Gadamers. Beide tilgen, zumindest der Tendenz nach, den Unterschied von Begriff und Sache und enden damit im absoluten Idealismus. Bulthaups Ausweg, der keiner ist, zwecks Sicherung der materialistischen Kritik: Diese hätte sich dem Idealismus zu überantworten, *„der die absolute Selbständigkeit des Begriffs behauptet, der doch gerade Gegenstand ihrer Kritik ist.“* Damit befindet sich Bulthaup auf der Argumentationslinie seines Lehrers Adorno, wenn dieser Metaphysik definiert: *„Genau diese Doppelintention auf Kritik und Rettung, die macht das Wesen der Metaphysik aus.“* (...)*“Metaphysik wäre zu definieren demnach als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst.“* (Th. W. Adorno, Metaphysik, Begriff und Probleme, Vorlesung 1965, stw 1824, 2006, S. 35) - Mit der absoluten Selbständigkeit des Begriffs ist der Unterschied von Begriff und Sache aber ebenfalls gestrichen. Diese Alternative ist keine, denn sie endet ebenfalls im nihil negativum, dem Nihilismus und Agnostizismus. Man meidet den Idealismus, indem man ihn bejaht: Eine aporetische Konstruktion der negativen Dialektik, die der skeptischen Frage nachgeht, unter welchen metaphysisch-logischen Voraussetzungen Wissenschaft überhaupt möglich sei. Aber es gibt die Wissenschaft. Ihre Begriffe wurden durch die Analyse ihrer Gegenstände gewonnen. Zwar sind in

Vorlesung vom 4.12.1978

Wenn die Ideen keine dem Seienden transzendente Existenz haben, sondern nur in dem Seienden selbst als dessen Form sind, dann wird das Verhältnis von Form und Seiendem, dessen Form sie ist, zum Problem. Die Form des Seienden kann nicht das Seiende selbst sein, denn wenn die Form des Seienden das Seiende selbst wäre, könnte das Seiende der Form nach nicht unterschieden werden. Der Bestimmtheit der Form nach müsste sie, um den Unterschied des Bestimmten zu begründen, neben dem Seienden sein, denn der Unterschied kann nicht das Unterschiedene selbst sein[61]. Wenn der Unterschied aber neben dem Unterschiedenen ist, ist der Unterschied von dem Unterschiedenen selbst unterschieden, und das führt wieder auf die Antinomie des Zenon. Als selbständig neben dem Seienden müsste es als dessen Form neben dem, dessen Form es ist, existieren als transzendente Idee.

„Ist aber bei demjenigen, was als an sich seiend bezeichnet wird, notwendig das Ding und sein Sosein dasselbe? Z. B. wenn es gewisse Wesen gibt, vor denen nicht andere Wesen und Naturen als frühere bestehen, in welcher Weise manche den Ideen Sein zuschreiben? Denn wäre das Gute selbst und das Gut-sein, das Lebewesen und das Lebewesen-sein, das Seiende und das Seiend-sein verschieden, so würden andere Wesen und Naturen und Ideen außer den behaupteten vorhanden sein, und diese würden frühere Wesen sein, sofern ja das Sosein Wesen ist.“ [62]

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

Aristoteles argumentiert nun so: Für die Bestimmtheit dessen, was selbständige Form ist und dessen, dessen Form es ist in der Gestalt der Form eines Seienden, werden dieselben Bestimmungen angegeben. Was das Gute ist, ist für das Gute und das Gut-seiende das gleiche. Weil es aber für das Gute an sich und das, was gut ist, das gleiche ist, - für das Gute an sich und das, wodurch eine Handlung gut wird, das gleiche ist - , müsste ein und dieselbe Formbestimmtheit, das Gute, einmal auf die transzendente Idee

---

der Wirklichkeit Sache und Begriff ein und dasselbe, aber der Begriff ist von der Sache, dessen Begriff er ist, abtrennbar, damit relativ, aber nicht absolut selbständig. Und dieses Verhältnis von Identität von Sache und Begriff und Differenz von Sache und Begriff ist in der wirklichen Wissenschaft enthalten. Die Wissenschaft erschließt die Identität von Sache und Begriff, wären beide unterschiedslos eines und dasselbe, dann wäre sie überflüssig. Und wenn die inhaltsleere, absolute Kategorie Substanz sich in sich auf wirkliche Gegenstände bezöge, deren aus ihr ableitbare Bestimmungen oder gar Existenz enthielte, dann wäre die Wissenschaft ebenfalls überflüssig.

[61] Bulthaups Logik: Der Begriff kann nicht der begriffene Gegenstand, auch nicht neben ihm sein; also ist er transzendente Idee. Nein, der Begriff des Gegenstandes ist in der Wirklichkeit mit dem Gegenstand zur Einheit verbunden, macht dessen Identität aus. Bulthaup bestimmt den Begriff (die Form) dann als Übergang von der Transzendenz in die Immanenz. Für diesen Übergang ist es dann natürlich notwendig, die Transzendenz erst einmal zu behaupten. Darauf kommt es ihm an. Bulthaup formuliert diese angebliche Notwendigkeit als indirekte Frage: *„Man kann sich mal überlegen, ob dieser Übergang unabhängig von der platonischen Ideenlehre hätte bestimmt werden können.“* Natürlich nicht.- Siehe seine folgende Darstellung von Aristoteles' Kritik an Platons Ideen.

[62] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1031 a / b

bezogen sein, einmal auf das Seiende. Das Problem der Bestimmtheit des Guten[63] und des Gut-seienden durch die Form des Guten würde sich dadurch nur verdoppeln.

„Sind diese“ (die Wesen und das, dessen Wesen sie sind) *„nun getrennt voneinander, so würde es von dem einen keine Wissenschaft geben, und das andere würde nichts Seiendes sein (ich verstehe nämlich unter 'getrennt sein' , wenn weder dem Guten selbst das Gut-sein zukommt, noch diesem, dass es als Gutes existiert);“* [64]

Wenn also Form und das, dessen Form es ist, getrennt wären, könnte es nur von der Form eine Wissenschaft geben, denn das wäre die Bestimmung dessen, was mit dem Denken übereinstimmt, der Idee, nicht aber von dem, dessen Form es ist[65].

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

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

„noch das Eine-sein das Eine, und auf gleiche Weise ist (dann) jedes überhaupt Sosein oder keines, so dass, wenn das Seiend-sein nicht Seiendes ist, auch kein anderes Sosein seiend ist. Ferner, wem das Gut-sein nicht zukommt, das ist nicht gut. Also sind das Gute und Gut-sein, das Schöne und Schön-sein notwendig ein und dasselbe und so alles, was nicht in Beziehung auf ein anderes ausgesagt wird, sondern an sich und unbedingt.“ [66]

Alles, was an sich und unbedingt ausgesagt wird, das Wesen des bestimmten Seienden, kann von dem Seienden nicht getrennt werden. Wenn es aber von dem Seienden nicht getrennt werden kann, so ist es doch nicht unmittelbar mit diesem Seienden identisch. Ist die Form des Seienden dem Seienden immanent, so ist sie vom Seienden selbst nicht zu unterscheiden, nicht dessen Form, sondern das Seiende selbst, das dadurch ins unterschiedslose Sein zurückfällt. Ist die Form des Seienden dem Seienden transzendent, so kann es wiederum nicht die Form des Seienden sein, sondern ist ein anderes Seiendes, und es ergibt sich das Problem, das Aristoteles hier erörtert: Dies andere Seiende wird bestimmt als das Gute oder die Idee des Guten; also wäre die Bestimmtheit der Idee des Guten und die Bestimmtheit dessen, was gut ist, ein und dieselbe, aber das Gute und das, was gut ist, wären gleichwohl unterschieden. Die Form des Seienden ist, weil weder das eine, die Identifizierung der Form mit dem Seienden, noch das andere, die Transzendenz der Form zu dem Seienden, denkbar ist, nur als Übergang von der

---

[63] Die Bestimmtheit des Guten ist allerdings ein Problem, und zwar ein unlösbares. Und eine Wissenschaft vom Guten gibt es deshalb nicht.

[64] Ebd., 1031 b . Den unmittelbar nach dem Semikolon anschließenden Satz hat Bulthaup nicht zitiert. Er lautet: *„denn Wissenschaft findet bei einem jeden Gegenstande dann statt, wenn wir sein Sosein erkannt haben.“* Wenn wir also erkannt haben, was seine Natur (sein Wesen) ist.

[65] Wenn Gegenstand und Form voneinander getrennt sind, dann gibt es vom Gegenstand keine Wissenschaft. Dann gibt es aber auch - gegen Bulthaup - von der Form keine Wissenschaft. Denn die gegenstandslose Form, Idee, ist laut Aristoteles *„nichts Seiendes“,* und von dem, was es nicht gibt, gibt es keine Wissenschaft und vom Guten schon gar nicht. Hier wird sehr deutlich, worum es Bulthaup geht: Er will, Adorno folgend, die transzendenten Ideen retten mit einer *„Wissenschaft“* von der gegenstandslosen Form als metaphysischer Voraussetzung für die wirklichen Wissenschaften.

[66] Ebd., 1031 b

transzendenten Form in die immanente Bestimmtheit des Seienden denkbar.[67] Und das ist genau der Übergang, der bei Aristoteles durch die Kritik an der platonischen Ideenlehre bestimmt wird. Man kann sich mal überlegen, ob dieser Übergang unabhängig von der platonischen Ideenlehre hätte bestimmt werden können.

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

Denn wäre der Übergang von der Form zu dem Seienden, dessen Form sie ist, von der Form her zu denken, dann müsste das transzendente Moment der Form erstens für sich sein können und zweitens aus sich heraus die Wirklichkeit des Seienden entlassen. Die Form wäre sie selbst und nicht sie selbst, sie wäre Form eines anderen oder Form in einem anderen. Weil aber die Form nicht sich selbst zum geformten Seienden bestimmen kann, - das führte wieder darauf, dass ein Prinzip in sich sein principium principare enthält - , muss sie Form eines anderen, nicht nur Form ihrer selbst sein. Sie ist nur Form eines anderen und als Form eines anderen auch in einem anderen. Dies andere kann nun nicht wieder die Form sein, denn dann wären Prinzip und Prinzipiatum[68] dasselbe. Also muss der Form, wie sei in einem anderen ist, noch etwas anderes zugrunde liegen als nur diese Form selbst: die Materie. Diese kann sich von sich aus nicht zur Form bestimmen, weil dann wiederum Prinzip und Prinzipiatum dasselbe wären. So sind Form und Materie getrennte, die nur in ihrer Einheit ein Bestehen haben. Doch diese Einheit ist von keiner der Seiten her zu konstruieren, und darin liegt das Bestimmende oder der Unterschied der Metaphysik des Aristoteles zur Logik Hegels[69].

---

[67] Bulthaup spricht von der *„Form des Seienden“,* anders gesagt, von einem bestimmten wirklichen Gegenstand. Aber dessen Form, seine Bestimmtheit, seine Natur oder sein Wesen darf nicht wirklich sein, denn dann, so Bulthaups Argument, wäre diese Form selber Seiendes und damit der Unterschied von Form und Seiendem eingezogen. An diesem Unterschied hält der Metaphysiker einerseits zu recht fest. Dass aber andererseits unser Denken diesen Unterschied ohne Rückgriff auf die Transzendenz überwindet und damit im Resultat weiß, was der Gegenstand ist, geht hier völlig unter. Denn *„der Übergang von der transzendenten Form in die immanente Bestimmtheit des Seienden“* ist ein nicht abgeschlossener, folglich ergebnisloser Prozess. Dessen Momente bei Aristoteles festzuhalten gelingt Bulthaup nicht, da ist ihm dessen Text *„nicht ganz durchsichtig“.* Und übrigens ist das wirkende Prinzip, das das Übergehen ins Werk setzen könnte, metaphysisch nicht konstruierbar. (Vgl. dazu Aristoteles' Metaphysik. a. a. O., Buch XIII, Kap.5, 1079 b) Also ist dieses wirkende Prinzip unser den Gegenstand analysierender Verstand. Er ist immer schon beim Gegenstand, zu dem der Metaphysiker von der Idee her auf unklarem Wege erst hinwill.

[68] princip: der Bestimmungsgrund; principare: bestimmen, regieren, beherrschen; principiatum: das Bestimmte, Regierte. Beispiel: Das Profitmachen ist der Bestimmungsgrund, der das Bestimmte, die Wirtschaft, regiert.

[69] Hegel konstruiert die Einheit von Form und Materie von der Form her, und Engels konstruiert sie in seiner Dialektik der Natur von der Materie her. Beide Konstruktionen sind falsch, weil Methoden. Der eine konstruiert das, was nicht Gedanke ist, aus dem Gedanken, und der andere konstruiert das, was nicht

Hegel versucht, aus der Form das Andere der Form zu konstruieren, weil er wie Aristoteles erkennt, dass keine Form ohne Zugrundeliegendes ist, dessen Form es ist, keine Materie, die nicht auch geformte Materie ist. Unabhängig von der Einheit beider hat weder die Form noch die Materie ein Bestehen, aber deswegen ist nicht die Einheit beider aus den einzelnen Momenten konstruierbar.

Ich möchte Ihnen kurz vorführen, wie Hegel das macht, um den Unterschied zu zeigen. Erster Satz: Form ist nicht Materie. Indem ich sage, Form ist nicht Materie, habe ich hinter der Kopula 'ist' das 'nicht Materie'. 'Nicht Materie' ist das Negative der Materie. Also ist dem Begriff der Form die Materie immanent insofern, als die Form nicht Materie ist. Die Materie ist das Andere der Form als die Negation der Form. Als geformte Materie bezieht sich die Form auf die Materie als auf ihre eigene Negation. Sie ist damit negative Beziehung auf sich selbst. Da sie ohne Beziehung auf Materie nicht ist, ist sie die Beziehung eines Nichtseienden auf dessen Negation, und erst in dieser Beziehung eines Nichtseienden auf seine Negation i s t die Form. Die Form ist dann die negativ sich auf sich beziehende Negation und hat deswegen als ein Moment des Verhältnisses von Form und Materie dieses ganze Verhältnis samt seiner Momente zu ihren Konstituentien, oder das gesamte Verhältnis der Beziehung von Form und Materie ist mit seinen Momenten dem Begriff der Form selbst immanent[70].

Der Haken der Argumentation liegt in der Formulierung, die Form sei die Beziehung eines Nichtseienden auf seine Negation. Denn mit dem unbestimmten Artikel ist ein ens rationis bezeichnet, ein Begriff. Dass eine Form ohne Realität, eine Form von nichts ist, soll zur Folge haben, dass die Form selbst unbestimmt und damit eben nicht Form sei. Die Bestimmtheit der Form wird demnach vollständig von ihrer Realität abhängig gemacht. Das transzendente Moment der Form ist bei Hegel gestrichen. Sinnigerweise ist bei dem absoluten Idealisten das idealistische Element in dem Begriff der Form selbst, das, was nämlich dem Seienden wie es ist transzendent sein soll, gestrichen. Dadurch bleibt als einziger Begriff der der Wirklichkeit oder Realität, und die ist immer schon Einheit von Form und Materie, und diese Einheit legt sich nur noch in ihre Momente auseinander, und jedes dieser Momente als Moment dieser Einheit ist in sich diese Einheit selbst. Die verabsolutierte Form hat jede Distanz zu ihrer Realität verloren, ist unmittelbar identisch mit der Realität und deswegen auch von ihrem anderen, der Materie, nicht mehr zu unterscheiden[71].

Materie ist, aus der Materie. Die Einheit von Form und Materie stellt dagegen unser, den Gegenstand begreifendes Denken her.

[70] Die Form ohne Inhalt, leerer Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum) gibt es nicht. Und was es nicht gibt ist unmöglich ein Subjekt, das sich negativ auf sich selbst bezieht. In dieser unmöglichen Beziehung kommt die leere Form (Negation) zwei Mal vor: Sie enthält diese negative Beziehung und sie ist selbst Moment dieser negativen Beziehung. Das andere Moment dieser negativen Beziehung ist dann die Selbstnegation der Form: Materie. Ja, so macht es Hegel.

[71] Verabsolutierte Form ohne Inhalt = absolute Idee = absoluter Geist = absolutes Subjekt = absolute Vernunft = absoluter Urgrund = absolutes Wesen. Die Rede ist davon, auf welche selbstreflexive Weise Hegel die unmittelbare Identität von reiner Form = reiner Vernunft und reiner Realität = reiner Materie konstruiert. Ein Fortschritt ist das nicht, denn beide inhaltslosen Totalabstraktionen sind nicht auseinanderzuhalten. Aber dem Idealisten geht es darum, die Vernunft in dem unterzubringen, was nicht Vernunft ist: Materie, Natur, Realität, Gesellschaft. Sie sind dann für die menschliche Vernunft nichts Fremdes mehr, d. h. erkennbar, weil die jenseitige, absolute Vernunft sich in ihnen materialisiert hat. Materialisiert durch Auseinanderlegen der Momente der unmittelbaren Identität (Hegels metaphysische Analyse), bis die Entwicklung z. B. beim mechanischen Objekt, vgl. Logik II, angekommen ist. Denn das abstrakte Wesen muss laut Hegel erscheinen. Indem die Natur der wirklichen Dinge erscheint, erscheint das absolute Wesen. Absurd! Heidegger partizipiert an diesem verkehrten Gedanken, wenn er darauf

Aristoteles hielt Form und Materie, von denen er wusste, dass die eine nicht ohne die andere zu bestimmen ist, doch auseinander, - Hegel würde sagen: Er hält, was jeweils durch sein Anderes vermittelt ist, in abstrakter Trennung gegeneinander fest. Aber dadurch, dass Aristoteles die Einheit von Form und Materie weder aus der Form noch aus der Materie bestimmt, sondern in einem Dritten, der Realisierung der Form, wird daraus, dass Form und Materie nicht ohne einander gedacht werden können, ihre Vermittlung nicht in sie selbst verlegt, sondern in dies Dritte. Dies Dritte ist die causa efficiens oder die Realisierung der Form, wobei das Dritte dann Form und Materie zu seinen Voraussetzungen hat[72]. Und zwar zu Voraussetzungen, die von ihm unterscheidbar sind. Die entsprechende Stelle findet sich in 1032 b[73]. Die Vermittlung von Form und Materie, das geht aus dem folgenden und allen späteren Zitaten hervor, wird nach dem Modell, was Bonitz mit Werktätigkeit, heute würde man sagen Arbeit, übersetzt, gebildet. Arbeit hat zur Voraussetzung sowohl die zu realisierende Form als auch das Zugrundeliegende, in dem die Form realisiert werden soll, die Materie. Wenn jetzt Form und Materie in sich nichts anderes sind als ihre Vermittlung, dann ist ihre Vermittlung das Absolute gegen seine Momente. Man kann es deswegen so formulieren, dass mit dieser Einheit der Form und ihrer Negation, der Materie, die die Form nur als Negation ihrer Negation bestimmt, das Moment der Vermittlung beider absolut gesetzt ist gegen das, was vermittelt werden soll. Darin steckt schon, dass die Arbeit absolut gesetzt ist gegenüber ihren Bedingungen und dem Moment freier Subjektivität, die die Formen erst hervorbringt, welche durch die Werktätigkeit realisiert werden[74].

---

wartet, dass sich ihm das Sein bzw. die Wahrheit *„entbirgt“,* also das Ergebnis seiner philosophisch-spekulativen Sinnsuche ihm erscheint. Denn das, was er zunächst für eine solche Entbergung hielt, der Nationalsozialismus, war für ihn eine Enttäuschung, ein Reinfall, weil eine Niederlage der faschistischen Erscheinung der philosophischen Abstraktion Sein. Eine Niederlage, bei der die Menschen zuvor im „totalen Krieg“ sich, wie auch von Heidegger mit „Sein zum Tode“ gefordert, von ihren wirklichen Interessen und Zwecken trennten und dafür millionenfach für den höheren Zweck (die „Vorsehung“) des nationalsozialistischen Staates geopfert wurden. Diese faschistische Trennung von wirklichen Interessen und Zwecken stimmt überein mit dem, wofür die Philosophie steht: *„In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so dass es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind.“* (Hegel, Enzyklopädie I (Suhrkamp), § 88, S.189) - Über dieses passive, fatalistische, ergebnislose Warten auf das jenseitige Heil hat Samuel Beckett ein Theaterstück geschrieben, das dem Autor Ruhm und Verehrung des Bildungsbürgertums, oder besser: des Halbbildungsbürgertums, verschaffte, das sich in diesem Nihilismus, auch als transzendentale Obdachlosigkeit (Georg Lukács) bezeichnet, wiedererkannte.

72 Die vier Ursachen des Aristoteles sind: causa materialis = Stoffursache, causa formalis = Formursache, causa efficiens = wirkende Ursache, causa finalis = Zweckursache

73 Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., Buch VII, Kap. 7

74 Die bürgerliche Absolutsetzung der Arbeit steckt schon in der abstrakten Entwicklungsmethode der Hegelschen Logik, die die Bedingungen ihrer Tätigkeit selber setzt, weshalb diese für Hegel vernünftig sind. Dieser Fehler des bürgerlichen Denkens wird von den Sozialdemokraten in ihr Gothaer Programm (1875) aufgenommen mit der Behauptung: *„Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums und aller Kultur.“* Diesen Fehler kritisiert Marx in seinen Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei: *„Die Arbeit ist* nicht die Quelle *alles Reichtums. Die* Natur *ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum!) als die Arbeit, die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft. Jene Phrase findet sich in allen Kinderfibeln und ist insofern richtig, als* unterstellt *wird, dass die Arbeit mit den dazugehörigen Gegenständen und Mitteln vorgeht. Ein sozialistisches Programm darf aber solchen bürgerlichen Redensarten nicht erlauben, die* Bedingungen *zu verschweigen, die ihnen allein einen Sinn geben. Nur soweit der Mensch sich von vornherein als Eigentümer zur Natur, der ersten Quelle aller Arbeitsmittel und -gegenstände, verhält, sie als ihm gehörig behandelt, wird seine Arbeit Quelle von Gebrauchswerten, also auch von Reichtum. Die Bürger haben sehr gute Gründe, der Arbeit* übernatürliche Schöpfungskraft *anzudichten; denn grade aus*

Bei Aristoteles heißt es: *„Es ist also, wie man gewöhnlich sagt, unmöglich, dass etwas werde, wenn nicht schon etwas vorher vorhanden war.“* [75]

Das ist bei Hegel anders: Dort bezieht sich ein Etwas, das an sich nichts ist, die Form, auf etwas, was an sich nichts ist, die Materie und ist erst in dieser Beziehung von nichts auf nichts bestimmte Form und soll in der Beziehung von nichts auf nichts die Bestimmtheit der Form erst realisieren. Das ist eine creatio ex nihilo[76]

Aristoteles fährt an der zitierten Stelle fort: *„Dass also ein Teil notwendig vorhanden sein muß, ist erkennbar; denn der Stoff ist ein Teil, er ist in dem Werdenden vorhanden und er wird.“*

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

Weiter Aristoteles: *„Aber auch von dem im Begriff Enthaltenen muß etwas vorher vorhanden sein. So geben wir bei den ehernen Kreisen auf beide Weisen an, was sie sind, sowohl indem wir den Stoff bezeichnen, dass es Erz ist, als auch die Form, dass es eine solche Figur ist, und dies ist die erste Gattung, in welcher es gesetzt wird. Der eherne Kreis enthält also in seinem Begriffe den Stoff.“* [77]

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

„Einiges nun, was aus etwas als seinem Stoff wird, nennt man, wenn es geworden ist, nicht jenes (den Stoff) selbst, sondern nach Art von jenem, z. B. die Bildsäule nicht Stein, sondern steinern. Hingegen der Mensch, der gesund wird, wird nicht als das bezeichnet, woraus er wird. Der Grund davon aber liegt darin, dass das Werdende sowohl aus der Privation, wie auch aus dem Zugrundeliegenden (Substrat) wird, welches wir Stoff nennen; z. B. sowohl der Mensch wie der Kranke wird gesund. Indessen sagt man doch mehr, dass etwas aus der Privation wird, z. B. aus krank gesund, als aus Mensch. Deshalb wird krank der Gesunde nicht genannt, wohl aber Mensch und gesunder Mensch.“ [78]

Das ist eine etwas umständliche Darstellung des Versuchs, die Privation[79] oder die Bestimmung der Privation, der steresis, gegen die des Stoffs zu unterscheiden. Was krank

---

der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, dass der Mensch, der kein andres Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, in allen Gesellschafts- und Kulturzuständen der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben. Er kann nur mit ihrer Erlaubnis arbeiten, also nur mit ihrer Erlaubnis leben.“ (Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, S. 15)

[75] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1032 b (d)

[76] Und das ist eine korrekte Kritik Bulthaups an Hegel. Die Kontrastierung des alten Materialisten Aristoteles gegen die Lehre Hegels ist für den Lernenden sehr nützlich.

[77] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1033 a

[78] 1033 a

[79] Privation ist das Fehlen einer notwendigen Eigenschaft, die zur Natur z. B. eines Menschen gehört. Verliert einer seinen Verstand, dann ist das eine privation, griech. steresis.

oder gesund ist, ist ein Mensch, und der substanziellen Form des Menschen liegt ein Stoff zugrunde. Dieser Stoff ist aber nicht das Gesundsein oder das Kranksein, sondern, wie Aristoteles an anderer Stelle sagt, Fleisch und Knochen. So dass das, was den Stoff bezeichnet, etwas anderes ist als das, was eine Privation bezeichnet. Jedes Mal findet ein Übergang von einem zum anderen statt, von Krankheit zu Gesundheit, vom bloßen Stoff zu der im Stoff realisierten Form. Aristoteles sagt: Es ist aber etwas anderes, ob ich den Stoff oder die Privation meine. Denn wenn ich die Privation meine, kann die nur an einem Dritten gesetzt sein, das seinerseits wieder geformte Materie sein muss. An der Stelle wird deutlich, dass steresis, privatio für sich genommen umschlägt in die abstrakte Negation. Wenn eines nur bestimmt ist durch die Abwesenheit eines anderen, dann ist jedes nur aus seinem anderen zu bestimmen, nicht nur die Krankheit aus der Gesundheit, Krankheit als Abwesenheit der Gesundheit, sondern auch die Gesundheit aus der (Abwesenheit der; S.M.) Krankheit. Keines der Momente ist an sich bestimmt, sondern jedes die Negation des anderen.Seine Bestimmtheit ist die Negation seiner Negation. Indem das nihil privativum, das bestimmte Nichtseiende absolut gesetzt wird, verschwindet der Begriff der Privation, indem diese zur Wesensbestimmung selbst wird. Das Nichtsein eines Bestimmten sei dessen Bestimmtheit, sagt Hegel.

Der Trick Hegels liegt darin, dass er die bestimmte Negation absolut setzt und den Stoff, die Materie als bestimmte Negation der Form auffasst, als Formberaubung oder Formberaubtes und dann richtig folgert, ohne Form ist die Materie nichts, nihil negativum.

Wenn Aristoteles dagegen an der bestimmten Form, dem eidos festhält und diesem eine auch metaphysische Autonomie zuspricht, zu der die transzendente Existenz der Idee bei Aristoteles gemildert ist, dann schafft er dadurch erst die Voraussetzung für den Unterschied von Privation und Negation. Denn ohne das durch das eidos Bestimmte gäbe es gar kein logisches Subjekt der steresis oder der privatio. Daran zeigt sich ein der hegelschen Philosophie immanenter Zug, nämlich der ihrer Subjektlosigkeit, in der die Apotheose der Subjektivität endet.

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

„Indem nun das Werdende durch etwas wird (darunter verstehe ich das, von dem der Anfang des Werdens ausgeht) und aus etwas (dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein; denn wir haben schon erklärt, wie wir dies meinen) und etwas wird (nämlich Kugel oder Kreis oder sonst anderes der Art), so macht der Werktätige wie nicht das Zugrundeliegende (Substrat), das Erz, ebenso wenig auch die Kugel, ausgenommen im akzidentellen Sinne, weil die eherne Kugel eine Kugel ist und er jene macht.“ [80]

Also der Werktätige, der die Form im Stoff realisiert,macht ebenso wenig den Stoff wie die Form, die er realisiert. Beide sind ihm vorausgesetzt. Dazu muss Aristoteles den Stoff als etwas anderes bezeichnen als das bloße Resultat der Formberaubung. Man könnte heute auch sagen: als das bloße Resultat der Abstraktion. Materie in dieser Abstraktheit ist an und für sich nichts, weil sie der Begriff des völlig Unbestimmten ist. Sagt Aristoteles: Stimmt, wenn ich den Begriff der Materie als dieses Abstraktum nehme. Dieses Abstraktum ist es dadurch, dass ich jede Bestimmtheit der Materie, d.h. jede Form negiert habe. Die Materie als das völlig Unbestimmte ist das Resultat der Abstraktion. Diese Abstraktion erscheint hier als Formberaubung, also als steresis der Form. *„Dies mag aber nicht die Formberaubung, sondern der Stoff sein“.* Indem der Stoff von dem Resultat der

[80] 1033 a 8

Abstraktion unterschieden wird, - Hegel würde sagen: Dann gib doch mal den Unterschied an. Man käme sofort in Schwierigkeiten; – schafft aber Aristoteles die Voraussetzung dafür, dass das werktätige Prinzip, die causa efficiens, nicht nur die causa formalis, sondern auch die causa materialis zu ihren Voraussetzungen hat, die nicht aus dem werktätigen Prinzip selbst gesetzt sind.[81]

„Denn dies einzelne Etwas machen heißt aus dem allgemeinen Substrat dies einzelne Etwas hervorbringen.“ Und dass das keine creatio ex nihilo ist, setzt voraus, dass Materie ist. Nicht als das Nichtseiende, das sie als Resultat der Formberaubung dem Begriff nach wäre, sondern dass sie etwas an sich Seiendes ist, was Aristoteles seinerseits wiederum nicht zugestehen kann, denn als etwas an sich Seiendes müsste sie selber Wesenheit sein.

„Ich meine, das Erz rund machen heißt nicht das Runde oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form, in einem anderen hervorbringen.“ Dass die Form in einem anderen realisiert wird, darin besteht das Prinzip der Werktätigkeit. Erst durch diese Werktätigkeit sind Form und Materie im individuellen Etwas eins.
„Denn wenn man auch diese, die Form, hervorbrächte, so müßte man sie aus einem anderen hervorbringen, denn dies war vorausgesetzt; z. B. man macht eine eherne Kugel so, dass man aus diesem, nämlich dem Erz, dies macht, nämlich die Kugel. Wenn man nun auch dies[82] selbst wieder macht, so müßte man es offenbar auf dieselbe Weise machen, und es würde so das Werden ins Unendliche gehen.“ [83]

Aristoteles sagt: Man kann eines nur aus einem anderen machen. Deswegen muss die Form ewig sein, sie kann nicht selbst gemacht sein, denn sie wäre entweder creatio ex nihilo oder sie müsste aus einem anderen gemacht sein und das wiederum aus einem anderen usw. [84] Das Problem ist innerhalb der ontologischen Argumentation von Aristoteles gar nicht zu lösen. Es ist erst explizit dargestellt worden von Kant mit der Funktion der produktiven Einbildungskraft nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch für die Vermittlung von Erkenntnis und Gegenstand in der Werktätigkeit oder, was die Wissenschaft angeht, im Experiment.

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

---

[81] Natürlich kann man den Stoff von dem Resultat der Abstraktion, der Formberaubung, gar nicht unterscheiden. Aber es geht hier mit Aristoteles wieder gegen Hegel, bei dem das werktätige Prinzip, nämlich die sich selbst reflektierende reine Identität (vgl. Wesenslogik, Der absolute Unterschied) seine Voraussetzungen aus sich selber setzt. Im Kern ist das schon der Inhalt der metaphysischen, irrationalen Seite der hegelschen Dialektik.- Zudem beziehen wir uns als Werktätige, und zur Werktätigkeit gehört auch die gedankliche Arbeit, nicht auf die abstrakte logische Kategorie causa materialis, sondern immer auf einen bestimmten Stoff. Das sieht man am Beispiel des Aristoteles: Erz - Kugel.

[82] Nämlich die Form Kugel.

[83] 1033 b

[84] Aber die Form ist nicht ewig. Z. B. das Rad musste erst mal erfunden werden und nach der Seite ist es nicht ewig. Und ob es künftig immer sein wird, ist keineswegs klar. Das logisch Frühere, z. B. beim Arbeitsprozess die bestimmte Form, ist das historisch Spätere.

Kugel.“ [85]

Damit hat die Werktätigkeit Form und formbare Materie zu ihrer Voraussetzung. Formbare Materie ist der Gegenstand der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach. Erst die geformte Materie ist der bestimmte Gegenstand der Wirklichkeit nach. Problematisch wird es, wenn in der Natur das werktätige Prinzip von der gleichen Art ist wie das Werk. Wenn das werktätige Prinzip von der gleichen Art ist wie das Werk, dann geht aus dem Gegenstand der einen Art ein Gegenstand derselben Art hervor. Das ist die Bestimmung des Gattungsprozesses, und in dieser Bestimmung des Gattungsprozesses ist das, was die Materie formt, nicht ein Drittes gegenüber Form und Materie, sondern liegt in einem Exemplar dieser Gattung selbst. In der Natur ist also die Form in schon existierenden Exemplaren vorhanden und reproduziert sich in anderen Exemplaren. Es gibt in der Natur kein Drittes, oder dies Dritte, das Form und Materie zusammenbringt, oder in dem Form und Materie zusammengebracht sind, ist wieder von derselben Art wie das, was erst Resultat ist, Einheit von Form und Materie: Es ist selbst schon Exemplar derselben Gattung, das neue Exemplare dieser Gattung hervorbringt.

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

Vorlesung vom 7.12.1978

Die Tätigkeit, oder was Bonitz mit Werktätigkeit übersetzt, hat die Form und die Materie zu ihren Voraussetzungen. Ist nun diese Tätigkeit nicht einfach ein abstraktes Prinzip, bedarf vielmehr die Tätigkeit eines Subjektes, das tätig ist, dann ist dieses Subjekt ebenfalls Voraussetzung der Tätigkeit. Es ist damit schon notwendig das, was es erst bewirken soll. Es ist geformte Materie, die die Realisierung der Form in der Materie bewirken soll. Das tätige Subjekt wäre also entweder abstraktes Prinzip der Tätigkeit, so ist es bei Aristoteles nicht gedacht, oder es ist ein tätiges Subjekt, das im Prinzip von der gleichen Art ist, wie das, was es bewirken soll, nämlich geformte Materie. Es ist nicht das Subjekt, das sich erst herstellt, sondern es ist vorausgesetzt als tätiges Subjekt, und als bestimmtes, tätiges Subjekt ist es geformte Materie.

Aristoteles hat ein einfaches Kriterium für die Unterscheidung von früher und später, nicht in der zeitlichen, sondern in der logischen Bedeutung des Verhältnisses. In der logischen Bedeutung ist früher das, was ohne das Spätere sein kann, später das, was nicht ohne das Frühere sein kann. Das ist analog zu der Unterscheidung zwischen logischem Subjekt und Prädikat. Das Subjekt kann ohne Prädikat sein, das Prädikat ist aber immer Prädikat von etwas anderem:

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

[85] 1033 b

das Ganze, und der Stoff früher als das Wesen, der Wirklichkeit nach aber später; denn erst durch Auflösung des Ganzen kann er in Wirklichkeit sein.“ [86]

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

„Gewissermaßen wird alles, was früher und später heißt, nach dieser Bedeutung so genannt; denn einiges kann der Entstehung nach ohne das andere sein, z. B. das Ganze ohne die Teile, anderes dem Vergehen nach, z. B. der Teil ohne das Ganze. Und ähnlich verhält es sich auch beim übrigen.“ [87]

Von einem Teil zu reden, der nicht der Teil eines logisch vorausgesetzten Ganzen ist, ist unsinnig. Das begründet wiederum die Möglichkeit des Begriffs der steresis (privatio). Ein Bein ist nicht ohne den Menschen, dessen Bein es ist, aber ein Mensch ohne Bein ist noch ein Mensch.–

Noch ein Hinweis: In den Thesen zu Subjekt und Objekt greift Adorno auf das Argument von Aristoteles zurück. Er sagt, Subjekt kann nicht gedacht werden ohne Objekt. Objekt ist nicht zu denken ohne das Subjekt, das es denkt. So seien Subjekt und Objekt durcheinander vermittelt, wie, das hatte ich Ihnen in der letzten Vorlesung an der hegelschen Darstellung des Verhältnisses von Form und Materie darzustellen versucht. Adorno sagt jetzt, jedes der Entgegengesetzten, Subjekt und Objekt, sei durch das andere vermittelt, aber die Vermittlung des Subjekts durch das Objekt geschehe nicht auf dieselbe Weise wie die Vermittlung des Objekts durch das Subjekt. Die Subjekte gehören selbst, als gegenständliche Wesen, auch zu dem Objektbereich. Es ist aber nicht notwendig, für einen Objektbereich zu denken, dass es Subjekte gibt. So dass gedacht werden kann, dass die Objektivität ohne Subjekte bestehen kann, nicht aber, dass gedacht werden kann, dass die Subjektivität ohne Objektivität besteht. Adorno verwendet dort dasselbe Kriterium, das Aristoteles in seiner Untersuchung von früher und später verwendet. Hegel würde sofort sagen, ja wie kannst du denn sagen, dass Objektivität ohne Subjekte existiere. In dem Augenblick, wo sie gedacht werde, setze sie ja das denkende Subjekt voraus. Das stimmt schon und das trifft eben die Seite der Vermittlung von Subjekt und Objekt, dass das eine nicht ohne das andere zu denken ist. Diese Vermittlung ist aber nicht symmetrisch, und gerade darauf geht das Kriterium des Aristoteles. Es kann von der Vermittlung nicht abstrahiert werden, aber sie ist nicht symmetrisch und dieses, dass sie nicht symmetrisch ist, lässt sich in einem der Formulierung nach falschen Satz ausdrücken, dass die Objektivität für sich bestehend ohne Subjektivität gedacht werden könnte. Wenn man aber bloß auf der Falschheit dieses Satzes besteht, so wie Hegel es sofort machen würde, geht einem die entscheidende Differenz von Vermittlung der Subjektivität durchs Objekt und der Vermittlung der Objektivität durchs Subjekt verloren. So ist auch dieses Kriterium des Aristoteles problematisch, gleichwohl ist das, was problematisch ist, nicht deswegen unwahr. Hegel hat einmal gesagt, die Sprache tauge nicht dazu, spekulative Wahrheiten auszudrücken. Sie taugt jedenfalls nicht dazu, die Wahrheit des Materialismus auszudrücken.

---

[86] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., Buch V, Kap. 11, 1019 a

[87] Ebd.

Man kann sagen, das Verhältnis der Vermittlung von Subjekt und Objekt und Objekt und Subjekt sei asymmetrisch. Man wäre allerdings sofort gezwungen, dann die Asymmetrie anzugeben. In dem Moment, wo sie angegeben wird, kommt durch das, wodurch sie angegeben wird, durch das Subjekt, das sie denkt, immer schon heraus, dass auch die Objektivität nicht unabhängig vom Subjekt zu denken sei.[88]

Realisierung der Form in der Materie ist die Überführung eines Gegenstandes aus seiner möglichen Existenz, seiner Potenzialität, in die wirkliche Existenz, in die Aktualität. Die Realisierung der Form ist die Aktualisierung einer Potenz. Diese Aktualisierung der Potenz ist Tätigkeit, die die Tätigkeit eines Subjektes ist, und dieses Subjekt ist selbst schon geformte Materie. Ohne dieses Subjekt der Tätigkeit keine Tätigkeit, ohne Tätigkeit keine Realisierung der Form in der Materie, keine Aktualisierung der Potenz. Ohne Aktualisierung der Potenz auch keine Potenz, denn eine Potenz, die nicht aktualisiert werden kann, ist eben nicht Potenz, sondern leerer Begriff der Potenz, ein ens rationis, ohne Gegenstand. Deswegen ist das tätige Subjekt als geformte Materie, die Wirklichkeit der Möglichkeit, logisch vorausgesetzt, weil ohne dieses tätige Subjekt die Möglichkeit, die erst zu realisieren wäre, nicht gedacht werden kann. Auch die zu aktualisierende Potenz ist kein Gegenstand im Sinn von schon geformter Materie, aber schon ein Gegenstand des Denkens, der nicht notwendig ohne Realität bleiben muss; wogegen bei Kant das ens rationis ein Begriff ist, zu dem der Gegenstand nicht nur nicht gefunden werden kann, sondern zu dem auch kein Gegenstand zu finden ist. Der Beweis dafür, dass zu diesem Begriff kein Gegenstand zu finden ist, könnte nur darin liegen, dass nachgewiesen wird, dass der Begriff in sich widersprüchlich ist. Dieser Beweis würde dann das ens rationis als nihil negativum erweisen. Dass Potentialität überhaupt gedacht werden kann, setzt voraus, dass sie als zu aktualisierende Potenz gedacht wird. Dies setzt das Subjekt der Aktualisierung voraus, das als schon aktualisierte Potenz die Bedingung der Möglichkeit eines Begriffs von Potenz ist, der nicht über das ens rationis in das nihil negativum zurücksinkt. Logisch geht die Möglichkeit so erst aus der Wirklichkeit hervor.–

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

Es ist sehr schwer diese Verhältnisse zu bestimmen, weil einerseits der Begriff der Potenz nicht aufgelöst werden kann in den reiner Aktualität, so wie Hegel das tut, wenn er sagt, das Mögliche ist das Wirkliche, das Wirkliche ist das Mögliche, dass er (der Begriff der Potenz; S. M.) andererseits, wenn er gegen die Aktualität festgehalten wird, sich über den Begriff des ens rationis, zu dem kein Gegenstand sich findet, sich von selbst auflöst ins nihil negativum. Mit dem nihil negativum kann man dann beliebig operieren.[89] Und über

---

[88] Die Wahrheit des Materialismus besteht darin, dass die Materie, in wie viel verschiedenen Formen auch immer, viel früher da war als die erst sehr spät auftretenden denkenden Subjekte. Man sieht hier wieder einmal: Philosophen interessieren sich für letzte, nicht für bestimmte Gründe. Der Gegenstandsbereich kann ohne Subjektivität vorhanden sein, aber die Subjektivität nicht ohne Gegenstandsbereich, weil das denkende Subjekt nur dann seiner selbst gewiss sein kann, wenn es sich von den Gegenständen unterscheidet, um sie dann zu bestimmen.

[89] Nihil negativum ist nach Kant: leerer Gegenstand ohne Begriff. Ein solcher leerer Gegenstand ohne Begriff ist die Möglichkeit, wenn sie gegen die Aktualität festgehalten wird. Der Möglichkeit fehlt, das ist die negative Seite, die Wirklichkeit. Nach der positiven Seite *„ist die Möglichkeit also die bloße Formbestimmung der Identität mit sich oder die Form der Wesentlichkeit. So ist sie der verhältnislose, unbestimmte Behälter für alles überhaupt.“* (Hegel, WW 6, S. 203) Das ist hier der Ausdruck Hegels für nihil negativum. Er wollte sich aber lieber mit der verwirklichten Möglichkeit befassen und nicht mit nichts: *„Nach der formellen Möglichkeit war darum, weil etwas möglich war, auch - nicht es selbst, sondern – sein Anderes möglich. Die reale Möglichkeit hat nicht mehr ein solches Anderes sich gegenüber, denn sie ist real, insofern sie selbst auch die Wirklichkeit ist.“* (Hegel, ebd., S. 210 vgl. dazu auch Hegel, WW 8, S. 282) Damit hat für Bulthaup Hegel die Möglichkeit in die Wirklichkeit aufgelöst, was nicht stimmt, denn die

diese Äquivokation des Begriffs der Potenz, so wie er bei Aristoteles gedacht ist, als das, was der Realisierung der Form zugrundeliegt und was daraus resultiert, nämlich dass die Form nicht einfach aus sich selbst resultieren kann, über das ens rationis zum nihil negativum, bietet die Möglichkeit eine Reihe von Äquivokationen, so dass dann, wenn die Reihe rückwärts vom nihil negativum über ens rationis zu dem Begriff der wirklichen Möglichkeit, wie sie dann genannt wird, alles und jedes als möglich erwiesen werden kann, deswegen, weil im nihil negativum jeder Unterschied, jede Bestimmtheit getilgt ist. Wenn man so über diese Äquivokation operiert, kann man mit dem Begriff der Möglichkeit beliebig herumspringen.

Mit dem logischen Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit erscheint die Unmöglichkeit, Denken aus einem anderen zu begründen. Denn das Denken ist das der Wirklichkeit nach, indem es die Bedingungen seiner Möglichkeit erfasst.[90] Es kann nur auf die Bedingungen seiner Möglichkeit reflektieren, nicht aber aus jenen sich begründen. Die Reflexivität, Beziehung auf sich selbst, muss nicht auf das Subjekt der Reflexion beschränkt sein, sie kann das Subjekt der Reflexion in der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit dieses Subjekts transzendieren, aber sie kann nicht von dem Subjekt der Reflexion abstrahieren. Dass die Reflexion das Subjekt der Reflexion zu transzendieren vermag, macht gerade den Begriff der Möglichkeit bei Aristoteles aus. Dass das Subjekt des sich auf sich beziehenden Denkens der Transzendierung dieses Subjekts vorausgesetzt ist, sichert der prima philosophia den logischen Vorrang noch da, wo sie Gegenstand der Kritik ist.[91] Adorno hat es in der Metakritik der Erkenntnistheorie einmal so formuliert, dass in der Geschichte das erste Prinzip durch die Reflexion aufgezehrt werde, und dass das die Wahrheit dieses ersten Prinzips sei, die ohne dieses erste Prinzip nicht

---

realisierte Möglichkeit ist etwas Bestimmtes, etwas Wirkliches, die bloße Möglichkeit nichts Wirkliches, nichts Bestimmtes. Nichts Wirkliches, nichts Bestimmtes kann man nicht in Wirkliches auflösen. Aber Bulthaup will - gegen Hegel - an der bloßen Möglichkeit = nichts festhalten, weil er sich nämlich sonst nicht mit den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens - also nicht mit dem wirklichen Denken und seinen Ergebnissen - befassen könnte. Siehe dazu, wie Bulthaups Exkurs über Wirklichkeit und Möglichkeit in dieser Vorlesung weitergeht.

