MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

IV. ABTEILUNG: HINWEISE UND AUFZEICHNUNGEN

BAND 86

SEMINARE

HEGEL – SCHELLING

VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

SEMINARE
HEGEL – SCHELLING

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Manuskripte, Protokolle und Mitschriften
zu Seminaren von 1927 bis 1957
Herausgegeben von Peter Trawny

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2011
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.
Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert. Printed in Germany
ISBN 978-3-465-03681-4 kt · ISBN 978-3-465-03682-1 Ln

INHALT

ARISTOTELES-HEGEL-SEMINAR
SS 1927

1. Aristoteles-Hegel-Seminar 3
2. Warum Philosophie = Ontologie? Wohin dann Logik? 4
3. Sein 4
4. Fragen 4
5. Denken 5
6. Idee 5
7. Hegel, Logik III 6
8. Kant, Zeit 7
9. Kant, Zeit 7
10. Kant und Modalität 7
11. Kant 8
12. Kant, Heinemann 9
13. οὐσία 9
14. Hegel 10
15. Hegels ontisches Fundament 10
16. Temporale Destruktion der Hegelschen Logik 11
17. Doppelbedeutung von οὐσία 11
18. An-sich-sein 11
19. Hegel – »Logik« 12
20. Unterschied der Ersten und Zweiten Triade und der Anfang 12
21. Dialektische Stellung von Qualität 13
22. Qualität 14
23. Dasein 15
24. ens, res – Etwas – 16
25. Hegel – Logik I, 1. Kapitel 16
26. Hegel, Logik 17

27. Dasein 1 17
28. Dasein 2 18
29. Von »Werden« – zu »Etwas« 18
30. I. Anmerkung 18
31. Anfang 19
32. Hegels Begriff der Identität und des Widerspruchs 20
33. Sein. Was ist am Denken – das Sein! 20
34. Denken und Sein ist dasselbe 21
35. Hegel-Seminar. Haben Sie die erste Triade verstanden? . . 21
36. Hegel. Logik des Wesens. Wesen – Reflexion. 22
37. In dem Absatz über den Anfang handelt Hegel 22
38. Anfang und Sein 23
39. »Anfang« 23
40. Ontologie und Logik 24
41. Anfang. Die zu behandelnden Textzusammenhänge 24
42. Anfang 24
43. Was heißt es, daß Hegel – wie er selbst interpretiert (Logik I, 55) – mit der Vorstellung des Anfangs anfängt? . 25
44. Vorbereitung 25
45. Warum Hegel – keine Ontologie hat bzw. diese in der Logik aufgehoben ist 26
46. Hegel – Aristoteles 26
47. Aristoteles – keine »Ontologie« dem Namen nach 26
48. Wohin Ausbildung der antiken Ontologie sachlich drängt? 27
49. Sein – Wesen – Begriff 27
50. Hegels Begriff der »Logik« – 28
51. Hegels Kritik der Kantischen Philosophie 29
52. Praktische Durchführung der Übungen 29
53. Begriff* 29
54. Wesen 30
55. Hegel 31
56. Werden 31
57. Logik und ihr Anfang 32
58. Anfang – vgl. ζ 32

59. Alle Hegelschen »Seins«begriffe 35
60. Der Begriff der dialektischen Identität 35
61. Sein – bei Hegel 35
62. Der »Übergang« bei Hegel 36
63. Die Abstraktion (nach Hegel) 37
64. Die ontologische »Abstraktion« (Konstruktion). (I, 3, Kap. 5) 37
65. Hegel – Anfang 37
66. Werden als Begriff (eigentliche Wahrheit) des Seins und Temporalität. Temporalität und Negation 38
67. Anfang – 39
68. Grundsätzliches zu Hegel 40
69. Geschichte – Spekulation – 40
70. Hegel, Logik – 41
71. Hegel fehlt 41
72. Sein und reine Gedachtheit 41
73. Dialektik 42
74. Die Zumutung des Denkentschlusses 42
75. Aristoteles. δύναμις – ἐνέργεια 42
76. Aristoteles' Ontologie. ὂν τῶν κατηγοριῶν – ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ 43
77. Übungen | Hegel – Aristoteles. Titel – Stoff 46
78. Hegel – Dialektik 46

SCHELLING
ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT
WS 1927/28

1. These 49
2. Wille der Liebe und Wille des Grundes – 49
[3. Liebe und Indifferenz] 50
4. Mensch – als Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen 51
5. Ursein = Wollen 52

[6. Werden] ... 52
[7. Wesen, Grund und Existenz] ... 52
[8. Urseyn – Wesen – das Böse] ... 53
[9. Eigenwille und Universalwille] ... 53
[10. Schellings Grundbegriffe] ... 53
[11. Grund und Gott] ... 54
[12. Grund und Existenz] ... 54

HEGEL »RECHTSPHILOSOPHIE« WS 1934/35

I. HEGEL – STAAT

1. Bürgerliche Gesellschaft. § 182, Zusatz ... 59
2. »Die bürgerliche Gesellschaft« ... 59
3. Das Sittliche ... 59
4. Freiheit und ihre Wirklichkeit ... 60
[5. Freiheit – Herrschaftlichkeit] ... 60
6. Staat als Wille ... 60
[7. Allgemeiner Wille] ... 61
8. »Organismus« ... 61
9. Gesinnung (politische) ... 62
10. »Erscheinung« (Hegel) ... 62
11. Idee (Hegel) ... 62
12. Weltgeschichte ... 62
13. Freiheit (Hegel) ... 63
14. Sittlichkeit (Hegel) ... 63
15. »Idealität« – Idee – ideal ... 63
16. Negation der Negation als absolute Affirmation ... 64
17. Staat als Organismus ... 64
18. »Organisch« ... 64
19. Staat und Wissenschaft ... 65
20. Wiederholende Klärung ... 65

21. Erste Auflockerung des Fragens 65
22. Das Fragen nach dem Staat 66
23. Frage nach dem Staat a (vgl. b) 66
24. Frage nach dem Staat b 67
25. Zu Protokoll 67
26. Staat 67
27. Bildung und Arbeit bei Hegel und im 19. Jahrhundert . . . 68
28. Staat und Erziehung (Zucht), (»Bildung«) 68

[II. GEWALTENTEILUNG UND VERFASSUNG VERFASSUNG DES NATIONALSOZIALISTISCHEN STAATES]

29. Gewaltenteilung bei Hegel 71
30. Die drei Gewalten 71
31. Gewaltenteilung und Ursprung der Gewalt 71
32. Gesetzgebende Gewalt 72
33. Die Frage nach den Gewalten und Gewaltenteilung – . . . 72
34. Gewaltenteilung 72
35. »Gewalt« – in der Mißdeutung von »Gewalttätigkeit« . . . 72
36. Die Vereinigung der Gewalten in dem Dasein des Führers 73
37. Volk und Herrschaft 73
38. Die neuere Gewaltendreiteilung 73
39. »Autorität« und Herrschaft und Macht 74
40. Gewaltenteilung und »Totalität« 74
41. Verfassung des nationalsozialistischen Staates 74

[III. BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT UND STAAT]

42. § 257 ff. 79
43. Allgemeines zur Auslegung der §§ 260–271 79

44. Familie und bürgerliche Gesellschaft im Staat 80
45. Hegels Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« 80
46. Bürgerliche Gesellschaft und Staat 81
47. Einheit – Identität 81
48. Erscheinung und Sein 82
49. Staatsgestaltung und Staatsbegriff 82
50. Staatsdenken und »das Politische« 82
51. Staat – stato 83
52. status 83
53. »Staat« – status – Stand – 84
54. Staat für Hegel 84
55. Der äußere Staat 84
56. »Staat« 85
57. Hegel und nationalsozialistischer Staat 85
[58. Die geschichtliche Welt] 86

IV. ABSTRAKTES RECHT UND MORALITÄT

59. Gewissen 89
60. Staat und Gewissen 89
61. Gesinnung 89
62. Das Recht des »Subjekts« 90
63. Pflicht 90
64. Moralität. Kant 90
65. Recht = Pflicht (leer) 91
66. Moralität und Sittlichkeit 91
67. Person 92
68. Das abstrakte Recht. (Privatrecht) 92
69. Moralität – Subjektivität 92

[V. HEGELS SYSTEMATIK STAAT – GEIST – VOLK]

70. Unser Vorhaben 95
71. Hegel – über den Staat. Der systematische Ort 99
72. System – inhaltlich 99
73. Metaphysischer Sinn des Rechts. Hegel 100
74. Geist und Staat 100
75. Staat – in der Philosophie des Rechts 101
[76. Staat und Freiheit] 101
77. Weiteres Vorgehen 101
78. Hegel – Staatsbegriff – 102
79. Staat 102
80. Staat – 102
81. Staat 103
82. Über den Staat. Hegel 103
83. Wo und wer und was und wie ist »der« Staat? 103
84. Wie kann und darf also das dialektische Philosophieren z. B. über den Staat nicht vorgehen? 104
85. Dialektisches Denken – erfaßt und ist das Sein selbst ... 104
86. Dialektik als System (absolutes). System inwiefern »Vollendung« im eigentlichen Sinne? 104
87. Hegels Systematik und ihre Entwicklung 105
[88. Hegels Systematik] 105
89. Hegels – Systematik 106
90. Das eigentlich Wirkliche – 106
91. Wesenserkenntnis 106
92. Maßbereich der Dialektik 106
93. »Die Unendlichkeit« 107
94. Das An und für sich 107
95. Seyn und Begriff – Idee 107
96. Nicht – Verneinung – Aufhebung 108
97. ἰδέα und Bild 108
98. Das »Nicht« 108
99. Zu nichts zu gebrauchen 108

100. Erste Stunde 109
101. Brauchen wir das? 109
[102. Staat und Volk] 110
103. Was kann ich davon brauchen? 110
104. Irrlehre 110
105. Das Erscheinen – die Idee 111
106. Wer die eigentlichen »Nihilisten« sind! 111
107. Dialektische Methode 111
108. Was ist und wo ist der Staat? 111
109. Der Ort des Staates im System der Enzyklopädie 111
110. Philosophie 111
111. Der Lehrling im Papierladen. Wissen 112
112. Hegel und wir → 112

VI. ÜBUNGEN ÜBER HEGEL – STAAT

113. Übungen über Hegel – Staat 115
114. Staat 115
115. Hegel über den Staat 116
116. Wo der Staat? 116
117. Geist für Hegel 116
118. Gefühl und Recht 117
119. Beginn des Staates 117
120. Hegel 117
121. Vorübung. Hegel. »Methode« 117
122. Hegel. Staat 118
123. Das hegelsche »ist« 119
124. Hegel. Zum »ist« 119
125. Hegel. Übung über Staat 120
126. [Erik] Wolf 120
127. Entscheidend die Methode 120
[128. Staat – Bewegung] 121
129. Souveränität 121
130. Staatsgesinnung des Volkes 121

131. Staat 121
132. Hegel. Über den Staat 122
133. Gesetz und Sitte – Sittlichkeit 122
134. Freiheit 122
135. Geist und Selbständigkeit – »Ich« – Volk 122
136. Freiheit »ist« nur, indem sie »wird« 123
137. Die geistige Wirklichkeit als eigentliche 123
138. Vernunft 123
139. Staat und Gewalt 123

VII. FREIHEIT UND WILLE IM ALLGEMEINEN

140. Freiheit 127
141. »Freiheit des Willens« 127
142. Wille 127
143. Wille und Selbstsein 128
144. Wille 129
145. Wille ist Arbeit 129
146. Wille 129

VIII. RECHT UND STAAT

147. Warum gibt es Recht? 135
148. Woher das Gesetz? 135
149. Gesetz – : Recht – § 210 ff. 135
150. Staat und »Recht« 136
151. Rechtswissenschaft und Volksrecht 136
152. Natur-recht 137
153. Recht. Widerstandsrecht gegen Rechtswidrige Befehle. 137
154. § 4 – Recht und Staat 137
155. Recht 137
156. Recht – schaffen 138

158. Staat als Sein des Volkes 139
159. Staat 139

[IX. HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE]

160. Hegel. Staat und Geist 143
161. Sittlichkeit und Arbeit 143
162. Staat. Vertrag 143
163. Hegel. Staat und Gesellschaftsvertrag 144
164. Kunst in der Phänomenologie als »Religion«. Hegel ... 144
165. Monarchie. Hegel 144
166. Sittlichkeit – Moralität – Legalität. Hegel 144
167. »Geist«. Hegel 144
168. Wahrheit. Hegel 145
169. Begriff. Hegel 145
170. Denken und Grundsätze und Selbstheit. Hegel 145
171. »Gefühl«. Hegel 146
172. »Welt«, »Weltweisheit«. Hegel 146
173. Endlichkeit. Hegel 146
174. Text | Das Befremden 147
175. Text 147
176. Auslegung § 257 ff. 148
177. § 257 148
178. Geist – Freiheit (Idealismus der Freiheit).
Auslegung 1a 149
179. Der Mensch. Auslegung 1b 149
180. Hegel. Das Substanzielle 149
181. Das Substanzielle der Sittlichkeit 150
182. Hegel und die Freiheit 150
183. »Liberalismus« 150
184. Dialektik 151
185. Dialektik 151
186. Scheiden 152
187. Das Werkzeug 152

188. Das »Jetzt« und »Hier« des Dieses 152
189. Ich bist Du 153
190. Der Esel 153
191. Das Selbige »ist« das Verschiedene – »ist« gleich 153
192. Das Aufheben. 154
[193. Das Vernünftige und das Wirkliche] 154
194. Spekulative Sätze. 154
195. Das Vernünftige. 154
196. Hegels Philosophie als Vollendung – 155
[197. Einleitung und Beispiel] 155
198. Übung 155
199. Hegel, Über den Staat. 156
200. Freiheit 156
201. Absolutes Denken. Hegel 157
202. Dialektik als »Prinzip« 157
203. Wie künftig die Übungen? 157

X. GRUNDSÄTZLICHES ZUR STAATSLEHRE

A. Sorge – Staat – Seyn

204. »Idee«. Hegel 161
205. Hegel. Staat 161
206. Sorge – Dasein – Staat – Sein.
Staat und Volk und Sorge 161
207. Die metaphysische Grundmacht des künftigen Staates
Vgl. □ Das Politische. 162
208. Sorge und Tod und Opfer und Wissen 162
209. Das Politische. 162
210. Sorge 163
211. Staat und Führerprinzip und Arbeit. 163
212. Sorge als Inständigkeit
(ex. Gesinnung, Handlung, Haltung). 163
213. Hegel, Religion und Staat 163

214. Vorrang des Staates vor der Religion 164
215. Hegel. Religion und Staat, Kirche und Staat 164
216. Hegel – Das Allgemeine und die Leidenschaften 164
217. § 260 ff. 164
218. Zur Auslegung von Hegels »Rechtsphilosophie«. § 257 ff. 165
219. Geist 165
220. Rechtsphilosophie § 258–271 165

B. Autorität – Herrschaft – Macht – Gewalten Ihre Metaphysik und Wahrheit

221. Macht und Sittlichkeit 169
222. Macht und Führer 169
223. Der Führer 169
224. Fürst (Herrscher) und Führer 170
225. Führen und Herrschen 170
226. Führung und Gewalten 171
227. Gewalten. Was heißt »Staatstragende Gewalt«? 171

C. Das Politische Gesinnung – Verfassung – (Staat)

228. Das Politische 171
229. Sorge und Staat 171
230. Polis und »das Politische« 172
231. Πόλις 172
232. »Das Politische« 172
233. Den Staat aus dem Politischen bestimmen 173
234. »Das Politische« 173
235. Das Politische 173
236. Das Politische 175
237. Hegel. Das Politische 175
238. »Das Politische« bei Hegel 175
239. Das Politische? 176

240. »Politisch« ... 176
241. Organismus – ... 176
242. Der politische Mensch ... 177
243. »Das Politische« ... 177
244. »Gesinnung« [und »Bildung«] ... 178
245. Sitte – ... 178
246. § 268 ... 178
247. Verfassung ... 179
248. Verfassung ... 179
249. Macht und Wille ... 180
250. Gewalt und Geist und Souveränität ... 180
251. Recht und Gewalt ... 180
252. Macht und Staat ... 180
253. Regierungsgewalt ... 181
254. Die Wirksamkeit des Staates und die Gewalten ... 181
255. Staats-Verfassung ... 181
256. Staat als »Vereinigung« des Allgemeinen und Besonderen ... 181
257. Volk. Hegel ... 182
258. Hegel. Der Staat ... 183
259. Idee des Staates und Verfassung ... 183
260. Geschichtliches Dasein des Volkes ... 183
261. Der Staat als ursprüngliche Einigung des Allgemeinen und Einzelnen ... 183

SCHELLING UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS 1941–1943

I. »DIE METAPHYSIK DES DEUTSCHEN IDEALISMUS«

A. Zur Einleitung – Kants Begriff der Philosophie Kant und der deutsche Idealismus Historische Erkenntnis und geschichtliche Besinnung

[1. Nicht ..., sondern ...] 189
2. Das verschwiegene Vorgehen im Gespräch 189
3. Denken 189
[4. Inwiefern ...?] 190
5. Schelling – Kant – Hegel 190
6. Zur Schellingauslegung 190
7. Besinnung und »Analyse« 191
8. Kant und der deutsche Idealismus 192
9. Die Philosophie bedenkt das Sein 193
10. Probe 194
11. Sinnlichkeit und Verstand 194
12. Schelling 195
13. Zur Einführung 195
14. Methode – dialektische Systematik 195
15. Ungewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinnes 196
16. Die Metaphysik des deutschen Idealismus 196
17. Metaphysik 197
[18. Erklärung und Besinnung] 197
19. Der »höhere Realismus« (351) 197
20. »Sein = Wollen« 198
21. Schelling – 198
22. Meta-physik 198
23. Neuzeitliche Metaphysik 199

B. Kant – das System der reinen Vernunft

24. Kants Begriff der reinen Vernunft 200
25. Vernunft 200
26. Kant 200
27. Praktisches Postulat – 201
28. Postulate – Forderungen – 201
29. Kant | Wille – Freiheit 201
30. Schelling. Freiheit und System – Kant 202
31. Vernunft 202
32. Postulate 202
33. Wirklichkeit | Tat-sache | Realität 203
34. Vernunft – 203
35. Hervorbringen aus 203
36. Freiheit – 204
[37. Philosophie] 204

C. Anmerkungen zu Kant, Prolegomena

38. Kant, Prolegomena 204

D. Zu Hegel »Vorrede« zur Phänomenologie des Geistes

39. Die »Vorrede« 210
40. Hegels Negativität 211
41. Hegels Negativität 211

E. Zur Metaphysik des deutschen Idealismus Aus-einandersetzung

42. Die Differenz des Hegelschen und Schellingschen Systems 212
[43. Subjektivität und Eigentum] 212
[44. Das Absolute] 213

45. Die Unvergleichbarkeit 213
46. Die Metaphysik des deutschen Idealismus und das seynsgeschichtliche Denken des Er-eignisses 214
47. Die deutsche Metaphysik um 1804/5 215

II. ZU SCHELLINGS »FREIHEITSABHANDLUNG«

[A. Einleitung]

48. Hegel 219
49. Schelling 219
50. Worauf Schelling alles ankommt? 219

B. Grundbegriffe Hauptstellen

51. Das Böse 221
52. Gut und Böse (365) 221
53. Das Böse 221
54. Die Selbstheit des Körpers (370) 222
55. Das Böse als μὴ ὄν. Vgl. Schelling-Vorlesung [?] 198 222
[56. Das Böse und das Gute] 222
57. Möglichkeit des Bösen 222
58. Das Böse (372 ff.) 223
59. Liebe 223
60. Christlichkeit der Metaphysik 223
61. Freiheit 224
62. Freiheit gegen Gott 224
63. Freiheitsbegriffe, S. 121 ff. 224
64. »Der Mensch« als Zentralwesen 224
65. Der »Geist« 225
66. Das Wesen des Menschen 225
67. Der Idealismus als »System der Freiheit« (128) 225

68. »Idealismus« – ... 225
69. Schellings Freiheits-Abhandlung – Ma. A ... 225

C. System – Das Absolute – Die Subjektivität

70. Das Absolute ... 226
71. Das Absolute ... 226
72. Die Subjektivität und das Absolute ... 226
73. Das absolute Wissen des Absoluten ... 227
74. Schelling – Das Absolute ... 227
75. System ... 227
76. Schelling Vorlesung S.S. 36, Ma. A. Systembegriff, S. 40 (vgl. Schellings Abhandlung, S. 415) ... 228
77. Schelling: Systematik – das ewige System ... 229
78. Gegenwurf ... 229
79. Subjektivität und System ... 230
80. Negativität – Schellings Begriff der Seiendheit des Seienden ... 230

D. Freiheitsbegriffe

81. Freiheit ... 231
82. Freiheit und »Grund« ... 231
83. Freiheit (metaphysisch)! ... 231
84. Freiheit – ... 232
85. Die üblichen Bestimmungen der Freiheit ... 232
86. Zu Jakob Böhme ... 232
87. Geist ... 233
88. Freiheit des Menschen ... 233

[E. Gott – Welt – Mensch]

89. Der Mensch ... 234
90. Der Mensch ... 234

91. »Das Wort« – VII, 442 ff.
Stuttgarter Privatvorlesungen 234
92. »Schwere« 234
93. Das Göttliche – 235
94. »Erläuterung« 235
95. Sinn von Natur und Geschichte 236
96. Pan-theismus. Schelling 237
97. Gott »ist« alles 237
98. Copula 237
99. Pantheismus 237
100. System – Freiheit – Pan-theismus 238
101. Konstruktion im deutschen Idealismus 238
102. Zu II und III 238
103. Universum – Welt 239
104. Die »Analogie« des Seienden und die Entsprechung
in seinem Sein. »Metaphysik« 239

[F. Die Prinzipien
Sein – Existenz – Grund]

105. Die Prinzipien 240
106. »Natur« für Schelling 241
107. Der Ungrund 241
108. Natur 241
109. exemplar – exemplum 242
110. Existenz 242
[111. Gott] 242
112. Identität 243
113. Schelling 243
114. Die Idee der Freiheit 244
115. Vorbetrachtung – 244
116. Die beiden gleich großen Gefahren 245
117. Abschluß der Vorbetrachtung 245
118. »Der Grundsatz des Gegensatzes«. Identität –
Unterscheidung 246

119. Kant Opus postumum ... 246
120. Basis – ... 247
121. »Grund – Existenz« ... 247
[122. Verschiedenes] ... 248
[123. Einheit und Zirkel] ... 248
124. Gott und menschliche Freiheit ... 249
125. Fragen ... 249
126. Vorbetrachtung – ... 249
[127. Mensch und Sein] ... 250
128. Die Unterscheidung von Grund und Existenz ... 250
129. Begriff des Grundes ... 251
130. Existenz ... 252
131. Konstruktion ... 252
132. »Sein« – »Existenz« – »Grund«. Zu Schellings Freiheitsabhandlung ... 252
133. Sein. Ursein ist Wollen ... 253
134. Unterscheidung ... 254
135. Sprung in die Hauptunterscheidungen (21.I.) ... 254
136. Zum Text ... 255
137. »Die Unterscheidung der Prinzipien« ... 255
138. Grund ... 257
139. Die ewige Sehnsucht ... 258
140. Der Mensch ... 258
141. Das Einigende ... 258
142. Ursein ... 259
143. Durch Gleiches – ... 259
144. Die Prinzipien des Seins ... 259
145. Prinzipien: das Seiende – das »Wesen« ... 260
146. Schlagwortmäßig ... 260
147. »Anthropomorphie« – ... 261
148. Schelling S. 8 ... 261
149. Zwei Fragen und Erfahrnisse ... 261
150. Freiheit und Subjektivität ... 262

ZU HEGEL PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES SS 1942

[I. EINLEITUNG IN DAS TRANSZENDENTALE WESEN DER ABSOLUTEN METAPHYSIK]

1. »Gegenstand« und »Begriff«. 267
2. »Gegenstand« und »Begriff« (die Umkehrbarkeit) 267
3. Der Wille (Begierde) 268
4. Das transzendental-monadologische Wesen der absoluten Metaphysik 268
5. Das bisherige Wesen der Gewißheit – 269
6. »Der spekulative Charfreitag« 269
7. »Das Leben« 269
8. Das bloße »Ich bin Ich« 270
9. Bewußtsein – Sein – Wollen 270
10. cogito – cogitatio – 270
11. Gang 271
12. Die Phänomenologie des Geistes 271

[13. Gegenstand] 271

14. Das Sinnliche – der Erscheinung, die übersinnliche Welt 272
15. Hegels Begriff der Unendlichkeit 272
16. Die Unendlichkeit des Lebens als das Innere 274
17. ἄπειρος 274
18. Zu Hegel 274
19. Der Übergang von A zu B. Das transzendental--monadologische Denken in der absoluten Metaphysik Schellings und Hegels 275
20. Vierfaches Auseinanderhalten 275
21. Aus welchem Grunde erfährt Hegel die Subjektivität so entschieden als die Negativität? 276
22. Negativität und »Gewißheit«. 277
23. Subjektivität – Negativität (»Geist«, »Wille«) 278

[24. Hegel] 278
25. Der Name »transzendental« bedeutet – 278
26. Wie »erhebt« die »Phänomenologie des Geistes« in das »Element des Wissens«? 279
27. Das absolute Wissen und die »Un-endlichkeit« 279
28. System 280
29. Wissen ist notwendig Wissenschaft – 280
30. »Die Wissenschaft« 280

II. DIE VORREDE ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

31. Vorrede zur Phänomenologie des Geistes 283
32. φιλία – Ἔρως 283
33. Die Philosophie als »Liebe zum Wissen« und als »die Wissenschaft« 283
34. φιλοσοφία – φιλοσοφούμεν 284
35. »Philosophie«. Platons Bestimmung der φιλοσοφία 285
36. Zum Begriff der »Philosophie« Hegels Deutung des Wortes »Philosophie« 286

III. DIE NEGATIVITÄT. DIE UNTERSCHEIDUNG DIE UN-ENDLICHKEIT. DAS EIN-FACHE

37. Hegels Begriff der »Unendlichkeit« (das Absolute) 289
38. Der innere Unterschied als der absolute Begriff des Unterschieds (die Verkehrung) 289
39. Die Un-endlichkeit 290
40. Hegels Begriff der Negativität als Wesen der Subjektivität 290
41. Unterscheidung und Negation 291
42. Hegels »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes« ... 292
43. Die Negation und die Negativität. Die Unterscheidung . 292

44. »Die Negation« | die Negativität | ... 293
45. Die Negativität ... 294
46. Die Form der Substanz ist die »Subjektivität« ... 294
47. Die »Einheit« – das Einfache ist die Un-endlichkeit ... 294
48. Das Recht des Individuums gegenüber der »Wissenschaft« ... 294
49. Das Ein-fache ... 295
50. Engels. Hand – Werkzeug ... 296
51. Technik. Die Arbeit der Negationen ... 296
52. Die oekonomischen Faktoren ... 297
53. »Produktion« ... 297
54. Negativität – ... 297
[55. Produktion] ... 298

IV. DAS SELBSTBEWUSSTSEIN DIE SUBJECTITÄT

56. Zu Hegel, Phänomenologie, A. Schlußabschnitt Das Bewußtsein in der Gestalt des transzendentalen Bewußtseins ... 301
57. »Sein« als Seiendheit des Seienden ist neuzeitlich: Subjektität, Wille, Selbstbewußtsein ... 301
58. Der Übergang von A zu B ... 302
59. Phänomenologie des Geistes, B. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst ... 302
60. »Ich bin Ich« ... 303

V. ZU HEGEL DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES (TEXT ED. HOFFMEISTER) (DAS WESEN DER »METAPHYSIK«)

61. Die gedoppelte Umkehrung der absoluten Metaphysik Hegels ... 307

62. Hegels Metaphysik 307
63. »Phänomenologie und Logik« 307
64. Metaphysik – Unterscheidung und Aufstieg 308
65. Metaphysik 308
66. Die absolute Metaphysik
Die unbedingte Selbstgewißheit des Unbedingten 308
67. »Phänomenologie« und »Mythologie« 309
68. »Die Phänomenologie des Geistes« als
die eine Vollendung der Metaphysik 310
69. »Die Phänomenologie des Geistes« 310
70. Zur Entstehung der Phänomenologie des Geistes 310
71. Absicht 311
72. Denken und Sein 311
73. Zu Hegels »Phänomenologie« | Metaphysik 312
74. Die Metaphysik und der Anfang 312
75. Metaphysik 313
76. Seyn 313
77. Neuzeitliche Philosophie transzendental 313
78. Kant 314
79. Metaphysik 314

VI. DIE EINLEITUNG ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

80. Einleiten und Sprung 317
81. Phänomenologie des Geistes 317
82. Das Absolute und der Weg 318
83. Einleitung 318
84. Einleitung 319
85. Die beiden Haupttitel 319
86. Die »Phänomenologie des Geistes« 320
87. Der Weg des Absoluten. (Vgl. Das Un-mittelbare) 320
88. »Das Bewußtsein« | »Das Wissen« (»Die Wissenschaft«) 321
89. Der Begriff des »Unmittelbaren« (das Absolute) 321

90. Das Un-mittel-bare | das Un-bedingte | das Ab-solute . . 322
91. »Das Bewußtsein« 323
92. Drei Sätze über das Bewußtsein I–III 323
93. Wahrheit. Phänomenologie (65) 324
94. »Weg« 324
95. »Selbstbewußtsein« 325
96. Das Selbstbewußtsein und das Absolute 325
[97. Texte] 325
98. Das Ganze der Phänomenologie 326
99. Hinweise 326

VII. MITGEHENDE AUSLEGUNG DES BEGINNS »DIE SINNLICHE GEWISSHEIT« DIE SINNLICHE GEWISSHEIT. DURCHBLICKE

100. Die sinnliche Gewißheit. Schema des Ganges dieses Kapitels nach Abschnitten 329
101. Das Aufzeigen. Durchblick 330
102. Bewußtsein 331
103. Das Ein-fache, das im Anderssein bleibt, was es ist Das In-sich-reflektierte. Die Allgemeinheit des Allgemeinen 332
104. Die Schwierigkeiten des Verstehens der Phänomenologie des Geistes 333
105. Die sinnliche Gewißheit 333
106. Das Absolute – 334
107. Sinnliche Gewißheit 334
108. Das Bewußtsein 334
109. Zu I. Die sinnliche Gewißheit. Abschließend 335
110. Die sinnliche Gewißheit 335
111. Abschnitt 1 336
112. Abschnitt 1 Der Ausgang des Ganges der Erfahrung des Bewußtseins von der sinnlichen Gewißheit 337

113. Die sinnliche Gewißheit 337
114. »Für uns« – »wir« 337
115. Abschnitt 2 338
116. Abschnitt 3. Beginn des Vorgehens 339
117. Die sinnliche Gewißheit und das Beispielen
Zu I. Abschnitt 3 340
118. »Das Beispiel«. Zu Abschnitt 3 341
119. Abschnitt 4 341
120. Abschnitt 5 342
121. Abschnitt 6 342
122. Abschnitt 7 343
123. Abschnitt 8 344
124. Abschnitt 9 344
125. Abschnitt 10 344
126. Abschnitt 10 und Abschnitt 4 345
127. Abschnitt 11 345
[128. Zwischenbetrachtung 1] 345
129. Abschnitt 11 gleich wie: Das Diese und das Meinen
Die Zweideutigkeit des Meinens. Abschnitt 11 346
130. Abschnitt 11 346
131. Abschnitt 11/12 347
132. Abschnitt 12 348
133. Abschnitt 13 349
[134. Zwischenbetrachtung 2] 349
135. Abschnitt 14 350
136. Abschnitt 15 350
137. Abschnitt 16 351
138. Zu Abschnitt 6 und 7 und 17 und 18. Zu I. besonders
die Erörterung des Jetzt – Hier. Der Unterschied der
beiden Erörterungen in 6-9 (a) und in 16-19 (b) 352
139. Abschnitt 17/18 352
140. Abschnitt 17/18 353
[141. Zwischenbetrachtung 3] 354
142. Abschnitt 18 354
[143. Zwischenbetrachtung 4] 356

144. Abschnitt 19 356
145. Abschnitt 19. Der Raum – das Hier 357
146. Zu 17–19. Zeit und Raum 357
[147. Zwischenbetrachtung 5. »Erfahrung«] 358
148. Zu Abschnitt 17 und 18 358
149. Abschnitt 1–20 359
150. Abschnitt 20 360
151. Abschnitt 20 362
152. I. Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen 362
153. I. Die sinnliche Gewißheit 365

VIII. HEGEL ÜBER DIE SPRACHE

[154. Das Allgemeine und das Besondere] 369
155. Hegel über die Sprache 369
156. Die Sprache – als »Aussprache« und so das Dasein des Geistes 369
157. »Das Wort« und das »Allgemeine« 370
158. Hegel über die Sprache | und die »Allgemeinheit« 370
159. Hegel, Die Sprache 371
160. Hegel über die Sprache. Die sinnliche Gewißheit Abschnitt 8 372

IX. DIE WAHRNEHMUNG

161. Wahrnehmen 375

X. DER ENTWURF DER »UMKEHRUNG« DES »BEWUSSTSEINS«. DIE TRANSZENDENTALE KONSTRUKTION. VGL. □ ÜBER DAS »BEWUSSTSEIN«

162. Erfahrung. Die Umkehrung 379
163. Die Umkehrung 379
164. Die Umkehrung 380
165. Die Umkehrung 380
166. Die transzendental sich lossprechende Entzweiung 381
167. Die Umkehrung. Die Entstehung des neuen wahren Gegenstandes in der Erfahrung des Bewußtseins / »die Umkehrung« 381
168. Die Umkehrung 382
169. Wissenschaft (S. 12) 382
170. Inwiefern durch Umkehrung 382
171. Die Umkehrung 383
172. Der Entwurf der Umkehrung (Der Beginn der Phänomenologie des Geistes) 383
173. Der Entwurf der Umkehrung in der Phänomenologie des Geistes 384

XI. HEGEL – GEIST. BEWUSSTSEIN. BEGRIFF. WIRKLICHKEIT. KOPERNIKANISCHE WENDUNG

174. Descartes – Kant – Hegel 389
175. Vernunft und Wirklichkeit Bewußtsein – Gewißheit – Wahrheit. (»Bewußtsein«) . 389
176. Erscheinen 390
177. Selbst-sein und Selbstbewußt-sein 390
178. Der Spruch aus der »Rechtsphilosophie« 390
179. Die Formel 391
180. Das Bewußtsein und der Geist 391

181. Die transzendentale Fragestellung als die »Kopernikanische Wendung« (»Bewußtsein«) 391
182. Descartes' cogitatio – Bewußtsein 392
183. »Bewußtsein« 392
184. Hegel und Nietzsche. (»Bewußtsein«) 393
185. Der Wille als Bewußt-sein
Neuzeitliche Metaphysik und Nietzsche 393
186. »Bewußtsein« / Da-sein 394
187. »Bewußtsein«. Hölderlin 394
188. Hegels Sätze über das Bewußtsein 394
189. Be-wußtsein 395
190. Das Bewußtsein als Reflexion 395
[191. Bewußtsein] 395
192. Bewußtsein 396
193. Bewußtsein 396
194. Die »Reflexionsform« (Hegel) als Wesen der Philosophie (Metaphysik) 396
195. Hegel – über Descartes und Neuzeit 397
196. Die neuzeitliche Metaphysik: das Sein als Bewußtsein (Geschichte und Seinsgeschichte). »Bewußtsein« 398
197. »Das Bewußtsein« 399
198. Das Bewußtsein. »Dialektik« und »die dialektische Bewegung« | als »Erfahrung« 400
199. Die vier Sätze über »das Bewußtsein« 400
200. Die Erkenntnis des Absoluten 402
201. Bewußtsein (Hegel) – 402
202. Bewußtsein 403
203. »Das Bewußtsein« 403
204. Bewußtsein – Geist – Wirklichkeit 403
205. »Begriff« 404
206. Geist – Bewußtsein – Begriff. (Hegel) 405
207. »Wirklichkeit« – (Hegel)
Geschichte des Seinsbegriffes (Hegel) 406

XII. HEGELS BEGRIFF DER »ERFAHRUNG« ABGEHOBEN GEGEN DIE ΕΜΠΕΙΡΙΑ DES ARISTOTELES UND GEGEN DEN BEGRIFF DER »ERFAHRUNG« BEI KANT

208. Erfahrung ... 409
209. ἐμπειρία ... 409
210. Hegels erfüllter Begriff der Erfahrung ... 409
211. Hegels Begriff der »Erfahrung« ... 409
212. Die Erfahrung und das unmittelbare Auftreten ... 412
213. Die Darstellung des erscheinenden Wissens ... 413
214. Dar-stellung und Erfahrung. Zu »Einleitung« der Phänomenologie des Geistes ... 413
215. Experimentum ... 414
216. Hegels Metaphysik. Die spekulative Umkehrung im Entwurf »des Bewußtseins« ... 414
217. Erfahrung ... 415
218. Er-fahren ... 415
219. Kant – Erfahrung ... 416
220. Erfahren ... 416
221. Hegels Begriff der Er-fahrung ... 417
[222. Erfahrung] ... 417
223. Das Sein. Metaphysik ... 417
224. Hegel. Phänomenologie ... 418
[225. Erfahrung] ... 418
[226. Die Phänomenologie] ... 418
227. »Erfahrung« ... 418
228. Der Weg der Verzweiflung ... 419
229. Vorgehen Hegels ... 419
230. Der »eigentliche« Begriff der »Erfahrung« Einleitung ... 419
231. »Erfahrung« – Hegel ... 420
232. Weg ... 420
[233. Erfahrung und Prüfung] ... 420
234. »Weg« ... 420

235. »Weg« ... 421
236. Kant über Erfahrung ... 421
237. Weg. Einleitung ... 421
238. Kant – »Erfahrung« ... 421
239. Die »Erfahrung« ... 421
240. Hegels Begriff der »Erfahrung« ... 422
241. Fragen bezüglich Geist und Bewußtsein ... 422
242. Zu Hegels Erfahrungsbegriff ... 423
243. Der Aufbau der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes (vorläufige, äußerliche Kennzeichnung) ... 424
244. Phänomenologie des Geistes. Einleitung ... 425
245. »(Die) Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« »Phänomenologie des Geistes«. Auslegung des Titels unter Beachtung der metaphysisch spekulativen Genitive ... 433

ZU HEGEL
LOGIK DES WESENS
WS 1955/56

I. HEGEL – DER SATZ VOM GRUND
LOGIK DES WESENS

1. Hegel ... 439
2. Sein und Wesen ... 439
3. Reflexion – ... 440
4. »Das Sein« ... 440
5. »Das Wesen« ... 440
6. II. Buch ... 440
7. Sein und Wesen. Hegel, Logik II ... 441
8. Reflexion ... 442
9. »Reflexion« – ... 442
10. Reflexion – ... 442
11. Reflexion ... 443
12. Entfremdung – ... 443

13. Grund – ... 443
14. Hegel: die Wahrheit ... 443
15. Die Gleichgültigkeit des bloß Verschiedenen ... 443
16. Über den »Satz« – ... 444
17. Voraus-setzen ... 444
18. Wesen kommt aus dem Sein her ... 444
19. Fragen ... 444
20. Zur Frage der Auslegung – S. 9 ob. Ende des 1. Absatzes Logik des Wesens (Lasson) ... 445
21. Das Wesen – ... 445
22. Das Wesen – ... 445
23. Der Gegenstoß ... 445
24. Charakteristik der ... 446
25. Zur Interpretation ... 446
26. Vor-finden ... 446
27. Die Bewegung von Nichts zu Nichts ... 446
28. Gesetztsein – ... 446
29. »Haben« und »Sein« ... 447
30. Logik ... 447
31. Tod und Leben ... 447
32. »Wesen« ... 447
33. Wesen ... 448
34. Der Schein ... 448
35. Das Scheinen ... 448
36. Wesen – ... 448
37. Die Bewegung des Werdens ... 449
38. Frage ... 449
39. »Wesentlich« ... 449
40. Die reine absolute Reflexion ... 449
41. Reflexion – ... 449
42. Sein – ... 450
43. »Wesen« (Hegel) ... 450
44. ἐνέργεια – | von Hegel her ... 450
45. Das Unmittelbare ... 451
46. Die Schwierigkeit – ... 451

47. Die Schwierigkeit – ... 451
48. Dasein – ... 452
49. Zu Hegels »Logik« ... 452
50. Die Endlichkeit des »Seins« ... 452
51. Das Unendliche ... 453
52. »Die Natur des spekulativen Denkens« ... 453
53. Einleitung zu »Wesen« ... 453
54. Womit fängt Hegels »Logik« an? ... 454
55. Wahrheit ... 454
56. Das Einteilen ... 454
57. Die Wahrheit des Wesens – ... 455
58. Zur »Logik« ... 455
59. »Der Begriff« – ... 455
60. Einleitung und Vorrede ... 455
61. Hegel und Heidegger ... 456
62. Schelling ... 456
63. Schwierigkeiten ... 457
[64. »Sein«] ... 457
[65. Lesen –] ... 457

II. DIE REFLEXIONSBESTIMMUNGEN

66. »Das Sein selbst« ... 461
67. Was heißt »Wesen« für Hegel? ... 461
68. Wesen ... 461
69. Die obersten Grundsätze als Denk-Gesetze ... 462
70. Reflexionsbestimmung ... 462
71. Zu S. 24 ... 462
72. Identität ... 462
73. Hegels (und der Idealistische Begriff) Begriff der Identität ... 463
74. Unterschiedensein – ... 463
75. Identität – ... 463
76. Hegel – und die Geschichte des »Seins« ... 463

III. ZU HEGEL

77. Die Wahrheit des Seins ist das Wesen 467
[78. Das »Gesetztsein«] 467
79. Wahrheit des Seins und der Gegenstoß 467
80. Wahrheit des Seins 467
81. Wahrheit des Seins (Heidegger) 468
82. Zur Auslegung des Satzes S. 3 468
83. Die Wahrheit des Seins ist das Wesen 468
84. Wesen 468

IV. WAHRHEIT DES SEINS

85. Wahrheit des Seins 471
86. »Wahrheit des Seins« 471

GESPRÄCH VON DER SACHE DES DENKENS MIT HEGEL WS 1956/57

1. 1. Februar 57 [2a] – Weg ins Gespräch 475
2. 8. Februar 57 [1] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 475
3. »Hegel« 476
4. Sein und Denken 477
5. 8. Februar 57 [2] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 477
6. 8. Februar 57 [2a] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 478
7. 8. Februar 57 [2b] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 478
8. 8. Februar 57 [3] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 479

9. 8. Februar 57 [4] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 479
10. 8. Februar 57 [5] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 480
11. 8. Februar 57 – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 481
12. 8. Februar 57 [6] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 482
13. 8. Februar 57 [7] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel 482
14. Entwurf. Ein Weg in ein Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens 483
15. Ein Weg 484
16. Ein Weg der Sache des Denkens. 485

ANHANG I

[HEGEL]

[Aus: Zu Hegel, Phänomenologie des Geistes [SS 1942]]

1. Erscheinen 489
2. Erwähnung der Erkenntnistheorie. 489
3. Dar-stellen 489
4. Aufklärung und Mensch 490
5. Phänomenologie. Vgl. 68 u. 490
6. Einleitung. Was hier vor sich geht – | was entscheidend . 490
7. Das bloße Auftreten »der Wissenschaft«. 491
8. Das Wissen als Wissenschaft – 491
9. Was bedenkt die Einleitung?. 492
10. Erkenntniskritische Prüfung – 492
11. [Der Beginn] 493
12. Metaphysik 493
13. Erkennen – 494

Zu Hegels »Aesthetik«

14. Das Schöne und die Kunst 494
15. »Das Aesthetische« in Hegels Metaphysik 494
16. τέχνη 495
17. τέχνη. Zu »Technik« und »Kunst« 496
18. Inwiefern auch das Kunstwerk 496
19. μίμησις 496
20. Hegels Aesthetik. Einleitung – »äußerliche Reflexionen« 496

[Aus: Gespräch von der Sache des Denkens [1956/57]]

21. Ein Seminar 498
22. Seminarium – 499
23. Zu 14. Dezember 499
24. Dritte Stunde – 21. Dezember 499
25. Denken 500
26. Kraft 500
27. Protokoll 501
28. 21. Dezember 501
29. Der Grund 501
30. Dritte Stunde 502
31. Hegel/Schelling 502
32. 11. Januar 57 502
33. 11. Januar 57 [a] 502
34. 18. Januar 503
35. 18. Januar 504
36. Zu der Hauptschwierigkeit des Mitdenkens 504
37. 1. Februar 57 [1] 505
38. 1. Februar 57 [1a] 505
39. 1. Februar 57 [2] 506
40. 1. Februar 57 [2b] 506
41. Hegels »Sache« 506
42. 1. Februar 57 [3] 507

43. 1. Februar 57 [4] 507
44. 8. Februar – Gespräch 507
45. Die Quadratur des Ge-Vierts 508
46. N[ichts] 508
47. Zum Gespräch als solchem 509
48. Vom Gespräch des Denkens 509
49. Die Methode 509
50. Bewegung – Gang 510
51. Idee 510
52. Hegel »Realität« | Idee | 510
53. »Das reine Wissen« 511
54. »Das reine Wissen« 511
55. Worin das Wissen besteht 511
56. Die letzte Stufe der Phänomenologie des Geistes 511
57. Übergang 512
58. Der vermittelte Anfang – 512

[Zum Text Logik I, 54 und 63/64]

59. Zu I, 54 513
60. Sein und »der wahre Ausdruck« 513
61. »Das reine Sein« 513
62. Zu I, 54 514
63. I, 54 514
64. Zum Text 514
65. Zu Logik I, 53 unten 515

[SCHELLING]

[Späte Bemerkungen und Aufzeichnungen]

1. Bedenken – Idealismus 517
2. Die ontologische Differenz bei Hegel und Schelling 517
3. Schelling 517
4. Das Gespräch mit Hegel bei Schelling 518

5. Hegel bei Schelling 518
6. Schellings Spätphilosophie 518
7. Schelling – Onto-theologie 519
8. Schelling (Onto-Theologie) 519
9. Schelling 520
10. Der letzte Schritt Schellings. Onto-Theologie 520
11. Schelling 521
12. Schelling 522
13. Schelling 522
14. Schelling 522
15. Schelling – negative und positive Philosophie 523
16. Schelling – negative und positive Philosophie 523
17. Schelling und der Zirkel 523
18. Schelling. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft 524

ANHANG II

PROTOKOLLE UND MITSCHRIFTEN

Schelling, das Wesen der menschlichen Freiheit WS 1927/28. Protokolle 529
Hegel, Rechtsphilosophie. WS 34/35. Mitschrift Wilhelm Hallwachs 549
Hegel, Rechtsphilosophie. WS 34/35. Protokolle 613
Zu Hegel. Phänomenologie des Geistes I. SS 1942 Protokolle 637
Zu Hegel. Phänomenologie des Geistes II. WS 42/43 Protokolle 683
Colloquium über Dialektik. (Muggenbrunn, am 15. September 1952) 745
Hegel, Logik des Wesens. WS 55/56. Protokolle 755
Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel. WS 56/57 Protokolle 827

ANHANG III

VORLESUNGEN UND SEMINARÜBUNGEN

Vorlesungen und Seminarübungen seit Erscheinen von »Sein und Zeit« 889

Nachwort des Herausgebers 895

ARISTOTELES-HEGEL-SEMINAR
SS 1927

Vergleich beider? Übereinstimmungen – Unterschiede! äußerlich – doxographische Registratur.

Sachliche – Grundprobleme – die in beiden lebendig und wirksam – herausholen.

In eins damit – eine Einführung in ihre Problematik.

Ankommen an der Grundfrage: welches ist das *Fundament* und »die« *Aufgabe* der Ontologie des Aristoteles (der Antike) | bzw. der Logik Hegels |wie sieht die Durchführung aus im *Resultat.*

Welches ist die Methode der ontologischen Untersuchung bzw. von Hegels Logik?

Und das so, daß wir uns selbst bemühen, eine Antwort zu finden.

Bei aller Verschiedenheit doch dieselbe Problematik.

Lassen sich über Ontologie (Metaphysik) und Logik vergleichen.

Ontologie von Sein. | λόγος Methode

Logik von Denken. | Sein – Ausgang und Ziel – Substanz.

Hegels Begriff der Logik im Allgemeinen.

Historische Charakteristik.

Objektiv-subjektiv; Dichotomie | ontologische Logik.

Sein, Wesen, Begriff; Trichotomie | einseitige, reflexive, spekulative Bestimmungen.
Verstand, Urteilskraft, Vernunft.

Subjektive Logik –
| Kants – Transzendentale Logik.

Subjektive Ontologie

Subjektive Logik – Subjekt – als Wesen der Substanz.

Objektive Logik – Substanzialität und dazu transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe als der Reflexionsbegriffe.

Das begreifende Denken.

Freiheit und Selbständigkeit des selbstbewußten Subjekts, II, 217.[1]

[1] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

Vgl. Vorrede zur Phänomenologie. Subjekt ist die wahre Substanz.

Aristoteles' Lehre vom Sein – vierfache Bedeutung.

Vorbereiten: *Aristoteles* – Met Γ 1, 2 und E 1.[2]

Hegel – Logik, *Einleitung* | Begriff und Einteilung der Logik.[3]

2. Warum Philosophie = Ontologie? Wohin dann Logik?

Logik – als Lehre von der Wahrheit.

Lehre – ontologische Interpretation der Wahrheit – Dasein.

Keine eigene Disziplin – sondern gehört zur Fundamentalontologie.

Oder aber – ein Bezirk der *Ontologie* des Daseins.

Zumal als Wissenschaftslehre.

3. Sein ...

Sein

Dasein

Existenz (begründetes Sein) (Existierendes – aus seinem Grunde hervorgegangenes Was) – »*Ding*«

Wirklichkeit (Erscheinung des Wesens)

Objektivität (Realität des an und für sich Vernünftigen).

4. Fragen

Fragen: vgl. *S. 227.*

Warum Kants transzendentale Apperzeption der »Anfang zur spekulativen Auffassung des Begriffes«?

[2] [Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1886.]

[3] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

Warum *nur* Anfang?

*

Grundproblem zu klären gegenüber der Tradition, 231.

Verhältnis des Begriffes zu seiner Wissenschaft und zu seiner Wahrheit.

*

Das *Haben der Bestimmungen* | »Subjekt« – und das Haben des *Grundes* dieses *Habens* | *freie* Setzung.

*

Logik Wissenschaft der Idee (genetivus objectivus und subjectivus).

*

Entschluß zu denken – | jetzt nichts Privates, sondern liegt im Denken selbst – als | *Befreiung* |

5. Denken

Denken – | dreischrittig | Unmittelbarkeit – Vermittlung – Freiheit.

Leitfaden der *Ontologie.*

Das Gedachte als solches in seiner *Gedachtheit.*

Gedachtheit = Wahrheit. –

W[ahrheit] das unmittelbare vermittelte *Zusichselbst*kommen.

Gesetzte – *Zusammengehörigkeit* von Sein und Wesen.

Eigentliches Haben des Weil – seiner selbst – als *Sein.*

Das Sein – *als der sich begreifende Begriff.* –

Absolute Befreiung – die sich frei entläßt.

Freiheit – als gesetzte Zusammengehörigkeit.

Grund des Widerspruchs.

6. Idee

Das Vernünftige – das Unbedingte – Selbstzweck.

(Schelling sagt »Vernunft«.)

7. Hegel, Logik III

Notwendigkeit – ≠ abhängig und erzwungen von einem anderen – sondern was sein Weil in sich selbst hat – so zwar, daß dieses »Haben des Weil« zum Sein des Notwendigen gehört.

(Existenzielle) *Notwendigkeit* – als *Freiheit.*

Das Müssen (Wesen) und das Sein *fallen zusammen.* –

Diese *Identität* ist der Begriff.

Begriff gibt an: *was* das Wirkliche »*ist*« und was es sein *soll.*

Aufhebung – ist das Wesen des Begriffs – daher »Werden« der *erste Begriff* – erste Wahrheit.

Freiheit = innerer Impuls (»freier Fall«).

Zu sich selbst Kommen des Begriffs – »Entwicklung«.

(Diese alteriert den Begriff nicht; Entwicklung = θεωρία bei Plotin.)

Begriff – enthält in sich:

| Sein – als Allgemeinheit | Unmittelbarkeit – ohne Gegensatz des Bewußtseins

Wiederherstellung des Seins in der — All-heit Gattung (freie innere Macht – machen – erzwingen!)

Negation des Scheins. — Totalität

Wesen – als *Besonderheit* (nicht Sonderung) Merkmale – Differenz!

(Schein) = *die Arten* die Einheit ihrer Besonderung.

= Vollständigkeit der Arten – | *Inbegriff* |

Die *Allgemeinheit* schließt die Besonderheit nicht aus, sondern setzt sie.

Die *Besonderheit* macht die Allgemeinheit aus.

Die *bestimmte Ein-heit* beider ist erst »bestimmter Begriff«.

Der konkrete Begriff ist *in sich zusammengegangen* – die »unendliche *Wirksamkeit*« – er ist »*Subjekt*«.

Weil er *Prinzip der Ver-wirklichung* ist.

8. Kant, Zeit

Vgl. schon *Kant*.

1. Herrschaft des weltlichen [?] Begriffs der Zeit.

2. Trotzdem unter dem Zwang der Sache Ansatz zu neuem Zeitverständnis nicht durchgekommen.

3. Mit seinem Zeitbegriff unmöglich – das *Subjekt* in seinem Sein zu fassen – das Differente.

Kant | Zeit

Charakteristisch gerade bei Antinomie und *Ideal* – Zeitproblem nicht gewachsen. Indiz – daß doch ein Karl Jaspers explizit nichts verstanden.

9. Kant, Zeit

Zeit – »an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen)«. Kritik der reinen Vernunft, B 438.[4]

10. Kant und Modalität

»In der Tat wird das kantische Denken durch eine Vorherrschaft der Modalität charakterisiert.« Heinemann, 11.[5]

Das ist nicht verwunderlich – wenn es als transzendental, d. h. ontologisch verstanden *wird* – (vgl. Kategorien-Tafel der Dissertation § 8: possibilitas, existentia, necessitas (Heinemann, 12, Anm. 1)).

Die Bedingungen der Möglichkeit – nur in bewußtseinsmäßiger Wendung.

[4] [Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1926.]

[5] [Fritz Heinemann: Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit. Alfred Töpelmann Verlag: Gießen 1913.]

11. Kant

Ansatz bei *transzendentaler Apperzeption* (vgl. Heinemann, 206 ff.).

Als Korrelat dieser daher das *transzendentale Ideal.*

Theologischer Rationalismus, vgl. Schelling: Mythologie, Einleitung, *12.* Vorlesung.[6]

Auf dem Grunde des transzendentalen Ideals – Natur als Einheit.

Auf diesem ontologisch-transzendentalen Grund (Idee der Erfahrung und ihrer Einheit).

Vgl. 264 f. und Anmerkung.

Zeitlichkeit, Temporalität und Grundsatz der *Gemeinschaft* (III. Analogie und Ideal).

Idee der Grundsatz*ein*heit immanent.

Grund-*sätze* aber ihren Ursprung in *der transzendentalen Apperzeption.*

Ursprung und Recht der *Vorhabe* der Idee!

Ursprung der *Vorhabe* als solcher.

Zusammenhang mit Kategorien und Formen der Anschauung.

Alle Erkenntnis – braucht die Anschauung – unmittelbare Beziehung auf Gegenstände.

Darauf *zweckt alles* Denken ab

Kritik der reinen Vernunft, B 33.

Die Einheit *einer* möglichen Erfahrung.

»Das oberste Principium aller synthetischen Urteile«. Kritik der reinen Vernunft, B 197.

»*Antezipation des modalen Ideals*«. Heinemann, 197.

Die »Prinzipien der systematischen Einheit«. Kritik der reinen Vernunft, B 699.

»Mannigfaltigkeit« – »Verwandtschaft« – Einheit.

Spezifikation – Homogenität und Kontinuität.

[6] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Band. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart und Augsburg 1856.]

Idee der durchgängigen Bestimmtheit (und Temporalität [?]).

Zugrunde liegt: das »Verhältnis auf die *gesamte Möglichkeit*«. Kritik der reinen Vernunft, B 600.

»Omnitudo realitatis«, B 604.

12. Kant, Heinemann

Bedeutung der *Modalität* erkannt, aber Verständnis hintan gehalten durch einseitige Cohensche Interpretation.

Übersehen des Zusammenhangs mit der *Ontologie*! und damit auch mit Aristoteles.

Wenn (14) Kants »Begriff der Möglichkeit« als »faktitiver« – als »Ermöglichung« gefaßt wird, das besagt aber anderes als »Seinsgebung« (S. 3) (δύναμις ontologisch nicht Urkraft, 14).

[Nicht erfaßt den Sinn der Zeit. Zeitlichkeit – Temporalität und Zusammenhang mit Modalität.]

Kant – Möglichkeit – als Möglichkeit der Erkenntnis, d. h. *Bestimmbarkeit des Vorgegebenen.*

Zeit – ein *Notstandsphänomen*! S. 17 ff.??

»Wortschein, wenn nur Zeit als Schema ausgezeichnet wird.« 76!!

NB. auf Kritik nicht eingehen, aber was die Interpretation Kants betrifft.

Als die systematisch sehr begrenzte Auffassung des Zeitphänomens selbst.

13. οὐσία

1) An-wesenheit –
2) ein Anwesendes – | dieses da.
Herge-stelltheit
a) woraus
b) wie sich ausnehmend – Aussehen
c) das daraus – so und so sich ausnehmend-bestimmte Hergestellte.

14. Hegel

Hegels Leitfaden der *Entäußerung* (Befremdung) (Natur) – *Rückkehr* (Vereinzelung) | Geist (in seine eigene Absolutheit).

Vernunft (reine, (*abstrakte*) Idee).

(Das Allgemeine –).

Dialektik: die Darstellung der dem Begriff durch seine Negativität immanenten Bewegung.

Sein ist Werden.

Werden – aber Werden des »Begriffes«, *Subjekt*.

[Sein – Zeit – Zeitlichkeit]

Vergessen – | Erinnern – | Wissen |

Entäußerung – Rückkehr – Bei-sich-bleiben – als Grundbewegtheiten des Geistes – wie möglich – aus dessen *Sein* – | Zeit.

Inwiefern Negation der Negation der formal-logische Ausdruck dafür?

15. Hegels ontisches Fundament

Vgl. seine Äußerung über das Kantische *Selbstbewußtsein*!

Logik II, 228. [vgl. I, 3, Kap. 6, über Antike Ontologie *ἐντελεχείᾳ ὄν*]

Von Hegel gilt ebenso – daß die Sphäre der Negation der Negation erst recht und noch weniger bestimmt ist.

Daß hier noch einmal eine Bestimmung über das Bestimmen kommt, verbürgt noch nicht – daß die Subjektivität der Substanz ontologisch bestimmt wäre!

Das Sichbestimmen – auch das Absolute – eines Sichbestimmenden hat sich damit noch nicht selbst bestimmt – vielleicht ist das grundsätzlich unmöglich. In jedem Fall muß die Frage gestellt werden.

16. Temporale Destruktion der Hegelschen Logik

Frage: nach der ontologischen Bestimmtheit der Substanz qua Subjekt.

I. Warum kann Hegel in der Negation der Negation erst die eigentliche Bestimmtheit sehen?

II. Inwiefern ist diese Bestimmtheit gleichbedeutend mit ontologischer Fundierung?
Unter welcher Voraussetzung? Denken = Sein.
Denken = begreifendes Denken.

III. Was besagt diese Gleichsetzung temporal? Mit der Erklärung »idealistisch« ist nichts gewonnen!

17. Doppelbedeutung von οὐσία

1. die Wesen – d. h. die einzelnen für sich Vorhandenen
2. das Was – dieser Wesen – was ihr *Sein* – ausmacht, ihr »Da«.

Die primäre an der *Anwesenheit* – ist das Aussehen – εἶδος – was zu sehen *war*.

Aussehend – sich ausnehmen – *sich machen* – sich geben.

Vor-handen-sein.

Wie das Was (essentia) – die Funktion des Wie (existentia) übernimmt und wie sich beides – ursprünglich aus *existentia* als Hergestelltheit determiniert.

18. An-sich-sein

S. *108*:

Sein für anderes = An-sich-sein.

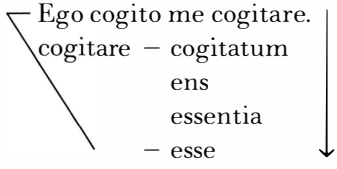
Das Hereinspielen der *Subjektivität* – des Begriffes.

19. Hegel – »Logik«

Ontologie – meint das Zentrum in der res cogitans – deren Substanzialität Selbstbewußtsein – Sich wissen | Begriff des Denkens.

Vernunft – | Logos – | das Sein des λόγος – Thema der Logik.

Was ist aber dem Begriff nach darin beschlossen.



Von dieser extremsten Entäußerung – zurück – zu sich selbst – *Ichheit* und zwar in seiner vollen »*Konkretion*«, d. h. nicht »abstrakt« – nicht einseitig.

Aufhebend – tollere – conservare – elevare zugleich – diese Entwicklung der Vernunft als Logik – der Wesenszug der geschichtlichen Entwicklung des objektiven Geistes.

Antike –

Aristoteles – *οὐσία* –

Wie das Sein des Seienden – interpretiert – worauf hin entworfen – welches der Auslegungshorizont. –

Herstellen: a) *woraus*
b) *wozu*
c) als solches *vereinzelnd* –

Ursprung und Grund und Sein der im Hergestellten als solchen als Seienden liegenden *Einheit*!

20. Unterschied der Ersten und Zweiten Triade und der Anfang

Erst in der Zweiten eigentlich das Bestimmen – Negation der Negation.

Das Bestimmen erst auf Grund des erstes Resultats des *Werdens* – Dasein – (res | etwas).

Im Grunde fängt auch *Hegel damit an* – nur weil er mit dem Anfangen anfangen will. –

Logisch – mit der Logik muß er hinter das *Womit* des *Anfanges* – zum Anfangen selbst zurück. –

Das aber – noch nicht eigentlich im Sinne des *Unterfangens* der Bewegung selbst – denn was diese ist – soll sich erst herausstellen. –

Daher einfache – auf Bestimmung – das zeigt sich auch sprachlich – keine eigentlichen Sätze – sondern nur letzte – *Hinweise*! *Sein – Nichts. S. 66f.*

Rätsel – wie Hegel zum Werden kommt!!

Nur ein *Schein*. –

Kommen zu etwas – ohne daß Werden *erst da ist* – *Kommen zum* Werden – in das Wesen des *Werdens*!

Unmöglich!

21. Dialektische Stellung von Qualität

Streitfrage

A	B
Dasein Titel für das Ganze	Dasein (Dasein überhaupt) eingeschränkter Titel.
a) *Qualität* (Thesis), vgl. S. *96**	a) Dasein
b) Realität – Negation	b) Qualität (Realität – Negation)
(*Antithese*)	
Qualifizierung	
c) Etwas – vgl. S. 102.	c) Etwas.
Qualität qualifiziert	
sein anderes – Da-sein.	so *Hegel* –
Qualität *liegt* im Dasein. Dasein ist solche.	Die Bestimmtheit liegt zwar im Dasein – tritt aber erst auf als solche – als Qualität.

Die Bestimmtheit des *bestimmten* Seins

noch unmittelbare Einheit beider –

noch keine Unterscheidung.

Einseitigkeit der Qualität als nur unmittelbarer Bestimmtheit – 98.

Qualität – nicht *zu vergessen* in der Antithesis – (nicht vergangene, sublata) – *conservata* et *elevata* –

(besagt auch tollere).

Im Text zeigt sich gerade – das Dasein schon *Qualität*

und muß sich zeigen und davon wird Gebrauch gemacht – so daß man sie eher zu A schieben möchte und daher die Disposition inkongruent erscheint.

Qualität – ist zweiseitig – als *Bestimmtheit* ist sie
a. unmittelbar – d. h. qua Resultat
b. vermittelbar – als ungeeignetes Resultat
in der Unterscheidung ihrer wie als solcher ebensosehr ins Nichts zu setzen – sie die Qualität, d. h. als negiert ist sie *Realität – Negation.*

Die Qualität ist – *Realität* – als Gegenüber aber in ihr auch enthalten Negation bestimmte.
Daß meine Interpretation gar nicht gewaltsam ist, zeigt die *Enzyklopädie*.[7]

22. Qualität

1.) Dasein – erste Wahrheit – Bestimmtheit; in der ersten Wahrheit *liegt* die Bestimmtheit.
2.) Über Qualität nichts weiter zu sagen!

[7] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1911.]

3.) Gesammelte Beschaffenheit [?] – Qualität.

Doch nicht einfach – das antithetische Moment, sondern Realität und Negation – das *Qualifizieren.*

Sich selbst bestimmende Qualität *in dem, was sie ist.*

Qualität – in dem eingeschränkten Sinne – denn Bestimmen ist nicht nur Prädikation – einfache. Gerade das nicht der spekulative Begriff der Bestimmung – des *Denkens.*

Also die Diskussion einsehen aufschlußreich – deutlich inwiefern – Antithesis der 2. Triade auch *Qualität*!

Denn die erste (Thesis) muß ja aufgehoben werden!

Nicht ein einfaches tollere. *Conservare* – elevare.

23. Dasein

– die Einheit, in der Sein und Nichts als Momente aufbewahrt sind. Es ist ihre *Wahrheit* – | in ihr sind sie etwas anderes (S. 95).

Dasein – eine anders bestimmte Einheit – als Werden.

Das Resultat, in dem das Werden zusammenfällt.

Das mit einem Nichtsein – wodurch hindurch gegangene behaftete ruhige *Sein.*

Da- (So-) Sein – beschränktes Sein – (in jedem Dasein ist Sein – aber nicht umgekehrt).

Darin liegt ein *Nicht* – nicht das und nicht das – sondern *das* – *quid* est – τὸ τί ἐστιν.

Daher auch res – *realitas.*

Da-sein – *bestimmtes* Sein; seine Bestimmtheit ist *seiende* Bestimmtheit, d. h. gesetzte – Bestimmtheit – *Qualifizierung* – *Qualität.*

24. ens, res – Etwas –

Damit fängt Scholastik an – für Hegel aber schon ein verwirklichtes Resultat – warum?

Etwas – Bestimmtes – Gesetztes – d. h. durch Negation der Negation hindurchgegangen auflösen rückwärts bis *Dasein.*

Und dieses – als das erste Bestimmte – auflösen hinsichtlich des *Bestimmens* seiner Bestimmtheit und zwar hinsichtlich der *unmittelbaren* Momente des Bestimmbaren überhaupt und vordem im Dreischritt.

Bei dieser rückläufigen Auflösung – kommt am besten die Voraussetzung Hegels zu Tage – was nach ihm zu einem Gedachten überhaupt gehört – d. h. zum vollen Denken seiner.

Nicht nur die konkrete Gedachtheit – sondern schon die wenngleich noch *unmittelbare* Gedachtheit des vollen Denkens (Sein, Nicht, Werden).

25. Hegel – Logik I, 1. Kapitel

Sein – als unbestimmtes Unmittelbares ist von vollem Denken aus gesehen – zugleich das schlechthin und einfach Negierte – das Genichtete – Nichtige.

Genauer die Form des Seins die Nichtigkeit (Nichtsheit).

Das »*ist*« nichts – d. h. es wird notwendig als Form des schlechthin einfachen Nichtigen gedacht.

Gleichwohl ist es so noch nicht voll gedacht – das erst in der Negation der Negation.

Die erste Negation – ist die Nichtigkeit von Sein
Sein zu Nichts.

Sein ist – in dem Denken seiner – übergegangen in das *Nichts.*
| Das Nicht aber in das unwahre Sein.

Diese Negation besagt? Bei ihr nicht stehen bleiben – sondern in ihren »Grund« zurücknehmen.

Das von-zu – als freies Werden!

26. Hegel, Logik

Denken – als Denken von ...

Von Intentionalität Gebrauch gemacht – aber nicht als solche begriffen.

Vielmehr – Noesis und Noema – formal – aufeinanderbezogen.

27. Dasein 1

Vgl. 2.

Denke ich die ruhende Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts – das Übergehen als *solches*, so denke ich das *Bestimmen* und dieses wieder *unmittelbar*. Aber jetzt nicht mehr die unbestimmte Unmittelbarkeit – sondern das erste Bestimmte unmittelbar – das unmittelbare Bestimmte.

Das einfache Einssein von Sein und Nichts: »die *ruhige Einfachheit* – als *Bestimmung des Ganzen*«.

Das *bestimmte* Sein! »*Dasein*« (willkürlicher Titel). Das Bestimmen – unmittelbar gedacht – ist das noch *unwahre* »Etwas«. Das Bestimmen ist das *erste Bestimmte*.

Das *Werden* – als hervorgegangen aus Sein und Nichts ist das *erste Gewordene* (logisch die erste Wahrheit – das *erste Seiende* – aber so als unmittelbares Resultat – noch wieder unwahr).

Das vermittelte Bestimmte – d. h. als Bestimmtes *unterschieden* und *gesetzt* vom Unbestimmten – ist Realitas – bzw. Negation.

Die aufgehobene Einheit des unmittelbaren und vermittelten Bestimmten ist das erste volle Bestimmte – Daseiende – »Etwas«.

Das Etwas – der »*Anfang des Subjektes*« – die Negation der Negation noch in der Unmittelbarkeit. |

Da Seiend ist nur, was *eigentlich* gedacht.
Im vollen Denken – im Begriff – Subjekt.
Substanz ist *Subjekt*. –
Das formale des *in re* ist das *Etwas*.
Das Subjekt nur erst ganz unbestimmt.

28. Dasein 2

Werden – als die Form der Einfachen Ganzheit des eigentlich Gedachten. Dieses Bestimmen – ist das erste Bestimmte – womit das Denken anfängt – aber alsogleich ist es als unmittelbares schon wieder unwahr.

Werden die Form des leeren in sich Gegangenseins der Gedachtheit überhaupt.

Vgl. S. 103, »bereits auch im Werden nur die ganz abstrakte Vermittlung«. Das so Gedachte – ist *bestimmtes* – (*Sein*) Dasein.

Qualität. [Von ihr »weiter nichts zu sagen« – 98.]

Dasein – selbst der Maßstab für die Einseitigkeit der Qualität, d. h. in ihm schon – wenngleich aufgehoben – das *Nicht* – das also auch in der *Bestimmtheit* – zu Wort kommen muß – d. h. es sagt – als im Dasein liegend – daß dieses selbst – unmittelbar genommen – noch nicht wahr gedacht ist.

Qualität muß daher »eben so sehr in die Bestimmung des Nichts gesetzt werden«. (98)

29. Von »Werden« – zu »Etwas«

Im Grunde der Versuch auslegend zu zeigen, daß zum Werden ein Gewordenes gehört – | das eine ohne das andere nicht denkbar ist |.

30. I. Anmerkung

Das Nichts – die »beziehungslose Verneinung«, das abstrakte unmittelbare *Nicht.*

In der unbestimmten Einfachheit – noch nicht – als das Nichts – zum *Etwas.*

Parmenides (S. 68, vgl. S. 80) hält einzig das Sein fest – d. h. er denkt *abstrakt* – d. h. er faßt Denken als pures *Vernehmen.*

31. Anfang

1) *Wobei* (Prinzip) überhaupt *angesetzt* wird. Geist? absolutes Subjekt? Gott? Aber wie? Aber (Objekt) – *abstrakte* Idee – in seiner Allgemeinheit qua *Vernunft* – λόγος – *Logik.*
2) *Womit eingesetzt* wird –
   a) in der literarischen Abfolge – | Sein –
   b) bei welchem ersten in sich bestimmten Phänomen | Werden.

(D. h. mit der Form der eigensten Bewegtheit der Vernunft, aber unmittelbar gesehen.) Vgl. Logik I, S. 58. Hegel fängt beim Anfangen an. | Der Anfang fängt sich selbst an.

Verhältnis von a) – zu b).

3) *Woraus* – einsetzt | das Anfangende | das reine Denken an sich unzeitlicher Anfang,

(Subjekt) (vgl. 1) d. h. objektives Prinzip und subjektiver Einsatz des Vortrags als zusammengehörig.

4) *Wie* des Anfangs – *Entschluß.*

(vgl. 2) Denke so – daß du das Denken (Negation der Negation) zuvor in sich bis in sein äußerstes Element auflöst und es in der Rückgängigmachung seiner absoluten Ganzheit – ausdrücklich zu ihm selbst bringst.

Anfang ist die Vernunft mit sich selbst mit der äußersten Bedingung ihrer selbst.

Die Bewegtheit – | Entäußerung – (Vergessen) Rückkehr – (Erinnerung) – *Beisichbleiben und Sein* (Wissen).

Formale Struktur – Negation der Negation.

»Grund«: der Widerspruch.

32. Hegels Begriff der Identität und des Widerspruchs

Dialektik – Negativität, Negation, nicht Einerleiheit – leere Selbigkeit zweier – sondern Zusammengehörigkeit – beider – in ihrem Grunde.

Deutlich aus dem Begriff des Widerspruchs.

Unterschied überhaupt – *differentia* – »Nicht«.

Verschiedenheit – diversitas – A ist nicht B (*contradictio* – qua gleichgültige Negation).

Widerstreit (Gegensatz) – *contrarietas* – A ist nicht B – wird aber positiv bestimmt.

Widerspruch im Sinne Hegels – hier sind die Widerstreitenden *actu* einander entgegen. *Repugnantia* (Kollision – Konflikt – Antagonismus (Kants)). Voraussetzung dafür: Identitäten qua Zusammengehörigkeit beider (Eltern – Kinder). Nur so die Entzweiung bzw. Versöhnung – ge-gründet.

In dem Sinne der *Wider*spruch ein Wesensstück des Wahren – d. h. Widerspruch – das ursprüngliche Nein des *Werdens* (in dem der Begriff bei sich bleibt) – d. h. des Seins des Subjektes | als ursprüngliche absolute Nichtung.

33. Sein. Was ist am Denken – das Sein!

Die Struktur dessen, *worauf* das Denken in seiner Unmittelbarkeit unmittelbar bezogen ist – | das »unbestimmte« Unmittelbare.

a) Das Unmittelbare – reflexionslos

b) und dabei noch unbestimmt – innerhalb des Unmittelbaren das *Bestimmbare* überhaupt. | *Dasselbe* wie das Nichts – die Ununterschiedenheit überhaupt.

*Un*bestimmtes *Un*-mittelbares.

Sein und *sonst* eben *Nichts.*

Zusammengehörig.

Noch nicht »*etwas*« | vor-transzendental!

Problem: *inwiefern sind Sein und Nichts absolut verschieden?*

Als sie dasselbe sind – was Hegel umständlich bewahren zu müssen glaubt – ist bei seiner Interpretation klar.

Vom *»Werden«* – wohl vordiktiert – zum Sein und Nichts. Aber nicht umgekehrt – ohne erst [?] und dynamisch! ein Drittes einzuführen! Inwiefern für Hegel da: Idee! Denken! Vgl. S. 78.

34. Denken und Sein ist dasselbe

d. h. gehören zusammen – im Denken ist Seiendes gesetzt, d. h. Sein gedacht – mit »Sein« ist gedacht.

Vom ist aber heißt es:

a) was ist Denken – muß auch wirklich sein und ist deshalb Wirkliches

b) was »ist« – *»denkt«* – ist ein denkendes Wirkliches.

Trotzdem ist die These nicht radikal genug.

Warum gerade »Denken«?

Warum dieses so absolut aus der Pistole geschossen?

Gerade dieses?

Ist es selbst nicht ursprünglicher zu setzen als Verstehen – Erschlossenheit – Wahrheit?

»Existenz«?

| *Zeitlichkeit* |

Das womit Sein zusammengehört – womit es identisch ist ontischer zu nehmen.

35. Hegel-Seminar. Haben Sie die erste Triade verstanden?

Nein? Woran liegt es?

Was verstehen wir unter Verstehen?

Was müssen wir darunter verstehen?

Das *Denken* im Hegelschen Sinne.

Dieses das »Aufklärungsfragment« – ob mit Recht er Kraft gefordert steht noch dahin.

Vielleicht – gerade zuviel und zu *konkretes* – »isoliert« Abstraktes zum Maßstab der Verständlichkeit genommen.

36. Hegel. Logik des Wesens. Wesen – Reflexion

Wenn unter Wesen – die Reflexionsbestimmungen und Reflexion eine Bestimmtheit des Subjekts – dann doch gerade zur subjektiven Logik.

Hegel aber zur objektiven?

Warum?

1. *Reflexion* – = sich brechen – im Wesen – stößt sich das Sein ab als Schein –

   Doppelbegriff von Schein: a) es erscheint in einem anderen
   b) es ist nur Schein – nicht eigentlich das Sein.

2. Reflexion – obzwar subjektiv – doch nicht das Wesen des Subjekts – sondern dieses – verloren zwar nicht an das Unmittelbare, aber noch festgebannt in der Vermittelung.

Erst die Aufhebung beider in ihrer Einheit (Identität).

Gegensatz des Bewußtseins bleibt noch – nur auf der anderen Seite – stehen!

3. So ist *Wesen* – das Übergehen vom Sein zum Begriff und weil in der Blickrichtung [?] zum Sein – zunächst – fällt es noch *in die objektive Logik*, noch ist nichts »subjektiv«.

Beachte die großen Unterschiede der Bearbeitung in großer Logik und später [...]* bezüglich des Begriffes: Wirklichkeit.

37. In dem Absatz über den Anfang handelt Hegel

1) vom Anfang selbst – wie er ihn vollzieht –
   a) mit Voraussetzung –
   b) ohne Voraussetzung (Anfang der Logik).

* [Zwei Worte unleserlich.]

2) mit dem Gedanken Reinholds – bzw. des zunächst nur problematischen Anfangs – der sich in der Folge erst beweisen müsse.

Hegel: dagegen: es liegt in *der Natur des* Anfangens [des Denkens im hegelischen Sinne nämlich], daß er das Sein sei.

Nicht »bittweise« und »einstweilen« angenommen!

Das Denken ist seinem Wesen nach schon bei sich selbst und als solches fängt es an – mit sich, d. h. es kann über den Anfang reflektieren und mit dem Anfang anfangen.

3) die Möglichkeit mit dem Anfang anzufangen | auch das führt – radikal gesehen auf das Sein als Anfang.

4) Anfang mit dem Ich –

a) Ich als vorausgesetztes Selbstbewußtsein –

b) absolute Ichheit überhaupt – das reine Wissen.

»Ich« – hat den Gegensatz *des Bewußtseins nicht überwunden.*

»Intelektuelle Anschauung«.

38. Anfang und Sein

Die *absolute Vergessenheit* – das Sein der Verlorenheit an – etwas.

Dieses – so – unmittelbar (*für Bewußtsein*) einfach vorhanden.

Der Charakter dessen woran – Verlorenen.

Genauer die Weise der Entdecktheit des Angeschauten!

Reine Angeschautheit – oder? Vorhandenheit.

39. »Anfang«

bestimmt sich aus dem »Gang« (Werden) und seinem »Ziel«, d. h. dem *Sichbegreifen* – dem Zu-sich-selbst-kommen des bei sich bleibenden Begriffs.

Daher fängt er mit sich selbst an, aber – mit sich in der Entäußerung.

Die völlige Entäußerung des Begriffs – d. h. die »Form« – des Entäußerten überhaupt = Sein.

40. Ontologie und Logik

Ontologie »die Bedingung der Logik«.

Der Begriff begreift sich selbst nicht ohne »Sein«.

Wesen | Allgemeinheit und Besonderheit | zu begreifen.

D. h. der Begriff entäußert sich zuerst in seinem Moment – um im Werden seiner selbst das Bei-sich-selbst-*bleiben* zu vollziehen.

41. Anfang.
Die zu behandelnden Textzusammenhänge

Die Station der vorgängigen Auflösung des Begriffes zum ersten Unmittelbaren –

1. bis zur Thesis
2. diese aber zum Anschauen
3. an diesem das Unmittelbare als Angeschautes (das Anschauen noch verdeckt – S. in es verloren)
4. dieses als einheitliches völlig Unbestimmtes
5. an dieses die neue Form – Sein.

Warum das Sein!?

Aus Dasein, d. h. Seinsverständnis – jegliches – auch das *Nichts* – nur aus Sein!

Diese radikale Interpretation aus Seinsverständnis des Daseins muß doch bei diesem als faktischen Halt machen! Gewiß ontisch – aber als ontischem, das in seiner *Faktizität* Problem werden und bleiben soll.

Gewiß ontisch – so zwar, daß dieses Faktum in die Existenz gehört – *Geworfenheit.*

42. Anfang

Hegel – fängt an – mit dem »Unmittelbaren« in *seinem Sinne*!

Das *Unmittelbare* ist hier ein abstraktes Element der eigentlichen Vermittelung – also selbst (hegelisch) gedacht in *dieser*:

Aber doch auch das Unmittelbare für das nichtphilosophische Denken bzw. *Verstehen*?

Das in der Anschauung Vorhandene! *Antike*! fing so an!!

Warum aber *Anschauung* das nächste Verhalten und warum das in ihr Entdeckte das Unmittelbare?

Bei Hegel einfach ein Faktum nicht verständlich gemacht an der Seinsart des Anschauens und des anschauenden Daseins.

Das Unmittelbare doch gerade nicht das reine Vorhandene!, sondern das Zuhandene.

Warum wird dieses aber gleichwohl als pure Anwesenheit – an *sich* – interpretiert (vgl. S. 3).

43. Was heißt es, daß Hegel – wie er selbst interpretiert (Logik I, 55) – mit der Vorstellung des Anfangs anfängt?

Das Denken fängt mit sich – der Besinnung auf seine Form – *seine Bewegung* – | Negation der Negation | an.

Und innerhalb dieses Anfangens fängt es – gemäß dem, was es ist – beim *Sein* an!

44. Vorbereitung

Aristoteles. | Physik A. B. Γ *1–3*[8]
Metaphysik Z H. Θ.
Hegel: Logik, I. Buch, I. Abschnitt, Kp. 1 und 2, *S. 66–S. 147.*
II. Buch Einteilung 211–238.
Verkürzte Darstellung der Wissenschaft der Logik.
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I. Teil.

[8] [Aristotelis Physica. Recensuit C. Prantl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1879.]

45. Warum Hegel – keine Ontologie hat bzw. diese in der Logik aufgehoben ist

Weil das Wesen der Substanz – des Seins – das Subjekt – cogito me cogitare – d. h. das Denken ist | *der Begriff*! | vgl. II, 228x, ib. 229. Er ist »die Form des Absoluten«, d. h. *ist die absolute Wissenschaft vom Denken die radikale Ontologie* –; die die Hintergründe des Seins im Denken enthüllt.