[90] Nein, das Denken ist das der Wirklichkeit nach, wirkliches Denken, indem es wirkliche Gegenstände auf ihren Begriff bringt. Aber dem Kritiker und Retter der Metaphysik geht es nicht darum. Wenn er die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens bestimmen will, dann hat er zuvor dessen Wirklichkeit bezweifelt. Für Bulthaup ist Denken dann wirklich, wenn es die Bedingungen seiner Möglichkeit erfasst, womit das Denken aber nicht fertig wird, denn die Zahl seiner Bedingungen ist unendlich. Deshalb sind diese Bedingungen kein Grund des Denkens, was Bulthaup natürlich weiß. Die Bedingungen sind seiner Meinung nach für etwas anderes nötig, weil er mit dem sich auf sich beziehenden, inhaltslosen Denken, der Absurdität einer sich selbst reflektierenden Abstraktion, mit dem nihil negativum anfängt. Dieses sich selbst reflektierende, leere denkende Subjekt = Nichtdenken, da ohne Inhalt, könne aber nicht von sich selbst abstrahieren. Selbstverständlich: Nichts kann nicht von sich selbst abstrahieren. Und jetzt kommen die Bedingungen ins metaphysische Spiel: Das sich selbst reflektierende Nichts = nichts transzendiert sich hin zu einem Inhalt, indem es die Bedingungen seiner Möglichkeit analysiert. Das, was möglich ist, kann sein oder nicht sein, das ist hier die Frage. Das abstrakte reflektierende Subjekt analysiert also die Bedingungen seines Seins oder Nichtseins. Und die Bedingungen seines Seins oder Nichtseins sind genau die metaphysischen Reflexionen, die Bulthaup hier anstellt. Aus dem Widerspruch von Negation und Position des reinen Denkens gibt es kein Entkommen. Ein Fortschritt des Wissens kommt dabei nicht zustande.

[91] Die Kritik an diesem sich selbst reflektierenden Subjekt lautet: Da es keinen Inhalt hat, ist es nichtig. Die Kritik an dieser Kritik folgt dann: Dieses Nichtige (reine Identität, ist ist ist) ist aber der Kritik an ihm schon vorausgesetzt, sonst wäre Kritik nicht möglich. Was vorausgesetzt wird, wird dabei kritisiert, und was kritisiert wird, wird zur Kritik vorausgesetzt. In diesem negativen, logisch-metaphysischen Voraussetzungs-bzw. Bedingungszirkel dreht sich Bulthaups Möglichkeitsdenken um nichts und hält kritisch an Metaphysik, an prima philosophia fest, *„ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“* (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970 (Suhrkamp), S. 398)

wäre.

Formal ist die Kritik an der prima philosophia ganz einfach: Das sich auf sich beziehende Denken , das Denken seiner selbst, ist das Denken der leeren Identität. Denken der leeren Identität ist Denken von nichts Bestimmtem. Denken von nichts Bestimmtem ist Denken von nichts. Denken von nichts ist nicht Denken, so dass der Begriff des Denkens vom Denken abstrahiert, für sich genommen, an sich selber unmittelbar sein Gegenteil ist – Denken von nichts, nicht denken, also ist Denken zugleich nicht Denken, und wenn Denken zugleich nicht Denken ist, dann ist der Begriff des Denkens in sich widersprüchlich, bezeichnet etwas, das der Sache nach unmöglich ist, ein nihil negativum. Dass das Denken des Denkens kein Denken sei, macht diesen Begriff zu einem nihil negativum. Das Denken des Denkens, das sich nicht zu transzendieren vermöchte, wäre dieses nihil negativum. Das Denken, das nicht das Denken des Denkens zur Voraussetzung hätte, hätte kein Subjekt des Denkens. Vom ersten Argument her ist die Transzendierung des Denkens die Voraussetzung des Denkens selbst. Der aus dem logischen Vorrang der Wirklichkeit erst begründete Begriff der Möglichkeit ist so seinerseits die logische Bedingung der Möglichkeit des Denkens. Dass das Denken sich transzendiert, auf etwas anderes geht als es selbst, ist die Voraussetzung dafür, dass Denken überhaupt möglich ist, sonst wäre Denken ein nihil negativum. Damit, dass es sich transzendiert, geht es auf etwas, das nicht es selbst ist, was der Möglichkeit nach das Gedachte, aber vor dem Denken nicht der Wirklichkeit nach das Gedachte ist. Dass sich die Wirklichkeit muss denken lassen, ist die Voraussetzung dafür, dass das Denken nicht leer ist, und die Voraussetzung dafür, dass das Denken nicht leer ist, ist die Voraussetzung von Denken überhaupt. So dass der logische Vorrang der Wirklichkeit des Denkens erst den Begriff der Möglichkeit des Denkens begründet, der Möglichkeit des Denkens als des Denkens des Denkens des Gedachten, und dass dieser Begriff der Möglichkeit seinerseits die logische Bedingung der Möglichkeit des Denkens ist. Denn wird die Transzendierung des Denkens vom Denken seiner selbst nun zum Gedachten negiert, fällt das Denken ins nihil negativum zurück.

Vom zweiten Argument her, dass ohne das sich selbst begründende Denken des Denkens es kein Subjekt des Denkens und damit keine Wirklichkeit des Denkens gibt, erweist sich das Denken als causa sui, die das Primat vor allem Gedachten hat und durch die erst der Begriff der Möglichkeit, auch der des Denkens, gedacht werden kann. Dann allerdings, wenn das Denken als Voraussetzung des Denkens eines bestimmten Gegenstandes diese Beziehung auf sich selbst als Primat vor der Beziehung auf anderes hat, und erst durch das Primat der Beziehung des Denkens auf sich selbst der Begriff der Möglichkeit gedacht werden kann, andererseits diese Möglichkeit aber selbst eine Voraussetzung des Denkens ist, dann ist diese Möglichkeit notwendig mit dem Denken selbst zu denken. Möglichkeit als Materie des Denkens ist mit dem Denken notwendig gesetzt und ist nicht ohne das Denken. Das ist der Sinn des Arguments, primär sei der actus purus, das reine sich auf sich beziehende Denken, und die Materie sei seine Schöpfung. Weil ohne die Beziehung auf sich selbst, und das ist ontologisch gefasst, der actus purus, die Beziehung auf sich selbst, in sich zusammenfiele, ins nihil negativum zurücksinken würde, wenn es sich nicht der Möglichkeit nach transzendierte, so dass die Möglichkeit der Transzendierung des Denkens durch das Denken die Bedingung der Möglichkeit des Denkens selbst ist.[92] Dann ist diese Möglichkeit, qua Materie des

[92] Den wirklichen Grund dafür, dass wir denken können, hat noch niemand herausgefunden. Auch die Evolutionstheorie nicht, die den Entstehungsprozess des Denkens paradox zu seinem eigenen Grund macht. Dies wissend, versucht Bulthaup, das Denken aus Bedingungen seiner Möglichkeit zu begründen. Dass das Denken möglich (Hegels reale Möglichkeit) ist, weil wir wirklich denken, uns schon immer auf Gegenstände beziehen, unsere Selbstreflexion (Ich denke) damit transzendiert haben, das ist für den

Denkens, zugleich mit dem Denken gesetzt. Der actus purus ist nicht zu denken, ohne sich selbst zu transzendieren, ohne dass mit ihm die Möglichkeit gesetzt ist, dass er sich nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf anderes bezieht. Das ist der Sinn davon, dass die Materie eine Schöpfung Gottes sei. Das ist der Sinn des Arguments, primär sei der actus purus und die Materie seine Schöpfung, mit der Implikation, dass das, was mit dem Denken notwendig gesetzt sei, notwendig auch vom Denken gesetzt sei oder durch das Denken gesetzt, dass der actus purus darauf angewiesen sei, dass er eben nicht nur actus purus ist, so dass im actus purus notwendig seine Beziehung auf anderes gedacht werden muß. Dass darin schon impliziert sei, der actus purus schaffe aus sich heraus die Möglichkeit dessen, worauf er sich als das Andere denn er selbst beziehen kann.

In dieser Nuance, dass das, was m i t dem Denken notwendig gesetzt sei, auch notwendig v o n dem Denken gesetzt sei, dass das, was mit dem Denken gesetzt sei, im Denken seine Ursache habe, in dieser Nuance liegt der radikale Unterschied von Materialismus und authentischer Theologie. Das tertium comparationis von Materialismus und Theologie ist die Metaphysik[93]. (Soweit der Exkurs).

Wenn Aristoteles unterscheidet zwischen dem, für das das Prinzip des Entstehens in einem Äußeren, der Materie, liegt und dem, für das das Prinzip des Entstehens in dem Vermögen selbst liegt, dann sind die so unterschiedenen gegeneinander nicht einfach állo genos[94], vielmehr erscheint ihr Unterschied notwendig an dieser Stelle der 'Metaphysik':

„In ähnlicher Weise ist auch etwas ein Haus der Möglichkeit nach, wenn in dem, was in ihm ist, und in dem Stoff kein Hindernis liegt, dass ein Haus werde, und nichts ist, was erst noch hinzukommen oder abgehen oder sich verändern muß; dies ist ein Haus der Möglichkeit nach“.[95]

Das Haus dem Vermögen nach ist zugleich das Material, das der Realisierung dieser Möglichkeit nicht widerspricht. Würde das Material als Möglichkeit des Hauses die

---

Philosophen nicht hinreichend. Weiter: Was heißt Beziehung auf sich selbst ontologisch gefasst? Diese Beziehung ist zweideutig: Gemeint sein kann ein empirisches Subjekt oder ein jenseitiges Subjekt. Um letzteres geht es hier Bulthaup. Die Beziehung auf sich selbst (Selbstreflexion) im ersten Fall heißt: Ich denke. Und damit steht fest, dass das Subjekt dieser Behauptung existiert, denn ein Subjekt, das es nicht gibt, denkt nicht. Im zweiten Fall haben wir es mit einem jenseitigen Subjekt zu tun, das es nicht gibt. Philosophisch tritt es aber in die Existenz, indem es sich (bei Hegel: negativ) auf sich selbst bezieht. Auf diese Weise macht das jenseitige Subjekt sich selbst zum Objekt, transzendiert sich, aber nur innerhalb seines Denkens, innerhalb seiner selbst. Seine Immanenz ist widersprüchlich seine Transzendenz, sein Hin-zur-Existenz, Hin-zur-Wirklichkeit. Bei Hegel verdankt sich der Übergang (das Transzendieren) zur Natur dem Entschluss der absoluten Idee. Das ist Metaphysik, denn die absolute Idee ist kein Subjekt, weiß folglich nichts von seiner eigenen Nichtigkeit, um ihr per Entschluss bzw. Selbstnegation dieser Nichtigkeit zu entrinnen.

[93] Die Metaphysik ist nicht das tertium comparationis von Materialismus und Theologie. Metaphysik und Theologie teilen miteinander das Reich der jenseitigen Ideen, ob nun mit oder ohne Schöpfungstheorie oder -mythologie. Ein antibürgerlicher und antirevisionistischer Materialist hat mit diesem Idealismus nichts zu schaffen, denn er analysiert und bestimmt die wirklichen Gegenstände, die die idealistischen Vertreter von Metaphysik und Theologie gar nicht erst erreichen. Der angeblich gegenständliche und der ideelle Bereich der Metaphysik sollten aber das Tertium comparationis von Materialismus und Theologie sein.

[94] Metábasis eis állo genos: Wechsel in eine andere Gattung. Dieser Wechsel taugt nach Aristoteles nicht zum Beweisen: *„Es ist folglich nicht möglich in der Art zu beweisen, dass man von einer Gattung zu einer anderen übergeht, wie etwa geometrisches durch Arithmetik.“* (Aristoteles, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, 1. Buch, 7. Kap., 75a 35)

[95] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., Buch IX, Kap. 7, 1049 a

Realisierung dieser Möglichkeit verbieten, dann wäre das Haus nicht möglich. *„Und ebenso verhält es sich bei allem, für welches das Prinzip des Entstehens außerhalb seiner liegt.“* (ebd.) Das Prinzip des Entstehens in einem Äußeren ist ein doppeltes: Einmal das Material oder die Möglichkeit des Entstehens und zweitens das Prinzip der Tätigkeit, durch die diese Möglichkeit realisiert wird. Davon unterschieden wird jetzt das zweite, nämlich dessen Vermögen, wo das Vermögen zugleich das Prinzip des Entstehens selbst ist. DasVermögen, das zugleich das Prinzip des Entstehens ist, ist seinem Prinzip nach der actus purus. Und was das anbetrifft, was in dem Vermögen selbst das Prinzip des Entstehens hat, so ist alles

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

Aristoteles unterscheidet zwei Vermögen: Ein Vermögen, in dem das Prinzip seiner Realisierung selbst liegt und ein Vermögen, dessen Prinzip seiner Realisierung in einem Dritten liegt, nämlich der causa efficiens. Was das Prinzip seines Entstehens allein in seinem Vermögen hat, ist das erste Prinzip, das zu sich das principium principare selbst hat. Dieses ist aber genau der Gegenstand der Kritik des Aristoteles an den ersten Philosophen, dass sie zu dem principium nicht das principium principare hinzugedacht haben. Der Gegenstand der Kritik des Aristoteles an den ersten Philosophen kehrt in der Metaphysik wieder, aber jetzt nicht als der einzige, sondern in seiner Unterscheidung zu und Beziehung auf das Andere, in dem das Vermögen nicht das principium principare in sich hat, sondern in einem Dritten, einem anderen Subjekt der Tätigkeit.

Notwendige Bestimmungen des Verhältnisses von Potenz und Akt sind dann Tätigkeit, als Tätigkeit eines anderen, Dritten, und Tätigkeit als Selbsttätigkeit. Tätigkeit als Tätigkeit eines anderen, Dritten, des realisierenden Prinzips, der causa efficiens, ist leicht zu denken. Da die causa efficiens aber selbst wieder reales Subjekt dieser Tätigkeit ist, muss es auch realisiertes Subjekt dieser Tätigkeit sein. Als wiederum durch eine andere causa efficiens realisiertes Subjekt dieser Tätigkeit läuft der Regress notwendig auf etwas, was Ursache seiner selbst ist, und das, was Ursache seiner selbst ist, ist das Prinzip der Tätigkeit, das in sich das unterscheidende Moment selbst trägt, oder es ist der actus purus. Das muss notwendig gedacht werden, weil sonst zwischen Subjekt und Objekt überhaupt nicht unterschieden würde[96] und wenn zwischen Subjekt und Objekt überhaupt nicht unterschieden werden könnte, könnte es auch kein Drittes geben, das eine

[96] Nun können wir zwischen Subjekt und Objekt, zwischen uns und den Gegenständen, mit denen wir uns befassen, unterscheiden, d. h.: wir können denken. Folglich muss nach Hegels und - ihm folgend - Bulthaups Logik der actus purus, der Urgrund aller Tätigkeit und aller Dinge, der sich in sich selbst unterscheidet, notwendig gedacht werden. Ein leerer, letzter Grund, Lieblingsgegenstand philosophischer Spekulation, der sich seinen Inhalt selbst erzeugt. Wir können denken, also müssen wir notwendig diesen Abgrund und Ursprung des Denkens denken: Wenn das kein Beweis für ihn ist?! Die Wissenschaft dagegen befasst sich mit wirklichen Gründen wirklicher Dinge. Metaphysiker und Theologen sind sich allerdings darin einig, dass das Absolute, unter welchen Namen auch immer, notwendige Voraussetzung der Wissenschaft sei. Für sie ist atheistische Wissenschaft negativer Theismus, d.h. die Negation des Gottes setze den Gott voraus. Von daher betrachtet ist es also besser, man debattiert nicht über einen jenseitigen Gegenstand, über den es unmöglich ein Wissen geben kann und überlässt ihn den Gläubigen.

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

Wenn die Materie von der gleichen Art ist, bei Aristoteles die Mutter, wie das, was in dieser Materie realisiert wird und hinterher als realisierte Form Wirklichkeit hat, dann setzt das das Prinzip der Selbstentwicklung voraus, denn dann sind ja Materie und Form nicht so geschieden, dass es ein Drittes geben könnte, in dem dann die Form realisiert würde. Also sind Materie und Form einander dann nicht äußerlich. Es besteht zwar die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Same und erwachsenem Lebewesen, aber dieses erwachsene Lebewesen hat zu seiner Materie nichts anderes als das, was von derselben Form ist wie die Wirklichkeit, zu der es erst wird. Auch die Potentialität, der Same, wird hervorgebracht durch eine Wirklichkeit von der gleichen Art wie die der Materie und der hernach realisierten Möglichkeit, so dass die Art die Einheit von Potentialität, Aktualität und Tätigkeit der Aktualisierung der Potentialität ist. Indem durch die Tätigkeit die Art sowohl ihre Möglichkeit produziert als auch Subjekt der Realisierung der Möglichkeit ist, die Art aber das Wirkliche ist, die wirklich existierenden Exemplare, ist sie die in sich subsistierende Einheit von Potentialität, Aktualität und Aktus. Was in sich subsistiert ist ewig. Das eidos ist bei Aristoteles ewig. Abstrahiert wird davon, dass es Bedingungen der Reproduktion der Art gibt, die außerhalb der Art selbst liegen. Hier wird nur das eine Prinzip gesehen, nämlich das der Selbstreproduktion der Art, der Spezies oder umgangssprachlich der Gattung. Unter Abstraktion von den der Art äußerlichen Bedingungen ihrer Reproduktion wird die Art zu dem, was in sich subsistiert und was die in sich subsistierende Einheit von Potentialität, Aktualität und Aktus ist. Und ohne diese Einheit lässt sich andererseits der Begriff der Reproduktion der Gattung überhaupt nicht denken. Wenn man den actus purus streicht, kann man nicht mehr sagen, dass eine Art sich reproduziere, sich selbst produziere.[97]

Vorlesung vom 11.12.1978

Aristoteles nennt das Kriterium, nach dem zwischen dem logisch Früheren und dem logisch Späteren zu unterscheiden sei: Logisch früher sei das, was ohne anderes bestehen kann, logisch später, was nicht ohne anderes bestehen kann. Genau betrachtet müsste es heißen, das logisch Frühere sei das, was ohne das Andere als bestehend gedacht werden kann, denn wenn Realität nur als geformte Materie ist, dieser geformten Materie zugleich notwendig Akzidenzien inhärieren, dann kann die substantielle Form für sich kein realer Gegenstand sein, weil sie dann als an-sich-seiende Idee jenseits der erfahrbaren Wirklichkeit existieren müsste. Wäre das Kriterium von Aristoteles realistisch, also streng ontologisch gemeint, so würde es die platonische Idee restituieren, aus deren Kritik Aristoteles die Metaphysik entwickelte. Ist das Kriterium aber keine distinctio realis,

[97] Es ist ein Unterschied, ob sich der actus purus, also nichts (re)produziert oder ob sich eine wirkliche bestimmte Art, z. B. Menschen reproduzieren. Wer letzteres behauptet, setzt für einen Metaphysiker die Selbstproduktion des Absoluten, der reinen, leeren Form voraus, einer Abstraktion, die der Metaphysiker selber kritisiert hat. Dieses zweideutige Verfahren hat eine zweideutige Konsequenz: Dem Kritiker des Absoluten antwortet der Metaphysiker mit dem Hinweis, man müsse es doch voraussetzen, und den Verteidiger des Absoluten macht er auf die Nichtigkeit dieser Abstraktion aufmerksam. Und dies mache *„die Schwierigkeit und den Rang negativer Dialektik aus.“* (Vorlesungsankündigung) Seit wann verdient das Stehenlassen und nicht die Auflösung der Schwierigkeit ein solches Selbstlob?

keine Unterscheidung in der Wirklichkeit, sondern nur eine distinctio rationis, eine nur zu denkende Unterscheidung, dann könnte es nur heißen, das logisch Frühere sei ohne das logisch Spätere zu denken, aber nicht als in rebus, sondern nur in mente, wobei der distinctio realis a parte rei nur der bestimmungslose Unterschied des Seienden entspräche.

Also entweder wird gesagt: Das ist eine reale Unterscheidung. Das logisch Frühere ist das Selbständige, das logisch Spätere ist das, was nicht ohne das logisch Frühere gedacht werden kann. Ist das als Realunterscheidung gemeint, dann müssten die substantiellen Formen in sich subsistieren können, denn die Wesenheiten sind ja bei Aristoteles gerade das logisch Frühere. Könnten die substantiellen Formen in sich subsistieren, dann nicht in einer Beziehung auf das, in dem sie erst realisiert werden. Wenn sie erst realisiert werden, hängen ihnen notwendig Akzidenzien an, so dass das logisch Frühere nur in Beziehung auf das logisch Spätere gedacht werden könnte, nicht ohne das logisch Spätere, nicht ohne die Akzidenzien, so dass dieses Kriterium als distinctio realis direkt in die Ideenlehre zurückführt.

Wird sie aber nicht als distinctio realis, sondern als distinctio rationis genommen, dann entspricht ihr in der Realität kein Unterschied, oder das, was an Unterschieden in der Realität bestimmbar bleibt, ist der Begriff des Unterschieds des Seienden ohne jede weitere Bestimmung.

Das Kriterium des Aristoteles zerfällt so in seine eben durch diesen Zerfall gegeneinander gleichgültigen Momente: in die platonische Ideenlehre einerseits und den Nominalismus andererseits, in das historisch Frühere und das historisch Spätere. Dass dann noch der frühe Nominalismus eine Konsequenz des Neuplatonismus ist, zeigt, dass logische Gleichzeitigkeit, wie sie im Begriff des Moments eines Begriffs gefasst ist, und historische Ungleichzeitigkeit, wie sie aus der Gleichgültigkeit der Momente nach dem Zerfall des Begriffs, dessen Momente sie sind, resultiert, nicht notwendig in dem Verhältnis gegeneinander stehen, das hier an der logischen Analyse des Kriteriums des Aristoteles dargestellt wurde. Also nicht nur, dass die Momente dieses Kriteriums sich zersetzen in das historisch Frühere, die Ideenlehre, und das historisch Spätere, den Nominalismus. Dieses Kriterium als Einheit seiner Momente ist deswegen nicht unbedingt die Einheit des Früheren und des Späteren, weil das eine Moment, der Nominalismus selbst, aus dem Neoplatonismus resultiert.

Ich hatte Ihnen das daran dargestellt, dass in der Lehre des Neoplatonismus eigentlich alle Unterschiede des Seienden unwesentlich sind, weil sie nur gesetzt sind als Abstufung des Einen. Einheit der Momente in ihrem Begriff und Zerfall dieser Einheit, die Gleichgültigkeit der Momente in der Geschichte, sind nicht so einfach aufeinander zu beziehen, wie es in der These Hegels, die Logik sei die Philosophie der Geschichte, behauptet wird. Die platonische Ideenlehre kehrt auch nicht einfach wieder, sondern in einer durch die aristotelische Logik veränderten Gestalt, in der sie sich polemisch gegen die aristotelische Einsicht, dass Eins nicht Wesenheit sei, gerichtet hat und das Eine zur einzigen Wesenheit erklärte, so dass der Neoplatonismus nicht das eine Moment, das der Selbständigkeit der Ideen, in das das Kriterium sich zersetzte, einfach wieder aufnimmt, sondern indem er gerade diese Selbständigkeit der Ideen negiert und darum an sich schon das andere Moment, der Nominalismus ist. Oder der frühe Nominalismus ist dann der zu sich selbst gekommene Neoplatonismus.

Die Lehre von der Selbstentwicklung des Begriffs, derzufolge dieser sich in seine Momente zersetzt, deren jedes aber in sich das andere Moment enthalte, unterschlägt,

was von dem Früheren (hier der platonischen Ideenlehre) im Späteren nicht aufgehoben ist: das irreduzible Moment, das die historische Ungleichzeitigkeit gegen die logische Vermittlung festhält. Diese hegelsche Lehre unterschlägt, dass an der platonischen Ideenlehre mehr wahr ist, als in den späteren Lehren aufging. Nur wenn die Weltgeschichte das Weltgericht ist, hat das, was in der Geschichte im Begriff dieser Geschichte nicht assimiliert wurde, kein Recht, aber damit auch nicht der Begriff der Geschichte, dessen Triumph eben um die Geschichte, deren Begriff er sein soll, beträge, nämlich darum, dass es in der Geschichte Unterschiede gibt, dass es einen Unterschied gibt zwischen der platonischen Ideenlehre und dem Neoplatonismus. Gerade der emphatische Begriff der Geschichte, der alles Historische als seine Momente assimiliert, negiert dann Geschichte, indem er als der Begriff aus sich selbst heraus seine Momente setzt, und die Geschichte nur noch erscheint als Explikation ihres eigenen Begriffs. Wenn sie aber nur noch die logische Explikation ihres eigenen Begriffs ist, ist das historisch Frühere und das historisch Spätere nicht mehr von dem logisch Früheren und logisch Späteren zu unterscheiden. Damit wird in diesem Begriff der Geschichte das historische Verhältnis auf ein logisches zurückgeführt.[98]

Die platonische Ideenlehre, eines der Momente, in die sich das Kriterium des Aristoteles zersetzt, ist sicher inkonsistent von ihrer Entwicklung beim mittleren Platon an bis zum Timaios, wo Platon fast mit der Hartnäckigkeit des störrischen Alternden daran festhält, dass Weltseele und Demiurgos, essentia und causa finalis állo genos seien, dass nicht Weltseele und Demiurgos im Prinzip ein und dasselbe seien und damit an einer Idee von Objektivität festhält, deren Begriff der Begriff des irreduziblen Moments wäre, das nur durch eine zweifache Negation, die keine doppelte Negation ist, zu bestimmen wäre. Die erste Negation steckt in dem Irreduziblen. Das, was irreduzibel ist, ist nicht auf ein anderes zurückzuführen. Es wäre das, was im Sinne der Dialoge des mittleren Platon auton, es selbst, an sich wäre. Das, was es selbst ist, und das kehrt im Kriterium des Aristoteles wieder, ist nicht auf anderes zurückzuführen, ist damit nicht abhängig von anderem. Es ist irreduzibel, und diese Irreduzibilität, diese Nichtbegründbarkeit macht gerade das Moment der Objektivität der Ideen aus. Das, was Moment ist, ist eben nicht an sich. Im Begriff des Moments steckt die Negation der Selbständigkeit. Formal wäre der Begriff des Moments der der Negation der Selbständigkeit des als Moments bezeichneten, und der Begriff des irreduziblen Moments wäre der der Negation der Negation der Selbständigkeit des als Moment bezeichneten. Oder das auton des Platon wäre dies durch die Negation dessen, was es nicht ist, aber eben nicht es selbst, sondern durch anderes, die Negation. Es wäre das andere des anderen.

Dazu eine kurze Anmerkung ohne Explikation, die folgt im nächsten Jahr: Bei Hegel heißt es, das andere des anderen ist das sich auf sich beziehende andere.[99] Das, was sich auf sich bezieht, ist an sich oder das Wesen. Dies Wesen ist Negation seiner selbst und seines anderen, so sich auf sich beziehende Negation oder absolute Negativität. Genau das wäre der Begriff, der aus der formalen Bestimmung des Begriffs des irreduziblen Moments sich ergäbe. Dann wäre das An-sich wirklich die Negation der Negation der Selbständigkeit des als Moment bezeichneten, und das Selbst wäre nicht anders als nur durch diese Negation der Negation. Dieser Argumentation gegenüber einfach das An-sich festzuhalten, vom irreduziblen Moment nur die Irreduzibilität des An-

[98] Und dies ist Hegels Fehler. Die logische Selbstexplikation des Begriffs der Geschichte setzt Hegel mit seiner dialektischen Methode ins Werk, deren Prinzip die Selbstreflexion des Begriffs mit der negativen Beziehung des Begriffs auf sich selbst ist. Die wirkliche Geschichte bzw. die Philosophiegeschichte resultiert dann aus bloßer hegelscher Entwicklungslogik mit der Weltgeschichte als Weltgericht. Alles, was untergeht, geht demzufolge zu Recht unter.

[99] Vgl. Hegel, WW 5, Logik I, Suhrkamp, S. 127

sich festzuhalten, wäre Affirmation des Archaischen der platonischen Philosophie.

Das Archaische ist zwar selbst nicht reaktionär, seine Konservierung aber eine reaktionäre Veranstaltung, durch die eben das der subjektiven Verfügung unterstellt wird, was als irreduzibles Moment dieser subjektiven Verfügung entzogen werden sollte. Durch die Konservierung der Tradition zum Kulturerbe ist dies An-sich schon zum Kostümfond für Mantel-und-Degenfilme depotenziert, wenn auch die Differenz von Reklame für Technik - „durch Marantz wird Musik erst wahr"- und der Plakatierung von Bildungskitsch - „jeder zweite Herzschlag unseres Lebens ist Kultur" - nicht ganz zu übersehen ist. Die Unmöglichkeit der Konservierung des Archaischen ist zugleich die Begründung der Notwendigkeit des Fortschritts in der Philosophie. Dass dem Kriterium des Aristoteles keine distinctio realis korrespondiere ist Ausdruck dessen, dass die Selbständigkeit der Wesenheit die eines Gedachten ist und dass die nur gedachte distinctio rationis auf die res projiziert wurde.

Der Übergang zum Nominalismus ist auch ein Fortschritt zum Selbstbewusstsein, dazu, dass die Philosophie weiß, was sie tut. Wenn sie weiß, was sie tut, dann erscheint jede Distinktion als Resultat ihrer Tätigkeit. Das begründet die Wendung zum Subjekt, und deren Resultat ist der Vorrang des Subjekts vor dem, was es erkennt. Am deutlichsten wird das am Vorrang der Erkenntnistheorie, deren Gegenstand das „Wie" der Erkenntnis ist, das aller Bestimmung des „Was" des Gegenstandes der Erkenntnis vorangehen soll. Denn ehe nicht geklärt sei, wie erkannt werde, könne die Relation des „Was", der Quidditas, zu der Form oder dem Inhalt der Erkenntnis gar nicht bestimmt werden.[100] Die Untersuchung des „Wie" der Erkenntnis begründet dann die Methode der Erkenntnis vor der Erkenntnis des Gegenstandes. Sie terminiert zwangsläufig in einer reinen Methodologie. Die Untersuchung des „Wie" der Erkenntnis begründet dann die Methode der Erkenntnis vor der Erkenntnis des Gegenstandes, und die Begründung der Methode der Erkenntnis fällt in die Methodologie. Deswegen terminiert der Vorrang des „Wie" der Erkenntnis vor dem Gegenstand der Erkenntnis notwendig in einer reinen Terminologie oder in einer sogenannten voraussetzungslosen Terminologie.

Dazu eine Anmerkung: Das trifft auf Kants Kritik der reinen Vernunft in dieser Form nicht zu, denn Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit einer schon existierenden Wissenschaft, in der das „Was" des Gegenstandes schon den Inhalt der Wissenschaft ausmacht. Eine Formulierung heißt dort, dass das, was wirklich ist, auch möglich sein muss und man deshalb legitim nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses Wirklichen fragen könne. Insofern ist für Kant die Ontologie für den Bereich der Mathematik und der Physik vorausgesetzt. Die erkenntnistheoretische Reflexion ändert nichts am Inhalt der Wissenschaft.[101] Im Verlauf der Argumentation der Kritik der reinen Vernunft aber wird

---

[100] Das heißt: Gibt es diese Relation oder gibt es sie nicht? Anders gesagt ist es die alte, verkehrte Frage der Erkenntnistheorie: Stimmt das, was ich über den Gegenstand weiß, mit dem überein, was er ist oder nicht? Voraussetzung dieser Frage ist immer der Zweifel am eigenen Wissen, um dann nach einer geeigneten Methode zu suchen, die diesen Zweifel beseitigt, indem sie die Übereinstimmung herstellt. Was wiederum absurd ist, da die Methode der Untersuchung vor der Untersuchung des Gegenstandes bestimmt wird. Der erkenntnistheoretische Vorrang des Subjekts ist der Vorrang der subjektiven Methode, der das, was der Gegenstand ist, untergeordnet wird: Die subjektive Methode bestimmt a priori was der Gegenstand ist. Und auf was bezieht sich das Subjekt, wenn es sich auf den von ihm methodisch zugerichteten Gegenstand bezieht? Auf sich selbst und sein Interesse, was der Gegenstand sein sollte. Da hat sich dann ein Zirkel geschlossen.

[101] Wenn die erkenntnistheoretische Reflexion sich damit begnügen würde, einfach festzustellen: es gibt die Wissenschaft, dann wäre sie überflüssig. Wenn sie aber nach deren Bedingungen der Möglichkeit fragt, ist das die erkenntnistheoretische Weise, nach dem Grund der Existenz der Wissenschaft zu fragen:

diese ontologische Voraussetzung aufgehoben, insofern als die Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis diese als Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis erweisen sollen, wodurch hernach, wenn bei Kant auch manchmal schwankend, das „Wie“ der Erkenntnis doch das „Was“ des Gegenstandes der Erkenntnis konstituieren soll.[102]

In der erkenntnistheoretischen Argumentation Kants vollzieht sich bewusstlos noch einmal der philosophiegeschichtliche Prozess, der zur Erkenntnistheorie nötigte. Der Neukantianismus hat in der Kritik der reinen Vernunft nicht diesen Prozess entziffert, sondern nur dessen Resultat und dieses Resultat dann als reine Methodologie absolut gesetzt. Die Wendung aufs Subjekt zu revozieren hieße, hinter das Problem, das durch das Kriterium des Aristoteles bezeichnet ist, zurückzufallen. Wohin das führt, hat Lenin in seinem Buch Materialismus und Empiriokritizismus vorgemacht. Es lässt aber jede Methodologie mit dem Kriterium des Aristoteles daraufhin sich überführen, ob sie ihrem eigenen Anspruch, nämlich das zu sein, was vorerst ohne anderes zu sein vermag, standhält. Nur das wäre die reine, aus sich selbst begründete Methodologie. Hält sie nicht stand, verändert das nicht nur die Bestimmung der Erkenntnistheorie, sondern auch das Kriterium selbst, ohne dass es darum sofort hinfällig würde, denn das Kriterium geht davon aus, dass es ein logisch Erstes gibt. Dieses Erste erweist sich durch die Geschichte der Philosophie hindurch als die zu sich selbst gekommene These vom Vorrang des Subjekts, der nur zu kritisieren ist mit dem Kriterium, das seine Kraft zur Unterscheidung einbüßt, wenn es selbst sich als vom Vorrang des Ersten als abhängig erweist, und dieses Erste am Ende der Philosophie als Selbstsetzung der Methodologie erscheint. An dieser Stelle schlägt Philosophie um in ihre Selbstkritik. Aus den Thesen zu Subjekt und Objekt[103]:

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

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

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

Warum gibt es überhaupt die Wissenschaften? Und mit dieser Frage hat die erkenntnistheoretische Reflexion den Bereich der Wissenschaft verlassen. Wer wissen will, warum es überhaupt Wirkliches gibt, indem er nach dessen Bedingungen der Möglichkeit fragt, endet schnell bei der absurden Grundfrage der Metaphysik des Kathedernihilisten Heidegger: *„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“* (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1935), Tübingen 1998, S. 1)

[102] Bulthaup kommt um Hegels Kritik an Kants methodischem Vorgehen, die er natürlich kennt, nicht herum: *„Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird, - den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Änderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln. - Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres“.* (Hegel, WW 20, Geschichte der Philosophie III, Suhrkamp, S. 334)

[103] Die folgenden Zitate in dieser Vorlesung sind aus Theodor W. Adornos Text: Zu Subjekt und Objekt. In: Stichworte, Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main 1970, edition suhrkamp, S. 156 f.

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

In der Philosophie ist das dann sehr kompliziert, insofern, - und da berufe ich mich dann nicht auf den frühen Nominalismus, sondern auf den späten von Ockham und Nikolaus de Cusa, – als einerseits das Denken dort als gegenüber der Realität vollständig selbständig gesetzt ist, damit an die Realität überhaupt nicht mehr heranreicht. Realität ist nur noch das Ensemble der Einzeldinge. Das Denken taugt allenfalls noch zur Bezeichnung der Einzeldinge, aber nicht zur Erkenntnis dieser Einzeldinge.[104] Die nächste Reflexion, und die stammt von Nikolaus de Cusa, ist sofort die: Ja, wodurch weist sich dann für das so selbständig gewordene Subjekt die Realität der Einzeldinge aus? Durch die Erscheinung der Einzeldinge im Bewusstsein des Subjektes, durch Empfindungen und Erscheinungen. Diese Empfindungen und Erscheinungen gehören wieder vollständig dem Subjekt an, so dass die absolute Differenz zwischen Subjekt und Objekt in der Reflexion auf diese Differenz sofort wieder vollständig negiert ist, weil jetzt die ganze Realität zu einem Subjektiven wird, in dem Sinne des subjektiven Idealismus des Berkeley, indem alles in Daten des Bewusstseins verwandelt wird. Dem gegenüber hält der naive Realismus noch ein Moment des Gegenübers von Subjekt und Objekt fest.

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

Gegenüber dem Begriff der Verdinglichung übe ich hier Enthaltung.

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

Darin einmal durchschaut, d. h.: Durch die nominalistische Kritik erweist sich die distinctio realis als eine Setzung des Subjektes, als eine, die zunächst nur im Bewusstsein

[104] Weil der Begriff des Wesens fehlt. Der bloße Name erfasst nicht die Natur einer Sache. Das „Was“ der Dinge, ihre notwendige und damit allgemeine Substanz, ihr bestimmtes Wesen, hat Ockham gestrichen. Er kennt nur noch mit bloßen Namen versehene Einzelwesen, deren Zahl nicht durch notwendige und allgemeine Substanzen vermehrt werden dürfe. Daher ist eine Erkenntnis der einzelnen Dinge nicht möglich. Dieser Nominalismus begründet im angelsächsischen Denken eine lange, bis heute andauernde Tradition.

dessen, was das Subjekt tut, auf die Realität projiziert wurde. Deshalb steht dort, das Bewusstsein sei virtuell nach außen geschlagen.Virtuell, weil nicht ohne weiteres auszumachen ist, ob der distinctio rationis, die als distinctio realis unterstellt ist, dann auch tatsächlich eine distinctio realis korrespondiert.

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

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

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

Von Objektivität kann Subjekt potentiell weggedacht werden: Man könnte Adorno sofort an der Formulierung 'aufhängen', denn was heißt es, es kann potentiell weggedacht werden? Entweder es kann weggedacht werden, dann wird Subjektivität weggedacht. Wodurch wird sie weggedacht? Durch's Subjekt. Das Subjekt müsste sich also selbst wegdenken, um überhaupt von der Objektivität die Subjektivität wegdenken zu können. Wenn es aber sich selbst wegdenken könnte, wäre es kein Subjekt des Denkens mehr. Wenn es kein Subjekt des Denkens mehr wäre, könnte es nicht denken. Also ist der Ausdruck, dass von der Objektivität die Subjektivität weggedacht werden kann, schlichtweg Unfug. Und ein solcher Unfug wird nicht dadurch besser, dass man sagt, es könnte potentialiter, nicht aktualiter weggedacht werden. Denn was ist potentielles Denken, wenn das Denken selbst actus ist? Was gemeint ist damit, ist, dass zwar der formalen Bestimmung nach causa materialis, causa efficiens und substantielle Form ein und dasselbe eidos sind, ein Exemplar geht aus einem Exemplar hervor, ein Exemplar entwickelt sich in einem anderen Exemplar. Das abstrahiert davon, dass die Gattung als in sich subsistierende, eine Gattung ist, die sich in einem anderen reproduziert. So dass, was bei Aristoteles eidos, die Gattung selbst ist, gar nicht in sich subsistiert, sondern in einem anderen, nämlich in einer materiellen Welt subsistiert.

Die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit einer in sich subsistierenden Gattung erweist diese in sich subsistierende Gattung als abhängig von anderem, einer materiellen, gegenständlichen Welt, die nicht durch sie selbst gesetzt, die nicht durch sie produziert ist. Dann lässt sich, meine ich, viel deutlicher zeigen, dass das Moment der Selbsttätigkeit zu der in sich subsistierenden Gattung gehört, dass aber dieses Moment der Selbsttätigkeit

abhängig ist von gegenständlichen, materiellen Bedingungen, die nicht Resultat dieser Selbsttätigkeit sind. Und diese Abhängigkeit von gegenständlichen oder materiellen Bedingungen ist gerade das, was Adorno hier als Objektivität bezeichnet. Von dieser Objektivität kann gar nicht abstrahiert werden, weil diese Objektivität das Ensemble der Bedingungen der Möglichkeit der Existenz der in sich subsistierenden Gattung ist. Aber wird von dieser Objektivität abstrahiert, dann wird zugleich das in sich subsistierende Subjekt, das eidos, das Subjekt der Gattung negiert. So dass die Bedingung der Möglichkeit, und da kommt der Begriff der Potentialität her, der in sich subsistierenden Gattung nicht in der Gattung selbst liegt. Das, was in dieser Gattung selbst liegt, ist reine Aktualität. Das, was nicht in ihr liegt, ist Potentialität, Bedingung der Möglichkeit dieser Gattung, nicht Wirklichkeit der Gattung. Deswegen kann von der Gattung die Bedingung ihrer Möglichkeit nicht weggedacht werden. Wenn Adorno formuliert, *„von Objektivität kann Subjekt potentiell weggedacht werden“*, ist das einfach ein Ausdruck des Bedingungsverhältnisses, das selbst nicht symmetrisch ist, insofern, als die Bedingungen der Existenz der Gattung nicht durch diese selbst gesetzt sind.

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

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

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

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

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

„Der Vorrang von Objekt ist die intentio obliqua der intentio obliqua“.

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

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

tarnt.“

Eigentlich habe ich dem nichts mehr hinzuzufügen.[105]

Vorlesung vom 14.12.1978

Die Unterscheidung von dem, was ohne das Andere sein kann und dem, was nicht ohne das Andere sein kann, führt Aristoteles auf zwei Bestimmungen des Ersten. Des Ersten ist hier zunächst noch relativ gebraucht: Das ist nicht das absolut Erste, das erste Prinzip der Philosophie überhaupt, sondern nur relativ: Das, was das Erste sei, etwa die Form oder die Materie, Substanz oder Akzidenz, und erst hernach folgt die Darstellung, wie der Begriff dieser Ersten in dem Begriff des unbewegten Bewegers konvergieren. Die zwei Bestimmungen des Ersten sind die folgenden: Erstens: Die Gattung ist das Erste, also genau genommen nicht Gattung, sondern Spezies, also Art. Ich werde im folgenden den Begriff der Gattung nur benutzen. Und zweitens: Die Tätigkeit sei das Erste. Also zuerst ist die Gattung das Erste, dann, in der weiteren Bestimmung, ist die Tätigkeit das Erste. Zu dem, dass die Gattung das Erste sei, ein Zitat[106]:

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

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

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

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

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

Nun kommt die nähere Bestimmung.

---

[105] Die Frage: Was war das Erste, das ohne anderes sein kann, das Frühere, dem Kriterium des Aristoteles zufolge, und was war das Spätere ist die Grundfrage der Philosophie. Die Debatte darüber zieht sich durch die gesamte Philosophiegeschichte, wie man ja auch an Bulthaups Vorlesung sieht, und sie ist noch lange nicht zu ende. Für den radikalen Konstruktivismus z. B. ist die mit verschiedenen Methoden gegen die Eigenart des Gegenstandes vorgehende Subjektivität das Erste. Beim Scheitern seiner Methoden macht sich allerdings die Objektivität in negativer Weise bemerkbar, die der Konstruktivismus nicht weg bekommt. Zu dem Gewinn einer wissenschaftlichen Erkenntnis hat diese philosophische Debatte nichts beigetragen. Außerdem: Die Behauptung Bulthaups im Anschluss an Adorno lautet, *„Objektivität ist, den Gedanken nur dadurch zu gewinnen, dass man die Reflektiertheit der Erkenntnistheorie in sich potenziert.“* Erst, wenn wir erkannt haben, dass die Erkenntnistheorie nichts taugt (durch intentio obliqua der intentio obliqua), sind wir in der Lage, zu erkennen, was die Dinge sind. D. h.: Ohne Kritik der Erkenntnistheorie keine Erkenntnis. Und das ist falsch, weil objektive Erkenntnisse ganz ohne selbstkritisches Philosophieren erworben werden, womit wir uns aber für Adorno und Bulthaup der *„aufgewärmten intentio recta“* schuldig machen.

[106] Für die folgenden Zitate vgl. Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1049 b .

„Dass sie nun dem Begriff nach früher ist, ist offenbar. Denn das in vollem Sinne Vermögende heißt vermögend darum, weil es in wirkliche Tätigkeit treten kann; ich meine z. B.: baukundig ist das, was zu bauen vermag, sehfähig ist das, was zu sehen, sichtbar, was gesehen zu werden vermag. Dasselbe gilt auch bei dem übrigen, so dass notwendig der Begriff und die Erkenntnis der Wirklichkeit dem Begriff und der Erkenntnis des Vermögens vorausgehen muß.[107] Der Zeit nach früher aber ist es auf diese Weise: Das der Art nach Identische ist früher in wirklicher Tätigkeit, aber nicht das der Zahl nach Identische.“

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

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

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

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

[107] So ist es.

Entelecheia, Same und energeia, verwirklichte Form, stehen zueinander im Verhältnis von Grund und Folge. Hyle, Materie und energeia, verwirklichte Form, stehen zueinander im Verhältnis von Bedingung und Folge. Grund für den Samen ist die Wirklichkeit eines Exemplars. Der Grund für den Samen ist der Grund des Grundes der Wirklichkeit. Grund für den Samen ist aber wiederum die Wirklichkeit eines Exemplars der Gattung, der Grund des Grundes also die Wirklichkeit und damit die Folge. Wirklichkeit heißt hier vollständig ausgeformte Materie, deren numerische Verschiedenheit nicht zur Wesensbestimmung gehört. Deswegen gehört auch die Zeitfolge, und in der Zeitfolge gibt es die Folge von Generationen von Exemplaren, nicht zur Wesensbestimmung. Zwei Exemplare der Gattung unterscheiden sich nicht dem Wesen nach, so dass für das eidos der Grund des Grundes zugleich die Folge ist, der Grund des Samens ein Exemplar der Gattung, wie es aus dem Samen erst wird.