Sein (*Grundvoraussetzung*) = *Gedachtheit* – und zwar uneigentlich – nicht vermittelte.

Auch für Ontologie – ontisch-subjektiv fundiert – das Ontische aus der Subjektivität interpretiert. | In sie aufgelöst.

Ontologie.

Hier zu – *Subjektivität.*

Aber selbst ontologisch unbestimmt.

46. Hegel – Aristoteles

Das »Zwischen« – soll nicht verschwinden – wenngleich auch nicht thematisch besprochen werden.

Grundprobleme der »Logik« – »Ontologie«.

Zuwenig über Substanz in Hegel.

Hinsicht der grundsätzlich vergleichenden Orientierung – antike Ontologie | Aristoteles.

Ziel – Vorblick einer neuen grundsätzlichen Problematik.

47. Aristoteles – keine »Ontologie« dem Namen nach

sondern »*erste Philosophie*« und »*Theologie*«.

Auch hier *Sein überhaupt* – (wenngleich dunkel) und ausgezeichnetes Seiendes – νοῦς – das »Subjekt« in das Ontische einbezogen.

Ontologischer Horizont unbestimmt: faktisch: λόγος und ποίησις.

Theologie nicht mehr metaphysica specialis, sondern – die schon immer Vergangenheit.

Anfang *und* Ende – *Versicherung* – aber zugleich radikal ontologisch dialektisch.

Auch Hegel Theologe.

Absolute Subjektivität der »*ursprünglichen* Sache« – »die nur die *Ursache ihrer selbst* ist in der durchsichtigen Klarheit der Selbstsetzung die zum *Begriffe befreite Substanz*«. II, 219.

οὐσία als λόγος.

48. Wohin Ausbildung der antiken Ontologie sachlich drängt?

λόγος – res cogitans – Bewußtsein – Geist.

In *Hegel erwacht* und trotzdem vermissen wir – die genaue Grundlegung des ontischen Ansatzes der Ontologie bzw. Logik.

Drei Thesen: 1. Fundament der Ontologie ist Ontisches! / II, 228!
2. Welches Ontische – (Dasein)
3. Wie als Fundament vorzubereiten.

Diese Probleme nicht explizit gestellt – sie beunruhigen aber als unbekannte und unerkannte die Aristoteles- und Hegel-Forschung.

49. Sein – Wesen – Begriff

Objektive Logik – subjektive Logik vordiktiert aus der *Idee des Denkens* (*Begriffenseins* – Negation der Negation), aus der bestimmten Vermittlung,* d. h. absolute Gedachtheit: Wahrheit: »Substanz« (Subjekt).

Die Einkreisung der drei – durch sich selbst.

Sein immer entwickelt durch vermittelndes Bestimmen.

Begriff immer entfaltet als das eigentliche Sein – Wahrheit und Freiheit.

Sein	Wesen	Begriff
Kategorie der Unmittelbarkeit	Kategorie der Vermittelung	Kategorie der Freiheit
Abstraktion	*Reflexion*	*Spekulation* –

NB. zugleich philosophie-historisch illustrierbar –

Antike Ontologie || Descartes – Kant || Hegel ||.

Sein – Wesen – Begriff machen zuvor auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus.

* Subjektivität (ontologisch!) im Begriffe – d. h. *Substanz* hat ihre eigentliche Substantialität im *Selbstbewußtsein*.

»Subjektive Logik« – mehrdeutig –

a) die von den Verstandesformen ausgehende. Äußerlich genommen.

b) der Teil der Logik, der auf die eigentliche Substantialität der Substanz drängt: Subjektivität.

50. Hegels Begriff der »Logik« –

gegen die geschichtlich vorausgegangenen und herrschenden Auffassungen dieser Disziplin.

a) formale Logik – Formen des Denkens – d. h. Aussagens (Begriff – Urteil – Schluß)
   [Hegel: III. Buch I. Abschnitt | bezüglich der Axiome
   II. Buch I. Abschnitt 2. Kapitel
   bei Hegel aber alles im grundsätzlichen Zusammenhang seiner Ontologie der Subjektivität.
b) transzendentale Logik Kants – (material apriorische Begriffe und deren Deduktion – Objektivität – Ideen.)

*

Hegel II. Buch II. Abschnitt III. Abschnitt Erscheinung und Wirklichkeit
I. Buch

51. Hegels Kritik der Kantischen Philosophie

Über Glauben und Wissen[9] – Kritisches Journal.

Verhältnis der Lehre Kants von dem Reflexionsbegriff und der *Lehre von der Urteilskraft* zu Hegel Logik des Wesens.

52. Praktische Durchführung der Übungen

Eine vollständige Interpretation beider ausgeschlossen, sogar in ausgewählten Stücken.

Daher: die Hauptprobleme und Gesichtspunkte der Fragestellung – bei beiden – nach jeweils vorgegebenen Textstücken herausarbeiten mit Rücksicht auf bestimmte zentrale Probleme.

Ontisches Fundament der Ontologie.

1. was Ontologie besagt –
2. inwiefern ontisches Fundament –
3. wie bei beiden *zwangsläufig* – aber als solche unerkannt – dergleichen Fundamente vorliegen –
   κόσμος – φύσις – νοῦς
   Substanz – *Subjekt* –
4. nicht einfache »Aufhebung« – sondern vordiktierter Ansatz – um sie in ihr Recht zu setzen.

*53. Begriff**

= das Begreifen; *ist* als solches sich begreifen; Begriff hat seine Existenz als »reines Selbstbewußtsein« = Ich. Logik II, 220.

NB. Begreifen: formal vermittelnde Bestimmung – »Denken«.

[9] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Glauben und Wissen oder die Religionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: Ders.: Philosophische Abhandlungen. Werke Bd. I. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet. Duncker und Humblot: Berlin 1832, S. 1–157.]

Ich: der reine – zum Dasein gekommene – sich vermittelnd--gedachte – sich so denkende – Begriff selbst.

NB. Beruf auf Kant: *Ich* als transzendentale Apperzeption Bedingung der Möglichkeit des Verstandes und seiner *Objektivität.*

In der Logik nur die »logische Form« des Begriffs.

Sie ist unabhängig von der »ungeistigen Kraft als der geistigen Gestalt des Begriffs« (II, 224). Vgl. Einleitung.

Begriff als solcher – muß sich förmlich selbst – seiner Natur nach zur *Idee* entwickeln – als der Einheit von Begriff und Realität (II, 225) – (vgl. Kant!).

NB. – *Kants* Entdeckung des materialen Apriori und seine Bedeutung für die Einsicht in das Wesen des Begriffes. Hegel, Logik II, 227x.

Die *Subjektivität* des Begriffes – daß er der zum Grunde Liegende ist / er ist das Prinzip der Verwirklichung und der Wirklichkeit als die ursprüngliche Wahrheit.

* etwas begreifen: seine wahre *Notwendigkeit* erfassen – etwas – als sein Weil und Warum an sich *tragend* – hat in nichts mehr eine äußere Schranke! frei!

Begreifen: »*innere Natur von etwas*« eigentliche Notwendigkeit = »frei« ea res libera dicitur, quae a se sola ad agendum determinatur.[10]

54. Wesen

Was das Sein selbst »ist« – d. h. was es schon »*war*«.

»Ist« = eigentlich schon war – d. h. seine volle Gedachtheit.

Sein geht in sich zurück – zum Denken und zwar dem des formalen Verstandes – *neuzeitliche Ontologie*!

»Wesen« – für Hegel – Apriori des Seins.

[10] [Spinoza: Ethica. Pars Prima. De deo. Def. VII. In: Opera. IV Bände. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. C. Winter: Heidelberg 1925.]

Apriori des Descartes – Kant | res cogitans, Denken, *formal*, d. h. das »für sich« – das »an sich«.

Im Wesen – *zeigt sich erst* das Sein – als unvermitteltes – es *scheint* und enthüllt sich als Schein – in der Aufhebung – sinkt es zugleich hinab – wird als das Untere – des Wesens – als Schein offenbar.

Im Wesen spiegelt sich – das *Sein*!

NB. Doppeldeutigkeit von »Schein« bei Hegel: a) sich Zeigendes; b) Dies so aussehen wie, so zwar, daß an ihm allein noch »erstes ist« das *Sein* nicht eigentlich erreicht. – Keine Wahrheit.

ad a) »Reflexion in sich«, »*Spiegelung*«.

Wesen Monade! Aber bei Leibniz nur an sich und endlich; es gilt die absolute Monade absolut in sich zu sich zu entwickeln (II, B, 167 ff.).

Wesen ist die *erste Negation* des Seins – / der *Übergang* zum Begriff.

Das An und Fürsichsein – *aber in der Bestimmung des Ansichseins* (II, B, S. 5).

55. Hegel

Temporale Kritik!

Problem des Anfangs. – *II, 5 B.*

Vgl. □ *das leere Sein* α *ff. bes.* δ.

56. Werden

»Die Reflexion des Übergehenden in seinen *Grund*.« (II, 214)

57. Logik und ihr Anfang

Hegel selbst hat die Logik einmal von der Begriffslehre aus vorgetragen.

Gang des historischen Selbststudiums – im Unterschied: vom systematischen Gang der Sachen.

Der Gang in der Entäußerung (Sein | zum Subjekt – Freiheit).

Vgl. reductio in se ipsum. Thomas, de veritate.[11]

58. Anfang – vgl. ζ

Beginn des schon bei sich selbst seienden Denkens. α

Nicht von etwas weg – zu einem Anderen, sondern aus sich – als dem *Leersten* zu sich als dem *Vollsten.*

Leere und Fülle – Abstraktion und Konkretion – aus dem Denken selbst vorgezeichnet.

Nicht dieses oder jenes Subjekt – | sondern das Denken, als welches die Subjektivität überhaupt bestimmt – der absolute Geist.

Das faktische Subjekt muß erst »phänomenologisch« auf die Basis kommen, um in dieses Denken zu springen.

Das nicht jetzt oder gestern oder morgen anfängt – sondern *immer denkt* = sich denkt.

Denkentschluß: dieser Sprung in das absolute der reinen sich denkenden Gedachtheit.

Denken ist als Negation der Negation *bestimmende* Vermittelung (determinierte Negation) – β

als Vermitteln – setzt was in sich *unmittelbar wird.*

Vermittelnd ist es je schon beim Unmittelbaren, um es aufzuheben.

Das Denken – *sich* bewegend – d. h. sich denkend, muß in seine eigenen Voraussetzungen zurückgehen – / so kommt es not-

[11] [Thomas von Aquin: De veritate. In: Opera Omnia. Parmae 1852 sqq. Tom. IX, qu 1, a 1.]

wendig zum Unmittelbaren und zwar zunächst zum schlechthin unbestimmten.

Die reduktive Auflesung des sich selbst denkenden Denkens kommt so zum unbestimmten Unmittelbaren und das ist das Sein. | Als Denken – Werden – fängt die Logik mit dem Sein an.

[Denken determiniert Gedachtheit – Bestimmtheit (und mehr) = Qualität –]

»Das Denken als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung« (II. Buch, S. 164) γ

Der Gang des Denkens hat zum Ziel, das zu enthüllen, was im Unmittelbaren an Voraussetzungen schon liegt – sofern es in seiner Wahrheit gedacht werden will, z. B. *Wahrheit des Seins ist das Wesen.*

Vom Vordergrund des Seins zum Hintergrund! Vgl. II. Buch, S. 3.

Das anfangende Denken stellt sich vor und in den Vordergrund seiner selbst, um von da seinen, dessen Hintergrund zu enthüllen.

Zuerst die volle Gedachtheit *vergessen* bis auf den letzten dünnsten Rest – (Sein) und von da zurück *erinnern* und zur Subjektivität vordringen.

Von absoluter Vergessenheit (eine Art der Gegenwart) zu Erinnerung und von da zu absoluter Gegenwart!

Auch diese Selbstbewegung des reinen Denkens ist – wenn überhaupt solche des Denkens – nur als eine bestimmte Zeitlichkeit möglich. δ

Das *Ansetzen* mit der *Vergessenheit* und Enden mit der schlechthinnigen *Habe* – über die Erinnerung.

Worin gerade *diese* Modi!?

Denken vergißt sich bis zum Sein, um *sich* durch Erinnern als Subjekt in Besitz zu bringen und so zu *sein* als Wahrsein.

Sich vergessend – wird der Geist (Denken) unwahr –! Das Unmittelbare das Unwahre.

Wahr = als reine sich total Erinnernde Gegenwart!

Keine Zukunft!

Das »Absolute« muß »sein Resultat« sein. II. Buch, 165.

Als »entschieden« angesetzte Voraussetzung für Hegel: ε

»Die Freiheit und Selbständigkeit des selbstbewußten Subjekts« (II, 217).

»Das absolute Selbstbestehen des denkenden Individuums« (ib. 218).

Hier steht Hegel und hier muß er angegriffen und aufgehoben werden – hier ist seine *Kraft*, mit der sich die Kritik messen muß.

Zuerst: Anerkennung dieser Position als wesentlich und notwendig – an sich? oder *geschichtlich* – und was besagt *geschichtlich*?! Faktisch! Destruktion.

Res cogitans – Selbstbewußtsein – reduziert-reduktiver [?] Begriff der Vernunft = des λόγος (die zum Begriff befreite Substanz).

Und darauf zwar und von hier aus – antike Ontologie entwikkeln und aufheben!

»Anschauung oder Sein sind wohl der Natur nach [warum?] das Erste oder die Bedingung für den Begriff, aber sie sind darum ζ nicht das an und für sich Unbedingte, im Begriffe hebt sich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den sie als das bedingende Reelle hatten.« (II, 226)

Erzählungsgemäß fängt er mit Gefühl, Anschauung an!!

»Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was *wahr* darin ist und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint.« (ib.)

59. Alle Hegelschen »Seins«begriffe

Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, Substantialität, Objektivität sind Kategorien der *Unmittelbarkeit* (verschiedener Stufe!). Vgl. III. Buch, S. 356 f.[12]

Was liegt hierin? Sein ist Anwesenheit – aus Gegenwart verstanden – bzw. weil eigentliches Sein = Gedachtheit.

Aus der die »Vergangenheit« – aufhebende »Gegenwart«.

60. Der Begriff der dialektischen Identität

Formal *abstrakt – die leere Selbigkeit.*

Dialektisch dagegen: die Untrennbarkeit – das Nicht-ohne-das-Andere.

Z. B. Allgemeines und Besonderes *sind* dasselbe – »sind« – sie haben ihre Wahrheit in *einem* Höheren.

61. Sein – bei Hegel

1.) *Gedachtheit* und zwar der fragmentarischen eines noch meinenden Denkens.
2.) volle Gedachtheit – in der negierten Negation. Etwas – Dasein.
3.) Existenz – gegründete Gedachtheit. Vgl. III, B, S. *356.*
4.) Wirkliches –
5.) Objektivität –
6.) Substanzialität –
7.) Subjektivität.

Das Denken des Denkens – als *Werden* der Logik – ist das eigentliche volle Sein – *Subjektivität – Idee*! – Begriff.

[12] [Es gibt kein »III. Buch« der »Wissenschaft der Logik«. Heidegger meint den »Zweiten Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff«, der bei Meiner 1923 als »drittes Buch« von Lasson herausgegeben wurde. Vgl. auch die Überschrift zu Nr. 7. Anm. d. Hg.]

Von hier aus – diesem *eigentlichen Seienden* und so Sein – als Sein im Anfang – nur *reduktives Destillat*!

NB. gleichwohl – von diesem her ontologisch das Seinsverständnis auch der Subjektivität bestimmt.

Denn wie *ist* das *sich denkende Denken*? Inwiefern ist *Denken* selbst ein Modus von *Sein*! *Seiendem*!?

62. Der »Übergang« bei Hegel

besagt – genau – ein Zurücknehmen der Fraktur des vollen Denkens.

Einbeziehen in das vordem schon zugrundegelegte *Negieren der Negation.*

Dieses *Zurückgehen* in das Werden – stellt Hegel dar als ein *Kommen* zum Werden – im Entspringen desselben – während es schon *sein* muß – um auch nur den Anfang zu nehmen – d. h. um es *privativ* zu setzen.

Das »Übergehen« ist das *erste* und zugrundeliegende.

Das »Werden« wird nicht erst – sondern läßt sich nur degradieren zum Sein – das selbst nicht die Kraft hat – zum *Werden* zu kommen – wenn dieses nicht schon ist.

Was besagt grundsätzlich diese Voraussetzung des Werdens?

Logik ist nur möglich als Logik des Denkens – *Denken* ist das Werden als *Negation der Negation.*

Nur wenn Werden sich als diese schon kennt, kann es in die Bestand-stufen – unmittelbar kommen – Negieren, Negation der Negation zurückgehen.

Warum geht Hegel gleichwohl vom Sein aus? / Weil das Werden hinsichtlich *seines Seins* unausgesprochen im Sinne der puren Vorhandenheit gedacht ist – weil das Werden – *Subjektivität* ontisch gedacht bzw. ontologisch unbestimmt ist.

63. Die Abstraktion (nach Hegel)

»Das abstrahierende Denken ist nicht als bloßes Auf-die-Seite--stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag erleide, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion desselben als bloßer *Erscheinung* auf das *Wesentliche*, welches nur im *Begriff* sich manifestiert.« (II, 226)

64. Die ontologische »Abstraktion« (Konstruktion). (I, 3, Kap. 5)

Grundakt der Kritik – des Seins vom Seienden!

Nicht eine Generalisierung – Aufstieg zu höheren Arten und höchster Gattung – der immer mehr weg-läßt, sondern apriorischer Entwurf; »Allgemeinheit« hat hier gar keinen Sinn – weil Sein nicht die Gattung zu Seiendem.

Dieses nicht eine »*Art*« – aber auch nicht *Verwirklichung* des Seins – Sein läßt sich nie verwirklichen – sondern nur mögliches Seiendes.

Daher muß notwendig ein grundsätzlicher ontologischer Verdacht auf dem Begriff der »Form« liegen.

Vgl. Hegel, Logik, Vorrede[2] (Lasson), S. 12. | Formen von Stoff befreien! | Welches *Recht* hat aber die Vorhabe von »*Form-Stoff*« überhaupt in der Ontologie?

65. Hegel – Anfang

1. *Womit* des Anfangens: Inhalt – Was: Wasser – Nus – Idee – *Substanz*. Von wo aus – »*Ausgang*« – »Princip«. Zwecke – Anschauen – Ich – Subjekt.
2. Das Anfangen als solches – nicht »von wo« – sondern »womit« [Vollzugsart nennen?] | bildlich – nicht Frage: ob von Stuben oder

Bahnhof – sondern – ob mit Gehen – oder Laufen – oder Fahren. »Der Gang voran« – »des *Denkens*«.

Das reine Resultat des reinen Wissens als solches – ist das Anfangende – *das Gewußte als solches – überhaupt* – »Sein«.

Sein – als Anfangendes – im reinen Wissen – selbst auf Wissen primär bezogen.

Sein = Denken.

Was *Anfang* – im Wissen des Wissens? Das Anfangen ist das Gewußte als solches?

Sein – Unterschiedsloses – absolut Unbestimmte Vorhandenheit als solche.

3. Das Anfangen für – der Philosophie – der Wissenschaft. Kein *Womit* und kein *Für* – sondern das Anfangen – selbst als solches – | das *Anfangende*! | das Wissen von – | nicht das Wissen – sondern das reine *»Warum«*.

66. Werden als Begriff (eigentliche Wahrheit) des Seins und Temporalität Temporalität und Negation

Werden selbst – als Umschlag (Übergehen von – zu).

Das »von« und das »zu« und das Über-gehen!

Die Äußerlichkeit dieser mehr ontischen Interpretation des Seins überwinden durch Aufdeckung des ursprünglichen Horizontes für das Seinsverständnis.

Aus Temporalität das relative Recht verständlich machen, weshalb Werden die *Wahrheit des Seins.*

Zugleich daraus ersichtlich – wie Hegels *Logik* eine *antik* bedingte *Halbheit* – obzwar in der Substanz auf Geschichte orientiert.

Geschehen und Temporalität und Werden.

Ent-stehen und Vergehen:

a) ein ursprünglicher *Sinn der Zeitlichkeit*

b) noch radikaler als *Temporalität.*

Temporalität der »*Vermittlung*« und ihrer Kategorien (Erdmann[15] § 88 ff.).

Möglichkeit der Vermittlung! Grundsätzlich der *Beziehung*!

Bezug als formale ontologische Kategorie – *Beziehung* als formale apophantische Kategorie!

Temporalität der *Gedachtheit* und *Wahrheit*.

67. Anfang –

des Philosophierens – *Philosophie* – spekulative Wissenschaft von der Vernunft – »System der reinen Vernunft«.

Wissenschaft von transzendentalem Apriori – also nicht mit einem *Rezeptiven* anzufangen!

Handlungen des reinen Denkens – nicht Tat*sache* – sondern Tat*handlung*.

Vom Ich und Subjekt in *Descartes* – *transzendental apriorische* Fragestellung.

NB. – Existenz keine Tatsache – aber wieso gehörig – wesenhaft – Faktizität.

Nicht anfangen mit Faktum, sondern *Faktizität* – Grundstruktur des Daseins – womit *Philosophie* – *Existenzerhellung* – (*existieren*). Deshalb Anfang – *entsprechend*.

Aber keine Tatsache des Bewußtseins – res cogitans.

»Tatsache« – / ist denn das Bewußtsein überhaupt eine Tatsache –?

Man schiebt die Angst vor das Objekt und hat hier eine eingebildete Angst vor dem *Subjekt* – man versteht beides nicht und nimmt das als einen Grund, um weiterzugehen.

[15] [Johann Eduard Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Band: Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Wilhelm Hertz Verlag: Berlin 2/1869.]

68. Grundsätzliches zu Hegel

Vgl. Logik I, S. 57, Rand.[14]

Der Anfang das Ende! und das Ende – der Anfang! D.h. *der Anfang – ist immanenter* – vgl. 53.

Der Anfang – bestimmt sich aus einem schon fertigen Ganzen, das sich in Bewegung bringen soll als es selbst.

Das reine Denken – als sich selbst errichtende Gedachtheit des Denkens des Gedachten – das reine *Bestimmen* Sein? (Vgl. S. *60.*)

Vorhabe 1. als Gegenstand des Bewußtseins (Gewußtes) Gewußtheit selbst; 2. *Bestimmendes Gegenwärtigen* – warum?

Das Eine *und* das Andere schon ein Fortgegangensein.

Vgl. *S. 62f.*

Voraussetzungen: dafür daß so etwas möglich ist.

69. Geschichte – Spekulation –

Religionsgeschichte – Idee der Religion.

Geschichte mitnehmen – vom *Resultat aus.*

Das natürliche Bewußtsein | ein *historisches* – objektiv faktisch je geschichtlich – oder in sich *selbst* – zur Geschichte sich verhaltend – *sie seiend.*

Noumena *im positivem Verstande* – die Dinge in sich seiende – wie sie im intellectus *infinitus.*

Begriff der Wissenschaftslehre.

[14] [Der Anfang das Degradierte | zu Nichts gemacht | Ende – | der Kreis | man kann nur in dieses Kornfeld hineinspringen oder draußen bleiben // – was wissenschaftlich-philosophisch – // warum? nach Hegel, weil Philosophie ... was ist? – Zirkel – in der Phänomenologie – Notwendigkeit des Zirkels – *welcher* Zirkel und *welche* Notwendigkeit [Randbemerkung in Heideggers Handexemplar von Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. A.a.O.]]

70. Hegel, Logik –

ist auch in Hegels Sinn nicht schlechthin voraussetzungslos – sondern kommt in Gang auf der zur Dimension der Dialektik allererst herausgebildeten Stufe des reinen *Selbstbewußtseins* – das sich als solches nun entwickelt.

Dieses aber ist Negation der Negation – d. h. es »ist« – als reines *Werden*. (Zeit – das angeschaute Werden.)

Das »Werden« beginnt – d. h. es »wird« und das sagt – es »*ist*« die Wahrheit von Sein und Nicht.

Vorausgesetzt also nur das *Denken* und dieses »ist« – d. h. denkt als Negation der Negation. Hegel läßt das *Denken denken* und so ist Ontologie Logik und bewegt sich und ist, sofern sie sich bewegt.

71. Hegel fehlt

die Basis und der Horizont und die Methode der Interpretation und die Begrifflichkeit für das Begreifen von Sein.

Vielmehr nimmt er auf das traditionelle Subjekt – logisch formalisiert zum Selbstbewußtsein, er nimmt ebenso auf Seinsidee = Vorhandenheit und ebenso den ganzen Bestand der gängigen Kategorien!

Zugleich aber die Methode der generalisierenden Abstraktion!

Nicht einmal das *Analogie*-Problem kennt er.

Neu ist nur die Dialektik – als Form für die Bewegung und Scheidung überkommener Hülsen und die daraus gezogenen Konsequenzen.

72. Sein und reine Gedachtheit

Worin Gedachtheit als solche – d. h. was ein Gedachtes (Etwas) als solches bestimmt.

Denken im ersten Schritt: anschauen, vor-stellen.

Volle Gedachtheit: Negation der Negation!

Hierin grundsätzlich und Einzig: Sein als Sein des Denkbaren – theoretisch wissbaren Seienden.

Über Seins*interpretation* selbst nichts ausgemacht – sondern die Zugangsart zum Seienden (Bewußtsein = Denken) auf die Zugangsart zum Sein *dieses* Seienden (als des einzigen) übertragen.

Daher Ontologie = Logik.

73. Dialektik

Enthüllung dessen, was im Wesen eines Seienden liegt, es ausmacht.

Enthüllen = zu und auf seinen *Begriff* bringen.

Begreifen = das Angeschaute negieren und die Negation dieser Negation vollziehen.

Im *Kategorialen* vollzieht sich diese Ent-wicklung.

Ent-wicklung: a) dialektische Enthüllung
b) das sich Offenbaren der kategorialen Bezüge selbst – sie – als kategorial – *sich* entwickelnd.

Ent-wicklung: vom Abstrakten zum Concreten der Allendlichkeit des Begriffes (eigentliche Wahrheit).

74. Die Zumutung des Denkentschlusses

und die ontische »Grundlage« der Ontologie [vgl. Erdmann § 23].

75. Aristoteles. δύναμις – ἐνέργεια

von mehrfacher Bedeutung!

1. mithilfe dieser Charakteristik als Phänomene der Bewegung interpretiert. Physik Α 8; Γ 1–3; Θ.

2. sie selbst aber doch nur von μεταβολή her verständlich. Werden – Nichtsein – Sein (Hegel).
3. ἐνέργεια als »Definition« von existentia.
4. der ontische Sinn der Terminologie und der ontologische, wie dieser aus jenem? | vgl. Übungen über *Aristoteles*!

NB. wie sind δύναμις und ἐνέργεια in der Explikation der Bewegung genommen

ontisch – als *Stücke* des Phänomens

ontologisch – als »Voraussetzungen« des *Ganzen*!

Aber in diesem doch zusammengehörig, weil von *ὄν* handelnd!

Vgl. Disputationes in der Scholastik Potentia-Frage; dagegen *Kant*, Kategorientafel, »Modalitäten«.

76. Aristoteles' Ontologie.
ὂν τῶν κατηγοριῶν – ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ

Vgl. Vorlesung S.S. 26.[15]

Vgl. *Brentano*[16].

Bisher unterschieden: Metaphysik Δ 7, 1017 a 35; Ε 2, 1026 b 1; Θ 10, 1051 a 34; Ν 2, 1089 a 26.

Jenes »*ist*« *sehend* – es sieht – a) das, das es *kann* (Augen hat)
b) das, das sich *sehend* verhält.

Sein = 1. Sein Können – *Im Stand zu*
2. das Gekonnte – »wirklich« sein – hier Sein mit Bezug auf *Dasein*.
   1. *Im-Stand-sein-zu* ..., *fähig zu*; im übertragenen Sinn nisus!
   2. der Zu-stand selbst, »*Stand*« *und Ständigkeit* – temporal?*

In Δ 7 einfach mit ἔτι daneben gereiht.

[15] [Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. GA Bd. 22. Hrsg. von Franz-Karl Blust. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1993.]

[16] [Franz Brentano: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Herder Verlag: Freiburg i. Br. 1862.]

Ebenso E 2 ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα ... (meint [?] κατὰ συμβεβηκὸς ἀληθές).

Θ 10 *τὸ μὲν* – (κατὰ) *τὸ δὲ* | κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν |

N 2 *παρὰ* –

* inwiefern gehört zu Sein – »Stand« –? (Bewegtheit? Übergang?) Was besagt »Stand« – wenn nicht nur für Dasein – sondern für jeden Modus von Sein gültig!

Sinn und Recht dieser Erweiterung!

Vgl. Potentia-Frage, actus ist quaedam *perfectio*![17] | was vordem »noch nicht« etwas, wozu imstand –

potentia – *in*completum – sed *aptum ad*...

Im Stand – liegt *Tendenz auf* – unerfüllbar – erfüllbar – erfüllt.

Tendenz auf – offen für – temporal *ekstatisch* | aus *Ekstasen* Sein begriffen | und notwendig! daher δύναμις und ἐνέργεια Seinscharaktere. *NB – Konkret zeigen*!

Vgl. Potentia-Frage, p. 69. x. Illustration der Charaktere aus ihrer *Proposition* | und der Ursprung = die Einheit und temporales Sein dieser?

Die Phänomene des *Imstande zu* ... und des *Zustandes* – als das indifferente Prinzip für Vermögen (potentia) – Möglichkeit (possibilitas) – und Verwirklichung – Wirklichkeit.

Principium actionis quod recipit actionem agentis. Potentia passiva?[18]

Holz ist »imstand« – ein Tisch zu werden – obzwar es sich nicht von sich aus dahin bewegen kann – gleichwohl – streng genommen – also nicht dazu *imstand*.

Liegt hier eine *berechtigte* Erweiterung des »*imstand*« vor – oder hat sie nur ein Recht im Horizont der Seinsauffassung als Hergestelltheit und Bildung?

[17] [Divi Thomae Aquinatis Summa theologica. Accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne. Tom. 1–4. Paris 1864, pars I, qu. 5, art. 3.]

[18] [Thomas von Aquin: Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. Edidit P. Mandonnet. P. Lethielleux: Parisiis 1929, lib. 1, dist. 42, q.1 a. 1 ad 1.]

Beachte den Zusammenhang bzw. die Identität von ὕλη und δυνάμει. λέγεται τὸ ὂν κατὰ τὸ ἔργον! (*1045 b 34*), so daß ein daseinsmäßiger Seinscharakter »übertragen« wird auf das Vorhandene!

Genauer – diese Übertragung nicht explizit, sondern alles in der Indifferenz des Seins qua Vorhandenheit.

Ontisch – Dasein als solches bekannt und gleichwohl ontologisch nur als Vorhandenes genommen.

Vom Vorhandenen die Idee der *Wirklichkeit*! | vom Dasein die der Möglichkeit!

In der ontologischen Verwendung des Möglichkeitsbegriffs zeigt doch auch die antike (objektive) Ontologie ihre Orientierung am Transzendentalen des Subjekts.

Nur ist dieses weder eigens ontologisches und transzendentales Problem – noch ist die Lösung die spezifisch idealistische.

Das sagt aber: 1) die Orientierung auf Dasein – als Fundament der Ontologie unumgänglich
2) und d. h. die Ableitung dieses Bodens Grunderfordernis, so daß antike und neuzeitliche Natur ursprünglicher zu ihrem Recht kommen.

Dabei zu fragen: ob nicht im *recht verstandenen* Umgang mit Zuhandenem und Vorhandenem ein genauer Möglichkeitsbegriff lebendig ist – dessen Ursprung! beachte Bewandtnis! das »*um-zu*« als Bedingung der Möglichkeit des »imstand zu« und des Zuhandenen, Zu-ständigen!

Das Um-zu und das Um-willen! In der Einheit der existenziellen ontischen Wahrheit das Problem deshalb so ungeklärt – weil *Wirklichkeit* und *Wirken* selbst nicht genau interpretiert – vor allem nicht da, wo sie ursprünglich begegnen – *daseinsmäßig*.

77. Übungen | Hegel – Aristoteles. Titel – Stoff

Vergleich beider! Übereinstimmungen – Unterschiede – äußerlich. Doxographische Verwahrung!

Von daher: *sachliche Probleme** – die in keinem von beiden, aber unausgeprochen ihre Problematik tragen.

Zu diesen Wendungen – in eins mit einem Vorbereitenden!

Bei beiden je verschieden gesehen die Täuschung.

Aristoteles naiv – primitiv – eng! Scheinbar.

Hegel bewußt – verwickelt – glatt – System – Ganzes.

Bei Aristoteles nichts weiter daran finden.

Bei Hegel alles da – unantastbar. Vollendung der neuzeitlichen Philosophie inwiefern! Gerade die *Grenze* – das Subjekt als Geist aber *antik*!

* Grundprobleme – die Zeitlichkeit des Denkens in Hegels Logik. Das Problem des ontischen Fundaments aller Ontologie | Zeitlichkeit |.

78. Hegel – Dialektik

Die Dialektik interpretiert als Versuch, das Ontologische gegenüber dem Ontischen zu fassen und zu explizieren.

Inwiefern in der Dialektik Tendenz dazu und inwiefern nicht?

Warum notwendig implizieren?

Grund und Wasfrage!

SCHELLING
ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT
WS 1927/28

1. These

»Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.«[1] (373/4)

[»Wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden.« *374*]

Vgl. *375*! Begriff der Offenbarkeit und »Wirklichkeit« im Sinne der Existenz – *für den Anderen*!

Begründung?

Jedes Wesen »ichlich« – folgt hieraus die These? Inwiefern!

Verborgenheit und *Offenbarkeit* bezüglich Möglichkeiten der Existenz!

Diese aber je nur im Entschluß.

Dieser aber sich entscheiden für – im *Unterschied von* ...

Keine Verhaltung ist je nur etwas für sich – sondern in ihrem »Sein« (Wie) ist sie ein »So« der Anderen – weil das Ganze der Existenz geschichtlich ist. –

2. Wille der Liebe und Wille des Grundes –

in ihrer wesenhaften *Sich-Scheidung* – werden sie »eins« – was besagt diese Eins-heit!?

Wille des Grundes – schon in Gott – daher »in der ersten Schöpfung« durch ihn miterregt wird – im Geschaffenen der Eigenwillen der Kreatur!

Dadurch hat »alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe.« (376)

Sich *Los-sagen von* – ist notwendig zur Schärfe des Lebens – (400).

[1] [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Neu hrsg. von Christian Herrmann. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1925. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Paginierung der Abhandlung in den Sämmtlichen Werken. 1. Abtheilung. Bd. VII. Hrsg. von K.F.A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag. Stuttgart u. Augsburg 1860, S. 331–416.]

Der Wille des Grundes *ist* nicht das Böse unmittelbar und an sich – sondern »nur die Erweckung des Lebens«. | »Damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältiget werde.«

Nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse – sondern »dieses Sichlossagen«.

[3. Liebe und Indifferenz]

1. || Ungrund – Indifferenz || absolute Identität ||

Liebe der Grund und *Existenz* als getrennte, aber noch nicht *als Liebe* – sondern?

Das vor-gegensätzliche – vor-duale »*Positive*«. Vgl. 409.

Hier »freilich keine Persönlichkeit« (412). | Aber »Anfangspunkt« ist so das Ganze! (ib.)

2. Dualität (schon seiend). Zweiheit gäbe es nicht ohne Ungrund (407 mi).

In zwei gleich ewige Anfänge – auseinandergehend – ist er allein Un-grund, d. h. er *ist nicht* beide »*zugleich*«, d. h. einer, sondern »in jedem *gleicherweise*«, in *jedem das Ganze*! | *So* Scheidung. Gerade Möglichkeit der Einigung durch Liebe.

»Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen entgegenstehen.« (409)

Das Böse aber kein Wesen – sondern »*Un*wesen«.

3. *Gegensatz.*

Negation. »Un«- = »das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich.« (409)

Offenbar-werden.

Hervor-treten (*380*).

4. Liebe – als offenbare.

Einigung solcher – die nicht der *Verbindung* zu ihrem Sein bedürfen – sondern getrenntes – das jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andre. (408)

1) für sich sein können –

2) nicht für sich sein können ohne das andere.

Zwei Möglichkeiten: *doppelter ontologischer Aspekt* – erst im *Geist* beide Willen »*zugleich*« seiend! (408)

Geist = »Hauch der Liebe« (*406*); »absolute Identität beider«! (408)

5. Darüber: »allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit« (408): hier das Böse nicht einbegriffen, sondern ausgestoßen; nicht mehr Indifferenz und Liebe alles in allem.

4. Mensch – als Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen

Scheidepunkt: – | Existenz – *seine Tat*!

Hier *freies Band – persönliche Einheit* der Prinzipien.

Die *Möglichkeiten* – sind existenzielle.

Hier erst ist *Abfall* möglich – wirklich – sinken und damit unter das Tier.

Das selbstische Princip – in seiner Intimität mit dem *Centro*. (372)

Mit der entschiedenen Hervortretung des Guten ist auch das Böse ganz entschieden und tritt *als* dieses hervor. (379/380)

Vgl. 374) Grund der *Sollizitation*! | vgl. 399).

Wille des Grundes – | dem Willen der Liebe ein Widerstrebendes zu schaffen. (375/6)

Das Böse aber bricht als solches erst am »Ziel der Natur« hervor. (377)

Geist des Bösen – Entzweiung von Licht und Finsternis.

»*Geburt des Geistes*« – ist das *Reich der Geschichte*.

Das *Böse* »die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes«. (378)

I. *nur Grund* sein – ohne *Existenz*! Nie *verwirklicht*!

II. Grund sein für Herausbildung des Guten und seiner Unabhängigkeit.

5. Ursein = Wollen

Ursein = *Wollen* (Praedikate des Urseins: Grund-losigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung); actus purus.

NB: von hier aus Interpretation und Kritik des Idealismus.

Freiheit – in allem *was ist* – alles Seiende als Seiendes ist Ichheit – »*An-sich*« – *selbst-frei-ständig.*

[6. Werden]

Vgl. *Werden* – und die Natur der Dinge. (*359*)

Sein | *als bloßes* (*403*) und *Leben* – (Schicksal). »Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich.« (*403*)

[7. Wesen, Grund und Existenz]

1. Wesen – sofern es bloß Grund von Existenz ist
2. Wesen – sofern es existiert (Existenz vollziehendes), (wirkliche = persönliche Existenz [399]).

Ad. 1) *Natur* – in Gott | Wille des Grundes | Sehnsucht | Wille zur Offenbarung [375].

Vorhergehen a) ≠ zeitlich; b) ≠ ontologisch; c) Gleichursprünglich – *Gegenseitigkeit der Stütze.*

Der Grund – *geht Gott voran* und Gott doch das Prius des Grundes – der nur ist, sofern Gott actu existiert. (358)

Der in sich verschlossene und in sich selbst zurückstrebende Grund – das stille Sinnen des noch nicht *offenen* Blickes ist für bestimmte Möglichkeiten – noch nicht »*Verstand*«.

[8. Urseyn – Wesen – das Böse]

I. Urseyn – ist Wollen

	Wille des Grundes
Natur und Gott	Sehnsucht
Verstand – existiert	*Wort* des Sehnens
	Offenbarung

Persönlichkeit: natürliche durch Geist verklärte Selbstheit.

II. a) Wesen als Grund der Existenz
b) Wesen als existierendes – was Existenz *vollzieht*, wirkliche und persönliche Existenz [399]
c) Un-grund – Indifferenz.

Deus implicitus.

[9. Eigenwille und Universalwille]

Eigenwille (Dunkel) – Universalwille (Licht).

Das Böse ≠ Eigenwille, d. h. die erregte Selbstheit
≠ in der Trennung vom Universalwillen
= verkehrte Einheit beider.

Das Böse ≠ Mangel
= Opposition gegen das Gute.

[10. Schellings Grundbegriffe]

Indifferenz – wirklich sein lassen.
Vorweg-genommen. (407)
Inhaltliche Bestimmung.
Liebe – freies Band.
Natur-philosophie.
(*erste Schöpfung*)

[11. Grund und Gott]

[...]* durch das Gegenphänomen des deutschen Idealismus – G.[rund] – G.[ott][2]
Grundsein – *Sein*
Bekundung
Offenbar-werden
»Liebe«

[12. Grund und Existenz]

Grundsein – *Existenzvollzug*

Das gegenseitige Sich-stützen.
Gleichursprünglich – aber nicht als *Gegen*sätze.
Indifferenz – Ungrund. –
Das *Böse im Geist* – *Voraussetzung* für die *Möglichkeit des Bösen.*

* [Mehrere Zeichen undeutlich.]
[2] [Vom Herausgeber nach der Abschrift hinzugefügt.]

HEGEL
»RECHTSPHILOSOPHIE«
WS 1934/35

I. HEGEL – STAAT

1. Bürgerliche Gesellschaft. § 182, Zusatz

Einheit von Personen – deren *Einheit nur Gemeinsamkeit.*

Jeder sich Zweck – aber dieses nicht *ohne den Anderen* zu Erreichen.

Die Anderen jeweils Mittel –

→ *Durch Beziehung auf die Anderen* – wird dieses Bezogensein zu einem »Allgemeinsein«, zumal da das Wohl der Anderen mitbefriedigt wird.

Die *Besonderheit* ist – durch solche Allgemeinheit beschränkt – *allein das Maaß.*

→ Besonderheit und Allgemeinheit fallen hier auseinander.

»Den Andern sich vom Leibe halten –« so doch gebraucht (negatio).

Das Maaßlose ist das Kennzeichen der Besonderheit für sich

a) das Maaßlose der Bedürfnisse

b) der Entbehrung: der Not – Verworrenheit.

2. »Die bürgerliche Gesellschaft«

Vgl. Phänomenologie: *»das geistige Tierreich«.*

Die Eigensucht der Interessen als Gemeinsames.

»Interessengemeinschaft« (»genossenschaftlicher Verband«).

3. Das Sittliche

Das je bereits schon wirkende Wirkliche des Geistes und damit auch Mißwirkung.

4. Freiheit und ihre Wirklichkeit

ist *unmittelbar* das Recht – (Privatrecht).

In der Reflexion des Selbstbewußtseins – das Gute.

Das dritte die *Sittlichkeit* – = die *Wahrheit* des Guten und des *Rechts*.

[5. Freiheit – Herrschaftlichkeit]

Freiheit als Selbständigkeit und die Souveränität.

Herrschaftlichkeit! – die höchste Überlegenheit des unbedingten Dienstes.

6. Staat als Wille

»*Geist*«, *Welt*, »*Geschichte*«.

Wogegen: gegen Naturwuchs und göttliche Einrichtung.

Befreiung der Vernunft (Welt – Natur).

Eigenes Gesetz, aber zunächst als Einzelnes.

Rousseau.

Kant – Fichte in der Moral, aber rechtlich-staatlich bei Rousseau.

Hegel über *Rousseau* grundsätzlich hinaus – aber zugleich mit dem erkauften Begriff der Freiheit des Willens der praktischen Vernunft.

Denken als einheitlich Prinzip.

Begriff des »*Denkens*« aber!

[7. Allgemeiner Wille]

Volonté générale Rousseau
und
Allgemeiner Wille Hegel
Allgemeinheit – als Vernünftigkeit – »Vernunft« – das an und für sich Vernünftige. »Idee«.

Nicht Gemeinsamkeit als Ergebnis, sondern *Wesentlichkeit* der *Durchdringung*!

Nicht die »Einzelnen« als Erste »Grundlage«, sondern die »Einzelnen« »sind« – nur sie selbst – *wenn – frei*! D. h. *zurückgekehrt* ins *Wesen*!

Auszugehen vom einzelnen Willen der Bösen – Mißtrauen – pfiffigerweise Dämme aufrichten – so: Einheit – als gegenseitige Wirkung der Dämme.

Politische Gesinnung! Und negativer Verstand.

8. »Organismus«

1) *formal unbestimmter Begriff* –
   a) Vorrang des Ganzen vor den Teilen
   b) Durchgliederung und Zurückbezogenheit der Teile – Glieder
   c) Einheit der Immanenzhaltigkeit.

NB. »organisch« – a) stetig wachsend / langsam
b) naturwüchsig gegen künstlich
c) innerlicher gegen äußerer Ursprung.

2) *metaphysische Begriffe* – für Wesen der *Idee*.
Die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden. –

Warum der »lebendige« Organismus (»ein« Organismus) braucht als Entsprechung dies – wo *Einheit*: *Ganzheit*!

9. Gesinnung (politische)

(wissender Wille! »Haltung«)

Gegen formalen »Willen« der Rechtsperson – gegen freie Willkür des moralischen Menschen.

Ursprung und Art und Wesen der Gesinnung.

»Familie«: »Korporation«.

10. »Erscheinung« (Hegel)

»Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist.« Weltgeschichte[1] (Lasson), 83.

Ebd., *S. 92 f.*

11. Idee (Hegel)

Das Sichtbare – Erscheinende.

Der Geist als erscheinender – keine Zugabe – sondern sein *Wesen.*

Das Erscheinen – das Sichbestimmen als dieses – die »Aktuosität« des Geistes.

12. Weltgeschichte

»Das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist [...] die Arbeit, ihn (den Begriff des Geistes) zum Bewußtsein zu bringen.« (und zu verwirklichen), Weltgeschichte, 64 f.

Der Geist – soll »zu sich selbst kommen und sich als Wirklichkeit (»Idee«) anschauen.« (65)

Wahrheit – »nach sich selbst streben und treiben«.

Idee – sich selbst wissen im Sichanschauen.

[1] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Weltgeschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1917.]

13. Freiheit (Hegel)

Das Subjekt muß sich in seiner Tätigkeit befriedigt finden, es muß an seinem Werk *Interesse* haben.

Umgekehrt – wo Interesse – da muß auch Möglichkeit der Arbeit sein.

Wesenswille *als* Arbeit – *als geschichtliches Dasein.*

(Der Staat) »*Einheit*«.

Die abstrakte Basis der Freiheit ist Wille.

Das Produkt: das *ganze sittliche Dasein* des Volkes.

Darin *vermittelt Idee und Leidenschaft.* Weltgeschichte, 61.

14. Sittlichkeit (Hegel)

»Der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit«, d. h. die »Idee« der Freiheit – das – worin diese sich *konkret anschaut*, sich selbst vor sich hat und »*sich*« so *ist.*

15. »Idealität« – Idee – ideal

Der Geist ist wesentlich Idee in der Form der Idealität, d. h. *im Negiertsein der Endlichkeit* (Enzyklopädie[2] § 386)

Das Zurückkehren der Idee aus ihrem Anderssein (Natur) zu sich selbst. Damit *sich* offenbar. *Manifestation* – Enz. § 383, 10–33, in seinem eigenen Elemente die Offenbarung vollbringend.

Vgl. Enzyklopädie § 381, Zusatz: »Aufheben der Äußerlichkeit«.

Z. B. schon ein »Tier« an sich.

Jede bestimmt wie »ideelle«.

[2] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Sämtliche Werke. Bd. 10. Hrsg. von Hermann Glockner. Fr. Frommans Verlag: Stuttgart 1927 (= Jubiläumsausgabe).]

In ein Ganzes (das Tier) zurückgegangen.

(Der absolute Idealismus *an sich*).

»Geschlechtsverhältnis der höchste Punkt der lebenden Natur«.

Gegeneinander und doch *Empfindung* der *Einheit*. Auch das leere Tier.

Aber im Gattungsprozeß nicht die Gattung, sondern immer Rückfall ins einzelne. Der leere Tod.

16. Negation der Negation als absolute Affirmation

»Idealität« Negiertsein des Endlichen.

Die Verneinung der Verneinung ist je Anerkennen derselben – Bejahung und zwar un-endliche.

17. Staat als Organismus

Organismus: ist *werdende Verfassung*, in der erst der Staat *wird* zu seinem Wesen. *Organismus nichts für sich und außerdem.*

Nicht ein *Vorhandenes Gebilde*, *an* dem Verfassung *sich abspielt.*

»Subjekt«.

18. »Organisch«

»d. h. in die Totalität aufgenommen.« (§ 302 a)

Was Moment und Gegensatz zu sein scheint, hat seine Wahrheit darin, daß es *Mitte* ist.

19. Staat und Wissenschaft

Rechtsphilosophie[3] § 270 (Mei. 214f).
Staat nur »*Mittel*« für die *Wissenschaft* | im *absoluten Sinne*?
Beide haben dasselbe Element der Form: das Wissen!

20. Wiederholende Klärung

von Geist
(Wille
Freiheit)
Idee und *Idealität*
Wahrheit
Gewißheit

21. Erste Auflockerung des Fragens

Erziehung zum Wissen.
Klarheit der Entscheidung.
Sicherheit der Ansprüche.
Wahrung der echten Maßstäbe.
Lage: die *herrlichste – für wirkliche Arbeit und Wandlung –*
1. die allgemeine Verwirrrung der Geistlosigkeit der letzten Generationen
2. die Kenntnis von Staat – in der Abhebung rein juristischer Staatslehre
3. die *politische Schulung* – | »Aufweckung« und wieder Zusammenschluß der »Massen« zum Volk
4. *Partei* – Staat
5. Wissen –: Wahrheit – Dasein.

[3] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von Georg Lasson. Zweite Auflage. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1921.]

22. Das Fragen nach dem Staat

Grundrichtung und Stellung der Hegelschen Philosophie.

Art der Frage nach dem Staat.

Jetzt bestimmter und damit auch ansetzen das *auseinandersetzende* Fragen.

Vorbehalt immer die *grundsätzliche* Auseinandersetzung.

Auseinandersetzung – aus unserem Dasein – dieses nicht als *festen* Punkt und absoluten Maßstab – sondern uns selbst in die Frage nehmen – und Wille zur Klarheit *des Wissens* der Wesentlichen *Bereiche* – *Wie* des Fragens und seine Grundbedingungen.

→ keine bloßen Kenntnisse – | diese nicht unwichtig – aber erst auf Grund und im Licht von jenem Wesenswissen.

23. Frage nach dem Staat a (vgl. b)

als Wesensverwirklichung – so schwierig, daß schon ein Gewinn, wenn diese Schwierigkeiten als solche erfahren werden.

Nicht *nur* die *Hegelsche* Wesensbestimmung – diese den Vorzug – wesentliche Bereiche *in ihrem Zusammenhang* zu denken.

Eine ganz bestimmte und in Hegels Sinne *absolute* Konstruktion des Wesens des Staates.

Staat – Geist – Dasein – Geschichte – Natur – *Seyn*.

Beschränkung!

Weg: von § 257 ff.

Grundvorstellungen – Begriffe – Stellungnahme – Einsicht in Grundzusammenhänge erarbeiten.

Fähigkeit und Sicherheit: denkend – fragend – sich hier zu bewegen –

24. Frage nach dem Staat b

Wer auch nur eine geringe Kenntnis von der Wurzellosigkeit, dem Wirrwarr der Philosophie des 19. Jahrhunderts hat, wird nicht erstaunt sein – all diese Mängel in gesteigerter Form im Staatsdenken wieder zu finden.

25. Zu Protokoll

Hegel wird *abstrakt entwickelt.*

Allgemeinheit | Einzelheit
Objektivität | Subjektivität

Wie dagegen *Vorgriff* auf Verfassung und Gesinnung.
Lücke – wesentliche – [das *Politische*!]

26. Staat

als *ursprüngliche* Einigung des »Einzelnen« und »Allgemeinen« – das *Sichwerden* des bestimmenden und tragenden Grundes des geschichtlichen Daseins eines Volkes.

Von »außen« gesehen | Vorhandenes.

Von »innen« gesehen | Geschehen – mithandelnd beansprucht.

Einzelwille – und sein Allgemeines, gesondert in bürgerlicher Gesellschaft. Aber wie die Einzelnen »da«?

27. Bildung und Arbeit bei Hegel und im 19. Jahrhundert

für Hegel – metaphysisch ursprünglich dasselbe und im Geist – geschichtlich verwurzelt.
1) gingen im liberalen Bürgertum auseinander *der Gebildete* | – der Arbeiter.

Bildung – beansprucht von Freien persönlich als deren Auszeichnung.

Arbeit – herab gesetzt auf Industrie und Lohn-Arbeit.
2) dieses Auseinandergehen zugleich je eine Entwurzelung und Verflachung.
3) beides (1 und 2) weil die metaphysische Grundlage weg! und weshalb dieses? war sie überhaupt je da?

28. Staat und Erziehung (Zucht), (»Bildung«)

Weil »Bildung« verunstaltet im Begriff sagen wir »Erziehung« und wollen zugleich die metaphysische Ursprünglichkeit anzeigen (durch die Deutung als »Zucht« – Gezogen werden und Gezogen sein von solchem, was ursprünglich an-zieht).

Bindend – festhaltend – hinter sich gehend und unterwegs hält – (Wesen der Zucht; vgl. Nietzsche).

Die metaphysische Art der »*Erziehung*« – und die *Wissenserziehung*.

[II. GEWALTENTEILUNG UND VERFASSUNG VERFASSUNG DES NATIONALSOZIALISTISCHEN STAATES]

29. Gewaltenteilung bei Hegel

Teilung ist nicht Trennung, um gar zu beschränken.

Teilung ist Unterscheidung und diese Aufhebende – entscheidend Rückkehr und so Entwicklung des Ganzen.

Dieses *Teil-sich* – als Mitteilung seiner Wesensentfaltung an sich selbst.

30. Die drei Gewalten

im System der Sittlichkeit (Lasson, 489).
Im Anschluß an Montesquieu:
1. gesetzegebend – das Setzen des Allgemeinen
2. richterliche – das ideelle Subsumieren des Besonderen unter das gesetzte Allgemeine
3. ausübende – das reelle Subsumieren des Besonderen unter das gesetzte Allgemeine.

»Gesetzegeben – Urteilen – Ausführen« – nur abstrakt getrennt in jedem Akt der »Regierung« je gewandelt alle drei-einig.

Vgl. dazu Rechtsphilosophie § 279 und Enzyklopädie[3] § 542.

31. Gewaltenteilung und Ursprung der Gewalt

Wesensverteilung [?] – weil der Staat – sich verwirklichender Geist ist.

Diese »Teilung« ist Entwicklung und so »*Aufhebung*«.

Nicht nur äußerem Zweck der Ordnung – der »Verteilung« und der Gegensätze.

Einschränkung und Überwachung entsprungen.

Woher die *Gewalt selbst*?

Im Geist – als *wissender Wille*, dessen »*statischer*« [?] und gründender Charakter.

32. Gesetzgebende Gewalt

Wie heute –?
Die *Gesetzgebungsmöglichkeiten.*
Vgl. Carl Schmitt[1], *S. 10.*
Sie liegen bei der *Regierung als Führung.*
Legislative und Exekutive – nicht *mehr getrennte*!

33. Die Frage nach den Gewalten und Gewaltenteilung –

als politische – d. h. *metapolitische* Fragen – (keine juristischen).

34. Gewaltenteilung

im *liberalistischen Sinne* – ein System der wechselweisen Hemmung und des Ausgleichs der Gewalten – | Mißtrauen und Pfiffigkeit |.

Prinzip der »Dämme«, d. h. das Ganze steht ins Leere und wird nur je vom bürgerlichen Einzelnen her gesehen.

35. »Gewalt« – in der Mißdeutung von »Gewalttätigkeit«

nämlich als unberechtigter Eingriff – Beeinträchtigung der persönlichen Freiheit, des privaten Besitzes und seiner Interessen – der »freien Konkurrenz«.

Und da dieses das Gute (liberal), ist jene das Böse und Verächtliche, weil – gemäß dem vereinzelten Sich allein Wollen durch dieses ein Widerwille gegen jeden höheren Willen geschieht – das *so* notwendig als »*Gewalttätigkeit*« erscheint.

[1] [Carl Schmitt: Legalität und Legitimität. Duncker und Humblot: Berlin 1932.]

»Wilder Trieb« – Zügellosigkeit und »Sucht« – gegenüber *Bewahrung* und Verhandlung, »Geschäft«.

Mißbrauch von Gewalt – *diese als solche Mißbrauch des Willens.*

36. Die Vereinigung der Gewalten in dem Dasein des Führers

ist nicht eine bloße Verkoppelung und Anhäufung (quantitativ), sondern in sich schon der Beginn der Entfaltung eines ursprünglich neuen – aber noch unentfalteten Anfangs.

Diese Vereinigung als Rückgang in Ursprung schließt eine »Teilung« – im Sinne einer Gliederung nicht aus – wobei auch die Glieder in neuem Wesen entspringen.

37. Volk und Herrschaft

Die Massenhaftigkeit und Zügellosigkeit und zugleich Trägheit des »Volkes« als »Unterschicht« kann nur überwunden werden, wenn die Herrschaft über es – aus der höchsten Höhe kommt, die in die gründende Tiefe des *Volkes* reicht – um so – Rangstufen als notwendig fest- und durchzusetzen.

38. Die neuere Gewaltendreiteilung

1) Gesetzgebung
2) Ausführung (Verwaltung) *Vollziehung* – deren substantieller Charakter
3) *Rechts*pflege.

Vgl. wie Hegel in den »Korporationen« und den Institutionen etwas *Wesentliches* sucht – nicht einfach *hie »Einzelner«* und *hie »Staat«*, sondern »dialektisch« und das heißt aber hier Rückgang ins ursprüngliche Wesen beider.

Carl Schmitt viel zu äußerlich.
Quantitativ 2:3.

39. »Autorität« und Herrschaft und Macht

Ursprungshafte Überlegenheit und deshalb Herrschaft und deshalb Macht.

Wo der Ursprung liegt wessen? Des geschichtlichen Daseins – was Ur-sprung – heißt – d. h. Entspringen aus einem Ersten.

Wesenhaft das Seiende und Ganze Tragende.

D.h. *Sein* (die jeweilige – Wahrheit des Seyns – ihre Weite – Tiefe – Entfaltung).

Überlegenheit – nicht als nachkommende – sondern – als schon *»darunter« liegend*!

40. Gewaltenteilung und »Totalität«

Etwas wird nicht Ganz – total durch hinzu kommende Er-gänzung (weil das Ganze schon sein muß).

Wohl aber wird etwas Teil durch Teilung und zwar *Sich-Teilen* des Ganzen dergestalt, daß diese Teilung vom Ganzen gewollt ist *als* zu ihm gehörig und daher darein gebunden.

»Totaler Staat«. Denkt von untotalem her – totaler Staat – wie biologische Zoologie.

Das Wesen jeweils [?] *nur* Eigenschaft und daher – unwesentlich und mißdeutet.

41. Verfassung des nationalsozialistischen Staates

1. ihr Beginn
2. ihr Anfang
3. ihr Grund

4. ihr Ur-sprung.

»Beginn« immer wenn echt – neu.

Vorgehendes vorlaufend: Vorschaffen.

Vor-wirken des Anfangs und Ursprungs und so *Gründend*!

Gesetz zur Behebung der Not von Staat und Volk[5]

(*Reichsgesetz vom 24. III. 1933*)

Entgründung des bisherigen und Begründung des Neuen Staates.

*

Gesetz zur Behebung der Not von Staat und Volk

*

Reichsstatthaltergesetz 7. April 1933[6]

*

Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat[7]

1. XII. 1933.

Reichsgesetzblatt I, S. 1016.

[5] [Vgl. Reichsgesetzblatt. Teil I. Ausgegeben zu Berlin, den 24. März 1933. Nr. 25, S. 141.]

[6] [Vgl. Reichsgesetzblatt. Teil I. Ausgegeben zu Berlin, den 7. April 1933. Nr. 33, S. 173.]

[7] [Vgl. Reichsgesetzblatt. Teil I. Ausgegeben zu Berlin, den 1. Dezember 1933. Nr. 135, S. 1016.]

[III. BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT UND STAAT]

42. § 257 ff.

§ 257. Spekulative Definition des Staates – Wirklichkeit der sittlichen Idee.

Wirklichkeit ≠ das Vorhandene – sondern der sich in seinem Wesen erwirkende Geist. | Idee

§ 258. Diese Erwirkung: Wirklichkeit ist *Einheit* des Allgemeinen und Einzelnen.

§ 259. Diese Idee von solcher Einheit – im Ganzen in dieser Wesensentfaltung.

Drei Hauptrichtungen. | Auch im Staatsrecht.

§ 260 ff. Wirklichkeit der *konkreten* Freiheit.

Bis 271. *Einteilung*.

Vgl. »*Allgemeines*«.

43. Allgemeines zur Auslegung der §§ 260–271

Wesentlich hier das Verständnis.

Der allgemeine Charakter – »*Einteilung*« – für den Abschnitt, der die unmittelbare Wirklichkeit des Staates als der individuellen (Inneres Staatsrecht) zur Aufgabe hat.

Einteilung: Grundlegung – das Wesen des Staates – er west als *Einigung* – un-endlicher Geist – dieser im *Sichwerden* zu seiner entfalteten Selbstbehauptung seines sich wissenden Wesens.

Das *Hauptkennzeichen* – in der Begriffsbildung und Wortgebung. Auftauchen des Ausdrucks »*politisch*«.

Vgl. ob. § 257. Zusatz.

Der Staat – kein *leeres* – *freischwebendes* »*Allgemeines*« über dem vorhandenen an sich *zersplitterten* »*Einzelnen*«.

Aber auch nicht irgend eine formal-logische Zusammenknüpfung, so daß beide abstrakt angesetzt werden könnten, sondern jeweils geschichtlich das »Allgemeine« (Notwendige) und das *Einzelne* – in seiner ursprünglichen [?] Gemeinsamkeit.

Der Staat – als zeitlicher und wesentlicher das Frühere – aber

in der »Erscheinung« – das *Auseinandergehen* in das »Erscheinen« – recht ergreifen und bewahren, d. h. aufheben.

Staat als »*Einheit*« – »Identität« in dem Sinne begriffener Entzweiung, § 187.

»*Erscheinung*« – »Diremption« – höher als
»*Vorformen*«
»*Basis*«.

Das unmittelbar – scheinbare »Selbständige«.

»Idealismus«.

1. das Politische
2. die wesensmäßigen Stufen der Bewegung – Entzweiung und Rückkehr (daher *nie* Allgemeines und Einzelnes »an sich«)
3. Zweideutigkeit (scheinbar) wie Familie und Korporation – Grundsäulen – und doch selbst *gegründet*.

44. Familie und bürgerliche Gesellschaft im Staat

Natürliche und *künstliche* »Basis« des Staates.

Machen sie sich selbst zum Staate?

Sind sie das eigentlich Wirkliche?

Die wirklichen geistigen Existenzen des Willens, worin der Staat Dasein hat? Die eigentlich Tätigen?

Nein! nach Hegel – sondern Erscheinungen und als solche *bedingt* – nicht das Bedingende!

Ja noch Marx!

45. Hegels Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft«

keine liberal-demokratische Gesellschaftsvorstellung, sondern ein *Staat*! Hier: auf dem Grund der Formation – d. h. aus und für Volk entworfen und begriffen.

Womöglich ein geschichtlich kennzeichnender Übergang.

46. Bürgerliche Gesellschaft und Staat

1. die bürgerliche Gesellschaft
   Grundlage des Staates (der »bürgerliche Rechtsstaat« des 19. Jahrhunderts von der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Ethos! (der Einzelnen!) getragen).
2. der Staat der Grund der bürgerlichen Gesellschaft – als ihre eigentliche Wahrheit – er ist auch je das *geschichtlich* Erste *vor* ihr.
3. bei Hegel zweideutig!?
   Bald bürgerliche Gesellschaft Grund – bald der Staat?
   Nein – | nur »*Familie*« und Korporation sind »Grund« – aber in welchem Sinne? Wesen des *Grundes*.

»Korporation« | bürgerliche Gesellschaft

die Institution der Verwirklichung des allgemeinen Zweckes bzw. des zweiten Standes »Gewerbe«
Stand und Vermögen
Arbeit
Bedürfnis
\ //
| *Familie* |

47. Einheit – Identität

1) die abstrakte – mit Ausschluß der Unterschiede (nach ihr wird überhaupt nicht gedacht – satzmäßig!)
2) als *Identität* der unmittelbaren Bestimmung und damit zuvor *Erscheinung*.
   Auseinandergehen – das je für sich.

48. Erscheinung und Sein

»Erscheinung« das Höhere als das unmittelbar Vorhandene als das vermeintlich Selbständige.

Aber doch nur das Auseinandergegangene – verhältnismäßige – »innere« – »subjektive« – § 187.

49. Staatsgestaltung und Staatsbegriff

1. Begriff *geschichtlich* als Vorgriffsentfaltung
2. *Gestaltung – Geschichte – Aufbau der Verfassung* – aber *»geschichtlich«*.

Das *Wissen* um den Staat – welcher Art und wie verschieden notwendig.

Was in all dem am Werk: *Mächte – Kräfte* – »Ideen« – Volk – (Rasse) – Arbeit – Führung –*»Einheit«* / »Ehre« – »Reich«.

Wo und wie die »Metaphysik« – als ursprüngliche rück- und vor-*springende – geschichtliche*?

Staat als *Sein* des Volkes; Sein der Sorge.

Seinsfrage.

50. Staatsdenken und »das Politische«

vgl. □ *1* ff.

1. metaphysisch – geschichtlich

2. soziologisch – »positivistisch«.

ad. 2) der Einzelne und die Gemeinschaft – der Staat als *Verband* – und *einer* unter *andren.*

»Verhältnismäßige Wahrheit« – aber weder für sich noch als Ausgang und Ziel.

Dazu gehört auch das Denken als *Organismus – »biologisch«.*

Schlechte Metaphysik auch in (2) überall.

ad. 1) metaphysisch. *Ausdrücklich* – wissentlich! Fragend – *nicht* dieses oder *jenes Seiende* und Vorhandene an der Erscheinung Staat – sondern *als Sein*. Wenn (welche?) Seiende: dieses *Sein* ursprünglich und Ganz.

Hegel: »Geist« – Freiheit – Denken – »absoluter Idealismus«.

Welches *Denken heute?* im Nationalsozialismus?

Haltung und Stimmung –

Übergang – | »Begriff«

Ausgleiche

Christentum

Weghalten.

51. Staat – stato

status rei publicae

Cicero –

Zustand – im Zustand – Verfassung sein.

Warum »Verfassung«?

Innere Notwendigkeit?

Zustand der *öffentlichen* Dinge.

52. status

Stehen – Stand – »Statur« – Größe.

adversarios de omni statu deicere[8] – aus der Verfassung bringen.

status causae – Stand einer Sache bei der Untersuchung.

στάσις.

[8] [M. Tullius Cicero: Ad M. Brutum orator. Recensuit F. Heerdegen. Leipzig 1884, XXXVII, 129.]

53. »Staat« – status – Stand –

Wie es steht um – das Volk – um die Art und Weise dieses Seienden – wie es ist.

Dieses kein Zustand – Existenz – sondern ursprünglich der Staat.

Die *Inständigkeit* der geschichtlichen Welt – Seyn.

»Staat« – nicht als Seiendes – etwa Volk – Bewegung – dem das vorhandene der Existenz als Bestands- und Verwaltungs- und Rechtspflege.

54. Staat für Hegel

1.) der »*äußere Staat*« – als Not- und Verstandesstaat; vgl. § 183
↕ Übergang § *157*!
2.) der innere – Wesenhafte die Welt betreffende – Staat – der »*politische Staat*«. (Der »höhere, substanzielle Staat«, Enzyklopädie[3], 534.)

Wesentlicher – das Wesen darstellende – *staatliche* Staat!
3.) der »*geistige Staat*« – Weltgeist – in seiner Geschichte – Arbeit – sich zu sich selbst – zu bringen – Verwirklichung der Freiheit in sich.

(der »*mathematische Staat*«)

»Aufmachung« | »macht Staat«

»Staat« – hier »*weiter*« als das Politische!

Und *doch* – das Politische der Wesenskern für die wahre Wirklichkeit von 1 und 3.

»Weiter« – im Sinne des Formalen – aber nicht des *Wesens*. –

55. Der äußere Staat

»Der selbstsüchtige Zweck der Einzelnen ist an- und eingewachsen in die Verflechtung des Wohls und Rechts aller«.

Notwendigkeit – Unentbehrlichkeit – nur so wirklich und gesichert. § 182 ff.

Dieses System der äußere Staat. Das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit.

Das Allgemeine *nur* noch »innerliche« (subjektive) Grundlage – Vorstellung – scheinend nur in das Besondere.

Aber dieser *Schein* ist *notwendig* ← so für die *Erscheinungswelt* des Sittlichen.

Die Realität der Idee ist hier *abstrakt* – Idee hier *nur* »relative Totalität« – »innere Notwendigkeit«.

56. »Staat«

soll in der »*Tatsache*« bestehen, daß die Einen befehlen, die anderen gehorchen!

»Regierung« und »Volk« – Trennung!

Staat *ist* gerade, indem er die *Einheit* wird als ursprüngliche. Diese *Einheit* – erst die Grundlage. Diese muß sich selbst *werden* – »entwicklen« – Unterscheidung.

Der Staat »ist« – als *geschichtliches* Sein.

57. Hegel und nationalsozialistischer Staat

Am 30. I. 33 ist »Hegel gestorben« – nein! er hat noch gar nicht »gelebt«! – da ist er erst *lebendig* geworden – so wie Geschichte eben lebendig wird bzw. stirbt.

Trotzdem – ja gerade deshalb nicht möglich eine »Erneuerung«.

Nimmt man Hegel staatsphilosophisch als Metaphysik des Beamtenstaates (der Staat »Geist« – weil die Beamten Gelehrte und wissenschaftlich gebildet sind), dann wird alles unsinnig – das eine Verwechslung der wesentlichen Motive der Hegelschen Staatsidee mit den »Tatsachen«.

Trotzdem! Wo die wesentliche Grenze?

[58. Die geschichtliche Welt]

Volk
Staat
Reich – die geschichtliche Welt – als Vorgriff – schöpferisch einmaliges – nicht als Ergebnis.

IV. ABSTRAKTES RECHT UND MORALITÄT

59. Gewissen

1. »Art«; 2. Inhalt! – Fragwürdige Unterscheidung.

Art der »Einzelnen«; aber wer »ist« der Einzelne und bestimmt nicht gerade das Gewissen *an sich* dieses *Sein*? verneint es?

Was soll da »Inhalt«?

*

1.) wahres – unwahres – (irrendes)
2.) echtes – unechtes [...]*.

Keine Kriterien – als absolute! Ja – hier bei solcher Forderung und Frage alles von außen.

Überhaupt Grundansatz – Gewissen in Gesinnung – diese in *Geschichte*.

Von hier auch nicht scheiden: Gewissen – »bloße Mache« – die erst gerechtfertigt werden soll!!

60. Staat und Gewissen

»*Bedrohung*« des Staates durch die Berufung auf die *Heiligkeit des Gewissens.* / ?

Dahinter »Oppositionsgeist«.

61. Gesinnung

ursprünglicher *als Gewissen* (moralisch formelles, d. h. abstraktes Selbstbewußtsein des Willens).

Gesinnung und Stimmung.

Gestimmtheit als sich entfaltend in Gesinnung.

Inständigkeit in »Wahrheit«, d. h. zugleich [?] *Entschlossenheit*, *Ausdauer*?

* [Ein Wort unleserlich.]

62. Das Recht des »Subjekts«

Rechtsphilosophie § 132:

»Das Recht des *subjektiven Willens* ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm *als gut eingesehen* werde.«

63. Pflicht

| Pflichtmäßig, aus Neigung, aus Eigennutz, aus Pflicht. | ist »*Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*.« Grundlegung[9], 400.

Umwillen des *Gesetzes*. *Das Gute* – als das Wesentliche des Willens (abstrakt für den Einzelnen) ist die *Verpflichtung* – die *Pflicht* – das *allgemeine abstrakte Wesentliche*.

Pflicht um der Pflicht willen, *das Unbedingte*.

Das Bestimmungslose als Bestimmung!

»Der *moralische Standpunkt*«: Prinzip: formelle Übereinstimmung mit sich selbst –*Widerspruchslosigkeit*.

Das *Gewissen*: *die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst*.

Gewißheit des moralischen Subjekts, so: *nicht* das Wahrhafte.

64. Moralität. Kant

Ohne Einschränkung gut – ist nur ein Guter Wille – d. h. ein Wille – der nur um des Gesetzes willen (sich) will – nicht durch das, was er *bewirkt* – d. h. *aus Pflicht*.

Notwendigkeit der Handlung aus Achtung für das Gesetz.

Pflichtwidrig – der Pflicht widerstrebend – (obzwar möglicherweise nützlich).

Pflichtmäßig – aber *ohne* Neigung.

[9] [Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Kant's gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. Bd. IV. Berlin 1903.]

Kauf – den Kunden nicht übervorteilen – ehrlich bedienen – aus Geschäftsinteresse – *pflichtmäßig* – und dazu Neigung – unmittelbare – ehrlich aus Liebe zu allen, keinem zu schaden.

65. Recht = Pflicht (leer)

denn Recht selbst das Moment der Subjektivität.

Die Moral hat dieses für sich allein.

Beide einseitig.

§ 155. Zum abstrakten Rechte – habe ich Recht und ein anderer die Pflichten gegen dasselbe.

Im Moralischen *soll* nur das Recht meines eigenen Gewissens und Wollens – mit den Pflichten gemeint sein.

In der Sittlichkeit hat der Mensch »durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten und Pflichten, insofern er Rechte hat.« (ib.)

In der Pflicht stehen = Im Recht sein.

66. Moralität und Sittlichkeit

Das Gute – das abstrakt Allgemeine (das sein sollende Gute).

Das Gewissen – das abstrakte Prinzip des Bestimmens (die gut sein sollende Subjektivität).

Beide: das *Bestimmungslose*, das bestimmt sein *soll.*

Die *konkrete* Identität beider ist *die Sittlichkeit* – Sittlichkeit *die verhältnislose Identität* – z. B. heidnisch sein (nicht nur an heidnische Religion glauben) – es ist die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewußtseins.

Vgl. § *153*: 1. Eigenwilligkeit der Einzelnen verschwunden
2. das allgemeine Gute ist *bewegender Zweck.*

Das Sittliche: *das wirkende Gute* – im Einzelnen – *als Rechtschaffenheit* (§ 150).

67. Person

die unendlich reine Beziehung auf mich – in aller Beziehung das *Allgemeine.*

Ich – bin »*Ich*« – worin alle Beschränktheit und Bestimmtheit *negiert* und die Allgemeinheit bejaht – nicht bloßes und *vorhandenes Selbstbewußtsein.*

Enthält die »Rechtsfähigkeit« überhaupt – Anerkennbarkeit und *Anerkenntnis gebend.*

Das ganz abstrakte »*Insichselbststehen*« – unwesentlich hier sowohl Religion als Einsicht und Absicht.

Aber: »Ich« hier immer als Flucht – reines Negieren.

Ich – bin ich selbst und mein Verhältnis zu den Dingen – brauche diese – um mich darin zurückzuziehen.

Also – Selbstsammlung erst im *Haben dieser.*

68. Das abstrakte Recht. (Privatrecht)

Einteilung:

1. das Selbst als bloße Rechtsperson
2. das Allgemeine (Wesen) als äußerlich bindende Ordnung.

Einseitigkeit: *Ab-gelöstheit beider – und die Ent-fremdung*! Damit innere Ungebundenheit *nicht gediegen*!

Meint Hegel – das Privat-recht *stehe für sich* außerhalb des *öffentlichen* Staatsrechts –?

69. Moralität – Subjektivität

Die Unmittelbarkeit des (einseitigen) *an sich* – ist aufzuheben (durch Reflexion *in* sich) in *die unendliche Subjektivität.*

Selbst-bestimmung der Subjektivität. Anerkennt nur, was im eigenen ich will (Vor-satz).

Das allgemeine Gute – | unbestimmt und kraftlos. |

[V. HEGELS SYSTEMATIK STAAT – GEIST – VOLK]

A. *die unmittelbare Absicht* –

Philosophische Besinnung (– Wissen –) vom Staat.

Philosophie! – | Staat!

Reichlich Veraltetes Unternehmen – Bewegung – Kampf – | nicht »*Bücher*« (!) – aber *trotzdem* – nicht aus Eigensinn! – sondern aus dem Glauben, daß unser Volk auch noch nach 50 Jahren dasein muß.

Dauer eines geschichtlichen Volkes – nur aus dem *Geist*.

(»Geist« aber nicht das, das in den »Büchern« steht.)

B. *Unsere Absicht* –

unter Bezugnahme auf *Hegel*.

Warum Hegel? | andere Philosophen doch auch *über* Staat nachgedacht.

1.) Philosophie – Vollendung der abendländischen Philosophie | Antike – Christliches Abendland

2.) Staat – 19. Jahrhundert *unmittelbar* (positiv) und *mittelbar* (negativ (Marx)) wesentlich bestimmt.

»*Liberalismus*« – »liberal« – »Freiheitlich«.

Hegels Philosophie – vgl. *Freiheit*!

C. *für Anfänger* –

nichts vorausgesetzt.

1.) *negativ*:

a) keine handwerklichen und gelehrten Kenntnisse – die zur philosophischen Arbeit – die zu jeder nun einmal notwendig.

Die Arbeit – das *Saure*!

Aber *einiges anzueignen*.

b) vor allem keine *Philosophie*kenntnisse – irgendwoher angelesen und aufgeschnappt – ohne wahrhaft zugeeignet – dergleichen zuhause lassen – oder als Prüfung einbeziehen.

Also meint dieses! nun

2.) *positiv* – der *Wille* zu einem *echten* Wissen – Wahrheit des Wesens – Klarheit der Wesensbegriffe – Ursprünglichkeit der Wahrheitsbegründung.

D. *Vorgehen* –
1.) an *Hand eines Textes.*
der vorliegende in mehrfacher Hinsicht ein *Notbehelf.*[10]
a) nur *ausgewählte* Stücke über Hegels *Staats*denken
b) dieses denkbar schlecht gemacht – aber zur Zeit nichts anderes zur Verfügung – was E. D. [?] zu verschiedenen Zeiten zeigte.
Hier: *beiläufig* – richtigstellen und ergänzen. Die geschwätzige Einleitung auf 90 Seiten können sie sich sparen – verdeckt nur schlecht *bodenlose Unkenntnis und Schludrigkeit.*
2.) immer wieder zum Teil zurück – aber zugleich freier *Durchsprechen* und Ausgreifen – *Bericht* über die vorige Stunde.
E. *Ansetzen* – bei dem Stück aus den »Grundlinien«.
Hier die eigentlich endgültige Hegelsche Lehre in ihrer vollständigen Begründung.
Ersten Abschnitt lesen!
Jedes Wort und jeder Satz bedarf der Erläuterung – dazu *bedarf es einiger Vorübung.*
F. *Vorübung* und zwar nach *zwei* Richtungen –
1.) *Hegels* Verfahren in seinem *Philosophieren* – (Dialektik – *als* Systematik)
2.) *Staat – wo der hingehört – in welchem Bereich wir uns bewegen.*
Was für *Wissen.* Mitdenken
Mithandeln
Mit*wissen* ↑
Die geistige Not unserer Zeit.

*

Vorgehen –
zunächst entwickeln | *Dialektik* – als *Methode* – »*Miß*brauch [?] – *Aristoteles*«.
Dann: meint – unmittelbar – *über Staat.*
Dann: wie muß Hegel vorgehen. *Dialektisch* – und d. h. *systematisch*!

[10] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Der Staat. Hrsg. und eingel. von Paul Alfred Merbach. Alfred Kröner Verlag: Leipzig 1934.]

»*System*« *Wille zum* System – »*Mangel an Rechtschaffenheit*«, *Nietzsche*! bei wem Philosophie »eine Charakterkrankheit« »Betrügerei«.

Und deshalb entscheidend – *wo* steht Staat im *System*? D. h. wie durch dialektische Entwicklung in seinem Wesen bestimmt.

Abschluß: Anrede an die Herren bei Eröffnung der Berliner Lehrtätigkeit.

Wo steht der Staat – im System?

1.) System – *inhaltlich* – | geschichtliche Erinnerung |

2.) Staat in der Rechtsphilosophie.

Staat und Recht.

Geist – »Gott«.

3.) *Bestimmung des Staates* – § 257 f.

Die Bereiche: Geist – (sittlicher) – Wille – Freiheit.

4.) Wesensbestimmung – *Wille – Freiheit*! »*Willensfreiheit*«.

Zusammenfassung: *bisher dreifaches*:

1. Hegels Philosophie nach Methode und Gegenstand
2. Einblick in die Rechtswissenschaft
3. dazwischen [?] an Hand des § 257 über Wille – Freiheit.

*

Vorbereitung für *die Auslegung* der *eigentlichen Hegelschen Staatslehre – Hegels Staatslehre nach der Rechtsphilosophie*:

1.) Der *systematische Ort*: a) die Rechtsphilosophie

b) innerhalb dieser – nach *Recht und Moral unter Sittlichkeit* – als sei *Staat aus Recht abgeleitet*
»Recht und Staat« ↘

c) als sei die Rechtsphilosophie etwas *an sich – objektiver Geist* –
über System »Ort« – »der Stuhl«

2.) *Der hierdurch erwirkte doppelte Schein.*

NB. warum das Hegelsche System das einzige.

1. weil das zu Ordnende – selbst die Ordnung
2. weil dieses als *Absolutes* gedacht
3. weil dieses Denken *in sich geschlossen* der *Forderung* nach.

»Un-endlich« – »Sich*selbst* wissen« – und *doch*!!

Vgl. zum ff. *Auslegung* – § 257 ff.

→ *Wenn* der Schein: *wie* dann lesen und das *vor* § 257 auffassen?

3.) Welches die Wahrheit über den Ort.

Staat das Letzte – weil das alles in sich »Aufhebende« – weil *Grund und Träger* – | Geschichte – Gott – |

Frage nach dem Staat – dessen Wesen *wissen* heißt?

4.) Warum aber dieser Weg?

Darstellung und Begründung des Wissens durch Aufhebung der *Einseitigkeit*.

5.) *Zusammenfassung*: *Frage nach dem Staat gerade nicht* an *Rechtswissenschaft* und *Rechtsphilosophie – sondern umgekehrt diese an Frage* nach dem *objektiven Geist und Staat*.

NB. weshalb die »*Rechtsphilosophie*«.

»Naturrecht (»Wesen« / – nicht »Naturzustand« – *vor* Gesetz!) und Staatswissenschaft im Grundrisse« – »Grundlinien der Philosophie des Rechts«.

Zweck der üblichen Lehrtätigkeit!

»Logik« um »Logik« aufzuheben! So hier!

6.) *Nicht »Fürstenrecht«* – sondern »Volksrecht« – aber all das nur *als Staatsgründung*.

7.) *Wissen* um den Staat verbreiten.

»*Der Staat*« (Idealstaat?) – *welcher? geschichtliche*; nur *feststellen*.

Wirklich – das Wirkende – »am Werke« – jeder »individueller« und an sich »*besonderer*« – Geschichte.

Übergang – in *jeder Hinsicht ungeheure Aufgabe*.

Existenz dafür –! wie?

Vgl. *Auslegung* 1 ff.

71. Hegel – über den Staat. Der systematische Ort

Staat kommt nicht irgendwo auch vor – weil es das *auch* gibt und Philosophie über alles handelt, sondern: *Ort im System* – [absolute Wirklichkeit].

»Fisch im Wasser« und nicht in der Luft.

Bestimmte Bedingungen, die sein müssen und die es machen, *was* und wie der Staat sein muß.

→ »*Was ist der Staat*«? – so – aus der Pistole geschossen – kann man fragen – aber man kann nicht antworten – sondern die Antwort – ist nur die wahre Frage:

1.) wohin fragen wir da?

2.) und welches die unbestimmte Vormeinung?

Beides wird nicht gefragt – sondern man stürzt sich auf irgend eine Antwort und bespricht irgend welche verkommenen Theorien – als wären diese schon ausgewiesen – nur weil es sie gibt.

72. System – inhaltlich

»Ordnung« – 1.) Weise des Ordnens –
(?) *Hinsichten*
a. *äußere*
b. *sachentsprungene*
c. wesenhaft geforderte, sofern die Sache in sich System ist.
2.) Was in die Ordnung eingeht
3.) *Ordnungsbereich* | »*Raum*«.

System – im strengen Hegelschen Sinne.

»*System der Wissenschaft*« *als Philosophie.*

»*System der Philosophie*«! Philosophie – eingeteilt *gefächert* – was eingeteilt.

Philosophie – nach Fächer – Lehr- und Lerngebieten – also nach Gegenstand und Behandlungsart.

I. die erste bekannte – schulmäßige! – Fächerung
λογική – φυσική – ἠθική
Weltgeschichte
φύσις *Mensch*
Geschichte, Sitten
λόγος – ansprechen – besprechen – bestimmen.
II. »*Metaphysik*«
↑ ↑
Theologie – Kosmologie – Psychologie – Ontologie
III. Descartes. Substantia – finita – res cogitans – res extensa
infinita Deus.
IV. Kant
V. Deutscher Idealismus – Hegel
Geist als absoluter.
Hegels *dreifache* Systematik.

73. Metaphysischer Sinn des Rechts. Hegel

Anerkanntsein – im Recht – das Recht *sein.*
Selbst-ständigkeit (vgl. *Herr und Knecht*) → »Macht«.
Selbstheit – als ~~sich selbst~~ wissendes Selbstbewußtsein.
Geist ⇒ Materie – Wissen.
Anerkennen – als wissendes Sichseinlassen – als wissendes sich – gegenseitig zu sich selbst bringen.

74. Geist und Staat

Wo dieses – da schon Anerkanntsein von *Selbst und Selbst.*
Der »subjektive« Geist – nicht etwa das »einzelne« Subjekt – sondern nur – in der *Betrachtung* – abstrakt – *»für sich«* – *»an sich«* – was darin an *abstrakten Beziehungen vorfindlich.*
Das *»Objektive«* – d. h. das *Daseiende.*
Wo Geist – da Anerkanntsein – wo Anerkanntsein das Recht –

wo Recht der Staat – (*nicht als »Folge«* – sondern als *schon Früheres* mitgesetztes).

75. Staat – in der Philosophie des Rechts

D. h. absolutes – dialektisch-systematisches Wissen vom Recht – seiner »Idee«

Begriff – gibt sich seine Wirklichkeit selbst – »Idee« – »Begriff« absolut.

Recht – aber für Rechtsphilosophie »gegeben« – und zwar nicht nur positiv – *gesetzt* – vorliegend – sondern – *wesenhaft* – daß dergleichen überhaupt »ist« als »*Geist*« – d. h. Recht erstreckt sich auf den Weltgeist als Freiheit *in eins.*

[76. Staat und Freiheit]

Staat
Recht
Geist – Intelligenz
|
Wille – | praktischer Geist |
|
Freiheit.

77. Weiteres Vorgehen

Staat –
Zwischen – Metaphysik des Geistes und positiver *Rechts*bildung
– Rechtswissenschaft.
»Rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät«
| *unsinnig!* |
Wolf[11] über –

[11] [Vgl. Mitschrift von Wilhelm Hallwachs und Protokoll vom 5. 12. 1934.]

78. Hegel – Staatsbegriff –

Wenn auch am Ende unser Staatsbegriff ein anderer – das ist Sache der kommenden Geschichte.

Dann doch – Hegel – die *Vollendung*.

Die Größe und Höhe – nie *vorher* und was jetzt nachher nicht *gedacht* und entfaltet.

Autarkie des Daseins – das geschichtlich nur aus der wesenhaften Überlegenheit | Rat.

D. h. aber Aufgehobenheit und Aufhebungskraft im Wissen und *Raten*.

Wenn kein Stein auf dem anderen bliebe – unumgänglich – durch dieses Wissen und sein Wesen hindurch zu gehen – je größer die kommenden Aufgaben – je gewaltiger die Mächte – je höher und strenger das »*Fassen*« und nicht im »*Brei des Herzens*« versumpfen.

79. Staat

Kann er begegnen? – Nein.

Und ist die Weise des Begegnens die Wesensoffenbarung oder nur »Erscheinung« und zwar auch dieses nur unter der Bedingung des jeweiligen Verhältnisses zu seiner Wahrheit?

80. Staat –

wonach da gefragt?
ein »Ding«
»Mensch« *alles fraglich*
Natur und
Geschichte *verworren*!
Volk
Maschine

Aggregat
funktioniert – einfach da!
Vgl. Deutsche Christen – Kirchenstreit – ist dieser Zusammenstoß zufällig?? Nein!

81. Staat

Wo?
Staat und alles Mögliche.
Staat und Volk.
Staat »*und*«...
Der »*Staat*« selbst.
Das Wesen »des Staates«. Was oder wer? »Führerstaat«.
a) überzeitlich
b) formale Anzeige
c) unser Staat.

82. Über den Staat. Hegel

Nicht u. a. irgendwo gelegentlich vorgenommen – sondern »Ort« im »System«.
1) *was das heißt* – a) verschiedensein [?] von System
b) des Hegelschen Systems.
2) *wo der Ort des Staates?*

83. Wo und wer und was und wie ist »der« Staat?

»Der« Staat – 1.) »unser« Staat
2.) heutige Staaten
3.) Wesen »des« Staates / »Wesen« – »Seyn«
4.) formale »Anzeige«.
Wo und als was vorfindlich?

Verbot – Vorschrift – *Befehl* – *Wille* – | »Ich« – »Selbst«.

Wünschen – Begehren – Begierde – Streben – Drang – Trieb – Hang – Neigung.

84. Wie kann und darf also das dialektische Philosophieren z. B. über den Staat nicht vorgehen?

Nicht: es gibt da und dort verschieden Staat und Staatsformen – (Stoff) – davon *abstrahiert* der »allgemeine« Begriff von Staat (»Abstraktes«) und *dann angewendet auf Heutiges.*

Sondern wie: das Wahre – (der Staat) – »wollen wir als Resultat sehen« (Rechtsphilosophie § 32, Zusatz) – in dieser Form!

Warum wollen wir das und mit welchem Recht?

Weil für uns – *Seyn* – Begriff – Gedachtsein in diesem Sinne!

85. Dialektisches Denken – erfaßt und ist das Sein selbst

»Werden« – »Entwicklung« – Unruhe.

In seinem Vollzug in sich die Entwicklung des *Inhaltes* – Seele desselben.

Etwas *vernünftig* betrachten – *nicht* von außen *zu* sehen – sondern das innere Gesetz des Seyns.

Herkunft – in Vollzug bringen.

(Der einzelne freilich als Einzelner nur Zuschauer).

86. Dialektik als System (absolutes). System inwiefern »Vollendung« im eigentlichen Sinne?

1) dreifache Wendung von System.

2) Dialektik – Logos – Vernunft
»Sein« – »*ist*«
»*Kategorie*« – als Seinsbestimmungen
der *un-endliche* Logos.

3) Dialektik – System und absoluter Geist
res extensa – Objekt
res cogitans – Subjekt
Vernunft – Geist.

87. Hegels Systematik und ihre Entwicklung

1. bis zur Phänomenologie – der Kantische Leitfaden – vgl. Jenenser System
2. System der Wissenschaft
   1. Phänomenologie
   2. »Logik«

   »Phänomenologie«
3. *Logik* – selbständig »Logik«
4. Enzyklopädie
   Logik
   Naturphilosophie *1–3 aufgehoben* [Enzyklopädie]
   Philosophie des Geistes.

[88. Hegels Systematik]

Logik – absolute Selbstbetrachtung Gottes vor der Schöpfung.

Natur – der Sohn Gottes, aber *nicht als Sohn.* | 10, 27! – sondern als das Verharren im Anderssein – bacchantischer Gott – *»ausgelassen«* – »sich selbst nicht fassend« und *zügelnd.*[12] *Der Weg* – zur *Rückkehr* – als dem Wesen des Geistes.

Geist – subjektiv – objektiv – absoluter.

[12] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Philosophie. Zweiter Teil. Naturphilosophie. Sämtliche Werke. Bd. 9. Hrsg. von Hermann Glockner. Fr. Frommans Verlag: Stuttgart 1927, S. 50.]

89. Hegels – Systematik

Geist – Philosophie des Geistes.
Entwicklung – und Stellung des Rechts.
Philosophie der Natur.
Logik.
Enzyklopädie | kein bloßes »Aggregat«!

90. Das eigentlich Wirkliche –

vor allem – der Geist – (das absolute Wissen) – sich wissendes Selbstbewußtsein.

Und daher nur und eigentlich in der Philosophie zu erwirken.
Diese aber | am Ende.

Die sich selbst wissende Wahrheit der offenbaren Religion – des Christentums.

Die eigene Zeit in Gedanken gefaßt.

Die *Un-endlichkeit* – als *Abschluß* – und nur noch die *Entfaltung.*

91. Wesenserkenntnis

das *als* Was – ohne Hebung des Selbst – auch *kein Einzelnes.*
»Tatsache«

92. Maßbereich der Dialektik

Hin und her – gehen – | *Auflösen – Verwirren.*
»Schaukelsystem«. –
Vgl. *Aristoteles.* Met. Γ 2, 1084 b 25[13].

[13] [Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1886.]

Nur *versuchend – fragend. »An-näherung«* – Hegel, Rechtsphilosophie § 31.

Nicht eigentlich *»wissend«* – (noch nicht in der Wahrheit).

Während für Hegel – *ja* –

93. »Die Unendlichkeit«

»das Innerste der Spekulation.« Rechtsphilosophie § 7.

Un-endlich 1.) das *End-lose*:

a) *Ende* | einfaches *Aufhören*
nicht πέρας

b) los – das immerwährende *u.s.w.*
aus-einander

2.) was gerade »Ende« hat.

Rück-kehr – in sich – *voll-endet* – d. h. das Ganze umschließt und es *»ist«*; das schlechte Ende *aufheben*. Z. B. der *wahrhafte* Wille.

Vgl. Un-schuld – ohne Schuld – negatio – der Schuld Herr und so innerhalb halten.

Das Endliche – steht nicht mehr gegenüber, sondern *einbezogen*!

94. Das An und für sich

An sich (»der Begriff« als vorhanden, noch nicht das Wahre) – für sich – an *und* für sich.

95. Seyn und Begriff – Idee

Etwas *ist* erst dann spekulativ-dialektisch gedacht – d. h. als »›sich‹ wissend im sich Erscheinen« – dieses Gewußtsein ist das eigentliche Sein – es ist *der Begriff* – Idee – der absolute »Idealismus«.

96. Nicht – Verneinung – Aufhebung

Aufhebung = tollere (Verbot) – conservare (Andenken) – *elevare* (gehobene Stellung).»Werkzeug«.

Zugrunde liegend schon das »Absolute«.

Vgl. die geschichtliche Lage.

Absolute Wahrheit der offenbarten Religion.

97. ἰδέα und Bild

Abbild – Begriff »des Bildes« – *ἰδέα τοῦ σώματος*.

Negation – »nichts Negatives« – *sie überlebt* sich: als *aufgehobene*.

98. Das »Nicht«

1.

a) μὴ ὄν ἁπλῶς

b) μὴ ὄν καθ᾽ αὑτό – στέρησις –

c) μὴ ὄν κατὰ συμβεβηκός

Die Natur – ist z. B. jetzt nicht Tisch (Holz).

Möglichkeit – in sich »*nichtig*«.

2. blind – nichtig – und doch – *kann nicht jegliches* »blind« sein, sondern nur *ganz bestimmtes* – dieses in Beziehung auf sich selbst.

3. Holz – was *nicht Tisch ist* – auch Stuhl – oder Kasten – auch Mozart-Sonate und doch!

99. Zu nichts zu gebrauchen

1.) *überhaupt kein Maßstab* und Gesichtspunkt.

Wenn gedacht – dann als etwas *Allgemeines* – nicht wie Schuster– *Wesentliches* – daher

2.) gar nicht ohne weiteres zu entscheiden – vielleicht nach einigen Jahren – vielleicht mit 40 – plötzlich einsehen – daß doch zu brauchen – dann allemal zu spät
3.) am Ende und vor allem doch – aus dem gewöhnlichen Denken und der üblichen Schlauheit nicht einzusehen.

Automobil – Technik – Physik – Galilei – Aristoteles.

Wenn die gedacht hatten – eigentlich (nicht Automobile – sondern vom »Staat«!) zu nichts zu gebrauchen – denn – keine Tat und Maschine – freilich auch ohne dieses auskommen – aber immer noch nicht ohne Aristoteles.
Mathematische [?] Philosophie | dann auch nie, nie Mathematik –

100. Erste Stunde

Billig und berechenbar – nichts *wagen* – erst in der letzten Stunde ein Licht aufgeht – erst nach einigen *Semestern.*

101. Brauchen wir das?

Autofahren
Physik
Mechanik
Galilei
Aristoteles.

↓ Alles nur so im Auto darin – mag sein – aber – gerade Beweis – daß es ohne das geht.
Ja –! Vergleich – Tätigkeit als Jurist, als Lehrer.
Wie das Autofahren.
Wenn aber – Maschinenbauer – Physik – aber doch nicht Aristoteles.

Auto	Recht
Physik	Staat
	Philosophie

[102. Staat und Volk]

1. Schuster – Bäcker? Jura – Philosophie
was im genauen Sinne anders – »Ergebnis«
2. *auch nicht* – Schuster – sondern »mehr«.
Wieso »mehr« – »besser« – nun vielleicht schlechter.
Wenn *nicht den Aufgaben* genügend – »*Urteilen*«.
Auch wenn das Recht nationalsozialistisch – dann noch nichts getan! Dann kann genau dasselbe eintreten, was *wir hatten.*
Staat – Volk.

103. Was kann ich davon brauchen?

1. weiß kein Mensch, was er eines Tages braucht
2. um das, was wir aber je wirklich brauchen, gebrauchen zu können, müssen wir mehr haben als das, was wir *brauchen – Beispiel*!
3. dieses wesentliche Mehr – | Wesensnotwendige
a. und seine innere Notwendigkeit
b. die Art der Aneignung
c. der *Schein – der Überflüssigkeiten*
was so aussieht wie jenes ↑
d. aber wie diesen Schein durchschauen anders als aufgrund echten Wesens.

104. Irrlehre

| Pragmatismus
| Amerikaner!

105. Das Erscheinen – die Idee

als sich selbst bestimmende zur wirkenden Tat – worin sich der Geist als seiend weiß.

So Idee – das Sich-erscheinen in seinem Sich-wissen.

106. Wer die eigentlichen »Nihilisten« sind!

Die Nichts sehen und begreifen und die *Blindheit* zum Prinzip der Wahrheit machen.

107. Dialektische Methode

Vgl. Platon – Sophistes – und Hegels Geschichte der Philosophie.

108. Was ist und wo ist der Staat?

Der Staat ← ?

109. Der Ort des Staates im System der Enzyklopädie

a) *schematisch zugeordnet*
b) *sachlich – aus Grundstellung begründet.*

110. Philosophie

wesentlich und entscheidungshaft *Wissen* um den Staat.

Als Wissen vom geschichtlichen Dasein weder Philosophie-Geschichte – Register eines Systems – noch Staatstheorie und ihre Definitionen.

Manchmal wichtig zu kennen – aber *zuvor*: *wesentliche Klärung* – nicht die unmittelbare Abzweckung – sondern die *Vorbereitung* – für das Mitdenken – Interessen und Tathandeln – jeder je an seinem Platz.

Eine der drängendsten geistigen *Nöte* der Zeit – unerkannt – *staunen.*

111. Der Lehrling im Papierladen. Wissen

in der *chemischen* Fabrik – in dem *chemischen* Laboratorium.

Umgekehrt – hier – *Wissen* – als *wesentliche Macht.*

Nun ist zuzugeben – dieses Wissen zuweilen fragwürdig – keine Entdeckung.

Schon vor dem Siege.

Und nicht deshalb – weil sie auf die Praxis zu eng eingeht – sondern zu wenig und gar nicht »Theorie«.

Denn – dann von selbst – wesentlich!

112. Hegel und wir →

1) weder künstlich zurechtbiegen
2) noch mit unwissendem Geschimpfe zurückweisen –
sondern von Grund aus Überwindung – weil dieses

1. Auseinandersetzung mit Antike – Christentum –
2. Vorgriff in die Zukunft.

»*Weltanschauung*«.

VI. ÜBUNGEN ÜBER HEGEL – STAAT

Anfänger – (*Philosophisches* Werk) nicht *rechts*philosophisch und nicht zuerst wesentlicher von der Philosophie wissen – als vom Staat.

Denn wenn jene, dann nur dieser; nie aber umgekehrt – denn ohne Philosophie – der Staat nie zu begreifen – vielleicht zu *bilden* – aber auch das nur *eine* Seite.

Sie scheint zwar die *wesentliche*!! Aber Herkunft und Zukunft der *Staatsbildung Geschichte* des Staates!

114. Staat

weder der Teufel – noch ein Gott – aber auch nichts Gleichgültiges – wohl im Grunde eine *Widrigkeit* – eine rechte – so wie Härte und Erzwingen eine Wesensnotwendigkeit des Daseins – also keine Verschönerung und verlogene Anbiederung.

Aber auch kein Abscheu – sondern ernstes – und wissendes sich ihm stellen und ihn so mit ermächtigen.

Entsprechend – die Quelle – *Volk*.

Grundfrage nach dem Staat: wohin – woher?

Die Philosophie! in echt anderem Sinne [?] | nicht der Staat – der geschieht anders!

Staat als Seyn des Volkes.

Gewiß – aber was heißt das *Seyn*?

Seyn und Zerklüftung (Widerstreit und πόλεμος).

Aber auch nicht nachhinkend – tastend eine *Rechtfertigung* (die selbst grundlos ist) ersinnen – sondern die *Obrigkeit* des Staates in ihrer ganzen Härte ausdauern – auch dann: wo Volk sich in den Willen als den seinen bekennt – auch da die Hürde der Überwindung und des *bleibenden Widerstreits – kein Paradies*!

Philosophisch – den Staat begreifend in eine von ihm zum Teil zu gestaltende Welt – (Seyn) hineinstellen und sich so binden.

115. Hegel über den Staat

Eine Philosophie »über« den Staat – verdächtig – erweckt Mißtrauen – mit Recht.

Zwar nicht, wenn nur bodenlos – mit aufgerafften Lesefrüchten über die Dinge her schreiben – das ungefährlich –; vermodert im eigenen Sumpf.

Aber *wo ein wirklicher Philosoph* – zu Entscheidungen zwingt – da – Mißtrauen – Widerwille – Widerstreit – *Kampf* – und wirkliche Erwirkung des Geistes.

Aber *dieser Philosoph* muß als solcher uns begegnen. –

116. Wo der Staat?

Das Geistige (wie dieses – der *absolute Geist* – Geist als »Denken« – »Subjekt«).

Denken (Intelligenz) – freie Tätigkeit: Aufhebung. § 21.

↑

Der Wille (vgl. 286 ob.)

Die Freiheit (vgl. Logik – der Begriff – Idee).

Der an und für sich freie Wille.

117. Geist für Hegel

Vernunft als göttliches Denken gegenüber – Verstand als menschliches Denken (20, 6 f.).

Vgl. Hegel Enzyklopädie[14] § 334.

Vgl. Einleitung zur »Weltgeschichte«.

Vgl. Einleitung zur »Rechtsphilosophie«.

Denkende *Vernunft.*

[14] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit. Sämtliche Werke. Bd. 6. Hrsg. von Hermann Glockner. Fr. Frommans Verlag: Stuttgart 1927.]

Vgl. *C*!

Ewigkeit – sich selbst gleiches – ruhiges – gegenwärtiges – vergangenheitsgesättigtes – zukunftsloses Wesen!

Denken – als *Aufheben* – alles abgelegte Stufen – geebnet – befreien – und nur zu »*Erinnern*« – und die bereits *vollzogene* Versöhnung leidenschaftslos zu »erkennen« – Wissen.

Befreiung!

Geist – das die Verneinung verneinende »Denken« (Wissen – *Bewußtsein*)!

118. Gefühl und Recht

Heidelberger Enzyklopädie: § 390, S. 274.

119. Beginn des Staates

Heidelberger Enzyklopädie § 355, § *358 hi.* Kampf des Anerkennens – und Unterwerfung.

120. Hegel

Phänomenologie und Kant.

Vgl. Heidelberger Enzyklopädie *§ 332.* Zusatz.

121. Vorübung. Hegel. »Methode«

»Dialektik« – Methode – als »konkretes« voll und allseitiges – nicht abstraktes einseitiges »Denken«.

Alles *was* das Wesen des Denkens an Schritten und Bestimmungen fordert und wie es dieses fordert ausdenken.

Nicht endlich – sondern un|endlich – (in sich geschlossen – zurück-kehrend).

Aufhebung – Negativität – als Negation der Negation.

Ursprung und Wesen des hegelschen Denkens im Begriff des Absoluten – als Geist – sich selbst in dem Wissen wissendes »Ich«.

Einige Sätze.

1.) vgl. über Werkzeug und Arbeit (Jenenser Realphilosophie)

1a) aus der *Aesthetik* –

2.) das Verschiedene »ist« das selbe – Verschiedenheit »ist« Selbigkeit

2a) »das Bewußtsein ›ist‹ Selbstbewußtsein«

3.) Sein und Nicht ist das selbe

4.) *was vernünftig ist u.s.f.*

Das »ist«: west als ... – wobei »wesen« eben als aufgebend und in ihrer Aufhebung unwirkliche Bestimmtheit.

Das gewöhnliche »ist« – | Es ist kalt – das Zimmer ist erleuchtet.

122. Hegel. Staat

»Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz.« Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Lasson, 90.

Was vernünftig ist, ist wirklich; und was wirklich ist, ist vernünftig – vgl. Grundlinien der Rechtsphilosophie. Einleitung.

Das *»ist«* das Un-wirkliche, bloß Da-seiende – Zufällige?

Vernunft. | Absoluter Geist |

Ein Optimist!?

Verhältnis – Wertung – Wirklichkeit.

Reden – Rasse Existenz nie selbst.

Denn Theorie der Arten [?] – auch sie [?] – dies nicht leisten – aber wirklich?

123. Das hegelsche »ist«

Wohin spricht es?
Darin:
1. Negation – warum und wohin? – woher aber dieses? *Welche Grundüberzeugung*? 1.) *theologisch*!, 2.) logische Wahrheit
2. eine höhere und reifere Vorstimmung des »Wesens« und Begriffs.

Entscheidend im Fortgang der Philosophie:
»Zu wissen, was man selbst schon gesagt hat.« (6, 319)
Das Schon Gesagte – mitgesprochene!
Dieses im absoluten Wissen wiederherstellen.
Wodurch – durch welchen Vorgriff das ausgekundet und ermessen?

124. Hegel. Zum »ist«

Das – (Apfel – Birne) ist »Obst«.

Formell neben das *Besondere* als *Besonderes* gestellt.

Ich will »Obst« (und nicht Birne ...)?!

Das Denken des Allgemeinen setzt *ein Besonderes und widerspricht sich damit selbst.* Welche *Be-sonderheit* hat das »Allgemeine«?

Es ist ab-gesondert – ein anderes gegen *das Besondere.* Aber in der Absonderung entfaltet es sich als zugleich *dasselbe* – und *damit zusammengehörig*!

125. Hegel. Übung über Staat

I. die *Ausmaße* für das *Staatsdenken* weiter und ursprünglicher als je – und zugleich der *Widerstreit* –
| *keine Verschlimmerung*! |
die Züchtung für die Zukunft
↓
II. der *Ernst* des philosophischen Denkens
»Dienst« – »*Zucht*« – wenn auf sich gestellt und eine *Aufgabe* – »*sich nicht drücken*«.

126. [Erik] Wolf

»Recht«
1) *Natur*-recht – *Philosophisches* – Recht
volkhafte Geschichte
Natur –
aber volklich außergeschichtlich
2) *die Rechtsbildung*
a) Wesenswandlung
↕
b) inhaltliche Steuerung.

127. Entscheidend die Methode

die der »*spekulativen Erkenntnis*« (Vorrede, Lasson, 2. 4).

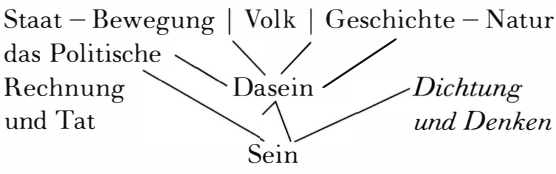
Das fortschreitende Nachgehen einer Sache – so zwar, daß sich diese so erst *entwickelt* – und *woraus*?

»Das Ganze [der Rechtsphilosophie] wie die Ausbildung seiner Glieder beruht auf dem logischen Geiste.« (Lasson z. R., 2. 4)

Und das | »die Wissenschaft« für Hegel entscheidend.

(Auf Grund welcher Grundstellung?)

[128. Staat – Bewegung]



129. Souveränität

Eigenständigkeit des Herrschaftswillens – »*Hoheit*«.

130. Staatsgesinnung des Volkes

Woraus entsprungen?
Wie ermittelt und geklärt?
Wie sie den Raum des Daseins schafft.

131. Staat

1.) unsere unmittelbare Erfahrung des Staates heute
a) *was* erfahren. b) *wie* erfahren – was das heißt – zugleich Vorweisungen in Wesensfrage
2.) unsere *heutige* Kenntnis vom Staat und dergleichen im Allgemeinen
3.) das ursprüngliche Fragen und die Eröffnung der Welt und *des Seinsbereiches.*

132. Hegel. Über den Staat

Aber eben so »über« *die Philosophie* und *besonders »wie der Staat erkannt werden soll«*.

Man kann zwar nicht genug daherreden von der Lebensnähe der Wissenschaften und von der Ferne der »Kathederphilosophie« – aber man darf sich dabei zugleich erlauben, über die Dinge zu urteilen, denen man in der Tat ganz fern steht.

133. Gesetz und Sitte – Sittlichkeit

Gesetz – im *Wissen* des Rechts sind
dieses Wissen – ein Wollen
dieses Wollen als *Haltung*
diese Haltung – *als Sitte*
die Sittlichkeit.

134. Freiheit

»Das *einzige Wahrhafte* des Geistes«.

»Das *Bei-sich-selbst*-sein«! – von sich wissend – sich wollend!

Er ist tätig – d. h. in ständiger Aufhebung dessen, was die Freiheit bedroht.

135. Geist und Selbständigkeit – »Ich« – Volk

Weltgeschichte, 36.

Geist – ist *wesentlich* »Individuum« – aber – Individuum, das wesentlich *allgemeiner* Natur ist – aber ein *bestimmtes* – d. h. *ein Volk*.

136. Freiheit »ist« nur, indem sie »wird«

im Kampf des Anerkennens – als Kampf *für* die *Freiheit.*

Freiheit brauchen – durch *Fähigkeit* sich in die Gefahr des Todes für seine Freiheit zu bringen.

137. Die geistige Wirklichkeit als eigentliche

als Staaten: die abstrakte Form als *Recht* und *dessen* abstraktive Form als abstraktes Recht.

Im Recht das Anerkanntsein *mehrerer* – gegenseitig – ein *Anerkanntes* – worin sie sich Recht geben und sich damit *ver--pflichten.*

Hier will der Einzelwille – *den Wesenswillen* – der *echten Selbständigkeit* – Geistiges Sein.

138. Vernunft

als Identität des Subjektiven und Objektiven.

Die wahre Wirklichkeit ist *vernünftig* – d. h. steht unter dem Gesetz der Freiheit – *ist Geist* des Sittlichen – | *sittlicher Geist.*

139. Staat und Gewalt

Vgl. 10, 284.

VII. FREIHEIT UND WILLE IM ALLGEMEINEN

140. Freiheit

Frage: ist der *Tisch eigensinnig*? Bin »ich« frei?

»Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelnheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins; denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind.« – Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 258.

Gewalt – die wissende Ermächtigung der wesentlichen Macht.

Vgl. *Enzyklopädie* 10, 380 – über *Idee der Freiheit*:

1. das Vieldeutigste und Mißverständlichste
2. zugleich alltäglich ohne viel Wissen Gewußte.

(Vgl. Seyn)!

141. »Freiheit des Willens«

Ob der Wille – den es da gibt – frei sei – diese Eigenschaft habe?

[Nicht] Wille hier | und da Freiheit als *eine* Eigenschaft an ihm – sondern Wille »*ist*« die Freiheit.

Freiheit »ist« aber *der Wille.*

Wille will – *die Freiheit – sich selbst*!

Ob die Tür offen ist oder zu – die Tür – ist wesensmäßig beides! Sie öffnet und schließt.

142. Wille

unmittelbar im *Willen ver-nehmen* – »*Praeparat*« – unter *anderem* – Drang in sich – möglich – eine *erste* Umsicht – aber ständig verfehlen. –

Ich will – mich

»*Reflexion*« – *wesentlich.*

Das Ich als »Selbst« – *Selbständigkeit.*

Aber ebenso – *von wo* zurück – im Einzelnen oder Wesen – *wohin?* – zum selbigen – Langeweile des Eigensinns.

Und wie? *Leer* – oder *aufhebend* – der Wille »*ist*« erst als diese *Rückkehr* in sich.

Der formale Wille – (das Verhältnis des Bewußtseins)

das Vorhandene: »*ich will etwas*«

nur »Erscheinung«

Freiheit – ein vorhandenes *Vermögen* / »*ich kann*«

»*an sich*«

und der Wille *von etwas*

als *Anwendung*

Bedürfnisse – Neigungen – Triebe sind dann die vorwiegenden Bestimmungen als ein »Anderes«.

Das Beschließen und die *Willkür* – (Wahl treffen).

143. Wille und Selbstsein

Drang – | *in und um uns* | auch kein Vorstellen *blind*!

(Gier) – in uns – aus uns her.

Trieb – Mannigfaltigkeiten – unmittelbare.

Vorgestellt und je bestimmt – / aber nicht *gedacht* – *dennoch.*

Hang – darin »hängen«.

Neigung | Leidenschaft. |

Begehren – (Vorstellen –) – *als ein solches*

Streben ist *alles* als *von – hin zu* – immer wieder vollziehen – *Widerstreben.*

Wünschen – einsatzloses.

Wollen – in der *Entschlossenheit* stehen — Drang?

»*Arbeit*« — Trieb?

Wünschbar [?]

a) Vieldeutigkeit – überhaupt – der *Säugling* will trinken – *will* zur Besprechung kommen – »*möchte*«

b) immer *volles* Wesen – (Wissen).

144. Wille

wie ist Wille – Wollen.
1. *Ich* will – (»*mich*«) / Selbstsucht –! Begierde / und nichts anderes ist bestimmend. (Trägheit) – überhaupt nicht wollen.
2. Ich will *dieses und nicht jenes* (zugleich und eigentlich Aufhebung von (1)).
(Zärtlichkeit) – nicht *seines* wollen.
3. *Ich* will und in diesem mich = *dieses* gesteigert. Der eigentliche Wille *ist* seiner sicher und verliert sich nicht.
Das *Dieses* bin *ich* – erfahrend mitmachen | *Herrschaft.* |
Das Ich *ist dieses* (Angewiesenheit) – Knechtschaft.
Selbstbehauptung – als *Aneignung* – »*Meinen*«.
Bewährung und Anerkanntsein in diesem *mein*!

145. Wille ist Arbeit

Abarbeiten der Einzelnheit.
Freisein – die Freiheit selbst *wollen* – in der Erarbeitung ihrer stehen.

146. Wille

1) der Wille ist überhaupt und immer nur im *Ich* will – »*ich*« und *nicht* all das, was ich finde, worin ich mich setze.
Bloße | reine Rückkehr in sich.
(Reine Unbestimmtheit.)
Negativer Wille – *Freiheit der Leere – abstrakt – Furie des Zerstörens* – »allgemein«.
»*Ich bin ich*« (kann alles selber besser – »*Selbständigkeit*«) – »*Fichte*«. Hier sehe ich *ab von* allem Bestimmten – also bin ich abhängig davon – bin *nicht* ohne dieses – was ich im Ich = Ich bin!

Diese Negativität ist dem »Ich« (wie dem Allgemeinen überhaupt) immanent – »kommt nicht erst hinzu«.

2) Wille ist – *etwas* Wollen.

Übergehen zum Setzen eines Inhalts – § 6. Damit tritt das Ich (1) in das »Dasein«.

Endlichkeit – Befremdung.

Bestimmtheit.

3) Wille ist Einheit dieser beiden Momente. | Freiheit ist *beides*!

Setzt *sich* als beschränkt – und doch sich *selbst* dabei *erhält* – *überlebt* »*sich*« und ist *so* erst es selbst geworden. Der Wille *will erst* und »ist« als Wollen in der *Rückkehr* – als mitnehmender die Bestimmung. Er *weiß* jetzt die Bestimmtheit *als* die seine – *von ihm übernommen*. Vgl. Freundschaften | sich beschränken und doch gerade bei sich selbst.

Diese konkrete Freiheit – die *aufhebende Rückkehr zum Selbst* (wissen) – ist der *Begriff* des *Willens*. Seine *Substanzialität* – Substanz – ist Subjekt – »Selbst« (*Festigkeit und Gediegenheit*).

Freiheit also nicht eine »Eigenschaft« des Willens unter anderen – (sondern so wie *Schwere* Wesen des Kruges als materiell!). *Freiheit* als Substanz des Willens nun selbst so und so *substanziell* (z. B. als Sittlichkeit). Der *Wille ist* die Freiheit selbst.

Im Willen *des Bestimmten* – nicht *eigensinnig* verfahren, sondern bei *sich* zu sein als dem »*Allgemeinen*« (Höheren) (Geist – Selbst ausgesetzt).

Wille ist – so die Einheit des Objektiven und Subjektiven.

Will-kür – als Wesen – Freiheit. Ich kann dieses oder jenes oder anderes wollen – gründet in dem allgemeinen »*ich* kann« (1) – (libertas indifferentiae).

Aber darin ein Widerspruch! Denn – alles dieses *Zufällige* – *von dem* bin ich je *abhängig* – keines ist das meinige!

Wahrhafter Wille – wahr: das *sein*, was der Begriff ist; »wahres« Gold. Das läßt Begriff mit Wirklichkeit übereinstimmen und *umgekehrt* – (ontologische Wahrheit). Der will, daß das, was er will, mit ihm identisch sei.

Dieses: *daß die Freiheit* – als welche der Wille ist – *die Freiheit wolle* – diese ihre Gediegenheit in sich selbst habe. So der Wille nicht nur »an sich« – sondern *an und für sich.*

*

Die Subjektivität des Willens als die *in sich* seiende Freiheit *»ist« die Objektivität* – d. h. seinem Begriffe gemäß. *Wahrheit.*

subjektiv

– im *echten und im verfallenden* Sinn.

objektiv

Beides notwendig – weil subjektiv und objektiv schon *konkrete* Bestimmungen – d. h. nur »seiend« als irgendwie schon im dialektischen Sehen sich so oder so haltend.

Also keine Frage – der bloßen *Vieldeutigkeit* – im Sprachgebrauch.

*

Wollen – d. h. Freisein = Verwirklichung der Freiheit – d. h. der Selbstheit – d. h. des *Geistes* – ist *Erwirkung* des Geistes.

Und die »objektive« – geschichtliche Erwirkung *ist* der *Staat.* Und zwar *ist* er dieser als *Recht.*

Wesensursprung von *Recht* aus diesem Begriff des Geistes als der *Freiheit* (die sich *wissender* Wille ist).

Recht ist *das Dasein des freien Willens. Selbst sein.*

Das Anerkennen und Anerkanntsein.

»Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat.« Rechtsphilosophie § 71

Recht – nicht Beschränkung der *Einzelnen* und zugleich *Sicherung der Einzelnen.* Damit ein *Zusammen* möglich und dieses wieder sicherstelle die Einzelnen – sondern *Entschränkung für die wahrhafte Freiheit und Selbstheit* – sondern das *»Zusammen«* ist das *ursprüngliche* und im vorhinein der Einzelnen dessen »Beschränkung« und Veräußerlichen.

»Das« Recht sowenig wie »der« Staat – sondern je die Stufe der Freiheit – der Selbstverwirklichung – hat *ihr eigenes Recht.*

Und nur wo je und je eigenes – da *Widerstreit* – und Notwendigkeit der *Aufhebung*.

»Recht« – deshalb in ganz weitem Sinne nicht nur *bürgerliches* Recht – sondern – Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte. –

VIII. RECHT UND STAAT

147. Warum gibt es Recht?

Weil *Anerkanntsein* – | weil *Kampf des Anerkennens* – und dieses weil *Selbstständigkeit* – d. h. Freiheit – und dieses weil geschichtliches Dasein der Mensch – πόλεμος. Kampf als *Dasein* – Kampf um das Sein.

Also das Recht etwas »Menschliches« – es heißt hier »menschlich« – vom Menschen »gemacht«!

Ja und nein. *Ermächtigt* und Übernehmen – in der Pflicht stehen.

Was für ein *Machten* – wenn es *»sich selbst«* – »macht« – in der es sich unter die Überhöhung seines Wesens stellt – an-erkennt.

Anerkennen und Sorge und Seins-bestand.

148. Woher das Gesetz?

Woher das *Gesetz* – woher der *Anspruch* – warum nun *Zweck* – wo steht das alles – und *wie ursprünglich gegründet?*

Was geschieht da – in dem solches wird und in die Offenbarkeit kommt? – / Der Staat /.

149. Gesetz –: Recht – § 210 ff.

Die Freiheit in ihrer Bestimmtheit – wissend gesetzt als geltende Macht.

Recht – »das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit«.

Recht – das Anerkannt*sein* – dieses als *gewußt und gewolltsein* – die Objektivität des Rechts.

Gesetz – was durch den Gedanken für das Bewußtsein *bestimmt* und *als* das, was Recht ist – *bestimmt* – durch diese Gesetztheit – wird das Recht positives.

Satz – Gesetze (Stange – Gestänge) – Menschentumsbildung!

Satzung – *Setzung*. –

150. Staat und »Recht«

Wo Staat da – Gesetze – wo Gesetze da Recht – also »juristisch« – der Staat zu wissen.

Aber: 1) woher und wieso Recht –

2) weshalb dort wo Staat – Gesetze?

Gibt es Staat weil es Recht gibt – oder Recht weil es Staat gibt – oder ist das Entweder-Oder überhaupt unwahr?

Staat – Gesetz – Recht – positiv – philosophisches Recht.

Aber das philosophische Recht – ? Selbst erst noch »gegeben« – Resultat.

Wo sein Grund? Im Wesen des Geistes – und eben da hat der Staat seinen Grund – gleichursprünglich und Wesenszusammenhang – *worin*? Im Wesen des Geistes – *als wissender Wille – als Freiheit.*

»Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.« Rechtsphilosophie – Zusatz zu § 258.

151. Rechtswissenschaft und Volksrecht

Die Idee der »*Wissenschaft*« – *Begriff* und System: scholastisch – mathematisch – logisch!

Vgl. R. Stintzing: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. 1880[15].

Was für ein Begreifen und welche Fassung verlangt ein echtes Volksrecht?

Erst ein Volk und *dann* das Volksrecht – oder zuerst Volksrecht und dann Volk – oder überhaupt nicht so scheiden?!

[15] [Roderich von Stintzing: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Oldenbourg: München/Leipzig 1880–1884.]

152. Natur-recht

»Angeborene«! »*Rechte*« der *Einzelnen*!
a) entweder Staat als Einschränkung
b) oder als Entschränkung seiner *Einseitigkeit*!

153. Recht. Widerstandsrecht gegen Rechtswidrige Befehle

nur behauptend das Geltende – oder schöpferisch das *unentfaltete* Anerkenntnis?

*

Genossenschaftliches Nachbarrecht – vgl. Quelle auf Grundstück so nützen, daß auch der Anstößer eine Wohltat hat.
Rechtskreise
Stadt – Hof – R. – Lehe.
Gebiets- und Berufsstände.
Treue – Ehre.
Seins*gestaltend* und vom Seienden wieder mitbestimmt – daher entscheidend: Freiheit und Sendung!

154. § 4 – Recht und Staat

Wie redet der *Jurist vom Recht* (wer *ist ein Jurist?*)?
»*Als*« *Gesetz* – § *210 ff.* Doch von etwas andrem. *Frageziel.*
| *Rechtspflege* |

155. Recht

1.) *Gesetz*
2.) *Befugnis*
3.) *Lücken im Gesetz* –
4.) *Rechtsgestaltung* –
5.) Ermessensentscheidung.

*

a) Regelanwendung (Staat – als Verfassung)
b) Rechtsfindung (irgendwo angesagt – nach Entscheidung).

*

1) formale logische Konstruktion (Staat als Verfassung)
2) *Interessenzivilgründung* – (Staat als Spiel von Kräften).

*

1) *positives*
2) *zweck*entsprechend | Psychologische soziale Aufgaben
3) *Gerechtigkeit* (Gewissen) / *Naturrecht* / *»Rechtsidee«*.

*

1.) *Rechtsdogmatik* – formale logische Zusammenhänge unter den §§
2.) *Allgemeine Rechtslehre* – Auslegung der Rechtslehre
3.) *Rechtsphilosophie*.

Alles »geschichtlich« – historisch vorgegeben.

156. Recht – schaffen

Rechts-überzeugung – gründet in der Art des Daseins und seiner Wahrheit und macht diese mit aus.

Recht – als einigende Bindung der freien Sichbehauptenden.

Seine bindende Kraft – aus der *Seinszugehörigkeit zur Freiheit* – (nicht aus Fremdheit des Zwanges).

157. Recht vgl. § 30

1.) (formal) *als »Form« der Freiheit* – das bestimmende Gefüge des Freiseins – der je sich im Kampf bildende *Grund* der Selbständigkeit, d. h. des *Anerkanntseins*
2.) die jeweiligen erscheinenden Formen – Moralität – Sittlichkeit – »Staats*interesse*« – und auch *»Privatrecht«*.

158. Staat als Sein des Volkes

Aber das Berechenbare – die sich selbst bezeugende Macht – das *besorgende* Dasein des Volkes.

Aber *nicht Dasein* des Volkes *ausmachend* – erschöpfend.

Volk wird erst durch »Theophanie« bzw. die scheidende Nähe des Künftigen Gottes.

Nicht das Seiende bestimmt das Seyn – nicht das Seyn des Seienden.

Zerklüftung – Grundgeschehnis – *der Tod.*

Staat als *Selbstbewußtsein der Sittlichkeit.*

159. Staat

(nicht statt Leviathan jetzt zum *Schoßhund* umfälschen! einer nur blinden Volksverherrlichung).

Übereinkunft aller zum Schutze der Einzelnen (und wer sind diese vor-dem?)

oder

vorgegebene Macht – in die geschichtliches Dasein sich geworfen sieht – und die es ermächtigen und damit ihr sich aussetzen – sie wollend – mit ihr auseinandersetzend – in dem positiv bildenden Widerstreit.

Weil Ursprünglichkeit dieser Macht (z. B. Hegels *Sittlichkeit* –) nicht entscheidend als »Gemeinschaftsprinzip« – all das erst Folge und Bestimmungen, die vom lib.[eralistischen] Einzelnen her als Gegen-erscheinungen sich darbieten.

[IX. HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE]

160. Hegel. Staat und Geist

Staat als *Sittlichkeit* (diese als »Einheit« von Moral – Legalität und geschichtlicher Lage).

Sittlichkeit (vgl. Metaphysik der *Sitten*; *Freiheit*; Metaphysik der Natur).

So hier *Geist* –

Hegel von früh an den *Geist vom Staat aus* – als Sittlichkeit – und diese als die absolute Freiheit der *Vernunft*.

Geist – als *Wissen* – *Denken* – »Subjekt«.

Aber bald nicht nur – Gegenbegriff von Natur – sondern: Allbegriff [?]: das Absolute.

161. Sittlichkeit und Arbeit

Vernunft – wissende Arbeit
| Arbeitendes Wissen
»Idee« – das *Sicherscheinen*
| zu
Das *Sichwissen* im Sich-Erscheinen.

162. Staat. Vertrag

1.) als *wechselseitige* Bindung – überhaupt – (worin unentschieden! z. B. höherer Ursprung in der Sittlichkeit)
2.) Verständige – Zeitliche – beliebige *Ab-machung*
(1) ein bezeugtes Wesensmoment
(2) zu verwerfen.

163. Hegel. Staat und Gesellschaftsvertrag

Vgl. 20, 256.[16]

164. Kunst in der Phänomenologie als »Religion«. Hegel

d. h. absolut betrachtet; weder als »*Schmuck*« zu anderem noch als Erholung.

165. Monarchie. Hegel

Die Natur der Erbmonarchie – »aus dem Begriff der Souveränität des Staates, der in einer wirklichen Person selbstbewußt existieren muß«.

166. Sittlichkeit – Moralität – Legalität. Hegel

Vgl. Rosenkranz[17], S. 56 f.

167. »Geist«. Hegel

Vgl. Schelling, Philosophische Schriften I, 1809, 223 ff.[18] *Absolutes Subjekt* (d. h. wofür alles Objekt) – es sich selbst.

[16] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Über Hamans Schriften. In: Ders.: Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit. Sämtliche Werke. Bd. 20. Fr. Frommans Verlag: Stuttgart 1930.]

[17] [Karl Rosenkranz: Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Duncker und Humblot: Leipzig 1870.]

[18] [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. In: Philosophische Schriften. Erster Band. Philipp Krüll: Landshut 1809.]

Der freie Geist und der Naturgeist. Hegel – 20, 5f. S. 14. Sein Wesen – nicht ein natürliches, sondern ein Wiedergeborenes zu sein.

Vernunft und Verstand, ib. 20, *6.*

»Denken« *sein ewiges Bedürfnis*, 20, 25.

»Die unendliche Energie, die das Prinzip des Erkennens zugleich in sich besitzt.« S. 9.

168. Wahrheit. Hegel

Lehre von der Wahrheit; was Hegel dazu verlangt – 20, 13f.

Vgl. S. 10. »Die Lehre von der Wahrheit ist nur dieses, Lehre von Gott zu sein und dessen Natur und Geschichte geoffenbart zu haben.«

»Als ob es außer Gott überhaupt absolute Gegenstände und eine Wahrheit geben könnte.« 14

Vgl. S. *26*f.

169. Begriff. Hegel

Seine Un-endlichkeit; dialektische Rückkehr in sich – *Negation der Negation.*

170. Denken und Grundsätze und Selbstheit. Hegel

Vgl. 20, 24f.

Denken, das ewige Bedürfnis des Geistes.

171. »Gefühl«. Hegel

Wenn das Ewige nur noch in der »Region des Gefühls« an den Menschen kommt!

»Das Bewußtsein vermag das Gehaltvolle, vor der Reflexion nicht Wankende nur noch in der eingehüllten Weise der Empfindung zu ertragen.« (20,17)

Vor allem grundsätzlich, ebda, *S. 18f.*

Die »natürliche Subjektivität« (S. 21.) alles Mögliche – überhaupt gut wie böse, fromm und gottlos.

(Wahrhafte Richtung und Haltung erst aus dem »Objektiven der Vernunft«, S. 20x.)

Gott, Wahrheit, Pflicht – das Böse – Lüge – alles »wird gefühlt«. Gefühl in reiner bloßer Form, für sich unbestimmt.

Gefühl nur *Aufnahmebereich* für Gott, Wahrheit, Recht.

Oder auch Erschließungsbahn – aber freilich – als *Stimmung – Gestimmtheit* – Offenheit und ursprünglich einig der Be-stimmung (nicht ein »subjektives« Brodeln und Walten – ein »Brei des Herzens«).

Weder Wahrheit aus Gefühl »geschöpft« – noch dahin erst »einkehrend« (ib., 21).

In der *Grundstimmung* als entrückend-rückbindender wird ja gerade das Seyn und die Götter *das Erste.*

172. »Welt«, »Weltweisheit«. Hegel

20, 22 f.

173. Endlichkeit. Hegel

Nicht als dinghaftes Aufhören; Nicht weiter; sondern daseinsmäßig im Kampf mit dem Seyn und Seienden der Zerklüftung als Spannung.

Das Aushalten und Stehen – Austrag des Widerstreits.

Über sich Kommen lassen und Scheitern *als* Offenbaren und Erwirken.

Dagegen die *schlechte* Unendlichkeit (die vermeintlich gute) Hegels des Seins des Gefahrlosen der alles in sich aufhebenden Ruhe – wo alles und nichts geschieht.

174. Text | Das Befremden

Hegel. Alle »Begriffe« anders – volleren und begründeten Gehalt – und wir – diese *Sonderbarkeiten* des Philosophen mitmachen.

Umgekehrt – vielleicht *unsere* Tagesbegriffe nichtig und höchst *sonderbar* in *ihrer Beliebigkeit* – während es Hegel – gar nicht ist – sondern jener – *wahrhaft in der großen Geschichte steht.*

175. Text

203 – Rechtsphilosophie § 257

Gesinnung	Moral
↕	
Gesittung	Sitte
(Charakter)	Eingegrabenheit
	Gediegenheit

1. der Staat ist der *sittliche Geist* – *Sittlichkeit* als der *offenbare substanzielle Wille* – das Gesetz *als* das Allgemeine ist gewußt
2. das Selbstbewußtsein der Einzelnen hat an ihm seine *substanzielle Freiheit*
3. jener Wille – der sich denkt und weiß und was er weiß und sofern er es weiß vollbringt.

Geist – *als Wille.*

Ist der Geist – irgend etwas anderes – *noch?*

Freiheit – *an* diesem *Geist und Willen.*

176. Auslegung § 257 ff.

1.) äußere Durchgliederung – hier drei zu drei!
2.) dieses *weder* »Ableitung« – *noch gar* Wiedergabe der geschichtlichen Entstehung
3.) warum nicht »Herleitung«, sondern *Aufhebung* – dann *257* – allem *wieder begegnen* – und so in der Auslegung *rückwärts* darauf zurückgreifen – ein Notbehelf
4.) der *eigentliche Vorgriff* – Staat als *Geist.*

Das der *Grund und Anfang* – nicht »Ende« und Ergebnis – und deshalb »auch« Ende → Ergebnis »nur« die Entwicklung für unser Wissen – aber dieses *Wissen* zugleich *wesentlich.*

Vgl. 1a:1b – »Geist« – Mensch.

§ *257.* Die innere Form des Paragraphen. Wo »*Recht*«?

a) Behauptende Auslegung

b) Erläuterung: α) Sitte; β) Selbstbewußtsein; γ) substantielle *Freiheit.*

NB. Begriff des »*Substantiellen*« vgl. *Beilage.*

§ *258* – »substantieller Wille« – der sein eigen Wesen (allgemeines) will und in diesem Willen *ist.*

Der Staat ist Geist – der absolute Geist bzw. dessen »*Wirklichkeit*« (*sich wissende*!).

NB. *Staat* – Geist und *nicht* »Gesellschaft« – keine *tatsächliche Gemeinsamkeit.* Nicht von bloßem *Zusammen* gegen Einzelne! – sondern – Selbst-ständigkeit! *Freiheit*!

177. § 257

In der Bestimmung des Staates nichts von »Recht«? Und *doch*! Sittlichkeit: die Wahrheit des Rechts – § 141.

178. Geist – Freiheit (Idealismus der Freiheit). Auslegung 1a

(»Die Idee der Freiheit ist wahrhaft nur als *der Staat*.« Rechtsphilosophie § 57)

Wo eine Gestalt der Freiheit, da je *ein* Recht.

Weshalb *Gestalten* der Freiheit?

Freiheit – Weise des Freiseins – Weise des jeweiligen Wollens eines Willens – wie er sich selbst will – in welcher Weise – Rückkehr – *Selbstsein* – *Anerkanntsein* – zum Wesen dieses Seins *Anerkenntnis*. | Recht |

179. Der Mensch. Auslegung 1b

als *Person* (Gegenstand im Recht)
als Subjekt Gegenstand in der Moralität
als Familienglied Gegenstand in der Familie
als Bürger Gegenstand in der bürgerlichen Gesellschaft
als Mensch – hier auf dem besonderen Standpunkt der Bedürf- | nisse – § 190.
substantielle Person – § 264.

180. Hegel. Das Substanzielle

Substanz – im allgemeinen | ὑποκείμενον – darunterliegende – begründende – das *Sein ausmachend*.

οὐσία | *vgl. Aristoteles* ὕλη – εἶδος

Substanz ist *Subjekt* – die *Subjektivität* – *Gediegenheit* der *Selbständigkeit* – in sich entfaltete Freiheit.

Freiheit ist die Substanz des Geistes. Weltgeschichte, 32.

181. Das Substanzielle der Sittlichkeit

Vgl. *§ 152.*

Das sich selbst wissende und als solches sich vollbringende Sein – (Subjekt)

↕

Gediegenheit

(das Substanzielle = das »*allgemeine Wesen*« – als Wirkendes).

Als ursprünglich *wirkendes Ganzes* – Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen – die *Selbständigkeit des Geistes* – als *die Macht – Gewalt.*

Zusatz zu *§ 258.*

182. Hegel und die Freiheit

Also »*Liberalismus*«! Vgl. 11[19], 552 ff., besonders *563.*

Vgl. dessen Schilderung in der Philosophie der Weltgeschichte.

Vgl. die weltgeschichtliche Konstruktion.

einer
einige frei! } aber was heißt da je *Freiheit*!
alle

183. »Liberalismus«

Freiheitlichkeit – Haltung – die mit dem *Freisein* ihr Wesentliches will.

Freiheit – keine Gesinnung zu haben und eben dieses als Gesinnung beanspruchen.

[19] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Sämtliche Werke. Bd. 11. Hrsg. von Hermann Glockner. Fr. Frommanns Verlag: Stuttgart 1928.]

184. Dialektik

Wortbegriff – Allgemeines. Geschichte.

Dialektische Methode – als philosophische – absolutes – un-endliches Denken.

Dialektik – διαλέγεσθαι – λόγος.

Ansprechen als… Seiende | (Nennen!)

Sein – λεγόμενον

Das Sein im Durchsprechen – auch das *Nichtseiende ist.*

Dagegen Parmenides!

Der Irrtum; | »der *Schein*« – »*ist*«.

»Seyn« / ἕν – ταυτόν.

185. Dialektik

1. als äußeres – verständiges Verfahren – Sophistik – (»Schaukelsystem«)
2. als Erster – Sokrates –
3. als Wesen des Seins selbst – seine Wahrheit

   Platon – Sophistes ἕν – ταυτόν – ἕτερον
   κίνησις – στάσις

   Parmenides ἕν – | πολλά

   Vom Einen das viele abzuleiten – und das Seiende – doch nur »ist« »*das Eine*«.

   Die genügliche [?] Verständigkeit – achtet dessen nicht. | »Obst«
4. das Dialektische – als *negativ vernünftiges*

   Leben – Tod. – *Zwei* Eigenschaften.

   Leben *an sich* auf den Tod zu – *das Endliche* – widerspricht sich selbst – | *aufheben – tollere – elevare.*
5. das *Dia*lektische – als das *Spekulative* – positiv vernünftig.

   Als *Negation* von – | hat ein Ergebnis – *das Aufgehobensein* – *Einheit unterschiedener Bestimmungen*
   | (*Vermittelung*) (Mitte)
   das *Zusammenwachsen* – das »*Konkrete*« im »*Denken*«!

Konkret – für Hegel das eigentlich vernünftige Denken.

Abstrakt – nicht so sehr das Denken – sondern ein einseitiges – meist gedanken-loses *Verhalten.*

Spekulation – das »Denken« des Vernünftigen – (unbedingt-allgemein) – absolutes Denken –; Negation der Negation – »Geist«.

186. Scheiden

Unterschiedenheit – das Anderste *in der Einheit* auseinandergehalten.

Verschiedenheit – Anders-sein – bloßes.

Geschiedenheit – Trennen – z. B. rote und blaue Kugeln.

NB. Entschiedenheit.

187. Das Werkzeug

ist ein *Mittel* – zu einem Zweck. Und doch – »ist« es das *erste Werk.*

Trieb – | Ich – Zweck |

|

diesen dem Gegenstand nach – das Treiben – Betreiben – *setzt sich heraus* – als *Zeug – Werk.*

Passiv – in Richtung auf den Hersteller und Benutzer – aktiv – in Bezug auf das Bearbeiten.

→ Was gebraucht *wird* –!

188. Das »Jetzt« und »Hier« des Dieses

»Jetzt« *ist* Nachmittag – *was es jetzt ist* – | also *nicht* | – nach einigen Stunden: »Nacht« – und *doch Jetzt.*

Das Jetzt ist – | vermittelte Einfachheit – *Allgemeinheit.*

Jetzt – ist »Jetzt« und doch *nicht ein jetzt* – aber es ist doch ein *und* das andere!

Das Dieses *ist* dieses etwas – »ist« *Nicht* – dieses und nicht jenes – sondern ein *Allgemeines* – *so* jedes Beliebige – ist – beides – vermittelte Einfachheit.

189. Ich bist Du

»Ich« – bin doch »Ich« und Du bist Du – jeder andere auch »Ich« – die Ichheit etwas Allgemeines. Und wenn ich von mir ich sage – so ist das *Nichts sagend*!

190. Der Esel

»Ich bin der Esel«.

Was ist das: eine Tafel? »Tafel« – als *Ton* – Sprache.

Das *»bin ich«* – »ich bin das Ding« – | Bewußtsein |

Das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein.

191. Das Selbige »ist« das Verschiedene – »ist« gleich

Sein und Nichts »ist« das selbe (und nicht das selbe) – ihr Unterschied *kein* Unterschied – *Werden* – »Unruhe«.

Beide Bestimmungen dieselbe Bodenlosigkeit.

Aber *doch nicht das selbe* – ob das Haus da steht – oder nicht mehr da steht – auf dem Grund abgebaut und zerstört.

Unterscheidung! *Gedankenlosigkeit* | Etwas anderes zu setzen als gemeint ist.

Nicht zu begreifen? heißt? | Hier einfach den Gedanken festhalten. –

192. Das Aufheben

Das Sein ist das Nichts.
Das Sein ist nicht das Nichts.
Das Sein ist Werden.
Das Werden ist die Einheit von Sein und Nichts.

[193. Das Vernünftige und das Wirkliche]

»*Was vernünftig ist, das ist wirklich*; (*)
und was wirklich ist, das ist vernünftig.«
Vorrede zu Grundlinien der Rechtsphilosophie
1. *Vernünftige* – das *erscheinende spekulativ gedachte unbedingte Allgemeine – absoluter Geist* – Wille
2. *Wirkliche* – nicht das Vorhandene – »da-seiende« Zufällige, sondern das wesenhaft wirkende und *sich verwirklichende*.
(*) *wirklich*: der Versailler Vertrag | vernünftig?
künftig: straffe Erziehung – *wissensmäßige* – für die kommenden Jahrzehnte richtunggebend. Nicht das *Denken*. Wirklich??

194. Spekulative Sätze

»Das Absolute – die Einheit des Subjektiven und Objektiven«.
So einseitig – | nicht nur Subjekt-Objekt identisch, sondern eben gerade auch *unterschieden*.

195. Das Vernünftige

Vgl. Enzyklopädie[3] § 82. Zusatz. (8, 196 ff.)
Das unbedingte Allgemeine – wissen!
Gott – für den Menschen.
Staat und seine Gesetze – für Bürger.
Willen der Eltern – für das Kind.
Als *Gedachtes* – der Spekulation.

196. Hegels Philosophie als Vollendung –

und der nachherige *Abfall – Nichterfüllung*?

! Tatsachen sprechen gegen das System!

»Um so schlimmer für die Tatsachen.«

[197. Einleitung und Beispiel]

1. *Einleitung zur Rechtsphilosophie*
2. *Beispiele für Dialektik*

198 Übung

1. *Hegel* – Philosophie – *Vollendung des Abendlandes* – zurück und nach vorn in unser Zeitalter.

(Das Geschwätz über das 19. Jahrhundert und Liberalismus. Seit zwanzig Jahren dieselben Phrasen.)

2. *Staat* –

3. Nicht einfach zur Kenntnis nehmen – in Sätzen und Meinungen – sondern die erkennende *Arbeit*.

Auseinandersetzung – »*Methode*« – (Einüben –).

Der »Nutzen« – solcher Bemühungen.

Die heutigen *Ansprüche* – Lebensnähe und Verwendbarkeit.

Man meint: 1. dieses die echte Auffassung des Wissens; 2. Entdeckung! »Philosophie« des amerikanischen Geschichtsraums!

Andere Möglichkeit – daß man mit dergleichen lauten und zeitgemäßen Ansprüchen – seiner selbst spottet.

Abgesehen davon – daß zu dem von Grund aus undeutsch.

Die Bahnen der Wirksamkeit des Geistes am Ende andere – als die Art und Weise, wie brauchbare Schuhwichse an den Mann gebracht wird.

199. Hegel, Über den Staat

Hegels »Meinung« über den Staat.

a) »*der* Staat«?

b) das bloße Meinen – irgendeine fast fertige Ansicht?

Nein – sondern *philosophierende Arbeit – Philosophie – an der Arbeit* erfahren.

Und damit Sehen stiften für: Staat… – Recht –Volk – wo und wie all das west – was dazu gehört – *wirklich* darin zu denken und nicht nur Meinungen und Schlagworte nachzureden.

Dieses Denken wesentliche *Macht des Seyns.*

Auch wenn nicht führender Staatsmann.

NB. keine billige Verrechnung in Ja und Nein – auf das Heutige | dieses »Absolute« gar rechnen!!

Vgl. Zettel *Hegel – Staat und Geist.*

Die metaphysische Weite des Hegelschen Staatsbegriffs zeigt schon an, *welche* Bereiche uns begegnen.

Absehen – auf Sicherheit der Blickrichtungen – Fähigkeit des Fragens – Wesentlichkeit des Wissens – Ursprünglichkeit der Entscheidungen – Ehrfurcht vor der Aufgabe – *politische Begriffe – nicht über* Recht.

1. Volk – Bewegung – Staat – selbst
2. Begriffe – Wissen – Dasein – Seyn.

NB. keine »Kontroversen« über *Hegel* selbst.

Neben der festgefahrenen und geschichtlich gleichgeschalteten und auch bereits wieder leer vertrauten »Wissenschaft« noch ein ursprüngliches Wissen – das *fragt* – sich entgegenstemmt dem Heutigen – indem es darüber hinauswächst.

200. Freiheit

Freiheit: *Bei-sich-sein – Selbstheit von da*!

201. Absolutes Denken. Hegel

Ab-solut – d. h. frei.

Frei – 1. *weg* von den endlichen und unmittelbaren Bestimmungen

2. sich – *aus sich selbst* – bestimmen – d. h. in sich als Grund zurückgehen.

Die *Selbst-ständigkeit* als Ausgang – *Freiheit als Ziel und Wesen.*

Die Verführung von Christentum und Philosophie (Antike).

Das Absolute absolut *denken* – und zwar als *Ausgang* und nicht als leeren Abgrund – des bloßen Verneinens.

202. Dialektik als »Prinzip«

d. h. als eine Vorbestimmung des »Seins«.

Das Sein hier in einem vor-dialektischen Sinne formal-allgemein angesetzt und durch das All hindurchgesetzt.

203. Wie künftig die Übungen?

Unmittelbar – Begeisterung – Strenge.

1. das Handwerkliche unsichtbar –
2. nie direkt und mahnend –
3. aus der jeweiligen Welt her –
4. Anteilnahme – Selbstschaffen der Schüler
5. die Strenge des Begriffes nicht als »Kunst«, sondern aus der Bedrängnis der Sache
6. desgleichen die Erfahrung der Geschichte
7. opferbereit – Charakter und tapfer.

X. GRUNDSÄTZLICHES ZUR STAATSLEHRE

A. Sorge – Staat – Seyn

204. »Idee«. Hegel

»*Die sich selbst gleiche Vernunft*«. Hegel, Enzyklopädie § 11.

»Die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein.« Enzyklopädie[3] § 18.

205. Hegel. Staat

I. als *Vorhandenes* – »wo und wie«?
II. darüber *nachdenken* – wie – wozu?
Was dabei – (I und II) vorweggenommen?
Inwiefern unbe-gründet?

206. Sorge – Dasein – Staat – Sein
Staat und Volk und Sorge

Dasein: weshalb Einrichtungen. Gefüge – Lenkung – Regelung – Verwaltung – Körperschaften.
→ Nicht »biologisch« herleiten – das nichtssagend und verführend – sondern aus der recht begriffenen Sorge – diese als Seyn – | *Besorgen* – Durchsetzung – Vollzug.

Tragend – (Geworfenheit) und Führend (Verstehen).

Woher Recht – Gesetze – (Geschehen der Freiheit).

Freiheit und Gründung : Gründung und Besorgen – Einrichten.

Sorge und *Arbeit* ↑
Sorge und *Führung* ↓

Führung als *Grund-zug* des politischen Seins – was besagt das?

Seyn – als *Macht* und die Macht in sich als fügend – tragend.

207. Die metaphysische Grundmacht des künftigen Staates
Vgl. □ *Das Politische*

der »Kampf«
|
Sorge – — Zuständigkeit
1.) als Herrschaft – Rang – die *Sorgenden* – das Seiende *»wahrende«*
2.) als Arbeit
3.) als *Wahrheit* (Natur – Boden – Blut – Heimat – Landschaft – Götter – Tod) – beides in sich gründend
4.) als *»Endlichkeit«* (vgl. *Zerklüftung*) 1 und 2 und 3.
Arbeit – *Rang* – Herrschaft – Dienst – in welcher Grundwahrheit des Seyns?
Sorge! – *Zerklüftung* – die Götter
Bedrängnis – Trauer – Freude
Jemeinigkeit Größe
Schicksal – | Sendung und Auftrag. |

208. Sorge und Tod und Opfer und Wissen

Äußerste Möglichkeit der Bedrohung des geschichtlichen Daseins. *Sorge und Opfer* – *Sorge* und im Gewitter stehen – *Sorge* und *Wissen*! Fragen – *Aufriß* und Grund der Gefahr.

209. Das Politische

Weil Sorge – geschichtliche – deshalb Augenblicklichkeit – *Entschlossenheit* – *Gesinnung und Entscheidung*.

Weil *Sorge* – deshalb *Aufriß und Grund der Gefahr*.

Weil Sorge – *das* Sein als Dasein schlechthin – deshalb das Ganze und Maßgebende – und deshalb das *Politische* – das tragend – führende – und der Staat geschichtlich wesensnotwendig!

210. Sorge

a) als Waltenlassen der Welt – *Welten* – (In-der-Welt-sein)
b) als Zuständigkeit.
Beides dasselbe je so oder so gesehen.

211. Staat und Führerprinzip und Arbeit

Führer und Gefolgschaft – als Staatsbildendes Geschehen nur möglich *metaphysisch* – ; setzt voraus –

1) einen »Geist« des Volkes – eine *Art* des Seins, die *in der Wahrheit* der Notwendigkeit von Herrschaft als Rang und Rangordnung ihren Stand und Grund hat
2) eine Rang-bildung aus einer Mächtigkeit des Seyns selbst im Geschichtlichen – Wahrheit eines Volkes
3) die Wahrheit und Eröffnung der Offenbarkeit der Mächte – »Arbeit« – Dienst und Leistung
4) die *Gesinnung*
5) die Grundstimmung – *metaphysische*.

212. Sorge als Inständigkeit (ex. Gesinnung, Handlung, Haltung)

als Waltenlassen von Welt – (Verfassung) – als inständiges Waltenlassen – waltenlassende Inständigkeit.

213. Hegel, Religion und Staat

(Welt).
Vgl. *11, 429*.

214. Vorrang des Staates vor der Religion

1. weil Staat der *gegenwärtige* – verwirklichte Geist
2. weil der Staat – *wissender* – Geist.

Welche Frage überhaupt?
»Rang«!
In welcher *Ordnung* –?
Welchen *Seyns*?

215. Hegel. Religion und Staat, Kirche und Staat

Religion – als Entsagung des Seienden in Wissen und Wendung an das Absolute *mit* Erziehungsgrundlage für Erziehung zur Staatsgesinnung und deren Erhaltung.

Kirche – aber nicht Grundlage des Staates.

Sowenig wie »die Wissenschaft« – obzwar in Hinsicht der Erziehung noch wesentlicher als *Religion*.

216. Hegel – Das Allgemeine und die Leidenschaften

»Das Allgemeine« begibt sich nie in die Gefahr – es läßt die Leidenschaften die interessierten Einzelnen gegenseitig sich abarbeiten und so sich selbst durchsetzen (List der Vernunft).

217. § 260 ff.

§ 260 ff. »unendlicher Geist«
Der Staat – als *Geschehen* – | der Einigung | – Vorrang vor dem *Geschehenen* – »*Idealität*«. ↓
Und dieses Geschehen – daher »*politisch*«. *Stufen des Geistes*

*

Standhaltende Selbstbehauptung – als oberste Macht des Geistes.

*

261. – »Außen und Innen Betrachtung«
262. die Einigung – | unendliche Bestimmung | – in sich notwendig – Teilung auseinandergehen.
263. – aber auch da ist der Geist da – und zwar wie? die *Institutionen* –

218. Zur Auslegung von Hegels »Rechtsphilosophie«. § 257ff.

Methodisch zu beachten: bereits »*spekulative*« »ist«-Sätze.
Vgl. darüber Vorrede zur Philosophie der Geschichte, S. 49 ff.

219. Geist

Geist
Organismus –
Verfassung *und* Gesinnung
das Politische (Verfassung – Gesinnung)
Souveränität – (Selbstmacht) ↑
Gewalten-Teilung. | Macht – Gewalt
δύναμις
Bildung Kraft – Vermögen
Arbeit *Fähigkeit*

220. Rechtsphilosophie § 258–271

1. *innerer* Zusammenhang und *Gang*
2. die Hauptfragen und Begriffe.

*

§ 258. Staat als *Einheit* | substanzielle | *Wesenhaft*. Wie diese Einheit *west* (ist) im *Werden der Verneinung*, nicht mechanisch, sondern *existenziell – gestiftet wissend-willentlich*!

Wo zwischen? Vgl. später *Einheit* – der *Durchdringung* – (von Verfassung und *Gesinnung*).

*

Unterschied: *Rousseau* – allgemeiner Wille (Ja!) aber wie? – nicht als Gemeinschaftliches Ergebnis, sondern als *Wesenseinung* der zu seiner Verwirklichung bringenden und die Einzelnen in Pflicht und Recht nehmenden Einzelnen. Vgl. *§ 262*. Dazu Voraussetzung Wirklichkeit des Geistes!

Auch wenn Rousseau nicht eine bloße mechanische Verrechnung der Stimmenmehrheit dachte und eine höhere *Allgemeinheit* – so war dieses nur ein unbestimmter Zielbegriff – *aber nicht der thematische eigentlich vor-ausgesetzte und begriffene Grund.*

Für Rousseau daher – das Allgemeine (Staat) »einschränkend« und daher – Schrankenlosigkeit beschränkend – Freiheit vernichtend (negativ! Freiheit abstrakt).

Für *Hegel das Allgemeine* – sich gliedernd – bestimmendes zur Selbständigkeit bringend und so positiv *befreiend* und gründend!

*

§ 259. Die Idee des Staates (vgl. 3a)

a) hat unmittelbare Wirklichkeit – Anmerkung zu § 258. *Kein* Kunstwerk. Das ist der Staat wesenmäßig nie.

b) geht in das Verhältnis der *Einzelnen* zu *Anderen* über (Einzelheit)

c) »ist« sie *allgemeine* Idee – als Geltung absoluter Macht. Der Weltgeist.

»*Idee*« – »hat« und »geht« – »ist« – all dieses nicht außerdem, sondern ist ihr Wesen (die »Art« – »*Wie*« – das Wesen *zu sein*) – vgl. Phänomenologie, Vorrede (die Idee in ihrer *Idealität*, im Negiertsein der abstrakten Einseitigkeit, »Ideal« – die »als existierend vorgestellte Idee«).

Denn Idee ist das Wesen – das sich selbst in seinem *sich selbst* werden – vor sich hat – sich erscheinen – und in solchem Er-

scheinen ist – »*als Einzelnes*« | das »Besondere« gehört in die Geschichte.

Unterscheidung: »Unmittelbar« – zunächst – der einzelne Staat.

Entwicklung: als in sich zurückkehrend (wirkende –) Auswicklung.

Aber daher in sich – »geht über« – und »ist« zugleich.

Dieses »*ist*« wieder das Dialektische-spekulative.

Jenes – »haben« und »gehen« → »Sein«.

Und das sagt: der *Staat* geht in dieses zurück – findet da sein Wesen und er so sich selbst als wesender.

Unmittelbarkeit
Verhältnis – (Anderssein)
Geltung – diese selbst geht in der Geschichte in Staaten auseinander!

A. das innere Staatsrecht – das *Dasein der Freiheit* – unmittelbar im einzelnen Staat *selbst*.

»*Verfassung*«, vgl. □ (»die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit« § 265).

| Souveränität nach innen | diese zugleich »Gesinnung« – das innere Prinzip eines Volkes – seine geschichtliche Wahrheit auf je einer Stufe.

§ 260. Grundsätzliche Überwindung des *Liberalismus*.

Was zu diesem gehört? Erscheinen der Freiheit an sich. *Mißdeutung*: a) Ich der Einzelne als Einziger und Erster. Macht. Je verschieden seinsgestaltet *Persönlichkeit* (vgl. Anmerkung zu 261) – moralische, gebildet; b) die *allgemeine Menschheit* – alles andere »*Mittel*« – auch der »Staat« – aber in Bezug auf *Religion*!?

§ *261*. Staat als höhere Macht – über – (außer sich Zweck) – Staat als innerer Zweck.

Im sich wollen der Einzelnen – Wesenswille zum Staat – der Wille des Staates – das Wollen des Seins der Einzelnen im Volk.

Aber um »sich« *wesenhaft* zu wollen – (»*Geist*« – *Vernunft*) – Wesenswahrheit des »Wesens« – eben so wie für den *Staat*. »Wissen«.

§ *262*. – Daher ist *es eigentlich* der Geist als wesentlicher Staat

– der Familie und bürgerliche Gesellschaft im Grunde *sein läßt was sie sind.* So zwar – daß er in diesen – vereinzelt genommen – nur unvollkommen erscheint. Es sieht so aus – als sei *Zuteilung* – anderswoher und zufällig – das Vorauswirken des Wesens des Staates als unentfalteter Geist schon hier – (vgl. ob. zu Rousseau).

Das Auseinandergehen in die »Menge« (vgl. Zusatz zu § 184) – sieht so aus, als entstünde diese aus sich selbst. Vorhandensein und Vorkommen.

Daher aber ein *Zuteilen.*

Und diese Zu-teilung – metaphysisch – die Macht der Idee in ihrer Idealität.

§ 263-65. Das »*Erscheinen*« des Staates in *seinen Grundsäulen*! Aber –

§ 268. Aber – erst die *Idealität* der Idee ist das wahrhaft wirkliche – d. h. *Wirklichkeit bildende.*

§ 267. *Die Idealität als das Politische.* Vgl. § 276. Die *Idealität* des Geistes als des Objektiven – ist das *Politische* – d. h. die erwirkende Ent-wicklung der Einheit von | Verfassung und Gesinnung | vgl. 8a – als ursprünglicher konkreter Freiheit des | *geschichtlichen* | Volkes. Die Vereinigung von Wille und Geist als geschichtlicher – *entscheidend* – Entschlossenheit

Freiheit.

Kampf und Gegensatz.
(Freund-Feind)[20]

*

Verfassung und Gesinnung – nicht zwei Gebiete und Bezirke – sondern je verschiedene Erscheinungsweisen desselben *Einen* – der Vereinung.

Die Sorge – als In der Welt sein
a) Welt-sein – *Weltenlassen*, Welten
b) In-Sein – *Inständigkeit.*

[20] [Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. Duncker und Humblot: München und Leipzig 1932, S. 14 ff.]

B. Autorität – Herrschaft – Macht – Gewalten Ihre Metaphysik und Wahrheit

221. Macht und Sittlichkeit

Die ursprüngliche *Macht* des Geistes entspringt in und entfaltet sich aus der Sittlichkeit –

was heißt das? § 145.

Staat *ist* Macht als Wirklichkeit der sittlichen Idee.

Sittlichkeit – je *Einheit* – geschichtliche Einigung des *Begriffes* des Willens und seines Daseins *als wissende.*

222. Macht und Führer

Die führersche Macht ist *keineswegs* die Anhäufung der »Mächte« in einer Person – hier nichts von Verwahrung einer Vielheit auf Einheit und Einzigkeit – sondern die Macht gründet im Führungsverhältnis als solchem – das freilich nie abstrakt ist – sondern einzig wesend durch die Führer bestimmt.

Überhaupt ist dieses Verhältnis *geschichtlich* und hat als solches seine Bewegtheit – Offenbarung und Verborgenheit – Augenblick.

223. Der Führer

im Denken (König) Herr – im Handeln Knecht.

Er denkt viel und will wissentlich – was das Volk will, das zwar nicht weiß was es will, aber genau im Führer zu sich selbst kommt.

Der Führer also nicht Führer »durch seine *überzeugende Persönlichkeit*« (liberal-aesthetisch) oder durch List und Gewalttätigkeit – sondern auf dem Grunde einer – der metaphysischen Entsprechung – die gründend geschieht – wo das Volk in solches Sein gelangt und es – als Staat – durchgestaltet.

Führung so in sich geschichtlich und das Geführte – das Volk erst recht.

Der *Schein* – (Anschein nach außen und zuweilen nach innen).

Das Massenhafte unvermeidlich 1.) beim Ausmaß des Volkes; 2.) bei seiner erlittenen Vermassung – sowohl *proletarisch* – als liberal-bürgerlich – was sich entspricht. Vgl. das *Maßlose* der Bedürfnisse und der »Not« und Entbehrung bei Hegel.

Notwendig – mit der Masse als Schein zu rechnen – dieses Mittel entsprechend gefährlich und zweideutig!

Kraft und Ernst und Sicherheit der Führung.

224. Fürst (Herrscher) und Führer

Lenker eines Beamtenapparats.

Bereiter der Gefahr und Entscheider des Kampfes und Wahrer seiner neuen Wahrheiten.

225. Führen und Herrschen

Bezüglich dieser Verfassung wird gesprochen (Carl Schmitt) von einem »Vorrang der politischen Führung« »als Grundgesetz des neuen Staatsrechts« (Staat, Bewegung, Volk, S. 9[21]).

Was für ein Vor-rang? Aus welcher Ranghaftigkeit? Was heißt da »politisch«?!

Gemeint: *Führung als solche* hat Vorrang – d. h. nicht weil sie führt – sondern? Wie der Vorrang der Führung als solcher zu begründen? Was heißt da begründen? *Selbstbegründung*? (Vgl. S. 22.) Als Rückgründung in das Volk und d. h. Vorgründung in seine geschichtliche Sendung.

[21] [Carl Schmitt: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hanseatische Verlagsanstalt: Hamburg 1933.]

226. Führung und Gewalten

Die *Gewalten im nationalsozialistischen Staat und die Führung.*
Vgl. die *Gesetzgebungs*befugnis der *Regierung*!
Verteilung in welchem Sinne?
Verantwortung gerade umgekehrt – nun wird gesammelt und ursprünglich bewahrt – in der Führung; nicht *abgenutzt.*

227. Gewalten. Was heißt »Staatstragende Gewalt«?

Z. B. *Herr in Preußen* – oder Beamten*stand*!
Jetzt »nationalsozialistische Bewegung«?
Tragen und Führen!
Inwiefern das notwendig? Wie möglich?

C. Das Politische
Gesinnung – Verfassung – (Staat)

228. Das Politische

Ideenpolitisch – staatspolitisch – volkpolitisch.
Wie Hunde – Katzen und Kaninchen?
»Politisch« fällt vom Himmel – die völlig vernagelte Welt der Zeit um (1890-)1905!
Nur mit anderen Dingen und Werten zu tun.

229. Sorge und Staat

Rasse – Gemeinschaft (Sozialismus) – Führung – *Volkhaftes Dasein* – dessen *Wesen* metaphysisch wie? Aus welcher Seinsvorhabe? und wie darin jene drei *ein* Ursprung!
Welche *Leidenschaft* und Ausgesetztheit und Sendung!
Welche »Grenze« in der bisherigen Stellung!

230. Polis und »das Politische«

Polis betreffend?
Politik betreffend?
Was denn? Seyn?
Wessen?

231. Πόλις

Vgl. Odyssee ζ (*6*), *v. 9f.*[22]

Siedlung – als Mitte des Gebiets der ausgeteilten Flur – zum Schutze mit Mauern umgeben – der Sitz der Götter – der Markt – Ort der Beratung und Entscheidung – der Vollfreien – πολίτης – ὁμόνοια – φιλία – Freunde – ihres *eigensten* Seins.

Die bestimmende Mitte des sich selbst bestimmenden geschichtlichen Daseins eines Stammes und Volkes. Inständigkeit – Welt – Götter.

(*Endlich* – keine Repräsentation – kein Territorium –).

εὐσύνοπτος.

232. »Das Politische«

die Polis »betreffende« – *wie* betreffend!

1. dazugehörig – *eigenschaftlich* – was dabei mit auftritt. Vgl. das *Mechanische* an einer Maschine

2. dazugehörig – von *Grund aus* – als *Wesen ausmachend* – das Mechanische als Sein und Wesen – Grund der Möglichkeit eines *Mechanismus* – so das Politische – als Grund einer *Polis*.

NB. *So*: je nach Staatsbegriff – zu fragen.