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

Dass der Grund des Grundes die Folge ist macht aber gerade den expliziten Begriff der entelecheia aus, der causa finalis, die das Zeitverhältnis von Ursache und Wirkung umkehrt. Als causa finalis ist sie die Bewirkung dessen, was erst werden soll oder was erst wird, so dass sie die Ursache dafür ist, dass etwas wird. Aber nicht etwas, das in der Zeit dahinter steht, sondern was in der Zeitfolge erst später kommt. Und das kann man nur bestimmen, wenn man dieses Verhältnis bestimmt, dass der Grund des Grundes die Folge selbst ist. Deswegen sagt Aristoteles, hat die Wirklichkeit den Vorrang vor der Möglichkeit.

Dem Wesen nach sind Grund des Grundes und Folge dasselbe, Aktualität derselben Form in der Materie, und die entelecheia, das Mittlere zwischen Grund des Grundes und Folge, ist Einheit von Grund des Grundes und Folge. Grund des Grundes ist das Exemplar, aus dem der Samen hervorgeht, Folge ist das Exemplar, das aus dem Samen wird. Das Mittlere zwischen beiden ist der Same, so dass der Grund des Grundes und die Folge durch dieses Mittlere, den Samen, zusammengeschlossen wird. Oder der Same die Einheit von Grund des Grundes und der Folge ist. Aber Grund des Grundes und Folge sind sowieso schon dem Wesen nach identisch. Dies Mittlere ist die Einheit des dem Wesen nach Identischen. Es muss deshalb selbst mit dem Wesen identisch sein. So werden entelecheia, das, was im Samen angelegt ist, und energeia, die Wirklichkeit, zu Synonyma, wodurch die Differenz von entelecheia als dem, was der Möglichkeit nach Form ist, und energeia als dem, was der Wirklichkeit nach Form ist, getilgt wird.

Der Same, eben weil er nicht allo genos ist, weil er nicht aus einem anderen Geschlecht stammt, ist durch dieselbe Wesenheit geformte Materie und kann deshalb nichts anderes sein als die Wirklichkeit. Er ist nicht Materie einer anderen Form, in einer anderen Form, sondern Materie in derselben Form. Ist der Grund des Grundes die Folge, dann bezieht sich in der Folge der Grund auf sich, und der in der Folge sich auf sich beziehende Grund ist das, was es selbst, also das auto ist, das An-sich oder das Wesen. Das ist genau das, was sich auf sich bezieht, und dieses Wesen bezieht sich auf sich in der Folge, und die Folge ist die Wirklichkeit. In ihr bezieht sich der Grund auf sich selbst und ist damit dann der Definition nach das, was es selbst ist, nicht abhängig von Bestimmungen, die außerhalb sind. Darin, sich auf sich zu beziehen, im Wesen also, stimmen alle

Wesenheiten überein. Und darin stimmen sie mit dem Denken überein, wenn dieses Denken sich auf sich bezieht oder genauer: mit dem Denken des Denkens. Die Wesenheiten sind als bestimmte Wesenheiten mit sich identisch. Diese Identität ist begründet durch die Beziehung auf sich selbst. Die Wesenheiten sind als bestimmte mit sich identisch, und die Identität ist ihnen allen und dem Denken gemeinsam. Da nur gedacht werden kann, was mit dem Denken übereinstimmt, liegt hier der Grund dafür, dass die Wesenheiten der Kategorie Wesen unterstehen und deswegen gedacht werden können. Sie stimmen mit dem Denken in dieser Beziehung auf sich überein.

Gedacht werden kann so die logische Struktur der Wesenheit, nicht ihre Bestimmtheit als dies oder jenes eidos. Zwar stört, dass der Grund des Grundes und die Folge nicht nur zum selben eidos gehören und nur numerisch verschieden sind, sondern dass auch der Grund selbst, wiewohl kein allo genos, doch eine andere Gestalt hat. Aber das lässt sich mit der Unterscheidung von ousia, also Wesen, und morphe, Gestalt, also von Form und Gestalt erklären. Der Same selbst, das Mittlere - Grund des Grundes ist ein Exemplar von der gleichen Wesenheit, Folge ist ein Exemplar von der gleichen Wesenheit, dem Wesen nach sind Grund des Grundes und Folge identisch - , das die Einheit beider bestimmt, wird daraus nur als mit beiden identisch erschlossen, weil eben dies Mittlere kein allo genos ist. Es ist aus keinem anderen Geschlecht, aber es ist ganz ersichtlich etwas anderes als ein Exemplar der Gattung. Eine Eichel ist kein Eichbaum. Deswegen ist die Unterscheidung von Wesen und Gestalt, also von Form und Gestalt, notwendig. Damit wird das eidos zu einem unanschaulichen Noumenon, einem Gedachten, nämlich der anima vegetativa, der anima sensitiva oder der anima rationale, und das noumenon ist genau das, was in sich subsistiert und nicht in einem anderen, nämlich in der Materie. Denn Subsistenz heißt gerade: Es (das noumenon; S. M.) ist als Folge Grund seiner selbst.

Ihrer eigenen Bestimmung nach geht so in der Einheit von causa formalis und causa finalis die causa materialis auf, und das Telos dieser Bewegung des Begriffs ist die Verwandlung des eidos in ein Noumenon, einen reinen Gegenstand des Denkens. An der Stelle ist vielleicht deutlich, was der Nominalismus mit dem Materialismus gemeinsam hat, weil in diesem Begriffsrealismus das, was dem Wesen nach dasselbe ist, als dem Wesen nach identisch gesetzt wird. Das geht, demonstriert am Gegenstand, an der Folge: Exemplar der Gattung, Same, noch ein Exemplar der Gattung, nur, wenn der Same als die Einheit von Grund des Grundes und Folge, das Vermittelnde zwischen Grund des Grundes und Folge, wiederum dem Wesen nach dasselbe ist wie Grund des Grundes und Folge. Ist er aber dem Wesen nach dasselbe wie Grund des Grundes und Folge, dann ist der Same, obwohl er der Gestalt nach etwas anderes ist, dem Wesen nach dasselbe. Dann wird das Wesen abstrahiert und zwar vollständig von der Gestalt. Und wird das Wesen vollständig von der Gestalt abstrahiert, dann wird das Wesen zu einem Noumenon, das nicht mehr ausgewiesen ist als Form der sinnlichen Wesenheit, denn dann müsste es Gestalt der sinnlichen Wesenheit sein.

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

unabhängig von allem anderen und damit das logisch Frühere.[108]

Weil aber dann die Form, die Wesenheit als Form, nur zu denken ist, nur Noumenon ist, hat der Nominalismus die Möglichkeit zu sagen: Dann zeig's mir doch! (nämlich das Noumenon; S. M.) Korrespondiert jetzt diesem Noumenon in der Realität eine Realität (ein wirklicher Gegenstand; S. M.), dann ist diese Realität (des Noumenons; S. M.) gar nicht mehr zu zeigen. Sie ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung, und weil es kein möglicher Gegenstand der Erfahrung ist, erklärt dann der Nominalismus das Noumenon zum reinen Gedankending.[109] Das liegt gerade daran, dass der Realismus von der Materie oder den materiellen Bedingungen abstrahieren musste, und indem er von den materiellen Bedingungen abstrahierte, lieferte er sich zugleich der nominalistischen Kritik aus, die damit die unterschlagenen gegenständlichen Bedingungen in dieser Argumentation an dem Begriffsrealismus selbst rächt.

Eine Anmerkung dazu: Wenn man das in der Biologie verfolgt, dann kann man sagen, sie sind ja der äußeren Form, der Gestalt nach dasselbe, nämlich der Gestalt der DNS nach, insofern als das, was Träger der Erbinformation im Grund des Grundes, im Exemplar, wie im Samen, wie in der Folge dasselbe ist. Es scheint dort sozusagen ein materielles Korrelat für diesen aristotelischen Begriff der Form gefunden worden zu sein. Aber dies materielle Korrelat an und für sich betrachtet verdoppelt sich immer nur und gibt, - zumindest bei den primitiven Viechern - damit eine Folge des in dieser Form nach Identischen. Nur kann sich das Zeugs nicht verdoppeln, ohne dass dieser Verdoppelung zugleich ein Lebensprozess zugrunde liegt. Und dieser Lebensprozess ist über den Stoffwechsel an externe Bedingungen gebunden, die dann demselben aristotelischen Kriterium nach etwas sind, ohne dass das andere nicht sein kann. Demnach wären zugleich die externen materiellen Bedingungen das logisch Frühere, wie das Wesen das logisch Frühere ist. Das schließt sich aber wechselseitig aus, woraus eigentlich nur die Konsequenz zu ziehen ist, dass jede Theorie, die auf ein Früheres hinauswill, das nur kann unter der Abstraktion von den gegenständlichen Bedingungen, und dass diese Abstraktion von den gegenständlichen Bedingungen dann terminiert in dem Begriff „es selbst“, am Ende des reinen, sich auf sich beziehenden Denkens.[110] (Ende der Anmerkung; S. M.)

Das zweite Problem ist, was der Tätigkeit nach das Erste ist. Das erste Problem war, was der Form, dem eidos, der Wesensbestimmung nach das Erste war.

---

[108] Grund des Grundes und Grund und Folge sind nach dieser Abstraktion nicht mehr jeweils Verschiedenes, sondern rein Identisches; sie sind reine Tautologien, vom Prinzip Identität nicht zu unterscheiden, deshalb das logisch Frühere. Die Bestimmungen wirklicher Dinge sind von den rein logischen abgetrennt.

[109] Bulthaup unterscheidet hier nicht klar und deutlich zwischen dem Wesen, das bloß rein logische Form ist, *„unabhängig von allem anderen“,* und dem bestimmten Wesen eines bestimmten Gegenstandes, das von eben diesem Gegenstand abhängig ist. Abhängig, weil es durch die Analyse dieses Gegenstandes erschlossen wurde und abhängig, obwohl der Begriff des bestimmten Wesens vom Gegenstand, den er erklärt, abtrennbar ist. Diese Abstraktion - ohne die es keine Lehre gäbe - ist aber eine ganz andere als die Abstraktion *„von allem anderen“*, um dann bei der Selbstreflexion der reinen logischen Form des Wesens, *„was nur es selbst ist“*, anzukommen.

[110] Der Philosoph bestimmt die Gegenstände nicht als das, was sie sind, sondern als *„gegenständliche Bedingungen“*, von denen zu abstrahieren ist, um damit das sich selbst reflektierende Absolutum: es ist *„es selbst“* zu erreichen. Diese Abstraktion geht also dem absoluten Wesen voran, ist sein Früheres. Deshalb ist es nicht absolut, kein Erstes, kein Früheres. Es ist nicht voraussetzungslos. Sein Mangel (privatio) besteht darin, dass ihm alles fehlt. Da aber dann für Hegel das Abgetrennte, Negierte gleichzeitig dessen Aufbewahrung im absoluten Wesen ist, holt er es per Selbstreflexion, Selbstnegation, Erinnerung dieses Wesens an das ihm Fehlende wieder aus ihm heraus. Die Übergänge von nichts zu Bestimmungen kommen auf diese Weise zustande. Das ist Hegels Fehler, die metaphysische Methode in seiner Logik.

Ich nehme den Text von Aristoteles insofern ein bisschen auseinander, als dort die Sachen ein bisschen verschränkt dargestellt sind, und Form und wirkliche Tätigkeit häufig auch durcheinander gehen. Ich möchte das Zitat nicht ganz dem Text entsprechend auseinandernehmen, um dadurch zeigen zu können, wie es bei Aristoteles zusammenhängt.

Um wirklich zu sein, muss die Tätigkeit möglich sein, aber der Möglichkeit nach geht die Tätigkeit auf Entgegengesetztes:

„Dass im Vergleich mit einem tüchtigen Vermögen die wirkliche Tätigkeit besser und wertvoller ist, erhellt aus folgendem:Was als vermögend bezeichnet wird, das hat zugleich das Vermögen zu dem Entgegengesetzten; z. B. wovon man sagt, dass es vermöge gesund zu sein, das vermag auch krank zu sein, und zwar zugleich; denn dasselbe Vermögen geht auf Gesundsein und Kranksein, auf Ruhen und Bewegtwerden, auf Bauen und Niederreißen, auf Gebautwerden und Einstürzen. Das Vermögen also zu dem Entgegengesetzten ist zugleich vorhanden, das Entgegengesetzte selbst aber findet unmöglich zugleich statt. So können auch die entgegengesetzten wirklichen Tätigkeiten unmöglich zugleich stattfinden, z. B. gesund sein und krank sein. Also muß notwendig die eine von diesen das Gute sein, bei dem Vermögen aber kommt das Gute gleicherweise beiden oder keinem von beiden zu. Die wirkliche Tätigkeit also ist besser.“ [111]

Das Vermögen zu einer Tätigkeit ist affirmativ, ohne Widerspruch nicht zu fassen. Deswegen kann es nach Aristoteles (das Zitat steht, glaube ich, in der Magna Moralia oder in der Nikomachischen Ethik) auch keine Wissenschaft von den Gegenständen der Tätigkeit geben, denn die Gegenstände der Tätigkeit können so oder anders beschaffen sein, je nach ihrer Bestimmung durch die Tätigkeit. Sie sind also an sich, was ihre Bestimmtheit angeht, unbestimmt. Dadurch wird der Gegenstand der Tätigkeit nicht zu dem, was ihr - dieser Tätigkeit - zugrundeliegt, sondern zur bloßen Möglichkeit der Tätigkeit selber, genauer: Die Tätigkeit hat ihre Möglichkeit nicht in dem Gegenstand der Tätigkeit, denn der Gegenstand der Tätigkeit ist widerspruchsfrei nicht zu fassen. Wäre der Gegenstand der Tätigkeit widerspruchsfrei zu fassen, wäre er notwendig so bestimmt, wie er bestimmt ist. Das, was notwendig so bestimmt ist, wie es bestimmt ist, kann nicht verändert werden; also ist die Bestimmtheit des Gegenstands der Tätigkeit akzidentiell, kann sie so oder so sein, sie kann der Möglichkeit nach einander Entgegengesetztes enthalten. Was aber einander Entgegengesetztes, das heißt logisch Unvereinbares, enthält, davon kann es keinen bestimmten Begriff geben, so dass dieser Begriff eher der Begriff der Unmöglichkeit wäre, der Unmöglichkeit des Gegenstandes der Tätigkeit unabhängig von der Bestimmtheit, die er durch diese Tätigkeit bekommt. Also ist die Unbestimmtheit des Gegenstandes die Möglichkeit der Tätigkeit selbst, und ansonsten liegt keine weitere Bestimmung in dem Gegenstand der Tätigkeit. Damit ist aber der Gegenstand zur bloßen Möglichkeit der Tätigkeit selbst geworden. Genauer: Die Tätigkeit hat ihre Möglichkeit nicht in dem Gegenstand der Tätigkeit, sondern in sich selbst. Dann kann sie diese Möglichkeit nur aus sich selbst haben, oder das, was seine Möglichkeit in sich selbst hat, liegt dem Vermögen logisch voraus und ist das Wirkliche oder das wirkliche Subjekt dieser Tätigkeit. Das folgende Aristoteles - Zitat bezieht sich auf die Priorität der wirklichen Tätigkeit vor dem Vermögen:

„Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form.“ Unabhängig von der Form gibt’s keinen Stoff. *„Ebenso auch bei dem übrigen, auch bei dem, dessen Ziel*

[111] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1051 a

Bewegung ist. Wie daher die Lehrer das Ziel erreicht zu haben glauben, wenn sie ihren Schüler in wirklicher Tätigkeit zeigen, ebenso ist es auch in der Natur.“ (…) *„Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung.“*

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

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

Vorrang der wirklichen Tätigkeit, ohne die Tätigkeit des Bauens kein Haus, so dass das Haus die vergegenständlichte Tätigkeit ist, die Tätigkeit dort die Priorität hat vor ihrem Resultat. Insofern, als nicht nur der Zeitfolge nach das Haus erst gebaut werden muss, ehe es ist, sondern auch der logischen Folge nach, dass ohne die Verwirklichung der Form auch keine geformte Materie sei. Jetzt wird die Tätigkeit selbst zu dem, was den Vorrang hat, und zwar auch den logischen Vorrang. Immer wieder dasselbe Kriterium wendet er an: Was kann nicht ohne das andere gedacht werden[112].

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

Es ist die Bewegung in dem, was bewegt wird, es ist die Bewegung in dem Resultat, aber in dem Resultat ist diese Bewegung nicht gegenwärtige, aktuelle Bewegung, aktuelle Tätigkeit, sondern ist in das Resultat übergegangene oder im Resultat vergegenständlichte Bewegung. Das für die Fälle, wo die Tätigkeit neben der Tätigkeit selbst noch einen Zweck hat, und der Zweck ist dann von der Tätigkeit selbst abgetrennt. Ist der Zweck von der Tätigkeit abgetrennt, könnte man von einer entfremdeten Tätigkeit sprechen[113], und diese Möglichkeit, den Zweck der Tätigkeit von der Tätigkeit abzutrennen, setzt wiederum eine gegenüber der Tätigkeit selbständige Materie voraus.“

„bei dem aber“ (jetzt kommt der Unterschied), *„bei welchem es nicht neben der*

---

[112] Das heißt: Was kann nicht ohne seine Voraussetzungen gedacht werden. Aber wenn dieses Kriterium angewendet wird, dann befasst man sich nicht mehr mit der Bestimmung eines Gegenstandes, sondern mit anderen Dingen, nämlich seinen Voraussetzungen. Derer sind viele, beim Beispiel des Hauses: Sklaven als Arbeitskräfte, Baumeister, Steine, Holz, Werkzeuge und zahllose Dinge, ohne die das Werk nicht zustande kommt. Das Eigentümliche dieses Werks wird nicht bestimmt, wenn seine Voraussetzungen Thema sind. M. a. W.: Wer die Existenzbedingungen einer Sache wissen will, also ihren Existenzgrund, entfernt sich sehr weit von der Bestimmung ihres Erkenntnisgrundes, d. i. ihrer Natur, ihres Wesens.

[113] Den Begriff der entfremdeten Arbeit, den Marx, selten genug, in seiner Kritik der politischen Ökonomie verwendet, um die beständige negative Position des Arbeiters im kapitalistischen Produktionsprozess zu charakterisieren, kann man nicht auf die Produktionsweise der Sklavenhaltergesellschaft des alten Athens, wo Aristoteles lebte, übertragen. Der Sklave musste für seinen Herrn arbeiten, weil er dessen Eigentum war und sein Besitzer über ihn verfügen konnte, wie es ihm gefiel. Der Arbeiter im Kapitalismus dagegen muss seine Arbeit und damit deren Ergebnis an den Unternehmer verkaufen, um zu überleben. Denn er besitzt kein Eigentum, das seine Subsistenz dauerhaft sichert.- Zum Begriff der entfremdeten Arbeit vgl. MEW 23, S. 595 f.

wirklichen Tätigkeit ein Werk gibt, ist die wirkliche Tätigkeit in ihm“ (dem Werk) *„selbst, z. B. das Sehen in dem Sehenden, das Denken in dem Denkenden, das Leben in der Seele, und darum auch die Glückseligkeit, da diese ein Leben von einer bestimmten Beschaffenheit ist*[114]*. Hieraus erhellt also, dass das Wesen und die Form wirkliche Tätigkeit ist.“*

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

„Aus diesem Grunde also ist offenbar dem Wesen nach die wirkliche Tätigkeit früher als das Vermögen (die Möglichkeit), und, wie gesagt, der Zeit nach geht immer eine wirkliche Tätigkeit vor der anderen voraus bis zu der Wirklichkeit des immerfort ursprünglich Bewegenden.“ [115]

Modell ist die gegenständliche Tätigkeit, aber dieses Modell wird transzendiert und ist in dieser Transzendierung als Verschwindendes gesetzt[116]. Gegenständliche Tätigkeit ist abhängig von Gegenständen; die aber sind nicht unabhängig von der Tätigkeit bestimmbar, sondern der Gegenstand wird erst durch die Tätigkeit bestimmt. Das ist wegen der logischen Unmöglichkeit, den Begriff des Gegenstandes der Tätigkeit widerspruchsfrei zu fassen[117]. Die Tätigkeit ist also nicht zu denken ohne das Moment der Selbsttätigkeit.

(Es fehlen zwei oder drei Sätze der Vorlesung. Sie waren akustisch unverständlich. AK)

Vorlesung vom 18.12.1978

Unter Tätigkeit ist auch bei Aristoteles zunächst Veränderung zu verstehen, und eine Veränderung geschieht aus etwas zu etwas anderem. Diese Veränderung von dem einen zu dem anderen ist dem Wesen nach die Veränderung aus dem, was zu einer Wesenheit gehört, zu dem, was zu derselben Wesenheit gehört, also keine Veränderung. Veränderung wäre dann nur das Mittel zur Herstellung des Unveränderlichen, der Wesenheit. Veränderung wäre nur der Prozess, in dem das, was zu der Wesenheit gehört, sich reproduziert oder durch den die Wesenheit sich reproduziert. Dann wäre solche Veränderung nur akzidentiell, das Substanzielle oder das Wesen das Unveränderliche. Weil das Substanzielle aber nicht ein ens a se ist, die Wesenheit nicht unabhängig von den Gegenständen existiert, sondern weil das Substanzielle der Gattungsprozess selbst ist, bedarf es der Veränderung, nämlich des Gattungsprozesses als des Entstehens und Vergehens der Exemplare der Gattung. Da nicht zu denken ist, dass die Substanz, die ohne das andere soll sein können, ohne die Akzidenzien[118] soll sein können, nur sein kann durch die Akzidenzien, muss die Substanz oder Wesenheit als Tätigkeit und als mit sich

---

[114] Ein glückliches Leben ist für Aristoteles ein intellektuelles, ein den, nicht an Zwecke gebundenen, Wissenschaften gewidmetes Leben.- Wir dagegen benötigen die Wissenschaft für einen Zweck, nämlich die Produktionsweise zu bestimmen, die schädlich für uns ist, um sie durch eine andere zu ersetzen. Wissenschaft ist kein Selbstzweck.

[115] Aristoteles' Metaphysik, a. a. O., 1050 a – b

[116] D. h.: Die gegenständlichen Tätigkeiten sind endlich, das ursprünglich Bewegende der metaphysischen Spekulation ist ewig.

[117] Was der Gegenstand ist kann nicht widerspruchsfrei bestimmt werden, wenn er sich noch im Prozess der Bearbeitung befindet; er also nicht mehr das ist, was er war, aber noch nicht das ist, was Zweck der Tätigkeit ist.

[118] Akzidens (lat.), Plural: Akzidenzien: das Zufällige, was einer Sache nicht wesenhaft zukommt. (Duden)

übereinstimmend, als identisch erscheinen. Das ist das Problem, das also in dem Begriff der Spezies, dem des eidos oder in dem der Substanz als Wesenheit selbst angelegt ist. Einerseits kann sie nur sein, weil sie kein ens a se ist, nicht jenseits der Dinge, keine Idee ist, nur i n den Dingen ist. Sie kann also nur die substanzielle Form dieser Dinge sein, und diese substanzielle Form dieser Dinge ist nur zu begründen, wenn etwas, was zu der einen Wesenheit gehört, aus etwas anderem, das zu der gleichen Wesenheit gehört, wird. Es soll also einerseits der logischen Bestimmung nach die Substanz das sein, was ohne das andere sein kann, das macht aber die Substanz zur transzendenten Idee, also kann die Substanz wiederum nicht ohne das andere sein, ohne die Akzidenzien, ohne den gegenständlichen Prozess der Reproduktion der Gattung. Das ist ein Widerspruch, der in dem aristotelischen Begriff der Substanz angelegt ist[119].

Es wird dann versucht dieses Problem so zu lösen, dass Substanz als die permanent sich realisierende substanzielle Form gedacht wird, wobei die Permanenz der Realisierung sie von der Veränderung ausnimmt. Gerade die Permanenz der Realisierung macht die Substanz, das eidos, zu einem Ewigen und ist deswegen von jeder Veränderung ausgenommen. Um das deutlich zu machen, vor allem in Beziehung auf die heute vorherrschenden Denkgewohnheiten: Substanz ist nicht gedacht als das Beharrliche im Wechsel, wo diesem Beharrlichen ein anderes gegenübersteht, das wechselt, sich verändert, sondern Substanz fasst in sich den Begriff ihrer Identität und den des Prozesses oder: die Substanz ist der mit sich identische Prozess. Dieser Prozess ist nicht ein Wechsel außerhalb der Substanz, sondern der Prozess ist der der Realisierung der substanziellen Form, also einer der Substanz selber. Dieser Prozess ist dann identisch, ist sich auf sich beziehender Prozess, in dem sich nichts verändert und der eben darum kein Prozess ist; Prozess kommt von procedere, fortschreiten, vorangehen[120].

---

[119] Der bloß logischen Bestimmung nach ist die Substanz die rein logische Form der Notwendigkeit, die einen Gegenstand regiert, Und die rein logischen Formen haben keinen wirklichen Inhalt, weshalb sie in der Logik für sich allein betrachtet werden können, abgetrennt von realen Gegenständen. Deshalb ist die Substanz aber keine transzendente Idee, sondern ein wirklicher Begriff der Logik.- Der wirklichen Bestimmung nach ist Substanz immer die eines wirklichen Gegenstandes, dessen notwendige Eigenschaften ihr Inhalt sind. Dieser Inhalt ist im empirischen Gegenstand mit zufälligen Eigenschaften (Akzidenzien) verbunden, die nicht Gegenstand der Wissenschaften sind. Im Gegenstand verbunden gibt es also einen Widerspruch von Notwendigkeit und Zufall. Aber einen Widerspruch der Substanz mit sich selbst: transzendente Idee, da abgetrennt vom gegenständlichen Prozess, versus wirkliche Substanz, da nicht davon abgetrennt, gibt es nicht, weil es die jenseitige transzendente Idee in der Realität nicht gibt.

[120] Wir haben es also hier mit einem Prozess zu tun, der sowohl einer als auch keiner ist, der Fortschreiten als auch Stillstand ist. Der oben von Bulthaup besprochene angebliche Widerspruch, der in dem aristotelischen Begriff der Substanz angelegt sei, wird mit dem Prozess, der keiner ist, nicht beseitigt, sondern beibehalten und zum Movens der hegelschen Entwicklungslogik gemacht. Von der ist nämlich hier die Rede. Wenn der Prozeß ihrer eigenen Realisierung innerhalb der Substanz durch sie selbst abläuft, dann ist die Substanz lebendiges Subjekt. Dies ist der zentrale Punkt der Hegelschen Logik; in der Vorrede zur Phänomenologie steht er auf dem Programm. Aber die logische Form Substanz zum lebendigen Subjekt, zum bewegenden Grund für alles zu erklären, ist Hegels Fehler, mit dem er sich als Metaphysiker betätigt. Denn nur mit diesem Fehler gibt es den Prozess, der keiner ist: die Selbstreflexion der Substanz. Indem sie sich auf sich bezieht, bleibt sie in ihrem Gegensatz tautologisch bei sich selbst und hat für Hegel mit dem Gegensatz ihrer selbst aber eine neue Bestimmung entwickelt. Die Substanz bleibt in diesem Reflexionsprozess mit sich selbst also identisch und nicht identisch. Sie ist das tautologische Beharrliche im Wechsel und der Wechsel, die von ihr herbeigeführte Veränderung selbst. Die tautologische unbestimmte Substanz, von Hegel zum lebendigen Subjekt erklärt, das sich selbst realisiert, und die wirkliche bestimmte Substanz eines bestimmten wirklichen Gegenstandes verschwimmen in der Logik Hegels oft, werden nicht klar getrennt, wobei die jenseitige Idee Substanz all das regiert, was sie aus sich selbst hervorgebracht hat. Die jenseitige Idee Substanz ist = absolute Vernunft oder Geist, die logischen Formen, die Bestimmungen der Dinge und deren Existenz sind von ihr abgeleitet. Also sind die Dinge, die es gibt, vernünftig, und weil sie vernünftig sind, können wir sie

Bei der Bestimmung der Substanz als Kategorie der Relation, so wie es Kant macht[121], fällt die Beziehung des Beharrlichen auf das, was wechselt, in ein Drittes, das Subjekt, das dann Substanz als das Beharrliche im Wechsel und das Wechselnde unterscheidet. Das ist die kantische Bestimmung, Hegel würde sagen, das ist eine äußerliche Reflexion, denn das Subjekt steht sowohl der Substanz als dem Beharrlichen im Wechsel als auch dem Akzidens als dem Wechselnden als ein Drittes gegenüber; es hat diese außer sich. Dieses Subjekt muss dann aber seinerseits Substanz sein, denn es muss, um das Beharrliche im Wechsel und seine Beziehung auf das Wechselnde bestimmen zu können, selbst mit sich identisch sein. In der formalen Bestimmung ist das die transzendentale Einheit der Apperzeption. Oder das Subjekt muss seinerseits unter der Kategorie Substanz stehen[122]. Ist es identische Substanz, und fällt die Relation des Beharrlichen zum Wechselnden in dies Subjekt, und zwar als Erkenntnis in dies Subjekt, dann ist diese Relation selbst erstens identisch, denn sonst könnte von einer Relation nicht gesprochen werden, und zweitens die Relation eines Identischen, der Substanz, zu einem, das nicht mit sich übereinstimmt, das also nicht identisch ist, dem Wechselnden. Eine identische Relation müsste identische Relata haben; dann wären aber beide Seiten der Relation bestimmt als das Beharrliche, und eine solche Relation könnte nicht die Kategorie der Substanz im kantischen Sinne als die des Beharrlichen im Wechsel sein. Das Subjekt als die Substanz, in die diese Relation fällt, hätte dann ebenfalls die Bestimmungen, identisch zu sein und – qua Relation des Beharrlichen zum Wechselnden – sich in der Zeit zu unterscheiden, also als Relation den Prozess, der mit sich übereinstimmen soll, in sich zu haben. Wieder fällt das heraus, was das kontingente Moment an der Bestimmung der Substanz in den Gegenständen möglicher Erfahrung ist, nämlich das Akzidentielle[123].

Also selbst wenn die Kategorie Substanz gefasst wird so wie sie in der Kritik der reinen Vernunft erscheint, dann führt diese Kategorie Substanz auf die einer Relation, wobei die Relation ganz in das Subjekt fällt.

---

erkennen. Und wenn wir sie erkannt haben, dann wissen wir, dass sie vernünftig sind. Das ist Hegels Antwort auf die erkenntnistheoretische Frage, ob, und wenn ja, w i e wir die Dinge erkennen können, eine Frage nach der Methode, die er an Kant gnadenlos und korrekt kritisiert hat.- Das Nachdenken über die Verbindung jenseitiger Ideen mit der Wirklichkeit führt immer auf unlösbare Probleme der Philosophen. Aber gerade das findet Bulthaup spannend und hält dieses Nachdenken für eine notwendige wissenschaftliche Voraussetzung, um reflektiert bestimmte Wissenschaften treiben zu können.

[121] Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Kategorientafel, A 81

[122] Von der Identität welchen Subjekts redet Bulthaup hier eigentlich? Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist für Kant der oberste Grundsatz der menschlichen Erkenntnis und gehört in die transzendentale Logik Kants. Sie soll es vor aller Erfahrung, also auch vor dem Erschließen der wirklichen Logik geben. Dass ein empirisches Subjekt es selbst und nicht ein anderes sei, fordert die wirkliche klassische Logik. Die transzendentale Logik taugt nur für das transzendentale Subjekt eines Metaphysikers, der sich mit idealistischen logischen Formen beschäftigt, also solchen, die es a priori geben soll, und die bei Kant die Erkenntnis der Erscheinungen der wirklichen Gegenstände ermöglichen sollen. Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist die formale Bestimmung des transzendentalen Subjekts. Diese Idee des Subjekts a priori gibt es aber nicht in der Wirklichkeit. Doch für Bulthaup gilt: Ohne Idealismus keine Wissenschaft. Das heißt: Für ihn ist das, was es nicht gibt, das transzendentale Subjekt, dem Hegel dann metaphysisch per Selbstreflexion Leben verlieh, notwendige Voraussetzung der wirklichen Wissenschaften.

[123] Bulthaup kritisiert hier nicht etwa Hegels zum Subjekt gemachte Kategorie Substanz und deren Selbstunterscheidung durch Selbstreflexion, ihren inneren Prozess, sondern dass das Zufällige dabei herausfällt. Dass der Begriff Substanz zwar das Notwendige, aber nicht das Zufällige bestimmt, war schon ein wichtiger Kritikpunkt seines Lehrers Adorno. Eine wissenschaftlich sein wollende Philosophie befasst sich also mit dem Mangel des Zufalls im Begriff, des Zufalls, mit dem sich die Wissenschaften nicht befassen.

Die Kategorien sind Bestimmungen, durch die sich die transzendentale Einheit der Apperzeption auf mögliche Gegenstände der Erfahrung bezieht. Diese sind Gegenstände der Erfahrung der Subjekte. Diese Beziehung selbst fällt für Kant in das Subjekt; also fällt die Relation in das Subjekt.Genau genommen ist das transzendentale Subjekt nichts anderes als die Einheit aller Kategorien und damit auch der Kategorie der Relation von Substanz und Akzidens. Wenn das transzendentale Subjekt diese Einheit ist oder selbst erst dadurch eine bestimmte Einheit wird, dann fällt die Relation ganz in das transzendentale Subjekt, und wenn sie ganz in das transzendentale Subjekt fällt, dann hat sie diese Bestimmung der Identität und der Prozessualität, und als diese hat sie genau dieselbe Struktur wie die Kategorie Substanz, dann spezifiziert als einzelne Wesenheit[124] bei Aristoteles.

Es wäre noch zu sagen, das ist ja gar keine identische Relation von Substanz als dem Beharrlichen und dem Wechsel der Erscheinungen. Weil das eine der Relata gar nicht identisch ist, ist die Relation selbst keine identische. Dann würde die Relation selbst sich verändern. Einmal gesetzt, die Relation veränderte sich, dann wäre die Relation, durch die Veränderung und Bewegung als Veränderung und Bewegung erst bestimmt ist, nicht mit sich identisch. Dann käme es zu dem, was bei Aristoteles die Bewegung der Bewegung oder die Veränderung der Veränderung heißt. Nur in Beziehung auf das Beharrliche im Wechsel ist überhaupt eine Veränderung des Wechselnden festzustellen. Wechsel an sich ist gar nicht bestimmbar. Man kann sich das leicht vergegenwärtigen: Wenn alle Wahrnehmungen sofort gelöscht würden in dem Augenblick, wenn sie wahrgenommen werden, also erinnerungslos gelöscht würden, käme es überhaupt nicht zu der Möglichkeit der Bestimmung des Beharrlichen im Wechsel. Dann wäre es eine Folge von Momenten, von momentanen Eindrücken oder Wahrnehmungen, die allesamt erinnerungslos ins Nichts fielen. Fielen sie allesamt erinnerungslos ins Nichts, dann gäbe es keine Möglichkeit, den Begriff der Veränderung oder des Wechsels zu haben, denn der Begriff der Veränderung oder des Wechsels setzt ja zwei unterschiedene Wahrnehmungen oder Erscheinungen oder Gegenstände der Erfahrung zueinander in eine Beziehung und zwar in der Zeit unterschieden. Deswegen muss diese Beziehung selbst, wenn sie in ein Drittes fällt, in diesem Dritten identisch sein, oder dies Dritte ist als identisch vorausgesetzt, denn ohne das gäbe es keinen Begriff des Wechsels.

Man kann statt Veränderung der Veränderung auch Werden des Werdens oder Vergehen des Vergehens sagen. Damit würde die Relation absolut gesetzt,und zwar eine Relation ohne Relata, denn verändern kann sich nur etwas in etwas anderes. Das setzt identifizierbare Relata voraus, etwas und etwas anderes, die durch die Relation sowohl verbunden werden, zueinander in Beziehung gesetzt werden, als auch durch die Relation auseinandergehalten werden. Wird nun erst das Werden, dann nicht aus einem anderen zu einem anderen, sondern dann wird das Werden selbst. Das Werden des Werdens hat kein hypokeimenon, weder als Materie noch als Substanz. Es wäre ein Werden ohne

---

[124] Die einzelne, also bestimmte Wesenheit = Substanz bei Aristoteles ist eine ganz andere als die transzendentale unbestimmte bei Kant und dann unbestimmte jenseitige bei Hegel, die dessen Meinung nach in jedem bestimmten Gegenstand stecken soll. Für Aristoteles ist die bestimmte Substanz nichts jenseitiges, sondern ist dem jeweiligen Gegenstand immanent.- Bulthaup versucht zu erklären, was von Hegels Begriff des Subjekts = der Substanz bereits im Denken Kants und Aristoteles' enthalten ist. Die Zweideutigkeit des Substanzbegriffs bei Hegel: wirkliche Substanz versus jenseitige Substanz wird er dabei nicht los. Und damit bleibt sein Erkenntnisproblem, wie ist Erkenntnis möglich, ungelöst, denn der Widerspruch von endlicher und unendlicher Substanz wird nicht aufgelöst. Und der Widerspruch Substanz sei Subjekt wird ebenfalls nicht aufgelöst. Aber das macht eben *„die Schwierigkeit und den Rang negativer Dialektik aus.“*

Gegenstand oder ein Werden – im heutigen Sinne – ohne subiectum, reine sich auf sich beziehende Relation. Dazu ein Zitat aus der Metaphysik:

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

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

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

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

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

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

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

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

„Offenbar, wenn etwas bereits erkrankt ist, würde es sich schon in irgendeinen Zustand verändert haben (denn es kann ja auch Stillstand eintreten),

Etwas kann krank sein, der Mensch kann krank sein; dann ist er wiederum mögliches Subjekt, logisches und grammatisches Subjekt, einer Veränderung.

„und zwar jedesmal nicht in irgendeine beliebige, und jene würde eine Veränderung aus etwas in etwas sein.“

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

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

Erste Veränderung ist: Übergang von Gesundheit in Krankheit, Veränderung heißt krank

werden. Die Veränderung dieser Veränderung wäre Übergang in das Entgegengesetzte, nämlich gesund werden oder Genesung.

Als sich auf sich beziehende Relation – ich hab' das in eine logisch hoffentlich etwas durchsichtigere Form gebracht – wäre die Veränderung an sich selbst ihr Gegenteil. Das krank werden und das gesund werden wären in der Veränderung der Veränderung eines, oder: Wenn der Gegenstand der Veränderung eine Veränderung selbst wäre, dann würde diese, nämlich die Veränderung, die verändert wird, sozusagen ihre Richtung in sich permanent umkehren. Sie wäre das konträr Entgegengesetzte zugleich, und zwar genau das konträr Entgegengesetzte. Konträr heißt: Es kann nicht beides zusammen wahr sein, aber es kann beides zusammen falsch sein.

Ich würde sagen, das ist dann eine Dialektik nicht im Stillstand, sondern im Kurzschluss, weil dann in dem Begriff der Veränderung der Veränderung der Begriff der Veränderung bestimmungslos wird. Er wäre nicht mehr der Begriff einer bestimmten Veränderung, sondern die Kategorie Relation schlechthin, die bestimmungslose Veränderung als die Veränderung von nichts. Diese wäre wiederum ein actus purus. Die Veränderung der Veränderung hätte keinen Gegenstand mehr.

Ich mache das nicht nur als Witzchen, wie der Zauberer das Kaninchen aus dem Zylinder aus jedem Argument den actus purus wieder herauszuholen, sondern ich versuche auch zu bestimmen, welcher objektive Zwang dahinter steht, welche objektive Nötigung, so etwas zu denken[125].

Ein Modell dafür wäre die radikale Historisierung, der der Begriff der identischen Substanz, der der Geschichte[126], zu dem der Relationen von Relationen, letztlich der von reiner Aktualität, von Geschichtlichkeit wird, der selbst geschichtslos ist.

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

---

[125] Zwei Einwände: 1. Es gibt keinen objektiven Zwang, eine inhaltslose logische Form wie z. B. die Kategorie Relation zum Gegenstand des Denkens zu machen, weil wir ganz ohne Kenntnis solcher leeren Formen korrekt denken können. Und aus ihrer Kenntnis folgt noch lange nicht, dass stichhaltige Urteile gefällt werden. 2. Einen objektiven Zwang, den Widerspruch des actus purus, also einer gegenstandslosen Bewegung, die, weil ohne Gegenstand, gar keine Bewegung ist, zu denken, gibt es erst recht nicht.- Es sind immer hegelsche Reflexionen, die Bulthaup bei seinen Argumentationen im Kopf hat, vorzugsweise falsche über das jenseitige, sich angeblich bewegende Absolute. Entweder nun ist diese jenseitige Idee vollkommen, dann bewegt sie sich nicht, weil ihr nichts fehlt. Und was sich nicht mehr bewegt ist tot. Oder ihr fehlt in ihrer Reinheit alles, zu dem sie sich dann hinbewegt. Dann ist sie aber nicht vollkommen und damit nicht absolut. Den Widerspruch dieses entweder – oder löst Hegel mit seiner metaphysischen Dialektik auf, indem er ihn in allen Momenten seiner Entwicklungslogik festhält, also nicht auflöst. Die Selbstreflexion und der ihr immanente Widerspruch von Identität und Nichtidentität ist dabei die Methode des Fortgangs.

[126] Einen Begriff der identischen Substanz der Geschichte gibt es nicht. Der Begriff gibt die Notwendigkeit eines Sachverhalts an. Da aber die Geschichte nicht mit Notwendigkeit so abläuft, wie sie abläuft, besitzt sie keine identische Substanz. Die besitzt sie allerdings bei Hegel, dessen jenseitige Idee = Geist in jedem historischen Gegenstand stecken und dessen Vernünftigkeit verbürgen soll.

seiner Logik aufgefasst hat.

Aus der Kritik am Entstehen des Entstehens entwickelt Aristoteles durch Widerlegung und zwar durch Widerlegung des Begriffs der Bewegung der Bewegung die Notwendigkeit eines bestimmten Unbeweglichen, nicht als eines nur relativen Bezugspunkts einer Bewegung, sondern als absolute Voraussetzung der Relation selbst. Anders formuliert: Wenn die Relation keine absolute Voraussetzung hat, dann ist die Relation nur eine sich auf sich beziehende Relation ohne vorausgesetzte Relata und führt damit auf den Begriff des actus purus. Aristoteles sagt, es gibt keine Veränderung der Veränderung, und es gibt sie deswegen nicht, weil es keinen Gegenstand der Veränderung der Veränderung gibt, also weil die Veränderung selbst als Relation kein Substrat ist. Das ist in der ganzen späteren, vor allem der idealistischen Philosophie bestimmend geworden: dann die Substanz selbst als Veränderung zu bestimmen[127]. Für Hegel ist das Wesen Reflexion, wie er formuliert: absoluter Gegenstoß in sich selbst, also genau das, was die Einheit des Konträren zu seinem Gegenstand hat[128].

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

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

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

Man könnte daraus das Argument ziehen, dass es im Unendlichen kein Erstes gäbe, dass auch das Unendliche nicht das Erste sein könne. - Das Endliche kann es sowieso nicht sein, weil es bedingt, also kontingent ist.- Also dass es kein Erstes gäbe, oder das

---

[127] Und das ist der Fehler der idealistischen Philosophie, den Bulthaup aber nicht als solchen benennt. - Dieser Fehler: was es gibt, ist nicht fixierbar, weil im Prozess befindlich, folglich komplex und einfache Antworten nicht zulassend, kehrt typisch im bürgerlichen Denken wieder. Z. B.: Festhalten, was Demokratie ist, geht nicht, weil diese Form bürgerlicher Herrschaft dabei ist, sich zu ihren idealen Werten hin zu entwickeln. Werten, die als Anlage in unvollkommener Weise in ihr enthalten sein sollen. Und außerdem: Die Substanz der kapitalistischen Produktion ist die Verwertung des Werts, seine Veränderung zum Mehrwert. Diese Substanz ist Prozess, die Wiederkehr des Fehlers der idealistischen Philosophie in der bürgerlichen Ökonomie, mit dem Marx deren wahr gewordenen Irrsinn gebrandmarkt hat. Dieser Prozess darf unter keinen Umständen stocken, weil sonst Wertvernichtung folgt.

[128] Die Einheit des Konträren ist paradox deren wechselseitiger Ausschluss. Da dieser aber dem sich selbst reflektierenden Wesen (der Substanz) immanent ist, ist das Selbst der Reflexion die Einheit des Konträren.

die prima philosophia keinen Gegenstand hätte[129]. Würde man das sagen - Aristoteles sagt es nicht - , dann brächte man sich um einen Begriff, der explizit bei Kant formuliert ist, den Begriff der Spontaneität des Verstandes, weil diese selbst keinen weiteren Grund hat. Eben Spontaneität des Verstandes und damit der Verstand zur Ursache seiner selbst wird. Das bedeutet dann, dass diese Subjektivität, die qua Spontaneität des Verstandes aus sich entsteht, immer notwendig metaphysisch ist. Metaphysisch deswegen, weil sie keinen Grund in den kontingenten Gegenständen hat[130].

„Ferner, bei demselben findet die entgegengesetzte Bewegung statt und der Stillstand und Werden und Vergehen“

so dass der Gegenstand der Veränderung bei der Veränderung der Veränderung eben der unbestimmte wäre, weil er Entgegengesetztes an Bestimmungen enthielte;

„also sobald das Werdende Werdendes geworden ist, dann vergeht es, weder sogleich beim Entstehen noch später, denn das Vergehende muß sein.“

D. h. Das Inverse zu dem Werden wäre das Vergehen. Wäre das eine Relation, also eine Bewegung, die sich auf sich beziehen könnte, dann müsste es ein Vergehen des Vergehens geben und dieses, das Vergehen des Vergehens, sagt Aristoteles, kann es nicht geben, denn was vergeht, muss zuvor sein.

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

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

„Denn Bewegung muß Bewegung sein, aus diesem bestimmten Etwas in dies bestimmte Etwas, nicht bloße Bewegung. Wie soll dies nun möglich sein? Es kann ja doch nicht ein Lernen des Lernens, also auch nicht ein Werden des Werdens geben.“[131]

Es sieht fast so aus, als habe Aristoteles dort schon die Lerntheorie der Gegenwart gekannt, für die jeder Gegenstand gleichgültig ist, in der also nur der Prozess des Lernens selbst gelernt werden soll, in dem jede Bestimmtheit des Gegenstandes negiert ist. Aristoteles sagt, dann geht dieser Prozess des Lernens auf Entgegengesetztes, es wird

---

[129] Genau das ist der Schluss, den wir aus der Argumentation des Aristoteles ziehen. Aber Bulthaup zieht diesen unseren Schluss nicht. Siehe sein nun folgendes Argument.

[130] Wer also wie wir behauptet, die prima philosophia hat keinen Gegenstand, weil sie grundlos ist, bringt sich nach Bulthaup um Kants Begriff der Spontaneität des Verstandes, der ebenfalls grundlos ist. Der Übergang Bulthaups von der Ontologie (der Lehre vom Seienden und Sein) zur Erkenntnistheorie ist hier ganz leicht, weil das, was von der einen und das, was von der anderen als Erstes behauptet wird, in sich jeweils keine Differenz und damit keinen Inhalt besitzt. Beide Begriffe des Ersten sind nicht zu unterscheiden. Auf der Welt mit ihren kontingenten Gegenständen gibt es für diese Notwendigkeit beanspruchenden philosophischen Konstruktionen keinen Grund. Also muss man als Wissenschaftler doch Metaphysiker sein, *„solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“* (Adorno), oder? - Zu Kants Begriff der Spontaneität des Verstandes vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 132 .

[131] Die vorangehenden Aristoteles-Zitate von Bewegung der Bewegung über Veränderung der Veränderung bis zu Werden des Werdens vgl. Metaphysik 1068 a – 1068 b (Buch XI, Kap. 12)

also nichts gelernt, und wenn das Lernen des Lernens gelernt wird, und dabei nichts gelernt wird, wird auch das Lernen des Lernens nicht gelernt. Abhängig ist jeder Prozess, auch der des Lernens, von Gegenständen, die sich verändern. Das begründet die Notwendigkeit einer absoluten Voraussetzung der Relation. Die Notwendigkeit der absoluten Voraussetzung der Relation wird dann identifiziert mit der Notwendigkeit der Voraussetzung des Absoluten. Und dort ist die Differenz, denn in dem Augenblick, wo das Absolute vorausgesetzt wird, folgt daraus die ganze theologische Argumentation, dass das Absolute keine Potentialität[132] in sich haben könne, und wenn das Absolute keine Potentialität in sich haben könnte, dann wäre es wieder die reine, sich auf sich beziehende Prozessualität. Die Argumentation des Aristoteles stimmt insofern, als eine Relation dann eine absolute Voraussetzung hat, eine Voraussetzung, ohne die sie nicht Relation sein kann. Aristoteles meint, diese absolute Voraussetzung sei die des Absoluten, nämlich die des unbewegten Bewegers, der in sich nur den Widerspruch des actus purus noch einmal zusammenfasst.

Die Voraussetzung des Absoluten ist aber eine in der Bestimmung der Relation selbst verschwindende Voraussetzung. Ein Modell wäre der Übergang von externen zu internen Koordinaten. Entschuldigen Sie, dass ich sie ein bisschen mit Mathematik belästige, aber nur mit elementarster Mathematik:

Es wird von einem bestimmten, etwa 3-dimensionalen Raum ausgegangen, hier – damit es einfacher wird – in einem Modell dargestellt, nämlich dem 2-dimensionalen Raum. Gegeben seien die Punkte P1 und P2 mit den Koordinaten (x1, y1) bzw. (x2, y2). Soll jetzt die Bewegung der Punkte nicht in dem Raum, sondern relativ zueinander bestimmt werden, dann lässt sich von diesem Koordinatensystem abstrahieren, indem nur noch die relative Lage dieser beiden Punkte zueinander bestimmt wird. Diese Bestimmung geschieht einmal durch den Abstand. Ich male einmal das Dreieck ein. Der Punkt am rechten Winkel hat die Koordinaten (x2, y1). Daraus kriegt man sofort die beiden Katheten dieses rechtwinkligen Dreiecks mit Hypothenuse r und über den Satz des Pythagoras folgende Gleichung: $(x2 – x1)2 + (y2 – y1)2 = r2$

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

$(y2 – y1) : (x2 – x1) = \tan$

Die Relativbewegung der beiden Punkte zueinander ist damit unabhängig von der absoluten Bewegung des Systems der beiden Punkte zu bestimmen. Man macht das in der geometrischen Physik immer so, dass man sich ein isoliertes System herausgreift und von der absoluten Bewegung dieses Systems abstrahiert. Es bedarf nur der willkürlich festzulegenden Richtung, nämlich der Richtung, für die der Winkel 0 ist, um die relative Lage zweier Punkte eindeutig zu bestimmen.

Der absolute Raum erscheint nur noch als Bedingung der Möglichkeit, eine Richtung und ein Maß willkürlich festzulegen, eine Maßeinheit, in der der Abstand gemessen wird. Oder: Das Absolute erscheint als Bedingung der Möglichkeit einer definitiven, d. h. auch identifizierenden Willkür. So wird das Absolute zur unbestimmten, aber nicht bestimmungslosen Materie. Die Bestimmtheit dieser Materie ist nicht unmittelbar anzugeben, sondern nur mittelbar als Bedingung der Möglichkeit einer definitiven Willkür. Zu erkennen ist ein Vermögen der Materie, das seiner Bestimmung durch die willkürliche Tätigkeit nicht entgegensteht. Und das ist das, was von dem Begriff des Absoluten bleibt:

[132] Beziehung auf anderes, noch nicht wirkliches.

Die Möglichkeit zur definitiven Festlegung.

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

Vorlesung vom 8.1.1979

Ich möchte den Aristoteles jetzt Aristoteles sein lassen und einen Sprung machen zu der kantischen Kritik der Gottesbeweise, zunächst dem ontologischen Gottesbeweis. Der Grund dafür ist einmal formal, dass nämlich die hegelsche Logik der Versuch einer Restitution des ontologischen Gottesbeweises ist. Zunächst aber, und das ist eine Schwierigkeit in der Vorlesung: Ich kann hier nicht alle Voraussetzungen des kantischen ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises entwickeln, so dass ich weitgehend die Kenntnis der transzendentalen Analytik voraussetzen muss. Einige vorgreifende Bemerkungen sind allerdings nötig, und zwar zunächst zur Urteilstafel, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft steht. Das Kapitel ist überschrieben: *„Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“,* zweiter Abschnitt: *„Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen“.*

„Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren und nur auf die bloße Verstandesform darin achtgeben, so finden wir, dass die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.“

Und es folgt die Urteilstafel:

Quantität der Urteile: Allgemeine, Besondere, Einzelne. Qualität der Urteile: Bejahende, Verneinende, Unendliche. Relation: Kategorische, Hypothetische, Disjunktive. Modalität: Problematische, Assertorische, Apodiktische.[133]

Zunächst zu den Klassen der Urteile, was die Qualität der Urteile angeht. Wenn Sie sich

[133] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 66 und A 70

ein normales Urteil vorstellen, nämlich: 'Einige A sind nicht B', dann ist in dem 'einige' der Quantor[134] angegeben und in dem 'nicht B' die Qualität, in dem Fall als der Verneinung des Prädikats. Logische Funktion in einem Urteil, was die Qualität angeht, ist dann Bejahung und Verneinung. Das Prädikat wird dem Subjektbegriff zugesprochen oder abgesprochen. Nun sind bejahende und verneinende Urteile zunächst problemlos, denn jedes Urteil ist zunächst entweder bejahend oder verneinend.

Die Schwierigkeit liegt beim dritten Moment der Kategorie Qualität, nämlich bei den unendlichen Urteilen. Und zwar ist es eine doppelte Schwierigkeit. Die erste Schwierigkeit möchte ich darstellen an der Realdefinition.[135] Würde für eine Realdefinition nicht nur die bejahende Form eines Urteils verwendet, sondern auch die verneinende, wird also nicht angegeben, was etwas positiv sei, sondern soll die Bestimmung dessen, was etwas sei, durch Negationen angegeben werden, dann drückt sich das formal als das Urteil 'A ist nicht B' aus. Das lässt sich auf eine zweite Weise darstellen: 'A ist Nicht-B'. Für die folgende Darstellung ist es wichtig, dass es so zusammengezogen wird, weil 'ist nicht', als eigene Kopula genommen, problematisch ist. 'Nicht-B' ist als negatives Prädikat alles mögliche mit Ausnahme von B. Das 'Nicht-B' ist alles mögliche, insofern unendlich, aber es ist nicht B, hat also an B seine Schranke. Es ist ein unendlicher Begriff mit einer Schranke. Es ist ein Begriff, der sowohl unbeschränkt als auch beschränkt ist; der unbestimmt ist, denn es ist nicht anzugeben, was 'Nicht-B' ist, als auch bestimmt, denn es ist mit Sicherheit anzugeben, dass es nicht B ist. Wenn nun A 'Nicht-B' ist und C 'Nicht-B' ist, ist deswegen noch lange nicht A = C.

Normalerweise haben Sie die einfache Relation: A ist B, C ist B, also ist A auch C. Wenn Sie mit einem Begriff operieren, wie mit dem 'Nicht-B', dann kann man nicht schließen: Wenn A 'Nicht-B' ist und C 'Nicht-B' ist, sei deswegen A schon C. Das liefe auf eine Analyse der Schlussformen hinaus. Ich möchte das nicht weiter ausführen, sondern einfach nur angeben: Die Formen des Schlusses, die für affirmative Urteile gelten, gelten deswegen noch nicht für negative Urteile. Das können Sie in jeder beliebigen traditionellen formalen Logik nachlesen. Wenn Sie ein universales negatives Urteil als Obersatz haben und ein partikulares negatives Urteil als Untersatz, ergibt das keine gültige Form des Schlusses. 'Nicht-B' als affirmatives Prädikat zu behandeln, führt direkt auf logische Fehler. Bei der Realdefinition kommt hinzu, dass nicht klar wird, ob sich die Negation auf das genus proximum[136] oder auf die differentia specifica[137] bezieht. A ist nicht ein bewegter Körper lässt sowohl zu, dass A ein unbelebter Körper ist, dann würde die Negation mit der differentia specifica zusammengezogen, oder dass A überhaupt kein Körper ist, dann würde die Negation zum genus proximum geschlagen.

Die erste Schwierigkeit ist also, dass negative Prädikate zwar bestimmt sind, insofern als sie dieses Prädikat, das negiert wird, nicht sind, aber zugleich unbestimmt sind, indem nämlich offenbleibt, was durch das negative Prädikat bezeichnet wird, und auf was sich die Negation in der Realdefinition bezieht, ob auf die differentia specifica oder auf das genus proximum.

Die zweite Schwierigkeit liegt darin, dass das Prädikat eine Bestimmtheit der Kontingenz

---

[134] Zeichen der formalen Logik, das die Quantität einer Aussage bestimmt.

[135] Die Realdefinition ist der Begriff, der die Natur (das Wesen) einer Sache erfasst. Allerdings nicht nach der verkehrten heutigen wissenschaftstheoretischen Auffassung. Sie behauptet nämlich, dass ein vorweg bestimmter Begriff sich an der Empirie zu bewähren habe. Gelinge dies, so sei der Begriff valide, was nicht dasselbe wie objektiv ist.

[136] Nächsthöherer Gattungsbegriff

[137] Art bildender Unterschied

sein kann, so dass qua Negation aus der Kontingenz auf die Notwendigkeit geschlossen wird. Damit das nicht ganz formal bleibt, dazu ein Zitat aus der Kritik der reinen Vernunft:

„Ebenso müssen in einer transzendentalen Logik u n e n d l i c h e U r t e i l e“ –

und unendliche Urteile sind eben die, die diese Unbestimmtheit an sich haben, die aus der Negation des Prädikats resultiert –

„von b e j a h e n d e n noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahiert von allem Inhalt des Prädikats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjekt beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene“ – die transzendentale Logik - *„aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittels eines bloß verneinenden Prädikats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze.“*

Was Kant dort ausführt ist, dass sterblich eine Bestimmtheit der Kontingenz, des Zufälligen ist und dass Sterblichkeit, als ein Ende in der Zeit, die Negation des Subjektes, von dem die Sterblichkeit ausgesagt wird, ausdrückt. So dass Nichtsterblichkeit hier, als negatives Urteil gefasst, eine Affirmation impliziert, eine Affirmation nämlich in der Weise, dass das Subjekt nicht kontingent ist, sondern notwendig. Notwendig heißt bei Kant: Dasein zu aller Zeit[138]. Damit habe ich also aus der Negation einer Bestimmtheit der Kontingenz, der Sterblichkeit, eine Affirmation des Subjektbegriffs in der Weise, dass das, was unter diesen Subjektbegriff fällt, notwendig existieren soll. Der entsprechende Begriff wäre: Die Seele ist ewig. Was in der Theologie ziemliche Komplikationen mit sich brächte, weil sie nach der einen Seite hin, der Zukunft, ewig sein soll, die Seelen aber gleichwohl geschaffen sind und nicht präexistent, d. h. nach der Seite der Zeugung jedenfalls nicht von unbegrenzter Dauer.

Fortsetzung des obigen Zitats: *„Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Teil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anderes gesagt, als das die Seele eine von der unendlichen Menge der Dinge sei, die übrigbleiben, wenn ich das Sterbliche insgesamt wegnehme.“*

Man kann das formaler machen und einfach sagen: Seiendes wird danach unterschieden, ob es in der Zeit vergeht oder nicht vergeht. Das Seiende, das in der Zeit vergeht, macht den Teil des Seienden aus, der sterblich ist, das Seiende, das in der Zeit nicht vergeht, macht den Teil aus, der nicht sterblich ist. Ob nun das Seiende der Bestimmung nach unendlich ist oder nicht, ist bei dieser Erörterung insofern nicht wichtig, als das Seiende, insofern es in der Zeit vergeht, in seiner Gesamtheit kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, also jede mögliche Erfahrung übersteigt, so dass die Unterscheidung der Gesamtheit alles Seienden durch diese Distinktion: vergeht in der Zeit – vergeht nicht in der Zeit zwei Teilklassen ergibt, die beide insgesamt nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sein können, und das macht dann die unendlichen Urteile aus. Dass aus der Negation eines Bestimmten, das Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann, etwas resultiert, das so unbestimmt ist, dass es nicht Gegenstand möglicher Erfahrung

[138] Notwendig heißt bei Aristoteles: Das, was immer so ist.

sein kann, macht eine der Tücken der Negation aus.

„Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles möglichen insoweit beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt und in den übrigen Raum ihres Umfanges die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Teile desselben weggenommen werden, ohne dass darum der Begriff von der Seele im mindesten wächst und bejahend bestimmt wird.“

Das heißt: durch eine endliche Anzahl von Bestimmungen dessen, was etwas nicht ist, wird dem Begriff der Bestimmtheit dessen, was es denn nun sei, nichts hinzugefügt. Oder: Es lässt sich, sagt Kant hier, durch eine endliche Folge von Negationen nicht bestimmen, was etwas sei, so dass deswegen die verneinenden Urteile sich nicht dazu eignen zu bestimmen, was etwas ist. Ich möchte nur andeuten, dass Hegel genau anders herum argumentiert und sagt, die Bestimmung dessen, was etwas nicht ist, ist die Bestimmung des Was dieses Etwas.

„Diese unendlichen Urteile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis überhaupt, und insofern müssen sie in der transzendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein kann.“[139]

Von dem Argument, dass die unendlichen Urteile nicht zu einer positiven Erkenntnis taugen, wird bei Kant häufiger Gebrauch gemacht, insbesondere bei der Widerlegung des ontologischen und des kosmologischen Gottesbeweises, weil gesagt wird, dass durch die bloße Negation der Nichtexistenz keine positive Existenz begründet wird. Dort ist also die logische Bestimmung selbst nicht unabhängig von dem Inhalt dieser logischen Bestimmung. Selbstverständlich, wenn Sie endliche Klassen haben, können Sie die Elemente dieser Klassen sofort sortieren nach Vorhandensein und Nichtvorhandensein eines …....[140] , nur wenn Sie Klassen haben, in denen eine solche Sortierbarkeit nicht abzählbar, nicht rekursiv darstellbar ist, dann taugt dieses unendliche Urteil nicht.

Schwierig wird es da, wo solche unendlichen Urteile verwendet werden für eine apagogische oder elenktische Beweisführung, wo einfach so etwas angenommen wird und dann daraus ein Widerspruch mit der ursprünglichen Annahme hergeleitet wird, um hernach zu beweisen, dass das logische Gegenteil von dem Angenommenen wahr ist. Und das ist die transzendentale Funktion, die diese unendlichen Urteile haben. Der logische Kern ist immer der Schluss von einer kontingenten Bestimmung auf eine notwendig bestimmte, und zwar ein Schluss, der apagogisch oder elenktisch oder widerlegend aufgebaut ist, nämlich so, dass gezeigt wird, dass die Kontingenz in sich widersprüchlich ist und als ein in sich Widersprüchliches ein nihil negativum wäre, so dass aus der Widersprüchlichkeit des Kontingenten die Notwendigkeit, die logische Notwendigkeit des Notwendigen oder des Apodiktischen begründet wird.

Der Schluss geht so: 'Alles ist kontingent'. Dieses Urteil lässt sich transformieren, indem es sowohl im Subjektbegriff als auch im Prädikatsbegriff negiert wird. Dann heißt es: 'Nicht-Alles ist nicht-kontingent'. Dieses Urteil lässt schon zwei Interpretationen zu.

Erstens: Durch Partikularisierung ergibt sich sofort die Kontradiktion zu 'Alles ist

[139] Kritik der reinen Vernunft A 71 – 73
[140] Hier fehlt ein Stück Text im Typoskript.

kontingent': Dann hieße es nämlich: 'Einiges ist nicht-kontingent'. Ersetze ich 'Nicht-Alles' durch 'Einiges', so steht da: 'Einiges ist nicht-kontingent'. Dies ist glatte Kontradiktion zu 'Alles ist kontingent'. Durch die Transformation in die negative Form desselben Urteils gerät dieses transformierte Urteil zu dem ursprünglichen in einen kontradiktorischen Gegensatz.

Zweitens: Ich kann aber auch universalisierend negieren: 'Nicht-Alles ist nicht-kontingent' hieße dann: 'Nichts ist nicht-kontingent'. Die Universalisierung ergibt die Notwendigkeit des Nichts, denn im Subjektbegriff steht 'Nichts' und die Negation von Kontingenz ist Notwendigkeit. Wird aus der logischen Notwendigkeit des Nichts, wie sie aus der Universalisierung hier folgt, auf die Existenz des Nichts geschlossen, so resultiert daraus: 'Nichts ist notwendig'. Wenn aus der logischen Notwendigkeit auf die Existenz geschlossen wird, resultiert daraus: 'Nichts ist'. Das ist ein glatter Widerspruch, schlichte Kontradiktion. Es wird vom Nicht-Seienden behauptet, dass es ist.

Die erste Folgerung daraus ist: Wenn alles kontingent ist, ergibt sich entweder die Kontradiktion: 'Alles ist kontingent – Einiges ist nicht-kontingent', oder die Kontradiktion: 'Nichts ist'. Weil alle möglichen Folgerungen aus der Einheit von ursprünglichem Urteil und seiner Transformierung in die negative Form auf einen Widerspruch führen, folgt daraus, dass, wie der Satz 'Alles ist kontingent' auch in seine negative Form transformiert wird, immer ein kontradiktorischer Widerspruch daraus resultiert – unter der Voraussetzung, dass von der logischen Notwendigkeit auf die Existenz des Nichts geschlossen wird.[141] Das ist die Voraussetzung, die dabei gemacht wird, das ist sozusagen ein negativer ontologischer Gottesbeweis.

Wenn aber nun das Urteil 'Alles ist kontingent' notwendig auf einen Widerspruch führt, dann ist das 'Alles', das kontingent ist, selbst ein nihil negativum, denn das 'Alles', das durch 'ist kontingent' bestimmt ist, wird zu einem in sich zwangsläufig kontradiktorischen Begriff. Das ist aber gerade die kantische Bestimmung des nihil negativum – der Begriff, der die Unmöglichkeit seines Gegenstandes impliziert, insofern als er in sich widersprüchlich ist.

Kant schließt zwar an keiner Stelle aus der Möglichkeit eines Begriffs darauf, dass dem eine Realität korrespondiere, wohl aber aus dem Widerspruch in dem Begriff selbst auf die Unmöglichkeit des Gegenstands dieses Begriffs. Und in dem Augenblick, wo er das nihil negativum konzediert, hat er die negative Form des ontologischen Gottesbeweises konzediert.

Wenn aber das Urteil 'Alles ist kontingent' notwendig auf Widersprüche führt, dann ist das 'Alles', das kontingent ist, ein nihil negativum. Dazu, dass das, was kontingent ist, auch sein kann, ist erfordert, dass etwas ist, das nicht kontingent ist, was also notwendig ist. Das ist der kosmologische Gottesbeweis. Dazu, dass das Kontingente ist, ist erfordert, ist logisch erfordert, dass etwas ist, das nicht kontingent ist. Denn wäre alles nur kontingent, wäre dieses 'Alles' in der Bestimmtheit als kontingentes 'Alles' ein nihil negativum, ein Nichtseiendes. Damit überhaupt Kontingentes ist, muss etwas sein, was selbst nicht kontingent, was notwendig ist. In diesem kosmologischen Gottesbeweis steckt negativ der ontologische, denn der kosmologische Gottesbeweis bedurfte des

[141] Von der logischen Notwendigkeit auf die Existenz, zumal von Nichts, zu schließen, ist ein Fehler. Aber das sagt Bulthaup nicht. Logische Notwendigkeit und wirkliche Notwendigkeit sind sehr verschiedene Dinge. Wirkliche Notwendigkeit ist die einer wirklichen Sache, und die wirkliche Sache ist eine ganz andere als die Sache der reinen Logik, nämlich als die Sache von deren bloßen Formen. Für Hegel allerdings bestimmt und beherrscht die rein logische Notwendigkeit die wirklichen Notwendigkeiten.

Schlusses von 'Nichts ist notwendig' auf 'Nichts ist', um zu der Kontradiktion in dem Begriff einer reinen Kontingenz zu kommen. Im unendlichen Urteil hängen Qualität (Bejahung und Verneinung) und Quantität zusammen, insofern als das Modell, das ich Ihnen vorführe, vom Universalurteil ausgeht: 'Alles ist kontingent'.

Die hier dargestellte Argumentation könnte angegriffen werden, wenn gesagt würde, hier würde ein Quantor, nämlich 'Alles' zum Subjekt des Urteils gemacht. Dieser Angriff ist relativ leicht abzuwehren, denn wenn ich statt 'Alles' 'Alles Seiende' sage, dann ist das Urteil 'Nicht alles Seiende ist nicht kontingent' wieder nach den beiden Möglichkeiten zu explizieren: 'Einiges Seiende ist nicht kontingent' oder 'Kein Seiendes ist nicht kontingent'. 'Kein Seiendes ist nicht kontingent' ist aber äquivalent zu 'Alles Nichtseiende ist nicht kontingent', womit dann die logische Notwendigkeit alles Nichtseienden wiederum begründet wäre. 'Einiges Seiende ist nicht kontingent' wäre sofort eine Kontradiktion zu 'Alles Seiende ist kontingent'. So dass von der logischen Seite her dieser Angriff auf die Ersetzung des Subjektbegriffs durch den Existenzquantor abgewehrt werden kann.

Kritik daran wäre mit noch drei weiteren Argumenten möglich:

Das erste wäre die Kritik am universalen Urteil. Dass man einfach sagt, der All-Quantor ist dafür verantwortlich, dass dieser Widerspruch auftritt im universalen Urteil 'Alles Seiende ist kontingent'. Sobald aber der All-Quantor in der Logik verboten wird, gibt es gar keine logischen Beziehungen mehr, gibt es keine Logik mehr, gibt es keine Wissenschaft.

Das zweite Argument wäre die Kritik an der Abstraktion 'Alles Seiende'. Würde diese Kritik akzeptiert, so hätte das zum Resultat, dass universale Urteile nur in partikularen Bereichen möglich wären. Entweder sind nun diese partikularen Bereiche gegeben, ihre Erkenntnis aus sich heraus evident, oder die partikularen Bereiche sind selbst Resultat der Distinktion in einer Universalklasse, die Teilklassen zum Resultat hat.

Im ersten Fall, wenn universale Urteile nur in partikularen Bereichen möglich sind, wäre keine Begründung der Erkenntnis möglich. Dieser Fall implizierte strenge Reduktion der Wissenschaft auf instrumentelle Vernunft, die ihre eigenen Voraussetzungen, unter anderem die Logik, nicht reflektieren kann. Sie impliziert die Unmöglichkeit des Selbstbewusstseins der Wissenschaft.[142]

Im zweiten Fall, dass nämlich aus der Distinktion in einer Universalklasse Teilklassen

[142] Die Kritik der politischen Ökonomie ist ein partikularer Bereich der Wissenschaft. Ein universales Urteil dieses partikularen Bereichs lautet: Alle Menschen, die kein Eigentum besitzen, müssen für die Menschen arbeiten, die reichlich Eigentum besitzen, um dieses zu vermehren. Nach Bulthaups Kriterium ist dies ein Urteil der instrumentellen Vernunft. Diese bezieht sich nach Horkheimer auf besondere, nicht auf allgemeine Zwecke, womit die Vernunft ihre Autonomie aufgegeben habe und *„zu einem Instrument geworden“* sei, nämlich für partikulare Zwecke. (Vgl. Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main 1985 (Fischer), S. 30) Eine autonome Vernunft müsste folglich allgemeine Zwecke der Menschheit verfolgen, solche die für alle Menschen, egal ob Arbeiter und Angestellte oder Kapitalisten, gut sind. Absurd, weil der Klassengegensatz dabei einfach negiert wird. – Und dem Adorno-Schüler geht es hier nicht um die Begründung einer bestimmten Erkenntnis, sondern um die der Erkenntnis als solcher. Na klar, wer die Schönheiten der freien Marktwirtschaft erforscht, treibt keine Erkenntnistheorie. Aber eben die und ihre transzendentale Logik kann ein Kritiker der politischen Ökonomie bei seinem Tun nicht reflektieren, was das Selbstbewusstsein der Wissenschaft unmöglich mache, meint Bulthaup. Befasst aber sich ein Wissenschaftler mit solchen Voraussetzungen, dann entfernt er sich von dem spezifischen Gegenstand seiner Tätigkeit und untersucht etwas ganz anderes, nämlich dessen Voraussetzungen. Aber für den Frankfurter Philosophen weiß dieser Wissenschaftler nicht, was er selber treibt, wenn er sich um diese Voraussetzungen nicht kümmert.

gewonnen werden, aus einem genus proximum und der differentia specifica die species, ist mit der Universalklasse die Abstraktion schon zugestanden.

Das dritte Argument, mit dem die Begründung des kosmologischen Gottesbeweises noch angegriffen werden könnte, wäre das, dass der Schluss von der logischen Notwendigkeit des Nichtseienden auf die Existenz des Nichtseienden unzulässig ist.

Entweder ist dann jeder Schluss von logischer Notwendigkeit auf Existenz unzulässig, dann gibt es wiederum keine Wissenschaft, weil die Wissenschaft ein logisch konsistentes System von Urteilen ist. Wenn diesem logisch konsistenten System von Urteilen keine Realität, keine Sachverhalte korrespondieren, wenn also der Schluss von logischer Konsistenz auf die Konsistenz der Sachverhalte nicht möglich ist, gibt es überhaupt keine Wissenschaft, sie würde dann zu einem reinen Sprachspiel.[143]
Etwa wäre die Formulierung von Erhaltungssätzen in der Physik und in der Chemie nicht zulässig. Dass Materie bei einer chemischen Reaktion nicht verschwindet, oder dass die Summe von Materie und Energie bei einem physikalischen Prozess gleich bleibt, oder eine ganze Reihe von solchen Erhaltungssätzen wären dann nicht formulierbar. Die sind universal und allgemein und beruhen alle im Grunde auf dem 'Seiendes ist' und 'Seiendes, das ist, wird nicht und vergeht nicht'. Also: Ließe sich von logischer Notwendigkeit überhaupt nicht auf Existenz schließen, dann gäbe es keine Relation von logischen Beziehungen auf die Gegenstände der Wissenschaft, es gäbe keine Wissenschaft. Oder es wäre nur verboten der negative Schluss von logischer Notwendigkeit auf Existenz, oder es wäre nur gesagt, der negative Schluss von logischer Notwendigkeit auf Existenz ist unzulässig – zugelassen bliebe dann der affirmative Schluss von logischer Notwendigkeit auf die Existenz. Dann wäre die affirmative Fassung des ontologischen Gottesbeweises akzeptiert, denn der ontologische Gottesbeweis schließt gerade von dem Begriff des ens realissimum[144] auf dessen Existenz. So bliebe nur das Problem, ob dem Begriff des ens realissimum selbst logische Notwendigkeit zukommt. Das ens realissimum kann gefasst

---

[143] Die Existenz der Sachverhalte, auf deren logische Konsistenz geschlossen wird, ist dabei vorausgesetzt. Denn die logische Konsistenz wird aus den wirklichen Sachverhalten erschlossen und nicht umgekehrt mit logischer Konsistenz angefangen und dann die dieser Konsistenz korrespondierende Existenz von Sachverhalten erschlossen, wie es Bulthaup hier macht. Er geht so vor, um zu zeigen: Seht her, der spekulative Schluss von der logischen Notwendigkeit des Nichtseienden auf dessen Existenz steckt auch in der Wissenschaft, siehe seine folgenden Beispiele.- Was nun ist die logische Notwendigkeit des Nichtseienden? Auf den gegenständlichen Bereich bezogen ist es der inhaltsleere, rein formale Begriff der Substanz (des Wesens), auf die Grammatik bezogen ist es der inhaltsleere, rein formale Begriff des Subjekts. Die Substanz (das Zugrundeliegende) liegt einer Sache, das Subjekt (das Zugrundeliegende) einem Urteil zugrunde. Als rein logischen Formen fehlt ihnen jeglicher Inhalt: Die Substanz besitzt keine Eigenschaften und das Subjekt keine Prädikate. Diese Formen sind logisch notwendig, als solche gibt es sie, aber sie existieren weder als bestimmte Substanz, noch als bestimmtes Subjekt. Daher gibt es sie nur als Namen einer unterschiedslosen begrifflichen Leere.- Allein dies wäre für Bulthaup nominalistisch gedacht, machte für ihn mit dem obersten Begriff alle wirklichen Begriffe zu bloßen Namen und damit die Wissenschaft *„zu einem reinen Sprachspiel.“* Deshalb schließt er als guter Hegelianer *„von der logischen Notwendigkeit des Nichtseienden auf die Existenz des Nichtseienden“* und zwar auf dessen notwendige Existenz, und er argumentiert gegen diejenigen, also auch uns, für die dieser spekulative Schluss unzulässig ist. Die philosophische Suche nach einem ersten Begriff – der Begriff ist die Notwendigkeit selber, sagte Hegel – um einen Unterschied zu den zufällig existierenden Dingen des Kosmos zu erreichen, endet mit der Existenz des Nichtseienden in einem schlagenden Widerspruch. Und philosophische Aporien dieser Art wurden z. B. von den Differenz- und Systemdenkern auf ihre eigene Weise „produktiv“ angewendet mit dem Ergebnis: Reine Sprachspiele. Und übrigens: Nach Bulthaups philosophischen Kriterien müsste die Kritik der politischen Ökonomie auch ein reines Sprachspiel sein, denn Marx hielt überhaupt nichts von der Existenz des Nichtseienden.

[144] „Das allerwirklichste Sein“, Begriff der Scholastik für Gott.

werden als Grund alles Seienden oder aller Realität, und es kann gefasst werden als Inbegriff aller Realität. Eine Unterscheidung, die von Kant stammt.[145]

Ich werde leider jetzt nicht ganz damit fertig und muss das in der nächsten Vorlesung nachtragen. Ich kann Ihnen nur noch sagen, was hoffentlich in den weiteren Vorlesungen Gegenstand sein wird: Zunächst der Abschluss dieser Argumentation, dann das Verhältnis von Urteilstafel und Kategorien, wiederum am Modell der Kategorie der Qualität, und dann das Verhältnis der Kategorien und – ja, Realität ist schon schwierig, weil Realität selbst bei Kant eine Kategorie ist, also die Beziehung der Kategorie der Qualität auf das, was nach Kant nicht Denken ist, genauer: das Schema der Realität. Um dann zu zeigen, dass Kant in der Kritik des ontologischen Gottesbeweises von einem Begriff Gebrauch machen muss, nämlich dem der Limitation, als Einheit von Realität und Negation, und er für diese Limitation selbst kein Schema angibt.

Es ist etwas abstrakt und schwierig, aber die Interpretation der Urteilstafel und der Kategorientafel ist zugleich der Anfang der hegelschen Logik mit Realität und Negation, Sein und Nichts, und es wird zunächst sehr vieles einfacher, wenn man es zunächst an Kant expliziert, um es dann an Hegel darzustellen.

Vorlesung vom 18.1.1979

Aus der letzten Vorlesung ist das Problem übriggeblieben, ob dem Begriff des ens realissimum logische Notwendigkeit zukomme, d. h. ob dieser Begriff notwendig gedacht werden müsse. Zunächst eine Unterscheidung in diesem Begriff: ens realissimum kann der Inbegriff alles Seienden sein, so, dass dieser Begriff alles Seiende umfasst. Er ist dann äquivalent dem Begriff der Totalität des Seienden. Und ens realissimum kann Grund alles Seienden sein, also der Gott als Schöpfer, so, dass alles Seiende aus ihm hervorgeht. Der erste Begriff ist weiter, denn er umfasst alles Seiende, und weil der Grund alles Seienden ebenfalls seiend ist, - was eine Tautologie ist: „seiend ist“ - wird er vom Begriff alles Seienden umfasst. Wogegen der Grund alles Seienden, von dem Seienden unterschieden, dies Seiende nicht umfasst. Ich werde den Begriff des ens realissimum dann noch in einer dritten, eingeschränkten Bedeutung gebrauchen im Verlauf der Vorlesung, werde das aber immer angeben. Nämlich in der Bedeutung, dass das ens realissimum der Inbegriff oder die Totalität aller empirischen Realität ist, aller Gegenstände möglicher Erfahrung.

Der Grund alles Seienden ist von dem Seienden durch den Schöpfungsakt unterschieden, und der Grund des Schöpfungsaktes liegt wieder in dem Gott, der Grund alles Seienden ist. Also liegt der Grund des Schöpfungsaktes wieder im Grund alles Seienden selbst, so dass der Grund alles Seienden das Prinzip und das principium principare ist. Die Widersprüche, die sich daraus ergeben, dass das Prinzip auch Prinzip

---

[145] Dazu wird im Typoskript angegeben: Kritik der reinen Vernunft, B 607. Das ist A 579 (Von dem transzendentalen Ideal). Dort heißt es: *„Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine E i n s c h r ä n k u n g seiner höchsten Realität und gleichsam als eine T e i l u n g derselben angesehen werden können; denn alsdann würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein G r u n d und nichts als I n b e g r i f f zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, samt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann.“*

seines Übergangs ins principatum ist, wurde zu Beginn der Vorlesung abgehandelt, so dass, wenn dieser Widerspruch vermieden werden soll, das ens realissimum als Inbegriff alles Seienden gefasst werden muss.

Die Frage, ob der Inbegriff alles Seienden ein logisch notwendiger Begriff sei oder nur eine willkürliche Abstraktion, lässt sich an den kantischen Kategorien der Qualität erörtern. Unter den Kategorien der Qualität stehen Realität, Negation und Limitation. Zunächst fällt auf, dass dem bejahenden, also dem affirmativen Urteil die Kategorie Realität, dem verneinenden, also dem negativen Urteil die Kategorie Negation zugeordnet ist, dem unendlichen Urteil aber die Kategorie Limitation. Eine Bemerkung vorweg (Verweis auf folgende Vorlesung):

Sinnigerweise erscheinen Schemata, durch die die Kategorien auf mögliche Gegenstände der Erfahrung bezogen werden können, für die Kategorie Realität und für die Kategorie Negation im Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft, aber es erscheint kein Schema für die Kategorie Limitation.

Kant argumentiert nun, dass, wenn von der Totalität des Seienden das begrenzte Seiende oder das endliche Seiende subtrahiert, Kant selbst sagt weggenommen wird, daraus nicht die Bestimmung des unendlichen Restes resultiere. Dass aber die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sich überhaupt auf einen Gegenstand beziehen lassen, setzt voraus, dass dieser Gegenstand, auf den sie sich beziehen lassen, bestimmt ist. Alle Wissenschaft setzt einen bestimmten Gegenstand voraus, und zwar den Gegenstand, dessen Wissenschaft sie ist. Eine Wissenschaft vom Nichts gibt es nicht.[146] Gesetzt, bestimmten Gegenständen kämen alle Prädikate zu, dann auch einander entgegengesetzte Prädikate. Diese Gegenstände wären dann durch die Prädikate nicht zu bestimmen; sie wären bestimmungslos und als bestimmungslose Gegenstände nicht mögliche Gegenstände der Wissenschaft. Wenn einem Gegenstand, repräsentiert durch das Subjekt im Urteil, alle Prädikate, wie sie in dem prädikativen Urteil stehen, also alle Prädikate der Qualität oder der Quantität, zukämen, wäre dieser Gegenstand groß und klein, rot und nicht rot, größer oder kleiner als etwas Bestimmtes, und so fort: Es wäre überhaupt kein bestimmter Gegenstand. Und als unbestimmter Gegenstand wäre er durch die Widersprüche, die aus den ihm zugeordneten Prädikaten resultieren, überhaupt kein Gegenstand: Er wäre wiederum nihil negativum. Jetzt nur von seiner bestimmten Bestimmung durch Prädikate oder Eigenschaften her. Bestimmt sind Gegenstände nur, wenn ihnen einige Prädikate zukommen, andere nicht; wenn also hinsichtlich desselben Gegenstandes einige Prädikate als ihm zukommend bejaht, andere als ihm nicht zukommend verneint werden.

Eine kurze Anmerkung: Die ersten beiden Kategorien der Qualität bei Kant, Realität und Negation, beziehen sich sowohl auf das Existenzurteil als auch auf das prädikative Urteil, sagen also sowohl etwas über die Existenz des Gegenstandes als auch über seine Beschaffenheit aus. Was Kant nicht kennt ist die Substanz des Gegenstandes, durch die dieser Gegenstand an sich bestimmt wäre. Was Kant also nicht kennt ist das, was in der Tradition die Realdefinition des Gegenstandes war.[147]

---

[146] Aber es gibt eine sich für wissenschaftlich haltende negative Dialektik, deren unbestimmter Gegenstand die Existenz des Nichtseienden ist. Und die alle, die diesen Widerspruch als Voraussetzung für ihr wissenschaftliches Tun nicht gelten lassen, zu Betreibern von Sprachspielen erklärt, obwohl von dieser negativen Dialektik zugegeben wird, dass es eine Wissenschaft vom Nichts nicht gibt.

[147] Von der Substanz (dem Wesen) eines Gegenstandes hat Kant die bestimmungslosen Dinge an sich übriggelassen, von denen er sagt: *„Wie Dinge an sich selbst, (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnissphäre.“* Kritik der reinen Vernunft A

Was die Prädikate angeht, die die Eigenschaften des Gegenstandes bestimmen, so müssen einige bejaht, andere verneint werden, sonst würden entweder alle Prädikate bejaht, dann wäre es kein Gegenstand der Wissenschaft, oder es würden alle verneint, dann wäre es der völlig bestimmungslose Gegenstand: Sein ohne jede weitere Bestimmung und dadurch vom Nichts wieder nicht zu unterscheiden. Bejahung und Verneinung beziehen sich dabei auf verschiedene Prädikate, die als unterschiedene und als unterscheidbare vorausgesetzt werden. Es findet also selbstverständlich nicht hinsichtlich desselben Prädikats Bejahung und Verneinung statt, sondern Bejahung und Verneinung sind unterschieden je nach Verschiedenheit der Prädikate, die als unterschiedene vorausgesetzt werden. Eine Folge von affirmativen und negativen Urteilen unterscheidet dann diesen Gegenstand von anderen Gegenständen, und zwar dadurch, dass er gegen andere Gegenstände abgegrenzt oder dass er limitiert wird. Abgrenzung und Limitation sind ein und dasselbe. Erst der limitierte Gegenstand ist überhaupt Gegenstand möglicher Erfahrung, und erst als Gegenstand möglicher Erfahrung auch Gegenstand der Wissenschaft.

Ist nun der Gegenstand nur durch prädikative Urteile bestimmbar, dann hat das die Voraussetzung, dass der Gegenstand an sich unbestimmt ist, leeres logisches Subjekt der Prädikation, durch die er erst als bestimmter Gegenstand unterschieden wird. Es muss, soweit sich die Kategorien Realität und Negation auf ein prädikatives Urteil beziehen, zunächst bestimmt werden das Subjekt der Prädikate oder der Gegenstand, der diese Eigenschaft hat oder jene Eigenschaft nicht hat. Nun ist Kant darin strenger Nominalist, dass das An-sich-bestimmt-sein des Gegenstandes, der durch das Subjekt des prädikativen Urteils bezeichnet wird, verneint wird, so dass alle Bestimmtheit dessen, was das Subjekt der Prädikation bezeichnet, erst aus der Zuordnung von Eigenschaften resultiert, so dass der Gegenstand an sich unbestimmt ist, bloß logisches Subjekt der Prädikation, durch die er erst bestimmter Gegenstand wird. Als an sich unbestimmte Gegenstände sind diese ohne ihre Unterscheidung durch Prädikate nur Gegenstände überhaupt, und der Begriff des Gegenstandes überhaupt ist äquivalent der Totalität des Seienden oder der Totalität empirischer Realität oder der Totalität der Gegenstände möglicher Erfahrung. Um sagen zu können, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann, muss bestimmt werden, was nicht Gegenstand der Wissenschaft sein kann: Und der Gegenstand überhaupt kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein.[148]

---

190. Kant spricht in seinem Hauptwerk auch vom transzendentalen Gegenstand = X: *„Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transzendentale Gegenstand = X genannt werden mag.“* A 109 – Hegels scharfe und korrekte Kritik daran: *„Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiß, als das Alles eins in ihm ist. Man weiß daher sehr wohl, was a n diesen Dingen-an-sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen.“* Hegel, Logik I (Suhrkamp), S. 130

[148] Der Gegenstand überhaupt, also das Ding an sich, also das nihil negativum = der leere Gegenstand ohne Begriff = nichts oder die Existenz des Nichtseienden kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein, ist aber Gegenstand von Bulthaups negativer Dialektik. Diese ist folglich keine Wissenschaft, will aber wissenschaftliche Philosophie bzw. philosophische Wissenschaft sein, was ein Widerspruch ist. Wie Bulthaup diesen Widerspruch, der ja schon in Hegels Philosophie steckt, in immer neuen Varianten vorführt, ist zunächst frappierend. Doch dies ist die Weise, wie der Adornoschüler negative Dialektik betreibt.-- Ein Wissenschaftler setzt das An-sich-bestimmt-sein des Gegenstandes voraus, d. h. er setzt voraus, dass der Gegenstand v o n s i c h a u s Eigenschaften besitzt, die er dann im Verlauf seiner Analyse bestimmt. Sind diese Eigenschaften des Gegenstandes (noch) nicht erkannt, dann wissen wir nicht mehr als seinen Namen von ihm.- Kant nun schließt mit dem Ding an sich die bestimmte Natur (das bestimmte Wesen) des Gegenstandes aus. Diese Natur bezieht er bloß auf die Erscheinungen des Gegenstandes, nicht darauf, w a s dieser Gegenstand selbst ist. Deshalb bleibt das Ding an sich eine

In der Argumentation von Kant wird der bestimmte Gegenstand durch Ausschluss des unbestimmten Gegenstands überhaupt als Voraussetzung der Wissenschaft expliziert. Und es ist die transzendentale Funktion des unendlichen Urteils, dass das, was durch dieses Urteil bestimmt wird, ausgeschlossen wird von dem Bereich möglicher Gegenstände der Wissenschaft. Das unendliche Urteil ist in der transzendentalen Analytik von bloß negativem Gebrauch, und diesen negativen Gebrauch expliziert Kant danach in der Kritik der Gottesbeweise. Von dem unendlichen Urteil oder dem Begriff des nicht limitierten Gegenstandes überhaupt wird ein ausschließlich negativer Gebrauch gemacht, indem das, was positive Voraussetzung der Wissenschaft ist, erschlossen wird aus dem Ausschluss oder der Negation des bestimmungslosen Gegenstandes überhaupt.

Hegel sagt: Dies Bestimmungslose, der Gegenstand überhaupt, ist eben so sehr positive Voraussetzung der Wissenschaft, denn sonst wäre die Prädikation eine Prädikation ohne Subjekt, gäbe es nichts, von dem die Prädikate ausgesagt werden, gäbe es nichts, dem die durch die Prädikate bezeichneten Eigenschaften zugesprochen werden.[149] Dies Subjekt der Prädikation ist das vor aller Prädikation Unbestimmte, das sich gleichwohl von anderen Subjekten der Prädikation unterscheiden muss, denn sonst wäre das unterschiedslose, bestimmungslose Sein das Subjekt der Prädikation. Aber diesem unterschiedslosen, bestimmungslosen Sein als dem Subjekt der Prädikation kämen wieder alle Prädikate zu und damit die einander entgegengesetzten, und damit wäre dieses bestimmungslose Sein als nihil negativum bestimmt. Vom bestimmungslosen Sein lässt sich nichts sagen, es kann also gar nicht Subjekt der Prädikation sein. Bei Hegel am Anfang seiner Logik: *„Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung“* [150], erscheint dieses bestimmungslose Sein auch gar nicht als Subjekt der Prädikation, sondern als Subjekt eines negativen Existenzurteils in der Form: Sein ohne jede weitere Bestimmung ist nicht oder ist das Nichts. Voraussetzung der Prädikation, der Bestimmung eines Gegenstandes, sind also die nur als unterschiedene bestimmten Subjekte der Prädikation, deren Bestimmtheit immer dieselbe ist: Etwas, unterschieden von anderem Etwas, aber unterschieden von anderem Etwas nicht durch Prädikate, sondern ausschließlich durch den Unterschied. So wird das Subjekt der Prädikation bestimmt vor aller Prädikation. Ich muss selbstverständlich in jedem Urteil ein Subjekt haben, dem ein Prädikat zu - oder abgesprochen wird, und dieses Subjekt ist das völlig bestimmungslose Etwas oder Dies-da, das erst durch die Prädikation näher bestimmt wird, der Gegenstand, der erst durch seine Eigenschaften näher charakterisiert wird.[151]

Das ist eine Folge der nominalistischen Kritik am Universalienrealismus. Diese Kritik lässt nicht zu, dass der Gegenstand etwas an sich Bestimmtes sei, sondern der Gegenstand ist nur zu bestimmen durch das, was er nicht selbst ist: durch seine Prädikate. Gleichwohl muss auch der extreme Nominalismus ein Subjekt der Prädikation voraussetzen, wenn er nicht das prädikative Urteil und damit Wissenschaft selbst opfern will. Das Etwas ist im Resultat nichts anderes als die Einheit seiner verschiedenen Prädikate. Doch als Einheit seiner Prädikate ist es von diesen Prädikaten unterschieden, denn die Prädikate

---

reine Abstraktion, was ihm harsche Kritiken Hegels eingetragen hat.