»Der politische Grundbezug und Ursprung des Staates« – wenn dieser »äußerer Staat« –

[22] [Homeri Odyssea. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Teubner: Leipzig 1904.]

oder:

der *Staat* – das Staatswesen Ursprung des Politischen.

Worin besteht denn das Politische? Im Wesen des Staates – die Weise in der er west! (*Sein*!) Und diese ist? Nach Hegel – die *anfängliche Einigung* – *»unendlicher Geist«* | Bewegung | Konkrete Freiheit – Rückkehr – erwirkende – sich entfaltende *Selbstbehauptung*.

Kampf des Anerkennens und *so* erst Freund-Feind. Diese Bestimmung also *nur eine* Wesensfolge (so gar nicht begründet! und nur metaphysisch begründbar) – aber nicht das *anfängliche* Wesen und auch *kein* Weg dazu – vielmehr typisch – liberal!

233. Den Staat aus dem Politischen bestimmen

heißt nichts anderes als den Raum – aus dem Wesen des Raumes.

Der *Staat* ist nichts anderes als das jeweilig geschichtliche Geschehen des *Staathaften* – da ja auch »Bewegung« und »Volk« *eben sind* – als »Politisches«.

234. »Das Politische«

zu ergänzen? »*Sein*« – als Sein des geschichtlichen Menschen.

Geschichte und Politik.

Das konkrete Austragen der Widerstreit gesehen aus der Wesenswahrheit des geschichtlichen Daseins des Volkes.

Vgl. *Heraklit.*

235. Das Politische

Freund-Feind-*Verhältnis* eine Wesens*folge* des Politischen – aber nicht dieses selbst.

1.) Wodurch wird und ist einer Feind?

2.) wodurch ist er *politischer* Freund?

Feind (nach Carl Schmitt) das *Anderssein* – worin die *seinsmäßige ganze* Bedrohung der Anderen das *Nicht-anerkennen* – Kampf gegen ... – *Ab-erkennen der Seinsmächtigkeit* – hierfür bei Freund und Feind die Voraussetzung – *der Sorge.*

Das Sich-selbst-werden-wollen und die Wesensberufung des Volkes – das *geschieht eigentlich* (oder ist immer) *im Staat* – (Seyn des volklichen Daseins) als *dem werdenden Kampf*: wo »Trieb« und Zerrissenheit *in einem* wesentlich!

Wodurch hat der »Gegensatz« seinen Wesensursprung? Dadurch, *daß Seyn geschichtliches In-der-Welt-sein* – als *Sichwollen* – ein *Mit-* und *Wider*wollen ist.

Weil Dasein – Miteinandersein (geschichtliches) – deshalb – zuerst Volk und Staat.

Und damit mitgegeben das Freund-Feind-Verhältnis.

Was ist das für eine Selbständigkeit? Die des Politischen.

Carl Schmitt denkt liberal: 1. weil Politik »auch« eine Sphäre; 2. weil vom Einzelnen her und seiner Haltung. Vgl. dagegen S. 161.

Er übersieht – daß gerade der *Widerstreit* seine innere Transzendenz hat – zum Staat – seine Grundbedeutung – in der Bezogenheit auf Staat – *sofern* dieser als *Sein des Volkes* – aber der »Staat« kann dergleichen auch nicht »sein« (schon »Staat« was? Formaler status, Ausstattung, Auftreten. »Mathematischer Staat«. Vorrede zur Phänomenologie).

So ist die »Bewegung« – »politisch« – *Träger und Wahrer* des *Politischen.*

Das *Politische* (d. h.) Sein = *Sorge des Volkes* (nicht »für« das Volk) und hier nun erscheinende Möglichkeiten. Aber immer vgl. 1 u.

Sich-selbst-werden – *im Anderssein*! (Innenpolitik) – zu sich selbst und gegen Andere!

Weshalb hier notwendig *Zusammen*(Ein-)schluß als *Ausschluß* – weil – Sorge – *Mitsein um*willen! und Widersein – damit schon *Bestimmung* des Anderen als Freund!

236. Das Politische

»d. i. der Standpunkt der höchsten konkreten Allgemeinheit«, § 303 (d. h. das Stehen in und Austragen).

Vgl. *§ 267.*

Das *Politische* – d. h. *wesentliche* Zustand eines *Volkes*. Weltgeschichte, 122.

»Bei einer Verfassung kommt es auf die Ausbildung des vernünftigen, d. i. des politischen Zustandes in sich an, auf die Freiwerdung der Momente des Begriffs, daß die besondern Gewalten sich unterscheiden, sich für sich vervollständigen, aber ebenso in ihrer Freiheit zu einem Zweck zusammenarbeiten, d. i. ein organisches Ganzes bilden.« (ib., 126 f.)

237. Hegel. Das Politische

»*höchste Pflicht*, Mitglied des Staats zu sein«, § 255. Nicht so zu verstehen – als »erginge« an den Einzelnen und seine Beliebigkeit eine Verpflichtung, sondern – »Pflicht« ist »Recht« – beide sind erst – im *geschichtlichen Seyn Gesinnung*.

Die höchste Notwendigkeit des Handelns kommt aus dem freien Zutrauen und Achtung für die *sich verwirklichende* Idee der Sittlichkeit.

Die *Notwendigkeit* in der Vereinigung des Geschehens zu stehen – sein Stehen als ein solches zu wissen und zu begründen.

238. »Das Politische« bei Hegel

§ 257. Anmerkung. *Politische Tugend.*

239. Das Politische?

= das den »Staat« (πόλις) betreffende!

Vgl. aber der »*politische*« Staat, § 267.

Also »Staat« weiterer Begriff? Und doch wieder durch das Politische erst der Staat bestimmt.

Vgl. der *geistige Staat* (weltgeschichtlich); der *Notstaat* (bürgerliche Gesellschaft).

Staat als *Organismus* – aber ebenso »Organismus des Staates« (den der Staat bildet).

Organismus – als *Geist* – *»wirkliche Idee«*.

Geist als »Idee« (*sich gliedernd-unterschieden* – freigebend – zur Einheit aufheben) – Freiheit – die sich selbst als wirkliche vor sich hat und in solchem »haben« – wissentliches Wollen – ist.

240. »Politisch«

»Das Privatleben sowohl als das politische.« 11, 433.

Das *Öffentliche* – weil das *»Allgemeine«*, *d.h. geschichtlich explizierte.*

241. Organismus –

gründet im Wesen des *Geistes* – nicht umgekehrt. | Sichselbstwerden, Rückkehr, Bewegung – sich in sich selbst gliedernd |.

Das *Tier* nur schlafender »Organismus«.

Politische Verfassung – § 271 – *und politische Gesinnung.*

Die *Einheit* (die politische) von politischer Verfassung und politischer Gesinnung – als der ursprünglich wirkliche – Geist! Sie kann je gestört – verschoben – nicht verstanden – liegt *aber immer zugrunde.*

Das Wesen »des Politischen« | *liberale Fassung der Frage.*

Das »Politische« als *Dasein des Staates* – jene ursprüngliche Verfassung und Gesinnung entspringen lassende Einheit.

Politik: Vollzug – Wissen des Politischen.

»*Politische Erziehung*«! Alle Erziehung ist »politisch« – d. h. das *Dasein des Staates* mitgründend und entfaltend und erhaltend. Erzogen wird das Volk zum Staat und erst dadurch *wird* es Volk. Wobei der Staat nicht etwas »außerhalb« des »Volkes« ist.

242. Der politische Mensch

1) Sinn für das Wirkliche
2) politischer Verstand
3) Leidenschaft der Befriedigung an unmittelbarem Erfolg
4) durchgreifende Willenskraft
5) Menschenkenntnis
6) Lust an der Nüchternheit der Geschichte
7) Härte der Machtkämpfe und Machenschaften. Findigkeit für Sprachen der Anderen
8) List – Zaudern – Hinhalten
9) Fündig im rechten abgepaßten Augenblick
10) Freude an den geistlosen Richtigkeiten, Winkelzügen und Windungen
11) Bedürfnis für Öffentlichkeit.

243. »Das Politische«

Freund-Feind-Verhältnis – dem von wahr-falsch (u.s.f.) gleichzuordnen.

Was je betroffen – Wahrheit – Denken? Als *Dasein*.

Gut – Handeln – als Sittlichkeit.

Schön – Genußhaftes – als Geschichtliches – *Wesentliches*! Ideal!

Freund-Feind – als »*Sein*« des Volkes – *an und für sich* – d. h. *Geschichtliches Dasein* – setzt πόλεμος voraus und dessen metaphysischen Grund und demgemäß die Geschichtlichkeit *entscheidungshaft-gefahrbildend und Gefahr bergend und behebend* – also gemäß der Entschlossenheit – *Wahrheit*.

244. »Gesinnung« [und »Bildung«]

formaler Begriff – der »Inhalt« der Gesinnung (Wille) *geschöpft und eröffnet durch und in Verfassung.*

Wollen – Entschlossenheit – Haltung –

Wahrheit

In Wahrheit stehend – zur Geschichte geworden – als solcher.

Zu-trauen – fides – fiducia – *gebildete Einsicht* – ausgebildete Freiheit

»Recht und Pflicht«

245. Sitte –

»das dem Geist der Freiheit Angehörende«, Zusatz § 151.

Entsprechend wie Tier – Bäume u.s.f. ihr Gesetz vollbringen.

Gewohnheit – nicht im negativen Sinne des bloßen Hängens im Bisherigen – | interesselos | – sondern die *innere Festigung* gegen Willkür und zufällige Einfälle; d. h. ständig neue Aneignung. Vgl. Niveausenkung!

Vgl. »Arbeit und Bildung«, *§ 187.*

246. § 268

Wesen der Gesinnung. Vgl. Pfänder.[23]

Begriff der »Bildung«, vgl. § 270 (dazu § 187).

Begriff der *Arbeit.*

§ 268. »Wahrheit und Gewißheit«.

Wahrheit: Übereinstimmung des Seins mit dem Denken und umgekehrt – *ontologisch* – aber idealistisch.

[23] [Alexander Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnungen. 2 Bde. Max Niemeyer Verlag: Halle an der Saale 1913 u. 1916.]

247. Verfassung

Staat – »als Geist eines Volkes«, § 274, 371.

Die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit | *§ 265.*

Entwicklung – der Idee – die sich entfaltende und so in *sich erst zurückkehrende* und *sich fassende* – in der Fassung haltende und so sich verdichtende *Gegliederung* des Daseins.

Verfassung | »Organisation« – Organismus – von Verfassung als Organismus her – »Organismus« als Voraussetzung – aber »Organismus« aus Wesen des Geistes = Geistcharakter des *Staates.*

Das Erscheinen – d. h. sich gliedernde *Werden* gehört zum Wesen der Ent-wicklung, werdende Auswicklung, die sich in sich zurücknimmt | zum Wesen der Idee.

248. Verfassung

»Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittlung.« (S. 365 u.)

»Die Entwicklung und Verwirklichung der Vernünftigkeit.« (§ 265)

Je das besondere geschichtlich notwendige Prinzip eines Volkes, auf dessen Grund es geschichtlich ist und im Vorgehen das Geschehen des Weltgeistes mitverwirklicht.

Je eine Stufe des Weltgeistes – darin er sein absolutes *Recht* hat – Anerkanntsein als geschichtliches – und nur daraus erhält ein Volk seinen Vollzug und seine Größe.

Verfassung = öffentliche *Freiheit* des ganzen Volkes – »nicht ein Gemachtes« – »das schlechthin an und für sich Seiende« – »das Göttliche und Beharrende« (Schluß des § 273) – *die innere fügende Macht des sichselbstwerdenden Geistes*!

Geist immer – Geist eines Volkes.

Verfassung daher gründend in *Weise und Bildung des Selbstbewußtseins* eines Volkes.

249. Macht und Wille

»So ist der Wille Macht an ihm selber und das Wesen allgemeiner Macht, der Natur und des Geistes.«

Der Wille – der Herr seiner selbst ist – *»an und für sich«* – nicht das bloße Für sich sein – sondern das *Sich-selbst-(Wesen)-werden* – »wissende Rückkehr in sich« – *Wissen* ist die Vormacht – weil überhaupt Ermächtigung des Seins.

250. Gewalt und Geist und Souveränität

Die Macht liegt im Willen zu sich selbst in der aufhebenden Rück-zwingung des Selbst zu sich selbst (Selbständigkeit) – in der *Idealität* als Herrschaft über jede Endlichkeit – aber so, daß sie gerade sich zu Unterschieden sich entwickelt.

Gegen alles Einzelne und Besondere – | Leben – Einzelne – und dessen Rechte – und gegen weitere Kreise. Vgl. § 327.

Souveränität hat ihr Prinzip im »Idealismus«; *»Idealität«*.

Der absolute Ursprung der Gewalten, vgl. § 272, S. 220 unten!

251. Recht und Gewalt

Der Staat *»hat«* nur Macht, weil er Macht »ist« – und er »ist« Macht – weil er Geist »ist«.

Was heißt hier Seyn?

Und was heißt hier: »Macht« – Gewalt?

252. Macht und Staat

»Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf *Erden*; ein Staat ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit.« (§ 331)

253. Regierungsgewalt

als *Ausführen und Im-Werk-halten* der Willensentscheidungen der Menschen.

Ver-waltung –: als Durchhalten und Vollzug der obersten Gewalt.

Rechtspflege – Besorgen der Sorge.

Behörden und Beamte.

254. Die Wirksamkeit des Staates und die Gewalten.

Macht und Gewalt.

Staat – als *Geist* – (sittlicher) *wissender Wille.*

Wille und Macht!

Souveränität – (suprema potestas; supremitas).

Herrschaft und Geist.

255. Staats-Verfassung

läßt sich nicht machen und erfinden.

»Eine Torheit« – »Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen.« Weltgeschichte, S. 103, *107.*

»Das Prinzip des Staats also, das Allgemeine, das er fordert, wird gewußt als Absolutes, als Bestimmung des göttlichen Wesens selbst.« (107)

Vgl. aber vor allem *S. 108* f. x!!

256. Staat als »Vereinigung« des Allgemeinen und Besonderen

Das Allgemeine: die Idee der Freiheit.

Das Besondere – die Lebendigkeit und Tätigkeit der Einzelnen.

In *jeder* dieser Seiten – ist der Zusammenhang.

Das objektive Dasein dieser Vereinigung ist der Staat.

Alles Geistige Tun hat nur den Zweck – sich dieser Vereinigung bewußt zu werden – d. h. seiner Freiheit.

Deshalb ist der Staat – Grundlage: Mittelpunkt für Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht.

Gestalten dieser *gewußten* Vereinigung –, an der Spitze: die Religion. Weltgeschichte, 104.

In der Religion das Wahre in der Vorstellung und Gefühl –

in der Kunst das Wahre in der Anschauung –

in der Philosophie das Wahre im Begriff. Die höchste, freieste und wahrste Gestaltung.

»Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.«

»So wie ein Volk sich Gott vorstellt, so stellt es sich auch seine Beziehung zu Gott oder so stellt es sich selber vor; so ist die Religion auch der Begriff des Volkes von sich.« (105)

257. Volk. Hegel

Vgl. Weltgeschichte (2), 100 f. ob.

»Wir haben, wenn wir von einem Volke sprechen, die Mächte zu explizieren, in denen sein Geist sich besondert.« (Religion, Verfassung, Rechtsphilosophie …; Industrie – Gewerbe – Kunst – Wissenschaft, 100.)

– »Worauf es ankommt, ist die Bestimmung, was für ein Zusammenhang wirklich vorhanden sei« (101). Das zugrundeliegende Prinzip!

»Das Prinzip eines Volkes ist sein *Selbstbewußtsein*, die wirkende Kraft in den Schicksalen der Völker. Die Seiten der Bildung eines Volkes sind die Beziehungen des Geistes zu sich selbst.« (101)

258. Hegel. Der Staat

Der geistige Staat (vgl. Weltgeschichte) –
der politische Staat – Verfassung –
der Notstaat – bürgerliche Gesellschaft.

259. Idee des Staates und Verfassung

d. h. ihr Erscheinen – als Sichunterscheiden in seine *Einheit* – die in sich dialektisch gegliedert ist.

Das, worin der Staat – bzw. der Geist, sich selbst vor sich hat, »sich sieht«, sich weiß.

Sein – je *Selbstbewußtsein* – das Entwickelte Selbst im Wissen vor sich halten und so wissend wollend – erhalten. Entscheidend der *Zusammenhang*, seine Art und *Macht*!

Der Geist – so sich habend in *Staat – Religion – Kunst – Wissenschaft.*

Der *Staat* an sich wieder – in der Verfassung – Vor-sich-haben und in diesem Haben – Sichhaben – Fassen – »Verfassung«.

260. Geschichtliches Dasein des Volkes

»im Rang stehen« –
je jede Gruppe und Stand *verschiedenes* –
wesentliches – klares – *Wissen vom* Staat –
Sein »in« ihm.

261. Der Staat als ursprüngliche Einigung des Allgemeinen und Einzelnen

nichts was in diesem Geschehen als solchem nicht gegenseitig wäre (vgl. das Opfer).

Die *ursprüngliche – entspringen lassende* und so eigens *Gründende* – die *gediegene* Ursprünglichkeit – die *nicht erst sich auflöst.*

SCHELLING UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS
1941–1943

I. »DIE METAPHYSIK DES DEUTSCHEN IDEALISMUS«

A. Zur Einleitung – Kants Begriff der Philosophie Kant und der deutsche Idealismus Historische Erkenntnis und geschichtliche Besinnung

[1. Nicht ..., sondern ...]

Nicht Ab-fragen von Kenntnissen – nicht Belehrungen über Historisches – nicht Hervorlocken des »Apriori« (Sokrates, Platon)

sondern:

Versetzung in die Seinsverlassenheit; dies aber in der Aus-einandersetzung mit der »Metaphysik«; scheinbar nur etwas »Negatives«.

Ver-ständigung in die Inständigkeit im Wesen der Wahrheit.

Ur-sprung der Über-eignung in das Seyn. –

2. Das verschwiegene Vorgehen im Gespräch

Auslegung als Aus-einander-setzung – diese als *Ver-setzung* in das je gemäße Maß.

[Auseinandersetzung zwischen Metaphysik und seynsgeschichtlichem Denken.]

Ver-ständigung in die Grund-stimmung.

Stimmung – Gestimmtheit – die *Stimmen* – *hören* – Ver-ständigung in die Inständigkeit.

Er-fahrung des Da-seins.

Hören Können – *Zu-rufe* – der Stille des Seyns.

Das Stimmende be-stimmt – aber »wirkt« nicht.

3. Denken

als *Vor-denken* in den Anfang.

Nicht *Nach*denken über Vorhandenes, über Vergangenes, über Künftiges – im Vorspiel einer einzigen, einfachen Erfahrung: daß

Seiendes nie vermag das Seyn zu ersetzen, weil jenes je in dieses versetzt.

Dieses Er-fahren – | nicht zu erzwingen – |.

Kein Spitalgesichtspunkt bezüglich der Zeit – was jetzt und seit Jahrhunderten abläuft, ist längst entschieden.

Deshalb aber – wegen dieser gefällten Entscheidung – steht eine andere bevor – gesetzt, daß Geschichte des Seyns.

[4. Inwiefern ...?]

Inwiefern Systemfrage notwendig und erstlich?

Inwiefern der Mittelpunkt des Systems der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit?

Inwiefern nötig die Frage nach *menschlicher* Freiheit?

Inwiefern Freiheit – Vermögen zum Guten und zum *Bösen*?

Inwiefern die Systemfrage (Seynsfuge) die Frage nach Wirklichkeit und Möglichkeit des Bösen.

Inwiefern und wie die Erfahrung des »*Bösen*«?

Das Böse und die Negativität.

5. Schelling – Kant – Hegel

Schelling: *die Metaphysik des Bösen*

Kant: *Kritik der reinen Vernunft*

Hegel: *Phänomenologie des Geistes.*

6. Zur Schellingauslegung

Die rein denkerisch nächste Absicht: die Aus-einander-setzung (im wörtlichen Sinn) des seynsgeschichtlichen Denkens mit der Metaphysik in der Gestalt der Metaphysik der unbedingten Subjektivität.

Alles Historische vermeiden. Diese Absicht kann im Lehrhaften

des Unterrichts kaum geltend gemacht werden; hier *nur* bis zur Fragwürdigkeit der »Metaphysik« und ihrer Wesensbestimmung von hier aus.

Wesentlich: *dreierlei* –

1. Die *Metaphysik der unbedingten Subjektivität* als *gewesene* und daher in den ersten Anfang zurückwesende; wie dieser alle Geschichte des Seyns überholt –
2. *Hölderlins Dichten* – ganz außerhalb der Metaphysik des deutschen Idealismus – aber zugleich ungegründet (»Reif sind ...«[1]) – Vor-ahnung –
3. Die *Sage des Seyns* und die Inständigkeit im Da-*sein* – Einsprung.

Zuvor: *Seins-verlassenheit* bezeugt durch Seinsvergessenheit.

Deren Zeichen: »Vormacht des *Erlebnisses*«

»*Weltanschauung*«
Historismus
»*Ontologie*-Betrieb«
} Metaphysik | Technik

7. *Besinnung und »Analyse«*

Vgl. Ma. A (37/8), 70 ff.[2]

Be-sinnung ist das Er-fragen des *Wesens* der Wahrheit (Einsprung in den Austrag dieser Fragwürdigkeit) Einstand in die Geschichte – »geschichtliche« Besinnung in die Geschichte – inständige Besinnung.

»Analyse« (nicht »Analytik« des Daseins) als Zergliederung der »Lage« für das weitere Vorgehen des berechnenden planenden Einrichtens von Allem.

»*Analyse*« *aus* diesem Vorgehen und für dieses; d. h. *historisch-technisch*; ein Verfahren, das allen Marxismus und Kommunismus

[1] [Martin Heidegger: »Reif sind...« In: Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. GA Bd. 75. Hrsg. von Curd Ochwadt. Frankfurt am Main 2000, S. 313–329.]

[2] [Martin Heidegger: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. GA Bd. 45. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1984, S. 67 ff.]

auszeichnet: immer wieder »Analysen«; immer wieder die »*historische Situation*« – hier herrscht gerade die Absicht, jede Besinnung zu unterbinden und jederzeit zugleich weiteres Vorgehen und die Planungen, alles einzuspannen und nutzbar zu machen; zu beachten, wie Rußland seit Beginn dieses zweiten Weltkriegs ständig die Lage »analysiert« – d. h. auf die Ausnutzung aller vorgemachten Weisen des Vorgehens aus ist; diesen »Analysen« *entspricht* auf der Stufe des Liberalismus das »Beschreiben« – das Jagdmachen auf »Erscheinungen« mit Hilfe eines übernommenen Schemas (Nietzsches Metaphysik) auf noch höherer Stufe die »Psychologie« des Willens zur Macht.

Dieses Vorgehen (dergleichen journalistisch eingerichtet in dem Magazin (das XX. Jahrhundert)) erweckt den Schein, eine Erkenntnis zu vermitteln – und doch wird gerade das Erkennen verhindert und der Wille dazu zum Absterben gebracht (durch Fütterung mit »Tatsachen« und »Erscheinungen«).

8. Kant und der deutsche Idealismus

1. über Kant *hinaus* – zum *unbedingten* Wissen »des« Absoluten;
2. dieses Wissen *doch nur* in dem von Kant eröffneten, aber nicht voll betretenen Raum der *transzendentalen Subjektivität.*

Idealismus – das ist Bezeichnung für die Auslegung dessen, was die Metaphysik (Philosophie) denkt: die Seiendheit des Seienden als idea im Sinne der perceptio – ego cogito – cogitare – Vernunft – Geist.

Geist – als *wissender Wille* und zwar zuletzt: *unbedingter* – | – »*Freiheit*«.

»*Deutscher*« – durch Denker der Deutschen: Leibniz – Kant – Fichte – Hegel – Schelling entfaltet.

Nicht das »*Deutsche*«, im Unterschied zum »Französischen« und »Westlichen« (das gerade nicht *wesentlich* und außerdem ungeschichtlich gedacht), sondern das *Wesenhafte*, das für die Deutschen nicht Anlaß sein kann, darauf als sogenannte »Kultur-

leistung« zu pochen, sondern das große Fragezeichen der Besinnung, ob nicht das Wesenhafte noch höhere Entscheidungen verlangt, die anfänglicher sein müssen.

Nimmt man Kant nur als den Kritiker der Metaphysik (im Sinne des Zermalmers aller Metaphysik) oder gar nur erkenntnis- und bewußtseinstheoretisch, psychologisch neukantisch, dann erscheint der deutsche Idealismus als ein Abfall von Kant und als Rückfall; dann sieht es so aus, als sei das Wesentliche dieses Denkens mißachtet und in leichtfertiger Schwärmerei jede Schranke, die er aufrichtet, übersprungen.

Versteht man jedoch Kant aus dem, woraus allein er verstanden werden muß, aus dem Begriff der Philosophie, die er im ersten Hauptwerk, am Schluß der Kritik der reinen Vernunft entfaltet, dann zeigt sich: der deutsche Idealismus ist der erste und einzige »Versuch«, mit diesem Begriff der Philosophie (d. h. der Geschichte der Metaphysik) ernst zu machen.

Der deutsche Idealismus überspringt Kant nicht, aber er beginnt dort, bis wohin Kant die Philosophie gebracht hat. Er beginnt da unmittelbar und aus dem Ganzen. Und hierin offenbart sich die eigentlich und allein echte geschichtliche Würdigung Kants.

Inwiefern wird die »Kritik« überflüssig? Weil der absolute Idealismus nicht ein Rückfall in die vorkantische rationalistische Metaphysik ist, sondern die unbedingte Entfaltung der Transzendentalphilosophie zur absoluten Metaphysik.

9. Die Philosophie bedenkt das Sein

Die Philosophie *bedenkt* das Sein. Von allem Betreiben des Seienden (Wissenschaft) ist sie daher so verschieden, daß die Verschiedenheit sich am ehesten durch Unvergleichbarkeit anzeigen läßt.

Die Philosophie bedenkt das *Sein* – ein leeres Wort – wenn wir aus den Ansprüchen und Berechnungen des alltäglichen Verhaltens her kommen.

Und das ist wesentlich; wesentlicher als wenn es uns sogleich das Nötige sagte – denn dann dem Seienden gleich.

Die Leere als ein Wink – | freilich auch stets der Verdacht, daß »Nichts« und Nichtig – | »Hirngespinst«.

Die Philosophie überfordern, indem wir *zu wenig fordern* – nämlich Wirksamkeit (unmittelbare – ausrechenbare – übersehbare für das Seiende).

Ihre Wirkungslosigkeit noch anders als die der Kunst | – wesentlich – |.

Deshalb von ihrem Gedachten aus nicht »Schlüsse« ziehen.

All das *Ausweichen* vor Erfahrungen eigener Art: *Be-stimmungen.*

Aufdrängnis | aber woher? | Zeit-Raum |

10. Probe

Probe – Kritik der Urteilskraft – Welche Frage!? – *Wie entschieden?* – Was besagt diese Losung? – Stellungnahme?

11. Sinnlichkeit und Verstand ...

Sinnlichkeit und Verstand –	|	Einbildungskraft	|
↓		↓	
Wirklichkeit – Möglichkeit	|	Sein	|
Postulat –			
Mensch	–	Sein	auf [Seinsverlassenheit] zu – in welcher Gestalt Macht der [Weltanschauung und Ontologiebetrieb]
Seyn	und	Mensch –	(Anthropomorphie).

12. Schelling

Unterschlupf für *Mystik* – *Theosophie* und ähnliches. *Dagegen Metaphysik* – Idealismus – Kant.

Aber gleichwohl – Stellung nehmen nicht von Kant aus möglich – darum *Kant selbst*!?

Dialektische Systematik der unbedingten *Subjektivität* – die erst dergleichen fordert zu ihrer eigenen Wesenserfüllung.

13. Zur Einführung

1. das Bild des alten Schelling vor Augen haben[3]
2. zu wissen – aus »*Schwaben*« | *Vorbehalt*! |
3. *keine historischen Erklärungen und Herleitungen* – historische Erklärung und geschichtliche Besinnung – keine zeitgemäßen Anwendungen. *So wesentlich*, daß all dieses *abfällt*!

Geschichtlich – Seinsgeschichte.

14. Methode – dialektische Systematik

durchgängig – gemäß dem absoluten unbedingten Denken, die zweideutig das »ist«.

Z. B. die Sehnsucht *ist* ewig und »ist« doch nicht das Eine selbst (359[4]) – »*ist*« *und ist nicht* – d. h. *ist als Werden* – und ist doch »*mit ihm*« gleich ewig – (*doch anders wie bei Hegel*).

[3] [In Heideggers Handexemplar von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Sämmtliche Werke. II. Abtheilung. Bd. I. Hrsg. von K.F.A. Schelling. J.G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1856 befindet sich eingelegt ein Photo jener berühmten Daguerreotypie, die Schelling im Jahre 1850 zeigt.]

[4] [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Neu hrsg. von Christian Herrmann. Felix Meiner: Leipzig 1925. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Paginierung der Abhandlung in den Sämmtlichen Werken. I. Abteilung. Bd. VII. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1860, S. 331–416.]

15. Ungewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinnes

für die Tatsache der Freiheit – das *Frei-sein* – in welchem Sinn inhaltlich gemeint? Als *Tun und Lassen Können – libertas indifferentiae* – als Sich nicht zu entscheiden brauchen.

16. Die Metaphysik des deutschen Idealismus

Metaphysik.

Idealismus – *idea* – Vorstellen = sein Vorgestelltes als solches.

Vorgestelltheit (als Sein) (Sichvorstellen, vgl. Nietzsche – Subjektum – | Subjekt-Objekt | System | Zu-stellung).

Deutscher – deutsche Denker / Leibniz – Kant.

Metaphysik und »Werk«.

Welche – herausgreifen – scheinbar – in Wahrheit – *hier alle Beweggründe.*

| *Auslegung* – |

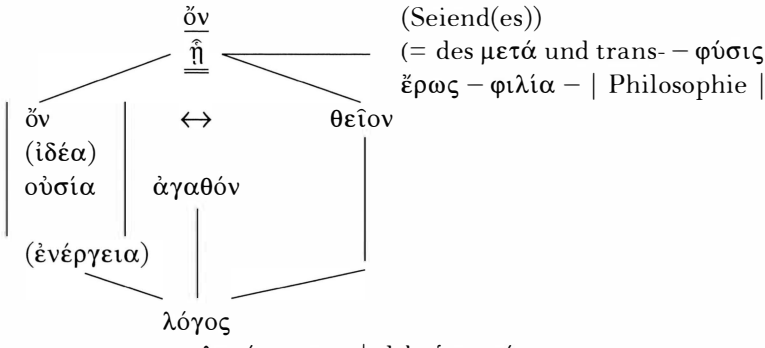
| *Historismus* |? »Gegenwartswert«? »*Zukunft*«

| *Geschichte* – |

/ Seminargespräch / nicht Ausweichen in Abgelegenes, sondern Verlassen die Außenwerke und das »*Welttheater*« – nicht als könnte das für nichtig erklärt werden – im Gegenteil.

Vgl. wie Schelling selbst *Historie* ablehnt – 415/16.

17. Metaphysik



Philosophie als *teleologia rationis humanae* – die Onto-*logie* und Theo-*logie* ist *teleo* | logisch.

Zweck – Ursache nach Begriffen – *Vor-gestellte Bedingungen der Ermöglichung.*

[18. Erklärung und Besinnung]

historische Erklärung
geschichtliche Besinnung } 37/8. Ma. A, S. 40 ff.

19. Der »höhere Realismus« (351)

Nachweis, daß alles Wirkliche, Reale zu seinem Grunde habe »Tätigkeit«, »Leben«, »Freiheit« – (Spontaneität – Von *selbst* aus sich selbst –).

Selbstheit (Anwesung an sich – aus sich – *Freiheit* – Vor-stellen – sich – selbst).

Subjektivität wesentlich, vgl. Nietzsche-Aufsatz[5].

(Nicht im Sinne von »subjektiv« als Unterschied zu objektiv und gar als ichhaft – Schelling, 351. Fichtes subjektiver Idealismus.)

20. »Sein = Wollen«

»Sein = Wollen« – »Wollen ist Ursein« (350 si.).

Zum Willen gehört wesentlich der *Verstand.*

Wirken nach Begriffen – Vorstellen im Allgemeinen (351).

Tätigkeit – Leben – Freiheit.

21. Schelling –

Schelling –
historischer Glaube
| *unmittelbare* Erkenntnis |
| »*Natur*« – Metaphysik
Dialektik – Systematik
| Urbild |
absolutes Wissen –

Wir dagegen – nicht historische, aber geschichtliche Besinnung und diese nun in der Geschichte zu finden – aber *welche* Geschichte? Ereignis.

22. Meta-physik

als Physik – das Physische – Natur – das Seiende – das von sich aus bestehende und entstehend-vergehende – getrennt [von] seiner obersten Ursache.

[5] [Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Holzwege. GA Bd. 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, S. 209–268.]

»Natur« und Geschichte –

»Welt« – Weltforschung – *»Weltansicht«* – Kritik der Urteilskraft, 92[6] (vgl. Ma. 27).

Meta-physik – das Seiende – *an sich* – | was es ist | – im Ganzen – | Grund = Ursache seiner Einheit – *über es hinaus.*

Onto-Theo-Teleologie – Ursache, daß es ist – wie es ist.

Theo-logie und Teleologie – ἀγαθόν | summum bonum |.

Meta – Absicht – auf das, woraus alles hervorkommt und von woher es sich bestimmt – Zweck.

Bestimmung des obersten und eigentlichen Zwecks.

Bestimmung – Zutat – Ursachen nach Begriffen – Vorstellung – Ma. 61.

Menschen – | Philosophie teleologia rationis humanae.

Teleologia rationis humanae – *ratio humana* – (als Konkretum der *Subjektivität* Bezug zum Sein) – die *Systematik* der Vernunft als solcher – *die menschliche Natur und die Metaphysik.*

23. Neuzeitliche Metaphysik

Neuzeitliche Metaphysik. | 5 Tote – Urlaubsgang |

Subjektivität – unbedingte – vollendete – | *vgl. Nietzscheaufsatz.*

[6] [Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Otto Buek. Werke. Bd. 5. Bruno Cassirer Verlag: Berlin 1914.]

B. Kant – das System der reinen Vernunft

24. Kants Begriff der reinen Vernunft

nicht sinnlich bestimmt. | *Menschliche* Vernunft. |

Worin sagt: gerade menschlich, aber nicht sinnlich bestimmt.

Kritik der reinen Vernunft	System
Kritik der praktischen Vernunft	Interesse – Absehen auf Postulate
Kritik der Urteilskraft	Teleologie.

Postulate – bezüglich der wesentlichen Bestimmung des Seins *und* des Seienden.

Nur Freiheit als das *Sich selbst postulierende* und als postulierendes wirkliche.

Vgl. Schellingvorlesung Ma. A., 57ff.[7]

25. Vernunft

Vernunft. Kritik der reinen Vernunft. Vgl. Ma. 58[8]. Kritik der Urteilskraft § 76.

– *menschliche.*

Teleologie.

26. Kant

Metaphysik als Naturanlage – Kritik der reinen Vernunft, B, Einleitung, S. 21.[9]

[7] [Vgl. Martin Heidegger: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA Bd. 42. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main 1988, S. 74ff.]

[8] [Martin Heidegger: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. GA Bd. 25. Hrsg. von Ingtraud Görland. Frankfurt am Main 1977, S. 59ff.]

[9] [Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag: Leipzig [1926].]

27. Praktisches Postulat –

daß wirklich (tatsächlich) *sei* (Unsterblichkeit, Freiheit, Gott).

Forderung – (Satz) – die Wahrheit des Postulats – seine Rechtmäßigkeit hängt mit dem *Sitten*gesetz zusammen – (und das Sittengesetz?).

28. Postulate – Forderungen –

in denen angezeigt, wie ein Begriff überhaupt mit der Erkenntniskraft (Mensch) verbunden wird.

Unsere Postulate – wir können *diese Forderungen* stellen in Bezug auf unsere in allem maßgebende Erkenntniskraft.

Postulate sagen die *Handlung* aus und zwar des *Erkenntnisvermögens* (subjektiv-synthetisch), dadurch es erzeugt wird – worin es entspringt und seinen Sitz hat.

Verstand – Wahrnehmung – *Zusammenhang der Wahrnehmung nach Begriffen.*

29. Kant | Wille – Freiheit

»Wille« – Ursache sein – Wirken durch Vorstellen des zu Bewirkenden – Vorausnehmendes – darauf – ab-sehendes »*Wirken*«.

Bewirkt-sein durch das Sittengesetz = *Tat*-sächlichkeit der reinen praktischen Vernunft – *Freiheit als Tat-sache.*

Nicht einfach »daß« – sondern »*ich bin*« – frei. Nicht »der Mensch ist frei« – (ich – bin) – Selbst-sein – bei-sich – im Wesen selbst – bestimmt sein.

30. Schelling. Freiheit und System – Kant

»Schlußstein« = »*Mittelpunkt*«?

Kritik der praktischen Vernunft (1788), S. 4.[10]

»Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus [...].«

Freiheit und Subjektivität

Freiheit und Geist

Freiheit und absolute Subjektivität

»Freiheit« *im Gegensatz* als »*Mittelpunkt*« des Systems.

31. Vernunft

Vermögen der Prinzipien

Interesse

Absicht.

Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, *216.*

32. Postulate

»Forderungen« (entsprechender Vorstellungen).

1. *Fordern* – Weisen des Forderns

2. *das Geforderte.*

Forderungen der Vernunft – *als des Vermögens der Prinzipien.*

[10] [Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von Otto Buek. Werke. Bd. 5. Bruno Cassirer Verlag: Berlin 1914, S. 3 f.]

33. Wirklichkeit | Tat-sache | Realität

Sache – res – die auf einer Tat – (Tun), Wirken beruht.

Sachheit – als Sache einer Tat. *Gewirktes – und Wirkendes* – (Wirk-liches) – factum, Kritik der Urteilskraft.

Tat-sächlichkeit und Wirklichkeit.

Das Wirkliche – als »das Seiende«.

Wirklichkeit = Sein (»Dasein«).

(Was heißt denn Tat-sächlichkeit praktisch fordern – daß dergleichen von sich aus *»wirkt«*.)

34. Vernunft –

ihr *Interesse – Absehen* auf – das höchste und eigentliche Interesse – alles Interesse zuletzt *praktisch*, 119/20, 121.

Absehen auf »das höchste Gut« – »Glückseligkeit« – (beatitudo) – *vom Sittengesetz aufgedrängt.*

35. Hervorbringen aus

teleologia rationis humanae – Ursache nach Absicht – Kausalität eines Verstandes.

Das Unterlegen einer *»Absicht«* und absichtliche Kausalität einer höchsten Ursache unter alles *»Seiende«* – »subjektiv« notwendig, nicht *objektiv*, eine solche Ursache als existierend zu erweisen.

Teleologia rationis humanae, Kritik der Urteilskraft § 75 und 76. S. *337.*

Vor-stellen von
↕ ↓
Ab-sehen auf
Forderung

Vernunft – als *»Vermögen der Prinzipien«* und »fordert«; geht

in *ihrer äußersten Forderung ins Unbedingte* (woher und wie der Forderungscharakter – Absehen und Forderung).

»*Postulate*« – die fordern, was Unbedingtheit ausmacht und Unbedingtes ermöglicht.

Vgl. Postulate des empirischen Denkens überhaupt, Kritik der Urteilskraft | Postulate der praktischen Vernunft.

36. Freiheit –

für Kant: 1. *praktische Postulate* praktisch gefordert als »real«, als ratio essendi gefordert von der »Geltung« des Sittengesetzes.

[37. Philosophie]

Kants Begriff der »*Philosophie*«.

C. Anmerkungen zu Kant, Prolegomena[11]

38. Kant, Prolegomena

Die Aufgabe:

1. lernen, wie wir das Werk eines Denkers *lesen* sollen.
2. mit dem lesenlernen eine *Art des Fragens* kennenlernen.
3. dieses Fragen soll uns *selbst angehen.*
4. was uns *wesentlich* angeht, ist ein *anderes* als wir selbst.

Dieses Mal sei für die Durchführung der Aufgabe die Schrift eines Denkers gewählt, der eine der seltenen *Umwälzungen* in die Geschichte des abendländischen Denkens gebracht hat: Kant, Prolegomena. Die Umwälzung vollzog sich in dem Werk »Kritik der reinen Vernunft«, 1781 (also vor 160 Jahren erschienen).

[11] [SS 1941: »Seminar für Anfänger«.]

Nichts an diesem Werk ist veraltet; wo dieser Schein des Veraltens sich breitmacht, ist immer nur ein nachgekommenes Geschlecht unfähig geworden, im rechten Bezug zum Unerschöpflichen zu bleiben.

Es ist schön, wenn wir in heutigen Schaustellungen über »Deutsche Größe« auch das Bildnis von Kant antreffen; aber wir verlangen mehr; nicht nur die Kenntnis, wer er ist, nicht nur die Kenntnis, was er geleistet, sondern das Werk selbst als eine Notwendigkeit für uns. Es bleibt ein Selbstbetrug und eine Komödie, wenn alles nur dabei sein Bewenden findet und nicht mehr die Notwendigkeit erfahren wird, daß ein Durchdenken des Kantischen Denkens zum Wesensbestand eines Deutschen gehört, der aus dem Geiste ein Deutscher sein will.

Wer Kant ist, erfahren wir durch sein Werk.

Die Lebenszeit 1724–1804 umspannt das 18. Jahrhundert; aber Kant gehört durch sein Werk zugleich in die folgenden Jahrhunderte. Im besonderen:

Grund des deutschen Idealismus

Grund der Wissenshaltung der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts

Grund des Selbstbewußtseins, der sittlichen Haltung in der deutschen Erhebung, »kategorischer Imperativ«.

Aber dies alles nur die *nächsten* Horizonte.

Kant steht noch in einer anderen, wesentlicheren Geschichte abendländischer Entscheidungen.

Und davon sollen wir Etwas hier erfahren.

Wir verknüpfen die nächste und dringlichste Absicht, das Lesen lernen, mit der wesentlichsten und bleibenden Absicht, in den Umkreis des Wesenhaften zu kommen.

*

Kant selbst hat alsbald zu seinem Hauptwerk eine Einführung geschrieben, *1783*. Diese Schrift legen wir den Übungen zugrunde. *Heute bedarf auch diese »Einführung« noch einer Einleitung und Anleitung.*

Wenn zunächst Vieles befremdlich klingt, dann wird sich doch schrittweise die Hauptsache aufhellen.

Und wir werden die Erfahrung machen, die *Goethe* einmal ausgesprochen hat, daß es ihm, wenn er eine Seite im Kant lese, immer zumute sei, als ob er in ein helles Zimmer eintrete.[12] –

*

Wir beginnen mit dem Lesen der Prolegomena dort, wo Kant selbst die eigentliche Erörterung beginnt. Wir überschlagen das »Vorwort«. Es kommt nicht darauf an, *wieviel* wir lesen, sondern *wie* wir lesen und *was* wir dabei durchdenken (dabei zuweilen auf spätere Paragraphen *vorgreifen* –).

Zuvor beachten wir den Titel der Schrift »*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*«.

Prolegomena – vgl. Prolog – πρόλογος – *die Vorausgehende Erörterung*; Kant spricht auch von »Vorübungen« (Vorwort und § 4)[13].

»*Meta | physik*« – was damit gemeint ist, wird aus den Paragraphen 1 ff. klar; jetzt nur das Wort: μετὰ τὰ φυσικά – in der Reihenfolge nachher; über etwas weg: μετάβασις – *Überschritt über das Physische – Sinnliche – zum Übersinnlichen.* Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

»Wissenschaft« = eigentliches Wissen und zwar als ein gegliedertes Ganzes von Erkenntnissen; Gliederung und Ableitung nach einem obersten Zweck und aus innerer Einheit. – neuzeitlicher Begriff – scientia; keine Anhäufung von Meinungen. Wesentlich die »*Architektonik*« –; nicht als äußerlicher Rahmen – sondern innerer Zusammenhang der Gewißheit aller dazu gehörigen Erkenntnisse.

Geschichtlich gesehen, schwingt in diesem Begriff der Wissenschaft der *Gegensatz zur mittelalterlichen doctrina* – (»Theologie«).

[12] [Vgl. Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Dritte verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des Ersten Bandes enthält. F. A. Brockhaus Verlag: Leipzig 1859, S. 159.]

[13] [Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Werke. Bd. 4 – Schriften 1783–1788. Hrsg. von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Bruno Cassirer Verlag: Berlin 1913.]

a. Vorgabe von Glaubenssätzen (»Dogmen«)

b. diese erläutert durch Lehrmeinungen der *doctores*

c. die Verarbeitung und Zusammenstellung dieser Meinungen und »Autoritäten« (doctrina).

Hier: *Nicht aus den Sachen selbst – nicht eine vom Menschen selbst und für ihn gegründete Einsichtigkeit.*

*

§ 1–3 *Vorerinnerung*

Das Eigentümliche aller metaphysischen Erkenntnis

Weshalb das Eigentümliche? (Grenzziehung; Gründlichkeit und Genauigkeit der Wissenschaft.) Worin besteht es? D. h. nach welchen Hinsichten eine Wissenschaft zu betrachten.

a) Objekt – Gegenstand

b) Erkenntnisquellen

c) Erkenntnisart.

*

Werk lesen lernen und dabei etwas Wesentliches wissen lernen.

Kant – Prolegomena. Nicht historisch; meinen, was es vormals gab – sondern *geschichtlich*; austragen, was wesentlich *ist* – Erläuterung des Titels des Hauptwerkes: »Kritik der reinen Vernunft«.

Vernunft – nicht sinnliches Erkennen.

Reine Vernunft – was sich auch nicht auf Sinnliches stützt – als begründend (Sein nicht im Erfahrungsgebrauch).

Kritik – κρίνειν – Unterscheiden – Maß und Grenzen setzen – rangbestimmend – Wesen umgrenzend.

Wesensbestimmung der Metaphysik (vgl. Prolegomena, A 194. »Der Keim der Metaphysik muß in der Kritik vorher völlig präformiert sein.«[14]).

*

Warum aber »Metaphysik«?

18. Jahrhundert und früher! also für uns:

[14] [Vgl. ebd., B 368.]

1.) abseitig und schwierig – verstiegen – Spekulation –

2.) unzeitgemäß – überflüssig.

Der andere Name für »Metaphysik«: *»Weltanschauung«*.

Die Welt – anschauen – Welt: *das Seiende im Ganzen* – Anschauen: begaffen? Anschauung – »Ansicht« – θεωρεῖν || Meinung – Setzung – *»Theorie«* || Auslegung: *Ideen – Ziele – Werte* (z. B. »Rasse« – »Ehre« – »Lebensanschauung« –).

»Christliche Weltanschauung« – | »Weltbild« |.

»Metaphysik« – als Schulbegriff – (*Erkenntnis aus Begriffen*) als »Welt«-begriff – jeden Menschen angehend – von *dem Endzweck der menschlichen Vernunft*. Drei Fragen – | Gesetzgebung | als *»Naturanlage«*. Kritik der reinen Vernunft B 21 – die menschliche Natur. –

»Der Abgrund der menschlichen Natur.« Kritik der reinen Vernunft, A 613.

Metaphysik – eine Erkenntnis – das Eigentümliche aller metaphysischen Erkenntnis – *Erkenntnis überhaupt* – »Wissenschaft« – die *drei Hinsichten*: *Gegenstand – Quelle – Art*.

Was ist Erkenntnis? Z. B. »der Turnvater Jahn lebte im 17. Jahrhundert«. Eine *»falsche Erkenntnis«*? Nein: eine falsche Vorstellung – und überhaupt keine Erkenntnis; (vgl. 2 + 5 = 9).

Erkenntnis als solche ist wahr – Wahrheit – dem *Gegenstand – der Sache entsprechend – angemessen*.

Angemessen – die Aussage – d. h. das Vorstellen – *ist »objektiv«* (*Objekt → Subjekt*).

Das Objekt – gegeben – Anschauung – | unmittelbar einzelne |.

Etwas gesehen – (ein Wild – solches: was »Haus« ist).

Subjekt – Objekt

Bewußtsein – Gegenstand

1. Etwas in das, was es *ist* – *auseinanderlegen* (*verdeutlichendes*) – *Mannigfaltigkeit in ihrer Einheit* } *zugleich*

2. Dieses Einheit-*Vor-sich-bringen* – *»Bewußt-sein«* – Objektivität.

Klarheit – | Bewußt haben | Deutlichkeit | Auseinanderlegen des Mannigfaltigen |

Erkennen – ist objektives – gegenständliches und d. h. *verdeutlichendes* – Vorstellen.

Verdeutlichung – Deutlichkeit – der Zweck dessen, *was Urteil heißt.*

Was ist Urteil? Formal: ἀνάλυσις – σύνθεσις – gliedernd – einigend.

Der Hörsaal ist hell – λόγος ἀποφαντικός.

Annuntiatio – Aussage – | Satz.

Was – worüber – wie geurteilt wird.

Was – worauf das Urteil geht – *der Inhalt* –

1. *Die Vorstellung von etwas im Allgemeinen* – | *der Begriff* | – gleichviel woher und wie gewonnen

2. *Der im Begriff gemeinte Gegenstand selbst.*

Zu 1.: *Der Körper ist ausgedacht.*

Zu 2.: *Einige Körper sind schwer.*

Kants Unterscheidung von *analytischen und synthetischen* Urteilen ist diejenige von *Begriff*serläuterung und *Gegenstandsbestimmung.*

Erläuterung – | Erweiterung.

Jedes analytische (ist formal ἀνάλυσις – σύνθεσις); jedes synthetische (ist formal σύνθεσις – ἀνάλυσις).

Die verschiedene Art der Begründung, worauf zurückgegangen werden muß, *was* daher im Blick steht und wie?

Gegenständliche Urteile (*synthetische*).

Wahrnehmungsurteile – *die Sonne scheint* – | der Stein wird warm | Jedesmal, wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm – *auf Schein folgt Wärme.*

Erfahrungsurteile – *die Sonne wärmt den Stein.*

Mathematische Urteile – *aus* Schein *er*folgt.

Metaphysische Urteile – nicht durch Erfahrung – sondern Erfahrung erst Ermöglichendes (»Kausalität«).

In jeder Erfahrung *liegt* Wahrnehmung –; aber Erfahrung

besteht nicht nur aus »Wahrnehmungen« und deren Aneinanderreihung; sondern: die Art des *Synthetisierens* – in der Einheit des Gegenstandes *vor* dem Bewußtsein.

Erkenntnis

Einheit von Anschauung und Denken

Sinnlichkeit	Anschauung	Receptivität	
		(Notwendigkeit)	
	anthropologisch	*logisch*	*metaphysisch*
Verstand	Denken	Spontaneität	
		(Freiheit)	

D. Zu Hegel.
»Vorrede« zur Phänomenologie des Geistes

Vgl. *Hegel*, »Negativität«, Ma. A.[15]
Vgl. Grundworte, »Hegel«.[16]
Vgl. »Nietzsches Metaphysik«.[17]

39. Die »Vorrede«

zur Phänomenologie des Geistes »setzt« zuvor das vollendete »Werk« »voraus«; aber zugleich ist sie in sich diejenige Besinnung, in der für den entscheidenden Augenblick die metaphysische Grundstellung des deutschen Idealismus nach allen wesentlichen Möglichkeiten durchdacht ist – ausgenommen die Eine, die dann erst bald darauf in Schellings »Freiheitsabhandlung« zum Teil als Antwort auf die Phänomenologie des Geistes zum Wort kommt.

[15] [Martin Heidegger: Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes. GA Bd. 68. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main 1993.]

[16] [Manuskript bisher unbekannt.]

[17] [Martin Heidegger: 1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten. GA Bd. 50. Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main 1990.]

40. Hegels Negativität

Die Negativität gehört zum Wesen der Wirklichkeit (»Sein«) als Werden. Warum?

Weil Seiendheit als Subjektivität begriffen ist und das Wesen der Subjektivität *im Sich-vorstellen* besteht: darin liegt das *Unterscheiden* und damit das *Verneinen* in verschiedenen Stufen.

Hegels Negativität entspricht nicht dem *Denken* des Seins, sondern der neuzeitlichen Auslegung des Seins als Vor-stellen (Denken – Vernunft – Wille).

Die Frage, ob Hegels Negativität dem Denken des Seins oder diesem selbst entstamme, ist, so gefragt, noch unterbestimmt, wenn nicht und solange nicht die neuzeitliche Auslegung des Seins als Subjektivität mitgedacht wird. (Vgl. Nietzsches Metaphysik, überarbeitete Abschrift, Abschnitt: Der Übermensch.)

41. Hegels Negativität

Die Entäußerung in den Unterschied und die Notwendigkeit dieser Aufopferung als Grenze wissen und im Wissen zugleich sich zustellen und begreifen: *Freiheit.*

Phänomenologie des Geistes, *610.*[18]

»Das Negative ist das Negative seiner selbst«, 611.

Entäußerung – als Sichentäußern, in das eigene Außen gehen und aus ihm sich zurücknehmen, mit dieser Rücknahme das Äußere aufnehmen und so sich aus sich im entfalteten Wesen vernehmen – bei-sich-aus sich selbst-sein (Spontaneität der vollen Subjektivität – willentliches Wissen) ist die *Freiheit* im Sinne Hegels.

Die Freiheit ist so zugleich die Seiendheit des Seienden im Ganzen im Sinne des »Absoluten«. Vgl. *dort.*

[18] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Johannes Schulze. Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. 2. Duncker und Humblot: Berlin 1832.]

E. Zur Metaphysik des deutschen Idealismus Aus-einandersetzung

42. Die Differenz des Hegelschen und Schellingschen Systems

liegt in der Bestimmung des »Seins«; die Differenz nur dort möglich, wo zum Voraus Einstimmigkeit im Wesentlichen herrscht. Das trifft zu: Sein ist Subjektivität – Vernunft – Geist.

Aber wie ist der Geist zu fassen? Als absoluter – d. h. alles in sich einigender.

Die Einigung als Vermittelung und Bindung. Dazu gehört Einschluß des Nicht-Geistigen – *des Sinnlichen.*

Und hier: in der Bestimmung der »Natur« und des Sinnlichen und damit im Verhältnis des »Verstandes« (Vernunft) zum Sinnlichen liegt die Differenz.

Hegel sieht das Sinnliche als das Einseitige – Abstrakte – er negiert es nicht – aber seine Auslegung ist eine rein rationale – d. h. irrationale.

Schelling versucht das Sinnliche vom Willen und Trieb her zu fassen – was auch Hegel kennt – aber die *Einheit* ist dennoch als die von Grund (Basis) und Existenz eine andere.

Schellings Gedanke der *Identität* und des *Un*-grundes als *In*-differenz ist ursprünglicher *innerhalb* der absoluten Metaphysik der Subjektivität; aber auch nur innerhalb; ein bloßes Ab-sagen. –

[43. Subjektivität und Eigentum]

Subjektivität und Systematik
Subjektivität und Selbstheit
Selbstheit und Selbigkeit – Identität
unbedingte Identität und »Einheit« –

Einheit der Einzigkeit der allhaften Anwesung im Vorstellen für dieses und als dieses. Vgl. *Phänomenologie, 608.*

Dagegen:
Er-eignis und Eigentum
Eigentum und Eigentlichkeit
Eigentlichkeit und »Selbst«-sein.

[44. Das Absolute]

Vgl. S.S. 29.[19]

Wesentlich der Begriff und Ansatz des »*Absoluten*«; darin

1. *erste Ursache*	αἴτιον
Bedingung –	ἀρχή
2. das *Göttliche*	θεῖον
3. das *unbedingt Gewisse* (des Wissens)	(fundamentum inconcussum absolutum)
4. das *höchste Ideal* Ziel	(ἀγαθόν)

5. die *Allheit* des Seienden (ὅλον –) »Welt«
6. die *Subjektivität*
(7.) die Absolutheit des Absoluten – (das un-gefragte Sein).

45. Die Unvergleichbarkeit ...

Die Unvergleichbarkeit der Metaphysik und des seynsgeschichtlichen Denkens wird dort offenbar, wo der Schein ihrer Selbigkeit am stärksten und unmittelbarsten ist – in der Metaphysik der *unbedingten Subjektivität* – (Hegel – Schelling und Nietzsche).

[19] [Martin Heidegger: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. GA Bd. 28. Hrsg. von Claudius Strube. Frankfurt am Main 1997.]

Woran liegt das?

Daran, daß die unbedingte Subjektivität alles in die Seiendheit auflöst und diese als das Seiendste selbst und als Bewegung und Wille entfaltet und so den Schein verstärkt und festmacht, als werde hier das Sein erfragt, während doch gerade das »Sein« längst entschwunden ist als »Idee« und ἀγαθόν – θεῖον.

Daher die Absetzung gegen die absolute Metaphysik für die Auseinandersetzung wesentlich.

46. Die Metaphysik des deutschen Idealismus und das seynsgeschichtliche Denken des Er-eignisses

Wenn es je einen Anhalt und Anstoß überhaupt bieten kann, durch Vergleichen und Abheben in ein anderes Denken wegzuheben – was stets nur mit wesentlichen Vorbehalten versucht werden kann –, dann gewährt die Besinnung auf die Metaphysik des deutschen Idealismus deshalb eine besondere Hilfe, weil hier das Unvergleichbare am schärfsten herauskommt, schärfer als in der Auseinandersetzung mit Nietzsche, wo diese Metaphysik ja bereits in Anspruch genommen wird zum Vollzug der Umkehrung, welche Umkehrung zugleich den Beginn der »Weltanschauung« einleitet, die freilich schon in der Metaphysik des deutschen Idealismus sich leicht abzeichnet (»Welt-ansicht«).

Das Wesen der Metaphysik des deutschen Idealismus als neuzeitlicher Metaphysik ist mit der vollen Entschiedenheit gedacht in Hegels »System der Wissenschaft« und zwar in der »Phänomenologie«. Hier erfüllt sich unbedingt das Wesen der transzendentalen Betrachtung, die auf die Bedingungen des Erscheinens der Natur denkt und das Wesen der ἰδέα selbst.

Aus der ganzen Wesenstiefe aber ist die Metaphysik des unbedingten Vor-stellens (u. d. h. Willens) gedacht in Schellings »Freiheitsabhandlung«, die eine Antwort ist auf die »Phänomenologie«.

Die »Sache selbst« (was diese Metaphysik zu denken hat) ist

»das Absolute«. Weil dieses als unbedingte Subjektivität (d. h. Subjekt-Objektität) als Identität des Identischen und Nichtidentischen gedacht ist und die Subjektivität wesenhaft als willentliche Vernunft und damit als Bewegung, sieht es so aus, als decke sich das Absolute und seine Bewegtheit mit dem, was das seynsgeschichtliche Denken als das Ereignis erdenkt. Aber das Ereignis ist weder dasselbe wie das Absolute, noch ist es gar seine Ent-gegensetzung, etwa die Endlichkeit gegenüber der Unendlichkeit. –

Vielmehr ist im Ereignis das Seyn selbst als Seyn erfahren und nicht als ein Seiendes und schon gar nicht als das unbedingt Seiende und höchste Seiende gesetzt, trotzdem doch wieder das Seyn als dasjenige west, was allein »*ist*«; wogegen das Absolute wie jedes »Seiende«, ja wesentlicher noch als dieses aus der *Seinsverlassenheit* des Seienden ist, was es ist; nur daß gerade in der *Subjektivität* des Absoluten die Seinsverlassenheit am ehesten verhüllt ist: *nicht* aufkommen kann.

Das »Absolute« ist das Seiende im Ganzen dergestalt, daß das Wissen von dem Seienden im Ganzen und zwar als solches, das sich als dieses weiß, das »Sein« des Seienden ausmacht. Das Seiende »ist« da als dieses Wissen und »ist« Seiendes im »Element« des (unbedingten) Begriffes.

47. Die deutsche Metaphysik um 1804/5

Der absolute Idealismus – d. h. das unbedingte Zu-sich-selbst-kommen des Geistes im Durchlaufen seiner Stufen, auf denen er – *aus sich* – zu sich heraus tritt. »*Phänomenologie*«.

Identitäts-Philosophie – Identität der Identität und der Nicht-Identität – Gleichheit – des notwendig Gleichen und Verschiedenen.

Das *Entscheidende* – das Sich-vor-stellen – *absolute* Idee – als *höchste Wirklichkeit*.

Die »Gegensätze« und »der Widerspruch« – die »Negativität« als Wesen des »Lebens« – »Streit«.

Daraus – Sein und Werden »erklären«?

Nein – sondern so deren Wesen – »Gegenwärtigung« entwerfen.

II. ZU SCHELLINGS »FREIHEITSABHANDLUNG«

[A. Einleitung]

48. Hegel

Durcharbeiten
1. Vorrede und Einleitung zur Phänomenologie des Geistes
2. die Phänomenologie selbst
3. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.

49. Schelling

Durcharbeiten
1. die früheren Abhandlungen, die Schelling zugleich mit der Freiheitsabhandlung veröffentlicht
2. System der Transzendentalphilosophie.

50. Worauf Schelling alles ankommt?

1. *auf das unmittelbare* (d. h. hier das nicht historisierende) *unbedingte Wissen des Absoluten, zu dem das Wissen selbst gehört,*
2. d. h. auf das *System* des Seienden selbst. Nicht »Plan« und Ordnung und Fächerung – zuvor bereitgestellt – vielmehr σύστασις (Zusammen-bestand die in sich werdenden Beständigen selbst – | der werdende Wille als das Absolute | »Band« und Bund und »Bündigkeit« (Freiheit Notwendigkeit) | das Absolute und das unbedingte Sich selbst wissende Selbstwollen des eigenen Wesens),
3. d. h. auf das worin und woraus des Zu-sammen (λόγος) ursprünglich einig ist und seine mittelnde Mitte hat. »Der Mittelpunkt des Systems«.
4. Deshalb die *»Freiheit« und andere Gegenstände* (nicht nach Art einer Abhandlung über die *»Willensfreiheit«*).

[*Kants* – Vor-denken: reine Vernunft und System, reine Vernunft und Freiheit.]
5. »der innerste Mittelpunkt der Philosophie« ist aber nicht die Freiheit – sondern *menschliche* Freiheit und dabei der *Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit.*

a. was sagt dieser Gegensatz? Prinzipien des Seienden

b. *Gegensatz* und Bewegung (Wille – Werden). *Negativität* –

6. In all dem ist über Sein des Seienden schon entschieden: Sein = der wissende Wille | (der Verstand als Wille und Wollen). Verstand – Vernunft – Vor-stellen – als *Subjektivität.* Subjektivität und das Absolute.
7. Die *Subjektivität und der Mensch* als ausgezeichnetes »*Subjekt*« – daher menschliche Freiheit.
Der Mensch als Mikrotheos und Mikrokosmos – [Pan-theismus--frage] –

der Mensch nicht neben dem System und außerhalb des Seienden im Ganzen –

der Mensch als der exzentrische Mittelpunkt.
8. Das Sein und der Mensch – *der Anthropomorphismus.*

*

Das »System der Freiheit«: was heißt das?

Weder System überhaupt – noch Freiheit für sich – sondern: Sein als *Subjektivität* – unbedingte –

Sein – als »*Liebe*« –| »Leben« – »Band«.

Leben und Negativität (Tod) – *Dialektik.*

»Sein als Werden« | formalistisch – aber die eigentliche Absicht: ἰδέα – ἐνέργεια.

οὐσία ins Unbedingte – Metaphysik in der Vollendung.

B. Grundbegriffe
Hauptstellen

51. Das Böse

»der Urgrund zur Existenz« – als *strebend im Geschaffenen zur Aktualisierung* – d. h. *zur Unbedingtheit der Selbstsucht – als Sehnsucht im Geschaffenen.* Eigensucht.

Intimität mit dem Centro – der Wille den Grund unbedingt als geschaffenes Selbst in die Gewalt zu bekommen – die *äußerste Entzweiung* – der *Aufstand des Grundes* gegen die Existenz aus »der Existenz« zur *einzigen Einheit* des Seins.

52. Gut und Böse (365)

auf das *zur Selbstheit erhobene – Geistige*, auf *Persönlichkeit* bezogen.

Im Bösen wirkt das *selbstische* Prinzip – *sofern es zur Intimität mit dem Zentro gebracht* (372).

Im Bösen – strebt der Mensch – die Bedingung der wirklichen Existenz – den Grund – in seine *Gewalt* zu bekommen (399).

Das Böse als Geist – als Geist der *Entzweiung* (*377*).

53. Das Böse

Selbstheit = Eigenwille – 364, 365.

Als Geist in der Einheit mit dem Centro.

»Erhebung« des Eigenwillens in die Eigensucht – *Geistige* – Trennung – als *Aufstand.*

54. Die Selbstheit des Körpers (370)

Contraction – Sichfassen.

Persönlichkeit – die zur Geistigkeit erhobene Selbstheit.

»*Selbstheit und Ichheit*«.

55. Das Böse als μὴ ὄν.
Vgl. Schelling-Vorlesung [?] *198*[20]

Die entsprechende Lage Platons (Sophistes) und Schellings – wie muß das Sein gedacht werden, damit auch das μὴ ὄν in seiner Seiendheit *als Seiendes* anerkannt und verstanden wird – (was heißt hier Verstehen und inwiefern *ist* schon »Seiendes« und Seiendheit (ἰδέα – οὐσία) entschieden?).

Auch das *nicht Seiende* »ist« – das Böse als Mangel (141 f.).

»Böse« – nicht das Schlechte – Nicht-Taugliche, sondern von höchster Tauglichkeit – weil Bösartigkeit – | *der Grund dieser Artung* – |.

Ma. A. Das Böse – 146.

[56. Das Böse und das Gute]

Das Böse – die Zwietracht der beiden Prinzipien.

Das Gute – die *Eintracht* der beiden Prinzipien und das einigende Band – göttlich (390).

57. Möglichkeit des Bösen

das Streben Können der Selbstheit als Selbstsucht: der Eigenwille wird als solcher zum Allwillen erhoben – 389/390.

Der umgekehrte Gott. –

[20] [Martin Heidegger: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA Bd. 42. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main 1988, S. 172 ff.]

58. Das Böse (372ff.)

– der *umgekehrte* Gott. Umkehrung als *Zertrennung der Prinzpien* aus *der ursprünglichen Einheit anfänglich* reißen – *ein Ansichreißen der Freiheit | des Vermögens zu | Bösem?* – eine Art *der* Freiheit – keine Bedingungen.

Aufruhr als Verkehrung des Grundes – nicht Grund = *In*grund, sondern Anmassung – der einzigen Herrschaft.

Zertrennung erst – wo *absolute Einheit*, d. h. persönliche Einheit (372 si).

Das Böse im höchsten Sinne und in aller Schärfe *geistig* → *nicht* das ontisch Naturhafte – Sinnliche als solches.

59. Liebe

als das unbedingte Band der Prinzipien – das »und«, das bindet – *die Macht des Grundes und die Kraft des Geistes – Liebe die Ermöglichung der Freiheit* – das Wesen der Freiheit des Absoluten.

Liebe – als der Wille, der unbedingt weiß, was er will – der schon entschieden ist – der Wahl nicht bedarf – diese Entschiedenheit ist Notwendigkeit aus *Freiheit.*

Liebe und der Un-grund –

| das Böse der *Ur-grund* – |

60. Christlichkeit der Metaphysik

neben allem sonst in Anspruch genommen –

1. 403/4. Geschichte nur begreiflich aus dem Begriff des menschlich leidenden Gottes

2. 412. Ausbildung geoffenbarter Wahrheit in Vernunftwahrheit. *Vgl. Hegel – Religion und Philosophie*

3. der Gedanke der *Schöpfung*

4. Christlichkeit Möglichkeit auf dem Grunde des »Idealismus – εἶδος (αἴτιον, causa –) – τέχνη.

61. Freiheit

als Vermögen zum Guten und zum Bösen *ist in sich zweisinnig* – (Geistig).

Was heißt *Vermögen zu …*?

Was heißt das »und« – das *beide* Prinzipien verbindet?

Die *höhere* Freiheit doch im Vermögen des Willens der Liebe – (des *Verstandes – des Wissens*)

(*Eigensucht – das Kreatürliche*) nicht Urheberin des Bösen – dieses immer geistig. –

62. Freiheit gegen Gott

die Hauptschwierigkeit, *S. 387.*

63. Freiheitsbegriffe, S. 121ff.[21]

S. 136.

Schelling, Abhandlung 352 si, 354, 384.

»Freiheit = ein Vermögen zum Guten und zum Bösen«.

Wie begründet? Wie erfahren?

Wonach entscheidbar das Wesen der »*Freiheit*«?

Wo ist ein Maß und wo der Weg des Erfahrens und wo die Richtung des »Gefühls«?

142. Libertas indifferentiae. –

64. »Der Mensch« als Zentralwesen

nicht bloßes Naturwesen – | peripherisch – | *sehnsüchtig* – nicht bloße Sehnsucht nach – sondern *»in Gott«* und *deshalb* der *Frei-*

[21] [Vgl. Die Fünf Freiheitsbegriffe. In: Martin Heidegger: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA Bd. 42. A.a.O., S. 152 f.]

heit fähig – des Vermögens zum Guten *und* zum Bösen *in* der *Zertrennlichkeit.*

Der Mensch steht *in* der Zertrennlichkeit und in der *Entscheidung* – er ist in der *ewigen Tat.*

65. Der »Geist«

als das Einigende – die Lebendigkeit des Lebens als *Einheit* der Gegensätze.

66. Das Wesen des Menschen

als anfängliche Tat und Handlung, die mit der Schöpfung gleichzeitig das Wesen des Menschen ausmacht (387).

67. Der Idealismus als »System der Freiheit« (128)

Inwiefern – inwiefern nicht – weshalb die Frage nach der *menschlichen* Freiheit notwendig (*128*).

68. »Idealismus« –

Begriff 129 ff.

69. Schellings Freiheits-Abhandlung – Ma. A

Auslegung *S. 21 ff.*

Wesen der menschlichen Freiheit | warum diese? | –
das Sein als Natur und Geist | *Identität* |

C. System – Das Absolute – Die Subjektivität

70. Das Absolute

als das *Absolvente* der *Absolvenz* – sich lösen aus dem Grunde, um ihn als einen solchen im Gelösten des Selbstseins erst anzueignen.

Absolution – Frei-sprechung – in die Freiheit aufnehmen.

*

als »Ungrund«.

Vgl. Absolutheit und System.

71. Das Absolute

Vgl. Schelling S.S. 36, Ma. A, 68 f.[22]

Das Absolute – das Sein des Seienden im Ganzen – das höchste Seiende.

Auch in Schellings Abhandlung – diese Zweideutigkeit ungelöst = Quelle aller wechselseitigen Mißdeutungen.

72. Die Subjektivität und das Absolute

Inwiefern die *Subjektivität* in sich die Unbedingtheit birgt und sich als Sein des unbedingt Seienden (Absoluten) entfalten muß.

Wie damit Möglichkeit, die Offenbarung in Vernunft zu verwandeln im Schellingschen-Hegelschen Sinne.

Freiheitsabhandlung, 412 x–x.

[22] [Heidegger: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA Bd. 42. A.a.O., S. 82 f.]

73. Das absolute Wissen des Absoluten

S.S. 36, *Ma. 73.*[25]

Dieses Wissen ist nicht außerhalb des Absoluten – und kann dies nicht sein, aber auch nicht unbestimmt »innerhalb«, sondern *Vollzug des Wesens des Absoluten* selbst.

Wie aber kann das der Mensch sein?

Der Mensch ist »*in* Gott«, Freiheitsabhandlung, 411.

Wie Gott und Mensch und vor allem Seiendes?

Mensch – | Seinsbezug |

Platon ψυχή

»ratio«

74. Schelling – Das Absolute

begriffen als »Indifferenz« (412) oder »Ungrund«.

Gründen – als Be-gründen = Gründe in Anspruch nehmen = unter-scheiden = Differenz.

Scheidung.

75. System

Warum ist die Metaphysik des Willens zur Macht gegen das System?

Weil *Wille zur Macht* – rechnende Ermächtigung der Macht ins Unbedingte und dazu bedarf es der freien Verfügung über alle Möglichkeiten, auch sogar des Spiels mit dem Schein.

»System« – ein geschlossenes Gefüge des Seienden in seiner einzigen Anwesenheit.

Dagegen »Werden« – ?

»Werden« aber auch bei Hegel und gerade hier System?

[25] [Ebd., S. 89.]

76. Schelling Vorlesung S.S. 36, Ma. A. Systembegriff, S. 40[24]
(vgl. Schellings Abhandlung, S. 415)

1. das Mathematische – | intuitus – deductio
2. die certitudo – Gewißheit des Vorstellens – »Wissen« als Rechnen und Errechnen der Ermöglichungen – ↑
3. *die Subjektivität*
4. die *ratio* und die ↓ Herstellbarkeit alles Seienden
5. *die Unbedingtheit des Vorstellens und Wissens*

*

»*Kants System*«-*Begriff*, S.S. 36. Ma. A, 58.[25]
↓ Philosophie = teleologia rationis humanae (*A 839*)

Der Zug zum System und die Notwendigkeit der Ausbildung des absoluten Systems aus der *Subjektivität* der Seiendheit zu begreifen.

Vgl. *Ma. A, S. 73/4.*[26]

Was meint hier die Frage nach der *Freiheit*? In der Betonung der »menschlichen Freiheit«?

Ziel: »*ein System der Freiheit*«.

Ein System des Seienden im Ganzen mit der Grundtatsache der Freiheit als dem beherrschenden Mittelpunkt (Ma. A, Vorlesung, 33).[27]

Subjektivität als Selbstheit – also Freiheit – des unbedingt wollenden Wissens – in welchem Sinne »System«?

»*System der Freiheit*« ist ein anderer Name für das System der *Subjektivität* –

↓ wobei freilich die anthropologisch bewußtseinsmäßige Deutung des »Subjekts« sich einmischt.

Subjektivität als der eigentliche und Einzige Grund des Systems.

[24] [Ebd., S. 59 ff.]
[25] [Ebd., S. 61 f.]
[26] [Ebd., S. 99 ff.]
[27] [Ebd., S. 36.]

(System der »Freiheit« scheinbar das Wider-sinnige – doch das einzige Wesenhafte *des Systems.*)

Vgl. S. 66.[28]

77. Schelling: Systematik – das ewige System

413 ff.

Dialektik und Urbild (*415*)

↳ die Vernunft (415)

»das Maß und der allgemeine Ort der Wahrheit darin wird die ursprüngliche Weisheit empfangen«.

Der Gedanke des *Absoluten* – (das Un-endliche) onto-theologisch – von »Idee« und »Grund« her festgehalten.

Vgl. Rolle der *Identität* im wesentlichen Sinn als Zusammengehörigkeit der Selbigkeit und des Gegensatzes – (Verschiedenheit).

Einheit – der Systematik.

78. Gegenwurf

Gegenwurf des Offenbarens
und
die Negativität
»der Kampf«
»das Werden«

Einheit
Liebe

[28] [Ebd., S. 84 ff.]

79. Subjektivität und System

Vor-stellen – ratio – λόγος – *Sammlung* – ξυν-.

Sich-zu-stellen des Vor-gestellten und Zugehören in dieses – und alles in der Einheit des Sich-habens – (Ichheit – als Selbstheit) – hier die *wesentliche Zusammen-stellung* – (im Wesen der Seiendheit) – und dazu noch das *Mathematische – das erste Gewisse*! *ego cogito.*

80. Negativität – Schellings Begriff der Seiendheit des Seienden

Vgl. Ma. A. Hegels Dialektik.

Der eigentliche Gegensatz als der innerste Mittelpunkt der Philosophie, d. h. des Systems. Vgl. Ma. A, 91.[29]

Weshalb Gegensatz als Mittelpunkt? Woher der Gegensatz? *Gegen-satz* und »*Negativität*«; Ent-zweiung – Versöhnung; Haß – Liebe.

Die Unterscheidung im Seienden nach »Grund« und »Existenz«

(der Grund) *Wille* (des Verstandes)

Die Unterscheidung im Hinblick auf den »*Menschen*« – *als das Eben-bild Gottes und der Gottheit – die Anthropomorphie.* –

*

»Gegensatz« und Möglichkeit der *Willensbewegtheit und Fügung.* Möglichkeit *der inneren Systematik als Offenbarung der Einheit des Absoluten.*

Sein: unbedingte Subjekivität.

Der »höhere« und eigentliche Gegensatz macht erst ernst mit der *Subjektivität*, die bereits als Grund des Gegensatzes von »Natur« und »Geist«.

[29] [Ebd., S. 99 ff.]

D. Freiheitsbegriffe

81. Freiheit

Freiheit (Geist), *374* (*vgl. 364*).
Selbstbewegungsquelle (*Spontaneität*) zum
Guten *und* zum Bösen – ↑ das Gefühl für Freiheit –
darin *Möglichkeit der Zertrennung der Einheit*
der Prinzipien ↓ *364*
ihre lebendige *Einheit* ist die Seele als »*Geist*«.

82. Freiheit und »Grund«

Grund – als Untergrund (*Trieb*) – »Basis«.
»Grund« – als *Quelle* – Ur-sache (Verstand).

*

Kant: | *Auto-nomie* der reinen praktischen Vernunft |
| *Selbst-*|| *gebung* |
| die erste und eigentliche Tatsache |

83. Freiheit (metaphysisch)!

Als Name des *Aussichselbstvermögens* (Spontaneität – Ursache).

Sobald sie metaphysisch in die Mitte rückt (in der neuzeitlichen Metaphysik) einigt sie in sich die Bestimmungen der Ur-sache und der Selbstheit – (des Grundes (Unterlage) und des Zu-sich, Für-sich), d. h. *der Subjektivität*.

Daher schließlich Freiheit: als Entschluß zum Unausweichlichen (Bejahung der »Zeit«!) als *wesenhafte Selbsttäuschung*.

Seynsgeschichtlich anfänglich – hat die »Freiheit« ihre Rolle eingebüßt – denn *Seyn* ist anfänglicher als Seiendheit und Subjektivität.

84. Freiheit –

als Unabhängigkeit von der Natur (Sinnlichkeit)
als Unabhängigkeit von Gott
als *Vermögen* zum Guten *und* zum Bösen
als *Einheit des Willens* als Mitte des Grundes und des Verstandes
als Vermögen der Eigensucht in je einer Hinsicht, die das Ganze der Einheit mit sich reißt.

85. Die üblichen Bestimmungen der Freiheit

Ganz abgesehen von den besonderen Fassungen denken sie alle entweder als Grund der Sittlichkeit und der sittlichen Ordnung (Freiheit und Gnade – Verantwortung – Wille – Pflicht – Gesetz) – als Gefüge der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft oder des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott – vgl. *metaphysica specialis.*

Für Jakob Böhme (und Schelling?) ist Freiheit rein metaphysisch dem »Grund« des Seins zugehörig.

86. Zu Jakob Böhme

WW. von K. W. Schiebler 1831–46.[30]

»Und die sichtbare Welt ist eine Offenbarung der innern geistlichen Welt, aus dem ewigen Lichte und aus der ewigen Finsternis, aus dem geistlichen Gewirke; und ist ein Gegenwurf der Ewigkeit, mit dem sich die Ewigkeit hat sichtbar gemacht.« (I, 144)

Woher und wie das Böse und die Qual; der Grimm und der Zorn Gottes?

Alles offenbart sich nur *im Gegenwurf* – das Gute nur im Bösen – Licht nur aus Finsternis – Geist nur aus Basis.

[30] [Jakob Böhme: Der Weg zu Christo in sechs Büchlein. In: Sämmtliche Werke. Bd. I. Hrsg. von K.W. Schiebler. Johann Ambrosius Barth Verlag: Leipzig 1831.]

»Die Qual des Abgrundes« (II, 25)[31] muß das Licht in Gott überwinden – der innere Sieg des Seins Gottes ist Ursprung der Welt – | »*divina tragoedia*« |

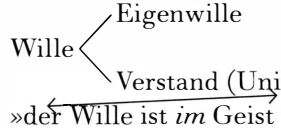
87. Geist

»ist das naturâ suâ Seiende, eine aus sich selbst brennende Flamme«. (VII, 466)[32]

(*Selbstbewußtsein*) Begierde – Sucht – Lust nach dem Sein – *Selbstheit* – die eigentliche Potenz der *Bewußtheit* – »*Persönlichkeit*«.

»*bewußte Begierde*« = *Wille*

»das eigentlich Innerste des Geistes« (467)



»der Wille ist *im* Geist wieder der Geist« (*471*)

88. Freiheit des Menschen

nicht das Verhältnis zwischen Eigenwille und Verstand in der zweiten Potenz (im Geist) – sondern das Verhältnis zwischen der ersten (tiefsten) und dritten (der höchsten) Potenz (VII, 467).

Vgl. VII, 470 f.

[31] [Jakob Böhme: Aurora oder Morgenröte im Aufgang. In: Sämmtliche Werke. Bd. II. A.a.O. 1832.]

[32] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Stuttgarter Privatvorlesungen. In: Sämmtliche Werke. I. Abtheilung. Bd. VII. Hrsg. von K.F.A. Schelling. J.G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1860.]

[E. Gott – Welt – Mensch]

89. Der Mensch

Das Dunkelste und Tiefste der menschlichen Natur ist die *Sehnsucht* – »die innere Schwerkraft des Gemütes« (VII, 465) in ihrer höchsten Erscheinung »*Schwermuth*«.

90. Der Mensch

Hier ist nicht das Göttliche seine Seele, sondern *er selbst* ist seine Seele (VII, 456).

Endlicher Geist – aus dem Nichtseienden erhobener erschaffener Geist.

»Ewige Differenz mit Gott« und dann *der Mensch* »*ist*« *Gott.*

Der Mensch: »das mitten in der Natur über der Natur« (458).

(Ein seiner Wurzel nach von Gott Unabhängiges.)

Der Mensch: »Er der Punkt, wo das geistige Leben eigentlich aufgehe«. (ib.)

91. »Das Wort« – VII, 442ff.
Stuttgarter Privatvorlesungen

– *das Band* – heißt »Wort«.

1. *Anhebung der Unterscheidbarkeit*
2. Selbstsein und Nichtselbstsein.

Vokal und Consonant – Selbstlauter und Mitlauter *verbunden.*

92. »Schwere«

Vgl. VII, 447. Stuttgarter Privatvorlesung.

Die Natur: $\frac{B}{A=B}$

Dieses B, was A=B unter sich hat, ist B^2.

Die Schwere – *das dunkle Prinzip, ewig dem Licht entfliehend* – Prinzip *der Involution* (*449*) – dem B^2 entgegen A^2 der Aether – *das Immaterielle und Materielle.* –

93. Das Göttliche –

ist das *lebendige Band* – Gott *ist das Bindende* – das »ist« *als Existenz* – einen Gegensatz in sich enthaltend und ihn ins Höhere Entfaltende.