[149] Und wo sagt Hegel das? Wenn er den Gegenstand überhaupt = das Ding an sich als positive Voraussetzung der Wissenschaft behauptet haben sollte, dann hätte er sich selbst widersprochen, weil er diese wahrheitslose, leere Abstraktion an Kant scharf kritisiert hatte. Bulthaup bezieht sich offenbar auf das Etwas der Hegelschen Logik.

[150] Hegel, Logik I (Suhrkamp), S. 82

[151] Etwas lässt sich von anderem Etwas gar nicht unterscheiden, wenn beide völlig bestimmungslos sind. Ausschließlich durch den Unterschied unterscheidet sie Hegel, indem er Etwas auf Etwas selbst negativ bezieht.

versammeln sich nicht von selbst zur Einheit im bestimmten Etwas.[152]

Es gibt einen, nicht sonderlich durchdachten Versuch, den Gegenstand nur durch die Prädikate, ohne die Voraussetzung der Einheit dieser Prädikate, zu bestimmen: Es ist die „Analyse der Empfindungen“ von Mach. Ein zweiter, logisch schon etwas durchdachterer Versuch, der aber auch zwangsläufig fehlschlägt, ist „Der logische Aufbau der Welt“ von Carnap.

Dieses Etwas, als an sich selbst unbestimmte Einheit der Prädikate, von diesen Prädikaten unterschieden, ist das Etwas der hegelschen Logik. Hegel kann sich dabei auf die Argumentation von Kant selbst stützen:

„Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen,was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt: dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden.Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten.“ [153]

Das ist das Problem, das aus der nominalistischen Kritik des Universalienrealismus resultiert. Man hat zunächst gesagt: Universalien existieren nicht an sich, sondern bloß in den Subjekten, sind bloß gedachte Bestimmungen der Gegenstände, real oder wirklich sind nur die Einzeldinge. Sofort nachgefragt, wodurch sich dann die Realität dieser Einzeldinge ausweise: Durch die Empfindungen, die sie hervorrufen bei den Subjekten. Was sie jenseits der Empfindungen der Subjekte sind, ließ sich dann für die Subjekte gar nicht ausmachen. Damit endete aber der Nominalismus unmittelbar in einem erkenntnistheoretischen Solipsismus, weil die Empfindungen immer Empfindungen einzelner Subjekte sind und untereinander eigentlich unvergleichlich. Wird kein den Empfindungen korrespondierender Gegenstand angenommen, dann gibt es nur eine subjektive Realität, die für jeden Einzelnen so oder so beschaffen sein kann, aber keinen Gegenstand der Wissenschaft, über den sich die verschiedenen Subjekte einigen können. Also muss außerhalb der Empfindung ein Gegenstand angenommen werden. Aber außerhalb der Empfindung ist dieser Gegenstand, sofern er den Subjekten nur durch die Empfindung gegeben ist, immer einerlei = X oder das, was Kant den transzendentalen Gegenstand nennt.

---

[152] Der Gegenstand ist keine Eigenschaft und das Subjekt kein Prädikat. Hat ein Wissenschaftler einen Gegenstand bestimmt, dann weiß er, was dieser Gegenstand ist: die Einheit seiner ihm immanenten Eigenschaften. Im Urteil ausgedrückt: die Einheit des Subjekts mit seinen Prädikaten, die zu ihm gehören. Kein Wissenschaftler fängt mit nichts = dem transzendentalen Gegenstand = X mit anderem Wort: dem Ding an sich bzw. etwas überhaupt an. Das machen nur Erkenntnistheoretiker. Die logische Trennung von Subjekt und Prädikaten machen sie zu einer wirklichen Trennung von Gegenstand und Eigenschaften. Nach dieser Abstraktion bleibt vom Gegenstand nichts übrig. Gleichwohl muss angeblich dieser nichtige Gegenstand als notwendige Voraussetzung der Wissenschaft gedacht werden, soll er eine Erkenntnis sein, obwohl dieser Erkenntnis nach Kant nichts korrespondiert. An dieser selbst verfertigten Aporie haben Philosophen bis zum heutigen Tage endlos herum gedacht. Bulthaup ist nur einer von ihnen.

[153] Kritik der reinen Vernunft, A 104.- Der Gegenstand ist das eine, die Erkenntnis das andere. Aber vermittels der Erkenntnis wird nach Kant dieser Gegensatz nicht überwunden: Die Erkenntnis kann sich den Gegenstand nicht gedanklich zu eigen machen, kommt nicht zu seinem Begriff.

„Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. h. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ [154]

Damit die Erkenntnis nicht beschränkt ist auf die freie Assoziation von Empfindungen bedarf es der Einheit, und zwar der transzendentalen Einheit dieser Empfindungen als Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft – bei Kant geht es ja immer um die Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft[155] – in der unterschiedene Subjekte denselben Gegenstand haben, damit dieselben Empfindungen reproduzierbar sind für unterschiedene Subjekte. Sonst liefe die Erkenntnis auf die bloße Wahrnehmung, letztlich auf die bloße Empfindung hinaus. Die kann zwar unter der transzendentalen Bedingung der Einheit der Apperzeption für jedes einzelne Subjekt stehen, aber ohne dass dadurch garantiert wäre, dass die empirische Realität, bei Kant die Realität der Erscheinungen, für alle Subjekte dieselbe ist.

„Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.“ [156]

Ich würde ergänzen: Nicht nur als die formale Einheit des Bewusstseins, sondern auch als die transzendentale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellung. Und zwar, weil nur durch die transzendentale Einheit des Bewusstseins die Identität der empirischen Realität für alle Subjekte garantiert wird.

Kant hat hier also genau den Begriff des Gegenstandes überhaupt oder des transzendentalen Gegenstandes, des Subjekts der Prädikation, das erst die Einheit der Prädikate begründet.

„Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen a priori

---

[154] Kritik der reinen Vernunft, A 104 f. - Was sein soll, das gibt es nicht. Wenn sich alle Erkenntnisse auf einen Gegenstand beziehen s o l l e n, nämlich den transzendentalen Gegenstand = X , dann beziehen sie sich in der Wirklichkeit nicht auf ihn. Der transzendentale Gegenstand = das Ding an sich unterscheidet sich übrigens überhaupt nicht von der transzendentalen Einheit der Apperzeption, von der gleich in der Vorlesung geredet wird. Beide kantischen Begriffe sind leere Gegenstände ohne Begriff, jeweils ein nihil negativum. Demnach stehen alle Erkenntnisse a priori unter diesem Nichtigen, der Apperzeption, und sie beziehen sich a priori auf dieses Nichtige, das Ding an sich. Das ist erkenntnistheoretischer Nihilismus.

[155] Und bei Bulthaup geht es auch immer um die Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft, womit ihre Wirklichkeit in Zweifel gezogen wird. Abgesehen davon, dass Philosophen und Wissenschaftstheoretiker mit der Untersuchung von Bedingungen und Voraussetzungen nicht fertig werden, zur Wissenschaft selbst gar nicht erst kommen.

[156] Kritik der reinen Vernunft, A 105

notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht.“ [157]

Also die Synthesis des Mannigfaltigen soll so beschaffen sein, dass die Reproduktion des Mannigfaltigen, und die Reproduktion des Mannigfaltigen ist die Identität der empirischen Realität für alle Subjekte, a priori notwendig sei und dadurch erst einen Begriff, in welchem das Mannigfaltige der Prädikate vereinigt ist, möglich macht. Der Begriff, in dem das Mannigfaltige vereinigt ist, der erst durch die Synthesis möglich gemacht wird, ist genau der des Etwas, des Letzten, was von der Substanz nach der nominalistischen Kritik übriggeblieben ist.- Kant bringt dann noch ein Beispiel:

„So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewusst sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese E i n h e i t d e r R e g e l bestimmt nun alles Mannigfaltige, und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperzeption möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke.“ [158]

Der Gegenstand lässt sich nur durch die Prädikate denken, aber dass er durch die Prädikate überhaupt gedacht werden kann, setzt die Möglichkeit seines Begriffs voraus. Die Möglichkeit seines Begriffs setzt aber eine Regel der Synthesis des Mannigfaltigen voraus. Und die Einheit der Regel der Synthesis des Mannigfaltigen soll nun an Stelle des Begriffs des Gegenstandes gesetzt werden. Jenseits dieser Einheit der Regel ist der transzendentale Gegenstand das völlig Unbestimmte.

Nur um zu sagen, worauf das Folgende hinausläuft: In der Theorie des transzendentalen Objekts gibt Kant die Bedingungen der Möglichkeit nicht nur einer arbeitsteiligen Wissenschaft an. Bei einer arbeitsteiligen Wissenschaft muss der Gegenstandsbereich für alle Subjekte derselbe sein, muss es also eine Identität der empirischen Realität geben. Lässt sich diese Identität der empirischen Realität nur durch die Theorie des transzendentalen Objekts begründen, dann ist dieses transzendentale Objekt einerseits das völlig Unbestimmte, andererseits aber die Bedingung der Möglichkeit des Begriffs eines Gegenstandes, durch den erst die Einheit seiner Prädikate gedacht werden kann. Dieser transzendentale Gegenstand, der völlig bestimmungslos ist, ist dann dem Umfang nach gleich mit dem Inbegriff aller empirischen Realität.[159] Nur angedeutet: Da hat Kant in der Deduktion A den kosmologischen Gottesbeweis versteckt, den er hinterher kritisiert.

Das Etwas ist die transzendentale Einheit der Regel der Synthesis des durch die Prädikate bezeichneten Mannigfaltigen, das gerade durch diese Bedingung, dass es sich zur Einheit fügen müsse, restringiert ist. Als transzendentaler Gegenstand ist sein Begriff vom gleichen Umfang wie der Begriff des Inbegriffs aller Erscheinungen oder des Inbegriffs aller Gegenstände möglicher Erfahrung oder des Inbegriffs aller empirischen Realität. Weil alle möglichen Gegenstände der Erfahrung kein möglicher Gegenstand der

---

[157] Ebd.

[158] Ebd.

[159] Der transzendentale Gegenstand ist unbegrenzt, also endlos, der Inbegriff aller empirischen Realität ist ebenfalls unbegrenzt, also endlos. Beide sind also dem Umfang nach gleich, beide unbestimmbar. Ein Philosoph betrachtet dann diesen Inbegriff als Folge, die doch einen letzten Grund haben muss, kommt dann auf das unbestimmbare Ding an sich als Grund aller Erscheinungen und mit ihm auf das Ziel des kosmologischen Gottesbeweises. Resultat: Ding an sich = Christengott. Mit Wissenschaft hat das alles nichts zu tun, für Bulthaup aber schon, der sich lieber mit den letzten Gründen sowohl der Existenz der Gegenstände als auch von deren Erkenntnis befasst als mit den wirklichen Gründen der endlichen, bestimmten Gegenstände der Wissenschaft.

Erfahrung sind, aber nur durch den transzendentalen Gegenstand, das Etwas, die Objektivität und Reproduzierbarkeit der Erscheinungen für alle garantiert werden kann, liegt die Garantie für die Objektivität und Reproduzierbarkeit der Erscheinungen oder die Identität der empirischen Realität im Etwas, dem transzendentalen Gegenstand, das kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Ohne den transzendentalen Gegenstand keine Reproduzierbarkeit der Erscheinungen, mithin ohne den transzendentalen Gegenstand kein möglicher Gegenstand der Wissenschaft.

Weil der Begriff des transzendentalen Gegenstandes umfangsgleich ist mit dem aller empirischen Realität, dem Begriff aller empirischen Realität aber kein Gegenstand möglicher Erfahrung korrespondiert, ist der Inbegriff der empirischen Realität Bedingung der Möglichkeit jeder einzelnen empirischen Realität, oder die Totalität aller empirischen Realität ist die Voraussetzung einer jeden einzelnen. Ob sich jenseits der Totalität empirischer Realität zu dieser noch ein transzendenter Grund findet oder nicht, ist insofern gleichgültig, als weder der Inbegriff empirischer Realität noch der Grund empirischer Realität Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern immer nur dasselbe X des transzendentalen Gegenstands oder das Ding an sich als unbekannte Ursache der Erscheinungen. Es gibt kein Kriterium, jedenfalls hier in der Deduktion A, nach dem zwischen dem transzendentalen Gegenstand und dem Ding an sich zu unterscheiden wäre, denn beide sind für uns unbestimmbar. Wenn aber der transzendentale Gegenstand, selbst kein Gegenstand möglicher Erfahrung, die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gegenstandes möglicher Erfahrung ist, dann ist das nur eine Version des kosmologischen Gottesbeweises, der auf dem Argument beruht, dass der effectus ohne die causa nicht sein kann, die causa prima aber als Ursache aller Effekte zugleich deren Inbegriff ist.

Hegel hat gesehen, dass die Differenz von Grund und Inbegriff aller Realität nicht zu bestimmen ist, denn die Differenz von Grund und Inbegriff aller Realität wäre zugleich die Differenz von Ding an sich und transzendentalem Gegenstand, und deswegen die Differenz von Grund und Inbegriff getilgt. Gott ist der Inbegriff oder die Totalität empirischer Realität oder der Welt wie sie ist und nichts weiter. Das Seiende ist der ins Dasein übergegangene Gott. Dasein ist Hegels Wort für empirische Realität. Damit wird der Schöpfungsmythos überflüssig und der Idealismus schlägt um in reinen Positivismus: durch die einfache Explikation der Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft.[160]

Vorlesung vom 22.1.1979

Ich möchte noch einen etwas lang geratenen Exkurs zur letzten Sitzung machen. Für Kants Explikation der Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft ist eine Theorie des transzendentalen Gegenstandes notwendig, weil nur durch den transzendentalen Gegenstand der empirischen Realität Objektivität zu garantieren ist. Objektivität in dem Sinne, dass diese empirische Realität für alle Subjekte dieselbe ist. Da die so explizierten

[160] Das Ding an sich = Grund von allem = transzendentaler Gegenstand = Christengott als Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft. Da freut sich die Gemeinde der Philosophen und der Gläubigen. Man sieht hier, wie Erkenntnistheorie und Theologie miteinander verbunden sind, was an der verkehrten Suche nach letzten Gründen und damit nach Sinn liegt. Wer übrigens den Umschlag des Idealismus in reinen Positivismus verhindern will, indem er Christengott und Welt wieder voneinander trennt, endet ebenfalls im Positivismus. Denn das Streben nach dem höheren jenseitigen Guten = Christengott weiß, dass dessen Verwirklichung eine Utopie ist und hat deshalb seinen Frieden mit der empirischen Realität gemacht. Wie Brecht vom Menschen sagte: *„Doch sein höh'res Streben / Ist ein schöner Zug.“* (Die Dreigroschenoper, Das Lied von der Unzulänglichkeit menschlichen Strebens) Und das höhere Streben ist Gegenstand von erbaulichen Sonntags- und Festtagsreden von Pfaffen und Präsidenten.

Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft zugleich die Bedingungen der Möglichkeit einer arbeitsteiligen Produktion sind, könnte sich das Interesse des Materialismus an Kant mit diesen Bestimmungen begnügen, und die Frage nach Unterschied und Unterscheidbarkeit von transzendentalem Gegenstand und Ding-an-sich wäre entweder von bloß antiquarischem Interesse oder gar das, was Marx eine rein scholastische Frage[161] nennt, weil von keinerlei Bedeutung für die Praxis. Ist aber der Begriff des transzendentalen Gegenstandes ein für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Praxis notwendiger spekulativer Begriff [162], und ist überdies für die Theorie der Unterschied und die Unterscheidbarkeit von transzendentalem Gegenstand und Ding-an-sich irrelevant, dann wird der Begriff des transzendentalen Gegenstandes zum Inbegriff der empirischen Realität oder zum Begriff der Totalität empirischer Realität und zwar zu dem affirmativen Begriff der Totalität empirischer Realität.

Ist nun eine Veränderung der Totalität empirischer Realität, also Geschichte, denkbar, und soll diese Veränderung erkennbar sein, dann ist solche Veränderung, eben weil die Totalität empirischer Realität kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, für die Erkenntnis darstellbar nur als die Selbstbewegung dieses Begriffs der Totalität empirischer Realität.[163] Diese Selbstbewegung des Begriffs kann nur dann der Veränderung der empirischen Totalität korrespondieren, wenn die empirische Totalität an sich durch ihren[164] Begriff bestimmt ist und nur für uns, als empirische Subjekte, als unübersehbarer Zusammenhang von Fakten erscheint. Vorausgesetzt, die Selbstbewegung des Begriffs ließe sich logisch zwingend explizieren, dann wäre die Entwicklung der empirischen Totalität durch die Selbstbewegung des Begriffs determiniert.[165] Was sich an den empirischen Verhältnissen als Zwang der Objektivität zeigt, wäre begründet durch die Selbstbewegung des Begriffs. So erwiese sich dann der Idealismus als die Apologie des Opportunismus.

Ferner kennt der Idealismus Subjekte des Handelns nur als Resultate der Zwänge der Objektivität. Die Erhöhung eines Subjektiven, des Begriffs, schlägt um in die Subjektlosigkeit[166]. Der Idealismus erweist sich darin als die Apologie der Zerstörung der Subjektivität, des Moments von Freiheit, das über den Zwang der empirischen Verhältnisse, insbesondere den Zwang der Selbsterhaltung, hinaus ist. Über den Zwang zur Selbsterhaltung hinaus heißt nicht: unter Negation der Selbsterhaltung, denn dann

---

[161] *„Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein s c h o l a s t i s c h e Frage.“* (Karl Marx, 2. These über Feuerbach, MEW 3, S. 5)

[162] Der unbestimmbare Begriff der Totalität empirischer Realität, also der transzendentale Gegenstand = X, diese negative Idee eines leeren Gegenstandes ohne Begriff (nihil negativum), auf den sich nach Kant alle Erkenntnisse beziehen s o l l e n, aber folglich nicht beziehen und dessen Konsequenz Sprachlosigkeit über ihn ist, ist für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Praxis überhaupt nicht notwendig. Dieser spekulative Begriff ist null und nichtig und hat uns nicht zu interessieren, wenn wir die bestimmten Gründe des Kapitalismus untersuchen, weil der uns leider, leider zu einer Praxis zwingt, die wir nicht wollen. Haben wir diese Gründe erschlossen, dann wissen wir, was der Kapitalismus objektiv ist. Die Objektivität der Totalität empirischer Realität, also die Objektivität von allem, was es gibt, überlassen wir der philosophischen Spekulation.

[163] Der Kosmologe geht jetzt über zu Hegels Selbstbewegung der Begriffs, der selbstreflexiven Methode des Idealisten. Unterhalb der Geschichte des Allzusammen der Dinge, dessen Veränderung, macht Bulthaup es hier nicht. Diese Veränderung sei *„für die Erkenntnis darstellbar nur als die Selbstbewegung dieses Begriffs der Totalität empirischer Realität.“* Aber mit einem prozessierenden Begriff lässt sich ein anderer Prozess, hier: des Weltalls, nicht fixieren, was Bulthaup weiß. Aus solchen Prozessen von Prozessen resultiert keine Erkenntnis. Gleichwohl soll die Selbstbewegung des Begriffs für die Erkenntnis der sich verändernden Totalität empirischer Realität notwendig sein: Siehe jenes *„nur“*.

[164] sich selbst bewegenden

[165] Das meint Hegel mit seiner selbstreflexiven Methode erreicht zu haben.

[166] bei Hegel

wäre die einzige Realisierung der Freiheit der einzelnen Subjekte der Selbstmord, oder die Abschaffung des Subjekts möglicher Freiheit wäre die einzige Realisierung der Freiheit. Das ist übrigens das, was implizit bei Hegel steht. Der Tod des Individuellen ist das Leben des Allgemeinen. Also nicht Negation der Selbsterhaltung, wohl aber Einschränkung des Zwangs der Selbsterhaltung, so dass durch die Garantie der Bereitstellung der Subsistenzmittel die Selbsterhaltung nicht das alles beherrschende Prinzip ist, durch das, was an sich Objektivation der Freiheit ist, für die Subjekte unter heteronomen Zwang gebeugt wird und zwar so gebeugt wird, dass unter diesen Zwang sich zu beugen zu ihrem eigenen Interesse, nämlich dem an Selbsterhaltung wird. Unter den Bedingungen des universalen Zwangs hat jede Objektivation der Freiheit durch Subjekte, sei es in Handlungen, sei es in Schriften, zwangsläufig ein Moment von Gleichgültigkeit der Subjekte gegen ihre unmittelbaren Interessen, in der Konsequenz einen Bezug zur Todesverachtung.

Das affirmative Korrelat dieser Todesverachtung ist die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, in der diese Todesverachtung mit der Selbsterhaltung des Einzelnen versöhnt sein soll. Ich meine, die gängige und dann abwertende Interpretation des kantischen Postulats von der Unsterblichkeit der Seele ist: Sie sei ein billiger Trost für das, was den Menschen auf der Erde würde vorenthalten werden. Ich glaube, dass in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, insbesondere bei Kant, genau dieses Moment steckt: des Versuchs der Versöhnung des Zugs von Todesverachtung, der in jeder Realisierung von Freiheit unter den Bedingungen des universalen Zwangs liegt, mit der Selbsterhaltung. Wahr ist an dieser Vorstellung die Vereinbarkeit oder die Forderung nach Vereinbarkeit von Freiheit und Selbsterhaltung, problematisch ist sie als affirmative metaphysische Theorie.[167]

Damit aber Freiheit möglich sei, darf die Totalität empirischer Realität nicht das einzig Bestimmende sein. Affirmativer metaphysischer Ausdruck der Freiheit gegenüber der Totalität der empirischen Realität ist der transzendente Gott, der mehr ist als der Inbegriff empirischer Realität. Dessen Güte sollte einmal sich in der Gnade äußern, die die Subjekte aus den Verstrickungen in die Zwänge empirischer Realität befreien sollte oder auch nur diese Subjekte dazu zu befähigen, sich selbst aus diesen Zwängen zu befreien. Die metaphysischen Ideen, die Gottes und die der Unsterblichkeit der Seele, erweisen sich so als aus der Konstellation vom Zwang empirischer Realität, Zwang zur Selbsterhaltung und Freiheit entspringend. Affirmativ, als positive Metaphysik, sind sie sowohl Ausdruck des Wahren im Falschen, als auch Deformation der Wahrheit unter

[167] Mit der affirmativen metaphysischen Theorie ist hier vorrangig Hegels Logik gemeint. Sie bekommt von Bulthaup das Prädikat problematisch. Falsch nennt er das Ja des Idealisten zu dem, was ist, und die logische Methode der Selbstnegation des Begriffs, die ihn zu diesem Ja – alles ist vernünftig – geführt hat, nicht.- Und von was für einem universalen Zwang ist hier die Rede? Jedenfalls ist nicht die Rede von einer bestimmten Herrschaft, einer bestimmten Gesellschaft oder einer bestimmten Produktionsweise. Die reine Abstraktion der Totalität der empirischen Realität und die reine Abstraktion des Dings an sich, der ungetrübten, jenseitigen Idee der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele sind miteinander vereinbar und unvereinbar: Vereinbar, weil sie in ihrer Abstraktion ununterscheidbar sind, unvereinbar, weil das Ideal der Wirklichkeit entgegengesetzt ist. Das Thema des Moralisten der negativen Dialektik ist dann, die metaphysischen Ideen gleichwohl als unverzichtbar zu rechtfertigen, weil sie *„den universalen Zwang zu transzendieren vermöchten.“* Ohne sie sei Freiheit unmöglich. Nach Bulthaup muss man versuchen, dem universalen Zwang, was immer das auch sein mag, zu widerstehen, indem man nach den metaphysischen Ideen strebt und sich damit die Befreiung der gesamten Menschheit zum Ziel setzt. Ein partikulares Interesse dagegen, das z. B. den Kapitalismus weg haben will und dabei die metaphysischen Ideen verneint, weil sie nicht wirklich sind und als Grund für Kritik nicht taugen, vermag nicht den universalen Zwang zu transzendieren und ist deshalb für Bulthaup letztlich eine Zwangsveranstaltung, eine Versöhnung mit der Unfreiheit, unter der dann nicht nur Kapitalisten leiden.

Bedingungen des universalen Zwangs. Die Negation der metaphysischen Ideen aber impliziert die Negation dessen, was den universalen Zwang zu transzendieren vermöchte. Wie Metaphysik im Stande der Freiheit aussähe und ob sie dann noch nötig und überhaupt noch möglich wäre, vermag ich nicht zu sagen. Im Stande der Unfreiheit versucht die Affirmation der Metaphysik ebenso mit dieser Unfreiheit zu versöhnen wie die Negation der Metaphysik. Das aber begründet ein mehr als nur antiquarisches Interesse an den metaphysischen Ideen.

Soweit der Exkurs zur letzten Vorlesung, nur um einmal darzustellen oder zu versuchen darzustellen, um welche Probleme es bei solchen Argumentationen geht. Ich meine, man muss sich auch vollständig in eine solche Argumentation verlieren können, nicht in die, die ich vorgetragen habe, sondern etwa die von Kant, denn es gehört wirklich auch zur Freiheit dazu, sich an einen solchen Gegenstand zu verlieren, ohne jedes mal und in jedem Augenblick ängstlich zu fragen, wozu das nun gut sei. Vielleicht gibt dann der Gegenstand von selbst schon die Begründung, wozu das gut sein kann.

Nun aber zu dem Problem des Schemas der Kategorien der Qualität. Zunächst das Problem des Schemas von Kategorien überhaupt.

Kategorien sind reine Verstandesbegriffe. Sie sind transzendentale Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, und als solche sind sie a priori, vor aller Erfahrung. Dazu zunächst eine Distinktion: Sie können, wie Kant es formuliert, unabhängig von aller Erfahrung sein. Sollen sie aber unabhängig von aller Erfahrung gedacht werden, dann müssten sie rein für sich gedacht werden können, also müssten sie als Kategorien, als reine Verstandesbegriffe a priori aus sich verständlich sein. Oder aber sie können unabhängig von jeder bestimmten Erfahrung gedacht werden, so dass sie zunächst an einer bestimmten Erfahrung expliziert werden, um dann von dieser bestimmten Erfahrung abstrahiert zu werden, indem gezeigt wird, dass sie als formale Bedingung der Erkenntnis von der Bestimmtheit des Inhalts der Erfahrung unabhängig sind. Das geht schon so bei der Bestimmung der Formen des Urteils, und es geht weiter bei den Kategorien. Bei Kant kommen immer Beispiele, entweder sie werden vorausgesetzt aus der Logik, oder sie werden selbst dargestellt, an denen ein solches Urteil expliziert wird, um dann zu sagen, die Form dieses Urteils ist aber unabhängig von dem Inhalt dieses Urteils. Das zweite Verfahren, nämlich die Kategorien zunächst an einer bestimmten Erfahrung zu explizieren, um dann von der Bestimmtheit dieser Erfahrung zu abstrahieren und zu zeigen, dass sie als formale Bedingung der Erkenntnis von der Bestimmtheit des Inhalts der Erfahrung unabhängig sind, also dies zweite Verfahren könnte eine didaktische Notwendigkeit sein, eine didaktische Notwendigkeit der Einführung der reinen Verstandesbegriffe, also eine notwendige Form der Darstellung, die aber den Inhalt, nämlich das Darzustellende, die reinen Verstandesbegriffe a priori, unberührt ließe, so dass die reinen Verstandesbegriffe an sich notwendig wären, der Verstand selbst sie aber nur erkennt, indem von einer bestimmten Erfahrung ausgegangen und hernach von ihrer Bestimmung abstrahiert wird.

Kants Darlegung, die die Bedingungen der Möglichkeit von wirklichen Erkenntnissen untersucht, geht von der Vorstellung der wirklichen, also auch der dem Inhalt nach bestimmten Erkenntnis aus, um dann in apagogischen Beweisen die a priorischen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu erschließen. Apagogisch oder e contrario heißt einfach, dass angenommen wird, eine solche Erkenntnis sei möglich ohne reine Verstandesbegriffe a priori und dann gezeigt wird, dass dann nicht einmal das zustande kommt, was Kant Erfahrung nennt, noch viel weniger eine Erkenntnis, die Anspruch auf objektive, d. h. allgemeine und notwendige Geltung erheben kann.

Der Vorstellung nach sind bei Kant die reinen Verstandesbegriffe Resultat der Beweisführung, der Systematik in seiner Erkenntnistheorie nach sind sie aller Beweisführung logisch und zwar transzendentallogisch vorgeordnet. Diese Diskrepanz ist zwangsläufig. Sie ist in der Art der Beweisführung selbst begründet, denn die Beweisführung ist apagogisch. Sie geht von einem Vorausgesetzten aus und erweist Widersprüche in diesem Vorausgesetzten. Sie ist nicht apodiktisch. Eine apodiktische Beweisführung ginge von Prinzipien aus und würde aus den Prinzipien begründen. Kant macht es keineswegs so, dass er als Anfang die reinen Verstandesbegriffe nimmt, sondern die ganze Deduktion, sowohl A als auch B, der reinen Verstandesbegriffe geht ja davon aus, dass die Notwendigkeit dieser reinen Verstandesbegriffe für die Erkenntnis erst begründet werden muss. Bei dieser Art von Beweisführung ergibt sich also die Diskrepanz zwischen der systematischen Stellung der reinen Verstandesbegriffe und ihrer Darstellung zwangsläufig[168].

Diese Diskrepanz ist nicht zu vergleichen oder windschief zu der marxschen von Forschungsweise und Darstellungsweise. Für Marx ist die Darstellungsweise eine ex principiis, aus den Begriffen des Kapitals oder aus den Begriffen seiner Form, der Warenform. Die Forschungsweise ist die der Aneignung des Materials, aus der erst die Prinzipien, nach denen dieses Material organisiert ist, bestimmt werden können.–

Hegel würde sagen: Das Resultat bei Kant, die reinen Verstandesbegriffe, sind selbst nicht ohne Beweisführung, deren Resultat sie sind, also sei im Resultat die Begründung aufgehoben: Mit eben dieser Zweideutigkeit des Aufhebens, dass ohne Beweisführung die Beweisführung implizit im Resultat stecke, aufbewahrt sei, zugleich aber die Beweisführung insofern negiert sei, als das, wovon diese Beweisführung anhebt, nämlich der inhaltlichen Bestimmtheit der Erkenntnis, dann negiert sei im Resultat, in den reinen Verstandesbegriffen a priori. Wäre die Beweisführung im Resultat aufgehoben, dann müsste sie aus dem Resultat sich entwickeln lassen, so dass der Gang der Darstellung der von den reinen Verstandesbegriffen wäre zu dem, was in ihnen aufgehoben ist. Das wäre dann eine apodiktische Argumentation ex principiis und damit der kantischen apagogischen Argumentation entgegengesetzt. Es würde begonnen mit den reinen Verstandesbegriffen, und zwar in der Logik Hegels mit der Kategorie Realität und dem, was dieser Kategorie korrespondiert: Sein, ohne weitere Bestimmung. Um dann zu zeigen, aus der Analyse der Kategorien selber, also in einer apodiktischen Argumentation ex principiis, worauf sich diese Kategorien notwendig beziehen. Hegel könnte sagen: Gerade weil die reinen Verstandesbegriffe Resultat sind, ist aus ihnen als Begriffen a priori deren Beziehung auf das, was nicht a priori ist, was nicht unmittelbar dieser Begriff selbst ist, zu begründen. Weil die reinen Verstandesbegriffe nicht durch eine apodiktische Argumentation gewonnen werden können, lassen von ihnen her ihre Voraussetzungen sich apodiktisch begründen. Oder, wenn man es ganz formal fassen will: Die Unmöglichkeit einer rein apodiktischen Argumentation wäre für Hegel die Bedingung einer rein apodiktischen Argumentation. Das ist ein Modell der hegelschen Dialektik im Kurzschluss, die sich gelegentlich in der Logik wiederfindet[169].

---

[168] Die reinen Verstandesbegriffe sind die Prinzipien der Beweisführung und jeder Beweisführung a priori vorausgesetzt. Ihre Notwendigkeit beweist Kant apagogisch: Ohne sie gibt es keine Erkenntnis. Nun gibt es aber Erkenntnis, also gibt es die reinen Verstandesbegriffe. Die Unstimmigkeit besteht darin, das, was vor aller Erfahrung sein soll, durch Rückgriff auf die Erfahrung apagogisch zu beweisen. Ein apodiktischer Beweis aber müsste, um die reinen Verstandesbegriffe zu begründen, von ihnen bereits Gebrauch machen, womit sie aus sich selbst begründet würden. Aber nichts ist Grund seiner selbst. Oder mit Aristoteles' Worten: Das Prinzip des Beweises ist nicht selbst Beweis. Was Hegel nicht daran gehindert hat, den Fehler zu begehen, gegen diese Einsicht zu verstoßen. Siehe den Fortgang dieser Vorlesung.

[169] Die Beweisführung der reinen Verstandesbegriffe ist in ihnen, dem Resultat des Beweises, nicht

Kant hingegen trennt das Resultat der Beweisführung, die reinen Verstandesbegriffe, von der Beweisführung selbst und hat sich damit das Problem geschaffen, wie hernach diese reinen Verstandesbegriffe a priori auf die Erscheinungen, auf die Gegenstände der Erfahrung bezogen werden können. Das ist nicht nur eine Unzulänglichkeit der kantischen Argumentation. Kant wurde dann auch ironisch von den deutschen Idealisten ein Dreiviertelkopf genannt. Sondern in dieser Unzulänglichkeit steckt das Problem, dass die reinen Verstandesbegriffe dem Verfahren nach Resultat der reflektierenden Urteilskraft sind, aber als deren Resultat nicht zu leisten vermögen, was sie bei Kant leisten sollen: die Garantie oder die Begründung der objektiven Geltung der Resultate der Wissenschaft. Deswegen ist in der Kritik der reinen Vernunft eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig, um zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe a priori sich gleichwohl auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen lassen[170].

Ohne den Hiatus zwischen Begründung und Resultat sind keine synthetischen Urteile a priori möglich. Der Hiatus aber trennt sie von den Gegenständen möglicher Erfahrung, durch die der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe andererseits, zufolge der Deduktion A wie der Deduktion B, restringiert sein soll. Der kantische Begriff des Schemas der reinen Verstandesbegriffe ist der Begriff eben jenes Hiatus, nur affirmativ gefasst, als Vermittlung von Voraussetzung und Resultat der Argumentation. Das trägt dem Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe eben diese, in aller Kant-Literatur berühmte wie berüchtigte Dunkelheit oder Unverständlichkeit ein.

Es heißt dort, A 137: *„Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können*

---

aufgehoben. Deshalb ist, was Bulthaup mit *„Dialektik im Kurzschluss“* bezeichnet, Hegels Fehler, den Bulthaup aber nicht als solchen bezeichnet. Solche Fehler treten notwendig auf, wenn Philosophen den Bereich vor aller Erfahrung und getrennt von ihr, den sie selbst idealistisch konstruiert haben, mit der Empirie wieder zu verbinden suchen. Für Vertreter des Faches machen dann diese vergeblichen, in Widersprüchen endenden Bemühungen deren Größe aus.- Hegel über das Aufheben: *„Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe.“* (Enzyklopädie I, § 81, Zusatz 2) Oder: *„Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist.“* (Enzyklopädie I, § 82)

[170] Diese Doktrin überwindet die Kluft, die die reinen Verstandesbegriffe a priori von den wirklichen Gegenständen trennt, nicht. Wenn Kant anfängt, die transzendentale Urteilskraft zu erklären, dann konzentriert er sich zunächst auf die empirische Urteilskraft seiner Zeitgenossen (Kritik d. r. V., B 172 f.), von der er sagt, dass sie *„ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will.“* Übung macht den Meister, sagt der Volksmund. Das gilt auch für das Urteilen. Damit hätte man es gut sein lassen können, weil man bei den wirklichen zu beurteilenden Gegenständen gewesen wäre, ganz ohne Hiatus. Einem idealistischen Philosophen reicht das aber nicht, weil er kein Vertrauen zu seinem eigenen Verstand hat und für die Objektivität seiner Urteile eine Garantie aus der Sphäre des A priori zu benötigen meint: Ohne diese Garantie keine Objektivität, mit dieser Garantie unterscheidet sich der Idealist von den Urteilslosen:

„Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als am gehörigen Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.“ (Fußnote B 173) Der Ausdruck *secunda Petri* bezieht sich auf ein Buch des französischen Philosophen Petrus Ramus (1515 - 1572), dessen zweiter Teil das Urteilsvermögen zum Thema hat.

niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die S u b s u m t i o n der letzteren unter die erste, mithin die A n w e n d u n g der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten?“

Nur zur Verdeutlichung: Kausalität heißt bei Kant, dass eine Erscheinung B auf eine A nach einer notwendigen und allgemeinen Regel folge. Die Regel selbst ist kein Gegenstand der Anschauung, also erscheint nicht, ist eine Relation von Erscheinungen, die selbst nicht Erscheinung ist. Weiter heißt es:

„Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie r e i n e V e r s t a n d e s b e g r i f f e auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können.“

Ich möchte auf eine Zweideutigkeit hier in diesem Satz hinweisen: Entweder bezieht sich das *„überhaupt“* auf das *„angewandt werden können“* oder das *„überhaupt“* gehört zu den *„Erscheinungen“* und dann wäre die Frage, wie reine Verstandesbegriffe auf *„Erscheinungen überhaupt“* angewandt werden können. Die *„Erscheinungen überhaupt“*, die bei Kant gelegentlich auftauchen, sind dann sowohl dem Inhalt nach bestimmt, als Erscheinungen, als auch bestimmungslos, weil mit der Erscheinung überhaupt keine bestimmte Erscheinung gemeint ist. Sie wäre genau der Begriff der bestimmungslosen Erscheinung oder dessen, was an anderer Stelle Gegenstand überhaupt heißt.

„In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.“

Das geht aus von der Voraussetzung, dass die Gegenstände, wie sie allgemein gedacht werden, von denen, wie sie vorgestellt werden, nicht so radikal unterschieden seien, wie die reinen Verstandesbegriffe von den Erscheinungen.

Für die weitere Entwicklung der Wissenschaft trifft das mit Sicherheit nicht zu, denn der Gegenstand, wie er mit Hilfe des mathematischen Formalismus gedacht wird, ist von dem Gegenstand, wie er erscheint, etwa in der Quantentheorie und der Atomtheorie und in vielen anderen Bereichen der Wissenschaft, so radikal unterschieden, dass die Gegenstände der Wissenschaft, wie sie durch die Begriffe gedacht werden, keine Gegenstände der Anschauung sind. Zu Zeiten Kants war die Abstraktion in der Wissenschaft noch nicht so weit fortgeschritten, dass sich Kant überhaupt hätte vorstellen können, dass der Begriff eines Gegenstandes der Wissenschaft nicht der Erscheinung des Gegenstandes zuzuordnen sei. Was aber die Elektronen in einem Atom mit ihrer Erscheinung, nämlich den Linien in einem Spektroskop, zu tun haben, lässt sich so einfach nicht darstellen. Jedenfalls sind die Elektronen etwas anderes, als das, wodurch sich ihre unterschiedlichen Zustände im Atom erweisen. Das aber nur als Hinweis darauf, dass das Verhältnis von Begriffen, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird und von den Begriffen, die diesen Gegenstand in concreto vorstellen, in der Wissenschaft selbst nicht immer bestand.–

Weiter: *„Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse,was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß,“*

das ist ein tertium comparationis von reinem Verstandesbegriff und Erscheinung,

„und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits i n t e l l e k t u e l l, andererseits s i n n l i c h sein. Eine solche ist das t r a n s z e n d e n t a l e S c h e m a.“

Die vermittelnde Vorstellung, die rein, ohne alles Empirische und doch sinnlich sein soll, wäre, zumindest nach meinem Verständnis, die einer nicht empirischen Sinnlichkeit, die intellektuell bestimmt ist oder die einer intellektuellen Anschauung. Wobei zu sagen ist, dass Kant genau diesen Begriff der intellektuellen Anschauung, in der eine extensive Totalität in der intellektuellen Erfassung der Intention eines Begriffs erfasst werden soll, dass er die Möglichkeit dieser intellektuellen Anschauung verwirft. Was Kant zu dieser Konstruktion nötigt, ist eben die Zweideutigkeit im Begriff des reinen Verstandesbegriffs, der sich nur gewinnen ließ durch die Negation aller Bestimmtheit des Inhalts der Erfahrung und den Hiatus von Begründung, d. i. die Abstraktion von der Bestimmtheit der Erfahrung und deren Resultat, also der Hiatus zwischen der Abstraktion von der Bestimmtheit der Erfahrung und dem Resultat dieser Abstraktion, wobei das Resultat dieser Abstraktion der reine Verstandesbegriff a priori sein soll, also unabhängig von aller Erfahrung.

Wird das Bewusstsein des Hiatus unterschlagen, dann bietet sich der Begriff einer bestimmungslosen Sinnlichkeit als tertium comparationis an. Diese bestimmungslose Sinnlichkeit ist die kantische Form der Anschauung oder auch die reine Anschauung. Ebenfalls ein aporetischer Begriff, denn man kann sich ja keine reine Anschauung vorstellen. Eine Form als Bedingung der Möglichkeit der Anschauung lässt sich erschließen, hat aber keinen Inhalt für die Vorstellung. Eine rein bestimmungslose Sinnlichkeit ist Gegenstand des Denkens, weil Resultat der Negation aller Bestimmtheit und damit Resultat des Denkens. Kant unterscheidet aber die Formen der Anschauung explizit von den Begriffen des Denkens und sagt, die Formen der Anschauung sind keine Begriffe. Würde er nämlich sagen, es sind Begriffe, wäre die Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand negiert. Kant schreibt weiter:

„Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt.“

In diesem Fall ist das *„überhaupt“* eindeutig dem *„Mannigfaltigen“* zuzuordnen. Das Mannigfaltige überhaupt ist die bestimmungslose Einheit des Mannigfaltigen.

„Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung.“

Das ist insofern wieder problematisch, als ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung etwas völlig Bestimmungsloses ist, was Kant auch eine reine Mannigfaltigkeit nennt, und etwas völlig Bestimmungsloses selbst, wie das Sein ohne jede weitere Bestimmung, ist eben kein Mannigfaltiges, sondern leere Identität.

„Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der K a t e g o r i e (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie a l l g e m e i n ist und auf einer Regel a priori beruht.“

Also die transzendentale Zeitbestimmung ist mit der Kategorie insofern gleichartig, als die Form der Anschauung transzendental bestimmt ist, also von notwendiger Allgemeinheit, und die Kategorie transzendental bestimmt ist, also auch von notwendiger

Allgemeinheit, beide also allgemein sind und auf Regeln a priori beruhen. Wieso denn die Form der Anschauung des inneren Sinnes auf einer Regel a priori beruhe, das hat sich mir nicht erschlossen.

„Sie ist aber andererseits mit der E r s c h e i n u n g sofern gleichartig, als die Z e i t in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die S u b s u m t i o n der letzteren unter die erste vermittelt.“ [171]

Die Kategorien sind als reine Verstandesbegriffe a priori notwendige Begriffe, und Kants Bestimmung der Kategorie Notwendigkeit, und dort liegt nun die Schwierigkeit der Argumentation, die notwendig zirkulär ist, ist die eines Daseins zu aller Zeit. Erscheinungen sind das in der Zeit Wechselnde, mithin liegt in jeder Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen die Beziehung des in der Zeit nicht Wechselnden, eben der, in der transzendentalen Logik notwendigen Kategorien, auf das in der Zeit Wechselnde zugrunde, oder in dieser formalen Allgemeinheit ist es die transzendentale Zeitbestimmung, insofern als sie die identische Bestimmung dessen, was nicht identisch ist, nämlich dessen, was in der Zeit wechselt, der Erscheinungen, geben soll.

Die identische Bestimmung dessen, was in der Zeit nicht identisch ist, also wechselt, wäre dann nur möglich als die Bestimmung des Gesetzes des in der Zeit Wechselnden, des in der Zeit konstanten Gesetzes des in der Zeit Wechselnden. Und genau das wäre das Schema der Kategorie als einer Regel a priori, die dann aber unabhängig von aller Erfahrung sein müsste, womit das Gesetz des Wechsels der Erscheinungen a priori, unabhängig von aller Erfahrung aus reiner Theorie bestimmt werden müsste. Hegel hat gesagt: Das mache ich in der Naturphilosophie.[172]

Vorlesung vom 29.1.1979

Kants Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation sind zweideutig. Soweit sie aus der Form der Urteile: bejahende, verneinende, unendliche Urteile bestimmt wurden, ist den Kategorien Realität und Negation nicht anzusehen, ob sie sich auf prädikative Urteile oder auf Existenzurteile beziehen. Einmal unterstellt, sie bezögen sich nur auf prädikative Urteile, dann ist der transzendentale Grund der Wahrheit des prädikativen Urteils, dass dem in ihm formulierten Verhältnis eine Realität korrespondiert, und zwar eine Relation von Subjekt und Prädikat. Subjekt dieses prädikativen Urteils ist der transzendentale Gegenstand, von dem nicht unmittelbar gesagt werden kann, was er ist, und die Notwendigkeit, ihn anzunehmen, ergibt sich erst aus dem prädikativen Urteil. Der transzendentale Gegenstand, das X, das immer einerlei ist, wird nur durch das prädikative Urteil bestimmt. Er hat keine Realität unabhängig davon, dass ihm bestimmte Qualitäten durch das prädikative Urteil zugesprochen werden.