94. »Erläuterung«[33]

durch Betrachtung von Gott, Welt, Mensch.

Auf die *Unterscheidung führen* – d.h. die schon waltende Grunderfahrung des Seienden als Liebe »aufhellen« – »lauter«-, klar-, hell-machen.

Die »Betrachtungen« nicht »empirisch«, sondern – *konstruierend* – dar-stellend – die *Grunderfahrung* selbst *beliebig*?

Oder *Geschichtlich*?

Was *heißt* das?

Die Wahrheit der Metaphysik!

»*Erläuterung*« und (II.) 359 »*menschlich*« näher bringen – »der Mensch ›ist‹ Gott«.

Anthropomorphie Gottes

↕

Theomorphie des Menschen

Gott – Mensch

das Absolute und die Wahrheit

der Mensch und *das Sein.*

[33] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserte Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten. (1806). In: Sämmtliche Werke. I. Abtheilung. Bd. VII. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1860.]

95. Sinn von Natur und Geschichte

I

(Metaphysica specialis hier? *Eins*, d. h. absolut.)

Sinn von Natur und Geschichte (*Lebens*prozeß – conservatio est perpetua creatio) ist *Weltschöpfung*.

Weltschöpfung aber ist Personalisierung Gottes.

Lebensprozeß und *Menschentum – der Mensch als existierender – Existenz als Klarwerden, Verklärung, Offenbarwerden.*

Anthropomorphie – Geist – aber *Anthropos* nach *Gott*, Gott *nach Anthropos* – gleichwohl für ihn keine Entscheidung.

»Seiend«? Oder *Sein*?

»Die Unterscheidung« als »Theorie der zwei Prinzipien«. (435)

»Grundgesetz des Gegensatzes«. (435)

»Natura«, »Natur« –

II

Schöpfung die Verklärung als Hervor-rufen des Hohen aus dem ausgeschiedenen Niedrigen – Natur ist das Absolute, wie es sich im Nichtseienden darstellt.

Der Hauptzweck Gottes ist der Mensch – in ihm erreicht Gott, d. h. der Weltprozeß erst seinen Zweck. (VII, 435)

Keine Schöpfung aus *Nichts*, sondern aus οὐκ ὄν, aus dem Nicht-*seienden* (wobei das Seiende – das *Subjekt*). (VII, *436*)

»Die Unterordnung (*Überwindung*) des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation.« (439)

Scheidung – Wechselwirkung – Beginn des eigentlichen *Lebens* (Gegensatz).

»Natur« – »*Gebeugte Kraft*« – d. h. *göttlicher Egoismus* (der ganze Gott im keimlichen Zustand) – dieser *das Grundwesen* der Natur, nicht die *wirkliche* Natur – diese *gemildert* durch göttliche Liebe.

III

Natur – sichtbar (454) – ist das göttliche Wesen, aber im Nichtseienden dargestellt – Gott selbst *vergöttert* die Natur, nicht wir.

96. Pan-theismus. Schelling

Ma. A, 106 ff.[34]

Zu Freiheitsabhandlung, S. 340 ff.

Die Copula – das Band und die Bündigkeit – das »ist« und das System.

Pan-theismus (»*in Gott*«) – Im-*manenz* – manere – bleiben – das Bleibende – Anwesende – Ständige – das Sein.

97. Gott »ist« alles

Ma. A, 124.[35]

Gott »ist« der Mensch – (der Gott-Mensch) – »Christus«.

Der Mensch »ist« Gott – (»Keim« –).

Der Mensch der *ab-hängige Ab-gehängte.*

Das »ist« im Sinne von »Existenz« als Existenz des Grundes.

98. Copula

Ma. A, *126/7.*[36]

»*Das Band*« | Bund – bündig – das »ist« – aber wie das »Sein«?

»Identität« – »Liebe«, Wille, *Subjektivität.*

99. Pantheismus

Alles ist Gott. (340)

Alles in seiner Zusammenfassung.

Jedes einzelne Ding ist Gott.

[34] [Heidegger: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA Bd. 42. A.a.O., S. 114 ff.]

[35] [Ebd., S. 148 f.]

[36] [Ebd., S. 154.]

Gott ist alles – Theopanismus.

Der Mensch »ist« Gott – das »ist« als Existenz des Grundes.

Das Sein – *als Werden* – das Werden als Sichoffenbarwerden – dieses zugleich als Schöpfung.

100. System – Freiheit – Pan-theismus

Ma. A, 87 ff.[37]

101. Konstruktion im deutschen Idealismus

nicht als metaphysische Erkenntnis im Sinne Kants »Vernunfterkenntnis durch Begriffe« – sondern in dem Sinne, wie Kant die mathematische Erkenntnis bestimmt.

Vernunfterkenntnis durch Konstruktion der Begriffe – dazu freilich reine Anschauung notwendig.

Aber die Möglichkeit dieser hat Kant selbst erwiesen und in Anspruch genommen.

1. Raum und Zeit
2. Freiheit als übersinnliches Faktum.

Kant – Metaphysik-Vorlesung 1792/93[38]

»Ich konstruiere meine Begriffe, wenn ich sie a priori in der Anschauung darlege.«

102. Zu II und III

Analogie und System.

Entsprechung erst wo Sein als *Subjektität.*

Vgl. *Leibniz* – | *lebende Spiegel* | .

[37] [Ebd., S. 107 ff.]

[38] [Immanuel Kant: Die philosophischen Hauptvorlesungen. Hrsg. von Arnold Kowalewski. Rösl Verlag: München 1924, S. 522.]

103. Universum – Welt

Welt ist wirklich in der Weltschöpfung – diese ist der ständige Lebensprozeß – dieser Prozeß ist das Zusichselbstkommen *Gottes.*

Personalisierung – gegenüber dem ersten stillen Sein in sich selbst.

Vollendete Bewußtwerdung.

104. Die »Analogie« des Seienden und die Entsprechung in seinem Sein »Metaphysik«

Das Seiende »entspricht«, leistet in dem, was und wie es ist, Folge, fügt sich unter die beherrschende Ursache als Verursachtes und im Lichte der Tauglichkeit (ἀγαθόν) Erscheinendes.

Die Analogie gehört zur Metaphysik und zwar in dem gedoppelten Sinne:

1. daß das Seiende selbst »entspricht« dem höchsten Seienden
2. daß auf Entsprechungen hin, Ähnlichkeiten, Allgemeinheiten gedacht und erklärt wird.

Wo dagegen vom Seyn selbst aus gedacht wird, hat die »Analogie« keinen Anhalt mehr.

Gleichwenig besteht die Gefahr eines Pan-theismus oder einer uni-voken »Erklärung« des Seienden – das Sein ist zwar als Seyn unbedingt – aber niemals nur oberste Ursache und »Gott«.

[F. Die Prinzipien
Sein – Existenz – Grund]

105. Die Prinzipien

Leibniz
Uni-versum
Zentrum (Gott), *vgl. 410/11.*
Centralwesen (Mensch) – (in Gott sein (Pan-en-theismus) | dadurch der Freiheit »fähig« – *peripherische Wesen* (Naturwesen) – auf den Menschen »*zielen*« alle Naturwesen.
Der Mensch selbst (in seiner Wesenheit) ist der *Bund*, durch den Gott die kausale Natur *in* sich hineinnimmt.

Die Beweise: Ungrund (Einheit) – ὄν – (*In-differenz* – nicht als Mangel – sondern als der erschlossene Reichtum)
Gottheit
Gott
Mensch
Welt
der Geist (als die absolute Identität).

Die Prinzipien: Seiendes als Grund
| – wonach diese Scheidung (Mensch?)!
Seiendes als Existenz

Das Sein – Wille – Liebe – wissender Wille (Subjektivität)
und die Scheidung Selbstheit.

Die Freiheit und *der Mensch* (366 ff.) – Mikrotheos
Mikrokosmos

Die Welt – das System und das Sein.
Doppelrolle der Existenz und des »Geistes« – als *Identität* – einigend und Geeinigtes – (weil Selbstheit).

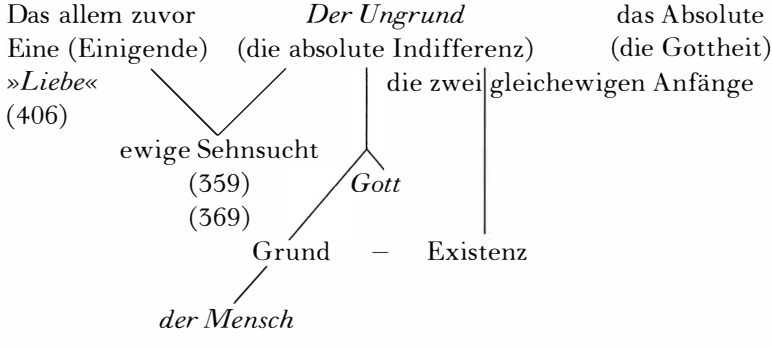
106. »Natur« für Schelling

1. Identität – absolute Indifferenz –
2. Geschichte des Geistes.

Anfang seines Wesens, das in der unbedingten Subjektivität sich vollendet.

»*Natur*« – *die eigentliche – echte – ungeschriebene Offenbarung.*

107. Der Ungrund



108. Natur

als Odyssee des Geistes – nicht bloß Irrfahrt – sondern das noch nicht zu Hause – noch nicht bei sich selbst – *da und dorthin verschlagen* – in einzelnen Stufen auch dort verbleibend – im Ganzen *aber doch* zum Ganzen gehörig.

Also auch nicht | *Vor-stufe*, sowenig ein *Vorrang* |.

109. exemplar – exemplum

παράδειγμα – εἶδος – ἰδέα als διὰ τί – εἰδέναι – Aristoteles, Physik B 3.[39]

Exemplar prius est exemplato.[40]

Deitas – esse – exemplariter.

Analogia – die Beziehung – die hinaufführt zu...

Analogie »Sehen« = intellegibles Sehen.

similitudo duarum proportionum bzw. habitudinem[41]

Das Entscheidende ist im Entsprechen das So-wie.

Wie Wurzel aufnimmt Nahrung – so Mund.

Wie Wachen zur Schlacht – so Schauen – zu Behalten.

110. Existenz

die Subjektivität
die Innerlichkeit
die Wahrheit.

[111. Gott]

»Die ganze Philosophie« – »lebt und webt in Gott«. Stuttgarter Privatvorlesung 1810 (VII, 423).

Leibniz-Wolff und Kant »bringen Gott erst *hintennach*«.

[Es scheint jedenfalls so – in Wahrheit ist er schon gesetzt.]

Für Schelling ist die Theologie nur ein Abstraktum der Philosophie – sie nimmt Gott als »*besonderes* Objekt«.

[39] [Aristotelis Physica. Recensuit C. Prantl. Lipisiae in aedibus B. G. Teubneri 1879.]

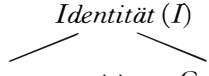
[40] [Thomas von Aquin: Super Epistolam Beati Pauli ad Hebraeos lectura, cap. 8, lect. 1. In: Omnes D. Pauli Apostoli Epistolas commentaria studio al labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré. Vivès: Parisius 1870.]

[41] [Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate. qu. 2 art. 11 ad 4. In: Opera Omnia. Parmae 1852 sqq. Tom. IX.]

Raum und geometrische Sätze –
Gott und philosophische Sätze.

Die Philosophie beweist nicht das Dasein Gottes – »sondern *sie bekennt*«, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre.

112. Identität



Natur	↔	Geist
das Reale		das Ideale
»bloßes Seyn«		das Seiende
»Existenz«		»Existierende«
Grund (bildend)		*was darauf steht*
Unter»lage«		

Identität ist die wesenhafte Einheit von Natur und Geist, sofern in jedem dasselbe »Wesen« ist.

Aber *zugleich*: Jedes (Natur und Geist) zu Jedem im *wirklichen* – Gegen-satz – (Dualismus). Jedes in sich das Unbedingte.

113. Schelling

Das Absolute (Gott) das Prinzip der ganzen Philosophie – die Theologie nur eine Abstraktion der Philosophie.

Das Un-bedingte unbeweisbar; es ist »das Element« aller De--monstration.

Bekenntnis: daß ohne Gott – Unbedingtes – keine Philosophie – entsprechend wie der Geometer hinsichtlich des Raums.

Dar-stellung nur im »*Absoluten*«.

Philosophie: geistige Darstellung des Universums. Das Universum Manifestation des Absoluten. Philosophie: »fortgehende Erweisung Gottes«.

Das Urwesen (Urseiende) existiert – indem es sich offenbart: *Offenbarung ist in sich gegenwendig* – (Kampf).

Vgl. Existenz als Existenz »des« Grundes.

»Differenz« wesentlich für Existenz.

Offenbarung nicht als Aus sich heraus treten und sich aufgeben, sondern Zu-sich-selbst-Kommen; weil »Selbst« und Wesen als Subjektivität bestimmt.

Wie durch ein *Sichzurückziehen* (Beschränkung) auf den Grund – die erste Potenz – ein Fortgehen entspringt und als dieses Fortgehen die »Zeit«!

Die Zusammenziehung als die Wurzelkraft.

114. Die Idee der Freiheit

als der mögliche Durchgang zum Unbedingten innerhalb des Kantischen Systems.

Die *Möglichkeit* der intellektuellen Anschauung.

115. Vorbetrachtung –

jetzt das *Kernstück* in den Grundzügen – und dennoch: »unbedingter Idealismus« in welchem Sinne?

Gegensatz und Einheit – Subjekt-Objekt – aber – Realismus.

| die *trennende Urkraft* |

*

1. wie das Sein des Seienden – entscheidbar – befragbar.
2. welches die Grundstellung Schellings – *das Seiendste* – | das *Erste* | *Unmittelbare* –
3. unsere Geschichte – Ende der Metaphysik – Übergang –
4. anfänglichere Seinsfrage.

116. Die beiden gleich großen Gefahren

der »*Analogisierung*« und der *Antithetik* (Gefahren innerhalb des absoluten Wissens *äußerliches* Spiel – jederzeit möglich und scheinbar stets ergiebig).

Spiel der Dialektik – woher sie stammen – weshalb sie bestehen – wie ihnen zu begegnen – wie überhaupt zu entgehen. –

117. Abschluß der Vorbetrachtung

Übergang: zurück zu A1, 2.[42]

Nahmen die Unterscheidung durch von »Potenz« und »Akt« (essentia – existentia). Aber wie Positivität (Objektivität) und Aktualität. Offenbarmachen – zu Gefühl bringen – (Subjektivität).

a.) Hinweis auf die metaphysische Seinsfrage im Ganzen, inwiefern hier ein *Höhepunkt* der »Metaphysik« erreicht ist – Sein als Wille.

οὐσία | ἐνέργεια – actus – Leibniz ↔ Nietzsche (Subjectivität)

b.) inwiefern aber innerhalb der Metaphysik des deutschen Idealismus.

| Hegel und Schelling | – inwiefern gerade *die Unterscheidung* – gegenüber Hegel ein Anderes und doch dasselbe.

Übergang zu Nietzsche.

↷ Weltalter, VIII, 212.[43]

↷ Inwiefern »Idealismus«? Und deutscher Idealismus? Vgl. B und C

Wurzel und Notwendigkeit der Unterscheidung

c.) wie mit dieser Grundwahrheit – Ursein ist Wollen – die *Auseinandersetzung* in den einzig möglichen Bereich gelangt. vgl. □

[42] [Angaben zum Aufbau des Manuskripts, die nicht mehr rekonstruiert werden konnten.]

[43] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Die Weltalter. Bruchstück. In: Sämmtliche Werke. I. Abtheilung. Bd. VIII. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1861.]

118. »Der Grundsatz des Gegensatzes«. Identität – Unterscheidung

Schellings Stuttgarter Privatvorlesung 1810.

Woher entspringt und worin gründet dieser Grundsatz?

Neuzeitliche Dialektik – *Subjectivität.*

Gegensatz – als Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung nämlich der *Einheit.*

»Einheit« im Sinne des wissenden – vor-stellend – willentlichen – also offenen – Bei-sich-selbst.

Gegen-satz als Negativität.

Zugleich aber – (*Sein* und Nichts).

»Subjektivität« und φύσις.

Der Geist »die absolute Idee«.

119. Kant Opus postumum

»System« (I, 72 ff.).[44]

»Maschine«.

Im *endlichen Geist* – solcher der nur durch Leiden tätig wird.

Trieb nach Form – Trieb nach Stoff. Dieser Bedingung dafür, daß er den ersten Trieb hat und befriedigen *kann.*

Kant Opus postumum I, 76. WW. Akademie-Ausgabe (XXI).

»Metaphysik geht auf Sinnengegenstände dem Object nach aber doch auf das System ihrer Principien *a priori* der Form nach: Möglichkeit der Erfahrung.« (ebd., 77)

»Ideen sind nicht Begriffe sondern reine Anschauungen nicht discursive sondern intuitive Vorstellungen denn es ist nur Ein solcher Gegenstand.« (ebd., 79)

[44] [Immanuel Kant: Opus postumum. Erste Hälfte. Hrsg. von Artur Buchenau und Gerhard Lehmann. Kant's gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Bd. XXI. Walter de Gruyter Verlag: Berlin 1936.]

120. Basis –

Tragen – Emporrichten nämlich den *Verstand.*

Natur – *von sich aus* – verstandlos – *aber durch* Vernunft – Verstand in das Licht *genommen.*

Natur – *begründet* – das Sichkundgeben, das Sichaussprechen.

Grund *sich zusammennehmendes Insichzurücktretendes Sich sammeln* – notwendig in jedem *Hervor-gehen.*

Existenz – Hervorgehung – als Zusichselbst Kommen.

Das *Zurückwirken* des Sich ins Freie Licht Setzenden auf *seine – Wurzel.*

Gründen – (*auf das unten liegende Niedersteigen*) – bedingt – d. h. *be-gründet* – verursacht mit einer *werdenden* Basis des Emporgestiegenen – als *werdend* – | d. h. in sich *wesenhaft bewegt, bewegend-gründend.*

Das Langen – ein gleichsam angespartes Verlangen – (das Insichzusammengehen nur der sich verhüllte Hunger.) Ep [?]

121. »Grund – Existenz«

in dem gleichen Gegenmaß als die Entäußerung vor sich geht, begibt sich die Immanenz.

Je weiter die Ab-lösung in die Freiständigkeit, um so näher der Eingang in die eigene Tiefe der Verbergung.

Je höher die Freiständigkeit im Sichwissenden Selbst, um so losgelassener der Grund zum Ur-grund – auf daß er als Wesen der Selbständigkeit – Gegründetheit alles sich anmaße.

In der wachsenden Helle und Entschiedenheit der Entbergung kommen sich beide – Grund und Existenz – gerade nahe und in die Einheit des Existierenden.

[122. Verschiedenes]

Man hat mit viel unnötigem Aufwand zu beweisen versucht, daß Schelling ein *christlicher Philosoph* sei.

Es ist schwer zu sagen, was bei diesem Begriff eines christlichen Philosophen größer ist – die Verkennung des Wesens des Christentums (was man nicht zusammenwerfen sollte mit der kirchenpolitischen Macht bzw. der Hauptstadt Rom) oder die Ahnungslosigkeit über das Wesen der *Philosophie*.

Zwei *Halbheiten* – Halbheit, die je das ganze Wesen verkennt.

Zwei *Halbheiten* geben so nie Ganzes; sondern die dritte endgültige Halbheit der Wesenszerstörung *von beiden*.

(Existenz als Name für das menschliche Sein des Da-seins. Das eigentliche Mißverständnis – nicht erst der Existenz-Begriff – sondern Dasein auch Jaspers.)

[...]*

Über Verursachung – Hervorbringung

Her-vor-bringen – Her – aus der Verborgenheit; Vor – in die Unverborgenheit »bringen« – es da-hin, hin in das Da *bringen*. *Braucht* nicht »*Bewirkung*«.

[123. Einheit und Zirkel]

die Unterscheidung

| *die Einheit* – | der Zirkel |

das Verhältnis

* [Ein ganzer Abschnitt unleserlich.]

die *Offenbarung* des actu existierenden, des *Geistes* im Menschen und als Mensch.

Grundsein der Zertrennlichkeit der Identität beider Prinzipien. Weshalb? potentialitas/possibilitas.

Und eben dieses *ist* »die Möglichkeit des Guten und des Bösen«.

Das Vermögen zu dieser Möglichkeit *ist die menschliche Freiheit.*

Das Gute »*ist*« das Böse – das Böse *ist* so Güte.

Existenz des Bösen (369) *die Freiheit.*

125. Fragen ...

Inzwischen durch die Vorbereitung – aus der Abhandlung Schwierigkeiten des Verständnisses – Fragen – aufgetaucht – *scheinbar beliebig*? – welche? ...

Aufzeichnen *und feststellen* – Ausdrücklich beantworten – oder durch den Gang selbst hinfällig werdend – dieses das Einfachste – notwendige Art der Beantwortung philosophischer Fragen – dennoch nicht abhalten, sie zu stellen – denn jedesmal für den Einzelnen und Alle *eine Förderung und Klärung.* –

126. Vorbetrachtung –

scheinbar – ganz abseits von Schelling.

Aber es scheint nur so – daher ständig versuchen zusammenzudenken – nicht nur inhaltlich, sondern in der *Art* des Vorgehens und Fragens.

Damit wir während dieser Vorbetrachtung mit dem Kernstück und damit der ganzen Abhandlung den Bezug wach halten oder besser wecken – einige Hinweise – wissenschaftliches Denken als Gefahr für die Philosophie – je Einzelnes und dann gelegentlich

– dagegen: zu erinnern das *Ganze* – Kernstück – Erläuterung = wovon die Rede –

Gott
Schöpfung
Mensch –

»Freiheit« – nicht nur – kantisch [?] – Natur
sondern – Mensch – Geburt [?]
Pan-theismus
Formel [?] –

[127. Mensch und Sein]

Ein Zweifaches scheint über Alles hin klar und entschieden: daß der Mensch als Seiendes bestimmbar sei (ohne des Seins zu gedenken) – *daß das Sein* nicht ohne den Menschen.

Überdies »Sein« jedesmal für *»selbstverständlich«* gehalten.

128. Die Unterscheidung von Grund und Existenz

Worauf gründet diese Unterscheidung, auf der die Freiheitsabhandlung gründet?

»Erläuterung«[45] (»lauter« – »klar« machen – (durchsichtig in sich und *in der Abhebung*); angeben, was dabei zu denken) der Unterscheidung durch Betrachtungen (werden 1801 auch nur *»aufgestellt«*), die 1. von Gott ausgeht; 2. von den Dingen ausgeht.

Woher die Unterscheidung – aus welcher *Einheit* (Band – *bündig* – absolute Identität; Zusammen- und Auseinandergehend) und was sagt, daß hier das *Sein Subjekt* – (*Selbstheit*), aber *unbedingte.*

Die Unterscheidung ≠ essentia und existentia, sondern innerhalb der *existentia* und zwar hinsichtlich potentia und actuali-

[45] [Vgl. Anmerkung 21.]

tas, aber diese *Leibnizisch* – ja noch wesentlicher und ins Unbedingte.

Das Sein – entworfen auf die Einheit dieses Unterschieds, d. h. dia-lektisch im Sinne der *»Dialektik«* der *Subjektivität.* (Hindurch – durch die Unterschiede auf ihre Einheit denken und aus dieser den Unterschied und beides in der Einheit.) Vgl. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, VII, 50.

Die Erläuterung – nur ein Klarmachen an Beispielen, oder? Woher die Beispiele?

Wird nicht das Wesen Gottes durch diese Unterscheidung zuvor bestimmt und entschieden – *weshalb und wie?*

Ist diese Erkenntnis nicht das *Letzte* – der Schluß des Schlußsteins (Kant) – oder – hier *Umkehrung* | und mit welchem Recht.

Stellung zu Kant.

»Die Unterscheidung« und die Identität | Einheit |.

129. Begriff des Grundes

ἀρχή – αἰτία.

Ur-sache – *das Bewirkende* – einer Wirkung als solche voraufgehend – *Ursachesein* – Kausalität der Natur – Kausalität aus Freiheit.

Das *Rationale* – in je verschiedenem Sinn.

1. durch Verstand nur vorzustellen

2. der Verstand selbst und das Vor-gestellte (Zweck) als Ursache.

»Grund« – »Basis« – | worauf – steht |.

Ungenügend – denn zugleich *Einheit mit Existenz.*

130. Existenz

Vgl. Zur Geschichte des Existenzbegriffes.[46]

Vorhandensein – Anwesen – und zwar *actu* – actus – aber im Höchsten als agere, Handeln.

Das *Ich = das Selbst.*

Selbst-behauptung und damit *Selbstoffenbarung – Sein – als Person – aus Freiheit und in dieser.*

131. Konstruktion

die Konstruktion des Seins
die Konstruktion des Absoluten
die Konstruktion des *Unterschieds.*

Beispiele – sind hier wie Beweise – mit welchem Recht und in welcher Notwendigkeit die Konstruktion?

Unbedingte Vernunft.

Christentum als absolute Wahrheit.

132. »Sein« – »Existenz« – »Grund«. Zu Schellings Freiheitsabhandlung

»*Sein*« – das *Seiendste* – das Absolute – | die Liebe | (Widerstreit und Sänftigung, VII, 58).

↕

Sein (formal) – als Wille | Leben | Werden (*Sich offenbaren* – | *Erscheinen* |). (Schopenhauer → Nietzsche).

Existenz – als *Selbstbehauptung* der freien – sich wissenden – Selbstheit aus ihrem Grunde zu ihrem Selbstwesen. [Sein | *actu* – Subjekt] *völlige Offenbarung* – Erscheinen – *Anwesen.*

[46] [Erscheint in Martin Heidegger: Vorträge. GA Bd. 80. Hrsg. von Bernd Heimbüchel.]

»*Grund*« – *Basis* – das Vor-her Unterliegende – Unter-liegende aber als Streben und Sucht und blinder Wille. [Sein potentiâ – Objekt]

In beiden Begriffen »Existenz« und »Grund« liegt das *ὑποκείμενον*

1. als Anwesung – von sich aus es selbst sein
2. als Unterlage.

Aber wesenhaft gewandelt in die *Subjektivität* und zwar die *unbedingte* – die Unterscheidung von Existenz und Grund ist die *metaphysische* der Subjektivität im Hinblick auf »Natur« und »Geist«.

Wie beide zunächst erfahren – wie aus dem Unbedingten und der Einheit der lebendigen »Identität« begriffen?

Was zur wahren Selbstheit gehört, in der ein Selbst »*als*« es selbst ist – das Sich offenbaren und zwar in einem Anderen, welches Andere doch das Eine ist.

Hierin wirkend ein *Band* (Liebe) seiner selbst und eines anderen.

Vgl. VII, 54.

133. Sein. Ursein ist Wollen

Wille im Wollen ist Verstand (Sichselbstwissende Selbstbehauptung)

Wille – Sehnsucht – Quelle

{ *Zu sich selbst – hin*

Verstand Schaffen

Werden (*Leben – Freiheit*)

Offenbarung

Dazu notwendig *der Gegensatz* – die *Widerwärtigkeit.*

Identität – als Einheit des Gegensatzes (*Nichtidentität*) *und der Identität* – als die den Gegensatz in sich haltende – *Quellende – schaffende* Einheit (VII, 52).

Das Sein = das Absolute = das schlechthin Seiende.

(Mit welchem Recht wird in aller Metaphysik diese Gleichsetzung vollzogen und was bedeutet sie?)

Das Sein als *Liebe* – Ereignis.

Gott ist die Liebe.

134. Unterscheidung

in *zwei Wesen* | zwei Seiende | – oder ein Wesen, jedes Seiende zweifach.

Jedes Seiende »ist« – aber nicht jedes existiert und doch ist *Existenz* ersehnt – in allen Wesen beide Prinzipien (363/4).

Beides, Grund und Existenz, je *verschieden geeinigt* – bald *ins Äußerste* unterschieden – aber nicht *abgetrennt* – bald im Höchsten geeinigt – *bald beides zumal.*

135. Sprung in die Hauptunterscheidungen (21. I.)

Zunächst die *Einleitung* übergehen – *zunächst*[47] erster Vorblick (künftige Entscheidung, Vorbereitung).

Hinter allem – System – *Negation* – *Sein* – und *Sammlungsort* das System – *das Sein.*

System der Freiheit – der Mensch – *Anthropomorphie* – Zentralwesen und doch nicht das Zentrum selbst – *»exzentrisch«.*

(*357–364*)

Sprung dahin – | hier alles enthalten – |

1.) *deshalb immer wieder darauf zurück* – also nicht jetzt mit einem Schlag bereinigen

[47] Vgl. 1. Stunde ein Bedenken – betont – wesentliche Erscheinung – *irgend wann* – alles – historisch! Bedingungen! Historismus – Aktualismus – dahin nicht verirren – da keine Zuflucht – irgend eine billige *Kritik* dessen, was sie Philosophie heißen und dergleichen, völlig einig, [...]* Erzeugnis.

Historismus nicht ein Erkennen.

Herleiten aus Jacobi – Baader – man kann das und kann sich endlos damit beschäftigen. Aber Schelling. Oetinger-»Schule« – Geist – Geschichte.

*[Ein Wort unleserlich.]

2.) hier *schon ein Bereich* der Entscheidungen, d. h. zunächst der Unbetroffenheit, der Verkehrungen, der Vergessenheit.

»Die Naturphilosophie« – | was das nicht heißt | etwa Gegenwort zu Geschichtsphilosophie – sondern Philosophie, die die *Natur* als gleichwesentliches »Prinzip« (Natur und Geschichte und Kunst) der Philosophie zuführt.

Die »Natur« – als Vor-geschichte des Geistes – »Odyssee des Geistes« Systemprozeß | Geschichte des Selbstbewußtseins.

Vor-bilder – | die absolute Offenbarung.

Gesetz dieser Offenbarung.

136. Zum Text

Fragen sammeln – streckenweise entfalten und auf *Eines lenken*!

137. »Die Unterscheidung der Prinzipien«

Wie wird die Unterscheidung »gefunden« und begründet? Läßt sie sich finden – weshalb –

weil zuvor entworfen?

Und *warum* und wie – weshalb dieses nicht bedacht – was darin selbstverständlich und warum – (*Subjektivität und Sein überhaupt*).

Mensch – Sein – das Seiende im Ganzen.

Unterscheidung – der »Wissenschaft« – *»Philosophie«* | Philosophie und Wissenschaft |.

Das Wesen – (Naturwesen – Menschenwesen – *Haus*wesen – *Staats*wesen – *Raub*wesen) – *das Seiende in seinem Sein.*

Dieses – das Seiende – nach zwei Hinsichten:

sofern es *»existiert«* | – *das Existierende* (373)

sofern es »*Grund* ist« | *das Gründende.*

Dasselbe »Wesen« oder *»zwei Wesen«*?

Aber jedes Seiende, das ist – »existiert« – das ist doch die allgemeinste Bestimmung – aber so *nicht* gemeint.

Also *vereinigt* – | in welcher Richtung –

»*Existenz*«

»Ex-sistenz« – Kontingenz – Transzendenz – (SuZ)[48] wesentlich anders – das Wort aufgegeben, weil *historisch* mißdeutet → | – *Seinsverständnis* – *Mensch und Sein* – (*Da-sein*).

Betrachtung von Gott ausgehend

wie wird diese Unterscheidung behandelt

Betrachtung von den Dingen ausgehend

a) mit Bezug auf »*Gott*« – weshalb und mit welchem Recht – *das ens entium* – Metaphysik – christlich

b) wie die Unterscheidung bereits vorausgesetzt und in Gott gesetzt | oder etwa »*belegt*« – so wie an einem Wahrnehmbaren Ding

c) woher »Sein« und wie Gott zusprechen | vgl. Schellings Hauptverhältnis zu Christentum – vorgebildet in alter Metaphysik.

Da nichts vor oder außer Gott ist – d. h. Gott »ist« das Erste Seiende – Gott *ist* Alles Seiende.

Der erste oberste Satz: Gott *ist* = Gott ist das Sein selbst – Gott ist eine existierende Einheit – Sein Wesen besteht in der *Existenz* (*Band*).

Grund = Natur in Gott – reeller – wirkender – gründender – (Gründen).

»Analogisch« – »Analogie« – vgl. Ontologie.

Das *beziehungsweise* Grundsein – das *beziehungsweise* »Existieren«.

Existieren | *actu* | *sein* | vollendet (ἐνέργεια).

Das Vor-her-gehen des Grundes. *Unterlaufen – überholen.*

Grunderfahrung – von Dunkel → Licht – das Regel- und Form- und Ordnungs- und Verstandlose.

Konstruktion der Schöpfung – Konstruktion des Urprungs der »Natur« und der Naturdinge – *Konstruktion des Wesens des Menschen* –

[48] [Martin Heidegger: Sein und Zeit. GA Bd. 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977.]

Konstruktion – Darstellung des Wesens aller Dinge im Absoluten und aus ihm.

»Metaphysik« und *Konstruktion – Bündigkeit* und Vorgehen und Voraus-setzungen der Konstruktion.

Ist Konstruktion – nicht selbst das *Voraus-setzen* (*metaphysisch*) und gar Metaphysik der Subjektivität und *zwar der unbedingten*?

(Die Philosophie als unbedingtes Wissen hat keinen höheren Reflex über sich.)

Konstruktion – Darstellung eines Begriffes in der Anschauung
Darstellung des Begriffes der Seiendheit aus der reinen Anschauung des Seins (die »intellektuelle Anschauung« ist die rein in sich selbstreflektierte Anschauung).

1. das *Prinzip* der philosophischen Konstruktion ist das Absolute
2. was konstruiert wird, sind Ideen – alles Abgeleitete wird in seiner Idee *konstruiert.*

Konstruktion – als Wissen und Erkenntnis (Seiendes und Sein) *meta-physisch*!

Nur Mögliches – aber nichts Wirkliches – (wirklich – als Seiendes) – aber *Wirklichkeit* | als Sein – *unbedingt* |.

Jedenfalls – nicht Analyse – im Sinne der bloßen *Zergliederung* – denn *woher* das, was zer-gliedert werden soll?

Konstruktion – zugleich frei und notwendig.

»Postuliren ist Verzichtthun auf Construiren.« (V, 142)[49]

138. Grund

Grund – Basis – Tragende – zugleich Bedingung der Existenz (399) – die bloße Sehnsucht – (Trieb –) – Leibniz – perceptio – appetitus – ohne *ratio* – noch nicht bei-sich – noch nicht Selbst.

[49] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Ueber die Construktion in der Philosophie. In: Abhandlungen, Recensionen sc. aus dem Kritischen Journal der Philosophie. In: Sämmtliche Werke. I. Abtheilung. Bd. VII. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1859.]

»Das ›bloße‹ Sein« im Grunde (410).

Dagegen – *das Existieren* – Sein *als* Verstand – »Geist« – »*Subjectivität*« – ausgefaltet

1. das zum Grunde liegende
2. im Grund und auf ihm | *Selbst* sein | – bei sich.

139. Die ewige Sehnsucht

das *was in Gott nicht Er selbst* ist – die Sehnsucht, »die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären«. (359)

»*Selbstthervorbringung*«, vgl. 363.

| Subjectivität |

Wollen – *Sichselbstwollen* (Nietzsche).

Als was – als »Selbstheit« – wie?

Als »*Grund*« – Trieb – Treiben – *reine Macht.*

140. Der Mensch

[*363ff.*], vgl. 359.

Das Auseinandergehen in das Äußerste der beiden Prinzipien aus einer und zu einer ewigen Einheit als Selbstheit.

Der Wille des Menschen ist »der *Keim*« des Gottes (Samenkorn – Aufgehen aus Dunkel zu Licht) – das Unentfaltete des göttlichen Lichtes und zwar des Gottes, der »nur noch im Grunde vorhanden«.

Gang ins Dunkel – zurückgegangen – als »Keim« – Einheit – ursprüngliche *Einheit der Möglichkeit* – »*Ebenbild Gottes*«.

141. Das Einigende

das allem zuvor Einigende (406) – das allem zuvor Eine – ist die absolute Indifferenz (absoluter Ungrund) – was dann als *Liebe* auch noch vor der Scheidung von Grund und Existenz ist. –

142. Ursein

als Wille | Sein der Dinge als »Werden« (359, 403/4).
Wille – als Liebe.
Wille der Einigung – Einheit.
ἕν
| *Einheit und Sein* |

143. Durch Gleiches –

Gleiches (337).
Weil im Mensch beide | Prinzipien | – deshalb – gleiche Wesen mit dem Werden und dem Weltgrund
(*363*).

144. Die Prinzipien des Seins

| Abhandlung *357* |
Ma. A, *148ff.*[50]
Grund – Unterlage – aber als *Wille* – Trieb.
Unter-laufen – *Unter-treiben – Hinter-treiben und Vertreiben.*
*Eigen*wille – nicht in das *Universale* gehend – ihm entgegen.
Sein aber als »Wille« (perceptio – appetitus).
Woher und Wie das Prinzip der Unterscheidung?

[50] [Heidegger: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA Bd. 42. A.a.O., S. 182 ff.]

145. Prinzipien: das Seiende – das »Wesen«

Vgl. *363*.

1. was im bloßen Grunde »ist«

2. was im Verstande ist – | Sein = *Wille – Wollen ist Ursein*

1.) ist *bloße Sucht – Unterlaufen* – Basis – *blinder* Wille

2.) Verstand – suchender – *lichter* Wille (Verstand – der Wille im Wollen) – Licht (*lumen naturale*).

»Geist« (Selbstheit) (372) = »Freiheit«.

Verstand im neuzeitlichen Sinne als *Uni*versalwille – (Einheit).

Verstand als *einigender* = Geist – absolute Identität (408/9) – Prinzipien Begriffe als solche.

1.) Eigenwille

2.) Universalwille – Verstand – auf (2) ordnet sich (1) unter. –

Seele ist Geist als »lebendige Identität beider Prinzipien« (*364*) – Selbstheit.

Die *Einheit* (406 ff.) beider – | Un-grund | – die Liebe (*408*) – Wille des Grundes (*375*) – Wille der Liebe = *Geist* – der Geist spricht die Einheit aus und wird *Wort*. – Woher die Scheidung? Vgl. Sinnlichkeit und Verstand – rein auf Erkenntnis – hier aber auf »Sein« – Subjektivität.

Beachte: die *Einheit* und das Einigende zugleich auch in das *Eine* der beiden Prinzipien (408). Verstand als Geist gesetzt. Dieses – je was bei sich selbst ist. | die Überherrschung des Verstandes.

Hier der Grundansatz der *Subjektivität* – auch hier dieselbe Grundstellung wie *Hegel*. –

146. Schlagwortmäßig

die Entscheidung über »Anthropomorphie« – verschiedenartig – und damit über »*Anthropologie*«.

Wo der Ort der *Entscheidung*? Metaphysik und System.

Wie auszumachen? Was heißt hier »Entscheidung«?

147. »Anthropomorphie« –

(Schellingvorlesung)[51]
Vgl. Die Sage (S).[52]

148. Schelling S. 8[53]

Aber was steht erst und eigentlich *hinter all dem*?
Pantheismus
Freiheit
das Böse *Seiendheit des Seienden*
System

149. Zwei Fragen und Erfahrnisse

1. die Prinzipien – als solche das Sein
und das Sein als Wille ↕
2. *der Mensch – als Subjektivität* der Mensch
–
Anthropomorphie
Theomorphie *Subjektivität*
–
Meta-physik

[51] [Ebd., S. 282 ff. Sowie Martin Heidegger: Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling). GA Bd. 49. Hrsg. von Günter Seubold. Frankfurt am Main 1991, S. 70ff.]

[52] [Vgl. Martin Heidegger: Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst. GA Bd. 74. Hrsg. von Thomas Regehly. Frankfurt am Main 2010, S. 4–40.]

[53] [Vgl. Heidegger: Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit. A.a.O., S. 8. Heidegger zitiert nach der Paginierung der Meiner-Ausgabe.]

150. Freiheit und Subjektivität

Ich kann –	Ichheit und S[ubjektivität]	
Frei von	Vor-gestelltheit – vorstellender Bezug	zu S.
Frei zu	Vor-gestelltheit – vorstellender Bezug	
Selbstgesetzgebung	–	S.
Indifferenz	Selbst – Verstand	S.

*

»*Freiheit*« – als sich erstellend-vorstellend – *Gewisse* Wirklichkeit – wirkliche Gewißheit →
Zugleich als *Ur-sache* (Wille) – Bezug zu causa – und zu *Hergestelltheit – Sein im Ganzen.*

ZU HEGEL
PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES
SS 1942

[I. EINLEITUNG IN DAS TRANSZENDENTALE WESEN DER ABSOLUTEN METAPHYSIK]

1. »Gegenstand« und »Begriff«

haben ihre vormalige Bedeutung eingebüßt. Vgl. Einleitung, Hoffmeister, 71.[1]

Gegenstand ≠ Ding als Objekt im Sinne der *res extensa* (jede res extensa ist res cogitans), sondern *Gegen-stand* eben sowohl als Gegen – »das Ding« – stehen im Sinne des Vorstellens und der Begierde.

»*Begriff*« – nicht das Allgemeine – als abstraktes, sondern als Inneres – *des Sichunterscheidens* | »der absolute Begriff« (die einfache Un-endlichkeit).

Auf Grund dieses Wandels aus dem absoluten transzendentalen monadologischen Wesen der Subjektität wird einsichtig, inwiefern beide Bestimmungen auswechselbar.

Vgl. »die *Umkehrung des Bewußtseins*«.

2. »Gegenstand« und »Begriff« (die Umkehrbarkeit)

1. *Gegenstand*
   a) »die ruhige Einheit« *des Wissens* – »das Ich« »für sich«
   b) *das Für-ein-Anderes sein* | das *sich entgegenhält.* »Für welches« – ein Anderes und das qua »Ich« = »für« anderes →
2. *Begriff*
   a) »die Bewegung des Wissens« – (transzendental)
   b) was der Gegenstand »an sich ist« – »das *Begreifen*« als Sichbegreifen.

Die Bestimmungen »Gegenstand« und »Begriff« sagen dasselbe und zwar nicht mehr nur Kantisch – sondern: unbedingt – Sein ist Sichselbstwissen – d. h. *Sein ist Bewußtsein.*

Jeder Gegenstand ist »*Reflexion in sich*«, das ist »*Begriff*«.

Reflexion zu sich – d. h. Begierde.

[1] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Vierte Auflage. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1937.]

3. Der Wille (Begierde)

perceptio – appetitus.

»Die *Begierde*« – die Selbständigkeit des Lebendigen – »*Wollen ist Ursein*« – | Schelling – VII, 350[2] – (*Jacob Böhme*).

»Der Leib« – die organische Funktion zurück übersetzt in den »Grundwillen« – den Willen zur Macht.

Wille zur Macht (658, 85)[3] – »am Leitfaden des Leibes« (659, 85) – »*der Leib als Herrschaftsgebilde*« (660) – »der geistige Zustand« nur »*Folge*« – »*Symbolik*« – (nicht »Materialismus« – sondern höchste Subjektität) – (der Wille zum Willen).

4. Das transzendental-monadologische Wesen der absoluten Metaphysik

1. transzendental –

a. eine Erkenntnisart (Kant) – nämlich die auf Gegenständlichkeit der Gegenstände gehende

b. diese Erkenntnis *fällt selbst in das Bewußtsein* – sie ist das *sachhaltige* Wesen des Selbstbewußtseins selbst

c. das Monadologische ist jetzt nicht nur im Sinne Leibnizens zur Kantischen Position *dazugenommen – sondern durch diese interpretiert* | monadologisch ≠ »beseelt«, »perceptiv«

d. *damit aber wird zugleich das Transzendentale* unbedingt gesetzt und geht auch auf das Bewußtsein selbst als »*Gegenstand*«.

Jeder *Gegenstand* ist als solcher »Reflexion in sich«, »Leben«.

(»für es«) || (für uns)

[2] [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Neu hrsg. von Christian Herrmann. Felix Meiner: Leipzig 1925. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Paginierung der Abhandlung in den Sämmtlichen Werken. I. Abteilung. Bd. VII. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart u. Augsburg 1860, S. 331–416.]

[3] [Friedrich Nietzsche: Werke. 19 Bände und ein Registerband. C. G. Naumann: Leipzig 1894ff [= Großoktavausgabe]. Die Bände XV und XVI (beide 1911) enthalten den »Willen zur Macht«.]

5. Das bisherige Wesen der Gewißheit –

hier *das Wahre* – etwas anderes als das Bewußtsein selbst.

1. das Gegenüber überhaupt – Gegenstand –

2. und zwar – dieses in sich nicht von »bewußtseinsartigem« Charakter, nicht *als* Inneres erkannt.

Dieses Wahre – der Gegenstand an sich – nur die Weise des sich selbst nicht Wissenden und seinen Gegenstand gleichfalls nicht wissenden Bewußtseins.

6. »Der spekulative Charfreitag«

(*I, 157, Glaube und Wissen*[4], *Schlußabschnitt*)

»Gott selbst ist todt« – aber nur damit »Ostern« werde und sei – »dieser innerliche Schmerz« *nur* als ein Moment der »höchsten Idee« – alles *ist* schon *versöhnt.*

Hegels Wort vom Tod Gottes meint die *Überwindung* der Menschwerdung Gottes in der endlichen Reflexion = Zerrissenheit.

7. »Das Leben«

die allgemeine Flüssigkeit – Selbst-bewußt-sein – *Bewußtsein.*

Cogitatio – Descartes Principia I, 9.[5]

Vgl. Nietzsche-Vorlesung S.S. 1940[6] und Abhandlung 40/41[7].

Bewußtsein – Da-sein –

?

[4] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Glauben und Wissen oder die Religionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: Ders.: Philosophische Abhandlungen. Werke Bd. I. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet. Duncker und Humblot: Berlin 1832, S. 1–157.]

[5] [René Descartes: Principia Philosophiae. In: Œuvres de Descartes. Publiées par Ch. Adam & p. Tannery. Paris 1897 ff. Tome VIII. Paris 1905. Pars prima, § 9, p. 7.]

[6] [Martin Heidegger: Nietzsche: Der europäische Nihilismus. GA Bd. 48. Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main 1986.]

[7] [Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Holzwege. GA Bd. 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, S. 209–268.]

8. Das bloße »Ich bin Ich«

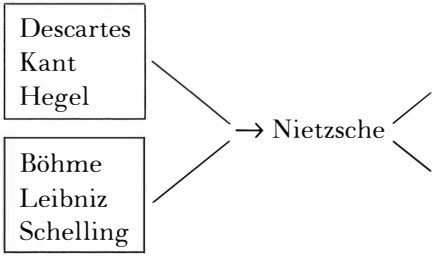
der Unterschied, der keiner ist – das bloße *Nicht-Ich*

jetzt:

Ich als »*Reflexion in sich*« – »Reflexion« in sich = dieses als Wesen des Gegenstandes.

So jeder Gegenstand »in sich« zu sich selbst in den Stand – »*Selbständig*«.

9. Bewußtsein – Sein – Wollen



10. cogito – cogitatio –

co-agito – zusammen-stellen – etwas sich vor-stellen.

Römische Übersetzung von συνίημι.

1. das Erscheinende in sich – sammeln

2. es als Einheit sich erscheinen lassen.

ἐπιστήμη – Sich-davor-stellen – dem Erscheinenden sich stellen.

(»Gegen-stand« vom »Ich« her –)

11. Gang

1. die Unendlichkeit
   a. das Endlose
   b. das Absolute
2. Hegels Begriff der Unendlichkeit als der ruhenden Unruhe
3. Die Unendlichkeit als das »Innere« des Gegenstandes des Verstandes | die Subjektität |
4. Das monadologische transzendentale absolute Wesen der Wirklichkeit des Wirklichen
5. der Wirklichkeit als *Selbstbewußtsein* (der Übergang des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein »für uns« – spekulativ; »für es« – als Wirkliches)
6. *Bewußtsein* – *Seiendheit* – *Sein* – Vorgestelltheit – Gegenständigkeit – »Dasein«
7. Bewußtsein und »Dasein«.

12. Die Phänomenologie des Geistes

das Erscheinen des Geistes in seiner Wirklichkeit für das absolute Bewußtsein, das in den Geist selbst fällt.

Die *Wirklichkeit ist »die Reflexion in sich«* und in dieser erst das Bestehen der Ständigkeit des Selbst als Sebstbewußtsein.

Die »*Umkehrung des Bewußtseins*« der transzendentale monadologische unbedingte Entwurf auf transcendentale Subjektität.

1. Drehung ins Transzendentale
2. Entäußerung und »Rückkehr« ins Unbedingte.
3. monadologisch – (Reflexion in sich).

[13. Gegenstand]

das »Dieses« – das Ding – *die Kraft* – z. B. Schwerkraft; Gravitation das »Innere«, daß in Äußerungen erscheint. Über-sinnliche –

das Gesetz – als Gesetz der Kraft das Innere – noch einmal Gesetz und Kraft unterschieden und nicht unterschieden – »das Innere« selbst in sich der Unterschied, der keiner ist.

»Selbstheit« – | *»das Erklären«*

Dem Bewußtsein – wird ein Gegenstand als Gegenstand des Verstandes – es *selbst* zum Gegenstand.

14. Das Sinnliche – der Erscheinung, die übersinnliche Welt

Das Übersinnliche als das »Innere« – das Innere – als das *Unendliche* – die *Unendlichkeit* = die reine Negativität.

15. Hegels Begriff der Unendlichkeit

[Das Unendliche ist die »affirmative Bestimmung des Endlichen, das, was es (das Endliche) wahrhaft an sich ist«. »So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und was ist, ist nur das *Unendliche*«.] Logik I, 126.[8]

1. *das Unendliche – als das Endliche* – | *das Endvolle* – (die schlechte Unendlichkeit) (infintum als indefinitum).

Die langweilige Abwechslung des Endlichen und seiner Negation, die gleichwohl von diesem Endlichen *sich nicht loslöst*, sondern immer wieder *in* das Negierte verfällt, von einem *Ende* zum nächsten Ende. Das im *Endhaften* verbleibende *»ohne* Ende«.

»Endlich« »ist« (vom Sein als Subjektität gedacht, d. h. vom Vorstellen: als dieses) das Festliegen an dem Ende des *Vor-gestellten.*

Das Ende beim Unterscheiden selbst.

»Letzten Endes« – d. h. das Ende ist stets das *Vorletzte* – die Redensart wird jetzt immer dort gesagt, wo man nicht zu »Ende« denkt und nicht will.

[8] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

In *Wahrheit* aber *ist* »*das Endliche*« nur dies: das Un-endliche im strengen Sinne zu *werden*. Das Endliche *ist* – das *Hinausgehen*.

2. *das Un-endliche, was im vorhinein als es selbst auf ein Ausgehen in einem Ende sich nicht einläßt – nicht ausruht* – in einer Ruhe – (das Abstrakte).

Es ist in sich das Ganze – der reinen Negativität als die Subjektivität.

Das *Un*-endliche ist das *Vor-endliche* – es hat ein »Endliches«, für sich genommen, nicht bei sich.

[»Endlichkeit« und endlich, weder ens creatum noch hegelisch – dialektisch – sondern πέρας – und zwar Seinsbezug; Sein – »Lichtung« – Ἀλήθεια.]

»Endlich« – nicht das »schrankenhafte«.

Die *Un*-endlichkeit ist das dialektische Wesen (die Wahrheit) der Unterscheidung.

Die Unendlichkeit ist »die absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens« (Phänomenologie, Hoffmeister, 126).

a) *Un*-ruhe – nicht ausruhen und aufhören am Ende eines *Gegenstandes* des Vorstellens oder bei diesem für sich genommen

b) *Sichselbstbewegen* – nicht Automat – »Automobile« – sondern *Bewegtheit* des Selbst als solchen – d. h. des Vorstellens und Unterscheidens (Subjektitvität) – *Bewegung* – als »Übergang« = die *Verneinung*

c) das reine – d. h. das transzendentale – auf die Seiendheit (Wirklichkeit) des Wirklichen gehende Vorstellen – | *das Wissen* |

d) *absolute* Unruhe – nicht bloßes beliebiges Sich-nicht-ein-lassen auf Ende, sondern im vorhinein los-gelöst aus jeder »Relation«, d. h. aus der Verfestigung in diese. Los-gelöst von – *befreit zu*. –

Die »einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird«. (*125*) – (denn es *ist* alle Unterschiede) – das in sich erzittern – ohne unruhig zu sein.

Die Ruhe als Un-ruhe.

16. Die Unendlichkeit des Lebens als das Innere

das *monadologische Wesen* des Seienden.

Subjektität.

17. ἄπειρος

unerfahren – unbewandert.

(πεῖρα)

πειράω – Versuch machen, wagen, bemühen um …

ἄπειρος (unbegrenzt)

πέρας

πείρω – von einer Grenze zur anderen durchstoßen – durch-*schießen* – wo nicht durchzustoßen ist – wo nicht an die Grenze und hinaus in das Bestimmende.

»Geländer«

18. Zu Hegel

1. Der *Ein-sprung in das »Element«* des Denkens der *metaphysischen Spekulation.*

Vgl. die Interpretation der Einleitung – *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.*

2. Der *Vollzug der Erfahrung selbst.*

Zu 1) »Das Element« läßt sich benennen durch die Beziehung: *transzendental*, *monadologisch*, *absolut* – und so *konservativ-restaurativ.*

Diese in sich ruhende Bewegung des Sichaufhebens als »die Seele der Welt« | »die absolute Un-ruhe« | des *Wissens* ist in sich zugleich das Prinzip der absoluten Vernichtung – *ist schon der Nihilismus selbst.* –

19. Der Übergang von A zu B Das transzendental-monadologische Denken in der absoluten Metaphysik Schellings und Hegels

Um den Übergang von A zu B sind zwei wesentliche Hinsichten des Denkens zu erlangen –

1. und vor allem anderen die Grundbedingung: die transzendentale Betrachtung.

»Bewußtsein«; »Gegenstand«; »Ding«; »Ich«; »Begriff« sind transzendentale Titel.

Aber dieses Bedenken führt nun auch sogleich in die Irre, die Hegelsche Metaphysik Kantisch auszulegen als eine ins Absolute »gesteigerte« und versetzte Transzendentalphilosophie.

Demgegenüber ist zu beachten

2. das *monadologische* Denken – das soll heißen: daß jede »Substanz« – perceptio-appetitus ist – in der Sprache Hegels: »*Subjekt*« – Subjektivität hat ihr Wesen in der *Negativität*. Deshalb schon in A das Absehen darauf im »Gegenstand« das »Übersinnliche« als das »Wahre« sichtbar zu machen – »die *Un-endlichkeit*«.

1) und 2) enthalten aber die Verweisung in die »Ontologie«, d. h. *Seiendheit* (οὐσία) und in das ἕν – die »*Einheit*«. »Sein und Ein-heit« – als Anwesung – die ursprünglich ver-sammelt und bei-sammen, bei-einander – *an-wesend* hält.

Die *Einheit* beider besagt, daß das spekulative Denken in das »Innere« des Gegenstandes eindringt – dieses Innere als den »Geist« selbst begreift, der das »Äußere« zu sich aufhebt und damit den Unterschied beseitigt.

20. Vierfaches Auseinanderhalten

1. *Die Aufgabe der Auslegung der Hegelschen »Negativität« – die Negativität als Grundzug der Subjektivität.* (Die »*Form*« der Subjektivität (Hoffmeister, 20) [μορφή, εἶδος – ἰδέα] – Kants Begriff der Form – der bestimmende (transzendental).) Überhaupt erst klären, was gemeint ist mit Negativität.

2. *In eins damit unsere Besinnung auf das Negative.* Die Negation – nein und nicht.

Im besonderen: »der Unterschied« in der Gestalt der *Beziehung* des Menschen auf ein Ding. (Wir selbst nicht mehr als »Subjekt« und »Ich«; alethetisch!)

Das *Wesen dieser Beziehung* überhaupt erst erfahren gegenüber der voreiligen »Erklärung« und der gängigen Schemata des Erklärens. – Hinaus auf den Wesensursprung des Nicht aus dem Sein.

3. *Besinnung auf das, was die Bestimmung der Subjektivität als Negativität einschließt. Weshalb die exponierte Negativität? – »Das Absolute«* – absolutio und »Versöhnung«.

Die Subjektivität als der Ursprung der Negativität. Die Subjektivität als *»Wille«* – der Wille als das *Sein des Seienden*; perceptio, appetitus | »auf sich zu« | Ichheit [Wille will sein Gewolltes der Reflexion; Wesen des Willens].

Das Negative und das Nicht also doch, wie stets aus dem Sein – nur nicht entfaltet – weil überall nur *Metaphysik.*

4. *Wie die Grundstellung Hegels diejenige der neuzeitlichen Metaphysik entfaltet; der Grundriß in Leibnizens Monadologie,* § 30.[9] Der fünffache Bezug.

21. Aus welchem Grunde erfährt Hegel die Subjektivität so entschieden als die Negativität?

Ichheit – unbedingte – die Herrschaft – der Geist – Herr sein wollen – schlechthin – Her-stellen – als transzendentales Wiederherstellen; also Zerrissenheit.

»Die Negativität« – das *Ganze der Beziehungen des Geistes* – dem Anschein nach und in Wahrheit auch »rational«, obzwar Hegel das »Anerkennen« und anderen Bezug erfährt – nicht etwa nur das logische Unterscheiden von Ich und Gegenstand.

[9] [In: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd. VI Weidmannsche Buchhandlung: Berlin 1885, S. 607–623.]

Gleichwohl zu fragen, warum die *Negativität so festgehalten* und exponiert? Damit die »*Zerrissenheit*« des Bewußtseins ans Licht kommt.

Weshalb aber die »Zerrissenheit«?

Um sichtbar zu machen die schon vorhandene »*Wiederherstellung*«, die nur sein kann, wenn Zerrissenheit wesentlich ist.

In der »Wiederherstellung« aber das Sich-selbst-herstellen – die Eigenmacht des Geistes und darin sein Wesen.

Das Zu-sich-selbst Kommen – Herr-sein-Können als Herr-sein-Wollen, der Wille des Geistes.

In der »Wiederherstellung« – das Wesen des Willens – als *Sichwollen* – (Kant – Fichte – Schelling – Hegel – (Leibniz) – Nietzsche – (Schopenhauer).

Das Sichselbstbestimmen – | »Autonomie« | Freiheit |.

Die »Zerrissenheit« – des »Selbstbewußtseins« | »der Strumpf« |.

22. Negativität und »Gewißheit«

im Sinne Hegels als Grundzug der Subjektivität, d. h. der Substanzialität, ist wesentlich, weil sie allein die Bedingung ist der Möglichkeit der Versöhnung, der *Wiederherstellung* – deshalb muß die *Entzweiung* sein, umwillen der »*Einfachheit*«.

Die Wiederherstellung aber ist wegen des Auf-sich-Zustellens, dieses wegen des Sich-auf-stellens, dieses wegen der Herr-schaft der Ichheit – *Subjektität*, dieses weil in der Subjektität das Sein – die Beständigkeit und Sicherheit – Gewißheit.

Seiendheit = Gewißheit = Wahrheit in diesem Sinne.

Die Bedeutung der *Meditationes de prima philosophia*[10]. πρώτη φιλοσοφία – über *das Seiende im Ganzen und als solches* – ὂν ᾗ ὄν – | τιμιώτατον ὄν. Die I. Meditation.

Die *Negativität* aber ist hier transzendental begriffen – | »*Nicht-Ich*« | – *Gegenständlichkeit* des Gegenstandes.

[10] [René Descartes: Meditationes de prima philosophia. Curavit A. Buchenau. Sumptibus Felicis Meineri: Lipsiae 1913.]

23. Subjektivität – Negativität (»Geist«, »Wille«)

»Leben« – »Werden«
Einfachheit – Un-endlichkeit
»Unterschied«
absolute Indifferenz
Identität
des Identischen – | – Nichtidentischen
»Ich« – Ich-bin-Ich

[24. Hegel]

1. *das Bewußtsein* – | Selbstbewußtsein | – *transzendental*
2. *»das System der Grundsätze«*
3. die Notwendigkeit des Systems und sein Wesen –
4. die Wissenschaft
5. das Absolute – die *Un-endlichkeit* – die *Einfachheit*
6. *der Wille als Wissen*
7. *das Selbstbewußtsein und die Negativität* – »der Widerspruch«.

25. Der Name »transzendental« bedeutet –

eine *Erkenntnisart* – vgl. Kritik der reinen Vernunft A 12, B 25.[11] | die Änderung in *B*! – die Weise des kantisch-neuzeitlich verstanden »ontologischen« (metaphysischen) Erkennens.

Das Transzendentale – das in solcher Weise – Gedachte = Erkannte und Wesende.

»Das Bewußtsein« als Bereich des Transzendentalen – die Subjektivität – »das Bewußtsein« ist bei Hegel im vorhinein »transzendental« *gedacht – darüber ist überhaupt keine Frage möglich.*

[11] [Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag: Leipzig [1926].]

Also im vorhinein *so* die Phänomenologie lesen.

Das Selbstbewußtsein – | *transzendental* | – darin schon die Verweisung auf das Bedingende, das sein Bedungenes bedingt.

26. Wie »erhebt« die »Phänomenologie des Geistes« in das »Element des Wissens«?

(Hoffmeister, S. 26 f.)

Das Erscheinen der Wahrheit des Geistes bringt das Wesen der Wahrheit des Einzelnen zur Erscheinung.

In diesem Wesen und Allgemeinen des Einzelnen – kann sich das Individuum selbst erkennen in Hinblick auf das von ihm noch nicht aufgenommenen Wesen seiner selbst.

Aber dieses – pädagogische – nicht das Interesse und der Sinn der Phänomenologie des Geistes.

Frage: wie verhält sich dann das Absolute – der Geist – zum Menschen?

Wie ist dieser ferner?

27. Das absolute Wissen und die »Un-endlichkeit«

Welches ist »*die Sache*« der »Philosophie« im Sinne »der« Wissenschaft, d. h. des absoluten Wissens? Das *ist das Absolute selbst* – das *Wesen* des Absoluten – die *Ab-solutheit* ist die »*Un*-endlichkeit«.

Die *Stelle* also, wo Hegel *zum ersten Mal* und zwar *aus der* Sache selbst das *Wesen der Unendlichkeit* bestimmt, muß dann diejenige sein – an der erst das Wissen eigens *zur Sache* – zu seiner Sache kommt.

Wo handelt Hegel von der Un-endlichkeit? In den Schlußabschnitten *von A* (*das*) *Bewußtsein* – also im Übergang zu B – *das Selbstbewußtsein*.

Welches also ist die Sache der Philosophie? – *Das Absolute*.

Welches die *Natur* der Sache? »Der Geist« als das absolute Selbstbewußtsein.

28. System

»die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee«. | Kant |

Die Entwicklung der Idee in ihre Ganzheit – diese Entwicklung als das Wesen der Vernunft und des Geistes selbst.

Die Einheit einigt und vermannigfaltigt »Erkenntnisse a priori« – transzendentale und zwar in einem einzigen Begründungs- und Bedingungszusammenhang.

»Prinzipien« – | eindeutig | deductiv.

Das Unbedingte Sich-selbst | in Wesen | setzen | und zwar im absoluten als Bewegung oder das Sichanderswerden mit sich selbst.

29. Wissen ist notwendig Wissenschaft –

das liegt in seiner *»Natur«*.

Wissen ist unbezweifelbare, unbedingte Gewißheit, (Selbst)-gewißheit – | evidentia |.

Wissen ist *transzendentales* Wissen – geht auf *Bedingungen* der Möglichkeit, die in sich schon auf das Unbedingte und die Einheit des Bedingens ver-weisen.

Nur in der *»Einheit«* ist Selbigkeit und *»Identität«* und *Unbezweifelbarkeit.*

Das Wissen als Sich selbst unbedingt wissen und seines Wesens sicher sein – ist *der Wille als Wissen.*

30. »Die Wissenschaft«

und die *allgemeine Verständlichkeit* – die Forderung nach der verständigen Form für *alle.*

[*Alles vom Wissen aus*]

[*»Gewißheit«* – »Rechnung«]

II. DIE VORREDE ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

31. Vorrede zur Phänomenologie des Geistes

1. die bloße Vorrede zunächst
2. die erläuterte Vorrede.

Der Augenblick der Metaphysik – der Ton!
»äußerste«
φιλοκερδία und | φιλονεικία.
Sucht – Suchen nach …
ἔρως – *χωρισμός*
dagegen Subjektität – | S.-O. |
ἰδέα –
»*Ideal der strebenden Vernunft*«
νόησις – αἴσθησις

32. φιλία – Ἔρως

Vgl. Parmenides Frg. 13.

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων (ἡ δαίμων –)[12]

Als dem Voraufkommenden der Götter aller ersannen sie den Eros.

φύσις – ἔρως –
ἀλήθεια
ἄ – | Ent-bergen |

33. Die Philosophie als »Liebe zum Wissen« und als »die Wissenschaft«

»Die Wissenschaft« als das absolute Wissen – die Philosophie soll der »Form der Wissenschaft« »näherkommen« – denn diese Form ist »die Gestalt des Wahren«.

[12] [Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 3. Auflage. Bd. I. Weidmannsche Buchhandlung: Berlin 1912.]

»Form der Wissenschaft« – »*Wissenschaft*« als das Gestaltende der *Philosophie* – | »Wissenschaft« –: »das Wissen schlechthin«.

Vgl. »*Kindschaft*« (das reine Kindsein) | *das Wissendsein* – Wissen – als *Gewißheit* – die Philosophie als die »*Liebe zum Wissen*«.

»*Das Wissen*« – welches? Wissen von der *Seiendheit* des Seienden Metaphysik | d. h. *Gegenständlichkeit* – | transzendental | das Innere – »*das Übersinnliche*«; »*Ichheit*« – *Subjektität* – *Geist*.

Liebe dazu – d. h. *hier* »*Streben nach*« – das Wissen als *strebendes* – unvollendet – bedingt – Streben nach – solange – als nicht eingegangen in das »Element« des Wissens – nicht »Liebe zum« Wissen – sondern »Wissen des Wissens« – *Sichselbstwissen des Wissens*.

Die Überwindung der φιλία – qua »Streben nach« besagt:

1. *unbedingte* Gewißheit – als *Weise* des Wissens –
2. Wissenschaft – als *Gegenstand* des Wissens.

34. φιλοσοφία – φιλοσοφούμεν

φιλοπονία Arbeitsamkeit
φιλοξενία Gastfreundlichkeit
φιλοκερδία Gewinnsucht
φιλονεικία Streitsucht
φιλολαλία Geschwätzigkeit
φιλοσοφία.

Vgl. Thukydides Historien II, 40 (Periklesrede):
Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ᾽ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.[13]
Wir lieben das Edle nämlich aus einem Einfachen und wir lieben das Zu-Wissende *ohne* einen zaghaften Sinn.

[13] [Thucydidis Historiae recensuit Carolus Hude. Vol. I. Libri I-IV. Editio maior. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1901.]

35. »Philosophie«. Platons Bestimmung der φιλοσοφία

Vgl. Res publica VII, 521c.
Frage wo und wie die eigentlichen φύλακες – die Wächter für die πόλις zu erlangen – wie sie werden.
πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς –
τοῦτο δή, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, *τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον*, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.[14]
ἡ τοῦ ὄντος ἐστιν *ἐπάνοδος* – | νοῦς – νοεῖν |
ἰδεῖν
der zum Sein hin und hinauf führende Weg
hin zu
μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν
»Zug« (Gezüge) weg von (»Werden«) l.c. d 3 (»Sein«)
Klar – das »Hin zu« – εἰς – »Streben« – ἀνά – | *Noch Nicht* – Erreichtes.
Nach Sophistes (254a)[15] *ist die* φιλοσοφία
προσκεῖσθαι τῇ τοῦ ὄντος | ἀεὶ | διὰ λογισμῶν ἰδέᾳ
obliegen dem Anblick des Seins – ständig *im Durchgang durch* das λέγειν
davor-liegen – διαλέγεσθαι –
vor der Tür –

[14] [Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Clarendon: Oxonii 1902, Tomus IV, 521c. Übersetzung Friedrich Schleiermacher: »Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen.«]

[15] [Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Clarendon: Oxonii 1900, Tomus I.]

36. Zum Begriff der »Philosophie«
Hegels Deutung des Wortes »Philosophie«

als »*Liebe zum Wissen*«; hierin steckt bereits *sein eigener* Begriff des »Wissens« – im Sinne der *Selbstgewißheit des transzendentalen Bewußtseins* – das ist die neuzeitliche Bestimmung des Wesens der »Metaphysik«.

Dagegen *seynsgeschichtlich ausgelegt als* φιλία τοῦ σοφοῦ – | τὸ σοφόν – | τὸ ἕν | – *Freundschaft für das Zu-denkende.*

Nicht »Streben nach« – sondern »Freundschaft« *Gewährung der Gunst* – aus einer schon erfahrenen Begünstigung durch das Zu-denkende.

Denkerisches »Denken« – | das bildlose Blicken in die Lichtung des Seins – welches »Blicken« selbst als die Inständigkeit in der Lichtung | d. h. im »Da-«, d. h. Inständigkeit des *Da-seins* | das Da-*sein* | nämlich geschichtlich.

Die Philosophie nicht mehr Weg zum Wissen | dieses außerhalb als zu erstrebendes Ziel – sondern das Wissen selbst ist der Weg.

Wohin? So nicht mehr zu fragen, sondern »wo« und als Was – der Weg als der »Gang« und die Bewegung und als »Leben« des absoluten Geistes selbst | der Weg – *vor* sich selbst als »Weg«.

III. DIE NEGATIVITÄT
DIE UNTERSCHEIDUNG
DIE UN-ENDLICHKEIT
DAS EIN-FACHE

37. Hegels Begriff der »Unendlichkeit« (das Absolute)

Vgl. Der Unterschied.

Vgl. Phänomenologie (Hoffmeister, 125 f.; 136).

Um ihn zum voraus erst zu denken, bedarf es sogleich der gemäßen Betonung des Wortes. Der Ton muß auf dem »*Un*«- liegen, zum Unterschied gegen die geläufige Aussprache.

»Das *Un*-endliche«. Wobei das »Endliche« jenes ist, was als *eine* Relation je *in ihrem Relat* unmittelbar *zu Ende geht* und darin sich *festfährt* und verhärtet, so daß sich das Vorstellen in sein »Ende« verliert. – Das Unendliche als das End*lose*. Das Endlose ist das schlechthin Endliche, *ohne Ende* stets ein Ende – ohne Ende *von einem Ende zum nächsten* Ende.

Denn auch dies ist zum voraus zu beachten, daß die Un-endlichkeit ein Charakter der Wirklichkeit des Wirklichen, d. h. der Subjektität – d. h. der perceptio und des appetitus ist.

Die Un-endlichkeit – ist die *Einheit* [als Subjektität – Wille], in der sich das Eine entfernt in die Zwei – (»Entzweiung«) – oder heißt »*Entzweiung*« hier, daß die »Zweiung« weggenommen, das Unterschiedene nicht Eins und Zwei, sondern Eins und das Andere als Eins ist?

Das *Unterschiedene* des *Unterschieds*, das aber dergestalt, daß der *Unterschied* nicht das Ende ist und ein Unterschied bleibt, sondern in die Einheit zurückgenommen wird.

Die Umkehrung in das Gegenteil als Rückkehr in die *bedingendere Einheit*.

38. Der innere Unterschied als der absolute Begriff des Unterschieds (die Verkehrung)

Hier ist das Entgegengesetzte nicht »*Eines von Zweien*«; – sonst wäre es ein *Seiendes* und nicht ein »Entgegengesetztes« (124). [»Seiendes« – unmittelbar abstrakt an sich Vorgestelltes – abgesehen vom Setzen des Vorstellens.] Sondern das Entgegengesetzte

ist hier *das Eine eines Anderen*; so zwar, daß es das Andere ist. Auf jeder Seite ist in der *Verkehrung* das *Gegenteil* und so unmittelbar das Andere an ihm selbst.

Die Übersinnliche Welt ist die verkehrte Welt – d. h. die verkehrte ihrer selbst.

Unterschied an sich selbst (innerer) = *Un*-endlichkeit.

Aber auch nicht einmal das Gegenteil eines Anderen, sondern das *reine Gegenteil*.

39. Die Un-endlichkeit ...

Die Un-endlichkeit, das Erscheinen, der absolute Unterschied (*Negativität*).

(Vorrede, 34) (die Verkehrung)

40. Hegels Begriff der Negativität als Wesen der Subjektivität

»Subjektivität« – ist Richtung auf sich – vor-stellende – und daher in sich Begierde. | Vgl. Schelling, Abhandlung. Erläuterung der Idee des Willens.

Im Vorstellen ein Vor-gestelltes – Angeschautes.

Hegel faßt nun das »sich beziehen auf« im Sinne eines Unterscheidens des Vorstellens (Ich) vom Gegenstand, so zwar, daß dieses Auseinandernehmen beider zugleich ist ein Aufeinanderbeziehen dergestalt, daß transzendental der Gegenstand in das Ich denke einbezogen und so die erste Beziehung (Unterschied) aufgehoben wird.

Jenes erste Unterscheiden und dieses aufhebende Rückbeziehen ist *jedesmal* gefaßt als »nicht-nein«-sagen – als *Negation*.

Das Wesen der Negation ist die Negativität als die einfache Negation – *die Negativität als das aus sich heraus gehende In-sich-Zurück-Kehren*.

Wird aber so die Negativität, d. h. die Subjektivität, d. h. die Ichheit nicht »abstrakt« gefaßt als das reine Werden? Allerdings. Hegel selbst spricht das aus.

Aber wie steht es mit dem »Abstrakten« selbst?

Die Wirklichkeit des Geistes und die Negation.

41. Unterscheidung und Negation

διαίρεσις – σύνθεσις ist das Unterscheiden. In ihm *gründet* das »nicht-sagen« und »meinen« und »verneinen«.

Oder ist beides das Selbe und in welchem Sinne? Und worin gründet dieses »*Selbe*«. Gehört das »Nicht« ursprünglich in das Vorstellen? | Seinverständnis!

Das Unterscheiden scheidet nicht ontisch auseinander – z. B. im Anschauen des Hauses rücke ich das Haus nicht weg und stelle es an seinen Ort; insgleichen rücke ich mich nicht fort von der Stelle des Hauses, so daß zwischen beiden ein Zwischenraum erst entstehe. Das Unterscheiden ist hier keine ontische Bewerkstelligung und Herstellung ontischer Verhältnisse – sondern: *Das Unter-scheiden ist vor-stellender Weise* – | *vernehmend* |.

Ist der Unterschied nur ein »vor-gestellter«?

Sind »Haus« und »Ich« nur »in Gedanken« »idealiter« »getrennt«?

Wie aber das Vor-stellen?

Es gründet im Sein-lassen – alethetisch! Unterschied.

Das Seinlassen west schon innerhalb der Offenheit – [Ἀλήθεια] Inständigkeit im Da-sein.

Aber andererseits sind doch das Haus und der betrachtende Mensch ontisch (realiter) verschieden.

Was wird in der Unterscheidung auseinander und als Bezug *genommen*? Was west da schon?

Ist nicht die beginnliche Unterscheidung diejenige zwischen Seiendem? Das gegenständliche Unterscheiden?

Das Unterscheiden von An- und Abwesendem?

Also doch der Unterschied im Sein – (Sein und Nichtsein).

Aber wie kommt das Sein zur Bestimmung des Unterschieds und zur Anstimmung einer Unterscheidung?

42. Hegels »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes«

ist das vorausgenommene *Nachwort* zur absoluten Metaphysik des Deutschen Idealismus.

Dieses Nach-wort bringt diese *Metaphysik* selbst in ihr eigenes Selbstbewußtsein.

Die Vorrede ist ein »Werk« für sich – (nicht etwa nur als »Leistung«) als ein *Wort des Denkens* – das einsam im 19. Jahrhundert steht und selbst *Geschichte* ist. –

Die Geschichte – die wir im historischen Vergleichen niemals erreichen, gleichwenig wie durch ein »Erleben« der Gegenwart.

Die unbedingte Metaphysik (des Willens zum Willen) und *die Geschichte.*

Gleichwohl in *anderer* Hinsicht ist *die »Vorrede«* gerade in Bezug auf Hegels Metaphysik *nur eine »Vorrede«.*

Als Nach-wort kann sie nur verstanden werden *aus der Erfahrung der »Phänomenologie des Geistes«.*

43. Die Negation und die Negativität. Die Unterscheidung

Negativität als »Ichheit«, »Ich-bin-Ich«.

Die Negativität – das reine Wesen der Negation als des »einfachen« inneren Unterschieds.

Ne-gare – | neglego | nein, »nicht« – »nicht« (etwas) – | mitnichten; Zer-nichten | – Negation und Verneinung – Neinsagen – | Neinen – Ablehnen | – Nein! nicht! weg – z. B. irgend ein Dargebotenes.

Das *Nein – gründet im Unterscheiden.* | διαίρεσις – σύνθεσις; κρίνειν, abheben |

Verneinen als Neinen ist ein weghaltendes Unterscheiden. | ἀπόφασις |

Das Gegenständliche Unterscheiden – geht unmittelbar auf das Unterschiedene im Sinne eines Weg-geschiedenen – *Abgewiesenen.*

Das gegenständliche Unterscheiden – kennt den Unterschied nur als einen selbst gegenständlichen – zwischen – »*rot*« und »*grün*«.

»Der Unterschied« – 1. formale Form der Gegenständlichkeit; A – non A; 2. Form des transzendentalen Ich denke – aber? Als Form. Materiale Form – Kategorie sachhaltige. Kausalität – ursächlich – (negat im Sinne von Διαφορά) [?]. »Freiheit« nicht dem »Tier« oder »Atom«.

»ne« – »nicht«
ne fas est – nefas es ist nicht recht
ne | cessi – ne – cesse – est *es ist nicht auszuweisen*
alternatives infinitivum von cedere
ne(g)otium est – es ist nicht Muße – ich habe Geschäfte
ne-gare – | »nicht«-sagen | ne-*agio* |
das »Nicht« sagen – »nein«-reden.

44. »Die Negation« | die Negativität |

das nicht-sagen – *das Neinen* – als *gegründet* in das Wesen der Wirklichkeit als *Wille.*

Der *Wille – als* Wille *zum Willen.*

1. das *hinter-sich-bringen* – des Gewollten *über etwas weg*

2. das *Wieder-herstellen* – des Willens zum Willen. Der Wille will seinen »Willen« haben.

Wie im Willen zum Willen das Wesen des Seins sein Un-wesen zum Erscheinen bringt die *Subjektivität* – »die unbedingte Form« – *die Ichheit.*

Ich-bin-Ich – Ich – als ich denke – ich verbinde – vorstellend – für – mich – *Ich-will-mich – im Wesen* als die »Einheit« (der unbedingten Sicherheit).

Im Vor-stellen der Wille, zu dem das Vorstellen gehört.

45. Die Negativität

als Wille – des Anerkennens – das Anerkennen – als das Unterscheiden – das Erscheinenlassen des Unterschieds – des Gegensatzes und seiner Einheit – die Zerrissenheit – *»der Strumpf«* – »ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein«. – Aphorismen aus der Jenenser Zeit, Hoffmeister, n. 64.[16]

46. Die Form der Substanz ist die »Subjektivität«

Die Subjektivität als die Ichheit.

1. *»Ich bin Ich«* – *»die Unterscheidung«* – das *Gleich-namige* – der Unterschied – der für mich keiner ist – »Ich bin – *für* – mich« – *»Ich will zu mir«*.

2. Wer bin ich?

47. Die »Einheit« – das Einfache ist die Un-endlichkeit

Vgl. Phänomenologie. Hoffmeister.

48. Das Recht des Individuums gegenüber der »Wissenschaft«

(das natürliche Bewußtsein)

Phänomenologie, Vorrede, *S. 25.*

»Das Individuum« – hat das Recht zu fordern, daß ihm die Natur wenigstens gerecht werde.

»Das Individuum« – *ist »die absolute Form«* (Hoffmeister, 25) – »unbedingtes *Sein*« – *»unmittelbare Gewißheit* seiner selbst« – »Subjekt«.

[16] [Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Fr. Frommans Verlag: Stuttgart 1936, S. 370.]

49. Das Ein-fache

Das in die höhere einigende Einheit Ein-hebende und Ein--fachende.

»Die reine Einfachheit« = die unbedingte Ein-fachung.

Das in die Einheit eingegangene und Zurückgenommene.

Das In-sich-Reflektierte, welches im Anderssein seiner selbst bleibt, was es ist – ja erst *wird*, was es ist.

Der absolute Begriff.

Die einfache *Un*-endlichkeit – Un-endlichkeit – als Subjekt – als Ich – als »Ich denke« – »cogito«.

Bezüglich der Einheit bedenke hier den Bezug zum Vor-stellen – als ich verbinde (etwas als etwas vorstellen –) das »fachen« als Vor-stellen – das Vor-stellen – als Praesentieren re-praesentatio – Praesenz – οὐσία – ἰδέα (ἕν – des Erscheinens).

[Sonst das »Un-komplizierte« – »Selbstverständliche« – »Schlichte«.]

[Nicht *ein mannigfaches verstreutes.*]

»Das Einfache« – der bloßen »Leere« –; das »Einfache« als Bestimmtheit des Mannigfaltigen.

Bei Hegel ist die »Einheit« – das »Ein« – die aufhebende – einigende – *wiederher-stellende* – nämlich was sich in die Endlichkeit und Einseitigkeit verloren hat.

Das Einfache im Unterschied zum Einseitigen –

Das Einfache daher stets das Ganze.

Das Ein-fachende – aus der Vielheit (Zerstreuung und Einseitigkeit in –) *Zurückkehrende.*

Das Einfache ist gerade nicht das Unmittelbare – sondern das Vermittelte – genauer – das ursprünglich »*Vermittelnde*«.

Die einfache Negation ist die volle Negativität.

50. Engels. Hand – Werkzeug

Nachgelassener Aufsatz »Anteil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen«.

»So ist die Hand nicht nur das Organ der Arbeit, *sie ist auch ihr Produkt.*«[17]

Das metaphysische transzendentale Gefüge in diesem Schema.

51. Technik. Die Arbeit der Negationen

Die Negativität als »Arbeit« – d. h. *Herstellen – Wieder*herstellen – »*Rekonstruktion*« – das »*Sich-machen*« – das Wesen der Arbeit als dieser »*Prozeß*« – die *Grund*wirklichkeit des »*Lebens*«.

Oekonomie – Technik.

Werkzeug – Organperfektion – »verlängerte Hand« – Herder: »Gewebe der Spinne« = »das *verlängerte Selbst* der Spinne, ihren Raub zu erhalten«[18].