Die Realität des durch die Prädikate Bezeichneten soll sich nun ausweisen durch die Empfindung. Das Schema der Realität geht nur auf die Empfindung, und Gegenstand der Empfindung kann nicht der transzendentale Gegenstand sein, sondern können nur die Eigenschaften dieses transzendentalen Gegenstandes sein. Damit wären Erscheinungen nicht mögliche Gegenstände der Erfahrung, sondern nur wirkliche Gegenstände der Erfahrung, oder universalen Urteilen korrespondierte keine Realität. Wenn aber den universalen Urteilen keine Realität korrespondierte, dann könnte es auch keine

[171] Die Zitate zum Schematismus vgl. Kritik d. r. Vernunft, A 137 f.f.

[172] Und genau das ist Hegels idealistischer Fehler.

kategorischen Urteile geben, denn es gälte der absurde Zweifel des extremen Empirismus, demzufolge die Existenz eines Hauses, dem ich den Rücken kehre, nur hypothetisch ist. Nur das angeschaute Haus ist dann wirklich, Ob das Haus, das ich nicht anschaue, existiert oder nicht, lässt sich nicht sagen, seine Existenz lässt sich nur hypothetisch annehmen.

Das folgt zwangsläufig daraus, wenn zum Schema der Realität die Empfindung, also der unmittelbare Sinneseindruck gemacht wird. Wenn aber die Bestimmung abhängig gemacht wird von dieser unmittelbaren Empfindung, dann gibt es auch nichts, was im Wechsel beharrt, denn das Beharrliche im Wechsel muss unabhängig sein von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung. Solch ein Empirismus könnte die Reproduktion in der Einbildungskraft nicht als für die Erkenntnis konstitutiv gelten lassen, womit das Beharrliche im Wechsel, das Schema der Kategorie Substanz nicht einmal empirisch Geltung hätte.

Entgegen dieser Konsequenz soll im Folgenden wenigstens die Möglichkeit eines partikularen, prädikativen Urteils unterstellt werden. Selbst ein partikulares, prädikatives Urteil wäre nicht möglich, wenn es keine Reproduktion in der Einbildungskraft gäbe, weil dann der Gegenstand dieses Urteils überhaupt nicht identifizierbar wäre. Die Synthesis könnte sich nur als Apprehension in der Wahrnehmung, und zwar jeweils momentan bestimmen, nicht aber als Reproduktion in der Einbildungskraft, weil die Reproduktion in der Einbildungskraft nach Kant einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart vorstellt. Geht die Reproduktion in der Einbildungskraft auf bloß vorgestellte Gegenstände, dann kommt diesen Gegenständen entsprechend dem Schema der Kategorie Realität keine Realität zu. Kommt diesen Gegenständen keine Realität zu, dann lassen sich nicht einmal sachhaltige partikulare, prädikative Urteile formulieren.

Entgegen dieser Konsequenz also soll im Folgenden wenigstens die Möglichkeit eines partikularen, prädikativen Urteils vorausgesetzt werden. Die Empfindung als transzendentale Materie kann nicht transzendentaler Gegenstand sein, denn er sollte nur die Einheit des durch die Prädikate Bezeichneten sein, und die Prädikate selbst bestimmen die Eigenschaften, die sich ihrerseits durch die Empfindungen ausweisen. Also kann der transzendentale Gegenstand nicht Grund für die Realität der Prädikate sein, also kann die Empfindung als transzendentale Materie auch nicht transzendentaler Gegenstand sein. Der transzendentale Gegenstand ist leeres Subjekt der Prädikation. Er ist nichts, ein ens rationis, ohne die Prädikation. Die Wahrheit der Prädikation soll in der Empfindung liegen; für die Empfindung sind Realität und Negation aber Existenzbestimmungen entsprechend der kantischen Darlegung des Schemas der Kategorien der Qualität. Das Dasein einer Empfindung macht das Schema der Realität aus, das Nichtsein einer Empfindung macht das Schema der Negation aus, so dass es sich hier bei dem Schema der Realität um Bestimmungen der Existenz insofern handelt, als von den Empfindungen Existenz entweder bejaht oder verneint wird. Dann ist aber das prädikative Urteil auf ein Existenzurteil über die Empfindungen zurückzuführen. Die Wahrheit der Prädikation soll in der Empfindung liegen. Für die Empfindung sind Realität und Negation aber Existenzbestimmungen, so dass die Voraussetzung des wahren prädikativen Urteils die Existenzurteile ist, deren Gegenstände die Empfindungen sind. Das ist der subjektive Idealismus von Berkeley.

Ich möchte an der Stelle eine kurze Zwischenbemerkung machen: Wenn Sie den Band „Materialismus und Empiriokritizismus“ von Lenin lesen, dann wird dort mit einer Hau-Ruck-Argumentation alles nach Kant einschließlich auf den subjektiven Idealismus zurückgeführt. Die Argumentation, so wie sie da steht bei Lenin, stimmt mit Sicherheit

nicht, was Kant angeht. Wenn man aber hier das Schema der Kategorie Realität betrachtet, dann läuft es am Ende doch wieder auf den subjektiven Idealismus Berkeleys hinaus. Insofern ist die Polemik von Lenin gegen Kant nicht völlig falsch.

Entweder sind nun die Empfindungen bestimmte, qualitativ unterschiedene, dann müssten sie ihrerseits Subjekte in prädikativen Urteilen sein, deren Wahrheit durch die Existenz oder Nichtexistenz der Empfindungen, die jetzt die Qualität der Empfindungen anzeigen, begründet würde. Oder die Existenz oder Nichtexistenz der Empfindung würde durch die Empfindung von Empfindungen begründet. Das heißt aber nichts anderes, als dass diese Empfindungen unbestimmt sind, denn Empfindungen von Empfindungen kann es nicht geben für eine reine Rezeptivität, die an sich selbst nicht reflexiv ist. Oder aber die Empfindungen sind qualitativ nicht unterschieden, dann sind sie unbestimmt oder sie sind seiende, man kann auch sagen: gegebene, transzendentale Materie, aber jetzt mit der Bestimmung der Unbestimmtheit. Also entweder gibt es qualitativ unterschiedene Empfindungen, dann müssen Empfindungen selbst zum Subjekt eines prädikativen Urteils gemacht werden. Realität oder Negation des Prädikats in diesem Urteil wäre aber wieder auf eine Empfindung zurückgeführt usf. Oder die Empfindungen sind einfach gegeben. Sind sie einfach gegeben, sind sie darin, dass sie einfach gegeben sind, nicht bestimmt, unbestimmt. Dann sind sie seiende oder gegebene transzendente Materie oder Sein ohne jede weitere Bestimmung und aus dem „esse est percipi“ wird die Tautologie esse est. Damit wäre dann der Grund des subjektiven Idealismus gelegt mit dem Urteil: Seiendes ohne jede weitere Bestimmung ist. Jede andere Möglichkeit führt auf den Widerspruch, dass es Empfindungen von Empfindungen gebe. Hegel könnte dann sagen: Damit habe ich den Anfang der Logik, Sein ohne weitere Bestimmung - von wo ich auch anfange, bei Kant beim Schema der Realität oder sonst wo - Grundlage der ganzen Argumentation von Kant ist dann notwendig die Tautologie.

Dasselbe lässt sich dann nochmal machen – ich habe darauf verzichtet – wenn man den Unterschied von leerer Zeit und erfüllter Zeit bestimmen will. Entweder ist dieser Unterschied ein qualitativ bestimmter, dann müsste die unterschiedliche Qualität in einem prädikativen Urteil angegeben werden. Dieses müsste über das Schema der Realität auf andere Empfindungen bezogen sein. Oder es ist erfüllte Zeit an sich und leere Zeit an sich oder Sein und Nichts ohne jede weitere Bestimmung. Auch dann wäre das auf den ersten Satz der hegelschen Logik zurückgeführt.

Jetzt folgt ein längerer Exkurs, um auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises vorzubereiten, der sich ja auf die Frage der Realität oder Nichtrealität oder auf die Begründbarkeit der Realität des ens realissimum bezieht. Der kosmologische Gottesbeweis schließt vom effectus auf die causa. Das einzelne Seiende ist kein ens a se, es subsistiert nicht in sich, hat nicht in sich den Grund seiner Existenz, sondern in einem anderen. Die Reihe der Existenzgründe kann nicht als eine im Endlosen sich verlaufende gedacht werden, wenn dies Endlose als Eines, das Unendliche oder Absolute gedacht wird. Die Argumentation geht genauso wie bei Aristoteles: Die Zahl der Wesenheiten oder Prinzipien kann nicht unendlich sein, denn wenn die Zahl der Wesenheiten oder Prinzipien unendlich ist, dann gibt es keinen Grund für die Bestimmtheit des Endlichen. Gibt es keinen Grund für die Bestimmtheit des Endlichen, dann ist das Endliche für das Prinzip unbestimmt. Ebenso kann die Zahl der Existenzgründe nicht ins Unendliche verlaufen. Man braucht also bloß das Argument, das Aristoteles für die Wesenheiten verwendet, hier zu beziehen auf die Existenzgründe. Anselm von Canterbury hat als erster erkannt, dass mit dem kosmologischen Gottesbeweis der Beweisgrund für die Existenz des Absoluten das Kontingente ist, so dass die Existenz des Absoluten für die Vernunft abhängig ist von der Existenz des Kontingenten. Sie finden dieselbe Argumentation auch wieder in der

„Negativen Dialektik“, ganz merkwürdig als „kein Sein ohne Seiendes“. Das ist eigentlich eine Konsequenz des kosmologischen Gottesbeweises.

Ich kann das Absolute nicht beweisen, wenn es nicht unterschiedenes Seiendes gibt, das die Wirkung dieses Absoluten ist. Wäre aber der Beweisgrund für die Existenz des Absoluten das Kontingente, dann wäre für den Beweis die Existenz des Absoluten abhängig von dem Kontingenten. Dann aber wäre in dem so gedachten Beweis das Absolute nicht ens a se, sondern ens ab aliud. Daraus folgt ein Zirkel: Der Existenzgrund ist Grund seines Beweisgrundes.

Entweder ist dann der Existenzgrund, das Absolute, als vom Beweisgrund, dem Kontingenten, abhängig gedacht, und damit wird das Absolute selbst zu einem Kontingenten, was ein Widerspruch in sich ist. In formaler Weise heißt es in der analogia entis[173], dass der Existenzgrund und der Beweisgrund dann dieselbe Stellung innerhalb der Stufung des Seienden haben.

Eine Anmerkung dazu: Wird Existenzgrund und Beweisgrund in formaler Weise ineinander enthalten gedacht, resultiert eigentlich daraus der Determinismus des mechanischen Materialismus. Alles hat seinen Existenzgrund in einem anderen, aber dies andere, der Existenzgrund, ist vom selben ontologischen Rang wie der effectus, so dass sich innerhalb ein und desselben ontologischen Ranges ein vollständiges Determinationsverhältnis ergäbe. Das gilt auch für die kantische Bestimmung der Kategorie Kausalität, dass eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A nach einer Regel folge, so dass die Erscheinung A die Ursache der Erscheinung B ist.–

Oder aber der Beweisgrund ist im Existenzgrund in eminenter Weise enthalten, dann ist das Absolute nicht aus dem Beweisgrund, sondern nur aus sich zu erkennen. Also entweder ist der Existenzgrund in dem Beweisgrund in formaler Weise enthalten, dann wird der Existenzgrund zu einem Ding neben anderen Dingen, dann wird der Existenzgrund selbst zu einem Kontingenten. Ist der Existenzgrund selbst ein Kontingentes, widerspricht das der Absicht des kosmologischen Gottesbeweises, nämlich die unbedingte Ursache alles Bedingten zu finden, das Absolute, als Ursache alles Kontingenten. Wird aber der Existenzgrund des Kontingenten gedacht als durch einen Hiatus von dem Kontingenten selbst getrennt, dann ist die Beweiskette nicht vollständig oder nicht schlüssig, weil von dem, was in den Beweisgründen nur in formaler Weise enthalten ist, auf das geschlossen wird, in dem die Beweisgründe in eminenter Weise enthalten sein sollen – eine Formulierung, die ich von Descartes übernommen habe. Wenn der Existenzgrund den Beweisgrund in eminenter Weise enthält, kann ich aus den Beweisgründen nicht auf den Existenzgrund schließen, denn würde ich diesen Schluss machen, würde ich gerade einen Unterschied in der Seinsordnung in der analogia entis

[173] Der Begriff analogia entis ist griechisch-lateinischer Herkunft und geht auf den Scholastiker Thomas von Aquin zurück. Die wörtliche Übersetzung ist: Ähnlichkeit des Seienden. Der Begriff bezieht sich auf das Verhältnis des Kontingenten zum Absoluten, nämlich: Das Kontingente oder Seiende sei dem Absoluten oder Sein ähnlich. Mit anderen Worten: Das Kontingente, der Beweisgrund des Absoluten, sei dem Absoluten, dem Existenzgrund des Kontingenten, ähnlich. Dieses Verhältnis der Ähnlichkeit ist widersprüchlich, egal, von welcher Voraussetzung aus man dieses Verhältnis betrachtet. Aus Zirkel bzw. Tautologie und Widerspruch gibt es kein Entkommen. Siehe Bulthaups Argumentation in dieser Vorlesung. Hier, beim kosmologischen Gottesbeweis, wird nur, wie schon bei Kants Schema des reinen Verstandesbegriffs, noch einmal gezeigt, dass es einen schlüssigen Übergang vom metaphysischen Bereich der philosophischen Spekulation zu den wirklichen Gegenständen nicht gibt. Was auch immer Philosophen sich zu diesem Übergang ausgedacht haben, die von ihnen selbst konstruierte Aporie werden sie niemals auflösen können.

überspringen. Also wäre das Absolute nur aus sich selbst, nicht aus etwas anderem zu erschließen. Dass also der kosmologische Gottesbeweis darauf führt, dass entweder das Absolute zu einem begrenzten Kontingenten neben anderen Kontingenten gemacht wird, oder dass die Beweiskette nicht schlüssig ist, weil von einem Bedingten auf das Unbedingte geschlossen wird. Das ist die Kritik am kosmologischen Gottesbeweis.

Und die Einsicht, dass der kosmologische Gottesbeweis für sich auf eine Antinomie führt, ist bei Anselm von Canterbury der ontologische Gottesbeweis. Also nicht einfach in der Weise, dass geschlossen wird von dem Begriff des ens realissimum auf dessen Existenz, sondern die Notwendigkeit dieses Schlusses ergibt sich selbst aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises. Aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises insofern, als er nicht beweiskräftig sein kann. Weil das ens a se, das Sein, das aus sich ist, kein ens ab aliud ist, denn es ist auch nicht ab aliud, aus einem anderen, nämlich dem effectus zu erschließen, sondern es kann nur aus sich selbst als Beweisgrund erschlossen werden.[174]

Für ein ens ab aliud ist das ens a se seinerseits ein ab aliud. Für ein anderes Seiendes ist das Absolute selbst ein anderes als dies andere kontingente Seiende selbst. Das Kontingente kann also nicht die volle Realität der Idee des Absoluten haben. Es macht das Absolute notwendig zu einem von ihm unterschiedenen Seienden, zu etwas neben sich. Dass es das notwendig macht, ergibt sich aus seiner Konsequenz, und die Einsicht in seine Konsequenz ist die Einsicht darein, dass es das Absolute fasst als etwas, das nicht das Absolute ist oder das Absolute fasst in einem Begriff, der notwendig falsch ist. Das ist nochmal der Grund für den ontologischen Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury. Dass aber auch das Kontingente in der Einsicht in seine Kontingenz das Absolute notwendig fasst als etwas, was nicht das Absolute ist, ist zugleich auch eine Kritik am ontologischen Gottesbeweis, nämlich eine Kritik am ontologischen Gottesbeweis insofern, als ja etwas Abhängiges, das menschliche Bewusstsein, das Absolute erfassen soll und zwar in seiner Notwendigkeit erfassen soll. Kants Argument, man könne aus dem Begriff einer Sache nicht deren Existenz herausklauben, gilt für jeden Begriff einer kontingenten Sache. Sein Begriff der hundert Taler, der ihn nach seiner eigenen Auskunft nicht um einen Groschen reicher machte, ist der Begriff eines Kontingenten und stimmt in dieser Hinsicht mit der fingierten Insel des Mönches Gaunilo überein. Der Mönch soll ein französischer Adeliger gewesen sein, der die Fehden satt hatte und ins Kloster gegangen ist. Er hat als erster die Kritik am ontologischen Gottesbeweis formuliert. Er hat formuliert, ich kann mir ja den Begriff einer Insel vorstellen, ohne dass dem notwendig die Existenz dieser Insel korrespondieren müsste. Das ist genau das Argument, das Kant mit den hundert Talern bringt. Das liegt daran, dass aus der Vorstellung einer Insel, eines Kontingenten – und das Bild ist da sehr hübsch - , eines Begrenzten, nicht notwendig dessen Existenz folgte, denn sonst ergäbe sich der Widerspruch, dass die Existenz eines Kontingenten notwendig wäre, eben damit wäre es nicht kontingent.

Das liegt daran, dass für jedes endliche Bewusstsein Gott etwas anderes ist, als es selbst, damit von ihm unterschieden. Als von ihm unterschieden ist es auch ein Seiendes unter Seienden. Ist es ein Seiendes unter Seienden ist es begrenzt Seiendes, und das begrenzt Seiende ist hier im Bild der Insel festgehalten. Anselm hat darauf geantwortet, dass über das Absolute hinaus nichts größeres zu denken möglich sei, ist aber damit wieder in den kosmologischen Gottesbeweis zurückgefallen, denn das Größte, was zu denken ist, ist der regressus in infinitum, der selbst Folge des Defizits des endlichen

[174] Das Prinzip des Beweises ist nicht selbst Beweis, hatte Aristoteles gesagt. Es beweist sich nicht selber, denn nichts ist Grund seiner selbst. Aber im metaphysischen Bereich der reinen Ideen herrschen andere logische Regeln.

Verstandes ist. Und für diesen endlichen Verstand ist dann das ens a se oder das Unendliche ein anderes. Damit aber seinem Begriff nach Begrenztes, also seinerseits Kontingentes, und die Existenz des Kontingenten lässt aus seinem Begriff tatsächlich sich nicht herausklauben.

Jede Kritik an dem ontologischen Gottesbeweis verfehlt den ontologischen Gottesbeweis notwendig deswegen, weil sie von einem Begriff eines Gegenstandes ausgeht, der selbst begrenzt und kontingent ist.

Aber der Begriff des Absoluten, der selbst begrenzt ist, ist selbst gesetzt, im ontologischen Gottesbeweis dadurch, dass ein Endliches als von dem Absoluten unterschieden die Existenz dieses Absoluten nicht ergreifen kann. Dem vollen Umfange nach hätte dann nur das Absolute ein Bewusstsein von seinem Sein, oder nur im Absoluten fielen Bewusstsein und Sein zusammen.[175] Für das kontingente Bewusstsein fiele der ontologische Gottesbeweis zwangsläufig immer wieder zurück in den kosmologischen und damit in dessen Aporie. Das ist genau die Konstellation des Verhältnisses von ontologischem Gottesbeweis und kosmologischem. Der ontologische Gottesbeweis ist begründet aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises, aber die Kritik des kosmologischen Gottesbeweises führt auf einen Begriff des Absoluten, der für den beweisenden, endlichen Verstand wiederum unfassbar ist.Weil er nicht fassbar ist, ist er nur in unendlicher Annäherung oder als regressus in infinitum fassbar. Aber der regressus in infinitum war gerade das Argument des kosmologischen Gottesbeweises, d. h. die Kritik am regressus in infinitum war gerade das Argument des kosmologischen Gottesbeweises.[176] Das Bewusstsein des Absoluten wäre für das Kontingente nie zu erreichen, dem so dann nur das Bewusstsein seiner eigenen Ohnmacht bliebe. Die vollständige Disjunktion von Absolutem und Kontingentem verschlösse das Absolute in der reinen Transzendenz. Es würde zum deus absconditus, dem abwesenden Gott, dessen absolute Macht immer wieder nur die Bestätigung der Kontingenz wäre, aber dessen absolute Macht identisch wäre mit der Kontingenz des Kontingenten. Für die Menschen würde sich bei der Existenz oder Nichtexistenz dieses Gottes nichts ändern.

Auf die Schwierigkeiten, die ich versucht habe hier darzustellen, läuft jeder Versuch einer Letztbegründung hinaus, einer Begründung, die bei einem Ersten beginnt, sei dieses Erste nun die sozialgeschichtliche, historische Realität oder sei dies Erste der Geist selber. Jedes mal wird das zu Begründende von der Begründung vorausgesetzt, und indem das zu Begründende von der Begründung vorausgesetzt ist, wird jedes mal wieder der Schritt vom kosmologischen Gottesbeweis , dem Beweis aus kontingenten Beweisgründen zum ontologischen Gottesbeweis gemacht. Der ontologische Gottesbeweis hat zum Resultat einen Begriff des Absoluten oder der Realität des Absoluten, der selbst wieder nicht fassbar ist für ein Bewusstsein, das seinerseits kontingent ist und das sich deswegen wieder in den regressus in infinitum auflösen muss. Das liegt in der Form einer jeden Begründung – und eine Argumentation, die darauf nicht reflektiert, wird immer wieder in einen naiven kosmologischen Gottesbeweis oder dessen Analogie zurückfallen, nämlich das zu Begründende, weil es seiner Existenzgründe mächtig sein soll, aus den kontingenten Bedingungen zu explizieren und damit Notwendigkeit und Allgemeinheit der Begründung ebenso sehr zu negieren. Wäre die Selbstgewissheit des Absoluten für die einzelnen Subjekte erreichbar, so wären sie jedes für sich das Absolute selbst, sie selbst

[175] So macht es Hegel. Deshalb argumentiert er so verbissen gegen Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises. Für Hegel hat das Absolute den vollständigen Begriff von sich selbst, und dieses Selbstbewusstsein ist sein Sein, seine sei' s jenseitige, sei' s angeblich diesseitige Existenz, je nach dem Stand der Entwicklung seiner selbst.

[176] Damit schließt sich der Zirkel oder die Katze beißt sich in den eigenen Schwanz.

wären ens a se. Das hat sich gezeigt in der Adaption des ontologischen Gottesbeweises durch Descartes. Wobei Descartes dann zunächst Grund der Selbstgewissheit, Reflexion und Existenzgrund trennt, um hernach in seinem ontologischen Gottesbeweis dann Grund der Selbstgewissheit und Existenzgrund zu vereinigen. Wäre die Selbstgewissheit des Absoluten für die einzelnen Subjekte erreichbar, dann verfügten die einzelnen Subjekte über die Gründe ihrer Existenz, jedes wäre das Absolute für sich oder jedes wäre ein ens a se.

In der Umgangssprache der bürgerlichen Ideologie heißt es „sich eine Existenz schaffen“, und dort habe ich mir eine Notiz im MSZ-Stil gemacht, nämlich hinter dem unbestimmten Artikel ein Ausrufungszeichen gesetzt.[177] Sich eine Existenz schaffen heißt nicht: sich die Existenz schaffen, sondern sich eine, d. h. eine beliebige, d. h. eine kontingente Existenz schaffen. Darin liegt immanent ein Widerspruch zu dem Anspruch, der in dieser umgangssprachlichen Formulierung steckt. Oder in der umgangssprachlichen Redeweise, ein Self-made-man, ein sich selbst machender Mann zu sein. Auch das ist im ontologischen Gottesbeweis angelegt: Das Absolute soll eine Idee im Bewusstsein des einzelnen Subjektes sein und in re, also im Bewusstsein und in der Wirklichkeit. Und die Idee im Bewusstsein soll den Grund dafür enthalten, dass sie auch in re sei. Das Bewusstsein soll dann nicht nur Grund seiner selbst sein, wie in Kants Spontaneität des Verstandes, sondern auch den Beweisgrund der Realität des Absoluten in sich haben. Existierte der Beweisgrund der Existenz des Absoluten im Bewusstsein, dann könnte der Beweisgrund der Existenz des Absoluten zugleich Existenzgrund sein. Das Absolute ist dann durch seinen Beweisgrund im Bewusstsein, und zu dieser Auffassung des Absoluten als einer Projektion des subjektiven Geistes ist es nur noch ein Schritt. Oder implizit ist im ontologischen Gottesbeweis, so wie er von Anselm von Canterbury geführt worden ist, der Feuerbach enthalten.

Oder aber Beweisgrund und Existenzgrund fielen auseinander, was wiederum auf den kosmologischen Gottesbeweis zurückführte. Durchschaut aber das Bewusstsein das Absolute als seine Projektion, wird es sich selbst zum Absoluten, wobei das Absolute ebenso zu einem ens ab aliud, nämlich zu einem Sein durch das Bewusstsein gemacht wird, und das Absolute als durch das Bewusstsein existierend zugleich negiert ist und an dem Absoluten, dem ens a se als dem Ursprung des Absoluten festgehalten wird.
Also im Begriff des Absoluten als einer Projektion des Bewusstseins ist einmal das Absolute negiert, insofern als der Grund des Absoluten nicht es selbst ist, sondern das Bewusstsein. Ebenso sehr ist aber der Begriff des Absoluten festgehalten, denn das, was in dem Bewusstsein ist, reicht seiner Bedeutung nach über dieses Bewusstsein hinaus. Damit ist das ens a se als Ursprung der Idee des Absoluten festgehalten. Das Bewusstsein, das der Ursprung dieser Idee ist, wird sich selbst dann zum Absoluten. Damit liegt im ontologischen Gottesbeweis implizit der Zwang, das Bewusstsein oder den subjektiven Geist zum Absoluten zu erheben.

Wie sehr er sich dabei auch Objektivität vindizieren mag, jede Objektivität, die er sich vindiziert, hat er nur kraft des ontologischen Gottesbeweises. Alle Realität wird zu einem

[177] Der Adorno-Schüler Bulthaup hatte immer nur ein kokettierendes Verhältnis zu uns, denn sein Festhalten an der durch jenseitige Ideen begründeten Moral, seinem Maßstab zur Beurteilung der wirklichen Verhältnisse, trennte ihn von uns. Eine Auseinandersetzung über diesen Dissens fand vor vielen Jahren statt. Gegenstand war der Roman von Peter Weiss „Ästhetik des Widerstands“. (Siehe dessen Rezension in MSZ Nr.3/1982 und Bulthaups Streitschrift dagegen nebst Antwort der MSZ-Redaktion darauf in MSZ Nr.5/1982). Aber eines gefiel Bulthaup an uns: „Die machen Wissenschaft“, sagte er. Ja, zu welchem Zweck wohl? Jedenfalls nicht, um ausgerechnet mit Philosophie und Kunst Widerstand zu leisten gegen das, was uns nicht passt.

Relativen herabgesetzt, die eigene Realität aber zum Absoluten erhoben. In der Sprache der Theologie: Das Ebenbild Gottes setzt sich an die Stelle Gottes, oder das seiner Existenz nach Kontingente setzt sich als das Absolute. Das wäre aber der Begriff der Erbsünde. Ohne diese Erbsünde gäbe es keine Selbständigkeit des Bewusstseins gegenüber der Realität. Da aber für die empirischen Subjekte Grund der Selbständigkeit und Existenzgrund nicht zusammenfallen, muss diese Erbsünde permanent wiederholt werden, ohne je ihr Ziel erreichen zu können.[178] Das ist das, was Adorno als Zwang zum System oder als Zwangscharakter des Systems bezeichnet: Alles muss aus dem Ersten expliziert werden können, und das Erste ist seiner Bestimmtheit nach notwendig Begriff. Wie das Erste im einzelnen aussieht, ob es das Gegebene heißt oder die Empfindung oder transzendentale Materie ist dem gegenüber gleichgültig. Karl Heinz Haag hat mal formuliert: Die Strafe für die Erbsünde sei, sie ewig zu wiederholen. Weil Existenzgrund und Grund der Selbstgewissheit auseinanderfallen, resultiert daraus der Zwang, beides zusammenzuzwingen. Und zwar in dem Begriff des ens a se, des in sich subsistierenden Absoluten, in dem Bewusstsein und Sein miteinander identisch wären. Jenseits aller Probleme bei der Durchführung von Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis ist diese Kritik bestimmt von der Intention, die Menschen von der Erbsünde zu erlösen[179]. Eben dadurch aber setzte sich Kant an die Stelle des Erlösers, an die des Absoluten. Dies hat ihm der deutsche Idealismus nachgerechnet.

Vorlesung vom 5.2.1979

Für den physiko-theologischen Gottesbeweis ist das Verhältnis der Kategorien der Modalität, also Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, zu der Kategorie Kausalität bestimmt; für den kosmologischen Gottesbeweis das Verhältnis der Kategorien der Modalität zur Kategorie Gemeinschaft; und für den ontologischen Gottesbeweis das Verhältnis der Kategorien der Modalität zur Kategorie Substanz und Akzidenz.

---

[178] Wenn wir uns um den transzendentalen, also vor aller Erfahrung angeblich befindlichen oder den transzendenten, also jenseits aller Erfahrung angeblich befindlichen Bereich der Ideen nicht kümmern, weil es die Ideen nicht gibt, dann entfällt mit dem ontologischen Gottesbeweis auch die spekulative, philosophisch-theologische Argumentation Bulthaups über die Erbsünde. Denn was es nicht gibt, das kann nicht Grund für was auch immer sein. Erbsünde heißt: Sein wollen wie der Christengott, absolute Vernunft erstreben. Was im sagenhaften Paradies mit einem Biss in den Apfel vom Baum der Erkenntnis schon beim Start scheiterte. Das heißt: Dieses angeblich erstrebte Ziel des subjektiven Geistes ist unerreichbar, weil er nicht wie der Gott Grund seiner selbst ist. Daraus hat das bürgerliche Denken den Schluss gezogen: *„Es irrt der Mensch, solang' er strebt“* (Goethe, Faust I, Prolog im Himmel), weil er sich auf seinen guten Verstand nicht verlassen kann, weil er nicht Christengott ist. Bestimmt also jemand einen Gegenstand und behauptet, objektives Wissen über ihn erlangt zu haben, ist dies Hybris, maßlose Selbstüberhebung gegen den Gott und die Menschen. Dass ein Wissenschaft treibendes Subjekt zwischen sich und der Wirklichkeit unterscheiden kann, verdankt sich Bulthaup zufolge der Erbsünde: *„Ohne diese Erbsünde gäbe es keine Selbständigkeit des Bewusstseins gegenüber der Realität.“* Das Bewusstsein ginge dann also unterschiedslos in der Realität auf. Für einen kritischen Theoretiker ist damit klar: Ohne philosophisch-theologischen, spekulativen ontologischen Gottesbeweis gibt es keine Wissenschaft, weil keine Erbsünde. Und mit jeder Behauptung, die Objektivität eines Sachverhalts erkannt zu haben, wird für die Adornoschüler Bulthaup und Haag die Erbsünde im von Grund auf bösen Streben nach göttlichem Wissen wiederholt. Von diesem moralischen Wahn aus betrachtet ist die Wissenschaft, die wir benötigen, um Natur und Gesellschaft unseren Zwecken nutzbar zu machen, eine im höheren Sinne verwerfliche Angelegenheit, weil Sünde. Wer solchen Nonsens vertritt, bekommt von uns keine Absolution.

[179] Ist ja klar: Kein Gott, da Gottesbeweise widerlegt, also keine Erbsünde, also hat Kant durch seine Widerlegungen die Menschen von der Erbsünde erlöst. Immerhin hat der kritische Philosoph für seinen Hausdiener und das andere gewöhnliche Fußvolk genügend Platz für den Glauben an das von ihm Widerlegte gelassen.

Einige Vorbemerkungen zu den Kategorien der Modalität: Sie stammen bei Kant wie alle anderen Kategorien aus der Analyse der Urteilstafel[180], und sie bestimmen, wie Kant selbst sagt, den Wert – neudeutsch würde man sagen: den Status – der Kopula „ist“ innerhalb eines Urteils. Dies „ist“ - also A „ist“ B – kann problematisch, assertorisch oder apodiktisch benutzt werden. Demzufolge gibt es problematische Urteile, heute würde man sagen: hypothetische Urteile. Nur versteht Kant unter hypothetischem Urteil das Verhältnis zweier Urteile und zwar genau diese Implikation, so dass die Geltung des Urteils mit einer problematischen Kopula selbst problematisch ist. Die Geltung eines assertorischen Urteils ist zwar für den Augenblick gesichert, aber nicht für alle Zeit. Und die Geltung eines apodiktischen Urteils – kommt von apodeixis = Beweis und zwar Beweis aus Prinzipien – ist für alle Zeiten gesichert. Dem entsprechen dann die Kategorien Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit.

Die erste Schwierigkeit liegt darin, dass zu diesen Kategorien der Modalität jeweils auch die Negation dieser Kategorien der Modalität oder die Negation dieser Modalitäten in der Kategorientafel auftauchen, und deren Konstellation ist problematisch. Zu Möglichkeit Unmöglichkeit, zu Dasein Nichtsein, zu Notwendigkeit Zufälligkeit. Nach Kant lässt sich bei der affirmativen Form der Kategorien der Modalität von der Notwendigkeit auf Dasein, von Dasein auf Möglichkeit schließen und zwar jeweils in einem Schritt. Bei der negativen Form der Kategorien lässt sich von Unmöglichkeit, das wäre der Begriff des nihil negativum, auf Nichtsein schließen, aber nicht von Nichtsein auf Zufälligkeit. Etwas kann zufällig nicht sein oder es kann unmöglich sein. Wenn es aber unmöglich ist, dann ist es notwendig nicht. Der Schluss von Nichtsein auf Zufälligkeit kann also wahr sein: Also dass das, was nicht ist, dass das eben zufällig ist; also ebenso gut sein könnte wie nicht sein könnte. Dieser Schluss kann aber auch falsch sein, nämlich dann, wenn das, was nicht ist, unmöglich ist. Der Schluss von Nichtsein auf Zufälligkeit wäre also selbst problematisch.

Der Schluss von Unmöglichkeit auf Zufälligkeit ist immer falsch, denn Zufälliges ist nicht notwendig, aber möglich. Das liegt daran, dass die Notwendigkeit entweder zwei oder drei Negationen hat; darüber wird noch zu sprechen sein. Die ersten beiden Negationen von Notwendigkeit wären Unmöglichkeit und Zufälligkeit. Dass Unmöglichkeit eine Negation von Notwendigkeit ist, lässt sich daran erkennen, dass etwas nicht notwendig und unmöglich sein kann. Über den Begriff der Notwendigkeit ist ein zur metabasis eis allo genos analoger, logischer Fehler möglich. Ich kann leider zu wenig Griechisch, um einfach zu übersetzen, was das Überspringen zu einer anderen Kategorie heißt, analog zu metabasis eis allo genos = Überspringen auf ein anderes Geschlecht. Ich mache das einmal vor:

Zufälligkeit ist der Nicht-Zufälligkeit oder der Notwendigkeit entgegengesetzt. Nicht-Nicht-Zufälligkeit wäre als doppelte Negation wieder Zufälligkeit oder Nicht-Notwendigkeit. Ist jetzt Nicht-Notwendigkeit auch Unmöglichkeit, dann ist Nicht-Nicht-Zufälligkeit oder Zufälligkeit gleich Nicht-Notwendigkeit gleich Unmöglichkeit oder das Zufällige ist unmöglich. Das ergibt den Satz vom zureichenden Grund oder: Da hat der Satz vom zureichenden Grund seinen logischen Grund, nämlich indem zwei Negationen von Notwendigkeit einfach gleichgesetzt werden. Die eine Negation ist Unmöglichkeit, die andere Negation ist Zufälligkeit. Werden diese beiden Negationen gleichgesetzt und zwar über den Begriff der Notwendigkeit selbst und dessen negative Bestimmung , dann resultiert daraus, dass es Zufälliges nicht geben kann oder dass alles Zufällige notwendig seinen zureichenden Grund hat.

[180] Vgl. Urteilstafel Kritik d. r. Vernunft A 70 und Tafel der Kategorien A 80.

Das nur als Modell, wie von der Negation der Notwendigkeit über die Notwendigkeit auf eine andere Negation der Notwendigkeit übergegangen werden kann. Kann so übergegangen werden, führt das zu einem analogen Fehler wie dem, den ich zu Anfang der Vorlesung einmal dargestellt habe über das nihil negativum.

Die Frage, ob, wenn nach Kant von Notwendigkeit auf Dasein sich schließen lässt – und das Schema der Kategorie Notwendigkeit war die des Daseins zu aller Zeit - , Nichtsein eine weitere Negation von Notwendigkeit sei, ist genau die Frage des ontologischen Gottesbeweises. Ist das, was unter der Kategorie Substanz steht, was also in sich subsistiert, notwendig und kann unmöglich nicht sein, was notwendig ist, dann ist das schon der ontologische Gottesbeweis. Das In-sich-Subsistierende als notwendig bestimmt, weil die Notwendigkeit zu dem Begriff der Kategorie selbst gehört oder die Notwendigkeit zu der Kategorie selbst gehört, wäre dann die Bestimmung, dass das In-sich-Subsistierende unmöglich nicht sein könne.

Eine Zwischenbemerkung: Etwas subsistiert in sich, und zwar qua kategorialer Bestimmtheit, qua synthetischem Urteil a priori, als reiner Verstandesbegriff. Dann ist das, was in sich subsistiert, qua Kategorie notwendig.

Es ließe sich jetzt fragen, ob das, was in sich subsistiert, nun eines ist oder mehreres. Gäbe es mehreres, das in sich subsistiert, dann wäre dies Mehrere unterschieden, unterstünde also dem disjunktiven Urteil. In seinem Unterschied wäre es abhängig nicht nur von der kategorialen Bestimmung, also dem kategorischen Urteil, das es unter die Kategorie Substanz subsumiert, sondern von einem weiteren, dem disjunktiven Urteil oder der Kategorie Gemeinschaft. Hegel würde argumentieren: Indem es Unterschiedenes ist, ist es in seiner Bestimmtheit oder ist es bestimmt durch den Unterschied. Ist es bestimmt durch den Unterschied von einem anderen In-sich-Subsistierenden, dann ist diese Bestimmtheit selbst abhängig von dem Unterschied. Also wäre die Bestimmtheit von etwas In-sich-Subsistierendem abhängig von der Disjunktion, d. h. von einem anderen In-sich-Subsistierenden. Das könnte dann entweder eine akzidentelle Bestimmung dieses In-sich-Subsistierenden sein oder es wäre eine substanzielle Bestimmung. Wäre es eine substanzielle Bestimmung, dann würde es nicht in sich subsistieren, denn es wäre ja in dieser Bestimmtheit qua substanzieller Bestimmung abhängig von einem anderen. Wäre es aber eine akzidentelle Bestimmung, dann müsste das, was in sich subsistiert, zudem noch der Bestimmung durch anderes offen sein. Es wäre dann Träger einer Bestimmung durch anderes. Als solcher wäre es dieser Bestimmung nach wiederum durch anderes bestimmt und nicht an sich selbst. Es wäre, weil nicht an sich selbst bestimmt, sondern Subjekt der Bestimmung durch anderes, eben nicht in sich subsistierend, was ja auch heißt: In allen Bestimmungen in sich subsistierend. Sodass jedes Mal die Disjunktion zweier In-sich-Subsistierender auf einen Widerspruch führt.

Das ist kurz referiert das, was ich ausgelassen habe am Ende der Metaphysik des Aristoteles: Der Beweis oder der Grund dafür, dass es bei Aristoteles nur e i n e n u n b e w e g t e n Beweger gibt[181]. Das aber nur als Zwischenbemerkung.

---

[181] Im metaphysischen Konstrukt des einen, unbewegten Bewegers bei Aristoteles steckt die richtige Einsicht, dass das Prinzip des Denkens, nämlich Identität (Übereinstimmung mit sich selbst) feststeht und damit sich selbst nicht von seiner Einheit aus in eine Vielheit, sich selbst bewegend und damit einen Widerspruch produzierend, unterscheiden kann. Genau das macht Hegel, wenn er seine Logik mit nichts anfängt, scheinbar voraussetzungslos, denn die Voraussetzung der philosophischen Spekulation ist die Abstraktion von allem was es gibt. Wie nun bekommt er in die *„reine Unbestimmtheit und Leere“* einen Unterschied hinein? Einen Unterschied in das Sein, von dem er sagt: *„Das Sein, das unbestimmte*

Steht die Beziehung der Kategorie auf einen Gegenstand selbst unter der Modalität Notwendigkeit, was genauso viel heißt wie: Ist die Beziehung der Kategorie Substanz auf einen Gegenstand eine Beziehung a priori, dann resultiert daraus sofort der ontologische Gottesbeweis. Ist aber das, was unter der Kategorie Substanz steht, nicht notwendig, dann ist entweder Substanz kein reiner Verstandesbegriff oder aber Substanz lässt sich nicht a priori auf mögliche Gegenstände beziehen. Hier habe ich mögliche Gegenstände der Erfahrung weggelassen, denn die Kategorie Substanz lässt sich dann überhaupt nicht a priori auf mögliche Gegenstände beziehen, seien es solche der Erfahrung oder seien es solche der Vernunft. Es wäre mithin eine Kategorie ohne Funktion für Verstand und Vernunft. Für Kant ist es zweideutig bzw. bei Kant ist es zweideutig. Das Schema der Kategorie Substanz heißt das Beharrliche im Wechsel. Dass das Beharrliche im Wechsel selbst nicht einmal entsteht oder verschwindet, ist damit nicht gesagt. Es bleibt nach Kant die Möglichkeit, die eine aporetische Konstruktion ist innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, die Kategorie Substanz nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehen unter der Modalität der Zufälligkeit. Dann allerdings wäre die Differenz von Substanz und Akzidens negiert. Diese Möglichkeit besteht aber nach Kant. Die Aporie bei Kant besteht dann darin, dass sich die Kategorie Substanz a priori, aber unter der Modalität der Zufälligkeit auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen soll. Würde sie sich a priori unter der Modalität Notwendigkeit auf mögliche Gegenstände der Erfahrung beziehen, dann wären diese Gegenstände der Erfahrung notwendig durch die Kategorie Substanz bestimmt. Wenn auch die Kategorie Substanz nicht unter der Modalität Notwendigkeit steht, d. h. genauer: Wenn die Beziehung der Kategorie Substanz auf Gegenstände möglicher Erfahrung oder überhaupt auf Gegenstände nicht unter der Modalität Notwendigkeit steht, so könnten doch die Kategorien Kausalität und Gemeinschaft unter der Modalität Notwendigkeit stehen. Dies wäre eine bedingte Notwendigkeit, bei Kant eine bedingte Notwendigkeit der Existenz. Notwendig wäre die Regel der Folge der Erscheinungen, nach der kantischen Bestimmung der Kategorie Kausalität, dass eine Erscheinung B auf eine Erscheinung A nach einer allgemeinen Regel folge. Aber diese Folge hat eine Bedingung, nämlich: Die Erscheinung A muss, nach kantischem Sprachgebrauch, gegeben sein. Ist diese Bedingung erfüllt, ist die Erscheinung A gegeben, dann folgt nach Kant daraus mit Notwendigkeit die Erscheinung B und zwar die Erscheinung B auch als die Realität der Erscheinung B oder als Existenz dieser Erscheinung. Das wäre, wenn die Beziehung der Kategorie Substanz auf mögliche Gegenstände unter der Modalität Zufälligkeit stünde, wobei Zufälligkeit Wirklichkeit durchaus einschließen kann, die Kategorie Kausalität, aber unter der Modalität Notwendigkeit. Ist nun etwas bedingt notwendig, dann hat die Reihe der Bedingungen, das folgt einfach aus der dritten Antinomie, eine unbedingte Bedingung oder keine unbedingte Bedingung, ist als Reihe der Bedingungen selbst notwendig oder zufällig.