Werkzeug – unterscheidet der Mensch nicht wesentlich vom Tier, hebt ihn nicht aus der Natur heraus, sondern bringt ihn nur in eine neue Beziehung zur Natur und mehr in sie hinein – (Technik).

Technik »organische Konstruktion (Jünger) – der Mensch als Arbeiter – die Perfektion der Maschinen«[19] →

[17] [Friedrich Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührungs Umwälzung der Wissenschaft. Dialektik der Natur. 1873-1882. Sonderausgabe zum vierzigsten Todestag von Friedrich Engels. Hrsg. im Auftrage des Marx-Engels-Lenin-Instituts von V. Adoratskij. Moskau 1935, S. 695.]

[18] [Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Sämtliche Werke. Bd. XIII. Hrsg. von Bernhard Suphan. Weidmannsche Buchhandlung: Berlin 1877, S. 101.]

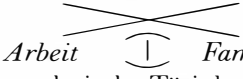
[19] [Ernst Jünger: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. 3. Auflage. Hanseatische Verlagsanstalt: Hamburg 1932, z. B. S. 113.]

52. Die oekonomischen Faktoren

(Nahrung, Kleidung, Wohnung) – und ihre »letzte Instanz«.

Die oekonomischen Faktoren gerade auf den Lebensprozeß *der Ernährung* und *Fortpflanzung*.

(Erhaltung) (Steigerung)



Arbeit *Familie* *Gesellschaftliche* Funktionen – »technische Tätigkeit« (Werkzeug) – »logische Reflexion«.

53. »Produktion«

der Grund der Geschichte.

Was und *wie* wird produziert? *Wie wird das Produzierte ausgedacht*?

Die Produktion: *die Technik*.

Der Prozeß der Hervorbringung – Her-stellung.

»Entwicklung« – »Dialektik als Prozeß« – »die Revolution« – »Evolution«.

In der *Technik* – die *Mobilisierung* der Produktionskräfte und -mittel – in der *Mobilisierung* – die *Rüstung* – in der *Rüstung* – der *Krieg* –

Die Überwindung des bloß oekonomischen Sozialismus durch den unbedingten *technischen-kriegerischen*.

54. Negativität –

Leben des Geistes – (Tod), 29.

Geist – *Schmerz*

»*Übergang*« – | Eingang | in den Bereich |

[55. Produktion]

nicht Automatismus einer oekonomischen Lage, sondern die *Produktion* als *Aktion der Grundzug der Geschichte.*

IV. DAS SELBSTBEWUSSTSEIN DIE SUBJECTITÄT

56. Zu Hegel, Phänomenologie, A. Schlußabschnitt Das Bewußtsein in der Gestalt des transzendentalen Bewußtseins

Kant – A 148 ff., B 187 ff.

Die Gestalt wird sichtbar im »*System der Grundsätze des reinen Verstandes*« (A 150, B 189).

»*System*« (A 832, B 860).

»*Grundsätze*« (A 148, B 188). (Nicht nachträgliche Formulierungen – sondern der Wesende Verstand selbst.) – Der Verstand – *setzend in Sätzen.* | Urteilen |

»Der reine Verstand« – das *nichtsinnliche Urteilen* – | synthetisch a priori |

»Verstand« – das »ich denke« – ego cogito – | ich verbinde (vorstellend). Re-flexion.

I. *Vom obersten Grundsatz aller analytischen Urteile.*

II. *Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile.*

»Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit* der *Gegenstände* der *Erfahrung* [...].« | »*Bedingungen der Möglichkeit*« = »*Wesen*«.

»Die Bedingungen« (das Innere – d. h. subjekthafte).

Umgekehrt ansetzen, um den Gang bei Hegel (Phänomenologie A) zu verstehen – | die *transzendentale* Methode | »*transzendental*« eine Erkenntnisart – ein Schauen »in das Innere«.

57. »Sein« als Seiendheit des Seienden ist neuzeitlich: Subjektität, Wille, Selbstbewußtsein

Die Phänomenologie beginnt eigentlich mit B.

Weil eben das Selbstbewußtsein das Wesen des Bewußtseins ausmacht – ist das bloße *Bewußtsein* – auch nur die abstrakte Gestalt des Selbstbewußtseins.

Schon »A« ist der Beginn *mit* B, aber noch nicht *als* dem B.

58. Der Übergang von A zu B

In A kommt das Bewußtsein als *Selbstbewußtsein* zum Erscheinen – als ego cogito (Denken) – d. h. *percipio* – reprasentatio.

»Das Ich« als Selbst geht in sich selbst zurück – es kommt zu sich selbst; *wird* es selbst und *ist* so in diesem »Werden« – als *Sich-verwirklichen.*

Das »Zu sich« – ist in sich *schon – ein Zu-sich-wollen* (Begierde). | appetitus | – *sich in dem setzen, was es in Wahrheit ist: Selbst – es selbst.*

Die perceptio in A ist nur eine – die äußerste Abstraktion zum äußersten Ende des Endlichen als »Etwas« und Dieses.

Mit B macht Hegel nicht etwa einen neuen Ansatz!, *sondern* die Erfahrung des Bewußtseins selbst *setzt sich ab* von der ungemäßen Abstraktion des Bewußtseins als des nur »vorstellenden« – *percipierenden.*

Dabei aber zu beachten, daß jedes Wirkliche schon *transzendental-monadologisch* als *Subjekt-Objekt* angesetzt ist und diese Ansetzung aus dem Unbedingten der Vernunft stammt als dem Gewissen.

59. Phänomenologie des Geistes, B
Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst

»Seiner selbst« – wessen? Gewißsein – wer? | *»das Bewußtsein«.*

»Sich selbst wissen« – sich selbst kennen im Wesen – | »Wesen«; Subjekt hier Bedingung oder umgekehrt?

Bei sich selbst – d. h. *Es selbst-sein.*

Dieses Selbstsein – (»Selbständigkeit«) ist eine Wirklichkeit, ja sogar die *Wirklichkeit des Bewußtseins selbst.*

Frage: inwiefern das Wirkliche in dieser Wirklichkeit das eigentlich Wirkliche ist – d. h. *das Wahre.* Inwiefern dieses Wirkliche »das Wahre« ist – | was an ihr wahr und das Wahre ist – *also* über »die Wahrheit« – [das Wesen »der Wahrheit« selbst und

überhaupt] – nicht ἀλήθεια – sondern »Gewißheit« – also die Frage: inwiefern diese Gewißheit – die absolute Gewißheit ist. Vgl. Titel von C.

60. »Ich bin Ich«

Fichte über Kant über Descartes – Leibniz.
Cogito, ergo – sum.
Kant:

»*Ich*«:	Ich denke – ich verbinde (vorstellend) – ich
»transzendental«	einige, d. h. Ich will Einheit vor mich bringen –
	dieser Wille ist das Wesen, worin ich Ich bin –
	Ich bin – vor-stellend – auf Gegenstand (etwas) bezogen –
	Ich unterscheide mich von Gegenstand –
Hegel:	Ich unterscheide »mich« – d. h. zugleich Ich denke mich als Ich –
»transzendental«	Ich *bin* Ich – *wese in der Ichheit.*

V. ZU HEGEL
DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES
(TEXT ED. HOFFMEISTER)
(DAS WESEN DER »METAPHYSIK«)

61. Die gedoppelte Umkehrung der absoluten Metaphysik Hegels

Die Umkehrung zum Marxismus – die Wirklichkeit der materiellen Produktionsverhältnisse.

(Industrie – Technik) – Positivismus.

»Betrieb«. Bolschewismus. | *Lenin – Hegel.*

Die Umkehrung dieser Wirklichkeit in die in ihr liegende Aktion.

Nietzsche – Sorel – Faschismus – Nazionalsozialismus.

Wille zur Macht.

62. Hegels Metaphysik

uns nahe bringen! Wem? Uns?

Nein – wir müssen uns dieser Metaphysik nahe bringen, und zwar nicht ihr als einer »Leistung« Hegels – sondern ihr als der Wahr-heit des Seins selbst.

Uns nahe – bringen? In welchem Raum? Auf welcher Bahn?

Ob wir nicht schon in der Nähe sind?

Dann gilt es die Vergessenheit der Nähe und den Schein der Entfernung zu beseitigen.

Können wir das durch uns selbst?

Oder ist solches erfahr-bar, was uns selbst aus der Vergessenheit er-innert in den Bezug zum Seyn?

Die Herrschaft der »Totalität« – was ist das?

63. »Phänomenologie und Logik«

als die zwei Teile des Phänomenologie-Systems.

Eine *doppelte Umkehrung*, vollzogen durch den absoluten Entwurf.

64. Metaphysik – Unterscheidung und Aufstieg

Die Unterscheidung von Seiendem und Seiendheit setzt diese (die Seiendheit) als das Bedingende – Unbedingte und *deshalb* höhere und dieses seiend Seiende und Seiendste – die Ur-sache. So liegt in der Unterscheidung schon eine Stufung von Niederem zum Höheren eingezeichnet – diese Stufung findet ihre mannigfache Ausprägung, je nach dem Bezug von Seiendheit (ἰδέα und ἰδεῖν) – d. h. zugleich nach den Graden des Erkennens als des Leitbezugs zum Seienden.

Vgl. Höhlengleichnis; vgl. die analogia entis – (über Neoplatonismus) bis zur *Phänomenologie des Geistes* und der letzten Vollendung in der Vertauschung des Unterschieds von Sinnlichem und Übersinnlichem in der »ewigen Wiederkehr«. Wertrangordnungen und dergleichen.

Unvergleichbar damit ist die Anfängnis des Anfangs. Und deshalb bleibt es für uns schwer, hier das gemäße Gefüge des Anfänglichen und des Daseins zu erfahren und zu sagen.

65. Metaphysik

Die Subjektität des Seins in der Gestalt des Vorrangs des »Politischen« und der Unterscheidung von Führern und Geführten.

Das Menschentum wird also aufgeteilt und mit dieser Aufteilung wird das Ganze der »Welt« gesetzt.

Hier ist eine der Wurzeln der metaphysischen Notwendigkeit der »Weltanschauung«.

66. Die absolute Metaphysik
Die unbedingte Selbstgewißheit des Unbedingten

Das Unbedingte als das Wissen des Sichselbstwissens.

Die ursprüngliche und völlige Gewißheit – (idea innata Dei?)

Inwiefern west hier der erste Anfang als Aufgehen in der Gestalt des ens qua certum?

Inwiefern kommt hier das Phänomen und das Erscheinen zum Rang des Grundzugs der *Wirklichkeit*? *Vgl. Geschichte des Existenzbegriffs.*[20]

Inwiefern ist diese Endgestalt des ersten Anfangs trotz des Gegenscheins abgründig fern vom anderen Anfang – von der *Anfängnis* selbst?

Weil hier alle Verbergung zum voraus endgültig getilgt ist und das Nichterscheinen nur als Vorspiel des Nochnichterscheinens gilt.

67. »Phänomenologie« und »Mythologie«

Beide Titel, im Sinne Hegels und Schellings, drücken aus, daß das Seiende in seiner Seiendheit je das Erscheinende, Vor-gestellte und so Gesagte ist.

Vorgestelltheit, Gesagtheit – Erscheinendheit.

»Mythologie« für Schelling nicht irgendeine Lehre über Götter von irgendwelchen Gelehrten und Forschern – sondern »Mythologie« ist die »Göttergeschichte« selbst, das Erfahrensein der Götter in seiner Folge; nicht eine angehängte Lehre, sondern die Geschichtlichkeit der Geschichte, sofern diese metaphysisch aus der *Subjektivität* (Vorgestelltheit, Bewußtheit des Wirklichen) gedacht wird; das »Wirkliche« ist nicht etwas für sich und dann noch vorgestellt – sondern die Vorgestelltheit bestimmt die Wirkendheit.

[Vgl. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. WW II. Abt. 1. 1856, S. 125.][21]

[20] [Erscheint in Martin Heidegger: Vorträge. GA Bd. 80. Hrsg. von Bernd Heimbüchel.]

[21] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Band. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1856.]

Geschichte als Hindurchgang des Bewußtseins durch Vorstellungen.

»*Sein*« – als *Sich-seiner-bewußtsein.*

68. »Die Phänomenologie des Geistes« als die eine Vollendung der Metaphysik

Das Griechische
das Christliche
das Neuzeitliche
das Vollendende – *der Phänomenologie des Geistes.*

»*Nicht historisch*«; *nicht zusammengerechnet* – alles einig als Ausgang des ersten Anfangs und seines Fortgangs in das Ende.

69. »Die Phänomenologie des Geistes«

ist Metaphysik, der wir unmittelbar nicht mehr zugehören.

Also nur *historisch* zu nehmen? Nein. Aber auch nicht – was dasselbe wäre – auszuwerten.

[Sie] west aber *geschichtlich.*

Zwiesprache.

Dazu – *anfänglich* –

70. Zur Entstehung der Phänomenologie des Geistes

Hier kann mancherlei beigebracht werden. Was hier sich literarhistorisch-biographisch feststellen läßt, bestätigt nur, daß »äußere« Entstehung und deren Umstände und Verlauf ganz fremdartig sind gegenüber dem eigentlichen Ursprung, der sich erst entfaltet in der Mühsal der »äußeren« Arbeit.

Die Anfertigung eines Buches mit diesem Titel durch einen Philosophiedozenten und der Ursprung der Phänomenologie des

Geistes sind zwei grundverschiedene und doch noch zusammenhängende »Vorkommnisse«. –

Das Geheimnis des Ursprungs der »Phänomenologie« und das Wesen der Vollendung der Metaphysik – erst von daher aus ist der Ursprung zureichend zu fassen.

71. Absicht

die Metaphysik in ihrem Wesen zur Sprache bringen. *Die Metaphysik.* (Sein und Denken).

Hegel XV[22], 269, 328 über Sein und Denken als »Seiten«.

»Die Phänomenologie« »das Werk« und der Geist.

Die Atmosphäre und das Bereichhafte –

72. Denken und Sein

»Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee.« (XV, 269)

Denken und Sein als Gegensatz vorgestellt – d. h. nicht endlich, nicht geradezu nebeneinander nur vorhanden und einfach verschieden – sondern un-endlich – in der Verweisung auf ihre Aufhebbarkeit sind sie dasselbe und die Einheit.

Sein = Gegenständlichkeit – Vorgestelltheit | ἰδέα

Denken = Vorstellung – Vorstellen

»Idee«: das unbedingte Sicherscheinen des Erscheinens. Erscheinen: in die Vor-stellung Kommen.

Vorstellung und ego – | Subjectität.

[22] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 3. Werke. Bd. XV. Hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Duncker und Humblot: Berlin 1836.]

73. Zu Hegels »Phänomenologie« | Metaphysik

Ein Versuch, sie *nach zu denken*, um in solchem Nachdenken in eine *Zwiesprache* zu gelangen, in der das Wesen der Metaphysik zur Sprache kommt. *Die Metaphysik selbst.* (Die Geschichte der Wahrheit des Seienden als *eine* Geschichte des Seins).

»Die Phänomenologie des Geistes« als Buch, Werk (»Leistung«); als *Darstellung* einer Geschichte.

In diese Geschichte selbst eingehen – erfahren, daß wir und inwiefern wir in ihr sind.

»Wir«?

Diese Geschichte nicht vereinzelt – sondern die Geschichte der »Metaphysik« [– diese als eine Geschichte des Seins].

Wissen lernen die Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik und somit der Metaphysik selbst – diese Vollendung selbst geschichtlich.

Die Phänomenologie als »Geschichte« (der Wahrheit des Seienden) ist Austrag des Wesens der Metaphysik und des Ursprungs der Metaphysik.

74. Die Metaphysik und der Anfang

Die Metaphysik ist Geschichte des Seyns – als Geschichte der Wahrheit des Seienden, welche Wahrheit in ihrer Geschichtlichkeit die Wesung des Seyns selbst ist und dieses – das Seyn selbst – ist die entbergende Verbergung des Anfangs als Er-eignis.

Die Metaphysik ist Enteignung – in der die Wahrheit des Anfangs enteignet und in ihrem Wesen gefesselt ist.

Inwiefern ist die Metaphysik *die Geschichte der Wahrheit* des Seienden?

Die *Wahrheit* gründet sich in das Ursachliche Seiendste – das bedingende Unbedingte.

75. Metaphysik

ist die Wahrheit des Seienden als solchem im Ganzen.

Wahrheit als Vor-gestelltheit des Seienden als solchen.

Vor-gestelltheit und Vor-stellen.

»Vorstellung« – ἰδεῖν (νοεῖν als ἰδεῖν) – repraesentatio – »Vorstellung«.

Vor-stellen und Aussage – (Kant: Urteil = die Vorstellung einer Vorstellung).

λόγος – ratio –

»Denken« – 1. als Bereich der Wahrheit des Seienden
2. als Vollzug der Aneignung der »Wahrheit«.

»Denken« und »Sein« (Wahrheit).

Sein – Seiendheit = Wirklichkeit –

Wahrheit – Entsprechung – Richtigkeit – Gewußtheit – Gewißheit.

76. Seyn

nicht nach Wirkungen und in Wirkweisen denken – nicht auf Folgen rechnen und in Erfolgen das Seiende sich zu sichern – nicht Ursachen auftreiben und im Erklären eine Klarheit finden wollen.

77. Neuzeitliche Philosophie transzendental

Selbstbewußtsein – Gegenständlichkeit – Vorgestelltheit – Subjektität.

Von da aus – | Mittelalter *Christentum*! und Antike.

Die Identität von Denken und Sein

Denken = Sein als das äußerste Extreme der Ideen.

78. Kant ...

I. Kant – der Denker.
II. Metaphysik – Wort und Vor-begriff.
III. Aufgabe – Beschränkung und Vorgehen.

79. Metaphysik

die in das unbedingte – Bedingungen verursachende [?] gegründete Wahrheit des Seienden.

Wahrheit als Übereinstimmung des Seienden als Wirklichen.

Ausgang der Metaphysik Platon
Aristoteles

die neuzeitliche Metaphysik ihre Vollendung.

Der erste Anfang und die abendländische Philosophie.

VI. DIE EINLEITUNG ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

80. Einleiten und Sprung

»In« das philosophische nur zu kommen durch einen Sprung.

Die Einleitung erweckt den Anschein, als könnten wir um den Sprung herumkommen und können *hereingleiten* in das Denken.

Hegels »Einleitung« aber dennoch anders.

In den Wissenschaften sind Einleitungen meist eine Hilfe.

In der *Philosophie* erhöhen sie nur die eigentliche Schwierigkeit und das ist nötig.

Der Graben, der übersprungen werden muß, kann sich deutlicher bestimmen – der Sprung wird sicherer.

Auch hier ist Hegels Einleitung von besonderer Art.

81. Phänomenologie des Geistes

Die vier Titel:

1. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins (darauf *Einleitung* zugedacht).
2. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes.[23]
3. System der Wissenschaft. I. Teil. *Die* Phänomenologie des Geistes 1807.[24]
4. »Phänomenologie des Geistes« (1832). WW.[25]

[23] [Vgl. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister. A.a.O, S. 575 ff. Es existieren Originalexemplare des Werkes mit dem Titel »Erster Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« nach dem anderen Titel »I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«.]

[24] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Joseph Anton Goebhardt: Bamberg und Würzburg 1807.]

[25] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke. Bd. 2. Hrsg. von Johannes Schulze. Duncker und Humblot: Berlin 1832.]

82. Das Absolute und der Weg

Der Weg und das Absolute.

| Der Weg zum Absoluten aus dem Absoluten. |

Der Weg »des« Absoluten und der Mensch.

Weg zu sich – als Beisichselbstsein – Subjektität. »Sein als Werden«. Nicht außerhalb des Absoluten, sondern »in« ihm.

Der Mensch und das Absolute.

Der Mensch und der Weg des Absoluten.

Weg = *Gang*. (μέθοδος – | *Nach-gang*
als Vor-gang | gehend

83. Einleitung

Sie sagt, was die »Phänomenologie des Geistes« ist.

1.) Sie ist der Weg des erscheinenden Wissens zu sich selbst.

Das Wissen ist selbst Erscheinen. | Inwiefern? | *Vor-stellen*. |

Das Erscheinen ist Weg.

Das Wissen ist in sich Weg.

»Das Wissen« ist das Wahre und d. h. zugleich [?] das Wahre, das ist, indem es sich als Wissen selbst unbedingt weiß.

Das Wissen ist das Absolute.

Der Weg – ist nicht außerhalb des Wissens und ein Zugang nur zu ihm hin von anderswoher.

Der Weg – aber ist solcher von der äußersten Entäußerung des Wissens zu ihm selbst

2.) Deshalb *kann* dieser Weg – als Gang des natürlichen Bewußtseins zum Absoluten aufgefaßt werden; denn das natürliche Bewußtsein ist die nächste und gewöhnliche Weise des Menschseins.

Gleichwohl ist die Phänomenologie keine »Einleitung« in die Wissenschaften, sondern ist diese selbst und zwar notwendig. In welchem Sinne von Notwendigkeit? Wohin erscheint das erscheinende Wissen? »Bildet« es selbst erst den Bereich des Erscheinens durch sein Erscheinen? Ja.

3.) Dem allem liegt aber zugrunde der Bezug zwischen dem Menschen und dem Absoluten. Die Frage: wie der Bezug bestimmt und gegründet sei. [Wesentlich ursprünglicher: das Sein und der Mensch.]
4.) Weil es sich um den Weg handelt – scheint so etwas vorzuliegen wie eine Vorbereitung – Methodenerörterung – »Erkenntnistheorie«. Deshalb mit diesem Schein und seiner Zurückweisung beginnen.

Aber wie geschieht das in gemäßer Weise?

84. Einleitung

Die Bemühung um die kritische Musterung der *Mittel* für das Erkennen ist anscheinend der Ernst einer Furcht vor dem Irrtum.

Aber diese Furcht vor dem Irrtum ist Furcht vor der Wahrheit.

Denn diese Musterung ist Versteifung auf das Erkennen als auf etwas für sich Bestehendes – so aber das Wesen des Erkennens schon verkannt; ein Ausweichen davor ist *Angst vor der Wahrheit* – und dieses in dem wesentlichen Sinne, daß die Angst vor dem Wissen ist die Angst vor der Notwendigkeit der Verzweiflung.

85. Die beiden Haupttitel

»Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« – »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« – wesentlich für das Begreifen ist die rechte Erfassung der Genitive – »der« und »des«; es sind nicht gen. object.; aber auch nicht gen. subject. – sondern beides, d. h. aus *ihrer* Einheit.

Wir nennen ihn den metaphysischen absoluten Genitiv.

»Die Darstellung des erscheinenden Wissens.« (Einleitung, ed. Hoffmeister, 66.)

86. Die »Phänomenologie des Geistes«

ist *einzig*, d. h. eine ursprüngliche Notwendigkeit der Geschichte als der Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen. Nur Hegel hat die Phänomenologie denken können; niemand vor ihm und niemand nach ihm vermag dieses Denken zu *sein*.

Wohl lassen sich Vorstufen, Anklänge und Anstöße ihrer Gestaltung nachweisen; dies alles aber bleibt im Äußeren.

Was die Phänomenologie des Geistes selbst ist, hat auch Hegel nicht schlechthin sagen können; das kann nie ein Denker von seinem Werk, selbst da nicht, wo das »Selbstbewußtsein« im Denken so wesentlich ist wie hier.

Daß hier eine Notwendigkeit der Geschichte, diese selbst über einen Denker kommt, ist aus der zum Teil unausgeglichenen und eruptiven Gestalt am ehesten zu erkennen.

87. Der Weg des Absoluten. (Vgl. Das Un-mittelbare)

Der Weg des Absoluten zu uns als der Weg zu sich – aber ist »Weg zu« – nicht auch ein »Mittel«; wir reden von »Mitteln und Wegen« und meinen da doch »*Beziehungen*« – Relatives – »*Referentes*«.

Das Absolute ist selbst unterwegs zu sich – d. h. es ist bei sich, indem es unterwegs ist; aber dieses Unterwegs ist schon am Ziel und ist am Beginn zumal.

Dieses Unterwegs ist das »Werden« als Sein und das Sein als Werden.

Das ζυγόν *– als Unter- und Überjochung* – das ζυγόν als die ἀρχή – τὸ ἀγαθόν.

Die Metaphysik hat aus der Fessel, die sie um ihr eigenes Wesen und um die Wesenserhaltung bindet, das *Band* gemacht, das als »lebendiges« – einigendes die Einheit des Un-mittelbaren ist.

Das Un-mittelbare als das Nicht-mehr-Mittelbare – das Noch-nicht-Vermittelte.

Der Weg – als »*Kreis*« – *die Absolution des Absoluten als Kreisen*.

Der Weg als Weg »zur«, d. h. »der« Wahrheit – absolute Entsprechung von Gegenstand und Begriff.

88. »Das Bewußtsein« | »Das Wissen« (»Die Wissenschaft«)

Wissen ist Erkennen; aber Erkennen ist nicht schon Wissen. Erkennen ist das Vorstellen (Vor-sich-stellen – Vor-sich-haben – Bewußthaben) eines Gegenstandes als dieser und jener. Vor-stellen des Gegenstandes an ihm selbst.

Dieses Vor-stellen *vollzieht den Unterschied* von Erkanntem (Vorgestelltem) und Vor-stellen; daher Gegen-stand.

Die Tätigkeit des Erkennens besteht gerade darin, entgegenstehenzulassen: Gegenständlichkeit des Gegenstandes.

Das Erkennen »ist« so – ohne dies zu fassen – der Gegenstand.

[»Sein«?] [= Vorgestelltheit – »perceptum« – apperceptum – ἰδέα]

Wird nun im Erkennen dieser Unterschied seiner selbst zum Gegenstand nicht einfach nur vollzogen, sondern *als* der Unterschied »gestellt«, der er ist – d. h. als Gegensatz, der eben die *Einheit* von Erkennen und Gegenstand ist – dann wird das Erkennen – zum Wissen.

Wissen ist das in seinem eigenen *unterschiedhaften* Wesen aufgehobene Erkennen.

Wissen ist das sich *Kennende Erkennen* – wobei dieses Sichkennen – nicht nachträglich und Beigabe, sowenig wie Erkennen und Gegenstand als zueinandergewordene – sondern – der *Einheitliche Grund* – | das Be-dingende – Un-bedingte.

89. Der Begriff des »Unmittelbaren« (das Absolute)

ist zweideutig. Es meint:

1. jedes beliebig geradezu Angetroffene für jedes beliebige »Subjekt«; oder auch dieses Antreffen selbst. Dieses Un-mittel-bare

ist das »schlechte« Unmittelbare – weil *es* gerade nicht und am wenigsten *ohne* die »Mittel« ist und zwar am wenigsten ohne, d. h. am meisten mit solchen, die gar nicht als das ermittelt sind, das sie sind.

Das Un-mittel-bare in Wahrheit erst und nur und schon da, wo alles Mittelhafte weg, d. h. als ein solches ermittelt und vermittelt ist. Die Vermittelung bringt das Mittelhafte zum Verschwinden.
2. Das Un-mittel-bare – von jedem Mittelhaften schon Reine – was nicht als Vermitteltes erscheint – sondern das Mittel-lose – Un-bedingte – ist – in der Weise, daß es wesenhaft alle Mittelung überwindet und alles Bedingte sich verdungen und unterworfen hat. Das Mittel- und Bedingungs-*lose* in solchem Sinne als Absolvierung – als erledigende Entledigung ist das Absolute. | Vgl. die reine, unmittelbare, d. h. absolute Erfahrung. |

90. Das Un-mittel-bare | das Un-bedingte | das Ab-solute

ist die *Einheit* von Subjekt und Objekt (Erkennen und Gegenstand).

Hier ist
1. die *Beziehung* als Erkennen – (Wissen) gefaßt – obzwar zugleich als Wille (perceptio – appetitus) neuzeitlich-abendländisch;
2. die Einheit selbst zwischen Erkennen und Gegenstand ist als *Erkennen* – Geist – *begriffen* – genauer als »Wissen« – ἰδέα – | <u>*die Metaphysik*</u> | τὸ ἀγαθόν | Und in das Wissen ist die »Wahrheit« einverwandelt als »Entsprechung«.

Kein Weg in das Anfängliche – das sich vor der ἰδέα entschieden hat und erst als Anfang ein Kommendes ist.

Vgl. den Aufsatz Platons Lehre von der Wahrheit.[26]

[26] [Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch. Helmut Küpper Verlag: Berlin 1942, S. 96–124. Jetzt in: Wegmarken. GA Bd. 9. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976, S. 203–238.]

91. »Das Bewußtsein«

1. *schlechthin gesagt* = das absolute Wissen: das Absolute. (Alles umfassen – Bewußthaben – Bewußt*sein*.)
2. vergleichsweise [?] – unterschieden gegen das *Selbstbewußtsein* als unmittelbares Anschauen | und dieses als sinnliches Bewußtsein

Sätze (S. 66, 68, 69, x):

I. »Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und da ihm dieses Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt [...].« (66)

[Es ist – sein eigener Tod.]

Ist Hinausgehen in das eigene Jenseits.

II. »Das Bewußtseyn gibt seinen Maaßstab an ihn selbst [...].« (68)

Zu messendes: Maß selbst *in* das Bewußtsein.

III. »Das Bewußtseyn prüft (als Bewußt*seyn*) sich selbst.« (69)

Es ist das Sich selbst prüfen und Messen.

Entscheiden der Entsprechung – das Bewußtsein ist in sich die Vergleichung von *Gegenstand und Begriff.*

Das Prüfen beruht auf der *Unterscheidung* – »welche vorhanden« (Wirklichkeit) – (das Ansich – das *a se* – | Ansich ist).

Die Prüfung ist Prüfung des Wissens und des Maßstabs.

92. Drei Sätze über das Bewußtsein I–III

1. »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff* [...].« (69)

Das Bewußtsein ist – *Begriff* – der *Seinscharakter* des Bewußt*seins* – ist | *Begreifen* | – d. h. *Wissen – Sein als Wirklichkeit ist Geist* – »für sich« – dieses Sein gehört ihm in das Wesen seines Wesens – und dergestalt in solchem Sichgehören ist es *es selbst.*

Alles Bestimmungen des Absoluten.

Hinausgehen über sich – aber dabei gerade zu sich in seine

Höhe, aus der es seine Tiefe hat – »der Weg der Verzweiflung« | *ex profundis* |.

»Die auftretende Wissenschaft« (62) = *das Erscheinen des absoluten Wissens.*

Wo (auf welcher Bühne) tritt sie auf wie (in welcher Gestalt)?

»Bühne« und »Gestalt« – ist sie selbst.

[Darstellung als Verfallen der Wissenschaft.]

Die Dar-stellung des erscheinenden Wissens notwendig – die *Dar-stellung* – selbst ist *Wissen des Erscheinens und ist so erst das Erscheinen* selbst.

Weil *ungemäß*

1. das nur versichernde – Verwerfen des anderen
2. das nur sich Berufen auf die bloße Ahnung.

Verwerfung und Berufung auf Ahnung jedesmal kein *Wissen* des Wissens.

Das Erscheinen aber ist der absoluten Idee | Subjectität – Wirklichkeit.

93. Wahrheit. Phänomenologie (65)

als Entsprechung von Begriff und Gegenstand.

(*Ziel des Wissens*) – Wesen des Wissens.

Vgl. 68.

»Entsprechung« – Rückbezüglich.

Vgl. veritas logica

| *jetzt in einem ...*

veritas ontologica

94. »Weg«

Die Darstellung des erscheinenden Wissens.

Das suchende Bewegen der Verzweifelung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen

wissende Einsicht in die Unwahrheit und Ungegründetheit.

95. »Selbstbewußtsein«

ego cogito me cogitare.

assensus – velle –

Seiner-selbst-gewißsein – Seiner-selbst-versichert sein – *Sich selbst sichern* – Sich selbst im Wesen als die Wahrheit *Wollen.*

Wollen – als eigentliches Wissen.

96. Das Selbstbewußtsein und das Absolute

die Prüfung der certitudo des ego cogito als Vorstellen der res cogitans im Sinne eines *ens creatum.*

Die veritas logica gegründet in veritas ontologica – *der Gegenstand entspricht dem Begriff* – diese *Entsprechung* ist das Wahrsein alles Wirklichen und dieses Wahrsein ist die Wirklichkeit des Wirklichen.

[97. Texte]

1) »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie«. 1801. WW. I[27]

2) »Glaube und Wissen ...« 1802. I.[28]

[27] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. In: Ders.: Philosophische Abhandlungen. Werke. Bd. I. Hrsg. von Carl Ludwig Michelet. Duncker und Humblot: Berlin 1832, S. 159–296.]

[28] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Glauben und Wissen oder die Religionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: Ebd., S. 1–157.]

98. Das Ganze der Phänomenologie

im ersten Versuch »lesen« – das *Vergebliche* nicht *scheuen*!

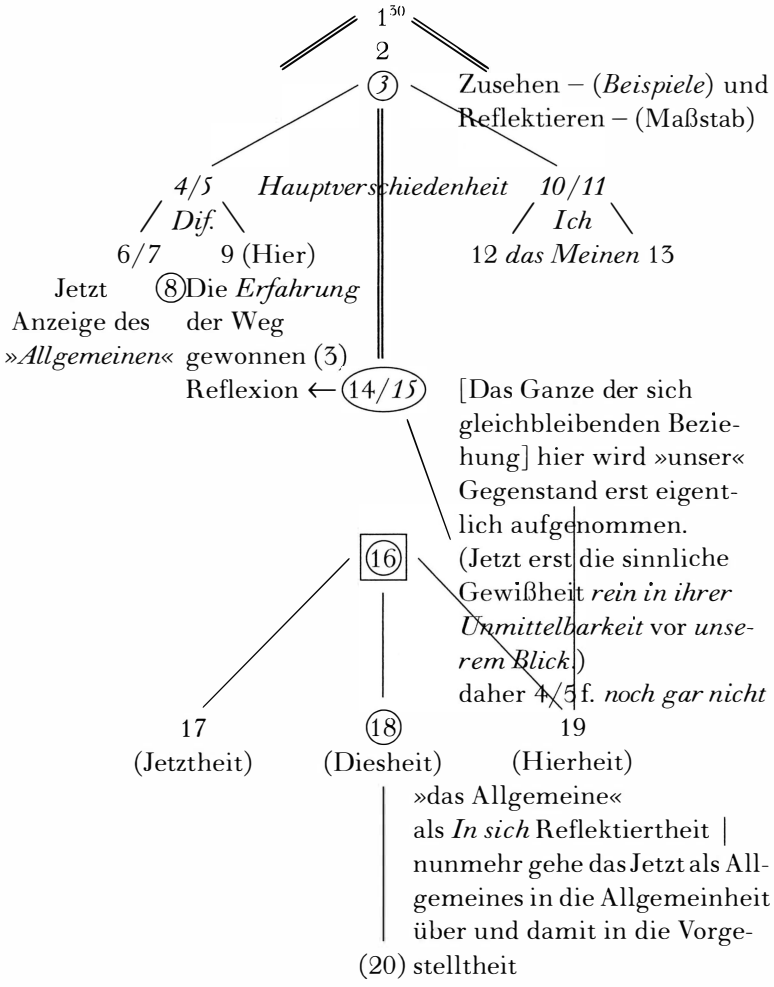
99. Hinweise

1. *Das Absolute* – das *Unbedingte* – *Seiende* – *die Ur-sachen.*
ἀρχὴ πρώτη – ὂν τιμιώτατον – ἀκρότατον – τὸ θεῖον – θεός – | Christentum |.
Das Seiende in seinem Sein – Bezug des Menschen zum Absoluten – Kant.
2. *Kant* – Kritik der reinen Vernunft A 613, B 641.
Hegel über Kant, vgl. Einleitung zur Logik. *WW. III, 52.*[29]
(Kein Schritt zu tun – *ohne Kant*) – alles Denken Hegels »*transzendental*« [ontologisch –].
3. *Metaphysik* – der onto-logische Charakter – ὂν ᾗ ὄν; der theologische Charakter – θεῖον.
Kirchliche und philosophische Theologie *onto-theologisch.* Denn das Sein als Gewirkt-Erscheinend von einem Seienden.
4. *Hegel – »Verstehen«*
a) den Pfiff und Trick herausbekommen und formell nach denken
b) ja sogar – nun überall damit operieren in einem biederen Gemisch von Denkweisen.
Und doch nichts begriffen – *ohne Bezug* zum Gedachten – ohne *Verhältnis* zu diesem Bezug – | ohne Ahnung des »Seins« | – *ohne Auseinandersetzung und ohne Zwiesprache* – nur eine »*Faselei des Augenblicks*«.

[29] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Theil 1: Die objektive Logik. Abtheilung 1. Werke. Bd. III. Hrsg. von Leopold von Henning. Duncker und Humblot: Berlin 1833.]

VII. MITGEHENDE AUSLEGUNG DES BEGINNS »DIE SINNLICHE GEWISSHEIT« DIE SINNLICHE GEWISSHEIT DURCHBLICKE

100. Die sinnliche Gewißheit. Schema des Ganges dieses Kapitels nach Abschnitten



[30] [Die Zahlen hier und im Folgenden beziehen sich auf die Abschnitte des Kapitels »Die sinnliche Gewißheit« aus der »Phänomenologie des Geistes«. Heidegger hat sie in seinem Handexemplar durchnumeriert.]

Zwischen 15 und 16 f. der äußerste Zwiespalt, weil einerseits rein ontisch Unmittelbares, das vom Allgemeinen nichts wissen will – und *andererseits* – das *Zusehen*, das auf Unmittelbarkeit des Unmittelbaren geht.

[21]

die *Er-fahrung*
das Allerallgemeinste
der neue wahre Gegenstand

1. die sinnliche Gewißheit in ihrem materiellen geschichtlichen Wesen – neuzeitlich
2. die sinnliche Gewißheit heute eigens als die einzige *Form der Wahrheit* gezüchtet.

(ökonomischer Materialismus ; politischer Biologismus
| der ideologische Überbau
Marx 19. Jahrhundert Nietzsche
| die Kunst und »Kultur«

101. Das Aufzeigen. Durchblick

1–3 Vorspiel.

Von 4–14 *Erweis der reinen Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit im Ganzen* – (das Allgemeine ihr Wahres) aber davon will sie gerade nichts wissen – sie läßt keinen Unterschied zu – sie ist das reine sich Loslassen in das Anschauen *als ein Bei-spielen des diesen.*

15 – zufolge dieses Wahren der sinnlichen Gewißheit des rein Unmittelbaren – jeden Unterschied = Vermittelung ausschließende zu sein – erweist es sich erst, daß es sich nicht auf ein Gesondertes einläßt.

Weil es aber auf das Erscheinen des *Wesens* des Bewußtseins ankommt – d. h. auf das, was die sinnliche Gewißheit als Bewußt-

sein *ist*, muß die *Unmittelbarkeit* des Unmittelbaren erfragt werden.

Und gerade davon will das Unmittelbare nichts wissen.

16 – also *müssen wir hinzutreten* und lassen *uns* – den transzendental Blickenden, auf die Wahrheit des Wesens hinausfragenden – das Jetzt *zeigen*.

Wir müssen uns das Jetzt, Hier, Ich – *zeigen* lassen – *unmittelbar* darauf eingehen, auf das, was es *darbietet* – denn *anders* würden wir ja gerade nur *es*, das Unmittelbare, fassen, in dem, was es ist. | das Sichzeigen = Erscheinen = *Anwesen* (Abwesen) |

Das Sich-auf-zeigen lassen – Auf-zeigen als *transzendentales* Vorgehen. Zeigen lassen, so daß es in seinem Was aufgeht – erscheint.

Das Aufzeigen – ist das transzendentale Sichzeigenlassen – oder ist das Erscheinen des transzendentalen Wesens des Bewußtseins selbst – das selbst die Erfahrung aus sich »*macht*«.

Abschnitt *18* – das Auf-zeigen ist (Umkehrung des Bewußtseins).

Das *Erfahren* – | das Aufzeigen – ist »nicht unmittelbares Wissen« – Abschnitt 19.

Das Erfahren der Gegenständlichkeit des Gegenstandes – Unmittelbarkeit des Unmittelbaren – Allgemeinheit des Allgemeinen.

Das *Er-fahren der Gegenständlichkeit* – ist diese Gegenständlichkeit – selbst oder *diese Gegenständlichkeit* »ist« die *Erfahrung*.

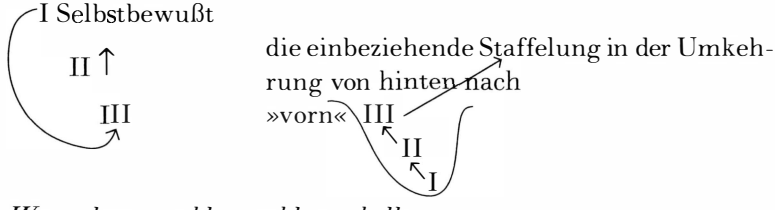
Das Sichselbstgleich*sein* (Jetzt) im Absoluten (doppelt negierten) *Anderssein*.

Das Aufgehobensein in der Aufhebung.

102. Bewußtsein

I. in der Erfahrung der sinnlichen Gewißheit ist dem Bewußtsein das Hören und Sehen usf. »vergangen« (die sinnliche Gewißheit als Beispielen) – die Unmittelbarkeit *west* hier.

II. in der Erfahrung der Wahrnehmung kommt das Bewußtsein zum »Verstand« – ohne diesen Gedanken als solchen (unbedingt) zu fassen und das Allgemeine in seinem unbedingten Wesen zu begreifen. (die Wahrnehmung als Sophistieren [?] der *Rücksichten*) das Beibringen, das »Zusehen«.
III. in der Erfahrung des Verstandes wird das Bewußtsein in (das Reich der), d. h. *»zur* Vernunft« gebracht; an den Grenzübergang zum einheimischen Reich seines Wesens. (An das einheimische Reich des Geistes – Selbstbewußtsein.)
Sinnliche Gewißheit »ist« Wahrnehmung und Wahrnehmung »ist« Verstand.
Das *Prädikat* in diesem Setzen aber ist das Subjekt, das als Wesen das vermeintliche Subjekt trägt und es »ist«.



Was zuletzt strahlt, strahlt am hellsten.

103. Das Ein-fache, das im Anderssein bleibt, was es ist Das In-sich-reflektierte Die Allgemeinheit des Allgemeinen

Das Allgemeine ist ein Einfaches, das im Anderssein bleibt, was es ist.
Das Allgemeine ist wesentlich in sich Reflektiertes.
Das Allgemeine ist Einheit – Ein-faches.
Das Allgemeine ist nicht das Beigespielte – Einzelne – dies geht es nichts an.

Aber das, was es so nichts angeht, ist es doch zugleich – in dem es nichts dagegen einwendet, je dieses oder jenes zu sein.

Die doppelsinnige Gleichgültigkeit der *Einheit* des *Allgemeinen.*

1. nicht darauf angewiesen – *unbekümmert* – und doch
2. aber auch nicht schlechthin dagegen; *zulassend.*

Vgl. das Jetzt und Hier in Bezug auf das je Jetzige und Hiesige.

104. Die Schwierigkeiten des Verstehens der Phänomenologie des Geistes

1. Sie sind im Beginn und am Ende ganz verschiedenartig.
2. Die größte bereitet der Beginn – weil hier alles – das Inhaltliche und die Darstellung schon zu wissen ist. Dies ist leicht gesagt und schwer getan.
3. Die Leere des Beginnens – bleibt die größte Schwierigkeit.
4. Die Gefahr des Formalismus und seiner Abnutzung zur dialektischen Technik im Fortgang.
5. Die Schwierigkeit der geschichtlichen historischen Nachrechnung der Zufälligen Geschichte, die hier »organisiert« ist.
6. Das Wesen des Erfahrens selbst nach jedem Schritt neu anzueignen – das Erfahren ist selbst die Gegenständlichkeit des »Gegenstandes« der Phänomenologie des Geistes.

105. Die sinnliche Gewißheit

Der Gang vom Gegenstand (dieses) zum Ich, von da zur Beziehung beider als dem *Allgemeinen* – (weder-noch) – das Ganze. Von diesem Allgemeinen in dessen *Allgemeinheit* und so die *reflektierte* Einfachheit – als das Allerallgemeinste – »Nichtige«.

Die Allgemeinheit als solche als das Wahre zum Erscheinen bringen.

Die Wahrheit der Unmittelbarkeit des unmittelbaren Wissens der Sinnlichkeit.

Was diese *Unmittelbarkeit* in ihrem transzendentalen Wesen ist.

Bei all dem muß aber im Sinne des »Bewußtseins« stets die »Wahrheit« im Gewußtsein – d. h. in dessen Gegenstand wesen und es gilt hier – entsprechend der transzendentalen reinen Ver-

nunft die *Gegenständlichkeit des Gegenstandes* – nur absolut transzendental zu entfalten.

Es muß sich zeigen, daß und wie dieser Gegenstand selbst *in sich selbst* »reflektiert« ist.

106. Das Absolute –

nicht das Höchste – Spitze – *Ende* – sondern Mitte.

Die Entäußerung – nicht an einem Ende, sondern an der Grenze der Peripherie und innerhalb des Kreises – er selbst und sein Umfang.

107. Sinnliche Gewißheit

das Wissen von einem Anderen – dessen *einfaches selbständiges Bestehen für das Bewußtsein.*

Die *Unmittelbarkeit* des Bewußtseins dreistufig – aber noch kein Rückgang auf das *Selbstbewußtsein*, sondern der Wandel der Aufhebung hegelisch im unmittelbar Gewußten als solchem (gewußt – wird der Gegenstand zum In sich reflektierten – »Leben«).

Ab | – sol | – utes Wissen ist solches *in diesen Grenzen.* (Reflektiert sich in sich selbst.)

D. h. also überall noch nicht einheimisch im »Geist«.

108. Das Bewußtsein

ist das Einssein des Einfachen und der Unendlichkeit (Jenenser Realphilosophie I, 195[31]) – die erste Existenz des Bewußtseins ist

[31] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenenser Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1932.]

das *Gedächtnis* und das Produkt des Gedächtnisses die *Sprache* (197) – vgl. das Wesen des Bewußtseins (201).

Sprache – als Mitte und Mittel – durch das hindurch der Geist als Bewußtsein tätig ist.

109. Zu I. Die sinnliche Gewißheit. Abschließend.

Was »in ihr« geschieht, geschieht aber, wenn das »Innere« sie selbst ist, *mit ihr*.

Ihre Unmittelbarkeit ist in sich reflektiert.

Diese reflektierte Unmittelbarkeit wird aber erneut reflektiert – so zwar, daß dabei die »Reflexion« in sich – als das Wesen »erscheint« – das »In sich gehen« und das »Innere« – zu sein; d. h. ein »Lebendiges«.

110. Die sinnliche Gewißheit

(Vgl. zu Abschnitt 20.)
Durchblick durch die Folge der Abschnitte.
1. Abschnitt

»Unser Verhalten« und »Unser Gegenstand« –	als dialektisch transzendentales in seiner transzendentalen Unmittelbarkeit nur transzendental auf-fassen (tollere) *noch nicht unbedingt transzendental* begreifen; d. h. sogleich aus dem *absoluten* Begriff fassen – wohl auf diesen zu-gehen und deshalb gerade schrittweise. Unser Gegenstand das unmittelbar seiende
Die Zweideutung des »Wir«	Wissen im Sein *seiner Unmittelbarkeit* –

»Wir« – in der ontischen Verhaltung; »Wir« – *als transzendental Fragende.*

diese in ihrer transzendentalen – aber zunächst auch nur unmittelbar transzendentalen Wahrheit.
Das bloße Zu-sehen als transzendentales ist kein leeres richtungsloses Umhergaffen, sondern *Zu--sehen* [hat im Blick –] Zu-sehen *verfolgt* in »*Richtung* auf …« – vgl. Abschnitt 3.

Das Vorblicken – sichert den Maßstab der *Prüfung.*

Das Zu-sehende Anfangen ist zwar ein transzendentales *Vor-blicken*, aber *ohne Vor-eiligkeit* – sondern so, daß wir im Gesichtsfeld unseres Vor-blickens das *Bewußtsein selbst gewähren lassen* – als Selbstbewußtsein – das es ist – muß es sich stets doch irgendwie aussprechen – | »Sprache« |.

111. Abschnitt 1

unser Gegenstand – wenn das ontologische Bewußtsein gemeint, dann kommt überhaupt nicht an, wessen Gegenstandsein, sondern das Angeschaute.

Noch ganz unvermittelt – im Hinblick *auf das Absolute – unser* unmittelbarer Gegenstand muß »selbst« unmittelbares Wissen sein.

Das unmittelbare Wissen – rein in seiner Unmittelbarkeit auffassen – die reine sinnliche Gewißheit in ihrer Wesensgrenze – innerhalb des Transzendentalen als dialektisch Transzendentales auch nur transzendentale Unmittelbarkeit – unter Absehung von jedem Bezug auf Selbstbewußtsein und doch schon *transzendental.*

112. Abschnitt 1
Der Ausgang des Ganges der Erfahrung des Bewußtseins von der sinnlichen Gewißheit

Also *vom* »natürlichen Bewußtsein«; ja und nein; und sofern ja, dann doch nicht deshalb, weil das und das Nächstliegende ist, sondern weil das Absolute sich in seinem Element seines Erscheinens absolvieren soll. Nicht unseretwegen, sondern umwillen des Wissens des Absoluten.

»Das Bewußtsein« – als das natürliche Bewußtsein – ausgegeben – verloren an das Bewußte selbst des Verlorenen – nicht in der Reflexion, sondern Selbstbewußtsein.

113. Die sinnliche Gewißheit

[dialektisch transzendental] – *sinnliche Anschauung.*

Wir haben uns unmittelbar zu verhalten (transzendentale Unmittelbarkeit).

Bloßes Hinsehen auf die Unmittelbarkeit des Unmittelbaren – (der ganzen sinnlichen Gewißheit).

Dagegen das Anschauen des Angeschauten ohne Blick auf Anschauen selbst – das unmittelbare Wissen | das Wissen *des* Unmittelbaren – warum so *gleichzusetzen.* (O)

*114. »Für uns« – »wir«**

die entwerfend hinausblickenden auf *Vermittelung* – Aufhebung.

Aufgehobenheit – Elevation – »Wirklichkeit als Vernunft« als *absolutes Wissen* (vgl. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft, 175 f.).

Wenn wir – die so Blickenden auf die Unterschiede und das Unterschiedene blicken, dann blicken wir zuvor schon auf ihre »Einheit« und »*Vermittelung*« – vgl. unten die erste »Hauptverschiedenheit« von Ich und Gegenstand.

* 1.) wir entwerfen auf Elevation – *der Entwurf auf Entstehenlassen* – (*transzendentales*)

2.) wir nehmen auf – | wie etwas am Bewußtsein selbst ist – |

3.) wir bestimmen das Aufgenommene aus dem Entwurf – *begreifen das Aufgefaßte* – lassen es in seinem Begriff erscheinen – d. h. als Wesensgestalt des Bewußtseins selbst.

115. Abschnitt 2

Was *das so Aufgefaßte ist* – (der »*konkrete Inhalt*« der sinnlichen Gewißheit, das ist *nicht* ihr »Gegenstand« bloß, sondern das Ganze dieses »Wissens«, aber von *seinem* Unmittelbaren her zunächst geschildert) die vorgreifende Kennzeichnung unseres transzendentalen Gegenstandes, d. h. des unmittelbar seienden Wissens hinsichtlich seines Seins. Das je einzelne und so allein wirklich seiende Wissen ist je ein Einzelnes innerhalb des grenzenlosen Bezirks der eigenen Unmittelbarkeit.

Das Reichste – das Wahrste – das Ärmste – das Un-wahrste.

Das *Eindruckshafte* überall und »*jeder*zeit«.

Alles ist hier immer nur unmittelbares endloses Einzelnes – je jedes gleich genommen – gar keine Unterscheidung – das ohne Unterschied geschiedene – je in sich.

Die *bloße Tatsache* – je nach dem wechselnden Eindruck – »*verstandlos*«: Alles gibt es und es ist nur so, daß es dies gibt. Alles = Häuser – Menschen – Straßen – Krieg – Tod – Flugzeuge – Kino – Rundfunk, Krankheit, Schmerz – Irrtum – Fabriken – Sturm, Sonne, Burgen, Tiere u.s.f.

Das Aufgehen im bloß Anwesenden – so zwar, daß von diesem her die Aufgehenden selbst (Ich – Wir) und das Aufgehen als ein dieses – was es gibt – gesehen und d. h. auch schon sogleich übersehen werden.

Die Beziehung auf den Gegenstand = *das Sich nicht einlassen auf Wesentliches* – das stets neue und träge Beharren auf dem Nächsten.

Das Aufgehen und Betreiben des Endlosen und Leeren.

Die Organisation der Armut – und des Mangels an Sachen – Stoffen und Menschen – um der Organisation willen.

116. Abschnitt 3. Beginn des Vorgehens

Das reine – bloße Sein ([...]* – wie es scheint) – aber und das Beiher-spielen von vielem Anderen – | *das Unterschiedliche* – | das reine – (unvermittelte unbestimmbare).

Was | *wir* | *im Zusehen* dabei finden:

a) »Beispiele« – endloses Unterschiedenes – Verschiedenheiten – »jede wirkliche Gewißheit« – d. h. unmittelbar *jedes* »wirkliche« Gewisse. Wirklich ist als dieses – eben ein *Bei-spiel* –

Die sinnliche Gewißheit ist bei-spielend und zwar wesentlich – |

Das Beiher-spielen – vgl. *Abschnitt 6. Der Gegenstand – das Diese – das Jetzt – die Nacht.*

Im nur Sein ist das Seiende – jeweilige – ein Spiel – | das Ontologische und das Ontische.

b) Unter den ersten Unterschieden finden wir in unserem Zusehen *»allenthalben«* (undique rerum; παντα̣χῆ) – die *»Hauptverschiedenheit«* Ich (dieses) = als dieser Gegenstand.

Unser Zusehen hat schon im Blick hier S-O-beziehung – weil *wir* uns als *Subjekt* wissen [gleichwohl (Abschnitt 4) »machen« nicht wir erst diesen Unterschied].

Das Zu-sehen *als* transzendentales zumal *hat* den Blick für diese *Beziehung des Ich auf den Gegenstand* – bzw. des *Gegenstands auf das Ich* – (*»die Reflexion«*).

c) das Zusehen – dieser Hauptverschiedenheit – ist daher ein Verfolgen der Reflexion – d. h. ein *Reflektieren.* Und wenn *»wir« Reflexionen* – d. h. das Verhältnis als solches ansehen – dann zeigt es sich als Einigung – als Vermittelung – *wechselweise* (aber Dasein spricht die sinnliche Gewißheit selbst aus – das Allgemeine).

* [Ein Wort unleserlich.]

Wenn wir »reflektieren« – d. h. sogleich auf das Transzendentale *hinaussehen* (was also eigentlich voreilig ist), dann ergibt sich – das *Resultat* | *d. h. der Maßstab* |.

117. Die sinnliche Gewißheit und das Beispielen. Zu I. Abschnitt 3

Vgl. Kant: Fortschritte der Metaphysik (ed. Meiner), S. *157.*[32]
jede sinnliche Gewißheit ist ein »Beispiel« – *jedann ist jede diese* und als diese »ist« sie nicht nur die reine Unmittelbarkeit, sondern »ein Beispiel« derselben.

»Beispiel« – unmittelbar die sinnliche Gewißheit überall und nur Beihergespieltes – und jedesmal jedes je für sich als sei es *das Einzige* der *Eindruck* – dieser hier und jetzt.

1. ein *Beihergespieltes* [zu einem Allgemeinen], das *als solches* gar nicht gefaßt ist [»*Fall*« – »*Besonderes*«], viel mehr geht die sinnliche Gewißheit auf in ihrem »Beispiel«, ohne zu *merken*, zu *verstehen*, worum es sich dabei handelt (*nicht bei Verstand*).
2. *das Beispiel* – als Spiel – *Beiherspielen in ihr* (ihr) *noch nicht das Sehen und Hören u.s.f. vergangen* – sondern *anwesend* als das allein Wesende.

Als Beispiel, das die sinnliche Gewißheit ist – *kehrt sie sich gerade nicht an das »Allgemeine«*, was *sie ausspricht*. Die sinnliche Gewißheit ist Beispiel im 1. Sinne, weil sie es eigentlich im zweiten Sinne ist.

Als Anschauen ist die sinnliche Gewißheit in sich das Vorstellen – bei-spielen des Einzelnen und zwar dieses unmittelbar – in seiner – dabei selbst nicht gefaßten Unmittelbarkeit.
Es gibt hier nicht »eine Anschauung« und dann ein Beispiel – | so wäre ja die Anschauung im Allgemeinen und das Beispiel – der Fall (das Beihergespielte ist noch nicht als das Zugehörige – Eigene – Eigenschaftliche *genommen*).

[32] [Immanuel Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Ders.: Kleinere

118. »Das Beispiel«. Zu Abschnitt 3

»Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben.«

Eine »wirkliche« sinnliche Gewißheit, d. h. eine sinnliche Gewißheit in ihrer *Wahrheit*; stellt dar *diese* – nicht ein Fall der reinen Unmittelbarkeit, *sondern* sie »ist« Bei-spiel wessen? Derselben – der sinnlichen Gewißheit – ein *Beispielen jeweils als Dieses.*

»An der reinen Unmittelbarkeit spielt noch dieses andre beiher.«

Eine sinnliche Gewißheit *ist* (in Wahrheit –) ihrem Wesen nach Beispiel.

Das »Ist« sagt nicht – »hat die Funktion und Art von ...«, sondern sagt: das *Beispiel ist* das, *was* eine sinnliche Gewißheit *ist* – das Beispielen macht das Wesen der sinnlichen Gewißheit aus.

Der spekulative Satz, vgl. Vorrede.

119. Abschnitt 4

Der Unterschied der Hauptverschiedenheit – obzwar von uns hervorgehoben – aber nicht von uns gemacht – sondern liegt im natürlichen Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit selbst – und so wie er nun hier liegt und von ihr ausgesagt wird ist er aufzunehmen.

In der sinnlichen Gewißheit liegt die Hauptverschiedenheit *in der Form*, daß in ihr und für *sie der Gegenstand das Wahre ist* und das Wissen von ihm nur ist, *weil* der Gegenstand ist – der gleichgültig ist gegen das Gewußtsein und Nichtgewußtsein.

So der Gegenstand – aufgenommen wie er in der sinnlichen Gewißheit für diese ist.

Schriften zur Logik und Metaphysik. Dritte Abteilung: Die Schriften von 1790–93. Hrsg. von Karl Vorländer. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1905.]

120. Abschnitt 5

Aber nicht aufnehmen – und gewöhnlich kennen – sondern *transzendental* aufnehmen – *d. h. darauf hin befragen – ob er das Wahre* und das Wesen – das Tragende und Gründende ist.

Transzendental betrachten – obzwar noch nicht »begreifen«.

Wir müssen prüfen – das – was das Bewußtsein selbst sagt – messen, an dem was es eigentlich selbst ist (daher in 3 der Maßstab herausgestellt).

121. Abschnitt 6

a) *Die Frage – was ist das Diese? – | Wohin diese Frage geführt wird?*

Worin besteht die Diesheit – nach dem Sinn und Vorstellen des natürlichen Bewußtseins selbst?

Dieses – das ist eben dieses *hier – dieses jetzt* – das Dieses ist das Jetzt und das Hier – und *was ist das Jetzt?* (7–8) Was ist das Hier? (9)

b) *Was ist das Jetzt? – Das Jetzige* ist die Nacht – | der Abend |.

Die Frage fragen wir – wir fragen *transzendental – ontologisch* – wir fragen das sinnliche Bewußtsein selbst – das *ontisch Vorstellende* und ebenso die Fragen verstehende – | *es* ist beiherspielend und deshalb sagt es das *Jetzige.*

Das Jetzt versteht es als das Jetzige und das Jetzige – unmittelbar im Jetzt Vorhandene Seiende – ist die Nacht.

Das ist das Wahre dieser sinnlichen Gewißheit.

Die *notwendige Zweideutigkeit* der Fragenden – Prüfenden und der Gefragten und Geprüften.

Beide – als Bewußtsein verstehen das Selbe in verschiedener Weise.

Diese Verschiedenheit ist nicht zufällig – sondern notwendig. Aber diese Verschiedenheit ist zunächst unentschieden und weil unentschieden nicht unterschieden und d. h. zur Einheit aufgehoben.

Das Beispielen.

→ »Wir« schreiben die Wahrheit auf.

»Wir« – helfen der sinnlichen Gewißheit und tun so in ihrem Sinne – schaden ihr nicht – nehmen ihr nichts weg – lassen alles – wie es ist – im Gegenteil – wir sorgen dafür, daß es ja so bleibt und siehe da...

»Aufschreiben« – als das Feststellen des zu Messenden – und zwar Messen und Vergleichen wir noch ganz im Sinne der sinnlichen Gewißheit selbst und ihrer Aussagen – Jetzt – diese Nacht – Jetzt – diesen Mittag.

Was ist das Jetzt? (Jetzige – Jetztheit) das Diese – der Gegenstand.

122. Abschnitt 7

Das Jetzt – aber als das Jetzige – als das Seiende und eben dieses Seiende – ist jetzt – diesen Mittag – nicht das Seiende, ist Nichtseiendes.

Das Jetzt selbst | und das Jetzige – *das ist wohl ständig – in jedem Jetzt ist Jetzt – das Jetzt selbst ist seinem Wesen nach nie sein Jetziges.*

Es ist wesentlich nicht – es ist wesenhaft ein Nichtsein – *ein Negatives und zwar in Bezug auf sein jeweilig Jetziges – in Bezug auf sein Beispiel – das Jetzt selbst – das Sicherhaltende* – (also im eigenen Sinne der sinnlichen Gewißheit *doch Seiende*!).

Die Einfachheit dieses Einfachen – und seine Gleichgültigkeit gegen das Beiherspielende.

Gleichgültig gegen – 1. unbekümmert darum – davon nicht abhängig; 2. dennoch und gerade deshalb *es zulassend* – → *es macht ihm nichts aus das zu sein, was es nichts angeht.*

Was das Beständige – Bleibende des Dieses – des Gegenstandes – des »Jetzt« ist, *das ist das Allgemeine.* Das *Wesen der Allgemeinheit* [vgl. erst 16–19 entfaltet]: *das Allgemeine ist das Wahre der sinnlichen Gewißheit.* Die vermittelte – Einfachheit – die Negation der Negation des Einfachen.

123. Abschnitt 8

»*Wie wir das Sinnliche aussprechen*« – | *Bewußtsein und Sprache* |.

Das Aus-sprechen – von uns weg – hinaussprechen – Äußerung – als Entäußerung des Eigenen und Meinigen – das *Aus-sprechen* – sagt gerade nicht das Meinige.

Aber die Sprache – das Allgemeine sagend – *so das Wahrhaftere.*

Vgl. Abschnitt 21, S. 88.

[Sprache – λόγος – Vernunft – Wahrheit – Gewißheit]

124. Abschnitt 9

Die »Dialektik« der zweiten Form des Diesen – »*das Hier*«, das Hiesige – Hierige. | Und das Hier überhaupt. |

»Ich wende mich um« – ontisch – | vgl. das *Aufschreiben.*

Auch hier das Wahre das Diese – das Allgemeine.

So in jeder Hinsicht die Wahrheit des Gegenstandes der sinnlichen Gewißheit »das Allgemeine« – 10.

125. Abschnitt 10

Das reine Sein ist erst das Wesen der sinnlichen Gewißheit, aber als wesentlich Vermitteltes (Negativität).

Das Sein als die »*Abstraktion*« – »das rein Allgemeine«.

Dagegen das Meinen – meint das Unwahre – und was ist nun mit *diesem Meinen* – ein Verhältnis *zum Jetzt und Hier*?

Das Meinen – bleibt einfach als verachteter Rest übrig – der nirgendswo hingehört innerhalb der Wahrheit.

Das Meinen hält sich an das unaussprechliche Meinige und dieses ist je das Unwahre – vgl. ob. Abschnitt 3/4.

Der sinnlichen Gewißheit und ihrer Ansicht über das Wahre nachgehen – ihre »Meinung«.

126. Abschnitt 10 und Abschnitt 4

In der Bewegung der Erfahrung des Jetzt und Hier als des Allgemeinen hat sich das Sein erwiesen – *Allgemeines* zu sein – *also Negativität* – das zunächst (Abschnitt 4) von uns gewöhnlich genannte »Sein« – *das Unmittelbare* – ist das Verschwindende.

Der Gegenstand – der das *Bleibende* zu sein schien – ist in die Vermittelung übergegangen und *nicht* das Bleibende – (er ist nicht nur »weg« – sondern was wesentlicher ist: er erweist sich als »Bewegung«) und ein Grundzug der Bewegung im Jetzt als Allgemeines ist gerade die doppelte Negation – *die Leere* – unangewiesen auf Einzelnes – und *gleichgültig* – gleich gelten lassen | das *an sich* Allgemeine |

| das *absolute* Allgemeine |

So bleibt noch »übrig« – »unser Meinen« – als etwas (»für uns«, *transzendental gesehen*) – »übriges« – *noch nicht* vermitteltes – »übrig« – im Bereich unseres Fragens.

Das ist die sinnliche Gewißheit.

127. Abschnitt 11

Jetzt schlägt alles in die Gegenseite um – das Wahre fällt in das Entgegengesetzte – in das Meinen.

Die *Realität* und *Wirklichkeit* = Wahrheit der sinnlichen Gewißheit liegt gerade im Meinen – im Ich.

Der Gegenstand ist – von seiner Wahrheit des Allgemeinen – das Abstrakte – ist – im *Abstrahierenden.*

Wie steht es mit *dieser Wahrheit* der sinnlichen Gewißheit?

[128. Zwischenbetrachtung 1]

Hegel über das »Meinen« – im transzendentalen Sinne – Meinen als Rückbezug auf mich.

Vgl. dazu Kant. Transzendentale Deduktion *§ 16.*

Meinen im »ontischen« Sinne.

Meinen – Zugehören lassen zum Ich denke – als mein Selbstbewußtsein.

129. Abschnitt 11 gleich wie: Das Diese und das Meinen. Die Zweideutigkeit des Meinens Abschnitt 11

Das Diese – z. B. Jetzt ist zweideutig
a) das Jetzige
b) das Jetzt als solches; Jetztheit.
Entsprechend: Das Meinen (Wissen von –) →
a) *das geradezu auf das Seiende Intendieren.* »Absehen auf …« | das Einzelne selbst | das Bei-her-spielen –; (aber nicht als Sich-zuspielen – gleichgültig gegen das Was)
b) das Intentum als das Meinige vorstellen – | *d. h. zurück* – (re) – »*meinigen*« – | das Genannte – intendierte – Aneignen ← *als das meine.*

Das Meinen – als *Rücknahme* in das Bewußtsein; das Gemeinte als etwas Bewußtseinsmäßiges. | Gegenständlichkeit |

Die sinnliche Gewißheit – versteht das Meinen im Sinne des Aufgehens in das Beigespielte im Fortgehen von einem zum anderen – von *sich* weg.

Wie ist das Meinen?

Die Zweideutigkeit des Meinens ist nur der Widerschein des unentfalteten Unterschieds des ontischen und ontologischen Bewußtseins.

130. Abschnitt 11

Inwiefern ist jetzt die sinnliche Gewißheit – »in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden« –?

»*Ist*« die sinnliche Gewißheit in dem noch »übrigen«?

Ja und nein.

Nein – sofern die sinnliche Gewißheit jetzt ihr Wesen hat im Allgemeinen – dessen Allgemeinheit ja gerade die doppelte Negation ist – wogegen das Übrige – das Meinen – »Wissen von« – *das Übrige – noch nicht Vermittelte bleibt.*

Ja – sofern jene *doppelte Negation* (die doppelte Negation und Kants *transzendentale* Reflexion) ein – ja das wesentliche (transzendentale) *Wissen* ist.

Allgemeinheit »ist« erst als doppelte *Negation* und als diese ist sie Wissen von und zwar dergestalt, daß das Bewußte als ein solches – der Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit in das Wissen *reflektiert*, *zurückgebeugt* und in den Besitz genommen wird – als das unterschieden Meinige (die Zugehörigkeit Kants – Zusammenhalten).

Das Wissen ist »mein« – in einem neuen Sinne.

131. Abschnitt 11/12

Die sinnliche Gewißheit hatte sich zu Beginn ihrem eigenen Meinen gemäß in den Gegenstand geflüchtet und dort das Unmittelbare gesucht und gefunden.

Jetzt ist sie von dort vertrieben – sie ist (»von uns« – »für uns«) – von der Allgemeinheit des Allgemeinen her gesehen – in das »Ich« zurückgedrängt.

»Es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.«

Wir fragen transzendental – nach der *Realität* – Washeit der sinnlichen Gewißheit – das, was sie in Wahrheit – »in der Tat« – »wirklich« ist. Die eigentliche Bedeutung von *Realität* (= Wirklichkeit = Gegenständlichkeit – vom Kantischen Begriff her = »*Objektivität*«), vgl. was bald der erste Satz des nächsten Abschnitts 12 sagt: »Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im *Ich*.«

12) im Meinen – in der Unmittelbarkeit eines *Sehens – Hörens*

– im Sehen – Hören (das aber jetzt dem Bewußtsein »vergehen« muß).

Zunächst gespürt das Sehen – Hören – darin aufgehen.

Das jeweilige Jetzt – Hier gründet in meinem Aufenthalt darin – [Hegel dürfte eigentlich nicht sagen – darin, daß Ich sie festhalte – das ist schon zuviel gesagt].

! || Man »sagt« aber hier (transzendental) meist und stets und notwendig zuviel.

132. Abschnitt 12

Sehend halte ich mich auf bei – ein Sichaufhalten bei.

Auf das Ganze (die sinnliche Gewißheit) gesehen – »ich« bin es, der das »Jetzt« festhält – »Ich« – »dieser« im Unterschied zum »anderen Ich« – »ein *anderer* Ich« (nicht ein *anderes* Ich – das Ich – noch nicht als Allgemeines).

Ein *einzelnes* Ich – darum es im unüberschaubaren Reichtum des Unmittelbaren und zumal beim Hervortreten der Hauptverschiedenheit überall Licht [?] gibt.

Das Aufgehen bei – das Festhalten von… das Gewißsein als Festgehalten – Sehen und nur Sehen beinahe des Gesehenen gewiß und sicher – *diese Sicherheit* – die unmittelbare ist der Grund der *gleichunmittelbaren* – auf nichts anderes Hören können.

Versicherung (vgl. Einleitung – »das Auftreten«) – *keine Versicherung hat vor der anderen etwas voraus*; *keine* hört auf die andere. Jede ist für die andere nicht da – *sie verschwinden für und in andere* – das Verschwinden – als bloßes Verschwinden.

Wir aber suchen das Wahrsein – das *bleibende Wahre*.

Was ist das? Was verschwindet in diesem Verschwinden nicht?

133. Abschnitt 13

Das Ich – als Allgemeines bleibt – die *Ichheit* – das sich losgemacht hat vom jeweiligen Einzelnen – Vielfachen – das Ein-fache – leer und gleichgültig – gegen das, »was noch beiher-spielt«.

Aber das *Beiher-spielen* und so Zugespielte ist der sinnlichen Gewißheit unmittelbar ihre Wahrheit.

Gegen diese Wahrheit – gegen das Meinen – als Bei-her-spielen ist das Meinen als Meinige gleichgültig geworden.

In allem Sagen – ist schon das Allgemeine gesagt.

Wissenschaft ist *Aussagen* | wahre Sätze | – die Wissenschaft kann aber das Einzelne *nicht* sagen; also scheint sie mangelhaft zu sein.

Auf dem Probierstein dieser Forderung – konnte sie in der Tat nicht aushalten – aber! wenn schon die Forderung gestellt wird – dann so *billig*, daß die Forderung auch angebe, was sie denn fordert – die Forderung kann das gar nicht sagen.

Also ist diese Forderung auch kein Probierstein für die *Wissenschaft*: die Wissenschaft ist das Wahre – die *Sprache* ist schon *die Vorform der Wissenschaft* – sofern die Sprache »das Wahrere« ist.

[134. Zwischenbetrachtung 2]

Die sinnliche Gewißheit – die Unmittelbarkeit als Vermittelung – die Vermittelung als »*Erscheinung* des Bewußtseins« – *das Bewußtsein als »Reflexion« – Reflexion und Reflexionsbegriffe.*

Begriffe überhaupt – »*Reflexion*«.

»*Denken*« – »Urteilen« – bestimmen und *reflektieren* – Kritik der Urteilskraft.

Reflexion und Negativität.

Die beiden letzten Abschnitte – das Sagen über die sinnliche Gewißheit – als *sich widersprechend – woran liegt das*?

Weil die sinnliche Gewißheit in sich selbst als *Nichtigkeit* – der Widerspruch ist aber so *in sich* reflektiert als Allgemeinheit.

135. Abschnitt 14

»Das *Ganze*« der sinnlichen Gewißheit wird als ihr Wesen gesetzt – d. h. jetzt erst die sinnliche Gewißheit als der *neue Gegenstand* erfahren – obzwar dessen Gegenständlichkeit gerade noch gefaßt ist – jetzt erst ist »Reflexion«.

Sogleich zeigt sich – das Aufgehen in Diesem als dem Unmittelbaren *entspringt aus dem ganzen Wesen der sinnlichen Gewißheit*. Dieses Aufgehen ist nur die Folge der Ausschließung jeder Entgegensetzung – *das Aufgehen nur ein Ausweichen vor der Entgegensetzung*.

Welches Ausweichen aber auch in der Versteifung auf die Versicherung sich zeigt – darum auch hier wird *der Gegensatz* nicht *angenommen* – die Versicherung anerkennt ja nicht den anderen – sondern bleibt *überhaupt auf sich versessen*.

Ausweichen → als *Aufgehen* in …

Ausschließen als *Versteifung* (»Festhalten«), Versessen sein auf …

Beides aus einer *Unmittelbarkeit* – die die sinnliche Gewißheit aber nicht als solche weiß.

136. Abschnitt 15

Die reine Unmittelbarkeit der ganzen sinnlichen Gewißheit kommt in den Blick – genauer sie als das ganze – rein Unmittelbare.

Was besagt dieses aber? Hier *ist jetzt eigens die weiteste Entäußerung der Leere – also solche im Blick*; und nicht in den ersten Sätzen der Phänomenologie, sondern in der *Mitte* des *ersten* Stükkes. *Inwiefern*?

Das *Wesen des Bewußtseins* zeigt sich *zuerst*, wenn überhaupt in der *Hauptverschiedenheit* von Gegenstand und Ich –; aber *gerade zwischen beiden* macht die sinnliche Gewißheit in der *Ausschließung aller Entgegensetzung keinen* Unterschied.

Der Hauptunterschied ist aber der *erste*, worauf *überhaupt alles Zusehen* sehen muß, wenn es überhaupt einen Boden und Anhalt für das behandelte Fragen haben soll.

Gerade dieser Hauptunterschied wird von der sinnlichen Gewißheit vernachlässigt, sie ist selbst eine überall sich gleich bleibende Beziehung, *d. h. eine Beziehung – die keine »ist«*.

Die sinnliche Gewißheit »hat« in sich den Widerwillen und »ist« der ungewußte wesentliche Widerwille gegen jedes »sich« begreifen–; sie ist das bloße Bezogensein.

Deshalb ist *von ihr* selbst am wenigsten je etwas über das Bewußtsein zu »erfahren«; sie muß zur Erfahrung gebracht werden, es muß zur Erfahrung gebracht werden, was sie ist; hier »die *Zu-tat*« im maßgebenden Beginn.

Die Zu-tat – als »Herzutreten« – als *Sichzeigenlassen*.

137. Abschnitt 16

Das unmittelbare Wesen der sinnlichen Gewißheit ist jetzt rein zugelassen, d. h. aber zugleich »für uns«.

Wir treten hinzu – »wir« lassen »uns« »das Jetzt« zeigen – »wir« – blicken nicht auf das je Jetzige – sondern wir lassen uns – für unser *Aufblicken* und in unserem Horizont, in unserem aufgeschlossenen Gesichtskreis – das Jetzt zeigen.

Wir blicken im voraus auf die Jetzt-heit – das Jetzt-*sein* (Sein? – Anwesenheit – *Gegenständlichkeit*).

Das Jetzt »wird uns aufgezeigt« – | durch das *Jetzt selbst* | – *es selbst zeigt sich jetzt – nachdem das Jetzige abgeschirmt ist.*

Das *Jetzt selbst – betrachten* wir – verfolgen wir – dem Jetzt selbst »sehen wir zu«; das »*reine Zusehen*«.

Was wir in diesem zu-sehenden – »Aufzeigen« eigentlich »sehen« – wir lassen es uns zeigen!

Hegel betont das »*Zeigen*«-lassen – das es selbst – das Jetzt in seinem Wesen herauskomme – aber das »Wesen« und »*wir*« lassen es uns zeigen!

Wer wir? Die, die es auf die *Unmittelbarkeit*, d. h. die Vermitteltheit abgesehen haben.

138. Zu Abschnitt 6 und 7 und 17 und 18. Zu I. besonders die Erörterung des Jetzt – Hier Der Unterschied der beiden Erörterungen in 6-9 (a) und in 16-19 (b)

Jetzt und Zeit (Zeit = Seiendheit) –

In (a) das Jetzt als das *Sicherhaltende* – »Allgemeine« – (das Einfache Zusammen von Vielem).

In (b) dieses Allgemeine – ist kein »Sein« – sondern in sich das *Nichtsein* seiner selbst (vgl. später S. *136*) – *das Wesen der Zeit.*

»Die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit.«

Die *Sichselbstgleichheit* dieses Wesens hat im »Raum« als Raum die *gediegene Gestalt* (der Punkt und das Jetzt).

Hegel begreift das Jetzt – *aus* der *An- und Abwesenheit* – d. h. aus dem »*Sein*« und dieses *als Vorgestelltheit* – »*Gegenständlichkeit*«.

Selbstsein im Anderssein – | Negativität | Selbigkeit – Selbstheit.

Zeit als Seiendheit – aber nicht Seiendheit als Sein aus ursprünglicher »Zeit«.

Aber ist Sein in Richtung des ursprünglichen Wesens der »Zeit« | Zeit-Raum ekstatisch | – (E).

»*Jetze und Seiendheit*« ↔ *Sein und Zeit.*

Dieses (a) und (b) notwendig – weil die Wahrheit des Bewußtseins erscheinen soll.

Das Allgemeine in seiner Allgemeinheit – vgl. »Sprache«.

139. Abschnitt 17/18

»*Das Jetzt*« – in Abschnitt 6 und 7 und 17 und 18 – wird je die »Zeit« ausführlicher behandelt – nicht nur quantitativ – sondern *wesentlich* – weil an ihr die »Dialektik« erst sichtbar.

»Die Ruhe der Unruhe« – vgl. 136.

»Die *Un-endlichkeit« in ihrem Wesen*; das »Aufgehobensein aller Unterschiede« die Form der Elevation.

»Die Zeit« – ist die unmittelbarste Erscheinung des Un-endlichen in seiner Un-endlichkeit –; sie zeigt das »Sein« – (Wirklichkeit) – sondern diese – als die Anwesung das unbedingte Anwesen bei ihm selbst ist – die »absolute Idee« – [Platon! unbedingt neuzeitlich begriffen].

Zeit (qua Jetztheit) und Seiendheit als *Wirklichkeit* im Sinne der unbedingten Zeit – qua *Zeit-bewußtsein – Gewißheit* – d. h. als absolute Idee.

Hier nicht mehr das *Jetztsein* (Sein?): »was ist jetzt« (das Jetzige), sondern *»was ist das Jetzt« als solches* – die Jetztheit und zwar in ihrem Sichzeigen – als Aufzeigen *gehört dazu*!! Weshalb? (*Transzendental*)! Vgl. bereits Aristoteles, Physik, Δ 11[33], das Jetzt-»hier«-Sagen als »Punkte«.

Das Jetzt ist »Allgemeines« – nicht nur in Bezug auf das je Jetzige, sondern in Bezug auf *die Jetzte selbst* – d. h. *das Jetzt ist ein In-sich-Reflektiertes* (Reflexion und Einheit – Selbigkeit – Einfachheit).

Cf. Einfaches – das im Anderssein es selbst ist.

140. Abschnitt 17/18

Vgl. Jenenser Logik, »Begriff der Bewegung« – ed. Lasson, S. 202 ff.[34]

Jetzt – 1.) »das absolute Dieses der Zeit« – absolut alle Vielheit aus sich ausschließend und daher absolut bestimmt – das absolute Negieren aber negiert je das Jetzt – d. h. sich selbst.

[33] [Aristotelis Physica. Recensuit C. Prantl. Lipisiae in aedibus B. G. Teubneri 1879.]

[34] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

2.) das Sich-Negieren und das Negierte ist das *Sein* – die Negation negierend.

Jetzt – ist das *Nichtsein seiner selbst* und negiert das *Soeben* und Sogleich.

Das »formale« Sich in sich reflektieren, vgl. 206.

[141. Zwischenbetrachtung 3]

Vgl. sinnliche Gewißheit Abschnitt 18

Zur Auslegung der Einleitung

»Bewegung« – als Handlung des Subjekts – nicht als Bestimmung eines Objekts.

Aktus durch produktive Einbildungskraft.

Erfahrung – als »Bewegung«.

Handlung des Selbstbewußtseins und zwar *transzendentale* Handlung.

Kritik der reinen Vernunft, *B 155*, transzendentale Deduktion.

142. Abschnitt 18

»Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung«

Das Wesen der Bewegung ist griechisch aristotelisch die μεταβολή ἔκ τινος εἴς τι.

Vgl. zu Aristoteles *Physik Δ*.

Um-schlag – das *Wetter schlägt um* – Anwesung – Abwesung.
Übergang

ἐνέργεια – Anwesung des Übergangs als solchem.

ἐντελέχεια ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον – Physik Γ 201a 10.

Das Jetzt als das *Allgemeine zum* endlos vielen – beliebigen *Jetzigen.*

Das Jetzt als das *Allgemeine* im Sinne der *Unendlichkeit der vielen Jetzt.*

Das Jetzt ist wesenhaft endlos unendliches Jetzt. Vgl. *Aristoteles* μὴ ὄντι.

Das Jetzt – als das Sichzeigende – erscheinende – in seinem Erscheinen.

Die Jetztheit ist nichts anderes als das Erscheinen an sich. Diese »Bewegung« hier das Sichzeigenlassen.

»Bewegung« zugleich als »Handlung« – nicht als »Aktion« – »*Übergang*« | des Aufzeigens.

»Zeit« – ist das »angeschaute Werden«.