Unmittelbare ist in der Tat Nichts*“.* Und weiter sagt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.*“* Einen Unterschied bekommt er nur in Nichts hinein über das Werden, und das Werden ist die paradoxe Selbstreflexion von Nichts, obwohl die Begriffe Substanz, Subjekt und Reflexion hier noch gar nicht vorkommen. Was Hegel dann vom Werden sagt, das sagt er von der Selbstreflexion: Es ist *„eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“* Wenn das spekulative Subjekt = leere Substanz Nichts sich selbst reflektiert, macht es sich selbst zum Objekt, bezieht sich negativ auf sich selbst, negiert also die reine Unbestimmtheit, die es ist, mit dem Resultat für Hegel, dass es Bestimmtheit = Sein ist. Das ist der Unterschied, der sich aber *„unmittelbar aufgelöst hat“,* weil das Sein das Nichts selber ist. Über diesen Unterschied im Werden schreibt Hegel: *„Das Werden enthält, dass Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe.“* Alles Wirkliche, von dem der spekulierende Idealist abstrahiert hatte, holt er dann vermittels der Selbstreflexion der leeren Substanz wieder aus ihr heraus. Als erste Bestimmung deren Existenz. (Zitate aus Hegel, Logik I, Suhrkamp, S.82f. und S.85)

Wenn sie als Reihe der Bedingungen selbst zufällig ist, gibt es wieder das Problem, dass die Kategorie Kausalität unter der Modalität Notwendigkeit steht, aber der Inbegriff aller Notwendigkeiten unter der Modalität Zufälligkeit, dass der Inbegriff und der Begriff der Kausalität einander widersprechen, was die Modalität angeht. Ist sie aber als Reihe der Bedingungen selbst notwendig, so ist wiederum die unbedingte Bedingung selbst entweder nicht notwendig oder sie ist a se notwendig, aus sich notwendig; die unbedingte Bedingung selbst zufällig oder a se notwendig. Unter der Voraussetzung, dass die Kategorie Substanz nur unter der Modalität Zufälligkeit auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehen ist, und durch ihre Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung restringiert ist, kann die unbedingte Bedingung, die a se notwendig ist, nicht unter der Kategorie Substanz stehen, denn das ergäbe den Widerspruch, dass etwas, was a se, aus sich notwendig ist, unter der Modalität der Zufälligkeit stünde. Das schließt nicht aus, dass etwas a se notwendig ist, sondern nur, dass das, was aus sich notwendig ist, in keiner Weise näher bestimmt werden kann, denn jede Bestimmung setzt eine Charakterisierung durch Prädikate voraus. Das, was durch Prädikate charakterisiert wird, muss aber unter der Kategorie Substanz stehen, weil es das logische Subjekt jedes prädikativen Urteils bestimmt. Also schließt es nicht aus, dass etwas a se notwendig ist, sondern nur, dass was a se notwendig ist, in keiner Weise näher bestimmt werden kann, was darum der bloßen Behauptung äquivalent ist, etwas sei notwendig so, wie es ist[182]. Ich will jetzt nur zwei Folgerungen daraus vortragen:

Was aus sich notwendig ist, kann nicht nichts sein. Es kann insofern nicht allmächtig sein, als es sich selbst nicht negieren kann. Lem[183] hat sich einen Gott ausgedacht, der

---

[182] Wenn Bulthaup hier kantische Kategorien (siehe Kategorientafel) aufeinander und auf mögliche (mögliche, nicht wirkliche!) Erfahrung bezieht, dann macht er das in Kants spekulativem Bereich v o r aller Erfahrung. In dieser jenseitigen Sphäre werden die logischen Formen zu bloßen Ideen, weil abgetrennt von der Wirklichkeit.- Wirklichkeit haben die logischen Formen auf zweierlei Weise: Indem wir sie als denkende Wesen ständig anwenden und indem wir ihre verschiedenen Formen, abgetrennt von bestimmten Inhalten, für sich allein untersuchen und bestimmen.- Die Widersprüche, die Bulthaup in seiner Argumentation nachweist, zeigen, dass es keinen Weg gibt, von der jenseitigen Idee Substanz her die wirklichen Gegenstände zu erreichen. Zumal außerdem von möglicher, wie bei Kant, nicht wirklicher Erfahrung die Rede ist. Bei möglicher Erfahrung bleibt offen, ob es sie gibt oder nicht gibt.- Des weiteren führt Bulthaup hier vor, wie er an Hegels Mehrdeutigkeit des Substanzbegriffs festhält: Was notwendig so ist, wie es ist, ist die leere Identität, Übereinstimmung mit sich selbst, ohne Prädikate, in Kants Tafel die Kategorie der Quantität Einheit. Im Ideenhimmel des A Priori ist diese Kategorie gar nichts. Dieses Nichts, vom bestimmungslosen Ding an sich nicht zu unterscheiden, soll dort aber zwingend *„unter der Kategorie Substanz stehen, weil es das logische Subjekt jedes prädikativen Urteils bestimmt“,* nämlich nichts zu sein. In der christlichen Philosophie ist diese leere Substanz der Christengott, von dem schon die alten Scholastiker wussten, dass es ganz unpassend sei, ihn mit weltlichen Prädikaten zu charakterisieren.- Als wirkliche, bloß logische Form ist die Kategorie Substanz ebenfalls ohne Inhalt, wie alle anderen bloß logischen Formen. Einen Inhalt bekommt die auf einen wirklichen Gegenstand bezogene Substanz dann, wenn wir dessen notwendige Eigenschaften bestimmt haben. Vor der Prädikation wissen wir von diesem Gegenstand nur seinen Namen, falls er einen bekam. Aber Bulthaup hält mit Kant daran fest, dass die inhaltslose, leere Substanz = Ding an sich = logisches Subjekt notwendige Voraussetzung jedes prädikativen Urteils sei. Wir haben es also mit drei verschiedenen Begriffen der leeren Substanz hier zu tun: der jenseitigen Substanz = unbedingte Bedingung, der bloß logischen Form und dem Ding an sich. Über diese ihnen gemeinsame Leere finden nicht immer klare Wechsel der Bedeutung des Begriffs Substanz statt. In den zwei Folgerungen, die Bulthaup gleich vorträgt, gibt es einen solchen Wechsel.- Übrigens sind Identität und Substanz wie die anderen logischen Formen nicht aus sich notwendig, sondern weil wir sie als solche bestimmt haben, denn ohne sie gibt es keine Wissenschaft.

[183] Stanislaw Lem (1921-2006), war ein polnischer Philosoph und Science-fiction-Autor. Er hat die Verblödung der Menschen durch das Internet kritisiert: Dessen Benutzer würden nur immer von einem Stimulus zum nächsten wechseln.

sich selbst gründlich satt hat, aber sich nicht los wird und weiß, dass er sich nicht loswerden kann. Möglicherweise ist dieser Gott sich selbst die Hölle und ihr einziger Insasse. Das wäre die erste Konsequenz.

Die zweite Konsequenz: Wenn die Kategorie Substanz nur unter der Modalität Zufälligkeit auf Gegenstände, auch auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehen ist, mithin das, was a se notwendig ist, nicht unter der Kategorie Substanz stünde, dann kann Gott sich nicht in einen Gegenstand möglicher Erfahrung verkörpern. Das ist die tödliche Kritik an der Christologie. Sie kann zwei Konsequenzen haben. Die eine wäre: Es gibt nichts Göttliches in der Wirklichkeit. Und die andere wäre: Das Göttliche ist Substanz a se, aber sterblich, steht also selbst unter der Modalität Zufälligkeit. Das erste, dass die Kategorie Substanz, eben weil ihre Beziehung auf mögliche Gegenstände unter der Modalität Zufälligkeit steht, eine bloße Relation sei, diese erste Möglichkeit der reinen Funktionalität der Substanz ist symbolisiert durch das leere Kreuz des Protestantismus. Die zweite Möglichkeit, dass Substanz zwar unter der Modalität Zufälligkeit steht, aber nicht ausschließt, dass etwas aus sich ist, wäre die immer vage Hoffnung auf Wiederauferstehung Gottes in den Menschen. Diese beiden Konsequenzen sind weder disjunkt, noch folgt die Wiederauferstehung mit der Funktionalität der Substanz aus der Kritik der Christologie. Das eine wie das andere folgt aus der Kritik der Christologie oder allgemein gesprochen aus der Kritik der Religion. Aber diese beiden Folgerungen schließen sich weder aus, notwendig aus, noch notwendig ein. Sie sind sozusagen Aufspaltungen innerhalb der Folgerungen selbst, die eine Selbständigkeit gegeneinander haben, wobei allerdings die Kritik der Christologie die Voraussetzung dafür ist, dass etwas, was seiner Existenz nach zufällig ist, doch aus sich selbst sei oder etwas An-sich-Seiendes sei oder mit Kant formuliert, dass die Menschen Zwecke an sich selbst sind.- Nun aber zurück zum transzendentalen Ideal.

Da nach Kant Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit Momente des Denkens sind, die auch in dieser Folge dem Erkennen nacheinander zukommen, beginnt er folgerichtig mit dem unproblematischsten dieser Begriffe, nämlich mit dem des problematischen Urteils bzw. der Kategorie Möglichkeit. Das Problem liegt nur darin, dass wir gleichzeitig die Kategorie Unmöglichkeit verwandten und Unmöglichkeit zugleich notwendig Nichtsein impliziert. Dazu aus B 599[184]:

„Ein jedes Ding aber seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der d u r c h g ä n g i g e n Bestimmung, nach welchem ihm von a l l e n m ö g l i c h e n Prädikaten der D i n g e , sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß.“

Von allen möglichen Prädikaten, die paarweise im Verhältnis einer vollständigen Disjunktion stehen, A und non A, muss einem Ding jeweils eines zukommen, entweder die Affirmation oder die Negation. Etwas ist rund oder nicht rund, es ist farbig oder nicht farbig, usw.

„Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältnis auf die g e s a m t e M ö g l i c h k e i t , als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite.“

[184] Das folgende Zitat aus der Kritik d. r. Vernunft, mehrfach unterbrochen von Bulthaups Erklärungen, ist B 599 f.f. (Von dem transzendentalen Ideal)

Damit kein Irrtum entsteht: Ein jedes Ding seiner Möglichkeit nach unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung. Durchgängige Bestimmung heißt, ein jedes Ding ist in allen Teilen bestimmt. Ist es in allen Teilen bestimmt, lässt sich seine Bestimmtheit auffassen als Resultat einer großen Zahl von Disjunktionen und Entscheidungen zwischen diesen Disjunktionen. Das Ding ist entweder A oder nicht A, B oder nicht B, C oder nicht C. Wenn man alle Prädikate durchgeht, hat man entweder in einer affirmativen, bejahenden oder negativen, verneinenden Zuordnung dann alle Bestimmtheiten des Dinges, und alle Bestimmtheiten des einzelnen Dinges wären die durchgängige Bestimmung oder die Festlegung der Bestimmtheiten wäre die durchgängige Bestimmung dieses Dinges, sodass die Klasse aller Prädikate die Möglichkeit der Bestimmtheit, und zwar der durchgängigen Bestimmtheit eines jeden Dinges enthält, aber insofern, als es durch eine Reihe von Disjunktionen und Entscheidungen zwischen den Disjunktionen bestimmt werden kann. Die gesamte Möglichkeit, also der Inbegriff aller Prädikate, ist dann Voraussetzung für die durchgängige Bestimmtheit des Dinges.

Ist jetzt das Ding nichts anderes als die Synthesis seiner Prädikate, und das war es ja nach der kantischen Theorie des transzendentalen Gegenstandes, der keine andere Funktion hatte als diese, die Prädikate zu synthetisieren, dann ist das Ding selbst nur möglich aufgrund des Inbegriffs aller Prädikate und der Synthesis entweder dieser Prädikate oder ihrer Negationen in einem[185].

„Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt, und nicht bloß die logische Form.“

Dass das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung den Inhalt betrifft und nicht bloß die logische Form, liegt daran, dass sich zwischen A und non A auf der einen Seite und B und non B auf der anderen Seite kein Unterschied bestimmen lässt, wenn man nicht weiß, was A und was B bedeutet. Nicht bloß logisch, sondern dem Inhalt nach müssen diese Prädikate bestimmt sein, weil sonst die einzige Bestimmtheit des Prädikats die leere Disjunktion A und non A wäre. Entweder kommt also dem Prädikat A zu oder non A. Weiter könnten die Prädikate nicht unterschieden werden. Werden sie noch weiter unterschieden als nur durch Realität und Negation, dann muss ihr Unterschied woanders begründet sein als in der bloßen logischen Form des Urteils oder in der bloßen logischen Relation zweier Urteile[186]. Die Disjunktion ist eine Relation zweier Urteile.

---

[185] Noch einmal: Wir befinden uns hier nicht im Bereich der Logik, sondern im spekulativen jenseitigen Bereich der transzendentalen Logik, wobei Kant in schöner Offenheit zugibt, dass es keine Verbindung zwischen dieser spekulativen Sphäre und der Wirklichkeit gibt. Aber gerade um diese Verbindung des Getrennten hatte der kritische Philosoph sich bemüht:
„I d e e n aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als K a t e g o r i e n ; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische mögliche *Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.*
Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das I d e a l nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.“ (Kritik d. r. Vernunft, B 595 f., Von dem Ideal überhaupt)

[186] Dann muss nämlich der Unterschied der Prädikate begründet sein in unterschiedenen Notwendigkeiten oder Zufälligkeiten, die einen wirklichen oder zwei verschiedene wirkliche Gegenstände charakterisieren. Deshalb kann es am Anfang der Logik Hegels nach dem Sein = Nichts, d. i. jenseitige leere Realität = jenseitige leere Negation nicht weitergehen. Und nebenbei: Vermittels der Kenntnis der inhaltsleeren

„Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate,“ und zwar aller der Prädikate, *„die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendentale Voraussetzung,“* nicht eine logische, sondern transzendentale Voraussetzung!, *„nämlich die der Materie z u a l l e r M ö g l i c h k e i t, welche a priori die Data zur b e s o n d e r e n Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.“*

Die transzendentale Materie soll jetzt genau das sein, was der Begriff der Möglichkeit der Daten ist, die selber nicht rein logisch bestimmt werden können. Kann das Subjekt einer Prädikation, die Substanz, gar nicht anders als durch die Prädikate bestimmt werden, ist sie von der Regel der Synthesis der Prädikate abhängig, dann ist der Inbegriff aller Prädikate der Begriff der Substanz als der Materie zu aller Möglichkeit eines bestimmten Dinges. Prädikate können sowohl durch die Beziehung auf die Sinnlichkeit als auch durch die Beziehung zueinander bestimmt sein. Die Beziehung der Prädikate aufeinander wäre die der Subsumtion, etwa rot unter farbig, der Konjunktion, etwa rot und viereckig, und der Disjunktion: rot oder grün, wobei jedes Mal eine Beziehung zueinander, die affirmativ ist, sei es Subsumtion, sei es Konjunktion, voraussetzt die Unterschiede der Prädikate. In diesen Beispielen ist immer schon von ihrer qualitativen Bestimmtheit durch ihre Beziehung auf die Sinnlichkeit Gebrauch gemacht. Wenn ich sage, rot oder viereckig entspricht das einer Beziehung auf das Vorstellungsvermögen, mithin auf etwas, das zu der Sinnlichkeit in einer Beziehung steht. Wären die Prädikate nur durch die logische Beziehung zueinander bestimmt, dann wäre das etwa die Disjunktion rot oder nicht rot, die aber immer noch die qualitative Bestimmtheit rot enthält. Nun wäre, eine bestimmte Zahl qualitativer Bestimmtheiten , nicht alle, gegeben, es unmöglich, einen Gegenstand durchgängig durch negierte Prädikate dieser Art zu bestimmen, ihn also durch eine Konjunktion von negierten Prädikaten durchgängig zu bestimmen.

Das ist einfach so: Wenn ich sage, das Ding ist nicht rot, nicht rund und eine ganze Reihe von solchen Prädikaten aneinanderreihe, dann weiß ich immer noch nicht, wie es beschaffen ist. Durch eine Konjunktion von nur negierten Prädikaten ist keine Bestimmung eines solchen Dinges möglich. Es geht also nicht, von der Beziehung auf Sinnlichkeit völlig zu abstrahieren. Nicht rot abstrahiert selbstverständlich von der Sinnlichkeit, weil rot nicht als affirmatives Prädikat in einer solchen Bestimmung auftritt. Kant sagt, nun kann niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zugrunde liegen hat. Die zugrunde liegende Bejahung muss also anders bestimmt sein als durch die Verneinung, als durch die Verneinung der Verneinung, die Negation der Negation. Oder die durchgängige Bestimmung ist n i c h t möglich als eine r e i n l o - g i s c h e Bestimmung, als eine Folge von rein logischen Disjunktionen.

Genau das hat Hegel im Anfang der Logik versucht[187]. Er hat gesagt, ohne Disjunktion

---

logischen Formen bringt man es noch lange nicht zu korrekten Urteilen über wirkliche Dinge, weil den logischen Formen eben der Inhalt fehlt. Außerdem: Wenn Kant die Kategorie Realität nennt und nicht Affirmation (Bejahung), dann hat das einen Grund: Affirmation ist zweideutig, weil sie einerseits die Existenz einer Sache, andererseits dass man diese Existenz für gut und richtig hält, behauptet.

[187] Für Hegel war das kein Versuch, sondern die Folge von rein logischen Disjunktionen war für ihn die wahre dialektische Methode, der leeren jenseitigen Substanz Wirklichkeit und damit Wahrheit zu verschaffen; im weiteren Fortgang der Logik dann die Wirklichkeit der Gegenstände – das Wesen muss erscheinen – abzuleiten. Als Philosoph wollte er die Wirklichkeit der Dinge eben nicht wie ein Wissenschaftler einfach voraussetzen, sondern beweisen. Daher rührt sein metaphysischer Ableitungswahn. Als Fehler will Bulthaup das aber nicht bezeichnen, das gebietet für ihn die Ehrfurcht vor großer Philosophie, wenn sie bei der Beantwortung allerletzter Menschheitsfragen in von ihr selbst

geht es gar nicht. Also ist die Disjunktion als Voraussetzung einer jeglichen Bestimmung selbst schon das, woraus ich diese Bestimmung entwickeln kann. Demzufolge enthält die transzendentale Materie mehr als logische Relationen. Sie ist zwar einerseits Träger oder Substanz logischer Relationen, aber die sind Relationen in einem Außerlogischen, das zunächst dadurch bestimmt ist, dass es durch logische Bestimmungen allein nicht zu bestimmen ist. Und das ist genau der kantische Begriff der transzendentalen Materie. Die ist ausschließlich dadurch bestimmt, dass sie durch rein logische Bestimmungen nicht zu bestimmen ist. Es gibt keinen positiven Begriff von Materie, sondern nur den, dass das, was transzendentale Materie ist, notwendig angenommen werden muss als das, was durch rein logische Bestimmungen nicht zu bestimmen ist. Und das ergibt einen anderen Begriff der transzendentalen Materie als im Schema der Realität auftritt. Diese Substanz nur als Inbegriff aller Prädikate ist qua logischer Relation geordnet, denn sonst enthielte der Inbegriff aller Prädikate nicht nur die Prädikate rot und grün, sondern damit auch die Prädikate rot und nicht rot, wäre als Inbegriff aller Prädikate in sich widerspruchsvoll. Er enthielte jedes Prädikat samt seiner Negation, also alles Mögliche, also nichts Bestimmtes, also nichts. Der Inbegriff aller Möglichkeit wäre dann der Begriff der Möglichkeit, dem Begriff nach die Möglichkeit von nichts, es wäre denn, dieser Inbegriff aller Möglichkeit wäre selbst schon an sich geordnet. Und dass dieser Inbegriff aller Möglichkeit selbst schon an sich geordnet ist, hieße nichts anderes, als dass die Ontologie von Kant nur in den Bereich der Erscheinungen transponiert wäre. Ist aber dieser Inbegriff aller Möglichkeit an sich geordnet, dann impliziert er selbst das transzendentale Ideal als Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst.

Vorlesung vom 8.2.1979

Zu Anfang möchte ich ein Zitat aus der Kritik der reinen Vernunft lesen: *„Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt, und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu a l l e r*

M ö g l i c h k e i t , welche a priori die Data zur b e s o n d e r e n Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.“ [188]

Die etwas krause Formulierung eines Begriffs der Materie aller Möglichkeit ist nicht einfach missglückt, sondern bestimmt eine Schwierigkeit des Begriffs der Materie selbst. Wird dieser Begriff realistisch, also im Sinn des Begriffsrealismus, interpretiert, dann ist die Materie Substanz in der alten ontologischen Bestimmung. Sie ist diese Substanz aber

konstruierte, ausweglose Aporien gerät. Merke: Je großartiger sein Scheitern, desto großartiger der Philosoph.

[188] Kritik d. r. Vernunft, B 600 f. - Es geht in dieser Vorlesung immer wieder um jenseitige, ideale Voraussetzungen, die die mögliche Existenz jedes Gegenstandes enthalten sollen - sollen, nicht enthalten! Wobei die Möglichkeit nicht die Wirklichkeit ist. Ein Erkenntnistheoretiker interessiert sich nicht für den Erkenntnisgrund einer Sache, ihre Natur, ihr Wesen, sondern für ihren Existenzgrund, die letzte, jenseitige Substanz, die das Dasein jedes besonderen Gegenstandes ermöglicht haben, ihm letztlich zugrunde liegen soll. Diese letzte Substanz ist ein Unding endloser Spekulation, und die Widersprüche, die diese Spekulation produziert, sind ebenfalls endlos, wenn Philosophen versuchen, die unüberwindliche Kluft, die Dasein und Sollen trennt, zu überschreiten, das Getrennte miteinander zu verbinden. Dieser spekulative Schritt in die Transzendenz und von dort wieder zurück zur Wirklichkeit, das ist Bulthaups Thema.

nicht als bestimmte, sondern als hypokeimenon[189] aller Bestimmtheit. Erst durch die Bestimmung wird aus der Materie der Gegenstand möglicher Erfahrung, also bei Kant durch Prädikate, sodass die Materie die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ist oder dynamis, Möglichkeit im aristotelischen Sinne.

Eine Anmerkung dazu: Wie groß die objektive Bedeutung ist, die die aristotelischen Begriffe haben, lässt daran sich ablesen, dass sie in der Erkenntnistheorie, die explizit anti aristotelisch ist, sich reproduzieren. Sie sind Begriffe, die in jeder philosophischen Reflexion, sei es in offener, sei es in einer verdeckten Form, wiederkehren. Als Grundlage aller Bestimmtheit der Gegenstände ist die Materie zugleich Inbegriff aller Gegenstände unter Abstraktion der Bestimmtheit der Gegenstände. Denn wäre sie bestimmter Inbegriff aller Gegenstände, so wäre Materie selbst schon bestimmter Gegenstand, also von anderen Gegenständen unterschieden und könnte nicht mehr alle Bestimmtheiten der Möglichkeit nach in sich enthalten. Die Abstraktion von der Bestimmtheit der Gegenstände impliziert den Ausschluss der Prädikate aus dem Begriff der Materie. Für sie bleibt nur das Existenzurteil, wobei das Subjekt dieses Existenzurteils nur durch das Existenzurteil selbst bestimmt wird. Es ließe sich auch sagen: Wobei das Subjekt des Existenzurteils nur durch das Existenzurteil selbst definiert ist. Dann aber sind Materie, Möglichkeit, Sein, Geist nur verschiedene Nomina für durch das Existenzurteil definierte Subjekte des Existenzurteils[190]. Dazu ein Zitat aus der Kritik der reinen Vernunft:

„Ob nun zwar diese Idee von dem I n b e g r i f f e a l l e r M ö g l i c h k e i t , sofern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, dass diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder nebeneinander nicht stehen können, und dass sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein I d e a l der reinen Vernunft genannt werden muß.“[191]

Darin ist der folgende Widerspruch enthalten: Dass einmal steht, dass der Inbegriff aller Möglichkeit alle Prädikate enthält, also vollständig als selbst noch unbestimmt ist; dass hernach gezeigt wird, dass diesem Inbegriff nicht Prädikate zugeordnet werden können. Würden ihm nämlich Prädikate zugeordnet, so, weil er der Inbegriff aller Prädikate ist, auch einander widersprechende, sodass das Subjekt, sodass dieser Inbegriff als Subjekt eines Urteils zugleich einander ausschließende Prädikate zugeordnet bekommt. Das ist unmöglich, wenn der Widerspruch vermieden werden soll. Dadurch wird der Begriff dieses Inbegriffs aller Prädikate, wie Kant sagt, geläutert, weil er eine Menge von Prädikaten ausstoße. Es sollen aber gleichwohl Prädikate übrigbleiben, die dann die Bestimmtheit des Unbestimmten wären, um so einen Begriff von einem einzelnen Gegenstande zu begründen, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muss. Das Ideal der reinen Vernunft, um es verständlich zu machen, ist das ens realissimum[192] oder Gott. Es soll also das, was völlig unbestimmt ist, als Inbegriff durch den Ausschluss einiger Prädikate soweit bestimmt werden, dass es selbst zum einzelnen Gegenstand wird. Wenn es aber selbst zu einem einzelnen

[189] hypokeimenon = das Zugrundeliegende

[190] Weitere Namen für durch das Existenzurteil (ist ist) definierte Subjekte: Ding an sich, transzendentales Ideal, Idee.

[191] Kritik d. r. Vernunft, B 601 f.

[192] ens realissimum = allerwirklichstes Sein = Gott, ein Begriff der Scholastik

Gegenstand gemacht wird, dann wird es zu einem Gott neben der Welt. Kant kann seine spätere Kritik des ontologischen Gottesbeweises nur darauf gründen, dass er zuvor aus dem Inbegriff aller Möglichkeit diesen einzelnen Gegenstand gemacht hat, der ein Gegenstand unter anderen ist, und dann kann er allerdings sagen: Aus dem Begriff des Gegenstandes folgt nicht die Existenz des Gegenstandes, also dessen, was dieser Begriff unter sich begreifen soll.[193]

Dort ist eigentlich, könnte man mit einem kantischen Wort sagen, die Subreption[194] angelegt für seine Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises. Das Ideal der reinen Vernunft kann dann nur, wenn diese Subreption nicht mitgemacht wird, das Sein ohne jede weitere Bestimmung sein, von dem Hegel zu Recht sagen kann, dies Sein ohne jede weitere Bestimmung ist als Resultat der Abstraktion von aller Bestimmtheit nicht das, wovon abstrahiert wurde. Also ist das Sein nicht die Bestimmtheit der Vielfalt der Gegenstände oder die vielfältige Bestimmtheit der vielfältigen Gegenstände, sondern als Inbegriff aller Möglichkeit dieser Gegenstände wurde gerade von dieser Bestimmtheit abstrahiert. Es ist der Inbegriff a l l e r Prädikate, also kann ihm kein bestimmtes zugeordnet werden, weil es als Inbegriff aller Prädikate zugleich das entgegengesetzte enthalten müsste. Es ist so Resultat der Abstraktion von aller Bestimmtheit und enthält damit nicht das, wovon abstrahiert wurde, eben nicht Gegenstände der Erfahrung. Also ist das Resultat einer Abstraktion nur zu denken, und das, was nur zu denken ist, ist nur durch das Denken, und zwar ein Denken, das alle Prädikate, die nicht durch Denken gesetzt sind, in der Abstraktion von sich ausgestoßen hat. Also ist es das Gedachte des reinen Denkens, also ist es reiner Geist. Oder: Das Sein ist zugleich reiner Geist. Zugleich ist es Subjekt des Existenzurteils, das zunächst durch nichts anderes als durch das Existenzurteil bestimmt ist, also ist es Sein, also ist das Sein reiner oder besser: absoluter Geist.

Das ist eine Konsequenz, die Hegel einfach aus solchen Passagen bei Kant gezogen hat. Kant sagt ja selbst vom Ideal der reinen Vernunft: Das, was Ideal ist, was Ideal der reinen Vernunft ist, ist zugleich die Materie zu aller Möglichkeit, und zwar a priori die Materie zu aller Möglichkeit der Dinge. Das, was die Materie zu aller Möglichkeit der Dinge ist, ist die Bedingung der Existenz dieser Dinge, also ist das reine Existenzurteil, hier bezogen auf die Existenz dieser Möglichkeit als auf das Ideal der reinen Vernunft, zugleich die Bestimmung der Möglichkeit aller Dinge.[195]

Jetzt möchte ich daran anschließen einen Exkurs, der sich bezieht auf einen etwas putzigen Vortrag, den ich im Radio gehört habe, und zwar einen Vortrag von Hans Heinz Holz.[196] Das Putzige besteht darin, dass er den späten Engels mit Hilfe der Fundamentalontologie interpretiert, und das ging, mit einem Argument von König[197], so:

---

[193] Das war schon Gaunilos Einwand mit dem Beispiel der Insel gegen den ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury. Vgl. diesen unseren Text, S. 91 f.

[194] Subreption = Erschleichung, hier: der Beweiskraft der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises.

[195] Wie schön, wenn uns Philosophen sagen, warum wir selbst und die Gegenstände, mit denen wir uns befassen, überhaupt da sind; wenn Philosophen mit der Angabe des spekulativen abstrakten Existenzgrundes der Dinge beweisen, dass es diesen Existenzgrund selbst und die vermeintlich aus ihm deduzierten Dinge tatsächlich gibt. Der Grund für diese irre Spekulation ist der Zweifel an der Wirklichkeit der empirischen Sachverhalte, so, wie sie sind. Nach dem Absturz der Metaphysik endet das bürgerliche Denken dann schließlich konsequent in alternativen Fakten, die durch das jeweils herrschende Interesse bestimmt werden. Die alternativen Fakten sind dann angeblich alternativlos.

[196] Hans Heinz Holz (1927 – 2011), deutscher Philosoph. Lehrte in Marburg 1971 – 1978, dann in Groningen (Niederlande).

[197] Josef König (1893 – 1974), deutscher Philosoph. Lehrte in Hamburg 1946 – 1953, dann in Göttingen.

Denken ist Denken von kontingenten Subjekten. Diese Subjekte sind selbst nicht der Inbegriff alles Seienden. Diese Subjekte vermögen den Begriff des Seins zu denken. Holz fügt dann an: Der Gedanke Sein begleite alle meine Vorstellungen. Die Subjekte denken den Begriff des Seins, also einen Begriff, der ihrer Kontingenz transzendent ist. Als kontingente Subjekte vermöchten sie das, was ihnen transzendent ist, von sich aus nicht zu denken. Wenn sie also Sein denken, erscheint in ihrem Denken etwas, was sie von sich aus nicht zu denken vermöchten. Also erscheint in ihrem Denken etwas, was reine Objektivität ist, die ihrer Kontingenz transzendent ist. Da sie es von sich aus nicht zu denken vermöchten, das Sein aber im Sein-Denken erscheint, kann das Denken nicht der Grund des Sein-Denkens sein. Ergo erscheint im Sein-Denken etwas im Denken, das seinen Grund woanders hat. Wo wohl? Selbstverständlich im Sein selbst. Also sagt sich im Sein-Denken das Sein dem Denken zu, womit dann begründet wäre, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt, das als ein Seiendes selbst in diesem Sein die Bedingung seiner Möglichkeit findet. Soweit das Argument, mit einer kleinen Entstellung: Ich habe gesagt, sagt sich das Sein dem Denken zu. So war es nicht formuliert. Ich habe mir die Formulierung leider nicht notiert. Es ist aber der Sache nach dasselbe.

Diesen Gedanken von König hat Holz ausgiebig zitiert. Die Formulierung, dass im Sein-Denken sich das Sein dem Denken zusage, geht auf Heidegger zurück. Im selben Vortrag hat Holz dann gegen Heidegger polemisiert, weil er, Heidegger, seinen Begriff des Seins aus dem Dasein konstruiere und nicht aus dem Sein an und für sich selbst, unterschlägt dabei aber, dass Heidegger diesen Fehler in der Kehre selbst korrigiert hat und die Fundamentalontologie von der Daseinsanalytik, wie das andere heißt, unterschieden hat.[198] In „Sein und Zeit“[199] ist es tatsächlich so, dass der Begriff des Seins aus dem Dasein und der Bestimmtheit des Daseins, die dort Existenzialien heißen, begründet wird. In der Fundamentalontologie, also nach der Kehre, soll aber dies Dasein erst aus dem Sein begründet werden. Und die Fundamentalontologie geht vom Sein aus und nicht vom Sein des Seienden. Heidegger hat damit die Wendung vom kosmologischen zum ontologischen Gottesbeweis reproduziert. Erst holt er seinen absoluten Begriff aus dem Dasein heraus als Existenzialien des Daseins, des Daseins der Menschen, er hat bei der Phänomenologie Husserls angefangen, um hernach diesen Begriff gegen seine Begründung aus dem Dasein zu verselbständigen. Das ist genau das Verhältnis von kosmologischem Gottesbeweis und der Kritik daran von Anselm.

Darauf ging Hans Heinz Holz nicht explizit ein. Denn Heidegger posthum expressis verbis zum Cheftheoretiker der DKP zu machen, scheut er sich dann doch, sondern er nimmt die Fundamentalontologie – ein schönes Wort für Philosophen, das lässt sich richtig zelebrieren – in der allerdings durchsichtigeren Formulierung von Josef König auf. Die Behauptung von Holz war dann, die Erklärung des Seins aus dem Dasein, also der kosmologische Gottesbeweis, sei für die Anthropologie Feuerbachs[200] bestimmend, was

---

[198] Dies ist das erste Mal in dieser Vorlesung Bulthaups, dass er einem berühmten Fachkollegen, nämlich Heidegger, vorwirft, einen F e h l e r begangen zu haben. Mit Heideggers Korrektur dieses seines Fehlers in der so genannten „Kehre“ (Vgl. Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)) ist Bulthaup einverstanden. Denn gegen die Konstruktion des Seins *„aus dem Sein an und für sich selbst“* (ontologischer Gottesbeweis: Der Begriff ist sein Sein) hat er nichts einzuwenden, wenn Heidegger sich diese Konstruktion auf seine Weise zu eigen macht. Philosophen suchen nun mal den Zugang zur reinen Abstraktion, zum Nichts, dem Höchsten, von dem der Fundamentalontologe sagt, es sei höher *„als alles 'Positive' und 'Negative' des Seienden zusammengerechnet.“* (Gesamtausgabe Bd. 65, S. 266 (145. Das Seyn und das Nichts))

[199] „Sein und Zeit“ (1927) ist Heideggers Hauptwerk.

[200] Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), deutscher Philosoph und Anthropologe, Hauptwerk: Das Wesen des Christentums. Marx setzt sich mit ihm in der Deutschen Ideologie und den Thesen über Feuerbach

insofern richtig ist, als die Erklärung des Absoluten aus dem Kontingenten oder die Erklärung der Idee des Absoluten aus dem Kontingenten, also Gott als Projektion des menschlichen Geistes der kosmologische Gottesbeweis in seiner subjektiv idealistischen Gestalt ist. Die Kritik von Marx an Feuerbach sei dann die ontologische Wende gegen den subjektiven Idealismus. Holz hat immerhin das Verdienst, dass mir bei seinem Vortrag die Bedeutung der Kritik Adornos an Heidegger erst so ganz richtig aufgegangen ist. Dann wird aber eben aus dem Sein als der Bedingung der Möglichkeit alles Seienden das sich in sich selbst Unterscheidende und damit das sich in sich Entwickelnde, sich in sich Differenzierende, und man hat damit die ganze Entwicklungsontologie des späten Engels, nur dass Engels dort an die Stelle des Begriffs Sein den der Materie setzt.[201]

Frage: Nochmal. Die Kritik von Marx an Feuerbach sei dessen Wende zur Ontologie gewesen? Ja, eben weil er gegen den subjektiven Idealismus jetzt den Vorrang der Objektivität vor dem Subjekt begründe, und diese Objektivität sei nur spekulativ zu denken. Sie sei aber nicht zu denken durch die Subjekte, sondern sie sei nur zu denken, indem sich diese Objektivität durch das Denken den kontingenten Subjekten zusage. Das ist natürlich eine Offenbarung des Seins. Ich finde das also schon sehr lustig, wie die bürgerliche Ideologie und diese Art von Marxismus dann schön in Übereinstimmung gebracht werden können. Aus Marx einen Fundamentalontologen zu machen ist schon happig und ist nicht ganz ungeschickt gewesen.[202] –

Der ontologische Gottesbeweis resultierte aus der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises. Das ist darin begründet, dass der kosmologische Gottesbeweis mit dem Kontingenten beginnt und von dem Bedingten auf das Unbedingte schließt und damit über den Schluss das Unbedingte vom Bedingten abhängig macht. Wenn es ontologisch gemeint ist, gibt der Schluss ja selbst eine reale Struktur wieder, und wenn der Schluss eine reale Struktur wiedergibt, wird damit das Unbedingte von dem Bedingten abhängig und ist damit in sich widersprüchlich: Das Unbedingte, das vom Bedingten bedingte. Das Unbedingte ist Resultat der Abstraktion von der Bestimmtheit der Bedingungen, sodass das Unbedingte selbst zwei Bedingungen hat: Einmal das Bedingte und die Abstraktion. Ohne Abstraktion lässt sich nicht denken, und auch der Fluchtpunkt der Abstraktion, das nur mit sich übereinstimmende leere Denken des Denkens, ist Voraussetzung eines jeden Denkens. Denn wäre das nicht Voraussetzung eines jeden Denkens, könnte gar nichts Identisches gedacht werden. Und die Identität ist zunächst nicht Übereinstimmung der Unterschiedenen, sondern Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst oder die reine logische Form, die Bedingung der Möglichkeit überhaupt, sei es der Projektion, sei es der Erfassung der Identität dessen, was außerhalb des Denkens ist. So ist das Unbedingte Voraussetzung eines jeden Denkens.[203]

Das ist die Nötigung zu dem transzendentalen Ideal der reinen Vernunft, dass das Unbedingte Voraussetzung jedes Denkens ist, und diese Voraussetzung jedes Denkens versucht der kosmologische Gottesbeweis zur Voraussetzung des Gedachten zu machen. Die Reflexion auf diesen Beweis erweist, dass diese Voraussetzung alles Denkens vom Gedachten als abhängig sich erweist. Die Bedingung der Möglichkeit ist logisch später als das, dessen Bedingung der Möglichkeit sie ist.

auseinander, siehe MEW 3.

[201] Bulthaup bezieht sich auf Friedrich Engels, Dialektik der Natur, MEW 20.

[202] Ein Fehler des Philosophen Hans Heinz Holz *„ist nicht ganz ungeschickt gewesen.“* Oder: Wie man an revisionistischen Gedanken noch etwas Lobenswertes findet.

[203] Bulthaup hatte gerade behauptet, dass *„das Unbedingte selbst zwei Bedingungen hat“.* Also ist es nicht unbedingt.

Die ganze Argumentation von Kant ist apagogisch, und die Argumentation des kosmologischen Gottesbeweises ist auch apagogisch, also widerlegend, insofern nämlich gesagt wird, wenn die Reihe der Bedingungen ins Unendliche fortgeht, gibt es keine Bedingungen. Also: So ist das Unbedingte die Voraussetzung jedes Denkens, und diese Voraussetzung jedes Denkens versucht der kosmologische Gottesbeweis zur Voraussetzung des Gedachten zu machen. Die Reflexion auf diesen Beweis erweist, dass diese Voraussetzung alles Denkens vom Gedachten als abhängig sich erweist, was dem Begriff des Unbedingten widerspricht. Landet es *(das Gedachte; S.M.)* nicht beim Unbedingten, geht der kosmologische Gottesbeweis in den regressus in infinitum. Es findet also überhaupt keine Fixierung der Bedingungen des Bedingten statt. Läuft er nicht ins Unendliche, muss er mit einem Unbedingten anheben. Wird das aber erwiesen aus dem Bedingten, ist es selbst von dem Bedingten bedingt und widerspricht sich selbst. Also muss die Wahrheit des kosmologischen Gottesbeweises die Wahrheit des Unbedingten an sich selbst sein und deswegen diese Wahrheit auch an sich selbst erwiesen werden.

Der Versuch, die Wahrheit des Begriffs des Unbedingten an sich selbst zu erweisen, setzt aber dieses Unbedingte neben das Bedingte. Diese Wahrheit erweist sich durch die Disjunktion, aus dem Unterschied zu dem, was sie nicht ist, begründet. Also nochmal: Wenn der ontologische Gottesbeweis aus der Kritik des kosmologischen resultiert, dann muss das Unbedingte aus sich bewiesen werden. Wird es aber aus sich bewiesen, dann unabhängig von dem Bedingten. Dann wird etwas aus sich bewiesen, was als unabhängig von dem Bedingten neben dem Bedingten ist, sich von dem Bedingten unterscheidet. Das ist die Disjunktion von Bedingtem und Unbedingtem. Indem es aus dieser Disjunktion begründet wird, denn das ens a se ist eben nicht das ens ab aliud, indem es aus diesem Unterschied, wie dann die Theologen sagen: die Aseität begründet wird, verweist diese Begründung selbst auf den Unterschied zu dem, was sie nicht ist, ist durch den Unterschied zu dem, was das ens a se nicht ist, begründet.

Und dieser Unterschied zwischen ens a se und dem Bedingten ist selbst begründet durch den regressus in infinitum im Bedingten und die Bestimmung der logischen Unmöglichkeit dieses regressus in infinitum. Die Begründung der Aseität des Unbedingten fällt immer wieder in die Disjunktion zu dem Bedingten zurück, und der Grund für diese Disjunktion liegt darin, dass das Bedingte eben das Bedingte ist, und innerhalb des Bedingten jede Begründung notwendig auf einen regressus in infinitum hinausläuft. Die logische Unmöglichkeit des regressus in infinitum – das ist nur eine Erinnerung – wird so begründet, dass überhaupt kein Beweis stattfindet, wenn es zu jedem Prinzip noch ein weiteres Prinzip gibt, aus dem das Prinzip begründet ist. Das sagt Aristoteles gegen die Annahme einer unendlichen Hierarchie von Prinzipien.[204] So ist der ontologische

[204] Der Übergang vom kosmologischen und ontologischen Gottesbeweis zum Prinzip des Beweises, der logischen Form Identität, erfolgt hier nahtlos, weil der Christengott und das Prinzip keinen Inhalt haben, beide nihil negativum sind, leerer Gegenstand ohne Begriff. Das Prinzip Identität muss zum Beweisen vorausgesetzt werden, Aristoteles hat diese logische Form, Übereinstimmung mit sich selbst, das ist ihr rein formaler Inhalt, bestimmt, und hat Recht wenn er sagt, es sei absurd, diese leere Form beweisen zu wollen, weil es dann keinen Beweis gebe. Diese logische Form gibt es also ohne Beweis. Wenn es sie nicht gäbe, dann gäbe es keine Wissenschaft. Es gibt aber die Wissenschaft, also gibt es Identität.- Wird nun diese leere Form in den Bereich vor aller Erfahrung übertragen, wie es Kant macht, dann wird sie zur bloßen leeren Idee, zum Ideal der Vernunft, das sich vom leeren „Begriff“ des Christengottes überhaupt nicht unterscheidet. Wird dann der Unterschied zwischen diesem Ideal = Christengott und der wirklichen logischen Form Identität eingezogen, mit dem Hinweis, beide seien nihil negativum, dann wird der Gott zur Voraussetzung des Denkens und der Wissenschaft. Vgl. dazu unsere Fußnote 177, Stichwort Erbsünde.- Da nun die Gottesbeweise nicht schlüssig sein können, wie Bulthaups Argumentationen zeigen, ist das Resultat der negativen Dialektik der negative Gott, nihil negativum. Dessen Existenz muss aber für den Schüler Adornos ohne Beweis seiner Existenz behauptet werden, weil es für Bulthaup sonst kein Denken und keinen Beweis gibt. Das kommt davon, wenn man diesseitige und jenseitige Identität,

Gottesbeweis doppelt negativ bestimmt:

Einmal ist er Kritik und damit auch Negation des kosmologischen Gottesbeweises, nämlich Negation des Gottesbegriffs, der aus dem kosmologischen Gottesbeweis resultiert, insofern als dieser Gott sich als abhängig erweist von dem, wovon er Grund sein soll, indem nämlich nachgewiesen wird, dass der kosmologische Gottesbeweis nicht beweisen kann, was er beweisen will: die Unbedingtheit des Unbedingten.

Und zweitens fällt er notwendig auf das negative Argument des kosmologischen Gottesbeweises zurück, insofern er über die Disjunktion immer wieder die Negation des regressus in infinitum im Bedingten ist.

Kant nun lässt den ontologischen Gottesbeweis gelten, soweit er das Ideal der reinen Vernunft bestimmt. Er lässt ihn nicht gelten, soweit bewiesen werden soll, dass dem Ideal eine Realität korrespondieren muss, sagt aber selbst, dass dies Ideal die Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Bestimmung irgendeines Gegenstandes der Erfahrung ist. Nun ist die durchgängige Bestimmung irgendeines Gegenstandes der Erfahrung selbst wieder Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Gegenstände der Erfahrung überhaupt bestimmt werden können, denn sie stehen allesamt unter der transzendentalen Einheit der Apperzeption[205], also unter der Bedingung der durchgängigen Bestimmtheit. Wären sie nicht durchgängig bestimmt, wäre jeder Gegenstand zugleich mit sich identisch und nicht identisch, nämlich nicht mit sich identisch, insofern er nicht bestimmt ist. Dann ist das transzendentale Ideal mehr als bloß ein ens rationis[206]. Kant selbst hat Hegel den Weg gewiesen aus dem Dilemma: Das Ideal als transzendentale Bedingung der durchgängigen Bestimmung und damit als Bedingung der Möglichkeit einer jeden Bestimmung angeben zu müssen, ohne jedoch die Realität dieses Ideals erweisen zu können. Da hat Kant gesagt, die Realität dieses Ideals kann ich gar nicht erweisen, denn es ist ein reiner Vernunftbegriff, und dem reinen Vernunftbegriff korrespondiert kein möglicher Gegenstand der Erfahrung. Weil ihm kein möglicher Gegenstand der Erfahrung korrespondiert, lässt sich das Schema der Realität nicht auf diesen Gegenstand beziehen. Also ist es ein

---

die wirkliche logische Form und den jenseitigen Gott, das Ideal der reinen Vernunft, in eins setzt. Hegel lässt grüßen! Dem Idealisten Bulthaup geht es um die scheiternden Beweise für die Existenz des Absoluten, um es gleichwohl als negatives zu behaupten. Deshalb: Negative Dialektik.

[205] „*Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewußt, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem anderen zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Prinzip steht a priori fest, und kann das t r a n s - z e n d e n t a l e P r i n z i p d e r E i n h e i t alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung), heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch: also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand).“* Kant, Kritik d. r. Vernunft, A 116 f. In einer dazugehörenden Fußnote heißt es u. a.: *„Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein m ö g l i c h e s empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden; so würde das soviel sagen, sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption. Es ist also schlechthin notwendig, dass in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre.“* - Identisches Bewusstsein meiner selbst, also empirisches Bewusstsein und transzendentales identisches Bewusstsein werden hier von Kant nicht klar getrennt. Auch hier werden also diesseitige und jenseitige Identität in eins gesetzt: *„das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption.“*

[206] Ens rationis = ein (bloßes) Gedankending, ein nur gedachtes, nicht wirkliches Seiendes

bloßes noumenon, das zugleich notwendig zu denken ist als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung eines jeden Gegenstandes der Erfahrung. In dem emphatischen Sinn von Erfahrung, den Kant hat: Erfahrung ist ja schon die regulär geordnete Folge der Erscheinungen.

Wie Kant den Weg gebaut hat, möchte ich an zwei Zitaten, die ich ineinander verschränken werde, bringen. Das erste Zitat ist B 604:

„Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunktiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Einteilung“ (nämlich das genus proximum) *„(die Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs)enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Teil einschränkt“* (nämlich durch den terminus medius) *„und der Schlußsatz den Begriff durch diesen bestimmt.“*[207] (Nämlich durch die Einschränkung).