Aber das »Aufzeigen« nur als Zu-tuendes – Zusehen – »produktive Einbildungskraft«.

Das *Auf-zeigen* – das *Auf-gezeigt* werden – das Sich-auf-zeigen.

Das Jetzt = das Aufzeigen des Jetzt, d. h. die Jetztheit und ihr Erscheinen. Ihr Erscheinen ist ihr Wesen.

Das Jetzt als Allgemeines – in Bezug auf das je Jetzige.

Diese Allgemeinen aber als Allgemeines schon dialektisch verstanden, so daß 6/7 die Anzeige auf Vermitteltheit.

Allein damit noch gar nicht die *Jetztheit* selbst und vor allem nicht die dialektische Allgemeinheit als solche, die noch etwas anderes ist – als die nur dialektisch gedeutete formal begriffene Allgemeinheit im Verhältnis zu ihrem Einzelnen.

Die dialektische Allgemeinheit ist die Einheit des *In sich Reflektierten* | *Einfachen* – das in sich selbst zu sich selbst als *sein* Anderes bezogen bleibt – die sich stets gleiche Gleichgültigkeit.

Die Nacht und Tag und so ist nicht *»Jetzthaftes«*.

Die beiden Ende 7 und Ende 18 gekennzeichneten Allgemeinen sind *wesentlich verschieden.*

Jedes Allgemeine zwar ein Einfaches – aber das gewöhnliche Allgemeine ist ein Einfaches der Gleichgültigkeit *zum* Anderen – es kann auch das andere sein – ist es *stets.*

Dagegen das Jetzt aber solches – im Anderssein sich selbst gleich bleibend | »Einfaches«, welches ... | d. h. *In sich Reflektiertes.*

[143. Zwischenbetrachtung 4]

WW. XI, 441[35] – Kants Brief an Beck vom 18. August 1793.

Das »Wesentliche jener Vorrede« – »Voraussetzung unserer Vernunft« – der »Accomodation der Natur zu den Schranken unserer Urteilskraft gleichsam willkührlich beliebt«.

144. Abschnitt 19

»Das Hier«.

Auffallend ist *dieselbe* Dialektik wie beim *Jetzt* – so, daß eigentlich *gar kein Unterschied* zwischen Zeit und Raum.

Aber hier kommt es Hegel *nur* darauf an zu zeigen, daß überhaupt das Hier (und der Raum) ein in sich Vermitteltes und nichts Unmittelbares ist.

Nicht aber liegt ihm daran, den *Unterschied von Zeit und Raum* – auch *nicht* die *Beziehung zwischen beiden im Sinne* der »dialektischen« »Beziehung« sichtbar zu machen.

Die Hier stören einander nicht – die *reine Äußerlichkeit* – ihr Unterschied ist Unterschied, der keiner »*ist*« – der nicht als wesentlicher für das Wesen des Raumes west.

Die Dimension unbestimmt – *Keine Richtung ausgezeichnet*! – und kein Hier ist ein Letztes – sondern hat sein Oben und Unten in sich.

»Die Welt ist nirgends mit Brettern zugenagelt.« (Zusatz zu *§ 254*)[36]

Der Unterschied ist Negation des Raumes selbst – der Punkt.

[35] [Kant's Briefwechsel. Bd. II – 1789-1794. Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XI. Zweite Abtheilung: Briefwechsel. Zweiter Band. Walter de Gruyter Verlag: Berlin und Leipzig 1922.]

[36] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Sämtliche Werke. Bd. 9. Hrsg von Hermann Glockner. Fr. Frommans: Stuttgart 1929 (= Jubiläumsausgabe), S. 72.]

Der Punkt ist als Negation des Raumes – als sich aufhebend – die Linie.

Die Linie ist die Fläche.

Die Fläche als solche um*schließende* Oberfläche – die einen *einzelnen* ganzen Raum absteckt.

Aber auch der Abgang umgekehrt.

»Die Linie« besteht nicht »aus Punkten« – sondern sie »ist« der Punkt als außer *sich* seiend – d. h. *sich auf den Raum beziehend.* –

145. Abschnitt 19. Der Raum – das Hier

Das Hier ist nicht der Punkt und der Ort – sondern die Möglichkeit des Ortes und des Punktes – das Sichselbstgleiche, worin alle Unterschiede aufgehoben sind – der Punkt als Grenze liegt ungehoben in ihr – es ist nicht von ihm abzusehen –; er ist auch nicht getilgt.

Das reine Beschränken ist selbst unbeschränkt und ein Aufheben seiner selbst und zwar in ihm selbst – also das Setzen der Beschränkung.

Der Raum ist die Negation seiner Einschränkungen.

146. Zu 17–19. Zeit und Raum

| »Außer sich« und »In sich« |

Die Zeit geht außer sich und wider die sich *selbst gleiche Gleichgültigkeit* aller Momente – das ist der Raum.

Aber insgleichen wie die Zeit außer sich gehend zum Raum wird, so wird der Raum »in sich« gehend – zur »Zeit«.

[Das »*In sich gehen*« ist aber der wahrhafte Gang zur Wahrheit.]

Wie der Raum in die Zeit übergeht und wie die Zeit im Raum ihre Reihe hat.

Vgl. Enzyklopädie §§ 253 ff.

Der Raum die vermittelungslose Gleichgültigkeit des Außer sich seins.

»Vermittelungslos« in dem Sinne, daß die Vermittelung ganz in ihm versinke und von ihm *einbehalten* wird – während die »Zeit« gerade das *Akzentuieren* der Negation – die *absolute Unruhe* ist.

Der Punkt ist die »im Raum« gesetzte Negation des Raumes – er besteht nicht aus Punkten.

Der Raum ist nicht *»das Gesetztsein«* des Andersseins.

[147. Zwischenbetrachtung 5. »Erfahrung«]

Der »neue wahre Gegenstand« – (das transzendentale Wahre) *ist* dieses Sichbewegen – der Wesensbezüge selbst – »ist« die »Bewegung« als Handlung der transzendentalen Einbildung.

»Erfahrung« ist nicht eine Art des Erfahrens – sondern ist die »Organisierung« des Absoluten in seinem bewußtseinshaften Wesen – und ist selbst »absolut« – »der Strahl«.

148. Zu Abschnitt 17 und 18

Vgl. Abschnitt 1–20.

Jetzt und Hier in ihrem Wesen – d. h. als Gesagte in ihrer Allgemeinheit (Jetztheit | Vorgestelltheit, so zwar daß dieses Vorstellen zu ihnen gehört, da sie nur »sind«, indem sie sich selbst zeigen und *auftun*).

Das Aufzeigen – als sich auftun: sich selbst zeigen.

Daher zu fragen: *als was zeigt sich das Aufzeigen selbst auf?* Ende des *Abschnitts 19.*

Das Sichauftun des Jetzt zeigt sich als *Bewegung* (des Bewußtseins).

(Bewegung als Handlung des »Ich denke« – wesentlich unbedingt transzendental begriffen.)

Hier im Blick auf *Jetztheit* – auf das *Sichzeigen des Jetzt selbst als Jetzt* ist die sinnliche Gewißheit – als unmittelbare – in ihrer Unmittelbarkeit *anvisiert.*

Und so muß dieses Sich-Jetzt-Zeigen selbst zeigen, in dem, was es ist.

Ein Sichzeigendes muß auf-gezeigt werden – müssen wir uns aufzeigen lassen – es wird uns aufgezeigt.

Eine »*Bewegung*« ist zu *verfolgen*; *ihr* ist *zu-zusehen.*

Wie aber einem Verlauf Zu-sehen – Ver-folgen!

149. Abschnitt 1–20

Vgl. zu 17/18 über *Jetztheit.*

Zeigen soll sich die sinnliche Gewißheit in ihrem Wesen als »Bewußtsein« – d. h. *als* Gestalt des erscheinenden Wissens – d. h. als Erscheinung des Absoluten – (also in ihrem absoluten Wesen).

Die sinnliche Gewißheit – muß sich zuerst zeigen; *sie* ist zunächst »unser« Gegenstand (wegen der transzendental notwendigen Entäußerung, die allein Rückkehr ermöglicht, die als Einkehr des Absoluten sich hervorkehren läßt).

Die sinnliche Gewißheit muß als eine Gestalt des erscheinenden Wissens *aufgenommen* werden.

Als Wissen ist sie das *unmittelbare Wissen* (Wissen *des* Unmittelbaren) und so ist sie (zunächst aufzunehmen) und *das Begreifen fernzuhalten.*

1.) das Unmittelbare von ihr ist zu erfahren,

2.) dann erst ist nach der *Unmittelbarkeit*, nach ihrem Wesen zu fragen, *was* sie »ist«.

(*Woher* | *Unmittelbares und Vermittelung*? | Warum ist das Wesen – das *Wahre* der Unmittelbarkeit *die Vermittelung*? Bewußtsein | Reflexion.) (Sie »*ist*« aber gewiß das *Wesende*, *Wesenheit*, wahre Sein, als *Gewißheit* notwendig *Vermittelung* (Reflexion).)

[Diese ist das Wesen (die Wahrheit) des Unmittelbaren – ist dieses als der neue wahre Gegenstand – die Unmittelbarkeit – das

Wesen – bewußt*sein*shaft – *ich denke* – *dessen Gedachtheit*: »*die Dialektik*«.]

Was kann überhaupt gemäß diesem Erscheinenlassen die sinnliche Gewißheit als erscheinendes Wissen nur *sein*?

Nichts anderes als *Selbstbewußtsein* und *zwar absolutes* – wahre »Bewegung« – »die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung« – d. h. das, was sie mit sich selbst, in dem *sie sich* durchmacht, erfährt –; was ihr da von ihr selbst wider-fährt und als was sie sich herausstellt, *wenn* sie nämlich in ihrer *Unmittelbarkeit* erfahren wird.

So kann der Beginn von Abschnitt 20 nicht mehr befremden.

150. Abschnitt 20

In einem Satz bzw. in zwei durch »*und*« zusammengefügten Sätzen ist das »Resultat« – was sich als neuer wahrer Gegenstand ergibt, zusammengefaßt.

Was wird gesagt, worüber und wie.

1. Gesagt wird zuerst, *was* die »*Dialektik*« der sinnlichen Gewißheit sei; weshalb die »Dialektik«? Weil je neu mit der »Jetztheit«, dem Sichzeigen des Jetzt als eines Sichzeigens die *Bewegung* gezeigt wird *und diese sich zeigt als ein Sichaufheben*. Diese »Dialektik« der sinnlichen Gewißheit ist bereits die vorweggenommene *Gegenständlichkeit* ihrer selbst als der Gegenstand für *unser* Fragen und d. h. *Zu-sehen* (in dem Zusehen liegt der nächste unwahre Gegenstand – der neue wahre der unwahre *als* das Wahre).

2. Also wird damit über die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit – deren Wahrheit selbst gesagt – und zwar

3. von der sich wiederholenden Form: sie (die Dialektik bzw. die sinnliche Gewißheit *selbst*) »*ist nichts anderes als* (*nur*)« – d. h. *sie ist einzig und notwendig dieses Wesen.*

a) *Der Satz selbst*: »Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit ist nichts anders als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung.«

»*Erfahrung*« – die vom Bewußtsein selbst ausgeübte Bewegung – die entspringen läßt …

»*Geschichte*« (»Werden«) ihrer Erfahrung, d. h. der in sich zusammengefaßte – Verlauf der Vermittlung; er ist »einfach« – auf *Eines als des Allgemeinen zurückgenommen* – die dialektische Allgemeinheit (Negation der Negation).

Schluß von 18. »Das Erfahrene, daß Jetzt (nicht das Jetzt) *Allgemeines* ist.« (Mehrdeutig – daß das Wesen des Jetzt diese »dialektische« Allgemeinheit ist und so überhaupt das Allgemeine *ist* – als das Wahre west.)

Die begriffene Geschichte – vgl. Schlußsatz des Werkes.

b) Nur weil die *Dialektik* (Vermittelung, »Aufhebung«) der sinnlichen Gewißheit die *Wahrheitsweise überhaupt*, d. h. die Weise, *wie* sie *in Wahrheit ist*, der sinnlichen Gewißheit *ist*, *ist* nun ebendas demzufolge »die sinnliche Gewißheit selbst« »nichts anderes als nur diese Geschichte«. Weshalb hier das »nur«?

Was heißt die »sinnliche Gewißheit *selbst*« – d. h. sie in sich, in ihrer *nicht* eigens?

Herausgehobene Gegenständlichkeit und Wahrheit; ganz in sich verlaufend und wesend »ist« sie nur dieser sich ständig aufhebende *Verlauf* des Sichaufhebens. Rein an ihm (und für es!) »ist« das Bewußtsein nur dieses. Die sinnliche Gewißheit ist »*nur* dieses« – besagt aber im Hinblick auf das folgende *noch mehr*. Die sinnliche Gewißheit ist die erste Gestalt unter den Gestalten des »Bewußtseins« und dieses selbst, ist als solches *noch gar nicht bei sich selbst* – die Gewißheit ist hier *überall noch* nicht und zwar *wesentlich noch* nicht *sich* selbst ihr Gegenstand. Erst

»Mit dem Selbstbewußtsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.« (Hoffmeister, S. 134)

Die sinnliche Gewißheit ist eine *Erfahrung des Bewußtseins*. Das Bewußtsein *ist* »Reflexion« – ist transzendentale *Reflexion*. Und was ist »Erfahrung«? Vgl. zur Einleitung.

[Kriegs-Wirkungen Juni 1942]

1. das *Entspringen*lassen (Erscheinenlassen, das Erscheinende Wissen) des *neuen wahren Gegenstandes*

2. *nicht wie sonst an* etwas »anderem« – die Erfahrung »machen«

3. die *Um*kehrung – a) transzendental, unbedingt, (Reflexion); b) (systematisch unbedingte) Wendung in »Entäußerung«; *Abkehr* – als Eröffnung der *Rückkehr*, die selbst Bedingung für Vollzug als Hervorkehren des *Erscheinens*

4. die Zu-tat – *Zu*-sehen – *Voraus-sehen.*

151. Abschnitt 20

Inwiefern kann Hegel die Wesensbestimmung jetzt auf die transzendentale Wahrheit der *Formen* des »dieses« *beschränken*?

Jetzt und Hier – sagen doch nichts von »*Bewußtsein*« und Wissen?

Nach Abschnitt 1 gilt es aber doch, dieses unmittelbare Wissen *unmittelbar aufzunehmen* –; nicht nur die Form des Gegenstandes dieses Wissens.

Aber Jetztheit und Hierheit sind das Wie der Gegenständlichkeit des Dieses und die Gegenständlichkeit ist was sie ist als *Vergegenständlichung* – Jetzt und Hier – sind wesentlich auf ein Vorstellen bezogen – d. h. ein *Sichzeigenlassen* – und *Aufzeigen.*

Jetzt und Hier und Bewußtsein – was dieses ist.

152. I. Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen

»Gewißheit« – hier als Wahrheit – d. h. als das, was dem Bewußtsein das Wahre ist; d. h. als was und wie das Seiende (das Wirkliche) ist. »Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit« – wessen sie als das Wahre – Wirkliche und wie sie dessen versichert ist. *Das Wirkliche – Wirklichkeit – »Objektivität« – Gegenständlichkeit.*

»Das Wissen« – vgl. S. 70, Einleitung – ist »das *Sein* von etwas *für ein Bewußtsein*« (Sein für ein anderes sonst doch Vor-stellen

von etwas – aufweisendes – Bezug zum Gegenstand jetzt *umgekehrt*: *Beziehung der Gegenständlichkeit auf Bewußtsein*), d. h. »das Gewußtsein«.

Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit – was das Wahre zu sein *scheint* – das Reichste, *das ist hier das Ärmste – Dürftigste* – Mangelhafte – dem am meisten abgeht – wovon – von der absoluten Wirklichkeit – das Leerste – »*Sein*«.

Und zwar bringt sich diese sinnliche Gewißheit selbst (für uns) in ihrem Sagen (Aussagen) selbst als dieses Ärmste ans Licht.

Ihr Gewußtes – was sie davon weiß – hat die Bestimmung es ist *Wissen* – das *Gewußte als solches* – d. h. die *Gegenständlichkeit*.

»Hegel« – d. h. wir die absolut Denkenden halten uns an die *Aussage* und zwar an die Aussage, in der gesagt wird, als was es das Bewußtsein – das Gewußte anspricht.

Das bloße Hinweisen auf (das »Diese«) als Vor-sich-haben – das Vor-handene – (das *Anwesende*).

Das »nur« – | als die Eingeschränktheit auf – als die Entäußerung zu – »nur« – sagen wir – vom absoluten Wissen her.

Das »nur« – als das Fehlen einer mannigfaltigen Vermittelung im »Ich« und in der Sache und »zwischen« beiden.

Hier tritt hervor, was die Gegenständlichkeit des Gegenstandes des sinnlichen Anschauens ist.

»Das reine Sein« – alles gibt es bloß – daß es alles so gibt, darin besteht eben das *reine Sein* – alles *Einzelnen*.

Alles – Häuser – Straßen – Menschen – Krieg – Tod – Siege – Fliegerangriffe – Maschinen – Kino – Rundfunk – Vergnügen – Schmerz – Krankheit – Irrtum – Fabriken – Sonne – Berge – Sterne – → deshalb – das *reine Sein = das Seiende im Ganzen*.

Innerhalb des reinen Seins – d. h. der unüberschaubaren »Dinge«.

»Die *Hauptverschiedenheit*«: wie *Dieses* als Ich und *dieses als Gegenstand* – neuzeitlich blickend.

»Reflektieren wir über diesen *Unterschied*« – »der Unterschied« – (wesentlich als die Negativität) – vgl. »*Reflexion*« (»ontologisch«).

Der Unterschied des Wesens (das reine Sein Unmittelbarkeit) und *des Beispiels*, »*Vermittelung*«.

»*Das Beispiel*«: das Beispielen – wesentlich: Hier: der Baum; Jetzt: die Nacht – die Hauptbeispiele: dieses: Ich, dieses: der Gegenstand.

Z. B. diese beiden »diese« – »*Ich*« *und der Gegenstand* als die Hauptbeispiele und *die Vermittelung*.

Der Gegenstand – das reine Wesen (Sein) – ob es an ihm selbst dieses ist. Nun zeigt sich: es bleibt ihm dieses – aber so, daß ihm die Vermittelung wesentlich ist (die Negation) – *das reine Wesen weiß sich als das Allgemeine*.

Das Diese – (die Diesheit) Gestalten und Form des Diese: Jetzt / Hier.

Das Jetzt ist das »Allgemeine« – das Allgemeine | S. 82.

Das Sinnliche »ist« – ist in seiner Ausgesprochenheit das Allgemeine.

Ein solches Einfaches (die vermittelte Einfachheit) – das *durch Negation* ist und ebenso gleichzeitig das Negierte »ist«.

Die Sprache ist das *Wahrhaftere* (82). (Denn das Wahre ist das Objektive – Allgemeine – verbindliche.)

(Die göttliche Natur (der *Aufhebung*!) des Sprechens, S. 88.)

Die Bei-spiele des Dieses: der Gegenstand – das Ich – (»Gegensatz«) – das Jetzt – das Hier.

Die Bei-spiele – zum Verschwinden bringen.

Der Hauptunterschied und seine Entgegensetzung.

Die reine Unmittelbarkeit der ganzen sinnlichen Gewißheit – diese Gewißheit läßt sich von sich aus auf kein Vergleichen ein – d. h. auf kein transzendentales Besinnen.

Also müssen wir hinzutreten und uns *die Beispiele selbst* in ihren Formen – *die Formen als solche – zeigen lassen*.

Darstellung des Bewußtseins – das sich Darstellen – als »Erfahrung«, die das Bewußtsein mit sich selbst macht.

Die *dialektische Bewegung* – die sinnliche Gewißheit (86) ist selbst die Geschichte als Erfahrung ihres Wesens und ihr Wesen ist die Bewegung dieser Geschichte.

Also ist das Verstehen der gegebenen Darstellung wesentlich – das Ganze der *Bewegung* selbst nachzuvollziehen und in ihr zu sein.

Vgl. S. 85 ob. – 1.) was voraufgegangen 79/85; 2.) was folgt 85/6.

Was ist das Diese? –

1.) das Diese in der doppelten Gestalt – | Raum und Zeit | Jetzt – Hier

Jetzt: –

Hier: –

und beides bezüglich »*Gegenstand*« und »Ich«.

2.)

–

Die Vergeßlichkeit des natürlichen Bewußtseins – als *transzendentale*; es *vergißt* – weil es nicht *daran denkt*, nämlich an das *Wesen*; weil es nicht absolut *andenkt*.

VIII. HEGEL ÜBER DIE SPRACHE

[154. Das Allgemeine und das Besondere]

Das Allgemeine – das Einzelne.

Das Besondere | das Gesonderte.

Das Einzelne als Einzelnes – obzwar einer Allgemeinheit.

Die *Besonderung und die Vereinzelung* – die *Be*sonderung und *Sonderung* – das *Gesonderte* – das *für sich und an sich – das Sich-sondernde* – »Eigene«, *Eigentliche* →.

Metaphysica *specialis* (*species* – die *Eigene Art*).

155. Hegel über die Sprache

Hegel sieht an ihr ein Zwiefaches, das in sich zusammengehört:
1. die Sprache ist Aussagen und sagt *Prädikate* – alle Worte sind λεγόμενα des λόγος – die Sprache sagt das *Allgemeine* – das »Allgemeine« ist der Grundcharakter des Begriffs – *d. h. des Gewußten als solchen* (Abschnitt 21) –
2. die Sprache ist als Aussagen – das *Sich*aussprechen des Ich – das *Ich*-sagen – das Selbst aussprechen – das Selbst ist das Wesen des *Bewußtseins* – d. h. des Geistes – vgl.
3. Hegel sieht das Wesen, d. h. das Sein der Sprache rein vom »Bewußtsein« aus.

Vgl. der sich entfremdete Geist; die Bildung.

156. Die Sprache – als »Aussprache« und so das Dasein des Geistes

als das *Ich sagen* können; das Sichaussprechen – in diesem Sichaussprechen bin »ich« da.

(Vgl. Kant – Fortschritte der Metaphysik. Kant legt das Gewicht auf das *Ich* sagen können; Hegel auf das *Sagen* – als »Ich« sagen und damit als Aussprechen – zum Erscheinen bringen des »Ich« als Selbst.)

Die Sprache ist das Dasein des Geistes.
Vgl. Phänomenologie, Hoffmeister, 457, 362.
Das Aussprechen – die Sprache des Gewissens.

157. »Das Wort« und das »Allgemeine«

Wie wird die Sprache und »das Wort« zum voraus gesehen, wenn »das Allgemeine« (als a) überhaupt unbestimmt und Gattung (b) als ihr Wesen genommen wird?

Das Wort als Name – ὄνομα im Zusammenhang der Rede – | ἄνευ συμπλοκῆς – | φάσις (Aristoteles Kategorien).

Vom »Aus-sagen« her – *Aufweisen* – der ἰδέα?

Vgl. Aristoteles Kategorien[37] c. 2, 1a16–19: τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκήν, οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.

Vgl. zu Hegels *Phänomenologie – die sinnliche Gewißheit.* Sprache.

158. Hegel über die Sprache | und die »Allgemeinheit«

Er begreift sie als λόγος des ζῷον λόγον ἔχον; aber er faßt den λόγος als *Vernunft* – und diese als Wissen *des* Begriffs – des Allgemeinen – das unmittelbare Sagen des Allgemeinen und Aufbrechen des Gedächtnisses.

Die *Aufhebung*, welche je das Unmittelbare verkehrt – in dieser Verkehrung das Walten des Absoluten Geistes – (des Bewußtseins als Vernunft).

[37] [Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. Ed. A. Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII, pars I, Berlin 1900. »Von allem Ausgesagten wird das eine gemäß einer Verknüpfung ausgesagt, anderes ohne Verknüpfung. Und zwar gemäß einer Verknüpfung, wie Mensch läuft, Mensch siegt. Ohne Verknüpfung, wie Mensch, Kuh, läuft, siegt.« Übersetzung des Herausgebers.]

Als Aufhebung ist sie das *Wahrhaftere*; *nicht* das »Wahre«.

Denn andererseits gilt: der einfache Satz reicht nicht zur Aussage der Wahrheit. Vgl. Vorrede S. *51.* Über den *spekulativen Satz* – der Gegenstand und die Hemmung – | das materielle und das räsonnierende Denken |.

Vgl. Jenenser Realphilosophie I, 216.

»Die Sprache muß, wie sie nach außen verhallt, im Bewußtsein selbst verhallen.« (Vgl. Phänomenologie, 363.) – d. h. die Bedeutung im Begriff *verschwinden.* Sprache ist nur die erste Existenz des Bewußtseins – als »erste« »für uns« freilich ständig.

Sprache als Aus-sprechen – aber so gerade unthematisch.

159. Hegel, Die Sprache

Vgl. die sinnliche Gewißheit, Abschnitt 21.

Die »Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört«.

Das Bewußtsein ist »für sich selbst sein Begriff«, d. h. das unbedingte Sichselbstbegreifen in der *unbedingten Allgemeinheit* seiner Wahrheit.

Das Bewußtsein »ist« das »an sich« Allgemeine – als »das Wahre ist es der Wesensgrund alles Allgemeinen«.

Die Sprache aber sagt unmittelbar dies unmittelbar Allgemeine aus.

Aber – die Sprache hat »die göttliche Natur« der Verkehrung des Un-wahren in das Wahre – sofern sie überhaupt das Allgemeine sagt –; deshalb läßt sie die sinnliche Gewißheit »nicht zum Worte kommen« – das ist wesentlich gemeint; nicht nur, daß sie der sinnlichen Gewißheit das Wort wirklich abschneidet, sondern die Sprache ist so, daß sie der sinnlichen Gewißheit die Möglichkeit des Wortes versagt, d. h. das Sagen dessen, was sie, die sinnliche Gewißheit, meint.

160. Hegel über die Sprache. Die sinnliche Gewißheit Abschnitt 8

Entscheidend die Stelle, an der von ihr gehandelt wird – die *sinnliche Gewißheit. Die erste Unmittelbarkeit des Geistes* das Sich aussprechen – *das Sagen »des« Allgemeinen* – das Sagen »im Allgemeinen« – »Goethe« – zwar ein *Eigenname* – und doch allgemein – zwar nicht *für Viele gültig* – sondern nur für einen Einzigen – aber dieser *Einzige* nicht in seiner Einzigkeit genannt – sondern *Goethe* – nenne diesen Einzigen auch nur im Allgemeinen.

Das »Überhaupt« – | καθόλου |

Das Allgemeine: 1. der Unbestimmtheit – im Allgemeinen *ohne* das »Besondere«; 2. der bestimmten Gattung – (allem gemeinsam).

Die Loslösung der Worte aus dem Sagen – die Kennzeichnung der Worte – als »*Aussagen*« – die »Aussage« – λόγος ἀποφαντικός – das »Losgelöste« der Sprache.

Die Sprache ist als Vorform »der Wissenschaft« gesehen.

Daß Hegel hier von der Sprache handelt sagt eben zugleich, daß die sinnliche Gewißheit als eine Gestalt des Bewußtseins (d. h. des erscheinenden Wissens), d. h. des *Geistes* begriffen ist.

Aber ist der »Geist« »sinnlich«?

Nein, aber die *Sinnlichkeit*, die hier gemeint ist, ist geistig.

Das Wesen der *Sinnlichkeit* – nicht von Ohren und Augen her – Trommelfell und Netzhaut und Nervenbahnen und dergleichen.

Die Göttliche Natur der Sprache.

Das Geisthafte.

IX. DIE WAHRNEHMUNG

als Aufzeigen Entfaltung.

Der Gegenstand – (Zusammengefaßtsein der Bewegung).

Die Verteilung – unter die Gerechtigkeit des Gegenstandes.

Das Einzelne der sinnlichen Gewißheit je wie es »das Eins«, das »Ding« (Reflektiertsein in sich selbst).

X. DER ENTWURF DER »UMKEHRUNG« DES »BEWUSSTSEINS« DIE TRANSZENDENTALE KONSTRUKTION VGL. □ ÜBER DAS »BEWUSSTSEIN«

162. Erfahrung. Die Umkehrung

Sonst machen wir die Erfahrung über etwas und mit etwas an einem *anderen* – zufälligen zweiten – das dann *das erste* und maßgebende wird, während das Erste weggeworfen wird – als solches, mit dem man fertig ist.

Hier wird die Erfahrung gerade umgekehrt am Bewußtsein selbst gemacht – *so zwar, daß es* als worin in der Erfahrung zum zweiten und *anderen* wird.

Der *neue* Gegenstand – zeigt sich als *geworden* – er wird nicht weggeworfen als etwas, mit dem man fertig – sondern er *entsteht* erst jetzt in seiner Wahrheit und wird behalten – diese Umkehrung.

Erfahrung machen *über* etwas, *mit* und »an« etwas.

Womit und woran – das Andere – das woraus das »Erste« – *Zweite* (das dann fortzuerfahren).

Erfahrung des Bewußtseins über sich an sich – womit und woran – das Erste – das zum Anderen wird – und das *Worunter zunächst des Anderen* (Fremde), das zum »Ersten« und Einzigen wird.

163. Die Umkehrung

Das Beginnen der Phänomenologie des Geistes bei der äußersten Entäußerung ist der erste notwendige Schritt der Ausführung der dialektischen transzendentalen Umkehrung, die als absolute den Ansatz bei dem nehmen muß, von dem aus die Rückkehr zum Selbstbewußtsein, d. h. zum absoluten Wissen vollzogen werden kann. –

Die »Umkehrung« kann zunächst verdeutlicht werden durch den Hinweis auf Beginn und Ende der Phänomenologie.

Diese Anlage ist die Wesensfolge der unbedingt transzendentalen Umkehrung.

Die Anlage ist der *erste Anblick* der Umkehrung, die die ganze Phänomenologie durchwaltet.

1. wie die *Umkehrung* zunächst zum Vorschein kommt im Vergleich von Beginn und Ende –

2. was dann als eigentliche Umkehrung zu Grunde liegt.

Die Umkehrung vom Ontischen zum Ontologischen – | Rückgang || Kehre und Gang, Bewegung |.

Dieses Ontologische aber *als Rückgang* auf das Bedingende-Unbedingte in der Reihe der Bedingungen – muß daneben das Unbedingte so setzen, daß es erst als das zu entfaltende erscheinen kann – also das ontologisch am meisten Bedingte *das erste – das am wenigsten Bedingende.*

Der Rückgang zur höchsten Bedingnis vom Unbedingten (als Umkehrung Ursprung) ist in sich zugleich vorspringende Rückkehr zur tiefsten Bedingnis.

164. Die Umkehrung

ist der Entwurf des Transzendentalen; aber unbedingt-dialektisch-transzendentalen,

1. aber nicht auf Natur beschränkt, sondern auf das Wirkliche im Ganzen – absolut.

2. *das Transzendentale als solches selbst | in Bewegung – | Wesen der Bewußtheit* – der Entwurf ein solcher der *Bewegung* und der ganzen Erfahrung des Bewußtseins und der Momente, die dazugehören.

3. die *Um*kehrung – wir drehen uns um das Absolute, d. h. so kommen wir hinter seinen Rücken.

Die Umkehrung ist (und weshalb) die Vorwegnahme *der Elevation* und zwar im Hinblick auf ihr *transzendentales* aus dem Bewußtsein wesenden Wesen.

165. Die Umkehrung

vgl. zu I. die sinnliche Gewißheit □ 1a.

166. Die transzendental sich lossprechende Entzweiung

die in sich aus der je höheren Wirklichkeit des Entzweiten die *einigende ursprüngliche* Einheit offenbart und nur so das Absolute erscheinen läßt.

Zutat – | Zusehen.

Hinaus auf wesentliche Fragen der absoluten Metaphysik – das metaphysische Denken – hier eigenen Wesens – für es – für uns – in jeder Stufe je anders.

Kein »*Mittel*«. –

167. Die Umkehrung. Die Entstehung des neuen wahren Gegenstandes in der Erfahrung des Bewußtseins / »die Umkehrung«

Diese Entstehung ist »für uns«, nicht *für das Bewußtsein* selbst; (»hinter seinem Rücken« – »ohne *dessen* Wissen« *und doch*!) für uns – die wir die Aussicht auf eine Umkehrung des Ganges des Bewußtseins entwerfen.

Wer wir? – Die unbedingt das Bewußtsein als absolutes Wissen vorausdenkenden.

»Organisation« – »Systematik« – gleichsam »hinter dem Rükken des Bewußtseins« – es weiß nichts davon.

Sind wir so über das Bewußtsein hinaus?

Absoluter als das Absolute?

In gewisser Weise – ja; nämlich in der Weise des denkenden Entwurfs, der als Bedingung erst bedingt das Zu-sehen und Anschauen des Erscheinens; also kein unbedingtes intuitives – das einfach dem Absoluten Prädikate beilegte.

168. Die Umkehrung

Wenn Maßstab in das Bewußtsein fällt und von diesem selbst gegeben wird – wenn das Bewußtsein selbst als solches das Prüfen ist – was sagt das dann für den *Vollzug des Sichdarstellens* des Bewußtseins – d. h. für die Wissenschaft, die solches ausführt?

Das Zusehen – Zutat überflüssig, die vom Passiven [?] am reinsten nur durch *Aktivität* – in welchem Sinne – höher – und entsprechend und – aus dem Absoluten *bestrahlt*.

Der bestrahlte Strahl des Entwurfs.

169. Wissenschaft (S. 12)

Zu Einleitung Abschnitt 15.

Was heißt an sich Maßstab bildend und prüfend als Gang?

Deshalb bezüglich des Sichdarstellens des Bewußtseins – das reine *Zusehen* – genauer – das Weg-lassen, darin ein *Aktives*, Passives und die *Aktivität dieses Aktiven*.

Vgl. die *Umkehrung*.

Das Wesen *der eigentlichen Zutat* – die selbst erstrahlt ist durch den Strahl kennzeichnend das Wesen des Menschseins und seiner Relativität im Absoluten.

Die Wissenschaft der Erfahrung – Genetivus *subjectivus* – objectivus | die von der Erfahrung ernötigte Ausführung ihres Sichdarstellens im menschlichen Denken.

170. Inwiefern durch Umkehrung

den Schein des bloßen Auftretens von Grund aus überwinden?

(Hier gibt es kein stückweises beseitigen – weshalb nicht?)

Vgl. die Überschrift über die Einleitung zu Abschnitt 15 – der *dunkle Fleck* – und das Ungegründete der Unterscheidung auf Grund ihrer Selbstverständlichkeit bei aller Verschiedenheit ihrer Fassung im Gang der Metaphysik.

171. Die Umkehrung

hat ihren Wesensgrund im transzendentalen Wesen des Bewußtseins.

Die Wissenschaft der Darstellung des Bewußtseins muß daher, damit sie ihrem Gegenstand *angemessen* bleibt, diese Umkehrung im Vorhinein in den Blick fassen, d. h. der umkehrende Entwurf das Erste, damit ein Zu-sehen möglich wird.

172. Der Entwurf der Umkehrung. (Der Beginn der Phänomenologie des Geistes)

verlangt eine erneute Klärung der Unterscheidung des »für es« und »für uns« – *daß* diese Unterscheidung vollziehbar ist, sagt zunächst, daß das *Bewußte selbst* sie zuläßt.

Es ist die Unterscheidung von Gegenstand (unmittelbarem) und Gegenständlichkeit – »Es« das Bewußtsein – und »wir« – die »wissenschaftlich« Zu-sehenden.

Wir sehen zu – der Rückkehr – wir machen diese nicht geschichtlich erst selbst.

Aber unsere Zutat ist der ontologische Sichtbereich, doch auch dieser ist mißverständlich – wir machen ihn nicht – das Zu-tun ist nur ein Hervorheben dessen, was wiederum im Bewußtsein als *Selbstbewußtsein* der Möglichkeit nach liegt – daß es transzendentales Selbstbewußtsein sein kann.

Hegel macht zwar die Unterscheidung für es und für uns – und dennoch bleibt diese Unterscheidung selbst nur wenig geklärt – der Grund dafür liegt im Wesen der Metaphysik selbst, die diese Unterscheidung als selbstverständlich in Anspruch nimmt, sie kennt und gebraucht – aber nicht eigentlich begründet.

Innerhalb der Metaphysik der unbedingten Subjektität des Vorstellens sie eigens zu sehen, ist besonders schwierig, weil fortgesetzt der Schein entsteht, als sei die Unterscheidung bereits durch die Umwendung vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein vollzogen.

173. Der Entwurf der Umkehrung in der Phänomenologie des Geistes

(Vgl. Einleitung, Hoffmeister, 73 f.)

Das Erscheinen des Bewußtseins, dieses selbst *als* in seinem Wesen erscheinendes, kann nur so in seinem Gang und Übergang verfolgt werden (zusehend), daß der Blick auf das Herauskommen des »Wesens« gerichtet ist. Die »Organisation« der Gestalten soll in ihren Begriff gefaßt werden, in der Art und Weise, wie der jeweilige »Gegenstand des Bewußtseins« in seiner Gegenständlichkeit ein anderer wird und so der Maß-stab, der ins Bewußtsein fällt, sich mitwandelt. »Die Entstehung des neuen Gegenstandes« gilt es zu sehen.

Dazu ist nötig, die Reihe der Gestalten zum »wissenschaftlichen Gang« zu erheben.

Die geschichtliche ontische Folge muß als eine *ontologische* zu Gesicht kommen.

Dieses Ontologische »ist nicht für das Bewußtsein, das wir betrachten« (74).

Für das Bewußtsein ist jedesmal das, was im jeweilig erscheinenden Unmittelbaren Bewußthaben erscheint.

Weshalb ist der Entwurf der Umkehrung notwendig?

Was wird umgekehrt?

Umgekehrt wird der Gang des Bewußtseins – der an ihm selbst immer eine Zukehrung zum Gegenstand ist, mag dieser Gegenstand auch er selbst sein.

Die Umkehrung hat den Charakter der Eröffnung der Sicht in das Transzendentale – die Gegenständlichkeit als solche. Was der Gegenstand und das Bewußtsein jeweils für es ist, soll er »für uns« sein.

Für uns – die metaphysisch Fragenden – diese metaphysische Frage gehört aber auch zum Wesen des Bewußtseins – inwiefern? *Das absolute Wissen* – die »Logik« gibt die Antwort.

Im Hinblick auf sie und ihren Aether muß das absolute Wissen allererst zum Erscheinen gebracht, d. h. das Bewußtsein als

das Erscheinende Wissen muß »in seiner Organisation« begriffen werden.

Der Gegenstand kann nur als *ein solcher* in seiner Gegenständlichkeit gesichtet werden, wenn die Aussicht auf diese eröffnet ist und wenn daher der Gegenstand des Bewußtseins nicht einfach nur als Gegenstand *für* das Bewußtsein gesehen, sondern im Wie des »für es seins« gesichtet wird. Dazu gehört ein anderes Sehen, von dem das Bewußtsein selbst unmittelbar nichts weiß –; dieses Sehen wird ohne dessen Wissen, hinter seinem Rücken, aber nicht gegen sein Wesen, sondern im Sinne seines Wesens vollzogen und in seiner Sichtmöglichkeit gegründet.

Es genügt also nicht und genügt wesentlich nicht, daß das Bewußtsein als ontisches Bewußtsein von uns die Rückwendung auf sich vollzieht und sich selbst ontisch weiß. Vielmehr ist überall, d. h. durchgängig im Gang die *ontologische Rückwendung* nötig. Erst in solcher Umkehrung wird der Gegenstand *als* ein solcher sichtbar.

Weil nun aber das Bewußtsein selbst ontisch als erscheinender Geist in der Geschichte seiner Manifestationen eine Rückkehr zu sich selbst ist, muß zunächst, um diese Rückkehr ontologisch sichtbar zu machen, gerade die äußerste Zukehr zum äußersten Fremden und Anderen des Bewußtseins mitgemacht und von ihr aus die ontologische Umkehrung angesetzt werden: also dort, wo das Bewußtsein ontisch in seiner äußersten Abkehr von ihm selbst ist.

Das Bewußtsein ist in seinem Wesen *Reflexion* – *reflex*haft und in solchem Sinne Rückkehr zu ihm selbst. Aber geschichtlich ontisch geschieht diese *Rückkehr* doch stets so, daß dabei der jeweilige Geist ontisch sich zu sich selbst verhält.

Die »Umkehrung« des Ganges kann nicht die ontische Rückkehr meinen – als Umwendung vom ontischen Bewußtsein zum ontischen Selbst – die Umkehrung ist innerhalb der *Rückkehr* die Umwendung *vom* jeweils ontischen Sichzuwenden an das Bewußte – den Gegenstand, zur *Gegenständlichkeit*. Hier kommt das unbedingte Wesen der transzendentalen Einbildungskraft unbedingt und im Ganzen ins Spiel.

XI. HEGEL –
GEIST
BEWUSSTSEIN
BEGRIFF
WIRKLICHKEIT
KOPERNIKANISCHE WENDUNG

174. Descartes – Kant – Hegel

Descartes	Kant	Hegel
das *Gewisse*	Gegenständlichkeit	absolute Gewißheit
Bewußtsein	des Gegenstandes	als absolutes Wissen
»ontisch«	(transc.) [?]	Wirklichkeit des
das *ontologische*	ontologisch	Wirklichen
unbestimmt	bedingt endlich	*dialektisch*
m.a.gr. [?]	transzendental	– transzendental
in der Gestalt der		unbedingt
ersten Gewißheit		
ἰδέα zur perceptio	*apperceptio* – zur	dialektische Idee
apperceptio	»Idee«	(*der Begriff*)

Der Unterschied – die Reflexion – des Vorstellens – die Negativität.

Das Einfache –: d. h. das nicht mehr *gefaltete* – sondern Entfaltete in die Einheit der Entfaltung.

175. Vernunft und Wirklichkeit.
Bewußtsein – Gewißheit – Wahrheit. (»Bewußtsein«)

»Was vernünftig ist (in der Wahrheit der Gewißheit der Vernunft gegründet), das ist wirklich; – (hat allein *Wirklichkeit*) und was wirklich (in Wahrheit) ist, das ist vernünftig.« Vorrede zu »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, 1821, WW, VIII, 17.[38] Vgl. Kant, B 197, der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile.

»Vernünftig« – dem Wesen der Vernunft – ihrer Gewißheit als der unbedingten Wahrheit *gemäß* und durch sie transzendental bedingt.

»Wirklich« – d. h. in der Tat – in »Wahrheit« – *emphatisch gebraucht* – z. B. »ich habe die Sache wirklich vergessen«.

[38] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke Bd. VIII. Hrsg. von Eduard Gans. Duncker und Humblot: Berlin 1833.]

176. Erscheinen

Das erscheinende Wissen (Geist) – Heraustreten des Ich (Subjekt) zum Gegenstand – gleichviel wie der Gegenstand ist – ob äußerer oder innerer – ob selbst hervorgetreten oder zugetragen.

Hervortreten des Subjekts, aber ebenso Sichzeigen des Objekts – auch dieses gehört zum Bewußtsein – beides in Einheit.

Die »Reflexion« – »Rückschein« des Vorstellens.

Erscheinen – (im Unterschied zum Insichbleiben des Geistes, Geschichte)
(im Unterschied zum an und für sichsein des Geistes, Logik).

1808/11 (Propädeutische Philosophie[39]) – die Phänomenologie philosophisch schon aufgegeben.

177. Selbst-sein und Selbstbewußt-sein

Auch vor Descartes schon das »Ich«-sagen und der Rückbezug des Menschen auf ihn selbst – also Selbst-bewußtsein.

Aber dieses alles ist wesentlich-verschieden davon, daß das ego cogito me cogitare – d. h. *dieses Verhältnis* als das eigentlich (wahrhaft (gewiß)) seiende – subjectum erfahren und daraus das maßgebende *Sein* als Selbst bestimmt wird – somit durch das Sich bewußt sein.

Vgl. Descartes, Principia philosophiae, I, § 9 (Kapitel VIII, IX).

178. Der Spruch aus der »Rechtsphilosophie«

über *Wirklichkeit und Wahrheit.*

[39] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophische Propädeutik. Werke. Bd. 18. Hrsg. von Karl Rosenkranz. Duncker und Humblot: Berlin 1840.]

179. Die Formel

für das unbedingt (d. h. *dialektische*) transzendentale Denken der Hegelschen Metaphysik.

Rechtsphilosophie.

Kants *Dialektik ist transzendental* – Hegels Transzendentales ist *dialektisch.*

180. Das Bewußtsein und der Geist

Die idea wird zur perceptio – *ego cogito* – appercevoir – die perceptio ist idea – *Wesen Vorstellung* – transcendentale Apperception.

Bei Descartes wird Selbstbewußtsein das erste | *gewisse* Seiende – | die erste (prima) Gewißheit.

Bei Kant wird das Selbstbewußtsein erstmals klar als das transzendentale Grund-Geschehen.

Bei Hegel – beides in Einheit und unbedingt, ens entium. –

181. Die transzendentale Fragestellung als die »Kopernikanische Wendung« (»*Bewußtsein*«)

Die Kopernikanische Wendung, gewöhnlich als »Subjektivierung« ausgelegt. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, *B XII*, ist die transzendentale Fragestellung – die entsprechende Wendung, die Kopernikus vollzog – oder die umgekehrte – umkehrende?

Kopernikus: Sterne drehen sich um den Menschen – der Zuschauer dreht *sich* um die Sterne – *Reflexion.*

Kant: der Zuschauer dreht sich nach den Gegenständen – die Gegenstände richten sich nach uns.

So wird das Wesentliche nicht getroffen – sondern auch Kant läßt den Gegenstand (»Ding an sich«) in Ruhe und läßt den Zuschauer – (Vor-steller) sich drehen – | die Erscheinung (Phänomena) dreht sich um die Noumena – d. h. er blickt auf die | Reflexion |.

182. Descartes' cogitatio – Bewußtsein

Vgl. Descartes, Principia philosophiae (1646) I, § 9 – quid sit cogitatio.

Cogitationis nomina, intelligo illa omnia, quae | nobis consciis | in nobis fiunt, quatemus corum in nobis conscientia est: Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; | Sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.[40]

Conscentia relatio ad mentem.

Cogitatio – ens | in nobis | nobis consciis – cogitatum solum absolute certum –

Vgl. die französische Übersetzung *appercevoir*!

183. »Bewußtsein«

ist eigentlich im Wesen Selbstbewußtsein.

Das »natürliche Bewußtsein« – das nur im Gegenständlichen aufgeht, ist auch Selbst-bewußtsein – aber jenes, das ständig sein Selbst *vergißt*.

[40] [»Unter Denken verstehe ich alles, was derart in uns geschieht, daß wir uns seiner unmittelbar aus uns selbst bewußt sind. Deshalb gehört nicht bloß das Einsehen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Wahrnehmen hier zum Denken. Denn wenn ich sage: ›Ich sehe, oder: ich gehe, also bin ich‹, und ich dies von dem Sehen oder Gehen, das vermittels des Körpers erfolgt, verstehe, so ist der Schluß nicht durchaus sicher; denn ich kann glauben, ich sähe oder ginge, obgleich ich die Augen nicht öffne und mich nicht von der Stelle bewege, wie dies in den Träumen oft vorkommt; ja, dies könnte geschehen, ohne daß ich überhaupt einen Körper hätte. Verstehe ich es aber von der Wahrnehmung selbst oder von dem Bewußtsein meines Sehens oder Gehens, so ist die Folgerung ganz sicher.« Übersetzung Artur Buchenau.]

1.) Descartes – Bewußtsein – ego cogito als cogito me cogitare – cogitatio = conscientia – vgl. Principia philosophiae, Wahrheit als Gewißheit
2.) Leibniz – »apperceptio«
3.) Kant – der *transzendentale Charakter* des Bewußtseins – die transzendentale Apperzeption: die reine Vernunft als transzendentale Vernunft – und zwar konstitutiv (für Erscheinung), regulativ, postulativ – (theoretisch/praktisch)
4.) *der Idealismus Hegels* – die reine transzendentale Vernunft als absolute Gewißheit Wahrheit – das erste und eigentliche Subjekt das Bewußtsein – das Element das Erscheinen des Geistes
5.) Nietzsche – scheinbar *gegen* das »Bewußtsein« für den Leib – aber im Willen zur Macht das Bewußtsein wesentlich – hier jetzt erst ins Höchste gesteigert
6.) Sein und Zeit | »Bewußtsein« kein wesentlicher Titel mehr. (Aber *nicht* seine Stelle durch »Dasein« nur ersetzt).

184. Hegel und Nietzsche. (»Bewußtsein«)

Nietzsche – *gegen* Hegel, Wille zur Macht, n. 529, III/IV (88).

Aber nur scheinbar – »Bewußtsein« als *Organ der* Leitung – das Organ und die Organisation – das Organische – der Instinkt – das Triebhafte und doch überall nur höchste Berechnung und Planung – der gegenüber der Rationalismus der Aufklärung noch eine naive Sentimentalität darstellt.

Wie das zu verstehen? Der Wille – als Bewußtsein.

Kant!

185. Der Wille als Bewußt-sein
Neuzeitliche Metaphysik und Nietzsche

Der Wille ist nicht nur seinem Wesen nach (von Vernunft, absolute Vernunft) »Wirken« nach »Begriffen« – sondern seinem Wesens-

grunde nach der Grundzug des Seins (Wirklichkeit). Wesend dem Bewußt-sein entsprungen – d. h. er ist vom Wesen des Be-wußtseins – als der Anmaßung der Wissens- und Besinnungslosigkeit, die sich im Anhalt an das »Wissen« als Rechnen dem anfänglichen »Wissen« versagt. Der Wille herrscht, weil die Unwissenheit herrscht und die Wahrheit des Seins uns fern ist.

Für den Willen ist »das Bewußtsein« noch zu wenig Bewußtsein – es ist noch nicht zu-stellend und dienstbar genug – zu wenig rechnend und planend und noch auf dem Abweg der bloßen Betrachtung. Der Kampf Nietzsches gegen »das Bewußtsein« ist ein Kampf für dessen unbedingte Einbauung in den Willen zur Macht. | Vgl. Wille zur Macht n. 476; n. 523-529.

186. »Bewußtsein« / Da-sein

daß dieses Wort als thematischer Begriff in *Sein und Zeit* gar nicht vorkommt.

187. »Bewußtsein«. Hölderlin

Vgl. über »das höchste Bewußtsein« – Anmerkungen zur Antigone[41], S. 255 f.

188. Hegels Sätze über das Bewußtsein

Diese Sätze über das Bewußtsein sind nur transzendental zu verstehen – und d. h. hier *unbedingt transzendental.*

Vgl. I.

[41] [Friedrich Hölderlin: Anmerkungen zur Antigonä. In: Sämtliche Werke Bd. 5. Hrsg. von Norbert von Hellingrath. Georg Müller: München und Leipzig 1923, S. 251–260.]

Das Maßstäbliche ist transzendental, d. h. ontologischen Wesens – II.

Das Prüfen ist ein *transzendentales Vergleichen* – vgl. *Kants transzendentale Reflexion* – III.

Von hier die Auswechslung der Bestimmungen »Gegenstand« und »Begriff« – klar.

Das Erscheinen des Bewußtseins in seiner transzendentalen Reflexion ist ein Sichanderswerden – ist »Erfahrung« – IV.

189. Be-wußtsein

als Vor-stellen – *Über*-legung.

Bewußtsein – als Selbst-bewußtsein.

190. Das Bewußtsein als Reflexion

inwiefern das *erscheinende* Wissen – Wissen – als *absolute Gewißheit.*

[191. Bewußtsein]

1. Bewußtsein ist Selbstbewußtsein des Vorgestellten, objektiven Gegenstandes. Descartes

3. Selbstbewußtsein ist die ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Kant

2. Bewußtsein ist als perception *appetitus* – *Erstrebung* seiner selbst – »Wille« – »Bewußtheit« – nicht nur das »*Intellektuelle*«.

192. Bewußtsein

»Ich« – Ich-stellendes als solches.
Verhältnis (Begriff) – Ich – als Seite und als das Verhältnis selbst
| transzendental.
Reflexion *»Gegenständlichkeit«*
| schon vorontologisch
Erscheinung betont,
| nicht ontisch genommen,
(Manifestation) aber auch nicht ontologisch gefaßt –
Ich –

Das Ich – das unendliche Sichbeziehen (absolute Negation) des Geistes auf sich.

Was dieses *Gewiß*-sein – *Wissend*-sein an und für sich selbst ist, d. h. als unbedingt Gewußtes – Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit – die Wahrheit als absolute Gewißheit – System.

193. Bewußtsein

Der Name leicht zu gehaltlos – besser das Fremdwort conscientia.

Sein Wesen ist Selbstbewußtsein.

Selbstbewußtsein kommt nicht dazu – sondern *ist der Wesensgrund – ap-perceptio* – irreführend [?].

Selbstbewußtsein – als *»wissend«* hier »Überlegung« des »Ich« – das Wir.

194. Die »Reflexionsform« (Hegel) als Wesen der Philosophie (Metaphysik)

(Hegels Brief an Schelling 2. November 1800)[42]
Reflexio und perceptio – apperceptio.

[42] [Briefe von und an Hegel. Theil I. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Bd. 19. Duncker und Humblot: Berlin 1887.]

Vgl. Leibniz, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, VI, 598 ff., n. 4.[43]

Apperceptio – *conscience* – Ge-wissen – *Be-wußtheit* des Vorstellens (= Selbstbewußtsein).

Reflexio – *Rück-beugung* – des *Vor-stellens* – Anschauen – als *Hinblicken* auf – *Wegblicken zu* – ← Weg (von sich).

Kant – vgl. Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

»Form« *das Bestimmende* – | gegenüber | dem *Bestimmbaren.*

195. Hegel – über Descartes und Neuzeit

Geschichte der Philosophie, XV, 328 – nach der Behandlung Bacons und Jakob Böhmes:

»Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbstständig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbstbewußtseyn wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit Allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. [...]

In dieser neuen Periode ist das Princip das Denken, das von sich ausgehende Denken.«

(D.h. das Bewußtsein ist das Wesensgepräge des Seins alles Seienden – die neuzeitliche Metaphysik ist, was sie ist, im Element des Bewußtseins.)

[43] [Gottfried Wilhelm Leibniz: Principes de la Nature et de la Grace, fondé en raison. In: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Bd. 6. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin 1885, S. 598–606.]

196. Die neuzeitliche Metaphysik: das Sein als Bewußtsein. (Geschichte und Seinsgeschichte) »Bewußtsein«

Das Bewußtsein (Vor-stellen) als Wesen der Subjectivität, d. h. des Subject-Object-Ganzen als der *Gewißheit* des Wirklichen und d. h. als seine Wirklichkeit. Be-wußtsein ist wesenhaft Selbst-bewußtsein – Selbstheit als Ich-heit.
»Daher ist das Selbstbewußtsein [transzendental/ontologisch begriffen] überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist.« Kant, A 401.
Nach Hegel: Ich (als Ich denke etwas) ist eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältnis.

Der Übergang – :

Alles ist anders.

Das *Bewußt*sein in seiner Wesensentfaltung von ego cogito me cogitare über das transzendentale Bewußtsein zum absoluten Bewußtsein als dem Erscheinenden Geist. (Hegel) dazu gehörig: Nietzsches Gegenbewegung gegen das Bewußt-sein in der Weise der Einbauung in den Willen zur Macht; inzwischen über Schopenhauer vergessen, daß Bewußt-sein seit Descartes – Leibniz im Wesen vis – Wille – ist; weshalb Nietzsche nur auf einem Umweg und unaufhaltsam endigend das Wesentliche aufnimmt. Auch vom Willen zur Macht gilt »die These«: Sein ist Bewußtsein.
das Sein gelichtet im Da-sein – die Wahrheit des Seyns – Da-sein tritt nicht an die Stelle des Bewußtseins, sondern Ort und Stelle und Aether und Raum sind wesentlich gewandelt aus dem Ereignis.

197. »Das Bewußtsein«

Sein als »Bewußt-sein« – Sein als »Wissend-*sein*«.
1. dieses Sein ist Hinausgerissen werden – Hinaufgehoben werden in die eigene Wesensvollendung – diese *das Reißende und Hebende* – das »Sein« ist *elevare.*
2. *als elevare* – ist es eine Überwindung des jeweils Beschränkten – aber so daß dieses nicht weggeworfen – sondern *hinaufgehoben* – und *aufgehoben* wird – *conservare.*
3. *als conservare* – aufheben – muß es zuerst eigens aus dem Bewußtsein das jeweilige *Wahre entnehmen* und *wegnehmen* – Aufheben als Aufnehmen – ein zu Boden gefallenes Gerät »aufheben«.

Das Sein des Bewußtseins ist *elevare und so conservare und so tollere* – das Sein ist Aufheben im dreifachen Sinne Hinaufheben, Aufbewahren, Aufnehmen.

Das Wesen des Bewußt*seins* – (als Werden, *Bewegung* – Weg und *Gang* –) *ist in sich synthetisch, deshalb antithetisch, deshalb thetisch.* Synthesis – Antithesis – Thesis – sind die in sich zusammengehörigen *Momente des Bewußtseins.*

Also »setzend« – setzt sich das Bewußtsein selbst und zwar *mit seinem* Wesen auseinander und setzt sich (legt sich) heraus. Diese *Auseinandersetzung* mit sich selbst ist *Hindurchsprechen*, in der es sich für sich durchspricht und so heraus-stellt – »auslegt«.

Die auseinandersetzende Durchsprache ist διαλέγεσθαι – das Bewußt*sein* »dialektisch« – vgl. □ »Dialektik«.

Das Bewußt*sein* ist *Bewegung* – Gang und zwar in sich »dialektische Bewegung« und diese ist eigentlich das, was Erfahrung genannt wird.

Was heißt da »Erfahrung«?

(Vgl. zuvor die vier Sätze über das Bewußtsein.)

198. Das Bewußtsein. »Dialektik« und »die dialektische Bewegung« | als »Erfahrung«

διαλέγεσθαι – für sich – (Medium) in der Zwiesprache durchsprechen – λέγειν – ἀποφαίνεσθαι – δηλοῦν.

Zwie-sprache – | einer – dem anderen – entgegensprechen – *Wider-spruch* – »Gegen-setzen«.

Dialektik hat es mit dem *Wider-spruch zu tun* – also *über ihn* hinausgehend – *abusio* – als *Gerede* – *Sophistik.*

Vgl. Platon – Kant.

Kant – die Dreiteilung – Thesis – Antithesis – Synthesis.

Vgl. Schlußanmerkung zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft[44].

Dialektik – der Vernunft – | in sich selbst entwickelt sie einen dialektischen Schein.

»Dialektik« – als Grundverfassung – des »λόγος« – Vernunft – d. h. des *Bewußtseins selbst.*

Dies verständnislose Gerede von »*Realdialektik*«.

199. Die vier Sätze über »das Bewußtsein«

I. »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*.« *S. 69, Abschnitt 8.*

Es weiß sich selbst als seinen Begriff und dieses sein Wissen ist sein Sein | Bewußtsein – vgl. Beilage a1. Gemäß seinem eigenen Wesen ist es nur, was es ist, als das Sich-begreifen und d. h. über sich – durch es selbst hinausgerissen werden.

Die »Elevation« seines Wesens in seine Wahrheit.

Es ist *sein* Begriff – in diesem Sichbegreifen – kommt *es zu sich selbst.* (ego cogito = *cogito me cogitare* –) substantia finita | idea innata Dei. –

[44] [Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Otto Buek. Werke. Bd. 5. Bruno Cassirer Verlag: Berlin 1914, B LVII.]

Das Bewußtsein ist – *sein* Sich-selbstbegreifen.

67: »das natürliche Bewußtsein« ist »nur Begriff des Wissens« (ist das – was überhaupt zu Wissen gehört).

II. »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst.« *S. 71, Abschnitt 12.*

Vgl. S. 69. *Wahrheit* als Entsprechung und Richtigkeit – aufgehoben in Gewißheit.

»*Maßstab*« – das Vor-gestellte des Vorstellens – Unterschied und Seiten – | das Wahre als Wissen davon | »etwas ‚für' ein anderes« (Wissen – *als Bestimmungsmoment*).

Das ist gerade das Wesen des Bewußtseins als *Bewußtsein von...*

Maßstabcharakter liegt im Bewußtsein selbst | das *Wahre = das Wissen davon* – ja sogar | das Messende ist das Selbst und das *Gemessene das Bewußte* – aber hier noch die Unterscheidung von ontisch und ontologisch nicht streng vollzogen.

III. »Indem beide (das Bewußtsein vom Wahren und das Bewußtsein vom Wissen des Wahren) *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung.« *S. 72, Abschnitt 13.*

Das Bewußtsein ist wesenhaft maßstäblich vergleichend – d. h. »das Bewußtsein prüft sich selbst«. Das Bewußtsein ist je in sich Werden – Sich auf sich beziehen.

»Phänomenologie des Geistes«.

↕ der Geist als Bewußtsein gefaßt, als erscheinender Geist. Vgl. Enzyklopädie § 415.[45]

»Philosophie des Geistes« – der Geist als absoluter – an und für sich bestimmter Geist – »der Begriff«.

Der Geist als Bewußtsein hat das Ziel – dieses Bewußtsein (seine Erscheinung) mit seinem Wesen identisch zu machen.

Die Gewißheit seiner selbst (das reine sich selbst Begreifen als Einheit von natürlichem Bewußtsein und Selbstbewußtsein –) zur Wahrheit zu machen, zu dem, was das Bewußtsein *ist*.

Das Bewußtsein *ist* für sich selbst sein Begriff. Vgl. *Einleitung* zur *Phänomenologie des Geistes*.

[45] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1911.]

Der I. Satz sagt: das Bewußtsein ist – in seinem Selbstsein – als Sichselbstbegreifen das Selbstbewußtsein. Als dieses ist es in seiner unmittelbaren Gestalt »*Vernunft*«.

IV. »Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist.« Vorrede, *S. 32.* (»Was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren: dies ist sogar ein tautologischer Satz« – Enzyklopädie, § 8.)

Vgl. I. für sich selbst sein Begriff *sein*, das geschieht in der Weise der »*Erfahrung*«.

Das Erscheinen des »Gegenstandes« in seinem absoluten (d. h. aufgehobenen) Anderssein – ist das Element des Geistes.

Erfahren: *etwas als das Andere seiner selbst zur* Erscheinung bringen – die »böse« Erfahrung; »*schmerzliche* Erfahrung« – »Anderes« als – das Bösartige – Schmerzhafte – das *Tötliche* – die *Negativität.*

Was in der Erfahrung des Bewußtseins ist – d. h. was in *seinem Anderssein* erscheint *und bewahrt wird.*

200. Die Erkenntnis des Absoluten

geschieht nicht so, daß ihm Prädikate beigelegt werden.

Das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.

201. Bewußtsein (Hegel) –

wesentlich darin die »Reflexion« im Sinne der vor-stellenden Zurückbeugung des Vorgestellten auf das Vor-stellende – das Bewußte ist dem Bewußtsein – *sein* Bewußtes –; zunächst *sein* Äußeres – (Bewußtsein ist diese Rückstrahlung – das bestrahlbare-strahlende *Bewußt-sein*) – (Sein – zu Seinigem haben und entwickeln und so »Sich-zu sich-selbst Hervorbringen« – § 387).

Bewußtsein ist die Stufe der »Reflexion« des Geistes – der »erscheinende Geist« – »*Reflex*« – Schein – Erscheinen!!

Ich – greift über das Objekt als ein »an sich« aufgehobenes über – »ist *eine Seite* des Verhältnisses und das *ganze* Verhältnis«. Enzyklopädie[3] § 413.

»Ich« hier stets das »Ich denke« – | Subjectität | –

202. Bewußtsein

Zum Bewußtsein bringen, was es selbst ist und so über sich erhoben eine höhere Stufe *in sich sein.*

203. »Das Bewußtsein«

Das Wort meint in Hegels Phänomenologie des Geistes, schlechthin gebraucht, *das Element des unmittelbaren Erscheinens des Geistes*, welches Element der Geist selbst sich bereitet, indem er es ausbreitet.

Dieses »Element« aber ist »zugleich« das Wesen des »Menschen« – sofern das Bewußtsein – wesentlich – Selbst-bewußtsein (Vernunft) ist. Der Mensch – neuzeitlich gedacht. Der Mensch ist – als Be*wußt*-sein (Subject, ego) und *das Bewußtsein* ist *von Hegel transzendental-Kantisch* begriffen.

Das *Bewußt-sein* – ist *Sein* – in der Weise des höchsten und eigentlichen Wissens und das ist die *Wissenschaft* – im Sinne des *Systems* des unbedingten Wissens.

Das Bewußtsein steht in der *Gewalt* seines absoluten Wesens.

204. Bewußtsein – Geist – Wirklichkeit

Warum ist »das Bewußtsein« das Element des erscheinenden Geistes? Warum erscheint der Geist? Warum ist er er-scheinender?

Der Geist ist absolutes Wissen und Wahrheit ist Gewißheit – (Selbst-bewußtsein).

Also ist aus der neuzeitlichen Wesensentscheidung über die Wahrheit als Gewißheit das »Bewußtsein« zur Weise des Seins und d. h. der Vor-gestelltheit und der Wahrheit überhaupt entschieden.

Deshalb ist das »Erscheinen« – Sich-Vor-stellen notwendig und zwar so, daß dieses Erscheinen einer *Aufbewahrung* gleichkommt.

205. »Begriff«

τὸ καθόλου – Analytica Posterioria A 73 b 26: ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ᾗ αὐτό·[46]

Was immer sowohl im Hinblick auf alles als auch im Hinblick auf es selbst anwest und zwar deshalb, weil es es selbst ist.

κατά – »im Hinblick« – genauer – aus dem Anblick und Aussehen her – κατηγορία.

Das Allgemeine – als das Allgemeingültige – d. h. für jedermann *Gewisse* (*Zu-stellung – Beständigung –*).

Wahrheit als Gewißheit – diese Wesensbestimmung ist der Grund für den Vorrang »des Allgemeinen«: als einer Vor-gestelltheit.

Sofern aber aus demselben Grunde Sein zur Vorgestelltheit wird, wird das Allgemeine als Vorgestelltheit – »der Begriff« – zum »*Wesen*« und zur Wahrheit des Wirklichen selbst.

Begriff – das *Begreifende* = als solches Vorgestellte, das *Be-greifen* selbst eine Art der *Vor-stellung* – *percipere* – nur wo dieses Wesentliche – *capere* – da Begriff des Begriffs.

Was ist ein »*Begriff*«? (»Gesehenes Gebilde«?)

Das Eine und Selbe – worin die »Begriffsbildung« fußt und gründet (Kants »Reflexion«).

Einheit aber ein Charakter des Seins (Anwesung –Beständigkeit).

[46] [Aristotelis Organon Graece. Edidit Theodorus Waitz. Lipsiae, in sumptibus Hahnianis 1844–1846.]

Conceptio – Be-greifen als Zusammen-greifen: 1. der *einzelnen* Fälle; 2. »Zusammenbau der *Merkmale*«?

Mittelalter – Nominalismus – *universalia in mente* | species in mente – tomus [?] – represaentatio | Thomas von Aquin – Occam.

Wolff, Logica[47] § 54, notio | repraesentatio | – »Vertretung« – »Darstellung« – »Zeichen«.

Begriff – der Funktionscharakter / *Zuordnung von Merkmalen nach einer Regel* / keine starre Zusammen-Greifung von Merkmalen – geht nie unmittelbar auf Gegenstand, sondern auf Anschauung oder Vorstellung von Anschauung – *Denken etwas* als etwas Vorstellen – wird: Urteilen (der Stein hier ist jetzt warm).

Begriffe – solches, wodurch der Verstand *urteilt.*

Begriffe gebrauchen = *urteilen* (A 106, B 93, 94).

Urteilskraft: Vermögen, unter Regeln zu *subsumieren* – Dummheit – Mangel an Urteilskraft.

»Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil.« Prolegomena § 22.[48]

»Vorstellung einer Vorstellung eines Gegenstandes« (B 93).

»Funktion der Einheit unter unseren Vorstellungen« (B 94).

Verstand zeigt sich im *Vermögen zu Urteilen – Urteilskraft.*

206. Geist – Bewußtsein – Begriff. (Hegel)

Der Begriff ist die *absolute Negativität* –; er ist ebensowohl das Objekt als das Subjekt der »Idee« – d. h. des unbedingten Sichbegreifens aus der Unbedingtheit der Wirklichkeit selbst als der des Wissens.

»Die Natur« ist die »vollkommene äußerliche Objektivität« des Begriffes, aber zugleich hat der Begriff als *für sich* seiender diese

[47] [Christian Wolff: Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientarum atque vitae aptata. Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Francofurti e Lipsiae prostat in officina libraria rengeriana 1728.]

[48] [Immanuel Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Werke. Bd. 4 – Schriften 1783–1788. Hrsg. von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Bruno Cassirer Verlag: Berlin 1913, S. 55.]

Entäußerung aufgehoben und er ist er selbst als »Zurückkommen aus der Natur«. Enzyklopädie[3], § 381.

»Das Wesen des Geistes ist [...] formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich.«

Der Geist kann »den unendlichen *Schmerz* ertragen, d.i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein«. (382)

»Der Begriff ist das eigene Element des Geistes«, sofern die »*Manifestation*« »die Bestimmtheit des Geistes« ist und der *Begriff* – als Sichbegreifen – das Sichselbsterscheinen als Erscheinenlassen des Elementes.

Vgl. § *384* – »*das Absolute ist der Geist*«.

207. »Wirklichkeit« – (Hegel)
Geschichte des Seinsbegriffes (Hegel)

Hegel gebraucht diesen Namen und seinen Begriff stets »*emphatisch*« (vgl. Einleitung zur Enzyklopädie § 6 – etwa »*was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig*«).

»Wirklich!« – d. h. »in Wirklichkeit« – d. h. *in Wahrheit*; d. h. in unbedingter Gewißheit des unbedingt Wissenden.

»Das Wirkliche« ≠ das irgendwie Vorhandene – jedes noch so Verkümmerte zufälligerweise ein Wirkliches geheißen.

Wirklichkeit ≠ Existenz, die auch dem Zufälligen zukommt.

»Wirklich«, »emphatisch gebraucht« heißt: »wirklich« vorhanden = in Wahrheit; »wirklich« = ganz gewiß. *Wirklichkeit* – das Gewiß Wahre als solches.

XII. HEGELS BEGRIFF DER »ERFAHRUNG« ABGEHOBEN GEGEN DIE ΕΜΠΕΙΡΙΑ DES ARISTOTELES UND GEGEN DEN BEGRIFF DER »ERFAHRUNG« BEI KANT

208. Erfahrung

αἴσθησις – νόησις
experimentia
εἰδέναι – ἰδεῖν
Strahl und Erleuchtung

209. ἐμπειρία

ἔχειν ὑπόληψιν
Descartes – Bewußtsein – Principia philosophiae I, 9, 1644 – französische Übersetzung 1647.

210. Hegels erfüllter Begriff der Erfahrung

wäre *als metaphysischer Begriff* des Seins des Bewußtseins und damit des Seins des erscheinenden Geistes, welches Erscheinen zu dessen Wesen gehört, sehr wohl geeignet, die Aufhebung des Empirismus und des Idealismus des Sollens im absoluten dialektischen Wissen zum Ausdruck zu bringen.

Erfahrung – als unmittelbares Dabei-sein.

Erfahrung – als Gang – Vermittelung – jenes Unmittelbaren.

Doch vielleicht war das Wort und der Begriff schon zu stark in der Richtung der Empirie gedacht und gebraucht (Kant), als daß dieser Titel hätte festgehalten werden können für das Sichdarstellen des Absoluten.

211. Hegels Begriff der »Erfahrung«

1.) Erfahren – Fahrt – pervagari – Durchlaufen – Durchgehen.

Gang: a) das Gehen, Durchmessen – »Gang aufs Land«; b) (Weg), Durchgang (ein unterirdischer »Gang«), offene Bahn;

c) den Gang ergehen – den offenen Durchgang eröffnen und das Offenbare sich zeigen lassen. (*Ausgang* des Weges, *Eingang* in das Ziel). Die Offenheit aber ist diejenige des Vor-stellens (des Sich-zu-Stellens – per-ceptio als repraesentatio – »Reflexion«.)

Der Vollzugscharakter des Gehens selbst ist *Vor-stellen* und Begreifen.

2.) πεῖρα – Versuch – sich *einlassen* auf etwas in der Absicht, was dabei *heraus*kommt – sich einlassen auf das Noch nicht Erschienene – nicht Entscheiden – auf einen Gegner sich einlassen: »annehmen einen Wettkampf«. Probieren – probare – *Prüfung* – experimentum. Absehen auf das, wessen man sich bei etwas zu versehen hat.

3.) *Erfahren* – Erfahrung *von* (sich selbst)… – als »Hören« – zur Kenntnis *nehmen* – *receptio* – *Kunde erhalten* – (kundig werden) – *Vernehmen* – *experiri* – »Kunde« (selbst zweideutig) – ein »kundiger Mann« – *Kenntnis* – »wenn – so« – »vielerfahrener«, »*bewanderter*«.

Aristoteles – ἐμπειρία – das *Empirische* – in der Bedeutung des Sinnlichen – »*Affektion*« – Angegangen werden – Eindruck – das *Eindringende*; »das *Reale*« der Empfindung (Kant).

4.) (1–3) einheitlich – aus der Weise des »*Durchmachens*« – »Absolvieren« – *Viel Durchmachen*: *ertragen und überstehen und dabei* sammeln und behalten und dabei sich *wandeln* – (»ab*solvere*« – »absolvieren«).

5.) Das Erfahren – (Bewegung des Geistes) als das Sichanderswerden, d. h. Gegenstand seiner selbst werden und das Anderssein aufheben – *das Sichandersherausstellen als Bisher und Zuvor*. Vorrede zur Phänomenologie, S. 32.

6.) Die Erfahrung als das Schmerzliche, als »Schmerz« (»böse« – »schlimme« – »gute« Erfahrung – gut – wobei doch die Möglichkeit des Anders!)

Der *Schmerz* – als Bewußtsein das Anderssein – als Entzug, als Zerrissenheit, als Nichtigkeit der spekulative Begriff des *Schmerzes – als Bewußtsein der Negativität*, Negation der positiven Weise des Bewußtseins – »etwas *verschmerzen*« – überwinden – aufheben.

7.) Die *Erfahrung als »Arbeit«* – das Herausringen – und zwar als das gesamte Bilden und Formieren. *»Der Arbeiter«*.

»Die Arbeit des Begriffes« – vgl. Vorrede – »Bildung« – als »Herausarbeiten« (11) – der Geist – »steht in der Arbeit seiner Umgestaltung« (15) – das Leben Gottes und Negativität: der Ernst, der Schmerz, die Geduld, die Arbeit (20) – die Anstrengung des Begriffs (48) – die Arbeit des Begriffes (57) – *das Hervorbringende* des Begreifens, aber zugleich Anstrengung.

8.) *Erfahrung* – eundo *assequi* – Erlangen – *Er-wirken* – *die Wirklichkeit* – dieses *Er-wirken* als das »Sein« – Er-wirken das Sein im Element der absoluten Wirklichkeit – dessen, was wirklich *ist*.

9.) Die Erfahrung als geschlossener – gestufter – gerichteter und sich einrichtender Gang – »Gewißheit« – Sichwissen – als »Organisation« und »System« – die »Vollständigkeit« der Erfahrung aus ihrer Notwendigkeit – (vgl. Kant – die *Einheit* der Erfahrung, gleichwohl – stets »bedingt«).

10.) Die Erfahrung ist das Wesen des Bewußtseins selbst, vgl. Vorrede, S. 32: »Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist.«

Dazu Enzyklopädie[5], § 7 und 8: »das *Prinzip der Erfahrung*«, d. h. hier das Prinzip der unbedingten Gewißheit – das Selbst dabei sein müssen – sei es mit den Sinnen, sei es mit dem tieferen Geist – (wesentlich Selbstbewußtsein) – »Evidenz« – Gewißheit – »was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren; das ist sogar ein tautologischer Satz.« (§ 8)

→ Erfahrung ist das Wesen des Bewußtseins – qua Selbstbewußtsein, dessen Wahrheit die Gewißheit seiner selbst ist.

»Erfahrung des Bewußtseins« – das Bewußtsein macht sie selbst, indem es sie selbst und es selbst als Selbst *ist*.

Die »Erfahrung« kommt nicht zum Bewußtsein hinzu, so wenig wie »die Wissenschaft« zur »Erfahrung« als »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«.

11.) Zusammenfassend:

a) Hegels Begriff der Erfahrung schließt alle bisher aufgetretenen Momente der »Erfahrung« ein –

b) er ist zugleich im Sinne der eigentlichen »*Lebenserfahrung*« genommen – in der höchsten – (neuzeitlichen) und überhaupt menschlichen Unmittelbarkeit –

c) er ist zugleich als Wesen des Wissens und der Gewißheit *gefaßt* – als *Erscheinen des Geistes* –

d) daher eine wesentliche Zweideutigkeit – »geschichtliche« Erfahrung – Erfahrung der »Wissenschaft« – die »begriffene« Geschichte des Geistes – vgl. Schlußworte der Phänomenologie –

e) »Erfahrung des Bewußtseins« – als der umgekehrte Gang – das Bewußtsein macht die Erfahrung durch »*uns*« –; wer sind wir?

Hier das alles Entscheidende: Erfahrung als absolut *transzendentale*!

12.) »Der Weg« – »die Erfahrung«.

Der Weg und das Ziel eines.

Der Weg nicht »außerhalb« – sondern nur die Umkehrung zur Entäußerung und die Aufhebung dieser, alles aber innerhalb des Bewußtseins selbst und als dieses – »*hinter dem Rücken*«?

Versuch ernstzumachen damit, daß die Vernunft – *unbedingt* ist. Die *Unbedingtheit.*

Vernunft als Wesen des Menschen.

13.) *Hegels Begriff der Erfahrung – in der Vergleichung.*

Die ἐμπειρία und Kants »Erfahrung« sind bei allem Unterschied beide physisch (ontisch); Hegels Erfahrung ist metaphysisch – ontologisch – Wesenserfahrung – und zwar auf das ens certum bezogen – *das Bewußtsein.*

Vgl. □ Der Entwurf der Umkehrung.

212. Die Erfahrung und das unmittelbare Auftreten

Das Unmittelbare – ist das Un-erfahrene – woran noch nichts zu wissen ist, woran man mit ihm ist – wessen man sich an ihm zu versehen hat – als was es sich herausstellt.

»Das Unmittelbare« – ist das *Entfremdete – Weg-gegangene – das Unmittelbare – als das Abstrakte.*

[Davon zu unterscheiden das Unmittelbare als das Konkrete – Element des erscheinenden Wissens.]

213. Die Darstellung des erscheinenden Wissens

in der Dar-stellung bringt das Sich-zeigende Wissen selbst den »Raum« – das »Element« – den Äther seines Erscheinens mit *zum Vorschein.*

Und das ist das *»Element des unmittelbaren Daseins«*, vgl. Vorrede, S. 31.

»Das Dasein des Geistes« – »Gegenwart« – nicht bloßes *Auftreten* – | Dasein und Erscheinen |.

Dieses *»Element« des Erscheinens ist das »Bewußtsein«* – und zwar insofern es an ihm selbst die Erfahrung seiner Wahrheit und Wirklichkeit macht.

»Alle Momente des Geistes treten als Gestalten des Bewußtseins auf.«

»Was er [der Geist] in ihr (der Phänomenologie des Geistes) sich bereitet, ist das Element des Wissens.«

214. Dar-stellung und Erfahrung
Zu »Einleitung« der Phänomenologie des Geistes

Das Wesen der »Dar-stellung« ist notwendig zweideutig.
1. das Sich-dar-stellen (»Strahlen« der »Gewalt« des Absoluten)
2. das Sich dar-bietende Vor-stellen des metaphysischen Denkens (im Prinzip ein Verschwinden des Zusichselbstkommen im Absoluten).

Beides gehört zusammen in den einen Kreis des Absoluten.

Das Wesen der Erfahrung des Bewußtseins.

Das Absolute »ist« das Relative des metaphysischen Denkens in seiner Hingerissenheit in die *Gewalt* des bewahrenden *Strahls.*

Das metaphysische Denken »ist« das Absolute (in seinem Darstellen seines Elementes seiner Unmittelbarkeit).

Das »ist« – vgl. Vorrede über das spekulative Urteil, *51 f.*

Der Geist – bereitet sich – in der *Phänomenologie* »das Element des Wissens« – (worin sich die Momente des Geistes ausbreiten – Logik).

215. Experimentum

als *usus* potentiae cognitionis (vgl. Bonaventura).[49]

Der Gebrauch – die Ausübung – der Versuch – das Sich einlassen auf – Zugehen auf – und Sich geben lassen – Vernehmen – experientia = intuitus – vgl. *Descartes' Regulae.*[50]

216. Hegels Metaphysik
Die spekulative Umkehrung im Entwurf »des Bewußtseins«

als *absolute* Onto-Theologie – des Seienden *als Wissendheit und Wille*

Vgl. die Systematik der Enzyklopädie:

I.	Wissenschaft der Logik (Ontologie)	
II.	a) Philosophie der Natur	*Cosmologia rationalis*
	b) Philosophie des subjektiven Geistes und objektiven	*Psychologia rationalis*
	c) Philosophie des absoluten Geistes	*Theologia rationalis*

[49] [Der Hinweis bleibt offen. Vgl. am ehesten Bonaventura: Commentaria in quatuor Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. Tomus III. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. 1887, p. 774.]

[50] [René Descartes: Regulae ad directionem ingenii. Nach der Originalausgabe von 1701 hrsg. von Artur Buchenau. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung: Leipzig 1907.]

217. Erfahrung

ἐμπειρία
Erfahrung (*Kant*)
1. Weise der *Erkenntnis*
2. und zwar *der menschlichen*
3. der Vermutungsweise – als Regelhaftes des alltäglichen Umgangs
4. die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bei Kant
5. der Gegenstand – das Seiende in Natur und Geschichte – die Natur – mathematischer-physikalischer-philosophischer Gegenstand
6. Hegel – nichts von all dem und dennoch ein Grundzug – nur unbedingt.
εἰδέναι – ἰδεῖν
»die absolute Idee«
[experientia intuitiva, Leibniz]

218. Er-fahren

eundo assequi – im Gang – auf dem Weg – erlangen
permeare –
durchfahren
pervagere –
tibrare – er-steigen
probare – erprüfen
experiri – erkunden – vernehmen
durchmachen – absolvieren (Schmerz).

*

die ἐμπειρία des Aristoteles – ἄνθρωπος –
die »Erfahrung« Kants – objektive Wahrheit
die »Erfahrung« Hegels – des Absoluten in seiner Absolvierung.