Dazu eine Erläuterung, die Kant selbst gibt, B 378: *„Demnach restringieren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädikat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben.“* Das ist einfach eine Darstellung des logischen Schlusses: Alle A sind B, alle B sind C, alle A sind C. Über den Mittelbegriff B wird das Allgemeine auf das Besondere übertragen. Es wird damit in der Übertragung des Prädikats dieses Prädikat zugleich restringiert. Nicht, dass es nicht als Prädikat in seinem ganzen Umfange bestehen bliebe, oder der Begriff des Prädikats nicht in seinem ganzen Umfang bestehen bliebe, aber es wird für diesen Fall eingeschränkt dann auf das engere. Das allgemeine Prädikat wird, weil es allgemein ist, dem engeren Begriff allgemein zugesprochen.

„Diese vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heißt die A l l g e m e i n h e i t (Universalitas). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die A l l h e i t (Universitas) oder T o t a l i t ä t der Bedingungen.“

Damit geht er auf den Begriff, mit dem Begriff der Universitas geht er sofort auf den Begriff der Totalität der Bedingungen, d. h. auf den allgemeinsten Inhalt des universalen Urteils. Erst wird gesagt, alle Schlüsse sind so aufgebaut, dass oben ein universales Urteil explizit oder implizit steht und das Prädikat, das zum universalen Urteil dann restringiert wird auf bestimmte Teilklassen, wenn der Universalbegriff eine größere Klasse bezeichnet. Das ist dann vom genus proximum auf die species übertragen. Kant sagt, das Prinzip, jetzt allgemein gefasst, führt auf den Begriff der Universalität schlechthin; die ist dann die Materie zu aller Möglichkeit. Oder diese Universalität schlechthin als Inbegriff ist genau der Allgemeinbegriff der Substanz. Extensional interpretiert ist dieser Inbegriff umfangslogischer Begriff und enthält die Totalität aller Bedingungen zu etwas. Wenn aber alles mit allem zusammenhängt, alles von allem die Bedingung ist, dann enthält die Totalität der Bedingungen als Begriff aller Bedingungen zugleich alle Gegenstände möglicher Erfahrung.

„Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der T o t a l i t ä t der B e d i n g u n g e n zu einem gegebenen Bedingten.“

Die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist selbst unbedingt. Denn wäre sie bedingt, gäbe es eine weitere Bedingung zu diesem einen Bedingten.

[207] Kant, Kritik d. r. Vernunft, A 576 f., B 604 f.

„Da nun das U n b e d i n g t e allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist; so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.“

Also kann der allgemeine Vernunftbegriff als der des Begriffs des Unbedingten nur erklärt werden als Grund der Synthesis, der Zusammenfassung des Bedingten. Dort interferieren wirklich zwei logische Bestimmungen: Einmal ist das Unbedingte Grund, aber es soll nicht Grund des Bedingten sein, sondern es soll Grund der Synthesis des Bedingten sein, also hat das Bedingte selbst noch einen anderen Grund, denn der Universalbegriff ist nur oder der Begriff der Totalität ist nur Grund der Synthesis, damit aber transzendentale Einheit der Apperzeption selbst, nicht Grund dessen, was synthetisiert werden soll. Wie etwas Grund der Synthesis sein kann, ohne Grund dessen zu sein, was synthetisiert werden soll, bleibt zunächst unausgemacht. Kant gibt an der nächsten Stelle dann wirklich das Problem frei:

„Soviel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittels der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also ***erstlich*** *ein U n b - e d i n g t e s der k a t e g o r i s c h e n Synthesis in einem S u b j e k t ,* ***zweitens*** *der h y p o t h e t i – s c h e n Synthesis der Glieder einer R e i h e ,* ***drittens*** *der d i s j u n k t i v e n Synthesis der Teile in einem S y s t e m zu suchen sein.“* [208]

Der erste Begriff des Unbedingten, dem kategorischen Urteil entsprechend, das ist Substanz und Akzidens, ist der eines Subjektes. Das geht auf das Paralogismenkapitel, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Dass er gleich drei Unbedingte nebeneinander hat, ist etwas merkwürdig, aber auf das Problem möchte ich an der Stelle nicht eingehen.

Zweitens ist dies Unbedingte die hypothetische Synthesis der Glieder einer Reihe. Nochmal: Hypothetische Synthesis heißt nicht problematische Synthesis im kantischen Sinn, sondern heißt Synthesis durch das hypothetische Urteil, also durch die Implikation, also ist es bezogen auf die Kategorie Kausalität. Das geht auf die Antinomienlehre.

Und das dritte Unbedingte ist das der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System. Das geht auf das transzendentale Ideal. Ich habe mir an den Rand notiert: Was mag nun disjunktive Synthesis sein?

Mit dem Begriff der disjunktiven Synthesis hat sich Kant an der Stelle der hegelschen Argumentation aus dem Anfang der Logik deswegen ausgeliefert, weil Hegel sagt: Ja, das Unterschiedene ist nur durch die Unterscheidung, und es ist durch die Unterscheidung zugleich synthetisiert. Die Unterscheidung selbst, die Disjunktion, ist die Einheit des Unterschiedenen und der Unterschied des Einen, der Unterschied des Seins zum Seienden oder zum Etwas und die Einheit des Unterschiedenen, der Etwasse im Sein. Der Begriff einer disjunktiven Synthesis ist selbst ein dialektischer Begriff, und zwar ein unerhellt dialektischer Begriff [209], indem man nämlich Synthesis, Vereinigung, und Unterscheidung, das also, was auseinandergehalten wird, Disjunktion, so zusammenfasst,

---

[208] Kritik d. r. Vernunft, A 322 f., B 378 f.

[209] Also ein dunkler dialektischer Begriff, der dadurch zustande kommt, dass in der Selbstreflexion das Subjekt Sein (Substanz) selbst sein Gegenstand ist. Dass Einheit das sein soll, was die Seiten auseinanderhält, ist schon ein starkes Stück von Hegel. Deshalb ist „ein unerhört dialektischer Begriff“ die passende Formulierung. Aber die war Bulthaup wohl zu kritisch gegenüber einem großen Philosophen.

dass das „disjunktiv“ dann steht als Adjektiv zur Synthesis.

Jetzt weiter das andere Zitat:

„Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingeteilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären.“ Oder: Realität ist als Schema nicht auf das transzendentale Ideal zu beziehen. *„Also ist der transzendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anderes, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach u n t e r s i c h , sondern der sie i n s i c h begreift“,* sonst wäre es nur die Summe aller Prädikate, und diese Realität wäre ein umfangslogischer Begriff, wäre ein extensionaler Begriff. Das transzendentale Ideal soll aber der Inbegriff aller Prädikate sein. Nur wenn es der Inbegriff aller Prädikate ist, lassen sich überhaupt Widersprüche konstruieren, wenn ein einzelnes Prädikat diesem Inbegriff zugeordnet wird, weil es dann einem anderen, das in diesem Inbegriff enthalten ist, widerspricht. *„und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses A l l der Realität, indem Einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem* Entweder und Oder *des disjunktiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Teilung im Untersatze, übereinkommt.“* Hier soll also durch die Disjunktion selbst der Inbegriff aller Realität, dem selbst keine Realität korrespondiert, unterteilt werden, und erst aus der Unterteilung soll dann etwas resultieren, dem eine Realität im Sinn des Schemas der Realität überhaupt zukommen kann.

„Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transzendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch,nach welchem sie in disjunktiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Einteilung aller transzendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und korrespondierend erzeugt werden.“ [210]

Kant macht zwei Einteilungen: Einmal teilt er die Gottesbeweise ein, wieder nach dem kategorischen Urteil, nach dem hypothetischen Urteil und nach dem disjunktiven Urteil. Dann unterstellt er aber alle Gottesbeweise, weil das transzendentale Ideal, wiederum der Bestimmung des disjunktiven Vernunftschlusses und damit der Kategorie der Disjunktion, bzw. der Gemeinschaft.

Der ontologische Gottesbeweis fällt nur dann nicht in den kosmologischen zurück, wenn aus dem ontologischen Begriff Gottes mit Notwendigkeit die Existenz des Kontingenten begründet werden kann, wenn also dies Programm, das Kant hier für die Vernunft angibt, durchgeführt werden kann. Hegel hat nichts anderes gesagt als: Ich führe den ontologischen Gottesbeweis so, indem ich dieses Programm, das im transzendentalen Ideal selbst begründet ist, durchführe. Das ist eine Inversion [211] des ontologischen Gottesbeweises, dass Hegel jetzt mit Gott, dem Sein ohne jede weitere Bestimmung, dem ens realissimum, anfängt, das als Inbegriff aller Möglichkeiten des Seienden notwendig unbestimmt sein muss, wie Kant selbst gesagt hat, und Hegel sagt: Jetzt hole ich heraus aus diesem Sein durch eine rein begriffliche Operation die Notwendigkeit der Bestimmtheit des Seienden.[212] Das erste Argument ist, dass dieses Sein an sich selber nur das Nichts ist. –

[210] Kritik d. r. Vernunft, A 577, B 605

[211] Inversion: Umkehrung

[212] Und diese rein begriffliche Operation ist Hegels Fehler, sein Idealismus.

Und damit möchte ich dann die Diskussion oder Darstellung über den ontologischen Gottesbeweis und seine Kritik bei Kant abschließen. Ich meine, sie ist nicht erschöpfend behandelt, da ich nicht alle Textstellen aus der Kritik der reinen Vernunft herangezogen und interpretiert habe, aber ich meine, dass sich die anderen Textstellen, die explizit auf den Gottesbeweis gehen, von selbst aus dem Gesagten erschließen müssten. Dankeschön.

Vorlesung vom 12.2.1979

Der kosmologische Gottesbeweis ist als Beweis apagogisch. Aus der Unmöglichkeit durch den regressus in infinitum auf die Totalität der Bedingungen eines jeden partikularen Bedingten zu gelangen, wird auf eine selbst unbedingte Bedingung alles Seienden geschlossen. Auch der ontologische Gottesbeweis ist der Beweisführung nach apagogisch. Apagogisch heißt immer: Es wird aus der Annahme des Gegenteils bewiesen, d. h. das Gegenteil wird widerlegt. Aus der Unmöglichkeit, aus dem Bedingten das Unbedingte zu erschließen, wird auf die Unmöglichkeit geschlossen, das Unbedingte rekursiv zu erschließen. Beide Beweise laufen so auf die Kritik am regressus in infinitum hinaus, aber aus dieser Kritik soll jeweils ein positiver Begriff des Unbedingten resultieren. Das Resultat des apagogischen Beweises soll ein anderes sein als die Beweisgründe selbst. Das liegt daran, dass der Beweis jeweils negativ geführt wird, und dann selbstverständlich das Resultat des Beweises in keinem affirmativen Verhältnis zu den Beweisgründen stehen kann. An dieser Struktur, dass der Beweis der Sache nach apagogisch ist, liegt unter anderem, das möchte ich jetzt vorwegnehmen, dass von dem Bewiesenen, dem ens realissimum, dann kein Weg zurückführt zu den Beweisgründen oder der Welt, weder direkt noch indirekt, dass so also der apagogische Gottesbeweis zwangsläufig, aus logischen Gründen, die Schöpfungstheorie ausschließt, die Gott als positiven Grund alles Seienden zu erweisen versucht.

Weil das Resultat des Beweises von den Beweisgründen radikal unterschieden ist, kann es nur durch den Unterschied von ihnen, also negativ, auf die Beweisgründe bezogen werden, und seine Beziehung auf die Beweisgründe wäre negiert, so dass, die Geltung des Beweises angenommen, im Resultat des Beweises die Beweisgründe negiert sind. Diese Überlegung liegt implizit schon im ontologischen Gottesbeweis, dass nicht von dem Kontingenten auf das Absolute geschlossen werden kann, sondern nur von dem Absoluten selbst ausgegangen wird. Kann aufgrund der Kritik am kosmologischen Gottesbeweis die Existenz Gottes nicht ab aliud, also aus einem anderen bewiesen werden, dann kann die Existenz Gottes nur aus ihm selbst bewiesen werden, nicht aus einem von ihm unterschiedenen Begriff, der auch ein ens ab aliud wäre. Es ist also der Unterschied, dass der Sache nach die Existenz Gottes aus ihm selbst bewiesen wird, nicht aus seinem Begriff, soweit dieser Begriff von Gott selbst unterschieden wird.

Das ist ja gerade das, was Kant unterstellt, dass der Begriff von der Sache verschieden sei. Wenn der Begriff von der Sache verschieden ist, dann kann er mit dem Argument der Insel oder der hundert Taler selbstverständlich widerlegen, dass dem Begriff einer Sache immer notwendig eine Sache entspräche. Das wäre aber nicht Resultat der Kritik am kosmologischen Gottesbeweis, sondern das setzte selbst eine Art dieses Gottesbeweises voraus, nämlich dass aus einem von Gott unterschiedenen Begriff auf die Existenz Gottes geschlossen wird, und das wäre wieder der Beweis aus einem anderen, aus einem Abgeleiteten auf Gott selbst. Das ist eigentlich erst in dieser expliziten Fassung: aus dem Begriff auf die Existenz zu schließen, bei Descartes der Fall.

Wird die Existenz Gottes aus Gott bewiesen, dann ist das kein Beweis, sondern eine Tautologie. Hegel sagt: Das ist gerade die Wahrheit des ontologischen Gottesbeweises, dass er kein Beweis aus Beweisgründen ist, sondern eine Tautologie ist, und eine Tautologie ist immer wahr. Der ontologische Gottesbeweis ist so eine Tautologie in der Form des Existenzurteils und heißt dann: Sein, reines Sein, ohne jede weitere Bestimmung. Indem Hegel dann zeigt, dass das, wovon das Resultat des ontologischen Gottesbeweises unterschieden ist, in diesem Resultat als negiertes zugleich aufgehoben ist, führt er den ontologischen Gottesbeweis vom Resultat her und zwar mit zwei Argumenten.

Das erste Argument: Das transzendentale Ideal ist notwendig Ideal der Vernunft. Ohne dies Ideal kann gar nicht gedacht werden. Das würde Kant sofort zugestehen. In dem Begriff der Bedingungen ist die Idee der Totalität der Bedingungen gesetzt, und die Idee der Totalität der Bedingungen ist das Ideal des Unbedingten, das seinem Begriff nach nicht bedingt sein kann, also auch nicht aus dem Bedingten, sondern nur aus sich selbst begründet werden kann. So ist es ein ens rationis als Begriff des Begriffs, oder das Ideal der Vernunft ist die an sich seiende Vernunft selbst.

Das zweite Argument: Dass Sein ohne jede weitere Bestimmung das Nichts sei, erweist das ens rationis als nihil negativum, von dem Kant aus gutem Grund es unterschieden wissen wollte.

Ich lese dazu eine Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft, das ist A 596 f., B 624 f. und die Fußnote dazu:

„Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fordert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die Tat aufstellt: dass es doch einen und zwar nur diesen E i n e n Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens.“

Kant hat unterschieden zwischen dem Begriff und dem Gegenstand einer Sache. Dem Begriff tut es keinen Abbruch, wenn sein Gegenstand aufgehoben wird. Ob es sich um ein real existierendes Dreieck handelt oder um ein nicht existierendes oder um ein noch zu konstruierendes Dreieck, jedes Mal ist die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten. Es ist durchaus möglich, den Begriff festzuhalten und den Gegenstand dieses Begriffes zu negieren, denn sonst wäre der Begriff ja sofort identisch mit seinem Gegenstand. Nur beim ens realissimum soll es unmöglich sein, den Gegenstand zu negieren, was genau so viel heißt wie von der Existenz des Gegenstandes zu abstrahieren. Der Begriff des ens realissimum würde selbst aufgehoben werden oder selbst negiert werden, wenn sein Gegenstand negiert würde. Das ist normaler Weise der Fall, wenn der Umfang des Begriffes gerade so gefasst ist, dass nur ein Gegenstand unter ihm zu fassen ist, also wenn es ein Individualbegriff wäre. Das ließe immer noch die Möglichkeit zu, dass dieser Begriff ein ens rationis, ein Begriff ohne Gegenstand wäre, wie er am Beispiel des Einhorns zu fassen ist. Nur beim ens realissimum soll das nicht möglich sein, nämlich das Aufheben seines Gegenstandes, d. i. dass es *„E i n e n Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens.“* Was dann impliziert, dass für diesen Begriff kein Unterschied zwischen Begriff und Sache gemacht werden kann.

Hegel sagt: Das ist gerade der Sinn der Identität von Methode und Sache oder Begriff

und Sache, dass nicht der Begriff gegenüber der Sache verselbständigt wird.[213]

„Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen, (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist).“

Kant sagt also, der Begriff des ens realissimum ist möglich, die Möglichkeit des Begriffes des ens realissimum beweist aber noch nicht die Möglichkeit des Gegenstandes des ens realissimum, trennt hier also Gegenstand und Begriff.

„Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.“

Also für jeden Begriff, der auf eine Realität geht, liegt in der Kategorie Realität das Dasein dieser Erscheinung mit inbegriffen, also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, dieses Ding war das ens realissimum, das Inbegriff aller Möglichkeit des Daseins ist, dann wird selbstverständlich mit dieser Möglichkeit des Daseins alles Dasein überhaupt aufgehoben oder negiert, und Kant hat es vorhin ja als Inbegriff aller Möglichkeit des Daseins selbst bestimmt. Der Inbegriff aller Möglichkeit des Daseins ist aber nicht zu negieren, ohne dass alles Dasein selbst mit negiert wird. Also ist er die ontologische Voraussetzung überhaupt eines jeden Ontischen oder Daseienden. *„Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.“* Dazu gibt Kant eine Fußnote:

„Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum *unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird“.*

Also wenn der Begriff durch die Synthesis überhaupt erzeugt wird, und diese Synthesis eine in den Stufen Apprehension in der Wahrnehmung, Reproduktion in der Einbildungskraft und Regognition im Begriff ist, dann ist dieser Satz von Kant unsinnig, weil Synthesis sich sowieso nur auf zu Synthetisierendes beziehen kann. Ist der Begriff nun Resultat der Synthesis, muss es selbstverständlich ein zu Synthetisierendes geben, und dieses stünde notwendig unter dem Schema der Kategorie Realität. Also gäbe es überhaupt gar keinen Begriff ohne Realität, wenn man die transzendentale Analytik ernst nehmen würde. Kant versucht hier aber nur zu behaupten, und das lässt sich am einfachsten am Beispiel des Einhorns machen, dass es ja wohl möglich sei, einen Begriff durch die Vorstellungskraft zu erzeugen, dem keine Realität korrespondiert. Dann allerdings muss zu jedem Begriff die ihm korrespondierende Realität noch besonders dargetan werden. Also:

---

[213] Hegels Methode ist die Art, wie er den Begriff fasst: Selbstreflexion sei ihm immanent. Die soll auch der Sache immanent sein, und in dieser Hinsicht seien Methode = Begriff und Sache identisch, unterschiedslos. Nun richtet sich die wirkliche Sache aber gar nicht nach der von Hegel erfundenen logischen Methode (Dialektik), sondern folgt der Logik ihrer eigenen Natur. In dieser Hinsicht sind Methode und Sache überhaupt nicht identisch. Die Methode wurde also gegenüber der Sache von Hegel verselbständigt, hat mit deren Eigenart nichts zu tun. Sie verändert die Sache nach ihrer Maßgabe und verhält sich dann passgenau zu dieser Veränderung.- Wenn Bulthaup Hegel etwas sagen lässt über den *„Sinn der Identität von Methode und Sache oder Begriff und Sache“*, dann legt er nolens volens die Karten auf den Tisch: Hegels Logik enthält eine Methodenlehre.

„Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen.“ [214]

Kant hält also fest an der Trennung von Möglichkeit des Begriffes und Irrealität des Gegenstandes dieses Begriffes, also an dem Begriff eines ens rationis, an dem leeren Begriffs ohne Gegenstand.

Hegel könnte antworten: Wenn der Begriff leer ist, ist gerade dies seine Bestimmtheit, leer zu sein. Er ist als Begriff ohne Gegenstand Begriff von Nichts, und der Begriff von Nichts, weil dem Inhalt nach unbestimmt, kann nur die Behauptung des Nichts oder genauer die Behauptung der Existenz des Nichts sein, denn sonst wäre der Begriff von Nichts selber nicht. Wenn man sagt, ein Begriff ohne Gegenstand, ein ens rationis, als leerer Begriff ohne Gegenstand, dann wird behauptet, dem korrespondiert kein Gegenstand, also ist er der Begriff von Nichts. Soll er doch ens rationis sein, also eine Bedeutung haben, kann diese Bedeutung, weil sie leer ist, nur die des Nichts sein, so dass der Begriff des ens rationis zwar keiner von etwas ist, wohl aber einer von Nichts. Wenn er ein Begriff von Nichts ist, impliziert das, damit er als Begriff überhaupt möglich ist, nicht als leerer Gegenstand ohne Begriff, als nihil negativum, dass er vom nihil negativum also überhaupt unterschieden wird, impliziert das die Existenzbehauptung des Nichts, denn sonst wäre der Begriff von Nichts selbst nicht.

Wenn also das ens realissimum ein ens rationis ist und zwar eins, das völlig bestimmungslos ist, dann ist das ens realissimum das seiende Nichts oder die schlichte Kontradiktion: Nichts ist. Nichts ist ist aber der Widerspruch und zwar der kontradiktorische. Die Folge ist, dass das Resultat des ontologischen Gottesbeweises, das ens a se, gar nicht gedacht werden kann, denn das ens a se ist völlig bestimmungslos. Es ist nur die Behauptung, dass es aus sich existiere und mit seinem Begriff zusammenfalle. Als völlig bestimmungsloses ist es von Nichts nicht zu unterscheiden. Ein ens rationis, das von Nichts nicht zu unterscheiden ist, dem nur der Möglichkeit nach Existenz zukommt, ist gleich dem nihil negativum, dem leeren Gegenstand ohne Begriff.

Diese Argumentation übernimmt die apagogische Beweisform, jetzt aber nicht, um, wie bei Kant, die Unmöglichkeit des Beweises zu begründen, sondern um die Unmöglichkeit des zu Beweisenden zu begründen. Weil das ens a se Nichts ist, erst nur ens rationis, als ens rationis Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge, als Inbegriff aller Dinge völlig unbestimmt, als völlig unbestimmtes Nichts, ist es in dieser radikalen Trennung vom ens ab aliud Nichts, oder es ist nur in Beziehung auf das, was es nicht selbst ist. Jetzt kann man nicht sagen, es ist nur in seiner Beziehung auf das, was es nicht selbst ist, also ist es Etwas, denn dann wäre es genau wie bei Kant zu einem Seienden neben der Welt gemacht, sondern das ens a se ist nur in seiner Beziehung auf das, was es nicht selbst ist.[215]

---

[214] Kritik d. r. Vernunft, A 597, B 625, Fußnote

[215] Das ens a se (ontologisch), erkenntnistheoretisch: das reine Denken, die logische Form Identität a priori, vor aller Erfahrung, also im jenseitigen Bereich der Ideen, kann sich unmöglich auf das beziehen, was es nicht selbst ist, auf anderes. Die Trennung von Idee und wirklichen Dingen und die verschiedenen Konstruktionen, um diese Trennung zu überwinden, sind seit Platon das Dauerproblem der Philosophen. Es ist unlösbar. Wäre es lösbar, dann wären die Ideen wirklich und die Trennung beseitigt. Aber die Ideen sind nicht wirklich. Um das Trennungsproblem mit seiner dialektischen Methode doch noch zu lösen, und

Dazu, damit es vielleicht etwas verständlicher wird, zwei Varianten: Die erste[216]: Denken ist nur in Beziehung auf das, was es nicht selbst ist, so dass in dieser Beziehung Denken einmal ist in Beziehung auf sich selbst, also als ens a se und nicht zu begründen, und vor allen Dingen nicht aus einem anderen zu begründen, aber es ist dies, ens a se, nur in seiner Beziehung auf anderes. Ohne diese ihm immanente (!!; S.M.) Beziehung auf anderes ist es Nichts.

Ich halte das, was ich vortrage, es steht nicht so wörtlich bei Hegel, für eine völlig Hegel konforme Darstellung, auch des Denkens, das nicht in sich subsistiert, sondern das in sich subsistiert nur in seiner Beziehung auf anderes. Sie sehen, wie nahe das Kant ist. Das gedachte Denken, die transzendentale Einheit der Apperzeption, ist nichts in sich subsistierendes, aber ist a priori, vor aller Erfahrung, nur über Schematismus und Grundsätze und Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung zu beziehendes. Es ist kein Denken jenseits der Welt, aber es ist zugleich die a priorische Einheit des Selbstbewusstseins, damit unabhängig von aller Erfahrung.[217] Hegel sagt: Sag' ich ja. Dieses Denken ist ens a se nur insofern es nicht ens a se ist, also nur insofern es auf etwas anderes bezogen ist. Als reines Denken, ohne die Beziehung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung, man kann auch sagen auf mögliche Gegenstände, man kann auch sagen auf Dasein, ist es Nichts. An sich ist es Nichts, aber es ist nicht für anderes, sondern in dem Moment, wo es für anderes ist, ist es gerade a priori oder eben nicht aus anderem oder aber es ist ens a se nur in seiner Beziehung auf anderes. Ohne diese ihm immanente Beziehung auf anderes ist es Nichts. Das gilt hier für das Denken. In der Beziehung auf anderes ist es nicht dies andere selbst, aber es ist in der Beziehung auf anderes, und ist als gedachtes Denken zugleich das Sein dieses gedachten Denkens, so dass Denken und Sein zusammenfallen, aber nur indem sie auseinanderfallen und verschieden sind.[218]

---

zwar b e v o r er sich den wirklichen Gegenständen zuwendet, bedient sich Hegel eines Tricks: Indem das reine Denken sich auf sich selbst bezieht, bezieht es sich auf das, was es nicht selbst ist, seine Selbstnegation und bleibt dabei doch ganz bei sich selbst.

[216] Das ist die erkenntnistheoretische Variante.

[217] Es ist ein Denken jenseits der Welt, weil vor aller Erfahrung, und zugleich ist es für Hegel kein Denken jenseits der Welt, weil es vermittels seiner Selbstreflexion (Selbstbewegung, Werden) das angeblich enthält, worauf es sich bezieht: das, was es nicht selbst ist, was ihm entgegengesetzt ist, was es aber doch selbst ist. Identität und Kontradiktion sind das Resultat der Selbstreflexion. Die Selbstreflexion des Absoluten, des ens a se oder reinen Denkens verweist bei Hegel darauf, dass es dem reinen Denken an allem fehlt, was ihm die Abstraktion des Philosophen geraubt hat. Das Denken des Denkens ist die Bewegung, die ihm der Philosoph verliehen hat, damit es selbstreflexiv seinen Mangel an allem behebe. Aber das Absolute, das sich wegen seiner absoluten Unvollkommenheit bewegt, ist keines. Es ist kein ens a se. Bulthaups Behauptung, das ens a se sei nur in seiner Beziehung auf das, was es nicht selbst ist, was ihm also fehlt, ist von daher also falsch. Diese Behauptung impliziert vielmehr, dass das ens a se keines ist. Aus der Kontradiktion Hegels, das ens a se sei nur, indem es nicht ens a se sei , kann natürlich sowohl auf seine Existenz als auch auf seine Nichtexistenz geschlossen werden. Ontologisch: Das ens a se existiert nicht, weil es sich auf das bezieht, was es nicht selbst ist und was ihm fehlt. Ein ens a se, dem es an Inhalt mangelt, ist kein ens a se. Erkenntnistheoretisch: Das Denken des Denkens gibt es, weil es sich auf wirkliche Gegenstände bezieht, auf das, was es nicht selbst ist. Diese Behauptung ist jedoch falsch, weil es von der jenseitigen Idee ens a se zur Wirklichkeit keine Verbindung gibt. Hegels methodischer Versuch, diese Verbindung doch herzustellen, ist gescheitert. Diese philosophischen Probleme entstehen, wenn die wirklichen logischen Formen in den Bereich der Ideen übertragen werden, um die Tauglichkeit des Denkens zu begründen. Dabei geraten sowohl die Bemühungen Kants als auch Hegels zur Methode. Beide machen aus dem Denken eine Erkenntnismethode, jeder auf seine Art, wobei man Hegel als Vollender der kantischen Lehre betrachten kann.

[218] Wir sagten es bereits in der vorangegangenen Fußnote: Identität und Kontradiktion sind das Resultat der Selbstreflexion.

Das gedachte Denken heißt, wenn die transzendentale Einheit der Apperzeption Gegenstand des Denkens ist, dann das sich auf sich beziehende Denken. Und dieses sich auf sich beziehende Denken ist auch das Denken Kants in der Kritik der reinen Vernunft.[219] Kant sagt: Es ist aber nur in Beziehung auf anderes, also ist es nur und stimmt nur mit sich überein, wenn es auf anderes bezogen ist, bei Kant auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Es kann aber nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, wenn es a priori ist, selbst nicht aus der Erfahrung stammt. Damit sagt Kant, das Denken ist nicht Gegenstand eines kosmologischen Gottesbeweises oder eines Beweises, der analog ist dem kosmologischen Gottesbeweis, sondern das Denken ist reine Spontaneität des Verstandes, ein Theologe würde sagen: reine Aseität. Es würde aber sofort in Nichts zusammensinken, wenn ihm die Beziehung auf anderes nicht notwendig immanent wäre.[220] Das wäre die Explikation dieses Begriffes, des ens a se, und das Sein der Logik von Hegel ist das ens a se, wäre die Bestimmung des ens a se, soweit es als denkend oder genauer als Identität von Denken und Sein des Denkens gefasst wird.

Die zweite Variante, die ontologische: Das ens a se ist Nichts, also ist es selbst nicht. Als nicht seiendes Sein ist es der reine Widerspruch in sich, also ein nihil negativum. Wenn man den Begriff eines nicht seienden Seins denkt, denkt man etwas, das die Kontradiktion in sich hat, was also seinem Begriff nach unmöglich ist, was ein leerer Gegenstand ohne Begriff ist in der kantischen Bestimmung des nihil negativum, denn die logische Unmöglichkeit, als eines in sich Widersprechenden, bestimmt bei Kant auch die reale Unmöglichkeit eines Gegenstandes dieses sich in sich widersprechenden Begriffes. Das nutzt Hegel gerade aus. Als nicht seiendes Sein ist es der reine Widerspruch in sich, der nur behoben werden kann, wenn das ens a se zwar nicht ab aliud, von einem anderen, wohl aber für ein anderes da ist, für das Seiende, das Seiende als da Seiendes. Das ens a se ist nicht selbst das da Seiende, aber es ist nur in Beziehung auf das da Seiende. Daraus lassen sich dann sofort die Schwierigkeiten des kosmologischen und des ontologischen Gottesbeweises erklären.

Zunächst die des kosmologischen: Das ens a se ist nur aus dem ens ab aliud, Gott nur

---

[219] Das Denken Kants in der Kritik der reinen Vernunft war kein Denken des Denkens a priori, vor aller Erfahrung, weil der Stand der damaligen Naturwissenschaft (Newtons Physik) diesem Denken Kants vorausgesetzt war, und es darauf erkenntnistheoretisch reflektierte. Bei Hegel verschwimmen wirkliche und jenseitige logische Formen, bei den Argumentationen Bulthaups ebenfalls.

[220] Hegels Logik fängt voraussetzungslos an: mit nichts. Ein Wissenschaftler würde z. B. mit einem Gegenstand beginnen, nach dem seine Wissenschaft benannt ist, ein Wirtschaftswissenschaftler also mit der Untersuchung der Wirtschaft. Eine Wissenschaft der Logik müsste die logischen Formen erklären, die es gibt, die sich also nicht im Jenseits befinden, und die wir stillschweigend voraussetzen müssen, wenn wir nur irgendetwas denken, reden oder schreiben. Selbst diejenigen, die das Denken angreifen, setzen sie ungewollt voraus. Der Philosoph Hegel hat sich also das Problem aufgehalst, aus der absoluten Leere = nichts das andere ihrer selbst abzuleiten. Das soll absurderweise die reine Spontaneität = reine Selbstreflexion dieser Leere zustande bringen. Der Gegenstand dieser Leere ist aber die Leere selbst. Deshalb bleibt es bei dieser Leere. Diese Leere gibt es nicht. Ihr Begriff ist nicht ihre Existenz, denn diese Leere unterscheidet sich nicht von sich selbst, wenn sie sich auf sich bezieht. Einen Übergang zu ihrem anderen, da Seienden gibt es nicht, dieser ist ihr nicht immanent. Bulthaup schließt von unserem wirklichen, gegenständlichen Denken, das ohne Gegenstand keines ist, auf das jenseitige Denken vor aller Erfahrung, jenseits aller Gegenstände, für ihn ontologisch = ens a se: Auch diesem transzendentalen Denken des Denkens (identische Selbstreflexion) müsse die Beziehung auf anderes, nämlich auf da seiende Gegenstände, notwendig immanent sein, weil es sonst nichts, also leer sei. Mit diesem Übergang vom wirklichen zum jenseitigen Denken rettet Bulthaup die Metaphysik Kants und Hegels, deren Nichtigkeit ihm aber ebenfalls eingeleuchtet hat: Die Metaphysik ist nicht zu retten, also rette ich sie. Das ist Bulthaups Programm, Adorno folgend.

aus der Welt zu erweisen, was unter dem Rekurs auf eine vorausgesetzte Schöpfungstheorie möglich wäre, die dasselbe Problem aber in Umkehrung hat: aus dem Notwendigen das Zufällige hervorgehen zu lassen. Aus dem, was seinem Begriff nach notwendig ist, soll dann das hervorgehen, was seinem Begriff nach nicht notwendig ist. Hegel sagt: Weil das ens a se nicht das ens ab aliud ist, lässt aus dem ens ab aliud sich das ens a se nicht beweisen, aber seine notwendige Beziehung auf das ens ab aliud lässt sich beweisen, denn es ist als ens a se, als in sich Subsistierendes nur durch diese Beziehung auf anderes.

Seine Unbeweisbarkeit aus dem ens ab aliud ist die Kritik des ontologischen Gottesbeweises am kosmologischen, aber der ontologische Gottesbeweis fällt notwendig immer wieder auf den kosmologischen zurück. Dieses Zurückfallen ist dem Gegenstand des ontologischen Gottesbeweises nicht zufällig, sondern notwendig, weil das ens a se nicht ist, weil das in sich Subsistierende eben nicht als rein an sich Seiendes ist, sondern nur in Beziehung auf ein anderes. Die Unmöglichkeit des kosmologischen Gottesbeweises und das Zurückfallen des ontologischen Gottesbeweises auf den kosmologischen ergäbe gerade die Bestimmung des Gegenstandes der Gottesbeweise, nämlich dass das ens a se nur ist, und zwar in dieser Bestimmung, für das Denken lässt es sich einfacher sagen, a priori in Beziehung auf das, was es nicht unmittelbar selbst ist. Und diese seine Bestimmtheit, diese Bestimmtheit des Seins lässt sich dann darin ausdrücken, erstens dass es aus dem, auf das es sich nur beziehen kann, das es aber nicht selbst ist, nicht bewiesen werden kann, dass es aber zweitens auch aus sich selbst nicht bewiesen werden kann, weil es dann notwendig auf den leeren Begriff des Seins, der identisch ist mit dem Begriff des Nichts, zurückfällt.

Hegel könnte sagen: Die Schwierigkeiten, die sich aus dem kosmologischen als auch aus dem ontologischen Gottesbeweis ergeben, resultieren aus dem Begriff des Seins als ens a se, als Sein ohne weitere Bestimmung, nur der Bestimmung der Existenz, selbst. Die Bestimmungen lassen sich als die des Absoluten nur erweisen, wenn es der Wahrheit des ontologischen Gottesbeweises entsprechend genommen wird als das, was es sein soll, aber nicht sein kann, reines Ansichsein, Theologen sagen Aseität.[221] Weil es, was es an sich ist, an sich nicht sein kann, ist es immer schon übergegangen. Es ist immer schon übergegangen, aber nicht in ein anderes, in dem es wäre, sondern es ist übergegangen in das Übergehen oder das Werden. Es ist nicht übergegangen, Gott ist nicht einfach übergegangen in die Welt, weil er an sich nicht sein kann, sondern der Gegenstand des Begriffs des Absoluten hat, seinem Begriff entsprechend, in sich die immanente Notwendigkeit überzugehen in das, was er nicht selbst ist, und das, was er nicht selbst ist, ist zunächst die reine Bewegung.

Hegel sagt: Da habe ich in dem Statischen, in dem ens a se und zwar immanent bestimmt aus dem Begriff des statischen ens a se, die Notwendigkeit seines Übergehens, die sonst Gott nur noch als etwas weiteres zugesprochen wurde, nämlich etwa als die Macht, die Welt zu schaffen. Also es ist immer schon übergegangen, nicht in ein anderes, sondern ins Übergehen in ein anderes oder ins Werden. Dem Beweisgang der Gottesbeweise nach ist das Absolute, dessen Existenz erwiesen werden soll, Resultat. Und zwar nicht nur der Existenz nach, sondern Resultat auch der Bestimmung nach, denn es wird ja negiert der regressus in infinitum. Dem Begriff nach ist das Resultat den Beweisgründen vorgeordnet. Der Forderung, dass das, was für das Denken der Sache nach das erste ist, auch dem Gang des Denkens nach das erste sein soll, entspricht der

[221] Der Gott kann nicht bewiesen werden, aber wenn der Philosoph die moralische Forderung erfüllt, nämlich ihn als das nimmt, was er sein s o l l, aber nicht sein kann, dann fühlt sich der Philosoph in seinem Ableitungswahn dazu berechtigt, seine jenseitige statische Idee in Bewegung zu versetzen.

Aufbau der hegelschen Argumentation[222], die deswegen nicht schlicht eine Schöpfungstheorie ist, denn die wiederholte notwendig den Fehler Kants. Wenn sie das Hervorgehen der Welt aus Gott schildert, und es kann nur geschildert werden, macht sie Gott zu einem von der Welt unterschiedenen, also auch zu einem Gegenstand neben der Welt.

Hegel sagt: Die Metaphysik hat recht. Die Welt ist nur in Gott durch den ständigen Sukkursus Dei, aber das nur, weil Gott nur in der Welt ist oder genauer: nur im Übergehen in die Welt. Ich möchte dazu das Zitat aus dem Anfang der Logik lesen. Sein und Nichts sind relativ schlicht, ich glaube, das kann ich übergehen. Dann also zu dem Werden, als der Einheit von Sein und Nichts. Da steht: *„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“* [223] Man kann sagen mit Kant: Wenn für das Denken an dem reinen Begriff des transzendentalen Selbstbewusstseins, das ja Bewusstsein von keinem Subjekte ist, festgehalten wird, ist das ein Selbstbewusstsein, das als Selbstbewusstsein nur bezeichnet werden kann unter dem Vorbehalt: Dieses Selbstbewusstsein ist ein ens rationis, ein ausgedachtes. Es ist nicht ein Selbstbewusstsein von irgendeinem Subjekte, denn das Subjekt zu diesem Selbstbewusstsein gibt es nicht. Es gibt kein individuelles Subjekt, dem die transzendentale Einheit des Selbstbewusstseins[224] korrespondierte, also ist das Subjekt des Selbstbewusstseins reines ens rationis, leerer Begriff ohne Gegenstand. Ein Nicht-Gegenstand kann kein Selbstbewusstsein haben, und so sinkt mit dem reinen Begriff des Selbstbewusstseins dieser Begriff des Selbstbewusstseins zusammen auf ein Nichts, nämlich auf ein Selbstbewusstsein von einem Nichts, und weil Nichts kein Selbstbewusstsein haben kann, auf Nicht-Selbstbewusstsein. Dies ist der reine Widerspruch in sich selbst.

„Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist.“

Es ist also nicht die Frage, ob das Sein in Nichts übergeht oder das Nichts in Sein übergeht, sondern der Begriff des Seins ist an sich selbst der des Nichts, und insofern er an sich selbst der des Nichts ist, ist er immer schon in den des Nichts – man könnte besser umgeschlagen als übergegangen sagen, genauso wie der Begriff des Nichts in den des Seins umschlägt in der Behauptung, dass das Nichts sei. Gemeint ist hier ens realissimum und nihil negativum.

„Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie

---

[222] Hegel zufolge ist das Denken selber für das Denken der Sache nach das erste (Denken des Denkens) und soll (!) für den weiteren Gang des Denkens ebenfalls das erste sein. Das Denken entwickelt sich also nicht an irgendeinem wirklichen Gegenstand, sondern an sich selber und seinen leeren, ins Reich der jenseitigen Ideen übertragenen Formen. Ein Philosoph fängt wie ein Theologe an, über das Verhältnis von Christengott und Welt nachzudenken, wobei er mit Hegel darauf kommt, dass dieser Gott nur im Übergehen in die Welt existiert. Aber das Wahre ist dies auch nicht, siehe Bulthaups Schlussbemerkung dieser Vorlesung, wo der Gott „die Affirmation des Verreckens“ sein soll. Mit dieser moralischen Keule geht Bulthaup auf den Gott los, der angeblich sein Bestehen in der Endlichkeit menschlichen Lebens und aller anderen Dinge habe. Die negative Dialektik schließt mit einem negativen Glauben: Jedes Ende, und sei es noch so schrecklich und elend, diene dem unendlichen Fortbestand des negativen Gottes. Andererseits soll aber ohne diese spekulative jenseitige Idee aus dem Bereich vor aller Erfahrung keine Kritik der Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist, möglich sein. Wenn diese Zweideutigkeit ein Anzeichen von geistiger Verwirrung sein sollte, dann hat sie doch Methode.

[223] Dieses und die folgenden drei Hegel-Zitate sind aus Logik I (Suhrkamp), S. 83 (C. Werden, a. Einheit des Seins und Nichts)

[224] *„Dieses reine ursprüngliche,unwandelbare Bewußtsein will ich nun die t r a n s z e n d e n t a l e A p p e r z e p t i – o n nennen.“* Kritik d. r. Vernunft, A 107

nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen:“

Was nichts anderes heißt, als dass festgehalten der Begriff des Seins umschlägt in den des Nichts, festgehalten der Begriff des Nichts auf eine Aporie führt: er ist nicht zu denken. Sie sind nur festzuhalten, indem sie nicht festgehalten werden, indem sie an einem Dritten gesetzt sind, das sie nicht selber sind, am Werden oder am Vergehen. Im Prozess ist nicht das, was bleibt, sondern ist das, was sich verändert, und das, was bleibt, ist nur in Beziehung auf das, was sich verändert, zu bestimmen. Das, was sich verändert, ist nur in Beziehung auf das, was bleibt, zu bestimmen. So werden aus den Begriffen, die für sich genommen ineinander umschlagen, Momente, die gesetzt sind an einem Dritten. Sie selbst sind als diese Momente nicht die Bewegung. Wenn das Sein, als Moment an einem Dritten, diese Bewegung wäre, dann hätte Hegel tatsächlich eine Schöpfungstheorie geschrieben. Ich muss sagen, ich bin mit meinem Freund Hartburg nicht einig, der behauptet, das sei eine Schöpfungstheorie. Das Sein ist, als das statisch festgehaltene, selbstverständlich nicht erste Ursache, sondern ist unmittelbar an sich selber Nichts. Das Sein ist, als statisches Moment festgehalten, nur an einem anderen, das nicht selbst das Sein ist.[225]

„Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“

Sie sind unterschieden, denn ohne die Bestimmungen der Existenz und der Nichtexistenz bekommt man kein Werden und kein Vergehen heraus. Indem sie aber als Momente dieses Übergehens bestimmt sind, sind sie bestimmt als Momente, die aufeinander in einem Dritten bezogen sind. Dieses Dritte ist das Werden oder auch die causa efficiens.

Hegel sagt: Die Metaphysik hat recht. Die Welt ist nur in Gott, aber nur weil Gott nur in der Welt ist oder genauer: weil Gott nur in dem Übergehen in die Welt ist oder im Werden. Er ist an sich Nichts, und als dies Nichts hat er nur ein Bestehen in einem, das kein Bestehen hat. Das Werden selbst ist der statische Begriff eines Prozesses, ist nichts in sich subsistierendes, nicht die statisch gedachte causa prima von allem, sondern hat nur ein Bestehen in dem, was kein Bestehen hat. Die Kontingenz des Kontingenten besteht darin, dass es als Kontingentes nicht notwendig ist, dass es nicht zu aller Zeit ist, also entsteht und verschwindet. Dies Entstehen und Verschwinden, das Werden, hat zu seinen

[225] Sein ist vom Nichts nicht zu unterscheiden. Nichts besitzt kein Selbstbewusstsein. Um ein Bewusstsein seiner selbst zu haben, muss es gegenständlich werden. Das wird es für Hegel vermittels der Selbstreflexion des Nichts als deren entgegengesetztes Moment: Sein. Das andere Moment, das sich im Sein reflektiert, ist das Nichts. Das Werden oder Vergehen ist die Selbstreflexion. Reine Identität und absoluter Unterschied fallen hier zusammen und nicht zusammen. Die Selbstreflexion hält ihre Momente auseinander und nicht auseinander. Für Hegel ist das ein rein logischer erster Fortschritt hin zum Gegenständlichen. In Wahrheit ist dies ein versuchter erster Rückschritt hin zu all dem, der Welt, wovon Hegels Logik abstrahiert hatte. Deshalb hat Bulthaup recht mit seiner Behauptung, dies sei keine Schöpfungstheorie. Aber dieser versuchte Rückschritt, nämlich aus reiner transzendentaler, jenseitiger Logik herauszukommen, funktioniert nicht. Es gibt keinen Übergang zur Welt, weil nichts sich nicht reflektiert. Das Werden ist eine leere Abstraktion. Hätte Hegel nicht mit dieser Unterstellung gearbeitet, wäre bei Sein = Nichts Schluss mit seiner Logik gewesen.- Selbstreflexion gibt es nur für wirkliche Subjekte. Dazu Kant: *„Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir.“* (Kritik d. r. Vernunft, B 276) Dieses Bewusstsein hat Hegel auf den jenseitigen Bereich seiner Logik und dort auf das Sein übertragen.

Momenten das Sein und das Nichts, also gerade die beiden Bestimmungen, die das ens a se von sich aus hergibt, dass es Sein ist und Nichts ist. Es ist Sein und Nichts, weil das Sein immer schon in das Nichts umgeschlagen ist. Gott ist als die Kontingenz des Kontingenten die Furie des Verschwindens oder die Affirmation des Verreckens.

Abgeschlossen am 20. Mai 2021