*

εἰδέναι – εἶδος – ἰδέα
δηλοῦν – γνώριμον
offenbar haben – vertraut
| Gegenwärtigung |
»Wissen«? (Gewißheit)??
λογισμός – *überlegte Einsicht*
τέχνη
ἔμπειρος
Kundig – geübt
πεῖρα – *Probe* = dadurch erlangte Erfahrung –
Anschlag – πεῖρα – das *Sicheinlassen* mit (Wettkampf).

219. Kant – Erfahrung

Kritik der reinen Vernunft (der *erste* Satz –).

Vgl. *Einleitung zu B 1*:

»Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.«

(Erfahrung – Anwendung des Vorstellens auf Gegenstände der Sinne – (Sinnenvorstellungen – wesentlich).

Unsere Erfahrungserkenntnis ein »*Zusammengesetztes*« – »*empirisch*«.

»Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*.«

220. Erfahren

erfahren
eundo assequi
eingehen, -gang – Weg
erlangen – erreichen
Welt – Erde – Länder

er-fahren – durchfahren
permeare
pervagari
erfahren – librare – wägen
wagen – *currus* – be-wegen
erfahren = vernehmen – gerade ohne *fahren*
Erfahrung – pervagatio – *probatio*
Kants Subsumierende Urteilskraft [?].

221. Hegels Begriff der Er-fahrung

Er-ledigung – Entledigung – »ledig« – Frei geworden – nur absolut – aus dem Absoluten zu denken.

[222. Erfahrung]

die bloßen »Fahrten des Augenblicks«

223. Das Sein. Metaphysik

als erste Ur-sache – αἴτιον
als Ausgang von Herrschaft – ἀρχή
als allgemeinste *Beschaffenheit* – κοινόν
entsprechend das Nichts
das Sein als Freiheit (Spontaneität)
als Vorgestelltheit – Gegenständlichkeit
das Sein als Wirksamkeit (Wirklichkeit).

224. Hegel. Phänomenologie

Vgl. die Sätze S. 5.

Sache – »Geist« – Erkennen.

Vgl. *die Sage des Anfangs*[51] – das anfängliche Denken.

Das Unbedingte – als das *Bedingteste* – Dinghafte schlechthin ≠ Anfang (Die Sage des Anfangs, 9).

betrifft Sein und Werden

– vgl. die Sage des Anfangs (32)

Sein und Wirklichkeit

[225. Erfahrung]

durchmachen – erfahren

absolvieren –

das Absolute – das eigentlich Erfahrende – Erfahrene – Erprüfte (Ich) – prüfende.

[226. Die Phänomenologie]

Ist die Phänomenologie ein »*Weg zur Wissenschaft*«?

227. »Erfahrung«

für Aristoteles – ἄνθρωπος –

für Kant – *der Mensch* – als theoretisch *wissenschaftlich* Erkennender

für Hegel – »das Bewußtsein« – »*das Absolute*«.

[51] [Martin Heidegger: Das Ereignis. GA Bd. 71. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2009, S. 294 ff.]

228. Der Weg der Verzweiflung

Verzweifeln – die Hoffnung aufgeben auf etwas – sich nicht mehr auf eine Position versteifen – sie *verlassen* – als eine wesenhaft ungenügende.

Die Erprüfung – die Erfahrung.

229. Vorgehen Hegels

1. er *beschreibt* nicht »Gegebenes« – das »einfach vorgehende« – keine »Philosophie« im späteren Sinne – erfahren ≠ vernehmen, »hören«, [sondern] durchmachen, er-streben –
2. er *deduziert auch* nicht aus Prinzipien –
3. er »*konstruiert*« auch nicht –
4. *er absolviert das Absolute* –

(»*Durchmachen*« | »*Vollenden*«)

Aber was?

Die Absolution des Absoluten.

230. Der »eigentliche« Begriff der »Erfahrung«. Einleitung

Erfahrung machen – erfahren und übernehmen, was je dabei herauskommt – welche Erfahrung gemacht mit dem und dem Gegenstand und Menschen.

Als das und das Sichherausstellen – *anders als* zunächst – Erscheinen – das Sichanderswerden.

Was aus der Prüfung entspringt, ist die »Erfahrung«. Die Erfahrung machen, daß es anders – d. h. nicht so ist und damit »nichts« mit dem bloßen Befragen.

Er-fahren – was das nicht-wahrhafte Bewußtsein ist.

Er-fahrung machen – durch die Prüfung hindurchgehen – Er--prüfen.

231. »Erfahrung« – Hegel

nur so von Kant erfahrend, daß die Kantische Einschränkung auf »Naturwissen« (Naturwissenschaft) aufgehoben und auf alle »Objekte« bezogen wird?

Nein!

Allgemeine Erkenntnistheorie!!

232. Weg

»Weg«
Versichern und Sicherheit

Behauptung des Vorstellens – der Bewährung und Ahnung. | *Gewißheit des Begreifens*

Weg »selbst Verlust« (*68*); Hoffmeister.

[233. Erfahrung und Prüfung]

Er-fahrung – Prüfung – Sicherung – der Entsprechung – (Sicherheit als Wahrheit).

Prüfen – *bedenken – erwägen* – gehört ins Wesen des Bewußtseins als Selbst-bewußtsein – Bewußtsein ist schon an es selbst verwiesen und der Prüfung unterstellt.

234. »Weg«

1. als *Gang und Gehen* – | »Reisebeschreibung« – *»itinerarius«* | – Unterwegssein (*Reise –Marsch* – Wanderung)
2. als »Bahn« und Straße – *das Begehbare* und *fahrende.*

235. »Weg«

– zur Wirklichkeit gehörend.

Weg – das Wirken als Sicherwirken.

236. Kant über Erfahrung

A 326, B 383: »Keine Erfahrung ist unbedingt.«

237. Weg. Einleitung

Zur Wissenschaft gehört der Weg zu ihr.

Der Weg: *»die Erfahrung des Bewußtseins«.*

Die *Wissenschaft* – ist *zumal* von sich weg und bei sich – so ist sie – sie selbst – d. h. absolutes Wissen.

Das Absolute – das Erkennen – (Wahrheit) – das Wahre und die Wahrheit sind *nicht getrennt.*

238. Kant – »Erfahrung«

»Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt« (B 218), Analogie der Erfahrung.

»Alle unsere objektiv gültige Erkenntnis« (A 694, B 722).

Vgl. Vom obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile (A 158, B 197).

239. Die »Erfahrung«

1.) *nach ihrem »Gegenstand«* –

für die ἐμπειρία – das (umweltlich) zugängliche Seiende in seine Anwesung und Abwesung seiner Vorfindlichkeit – φύσει ὄντα

für Kant – die »*Natur*« – *materialiter* spec. – vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Bd. IV, Akademie-Ausgabe – »*die Sinnenwelt*« – Körper – | Seele – zweifache Naturlehre

für Hegel – »das Bewußtsein« – das »erscheinende Wissen« – »Subjekt« (als Subjekt-Objekt) – das Ganze – *Unbedingte* – *als solches*

2.) *nach ihrer »Wahrheit«*

für Aristoteles bedingt – nach Umkreis und durch die Art des Be-trachtens – (wenn-so) (nicht Frage nach warum)

für Kant *bedingt* – nach ihrem Wesen – *a posteriori* – *a priori* – objektiv *allgemeingültig* – gerade das Weil-so – aber doch ein jedesmal wenn-so

für Hegel – *unbedingtes Wissen* – als *Dasein* – *Bewegung der Negativität selbst ein Erscheinen.*

240. Hegels Begriff der »Erfahrung«

in Abhebung gegen die »ἐμπειρία« des Aristoteles und gegen Kants Begriff der »Erfahrung«.

ἐμπειρία – *eine Weise des εἰδέναι* – als zur Ansicht, zu Gesicht bringen, zum Aussehen – Anwesung bringen des Seienden – im Sinne des sinnlich Wahrnehmbaren – wenn das, dann das – die ἐμπειρία wird an einem anderen gemacht – jedenfalls – das Eine und das Andere – im Verhältnis des *wenn-so.*

»*Erfahrung*« (Kant)

241. Fragen bezüglich Geist und Bewußtsein

1. Weshalb und inwiefern *ist* der Geist Geist als erscheinender? Weil er Vor-stellendes – und zwar *sich* vor-stellendes Wesen ist – »unbedingtes Wissen« – Repraesentatio – | im gedoppelten Sinne.
2. Das Element des Erscheinens gehört dem Wesen des Geistes als

unbedingtem Wissen an und es hat den Charakter des Bewußtseins. Weshalb also ist der Geist als erscheinender Bewußtsein?
3. Weshalb und inwiefern »ist« aber in Wirklichkeit wissender *Wille*?

a) weil das ego cogito *das subjectum* ist

b) weil subjectum-sein besagt – *Gewißsein*

c) weil Wesen der Wahrheit die Gewißheit ist – *Vernünftigkeit und Wirklichkeit.*

Aus diesem Wesenswandel der Wahrheit bestimmt sich der Vorrang des Bewußtseins; der Wesenswandel aber ist selbst Ereignis des Seins.

242. Zu Hegels Erfahrungsbegriff

Erfahrung als Schmerz – vgl. der Gang als Weg der *Verzweiflung.*

Erfahrung als Arbeiten – das Herausarbeiten und das Gewalt leiden von der *Gewalt* des Bewußtseins.

Erfahrung und Prüfen – Maßstab – das Maßstäbliche im transzendentalen Bewußtsein – die Gegenstände richten sich *nach* der Erkenntnis – Kopernikanische Wendung.

Weil das Bewußtsein transzendental – deshalb Gegenstand und Wesen *auswechselbar* – die logische Wahrheit im Bewußtsein – Beziehung auf den Gegenstand – die ontologische Wahrheit im transzendentalen Bewußtsein – die Beziehung auf die Gegenständlichkeit.

Wie durch diese Auswechslung der metaphysische Raum des Bewußtseins – das Element – sich weitet und entfaltet.

Ihre transzendental absolute Einheit in der Wahrheit der Gewißheit der Vernunft.

243. Der Aufbau der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes (vorläufige, äußerliche Kennzeichnung)

I. *Die Begründung für das Vornehmen* (*Vollziehen* – Ausführen) *der Darstellung des erscheinenden Wissens.*

Abschnitte 1–4. Der Grund liegt darin, daß das erscheinende Wissen über das bloße Auftreten (leere Erscheinen) hinausgedacht werden soll zu ihrem echten Erscheinen und d. h. »Sein« als Bewußtsein. Der Grund liegt in dem Sichdarstellenden selbst.

II. *Die Kennzeichnung der Darstellung selbst als eines notwendigen – von seinem Ziel hervorgetriebenen – geschlossenen Fortgangs.* Die Darstellung ist Gang. (Weg); ist Rück-gang. | »Erinnerung« | *Abschnitte 5-8.*

III. *Die Ausführung der Darstellung und diese selbst in der Ausführung.* (Maßstab – Prüfung).

Abschnitte 9–13. Die *Dar-stellung* ist Prüfung, die das sich darstellende selbst und zwar hinsichtlich seiner selbst als des Maßstabs seiner selbst vollzieht.

Die Ausführung im Vollzug durch den Denker ist daher 1. *Weglassen* von eigenen Gedanken und Einfällen; 2. *Zu-sehen* – eine Art von »Passivität«.

IV. *Das volle Wesen der Darstellung ist Erfahrung.* Vgl. □ Hegels Begriff der Erfahrung.[52]

Abschnitt 14. Der Begriff der Erfahrung; darin erst die vorigen Bestimmungen der Darstellung aufgenommen und geeinigt.

1. Erfahren – als durchmachendes Durchlaufen – *Fortgang* – *pervagari* – *Gang* | Bewegung; »Gang aufs Land« | Weg; »*Hausgang*« |

2. Erfahren – als experimentum – πεῖρα – probare – *Prüfung* – woran man mit etwas ist – nachsehen, wessen man sich zu versehen hat – *sich* einlassen mit etwas, auf etwas – *Studium* – (sich) – (sich); Studium (Wahres) [?].

[52] [Martin Heidegger: Hegels Begriff der Erfahrung: In: Holzwege. GA Bd. 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, S. 115–208.]

3. Erfahren (Vernehmen – »Hören«) – als *Zur Kunde* und zum Erscheinen *bringen* (experiri) Heraus-stellen – *Erscheinenlassen* – als Erscheinen.

4. *Erfahren* – als *Er-langen* – *Zu-sich-selbst-kommen* und als Erscheinen erst (eundo assequi) die Er-fahrung des Bewußt-*seins*; *Sein* als »Werden« – Selbstsein im absoluten Anderssein; *der Weg selbst – als Wissenschaft.*

V. *Die Zutat des Denkers in der Ausführung der Darstellung.*

Abschnitt 15. Diese Zutat und das Zusehen und *Weglassen* – widerstreiten sich nicht, sondern gehören zusammen – die Passivität des Sehens erst möglich aus der Aktion des vollständigen Entwurfs (das hinter dem Rücken). Unser Begreifen und Denken denkt das »*Entstehen*« des Fortgangs. Was sich uns als Entstehen zeigt und nur so zeigen kann (weshalb?), ist in sich schon geschehen – *vollendet.* – Die Darstellung als Erscheinen ist in sich der vollendete Gang des Bewußtseins zu sich selbst.

VI. Die Erfahrung als das Erscheinen des Wissens »ist« dessen ganzes System in seiner Gänze. *Abschnitt 16.* Das Erscheinen ist das Wesen; das Wesen ist Erscheinen. Die Darstellung des erscheinenden Wissens fällt mit der Wissenschaft selbst zusammen.

244. Phänomenologie des Geistes. Einleitung

I. *Die Schwierigkeit des Beginnens*: daß schon Wesentliches, was sich erst unterwegs aufhellt, schon in den Umrissen vorweggenommen werden muß; daraus entstehen Aufenthalte und zugleich auch nur ungefähre Erörterungen. *Aber doch auch Hinweise auf Richtungen des Fragens.*

1. Absatz, 63/64

Der erste Satz der Einleitung handelt vom Vorgehen der »Philosophie« und was ihre »Sache selbst« und sie in ihrem Wesen ist.

Und zwar vom Vorgehen der Philosophie, wie es vom »gemeinen Denken« aufgefaßt wird.

Das gemeine Denken hat beileibe *keine gewöhnliche* und *nied-*

rige Vorstellung von der Philosophie. Es *glaubt* zu wissen, daß hier etwas *Hohes* erkannt werden soll; und eben deshalb muß doch eben *zuvor* das Erkennen geprüft werden. Man ist besorgt, das, was erkannt werden soll, zu verfehlen.

Die natürliche Vorstellung der Philosophie beginnt aus einer »*Besorgnis*« im Sinne einer *Befürchtung* um das Erkennen. (Diese Besorgnis gibt den Anschein eines besonderen Eifers, einer besonderen Überlegenheit und eines Ernstes.)

Die Besorgnis scheint gerecht (zu sein) –

1. sie besorgt – bedenkt, daß es *verschiedene Arten* von Erkennen geben könnte – die eine *geschickter* als die andere. [*Welches* Erkennen? »Theoretisch« – spekulativ.]

Also Möglichkeit der »*falschen Wahl*«; das falsch gewählte Erkennen führt Wolken des Irrtums – hebt zum Himmel des Irrtums.

2. sie besagt, daß das Erkennen selbst ein Vermögen – von *eigener Natur und Grenze – auch wenn* das rechte gewußt – dann immer noch die Gefahr der Grenzüberschreitung.

Wesen der spekulativen Erkenntnis – »*Kritik*«.

Die Besorgnis – | selbst noch in der *Unsicherheit*, die sich zu sichern versucht. Bei diesem *Geschäft* der Prüfung das *Tragende des Vermögens* muß aber zuletzt eine *Überzeugung erwachsen*, daß überhaupt das Vorhaben der Philosophie – die Erkenntnis des Absoluten *widersinnig* sei. | Überzeugung: *ein auf Gründen gesetztes Fürwahrhalten.*

Dies allerdings nur unter der *Voraussetzung*: *Erkennen sei ein Werkzeug oder ein Medium.*

Überzeugung und »*Standpunkt*« – | enthält Aussagen und Setzungen über das Wesen des Erkennens – und solche – die vielleicht gar nicht erst geprüft werden – geprüft wird, ob Werkzeug oder Medium zureichen. Geprüft wird *nicht* – ob Erkennen überhaupt Werkzeug und Medium ist (d. h. *Mittel*). Was liegt in diesem Nicht-prüfen?

Also Einsicht in einen Übelstand zugegeben; *Abhilfe?* / doch nur scheinbar –

Sofern Erkennen – »Mittel« sein soll, liegt darin, daß das Absolute nur erst mehr gebraucht werden soll, d. h.

→ In der Auslegung des Erkennens als Mittel liegt nicht nur eine These über das Wesen des Erkennens, sondern vor allem eine Behauptung über das Absolute selbst: wonach dieses nicht bei uns ist und sein will.

[»In Wahrheit aber ist es das Wesen des Absoluten an und für sich, schon bei uns zu sein und sein zu wollen.« – Denn gerade dann, wenn wir *außerhalb* seiner und *daneben* stünden, wäre es ja *nicht das Absolute.*]

Das Erkennen – ist nicht unser Brechen (und Bruch und Gebrochenheit) des Strahls – *sondern ist der Strahl selbst, wodurch »die Wahrheit« uns bricht.*

Das Erkennen – sind gar nicht eigentlich wir und unsere Tätigkeit, sondern ist das Strahlen – Scheinen des Absoluten. Strahlen – Scheinen – nicht nur den Anschein haben – sondern sich selbst zeigen – nicht nur dieses – sondern sich selbst und das Eigene schenken.

(Vgl. Matthias Claudius – Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen.[53])

2. Absatz

Die in der Besorgnis unbesehen angenommene Meinung über das Erkennen und das Absolute – ist selbst Bedenken ausgesetzt.

Daher kann dem Mißtrauen in die Wissenschaft selbst mit einem Mißtrauen begegnet werden.

Die scheinbar berechtigte *Furcht vor dem Irrtum* ist Furcht vor der Wahrheit (vor dem Wahren).

Und solche Furcht vor dem Wahren – (Angst vor der Wahrheit) ist selbst schon – Irren – (Ausweichen vor dem Wahren).

Wenn natürlich das Erkennen ein für sich Vorhandenes und so an sich Seiendes ist – dann ist es selbst etwas *Wahres* – Furcht vor ihm – ist Ausweichen davor.

[53] [Matthias Claudius: Wiegenlied bei Mondschein zu singen. In: Ders.: Werke. Bd. 1. Ein Wort zur Einführung in seine Werke von Hermann Claudius. Oskar Günther Verlag: Dresden o. J., S. 111–113.]

3. Absatz

Doch hier und im vorigen Absatz – spricht schon eine Voraussetzung, die allein die kritischen Konsequenzen ermöglichte: *das Absolute allein ist wahr und das Wahre allein ist absolut.*

Nochmaliger Versuch – den obigen *Konsequenzen* zu entgehen – Erkennen – was das Absolute nicht erkennt, braucht nicht unwahr zu sein, kann »auch wahr« sein.

Der Unterschied zwischen dem absolut wahren und dem sonstigen wahren.

Was ist Wahrheit – Erkennen – Absolutes? Diese Bestimmung erst zu erlangen.

[Also doch Prüfung? – Nein – sondern: Wesen von Erkennen und Wesen des Absoluten – alles in einem aus dem Ganzen.]

4. Absatz; *65/66*, vgl. S. 7.

»Statt mit [...]« Stellung nehmen zu der natürlichen Vorstellung über das Vorgehen der Philosophie – anscheinend das Recht einfach verwerfen oder gar übergehen – beiseite lassen und selbst *auftreten* – »*aber*« Auftreten ist zunächst sich gleichsetzen / »Erscheinen« /.

Wie also vorgehen – angesichts der Meinungen des natürlichen Bewußtseins und seiner Besorgnis und seines Anspruchs auf Prüfung und seiner Heraushebung der kritischen Haltung.

All dergleichen als *zufällige* und *willkürliche Vorstellungen gerade zu verwerfen.*

Sie berufen *sich auf die allgemeine* Bekanntheit der Begriffe | Erkennen – Absolutes; Subjekt – Objekt | und sie ersparen sich die Mühe der Wissenschaft mit dem Hinweis, daß sie etwas *einfach vorgeben* – und sich die *Mühe* der Wissenschaft ersparen.

Wenn *schon Mühe* gespart werden soll, dann mit mehr Recht die, überhaupt von *dergleichen Notiz zu nehmen* – denn sie sind eine »leere *Erscheinung*« – des Wissens – *die unmittelbar vor der auftretenden Wissenschaft verschwindet.*

[Weder nur Verwerfen (und so doch gerade Kenntnis nehmen davon) noch überhaupt Übergehen – sondern – im Erscheinen des Wissens sie selbst in ihrem geeigneten Wesen und Wesensort

erscheinen lassen – nur so wird das Auftreten der Wissenschaft selbst zum *ersten Erscheinen*.]

In diesem Abschnitt ein *Wandlungspunkt* und dieser der äußerste Punkt der Entäußerung des erscheinenden Wissens. Nämlich seine Gleichsetzung mit dem unbestimmt für das natürliche Bewußtsein Vorhandenen.

[Erscheinen und Erscheinungsbereich – Erscheinen – als Erscheinen des Bereiches – der Bereich selbst als das eigentlich »Scheinende«.]

»Auftreten« – als *ein »Erscheinen«* – aber dieses *auftretende Erscheinen* – ist noch nicht das eigentliche Erscheinen – es ist nur ein »Schein« – | *»Anschein«* | *das bloße Auftreten* |

a) neben anderem – durch nichts unterschieden – auch ein Auftreten

b) die anderen als ein Erscheinen ihrer selbst zu behaupten.

Die Wissenschaft muß sich vom bloßen Schein des bloßen Auftretens befreien und von dem Schein – als sei jenes andre nur neben ihm und ihm etwas Fremdes. Vgl. Schluß der Einleitung.

Also: den Schein des *Auftretens neben*... überwinden – durch das Sich Wenden *»gegen«* den Schein selbst.

Abschnitt 4 zeigt: warum die Darstellung des erscheinenden Wissens notwendig ist. Darstellung – Erscheinenlassen für uns (aber »wir« – bei Absolutem). Weil die Darstellung des Erscheinens erst dieses aus der *Starre* des bloßen Auftretens befreit und das *Erscheinen* als Erscheinen walten läßt und damit als das, was das Absolute selbst ist – und so Er-weisung und Erprüfung seines Wesens. (Maßstab seiner selbst – vgl. unten Abschnitt 9 ff.)

Abschnitt 12, hier unsere Maßstäbe Weg-lassen.

In dieses Erscheinende Wissen ist gerade »das natürliche Bewußtsein« aufgenommen – [Aufbau des Werkes] – es *wird erst* sichtbar – [von wo aus und in welchem Licht?].

Also wird gerade nicht in ihm Fuß gefaßt.

Was heißt »von ihm ausgehen«, mit dem natürlichen Bewußtsein beginnen.

Unterschied zum Vorgehen des *»erkenntniskritischen«* Prüfens?

Das Beginnen im Absoluten – aber in dessen äußerster Entäußerung. Mensch – Absolutes.

Das geradezu ans Prüfen gehen – bleibt zum Voraus im »System des Meinens« *stecken.* »Auf *Autorität*« – was eigene Überlegung sei. Vgl. Abschnitt 6.

II. *Kennzeichnung der Darstellung als Fortgang. Weg.* (*Bewegung*) (*dialektische*).

Abschnitt 5. Kann als Weg des *natürlichen Bewußtseins* betrachtet werden.

Weg der Seele zum Geist sich läuternd.

Weg des natürlichen Bewußtseins – das so gleichsam es selbst bleibt.

(Itinerarium mentis in Deum. Bonaventura, 1259)[54]

Positiver Gewinn.

Abschnitt 6. Aber das »natürliche Bewußtsein« – *das nicht-reale* Wissen.

Also der *Weg* der Beseitigung des natürlichen Bewußtseins; ein Wegschaffen – also *negativ*? | »*Verlust*« |

Weg *der Verzweiflung* – auf keiner Station und in keinem Stadium ein Halt.

[Realisierung – Verwirklichen – nicht real = nicht wahrhaft = nicht vollendet.]

→ *Der Fortgang als ein tollere – Aufnehmen.*

Aber dieses als »ausführliche Geschichte *der Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft«.

a) *Geschichte* – Gang der *Entfaltung* – *ausführende* (nicht bloß auftretend versichernd)

b) des Bewußtseins selbst (nicht des »natürlichen Bewußtseins«).

Abschnitt 7

Woher überhaupt der Inhalt – *das was* sich »bildet«?

[54] [S. Bonaventurae Seraphici Doctoris tria opuscula: Breviloquium, Itinerarium mentis ad Deum, et De reductione artium ad theologicam notis illustrata studio et cura P.D. Collegi S. Bon. ed. III. 1911.]

Woher die Vollständigkeit des nicht-realen Wissens, des Noch-nicht als ständiges Nein?

Woher das Nein sagen – (die Negativität)? *Das Nein als conservare.*

Abschnitt 8

Das Ziel des Fortgangs des erscheinenden Wissen ist gesteckt durch es selbst – sofern es das Wahre – »die Wahrheit« ist.

Das *Wohin fort* und das Wo hindurch – bestimmt sich aus dem *Woher der Gewalt.*

Der Fortgang ist *Rückgang* zum Bewußtsein selbst und zwar so, daß das »Fort«gehende stets aufbewahrt das, was es aufgegeben.

Der Fortgang als *elevare* (I. Satz über das Bewußtsein).

III. *Die Ausführung der Darstellung als Prüfung (9–13) (was das Bewußtsein selbst ist).*

Abschnitt 9

Prüfung – Maßstab – deren Unterscheidung und Trennung von zwei »Seiten«. Aber woher und wie Maßstab – selbst wenn die Wissenschaft der Maßstab wäre – da diese doch unterwegs?

Abschnitt 10

Wissen und Maßstab – nach der natürlichen Ansicht. *Das Wahre (Gegenstand) als Gegenstand.* Zwei Seiten.

Abschnitt 11

Wie wäre es, wenn wir so trennten? Dann fiele je der Maßstab in das zu messende selbst und so jede Notwendigkeit der Anerkennung eines anderen hinfällig. Aber –

Abschnitt 12

Das Bewußtsein ist an ihm selbst sein Maßstab (II. Satz) (weil es transzendentales Selbstbewußtsein ist). Also liegt der Maßstab im Bewußtsein selbst und »wir« haben nichts zu tun als *wegzulassen*; zumal das unmittelbare unsrige Prüfen am meisten unterscheidend hinzutut. Also das Prüfen eigene Art.

Abschnitt 13

Nämlich so, daß auch wir selbst nicht prüfen – den Versuch machen und sich einlassen auf das Wesen des Bewußtseins.

III. Satz: Das Bewußtsein prüft sich selbst und zwar den Maßstab, der es selbst ist.

→ Worauf das Prüfen beruht? Auf der wesenhaften Unterscheidung des Bewußtseins – als *Selbstbewußtsein.*

IV. *Das volle Wesen der Darstellung ist »Erfahrung«.*

Abschnitt 14. Vgl. □ Aufbau der Einleitung, vgl. Abschnitte *6–8.* Tollere, conservare, elevare.

V. *Abschnitt 15.* Gleichwohl eine Zutat *nötig – d. h. das sich bestrahlen lassen im Strahl.*

Der *entgegenkommende Entwurf* (vgl. S. 12)[55] – der die Darstellung als Entstehen begreift – inwiefern aber gehört auch dieses *noch zum Bewußtsein*?

Weil es das Absolute ist und als dieses beim »Relativen« und Endlichen sein muß – so zwar, daß dieses selbst nur ist – indem es absolut ist.

Aber es kann dieses nur sein im *Wie des Begreifens*, nicht als der sichbegreifende Inhalt selbst als solcher.

(Pan-theismus) – vgl. Schelling, *Freiheitsabhandlung.*

Endliches Denken – *absolutes Denken.*

VI. *Die Erfahrung des Bewußtseins als Erscheinen. Das Erscheinen als »Wesen«* (*actualiter*).

Das Absolute als »der Begriff« – d. h. *»die absolute Idee«.*

Zu Abschnitt 15. *»Die Umkehrung des Bewußtseins«.* Diese »Umkehrung« aus der Entäußerung ist notwendig, weil die Entäußerung *notwendig* ist für den Vollzug des *Entstehenlassens* für uns.

Die Unterscheidung: »für uns« – »für es« – | das Bewußtsein |.

Das Werden – als Werden – *das Werdende in seinem Werden* ist eben im *Denken gedacht.*

»Die Reihe« in ihrer Reihung ist für uns *anders* – aber *nur in ihrem formellen Wesen.*

Gleichwohl wird so gerade die unsrige Reihung in den *wissenschaftlichen Gang gehoben* –

[55] [Bezieht sich auf die nächste Manuskriptseite.]

nämlich: *als ein Gang und als Geschichte erwiesen.*
Der dunkle Fleck in Hegels Metaphysik.

245. »(Die) Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« »Phänomenologie des Geistes« Auslegung des Titels unter Beachtung der metaphysisch spekulativen Genitive

Die Vereinzelung von genitivus subjectivus und genitivus objectivus ist aufgehoben in der *Einheit der Subjekt-Objektbeziehung.*

Und deshalb stehen auch alle Momente, die in der Einleitung erörtert werden, in einer spekulativen Identität.

Das Wissen (Bewußtsein – als das Erscheinen des absoluten Geistes).

Das Erscheinen des Wissens.

Die Darstellung des Erscheinens des Wissens.

Die Ausführung der Darstellung der Erscheinung des Wissens.

Das Zusehen und *die Zutat* in der Ausführung…

Das Erscheinen – als Sich zeigen des Wahren – im Vor-stellen für das Vorstellen als Vor-stellen – Subjectität.

Die Darstellung – das Sichzeigenlassen des Sichzeigenden.

ZU HEGEL
LOGIK DES WESENS
WS 1955/56

I. HEGEL
DER SATZ VOM GRUND
LOGIK DES WESENS

1. Hegel

Das eigentlich Unmittelbare ist für Hegel nie das nur Vorhandene, sondern jenes, was sich zu *seiner* – (welcher?) Unmittelbarkeit selbst vermittelt hat. Die Bewegung des Vermittelns selbst.

Sein | das (abstrakt) Unmittelbare

Wesen | die Reflexion

Begriff | die Idee –

Das *Werden* ist »die Reflexion des Übergehenden in seinen *Grund*«. Logik II, 214[1].

Der »zureichende Grund« ist für Hegel der *Begriff* (S. 66, S. 88).

2. Sein und Wesen

Die Wahrheit (das An und für sich) des Seins ist das Wesen.

Das Wesen ist das zeitlos vergangene Sein – in seine Wahrheit (»Für sich«) zurückgegangen.

Das Sein *wird* durch seine eigene Natur – durch sein Insichgehen – zum Wesen.

Die Sphäre des Seins (das An sich) – die Sphäre des Wesens (das Für sich – das An-sich).

Das Unmittelbare des Wesens »ist« zunächst das »reine Sein« (darin schon Bewegung – Negativität).

»Die Negativität des Wesens ist die *Reflexion*, und Bestimmungen [sind] *reflektierte*, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende.« (5)

»Das Wesen ist die vollkommene Rückkehr des Seins in sich [...].« (4)

Seine *allgemeine* Bestimmung ist, aus dem Sein herauszukommen.

[1] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

3. Reflexion –

deren »Natur«?

»Als die sich auf sich selbst beziehende Negativität sich von sich abzustoßen, wodurch sie setzend und schaffend ist.« Logik II (Lasson), 168.

»der *absolute Gegenstoß* in sich selbst« (16)

4. »Das Sein«

für Hegel = »alles Etwas« (Logik des Wesens) – alles und jedes, das »ist« – d. h. jegliches das »etwas« »ist« – in diesem dürren Sinn von Sein west überhaupt ein Vor-stellen unbestimmt unmittelbar an.

5. »Das Wesen«

ist das zeitlos vergangene Sein.

»Gewesen« – | vergangen – in die Aufhebung weggegangen.

6. II. Buch

Das Wesen (das Sein »für sich«)
I. Abschnitt
Das Wesen als | Reflexion | in ihm selbst
1. Kapitel – *der Schein*
2. Kapitel – *die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen* (Form von Sätzen)
A. die Identität
B. der Unterschied | Verschiedenheit
C. der Widerspruch, Entgegen*setzung*
3. Kapitel – *der Grund*

A. der absolute Grund
B. der bestimmte Grund
C. die Bedingung

7. Sein und Wesen. Hegel, Logik II

Inwiefern ist das Sein seiner Natur nach ein *Insichgehen*, wodurch es zum Wesen wird?

Sein als *Gegenständigkeit* ist *Vorgestelltheit* – diese ist Vorstellen und Vor-stellen ist: *auf-sich*-zu-Stellen.

Scheinen in sich – Reflexion – das Wesen ist die *Reflexion* – | und zwar Reflexion *in sich*.

Inwiefern erinnert sich das »*Sein*«; in sofern Sein – Gegenständigkeit ist – zunächst – das Äußerste des Unmittelbaren für das Vorstellen –; als *Gegen* – hat es schon die Richtung auf das Innere des Vor-stellens – ist latente Reflexion – indem es zu dieser *in sich* geht – wird es zum Wesen.

Das gehört zur unendlichen Bewegung des *wahren* (absoluten) Seins.

»Reflektiert« – d. h. durch das Wesen selbst gesetzt und in ihm als durch es aufgehoben für es bleibend.

Reflexion: ist die Negativität (Negation der Negation), d. h. die *Wahrheit des Wesens* (Reflexions-Begriff) – *der Übergang* vom »*Sein*« in den »*Begriff*« (II, 5).

Wesen ist die erste Negation des Seins – die Negation dieser Negation ist der *Begriff*.

Das Wesen – *gibt* sich erst nur das Dasein des Absoluten – *setzt* es – aber noch unterschieden vom Dasein des Begriffs – »macht sich zum Grunde«.

Die Reflexion ist das Rückkehren; als solches setzt es das voraus, aus dem her es die Rückkehr ist.

Reflektieren ist *Voraus-setzen* – seines Woher und d. h. zugleich – *sich abstoßen* von diesem Voraussetzen eines Vorgehenden; dieses wird erst zum Vorgehenden, indem es *verlassen* wird.

Durch die Rückkehr in sich – als diese – kommt das Wesen bei sich erst an.

Da reflektiert ist der »*absolute Gegenstoß*«.

8. Reflexion

ist – für Hegel – das *Wesen* in seiner absoluten Selbstbewegung.

Der *in* sich gegangene – seiner Unmittelbarkeit entfremdete *Schein* – ist *die Reflexion* – »die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt, der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich« (Lasson 64) – »er enthält die Reflexion als aufgehoben in sich«.

Der *Grund* im Unterschied und Gegensatz und Widerspruch zur *Reflexion* – also *in* deren Dimension – Grund ist: »*Reflexionsbestimmung*«! (65)

9. »Reflexion« –

setzender Rückgang in den Grund, das Gesetzte – Unmittelbare als sich selbst Setzendes.

»Das *bloße Sein« und die Wesentlichkeit der Reflexion in sich – die Reflexion reflektiert sich in sich* – d. h. *die Bewegung des absoluten Selbstbewußtsein die Negation der Negation.*

Das *bloße* Sein – ist das Unmittelbare Unvermittelte – *Un--wahre.*

Das *wahrhafte* Unmittelbare ist erst: der *Grund* – nicht nur Reflexion des Seins | ins Wesen | – sondern | Reflexion in die Reflexion |.

10. Reflexion –

durch sich (das Wesen) selbst gesetzte Bestimmungen *dieses* Setzen – Abstoßen seiner von sich.

11. Reflexion

als das Scheinen des Wesens in ihm selbst – »die Form«.

12. Entfremdung –

1. in die Fremde verstoßen
2. das Fremde – Unzugehörige aufheben – an-eignen – *vermitteln*!

13. Grund –

was die lebendige Einheit – des sich darstellenden Widersprechenden zu behalten vermag (Logik II 59).

Der Widerspruch als *der absolute Grund* (66).

14. Hegel: die Wahrheit

| *das An-und-Für-sich* || des Seins |

15. Die Gleichgültigkeit des bloß Verschiedenen

die negative *Einheit* vergessen – das *sich* Negierende in jedem – das Enthalten des Anderen als des Anderen – Negation der Negation.

Zweideutig: das *Gleichgültige* – das bloß – Gleichgültige; das eigentlich Gleichgültige eines Jeden kraft der lebendigen Einheit der negierten Negation.

16. Über den »Satz« –

Logik II (Lasson), S. 24f., 65, 267, 495.

Vgl. *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes.*

17. Voraus-setzen

[*Eugen*] *Fink*

Hinaus auf »Bewegung«

1. nicht an etwas
2. nicht griechisch
3. funktional – mathematisch-physikalisch (Ortsveränderung)
4. aus Voraussetzen.

Das von woher und wohin und unterwegs in Sich bewegen der Bewegung selbst.

Sie – die Bewegung »bewegt« sich.

18. Wesen kommt aus dem Sein her

(7)

Alle Herkunft (*aus Ursprung*) *ist* Rückkehr.

Um Rück-kehr zu sein – eine Fort- und Weg-Kehr.

Weil – in der Entäußerung zum unbestimmten Unmittelbaren der Ursprung verlassen – *Herkommen* – auf dem Weg der dialektischen Darstellung *nur* πρὸς ἡμᾶς – oder an und für sich notwendig in der Entfremdung?

19. Fragen

Weshalb nennt Hegel die Reflexionsbestimmungen: »die Wesenheiten«?

20. Zur Frage der Auslegung – S. 9 ob. Ende des 1. Absatzes. Logik des Wesens (Lasson)

Sein – das *an und für sich nichtige Unmittelbare – keineswegs bloß negierte* – sondern gegen *Wesen* abgesetzte – *an und für sich nichtige* – weil das »nichtig« – *in* das Wesen hineingenommen – in das *»an und für sich«* (an sich) – *als welches* »das Wesen« wiederum nur *an sich* ist – noch nicht Begriff!

21. Das Wesen –

zunächst – nicht: *es selbst* – an *und* für sich – sondern *nur »wesentlich« – gegen* ...

Un-wesentliches
»Sein«
von da her – | *aufgehoben* | *tollere* |
von der verborgenen Art [des] *»Wesens«*; als *»aufhebend«* –
»wesenstümlich« »aufnehmendes«?

22. Das Wesen –

ist zunächst nur *»wesentliches« Sein.*

23. Der Gegenstoß

1. *erläutert* in der Vorrede zur Phänomenologie
2. *gedacht* in der Logik des Wesens als »der *absolute Gegenstoß* in sich selbst« – »die reflektierende Bewegung«.

Hier gezeigt, *inwiefern* »das Denken sich gehemmt fühlen muß« und *zurückgeworfen* zum Gedanken des *Subjekts* – den es *vermißt.*

»Das *Subjekt*« – ist die *Subjektivität* | *der Begriff* |.

24. Charakteristik der

1. beiden Stellen über den »Gegenstoß«
2. ihr innerer Zusammenhang
3. »Gegenstoß« – absoluter und | *Wahrheit* | des *Seins*
4. als *absolutes Voraus-setzen.*

25. Zur Interpretation

Lasson *15 ob.*: »Unmittelbarkeit« – »als *Rückkehr aus einem*«.

15 mitte: Reflexion als »Aufheben *ihres Andern*« – »*Voraussetzen*«.

Wie das »*voraus*« zu verstehen?

Als ὑπόθεσις?

Das »*wovon her*« – »an sich« – weder das Eine noch das Andere (16 ob.) für ein *An*fangen oder – 15 ob.

Die Unmittelbarkeit ist nur dies – nicht Unmittelbarkeit zu sein. –

26. Vor-finden

und *Voraussetzen – Verlassen und Ankommen.*

27. Die Bewegung von Nichts zu Nichts

Daß es nichts gibt, was nicht *gesetzt* ist – z. B. die äußere *Reflexion* – ist *nicht* außen, *sondern innerhalb.*

28. Gesetztsein –

die Unmittelbarkeit – *als sich* reflektierend – *als Rückkehr der Negation in sich.*

Aber so ist sie Negation der Negation als der Negation – so ist sie *Voraus-setzen.*

29. »Haben« und »Sein«

in der absoluten Bewegung der absoluten Reflexion.

30. Logik

»*Die Dimension*« – Herkommen des Wesens aus – Rückkehr des Seins in – *diese Bewegung* – als solche.

Aber insgleichen – das anschauend außerhalb ihrer unmittelbar Vorhandene (Dasein) je und je nur im »Begriff« – *im absoluten sich Wissen wollen* – (vgl. S. 3 – *erste* Sätze).

31. Tod und Leben

↔

| *Logik und Unsterblichkeit* | ist Tod und Leben | *Vergänglichstes*
– Zukunft als blühendes Reich [?]

↓

das *Sterblichste* – Kostbarste, die Flamme
»die Natur unsterblich«

32. »Wesen«

»In der Sphäre des Wesens macht die Relativität die herrschende Bestimmung aus.«

Hier ist »alles nur so als seinsgesetzt, daß zugleich darüber hinausgegangen ist; es ist ein Sein der Reflexion, Verhältnis«.

Reflexion – Relativität – Verhältnis.

33. Wesen

Die Negativität – dem *Seyn* – nicht äußerlich, sondern *seine eigene Dialektik.*

Dann ist die *Wahrheit* des Seins das Wesen.

Wesen das *in sich* gegangene, in sich seiende Seyn.

Der Unterschied des Wesens zum unmittelbaren Sein – beruht in der *Reflexion* als der eigenen Bestimmung des Wesens selbst.

34. Der Schein

»*der Schein ist die unmittelbare Reflexion*«

[der Schein ist die Reflexion – als unmittelbare]

35. Das Scheinen

Die eigene Gleichheit (*das Negative*) *mit sich* | Negation der Negation – ist das »*Sein*« *des Scheins* – »das Scheinen«.

Nicht *Anschein*! Sondern gerade das *Wesen*!!!

[ἰδέα]

36. Wesen –

das *Ge-Wesen* des Seins | das *Frühere* des »*Schon*« das *Erste*!

Das *Vergehen* dieser *Vergangenheit* ist das *Gehen* – als das *In--sich-zurück-gehen* des absoluten Begriffs aus seiner äußersten Entfremdung.

Wesen – als Scheinen in sich selbst.

37. Die Bewegung des Werdens

1. im Sein –
2. im Wesen – | die Bewegung – *reflektierend.*
   Das Andere *anders.*

38. Frage

Woher etwa dergleichen wie »*Scheinen*« (indifferent)?
1. einfaches sich zeigen – leuchtend!
2. Anschein
3. *Sichspiegeln* im anderen – *Rückbeugung*
4. Erspiegelung des Scheinens.

39. »Wesentlich«

1. gewöhnlich = wichtig – worauf es ankommt
2. das Wesen – etwas so bestimmend – zu ihm gehörig
3. »wesenstümlich« – von der Art des Wesens.

40. Die reine absolute Reflexion

1. die setzende Reflexion
2. die äußerliche Reflexion (von *vorausgesetztem* aus)
3. die bestimmende Reflexion.

41. Reflexion –

1) gewöhnlich jetzt über sich nachdenken – sich beobachten –
2) vordem – auf sich als ego – zurückgebeugt –
3) zurück-strahlen – das Licht reflektiert sich, z. B. die Sonne in einer Fensterscheibe – *Rück-Kehren* | in sich bleibend |
4) *Hin-und her-scheinen.*

42. Sein –

auch *einfache Beziehung auf sich* – (das *unbestimmte Unmittelbare*) – *Un*-mittelbar – *unmittelbar Negatives.*

Aber *Wesen* – die *höhere* Bestimmung, weil Sein

a) das *Un*-mittelbare – noch als *Beziehung*

b) das Un-*mittelbare* (Un-*Vermittelte*).

43. »Wesen« (Hegel)

als Re-flexion – das Scheinen des einen aus anderem – [Woher *der Schein* und *aufeinander* zu? Wenn erst »*Be-griff*«?]

Gegen-, Wider-Schein – *Gegen-Satz.*

Eines (in sich reflektiert) *mit* dem anderen (in sich reflektiert) vermittelt – *beides* – zugleich für sich und so einander entgegengesetzt.

44. ἐνέργεια – | von Hegel her

dieser Ort –

Wahrheit als *Gewißheit* ist das *Hemmnis* für die | *Seinsfrage* |.

ὄν – | θεῖον | *Ständigkeit* |

Sein – | ein *Nachtrag*! Nachläufer – wo – Sein – doch »*Grund*«.

Sein »*selbst*« | 1. *für sich abgelöst*

2. es ?

»Differenz« – »*Unterschied*« – *Hegel.*

~~Da-sein~~ | »Solipsismus«

45. Das Unmittelbare

ohne Rücksicht auf Vermittelung.

Das Unmittelbare – an sich gelassen. | S. 13 ob.

Das Unmittelbare einer Vermittelung – *aus* der Rücksicht in die Vermittelung.

Rest und Moment.

46. Die Schwierigkeit –

Einsprung und *Vorbereitung* | äußerliche Reflexion.

Das Wesen

I. Abschnitt das Wesen als Reflexion in ihm selbst

II. Abschnitt die Erscheinung

III. Abschnitt die Wirklichkeit.

1. der Schein

2. die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen

3. der Grund.

47. Die Schwierigkeit –

die jeweils erste Stufe der Thesis zureichend zu fassen.

Vgl. 1. Abschnitt, 1. Kapitel, 1. Absatz, 1. Abteilung, S. 6 – *das Wesentliche und das Unwesentliche.*

Alles im Rückgang und Zurückstellen der Ganzen Wahrheit – an der dialektischen Abstraktion ange*setzt.*

Das *Unbewegte*, wie jedoch das Ganze der Wahrheit der absoluten Negativität *ruht* – | *Ruhe als das Bewegende* |

48. Dasein –

als fixiertes Sein – *da* und nicht *dort* – *so* und nicht anders. | *das* da – sein. –

»Dasein« – (Gott *und* Dasein) – da und dort – überall – omnipraesent – Allgegenwart.

1. *Da*-sein – nicht dort
   ⁄ ○
| bei Hegel zweideutig! |
2. *Da*-sein – nicht weg-sein
   ⁄ ○
3. *Da*-sein – das Da-»sein« | ?
   ⁄ ○ ○○

»Da« (weder 1 noch 2)

»Lichtung« – |

49. Zu Hegels »Logik«

Zunächst nur ein unmittelbarer Zugang – d. h.

1.) im Vorbeigehen alles – vorstellen

2.) dabei diesen Gang als ungemäß wissen

bis – Einsprung in die Vermittelung – das *reine Zurückkehren* – als Anfangen der Vollendung.

Von Nichts zu Nichts.

Wichtig – als *Vorschule* – das Stück über die Unendlichkeit. Logik I.

50. Die Endlichkeit des »Seins«

Endlichkeit – nicht Ende – qua Aufhören – sondern »Grenze«. –

»Sein« in sich qua ~~Sein~~ Ereignis.

| Er*grenzend* – |

51. Das Unendliche

als das *Un*-endliche – als das Un-*endliche.*

»*Un*« – aber ≠ bloßer (»ohne«) Negation, sondern als Negation im Sinne der »*Aufhebung*« – daß das Endliche in die Unendlichkeit gehört – diese aber zum Endlichen hinausgegangen ist.

52. »Die Natur des spekulativen Denkens«

Logik I, 142.

53. Einleitung zu »Wesen«

1. das feststellende »ist«
2. das Wissen – als *Wollen* der *Wahrheit* – Sichselbstwollen – *Wille*
3. »Sein selbst« – »*an-sich*«! (und Sein selbst – als »Sein« in seiner Wahrheit)
4. gewesen – *spurlos vergangen* – »spurlos schon früher« – [gewesen]
5 die Bewegung des »*Seins selbst*«
6. (5) Rückkehr – *vollkommene* des »Seins in sich«.

(Was heißt dann »Sein«? Doch niemals Differenz *und Unterschied.*)

Der doppelte Seinsbegriff.

Sein: 1. die äußerste Abstraktion; 2. die absolute Wirklichkeit.

54. Womit fängt Hegels »Logik« an?

Mit dem »Werden« – als Grund.
Werden – als | absolute Kraft | *an und für sich Sein*
Subjektivität | *das Werden von Nichts zu Nichts*
»Wesen« – | Sein des Seienden
Sein des Seins

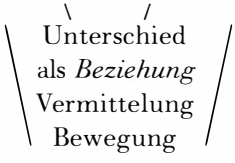
Standpunkt: absoluter Idealismus
Prinzip: die Substanz ist das Subjekt – das Sein ist Werden.

55. Wahrheit

als Gewißheit – Selbstgewißheit – absolute Subjektivität
Gewußtheit Negation der Negation
Bewußtsein und Negativität
»das Transzendentale«
Bewußtsein und Unter-schied.

56. Das Einteilen

1) das *Einteilen* – 42 ob. – als Urteilen (Sich bestimmen) – *des Begriffes selber*
2) *Wie* eingeteilt – 43 ff.
Sein – Denken



57. Die Wahrheit des Wesens –

ist | der Begriff. |
Die Wahrheit des Wesens ist die *Reflexion.*
Das Wesen *»ist«* (und zwar an sich) das *An und für sich Sein* –
das *reine Scheinen – die Reflexion.*
↓
[Idee]

58. Zur »Logik«

(Lasson, I. Vorrede zur 2. Ausgabe, S. 19 ob.)
»Am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll.«
»Sache« = Begriff der Dinge – sie wird Gegenstand der Logik.
»Die an und für sich seiende Sache« = der Logos – »die Vernunft«.

59. »Der Begriff« –

»der *ganze* Begriff« und die Einteilung der Logik – »Urteil«.

60. Einleitung und Vorrede

zweiseitig – | vorweisend – abschließend.
Jedesmal nur berichtend.

61. Hegel und Heidegger

Einleitung 25 ob.

Wahrheit – | *adaequatio* und noch andere.

Für *Hegel* – das Denken darf sich nicht beginnen – weil es in sich die absolute Wahrheit ist – *absolute* Gewißheit – vgl. S. 42/43.

Für Heidegger *adaequatio* gründet in *Offenbarkeit des Seins.*

62. Schelling

Der unmittelbare und ursprüngliche *Inhalt* des Denkens ist die »reine Selbsbestimmung« – (Gott) – Schulz[2], Schelling (*121*).

Diese – muß das Denken schließlich mit innerster Notwendigkeit als sich transzendent außer sich setzen.

(Das Problem der reinen Selbstbestimmung Form-Inhalt (124).)

Die »reine Selbstbestimmung« ist die eigene Form des Denkens.

Diesen eigenen Inhalt kann das Denken nur in der Ekstase seiner selbst erfahren.

Form und Inhalt der Vernunft erweisen sich als inkongruent.

»Die reine Ekstase, in der die Vernunft ‚außer sich gesetzt' die reine Undenkbarkeit des ‚absoluten Geistes', welcher Gott als Selbstbestimmung ist, erfährt.« Schulz (123)

»Ausstoßung des Inhaltes der Vernunft aus ihr selbst«. (124)

Die reine Ekstase.

Das Problem der absoluten Selbstbestimmung der Vernunft (S-O) – [absolute Selbstbestimmung = Göttlichkeit].

Philosophisch. – Aufgeben der Ansicht, die Vernunft vermöge das »Seiende selbst« zu erfassen, d. h. ihren Inhalt.

»*Ihr eigener Inhalt*« transzendiert die Vernunft, ist ihr *nicht* erreichbar – negative Philosophie – dessen Erkenntnis erst in der positiven Philosophie möglich.

[2] [Walter Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1955.]

63. Schwierigkeiten

23. XII.–4./5. I. *Vorbeigehen*
Das Dialektische + *Einsprung*
»*Da-sein*« »Sein« – *die absolute Wirklichkeit*
das »*Un*«- | das *Un*-mittelbare – das *Un*endliche (*142*)
»*Natur des spekulativen Denkens*« (11)

[64. »Sein«]

Absolute Vergessenheit | was wird wie *vergessen*?
»Sein«.
Der zweifache Sinn von »*Sein*« –
1. Anfang der Logik – anfänglich
2. *Durchgang*
3. das Vollendete – *vollendlich* – *der reine Begriff* – »*Schluß*«
Das *Teilen* – nicht »Trennen«, sondern *Gliedern* – »mitteln« –
Vermittelung – sieht Hegel geschichtlich – von Substanz – Subjekt
»*absoluter Gegenstoß*« | *II, 16*
Die Wahrheit des Seins – »*ist*« – *das Wesen* – *vollbringt.* –

[65. Lesen –]

vom Schluß des Buches her.

II. DIE REFLEXIONSBESTIMMUNGEN

66. »Das Sein selbst«

nichts von sich anders, d. h. *absolut.*

Sein als Sein – d. h. als | *Praesenz* – absolute Idee – *als Zu-sich-gekommenes.*

67. Was heißt »Wesen« für Hegel?

Und weshalb dieser Name gerade für die *Vermittelung* in der Logik?

Sein *als* – Begriff.

Als Sein – ist – | *Wesen* |

Sein »ist« – *west* –

↓

»Wesen« – aber *qua Reflexion* – transcendental-dialektisch – | spekulativ |.

Das »auch« der eigentliche Feind des Hegelschen Denkens.

68. Wesen

Bezogenheit, die *ein* Beziehen auf *sich* selbst *ist* – in welcher Bezogenheit auf – das worauf als Gesetztes und nur *so* ist – die *un*endliche Rückkehr in *sich.*

Sich – | wissen? der Rück-Kehr als *Bewegung* – | und diese als *das absolute Wissen*

absolute Negation

Gesehen haben
»Idee«
Welche Vergangenheit

Das Vollendete
Sich selbst gesehen haben
im Sicherscheinen.

Vergangen in die
Gegen-wart | der Bergung |

69. Die obersten Grundsätze als Denk-Gesetze

Woher »*Satz*«?

Ge-setz – Versammlung des Setzens im »Wesen« des Gesetztseins – d. h. des Wesens – aus dem *spekulativen Satz.*

Wie das Verhältnis zwischen den logischen, ontologischen Denkgesetzen, Sätzen, und den Reflexionsbestimmungen.

70. Reflexionsbestimmung

Inwiefern hat sich die *Identität* als Reflexionsbestimmung *an* dem *Sein selbst ergeben* (*27*)?

71. Zu S. 24

Weshalb sind gerade die einfachen Reflexionsbestimmungen in die Form von den obersten Denkgesetzen eingegangen. | *in sich reflektiertes Gesetztsein*

1. weil *Denken* Aussagen – Vorstellen von etwas als etwas – *der Form des Satzes* | und die Beziehungen

2. weil *selber Vorstellen* – Beziehen – | σύνθεσις – διαίρεσις |

3. *das so verstandene Denken und das Sein*!

Anwesenheit – | Gegenständigkeit –

Substanz – *Vorliegendes* – *Insichstehendes.*

72. Identität

als *Identität* von Sein und Nichts.

Lasson, I, *67.*

73. Hegels (und der Idealistische Begriff) Begriff der Identität

als Reflexionsbestimmung *das Hereinscheinen des Begriffs.*

74. Unterschiedensein –

darin *jedes anders* – jedes *bezieht sich* im Unterschied *auf sein* anderes (nicht bloß unmittelbar Eins und *Anderes*).

Das Andere – ist schlechthin (daseiend) das Andere – (nicht *in* Etwas anders – in *einer Hinsicht*).

75. Identität –

als Indifferenz; Unterschiedslosigkeit; abstrakte Identität.

In Wahrheit: *Einheit der Identität und der Nicht-Identität* – Untrennbarkeit.

76. Hegel – und die Geschichte des »Seins«

So ein Geschick – daß die Geschichte des Denkens – als des Gedachten in ihrem Prozeß – aufhebend ist – während *Heidegger* – das Geschick *als ganzes* nicht aufgehoben, sondern *verwahrt* in die Wahrnis der *Bergung* – Ereignis.

Nicht nur »aufgehoben« – in die Vollständigkeit des absoluten Wissens.

III. ZU HEGEL

77. Die Wahrheit des Seins ist das Wesen

Der Satz gilt nicht, wenn Sein = *absolutes Wissen* – oder doch in gewissem Sinne das *Wesende* der absoluten Bewegung *als Negation der Negation.*

1. Wahrheit – Gewißheit
2. Sein – unbestimmtes Unmittelbares
3. Wahrheit *des* Seins – Dialektik
4. Wesen – reine Bewegung der Negation der Negation
5. »ist« – das Wesen – übernimmt die *Aufhebung.*

[78. Das »Gesetztsein«]

»In der Tat aber ist das Gesetztsein das Höhere.« Logik II, B, *Lasson, 21*

(Gegenüber dem Dasein – nicht umgekehrt.)

79. Wahrheit des Seins und der Gegenstoß

Gott ist das Sein – das *Sein* ist Gott.

Im »ist« west Gott als Sein und Sein als Gott.

Das »*ist*« – ist das Wort der Wahrheit des Seins als der Gewißheit des absoluten Begriffes.

Woher die Stoßkraft? Aus dem »ist«.

Das Vermissenlassen.

Anspruch des!

80. Wahrheit des Seins

In der Vollendung des Seinsgeschickes (Hegels Logik) kommt die Wahrheit des Seins (aus Wesensgründen) vollends *nicht* zur Sprache.

Aber Hegel: in der *Angel* der »Logik« – »die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«.

81. Wahrheit des Seins (Heidegger)

»Wahrheit«: Entbergend-sich verbergendes Bergen (*Ver-Wahrnis*).

»Sein« – als »Sein des Seienden« – als Geschick – seiner »Geschichte«.

Dagegen Hegel: »Wahrheit« als »Gewißheit« – »Sein« – das *unbestimmte Unmittelbare*.

82. Zur Auslegung des Satzes S. 3

»die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«

Vgl. *ob.* S. 9.

Vgl. S. *11* x-x.[3]

83. Die Wahrheit des Seins ist das Wesen

Wahrheit – (inwiefern? Gewißheit)

Sein – ? das unbestimmte Unmittelbare – »*ist*« – *das* »*Wesen*«.

84. Wesen

Wesen: – »Vermittelung« – Relation *als Reflexion*.

| *Wahrheit des* Seins | »*Dialektik*« – der absolute Begriff – *das Absolute als* λόγος – Vermittelung – im »*Begriff*«.

[3] [Heideggers Handexemplar: x-x »Das Sein hat sich im Wesen erhalten, insofern dieses an seiner unendlichen Negativität diese Gleichheit mit sich selbst hat; hiedurch ist das Wesen selbst das Sein.«]

IV. WAHRHEIT DES SEINS

85. Wahrheit des Seins

»Wahrheit des Seins« – | »Gewißheit der Reflexion«

Wahrnis des: »Es gibt« – *den Unter-schied* – die »Lichtung«.

Vergessenheit des Unterschieds.

[Hegels Frage nach der Wahrheit des Seins geht nicht die Vergessenheit des Unterschieds an.]

Wahrnis = Ver-bergung als *Ereignis des Ver-Hältnisses.*

86. »Wahrheit des Seins«

sagt ganz Verschiedenes für Hegel und Heidegger.

Hegel: das Zu-sich-selbst Kommen des Anwesens – zu sich selbst – als absolutes Wissen – (Selbstbewußtsein – Vorstellen – Sein als Gegenstand – Ungegenstand –).

Heidegger: die Enteignung des Ge-stells als der Vergessenheit des Ereignisses in das Ereignis des Ver-Hältnisses.

[(in »Sein und Zeit« »Sinn von Sein)

»Sein«: Entwurfsbereich: Entbergung –

»Sein«: Anwesen.]

W: (Zeit-Spiel-Raum)

Wahrheit: als Ereignis

Sein: als ~~Sein~~ – | Ver-Hältnis |

»Sein« – Wegrichtung des Ereignens – (die Wege des Ereignisses vielfältig).

Die Wahrheit des ~~Seins~~ (als Ereignis des Ver-Hältnisses) ist in der Metaphysik – als Geschick des Seins die *Vergessenheit* des ~~Seins~~.

Vergessenheit als Verbergendes – als entziehendes Verbergen – Ereignis.

*

Darum bleibt in der Metaphysik das Sein als solches ungedacht – (es wird nicht in seine Wahrheit (Ereignis) zurückgedacht – die Wahrheit selbst bleibt vergessen – denn sie ist die Vergessenheit selber).

In der Metaphysik ist das *Sein* des Seienden niemals als solches erwiesen – geschweige denn bewiesen.

Aber auch nicht nur behauptet – sondern geschicklich aus dem verborgenen Geschick vernommen und innerhalb der Überlieferung entfaltet – je nach der vom »Sein« gewährten Aussicht auf das Seiende.

Z. B. ἰδέα – | ἔργον | – ἐνέργεια – *actus purus* und *Wille*.

GESPRÄCH VON DER SACHE DES DENKENS MIT HEGEL
WS 1956/57

1. 1. Februar 57 [2a] – Weg ins Gespräch

Vorbedingung für das Gespräch von der *Sache* des Denkens: *daß wir selber denken* –!
Denken wir? Ja und nein.
ja – insofern – animal rationale –
vernüftiges Lebewesen –
Vernunft – Ratio – Grund
begründend – ergründend – | Sein
begreifen ↘ ←
Vorstellen – etwas *als* ... – das als was = das *von woher*
nein – insofern *gefragt* werden kann, *ob* wir so denken, daß uns dabei die *Sache* des Denkens angeht –
von dieser *Sache* aber erst zu handeln –
vorgegeben – durch *Hegel* → 3 _!

2. 8. Februar 57 [1] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Die Sache –: *zur Sache* – das, worauf es ankommt – der Streitfall – das Strittige – *nicht* nur für uns – sondern *in sich* – das Bedrängende – »*die Bedrängnis*« – (Sachlichkeit) (die Sache sachlicher).

Für *Hegel*: ist die Sache des Denkens: *das Denken als solches* (das Spekulative: positiv Dialektische) (*der absolute Begriff* –) – *sonst* und nach der Überlieferung: das Seiende als solches im Ganzen – man sagt auch: das Sein.

Auch Hegel nennt die Sache also: *das Sein* – (für ihn: die Leere und die Fülle) – gemäß der Überlieferung – als selbstverständlich.

Dennoch: das von Hegel gedachte *Denken als solches* = dem »*Sein*« –

Aber inwiefern? *Sein und Denken das Selbe?* | Leit-motiv! Das geleitend-bewegende. | ↓

Dies von Hegel *nicht erörtert* – »vorausgesetzt« – [geschicklich] |

diese *überliefernde Voraussetzung*: vielgestaltig | für Hegel dialektisch darzustellende Geschichte des Denkens.

Wir versuchten eine Erörterung.

Das Denken als solches – bestimmt sich als: 1.) absolute Idee; 2.) der absolute Begriff.

Hegel: die zum Begriff befreite Substanz –

1. Idee: ἰδέα – Aussehen – Scheinen – *οὐσία* – Praesenz

2. Begriff: conceptus – repraesentatio – ratio – ὑποκείμενον – *λόγος* – Grund.

Beides: *das Absolute*: das *ganz Gegenwärtige – Causa sui – die ursprüngliche Sache – die Ursache* ihrer selbst, II, 219: »Die *Ursache ihrer selbst* [...] ist die *zum Begriffe befreite Substanz*.«[1] | Das Freie = das an und für sich seiende.

Sein und Denken: von Anwesen und Grund – her – somit eine Weisung in *das Selbe* – von Sein und Denken – das Selbe? *Fragwürdig* – denkwürdig – | *strittig*.

Hierdurch sind wir *sachlicher bei der Sache – Hegels*.

3. »Hegel«

»Sein« – | im Sinne der Ganzen Fülle des Seins |

Das Absolute

1. als *Präsenz*

Vgl. Enzyclopädie § 24, Zusatz 2: »Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtsein darum, immer mit uns führen und gebrauchen.«

2. als der absolute *Grund*.

(Causa sui – Subjektität) – die ursprüngliche Sache (II, 219 Lasson Logik).

[1] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923.]

4. Sein und Denken

Sein und Denken
das Selbe
Ratio
»Rechenschaft«
φάσις – Parmenides
(Rede)
»*Grund*«
Grund »*Rechnen*«
ich »*setze*« auf etwas! bei etwas mit etwas *auf* etwas rechnen –
Erwartung – Hoffnung – *etwas* auf *etwas stellen*
»*stelle*« *darauf ab*! und *Gründen*
»be*gründen*«
das Vorstellen – | »als« Begriff: | Vorstellung einer Vorstellung

5. 8. Februar 57 [2] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Doch wie sollen *wir* mit Hegel sprechen? *Wie* das Gespräch anlegen? Wie »denken«?

Wir *haben* schon *gesprochen* – indem wir das »Sein selbst« – (Sein und Denken: das Sein) *erörterten* – ohne den Ort schon – auszumachen.

Haben wir Hegels Denken »von außen überfallen«? Oder *aus* der *Sache selbst* – diese (sachlicher) zu denken versucht?

Offenbar dieses –

Um dann unser Gespräch mit Hegel und der ganzen Überlieferung im *Vergleich* mit Hegel und seinem Gespräch mit der Geschichte der Philosophie.

Wie vergleichen? Nach dem Gesichtspunkt von Maxime (Maßgabe?) und Charakter und Sache.

Später!

Vor dieser vergleichenden Bestimmung – | vgl. □ *Gespräch* | *das begonnene Gespräch noch mehr entfalten*:

ἔστιν γὰρ εἶναι

die (*sachliche*) *Sache*: Denken und Sein: das *Selbe*

Anwesen

dabei Leitwort Praesenz – φύσις

»*das Sein*« – unter verschiedenen Namen – Ratio

Substanz – Grund – Λόγος

Die *selbe* Sache: das Sein – aber *wie*? In der gleichen Weise? Einheit – Ἕν

»Das *Sein selbst*« – *auf Es zu*! und nur dies! der *Anklang* des Seins im »ist« | *Verbum*!! |.

»Sein« – *sagt* sich uns *an* im »*ist*« | ἔστιν | ἔστιν | *gesprochen* – un – ausgesprochen.

6. 8. Februar 57 [2a] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

»ist« – | Copula – Existenzaussage

Aussage – Satz! – ?

grammatisch – → »logisch« | »*Logik*« – Λόγος |

Sprache – | *Sagen* |

aber als »Wort« –? sein *Gesagtes* –!?

»*ist*« – *meint* »*Sein*«

Alles bleibt: fragwürdig. –

7. 8. Februar 57 [2b] –Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Praesenz – Zeit-Spiel-Raum – Φύσις –

Grund – Λόγος Ἀ-λήθεια

»*Einheit*« | Ἕν |

Welcher Herkunft? | nicht wieder begründen noch weiter und höher hinaus – sondern *Er-örterung* – sondern *zurück*!
der *Ort* – *Erörterung* – Ver-sammlung
das Selbe – | Unter-Schied |
| Ereignis |

8. 8. Februar 57 [3] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Das Seiende »ist«.

Seiendes »*ist*« – und »*ist*« so und so – der gedankenloseste Satz und *der denkwürdigste.*

Dem Seienden kommt »Sein« zu! Das »ist« | Es »*hat*« Sein – *Praedikat.*

Woher hat es das »ist«? Vom »Sein«!

Sein *vergibt* alles »*ist*« – insofern *eigentlich*: *das Sein »ist«*. –

Aber hier (beim Sein) und dort beim »Seienden« sagt »*ist*« »*Verschiedenes*« (Unter-Schied)! (»*Unterschiedliches*«)! →

Darum *können* wir nicht nur, wir *müssen* das »ist« *zwiefach* sagen – und jedesmal in der *äußersten* Schärfe aus einer je *anderen Notwendigkeit.*

So erst glückt es, *das Sein selbst* – zu denken – d. h. dem *hier* zu-Denkenden nachzugehen – *nicht davon ablassen.*

Das »Sein selbst« – vom zwie-fältigen »*ist*« her – → *4.*

Vom zwiefältigen »ist« – zur »*Differenz*« – von Differenz zu Austrag – von Austrag zu Unter-Schied.

Unter-Schied in und als *Vergessenheit.*

9. 8. Februar 57 [4] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Der Anklang des »Seins selbst« – im Verbum »ist« – *Hilfs*verbum – *verhilft* uns → (nicht bloße Aushilfe!).

Seiendes »ist« – »ist« so und so – (»*hat*« Sein) – und So-Sein.

Je nach der Auslegung in der zweideutigen Epoche der Metaphysik – z. B. Hegel – aber hier bereits das »ist« vom »Sein«, d. h. »*vermittelt*«

← →

| »Mittelt« |

Das Sein »ist« – (*nicht*: hat Sein – so wäre es etwas »Seiendes«), sondern »*west*« – (wesen – währen – | *Ge-währen*).

Das *Sein »ist« das Seiende* (»istet« – *das Sein*: *der Ister*).

Das Sein präsentiert: Praesentes – Anwesendes.

Das Sein gründet: Gegründetes – In sich Ruhendes.

Vgl. 5 – [Versammeln].

Das Sein *läßt vorliegen* – das Vorliegende: ὑποκείμενον – subiectum. –

(*Transcendens* – von der Metaphysik her – aber wie – *Lichtung* – Überstieg – als rescendens – Relucenz – (*Aufleuchen lassen* – Beleuchten)).

10. 8. Februar 57 [5] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Transcendens | kennzeichnet die »Transzendenz« | aber niemals »Transzendenz ins Sein« – Sein selber Transzendenz.

[Zunächst: unentschieden Verhältnis von Transzendenz und Differenz.] [Sein *gibt sich auf* in dem Unter-Schied.]

Das zwiefache »ist«

1. das *ausgesagt – aussagende* »ist«

2. das *wesende – wesend-gewährende* »ist«.

Das Sein »ist« (1) nicht etwas Seiendes – gleichwohl und gerade: das Sein »ist« (2) Seiendes; dagegen Sein ist (1) nie »Seiendes«.

Das »ist« – unterschiedlich – zwie- und mehrspältig – verweist ins Strittige – »ratio«, Grund.

| lichten |

Sein ist: präsentieren – Praesentes, Anwesendes –
Gründen – ver-schulden, ver-ursachen, αἴτιον *bewirken* ἐνέργεια – In sich Ruhendes,
| be-greifen | (*Wirkliches*)
versammeln – Geeintes –
Ἕν | *lesende Lege* |
Sein die Sache – *Seiendes*
Aus-tragen (im *geschicklich vielfältigen Sinn*)
[Der Austrag]
Δια-φορά

Hervor-gehen lassen | vor: in das Vor-*getragene* – »Lichte« (Auseinander) | Unter-Schied |.

11. 8. Februar 57 – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Austrag: Streit austragen – schlichten | *Schiedsspruch*
[Wie Aufhebung des Widerspruchs!]
ins *Ein-fachende* (Ereignis) zurückgehen lassen | → Ver-Hältnis
[Schied-spruch! »Unter-Schied«]
aus-halten
(Goethe) [?] (ertragen) *austragen*: verteilen – Post herumtragen
Verhalten. ein Gerede zu Ende tragen –
die Frau ein Kind
die Rechnung trägt nicht viel aus –
Ertrag,
Betrag.

Aus-tragen: *schlichten in den Unter-Schied – aus-halten* (*als*) *den Unter-Schied.*
Wird nicht auch hier »*Einheit*« gesucht?
Waltet hier nicht *auch* die *Überlieferung* des Seinsgeschicks?
Ja und *nein*!

12. 8. Februar 57 [6] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Διαφορά von Austrag her [nicht aus »Differenz« – als Verschiedenheit und Distinktion].

Austrag – das Zwischen und Wozwischen – *Zurückholen* von Sein und Seiendem *in den Austrag – der Aus-trag als der Unter-Schied* (~~Sein~~ | ~~ist~~).

Aber – dieses: *vergessen* –

Vergessenheit des Unter-Schieds [»Seins«-vergessenheit]
[»Sein« *ergibt* sich dem Unter-Schied]
Sein selbst: *gerade der Unter-Schied.*

Auf dem *Weg* über die und durch die Vergessenheit des Unter-Schieds den Austrag erst sachlicher *denken*!

Zuvor Hinweis auf das Verfängliche der ontologischen Differenz (als bloß *Vorgestelltes*, als *Geheiß*!)

Wenn diese als solche einmal *entdeckt*, *dann* für die Metaphysik überall zu *finden*. –

Denn diese lebt aus ihr – weil sie *innerhalb* der Differenz sich bewegt – : *das Seiende als solches im Ganzen.*

Die Differenz leicht zu finden, *schwer*, sie *wieder zu verlieren* –, d. h. *aufzugeben* – das bloße *Innerhalb* und die Berufung auf dieses – das Haften am *Differenten* – bei Vorrang noch des »Seienden« als solchen und im Ganzen (der Satz der Identität).

13. 8. Februar 57 [7] – Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel

Inwiefern ist das Haftenbleiben am Differenten und d. h. das Stehenbleiben im unbedachten Innerhalb gerade die Folge (das Geschick) der Vergessenheit des Unter-Schieds?

Vergessenheit und Verlassenheit.

Vergessenheit von Λήθη her – über »Vergessen«
vgl. Manuskript[2]
das sich verbergende Verbergen –
der Sog –
der entgehende Entzug.

Vergessenheit – kein Unfall, der einmal der Differenz zugestoßen!, sondern der *Unter-Schied* selbst west *in* der Vergessenheit (Ereignis) und umgekehrt – die *Vergessenheit* des Austrags – | des Unter-Schieds | als die sachlichere Sache des Denkens – die Vergessenheit bedenken – also sie beseitigen – ? Nein – ! aus ihr heraus *in* sie *hinein* – welche *Be-wegung*?!

Vergessenheit der Differenz – ins Äußerste: *das Gestell* –
das Gestell und der Gedanke | (das Ge-setz) –

14. Entwurf. Ein Weg in ein Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens

Die *Sache* Hegels: *das Denken* als solches [Denken als spekulatives] *»der Gedanke«*.

(Überlieferung) ← *»das Sein«* | in der Fülle seiner Wahrheit
Sein und Denken: das *Selbe*
Denken: *ratio* – repraesentare | Ratio – Grund – Λόγος|
Sein: An-wesen – ὑποκείμενον – παρ-οὐσία
Subjektität
»subiectum« – obiectum
das Spekulative und *der Kreis*
Wie wir – zum [*Kreis der Kreise*] stehen?
»denkend« – Aus-einander-setzung –

[2] [Erscheint in Martin Heidegger: Vorträge. GA Bd. 80.]

15. Ein Weg ...

1. Innerhalb des Kreises: nicht unterzubringen. »Seinsfrage –« hat darin keinen Ort.
2. Außerhalb –? Gibt es dieses noch? *Ortschaft* (*außerhalb*) – würde noch vom Kreis her bestimmt [Quadratur des Kreises].
3. Ortschaft –: daß der Kreis – (und die Metaphysik, Sein des Seienden) in ihr Platz finde.

Woher sich zeigend?

im | *Unter-Schied* |

von woher der Kreis als solcher bestimmt – »*Dialektik*« – absolute Idee, Gewißheit, *absolute Begründung*

Ergibt sich dann aber nicht die gleiche Lage wie bei Hegel – für Uns – ?

Daß H. nichts mehr zu sagen hat?

Oder doch – ? [*Sprengt sich der Kreis selber?*]

Kommt jetzt erst – die Metaphysik aus ihrem *Wesen* zum Sprechen?

»Sein« – das »Sein selbst«.

Was das sagt? Der Unter-Schied.

Die Vergessenheit des Unter-Schieds.

Λήθη

Ἀ-Λήθεια

Geheiß – Ruf

| Ant-wort |

16. Ein Weg der Sache des Denkens

Sein und Denken – das Selbe
Sein – οὐσία – Παρουσία – Gegenstand – ↓
Anwesenheit – Praesenz *Praesenz*
↑
Denken – reprasentatio – Vor-stellen – (Begriff) – »absolute Idee«
Denken – Begreifen – Begründen – Gründen
etwas auf etwas stellen! ↓
Rede | Ratio λέγειν *Grund*
↑
Sein – der absolute Begriff – ὑποκείμενον – Λόγος
»*Subjektität*«
subiectum – Subjekt – | *Ich denke* –
[Das Selbe]? [und der Unter-Schied]
strittig »das Erste« | nicht das nachträglich dritte!
| Praesenz – Grund – Λόγος |
Sein –? *Sein selbst*? → Differenz

ANHANG I

[Hegel]

[Aus: Zu Hegel, Phänomenologie des Geistes [SS 1942]]

1. Erscheinen

Gegen den Schein des bloßen Auftretens – der auch ein leeres Erscheinen – die Kritik der natürlichen Vorstellung und Besorgnis in der Absicht.

Das eigene Erscheinen nicht, wo *erscheinen* – und so auf das *völlig andere* hinzuweisen sogleich im vorliegenden.

Das Wesen der »Darstellung« = Erscheinen-lassen – Zusehen – aber – *die Zuschauer – vom Strahl angerührt*!

Aesthetik [?] »Einleitung«.

2. Erwähnung der Erkenntnistheorie

vorher – weshalb?

Weshalb *erscheinendes Wissen*?

Wissen als *Gewißheit.*

Repraesentatio und repraesentationes – cogito me cogitare.

3. Dar-stellen

Was ist Darstellung im Bezug auf das *Erscheinen*?

Das leere Erscheinen (Schein) aufheben – | Gegen dieses – oder wird dieses gerade durch Erscheinen lassen.

Das leere Erscheinen – bloß *Auftreten* – dagegen – Sich *offenbaren* – in das »Wesen« ein anderes seiner selbst als dem *Eigentlichen – Dar-stellen* – Erscheinenlassen.

Erkennen | als Scheinen des Absoluten – das »*Strahlen*«.
Eigentliches Erkennen – »Zu-sehen« – aber??! passiv?
Akte der Einbildungskraft.

4. Aufklärung und Mensch

Der Mensch animal rationale – das Lebewesen – das *an sich »vernünftig«* – mit Vernunft ausgestattet ist.

Die *Aufklärung* – denke selbst – *sei vernünftig* – sei das, was du an sich bist, nun auch *für dich*. –

5. Phänomenologie. Vgl. 68 u.

ist die Darstellung des erscheinenden Wissens – die Darstellung der Wissenschaft in *ihrem* Auftreten – warum ist das nötig?

Weil sie – wenn *sie* selbst erscheint – nur absolut – und nicht bittweise und nicht stückweise erscheinen kann – die *Darstellung* – »vollständige Erfahrung ihrer selbst« – *ein Weg – nicht Prüfung von Mitteln*.

Aber in welchem Sinne? | Nicht »zum« Absoluten; sondern »das« [Absolute].

6. Einleitung. Was hier vor sich geht – | was entscheidend

Die bewegende Frage: *Das Absolute und das Verhältnis des Menschen zum Absoluten* –

Das Auftreten – Erscheinen – (*Wo und Wie?*)
[»Der Mensch« – »*Menschenwesen*«]
| »Der Mensch« *und* das Sein |
Das »Und« – als | *absolute Bestimmung* |

Das Und als Form des Gegensatzes die absolute Einheit – nicht vereinzelt im unbestimmten Raum zu erörtern, sondern einzige

Geschichte – in die gehörig und der doch enthalten – *nichts zu übernehmen und zu vernehmen – geschichtlich: die Auseinandersetzung mit Kant* –

7. Das bloße Auftreten »der Wissenschaft«

eine leere Erscheinung des Wissens – sie ist so etwas – *»neben anderem«.*

Aber das ist »die Wissenschaft« gerade nicht – nicht einfach Auftreten – *Erscheinen* des Wissens – sondern das Erscheinen *selbst muß* dargestellt werden – das *Erscheinen* nicht beliebig – sondern gerade wesenhaft – von der aus [das] Absolute die erste Unwahrheit ist – mit dem äußersten Schein absolut beginnen.

Sie selbst in ihrem Erscheinen – die Wissenschaft erscheint – zeigt sich – was sie für uns und was sie für sich ist.

Darstellung – Sie selbst erscheinen lassen – das Sichzeigen des Absoluten – ohne daß dieses im Relativen und damit das Gegenteil seiner selbst ist.

Wie möglich: das als Sichzeigen – als Wesen des Absoluten in seinem absoluten Wesen selbst erscheint – und alles *Relative* – in sich aufnimmt.

8. Das Wissen als Wissenschaft –

die *Wissenschaft* = das absolute Wissen – das *System* – vgl. Vorrede zur Phänomenologie des Geistes – Sonderdruck (Meiner) 5, 17, 19.

Vor-stellen – als Wille – Sichwollen und im Sich das *Absolute.*

Wissen als das *wissende* (?) *Sichselbstwissen* (?).

Bewußtsein – Selbstbewußtsein – absolutes Bewußtsein.

Absolut – gelöst von der je einseitigen Bezogenheit, sei es die des Bewußtseins, sei es die des Selbstbewußtseins und der bloßen Reflexion.

Das unmittelbare Vorstellen – (das Abstrakte –) geht je einseitig – ausschließlich auf ein Gegebenes der sogenannten Wirklichkeit.

Aufhebung: *tollere, elevare, conservare.*

9. Was bedenkt die Einleitung?

Das Absolute ist schon bei uns und will bei uns sein (64).

»Der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt – ist das Erkennen« – nicht das *Brechen* des Strahles – *Medium* (64).

Kein Erwerb – von etwas Fremdem – »Besorgnis als Furcht vor dem Irrtum« – Bemühung um Erkennen als ein an sich vorhandenes »Mittel« – die wirkliche Furcht vor dem Irrtum ist selbst schon *der* Irrtum, der die Wahrheit verfehlt – diese: daß das Erkennen und das Absolute nicht schlechthin geschieden – daß die Erkennenden und das Erkennen nicht voneinander unterschieden, sondern Mensch – Erkennen – Absolutes | *ein* ursprünglich *Zusammengehöriges – im* Absoluten selbst und als dieses.

Die Wahrheit ist: daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist.

Zu der Besorgnis und Berechnung – *wie nun die Stellung nehmen* – 1.) sich darauf einlassen – in das Wesen der Verwerfung aus verschiedenen Gründen – zu der Forderung der vorsorgenden »Prüfung« – einfach verwerfen – weil ihm gezeigt werden kann – sie wollen die *Hauptsache* erfahren – den Begriff der Wahrheit – Erkenntnis – Absoluten zu geben; 2.) eher aber überhaupt keine Notiz nehmen → *einfach auftreten.*

10. Erkenntniskritische Prüfung –

»natürlich« *in der Philosophie.*

Inwiefern? a.) *Methode* überhaupt; b.) »Erkenntnistheorie« – vgl. *Wissenschaften* – Vorgehen, Verfahren – die Sache der Philo-

sophie – wirkliches Erkennen dessen, was in Wahrheit ist – *Vollzug des Erkennens – des wahrhaft Seienden* – »in Wahrheit sein« – das Wahre des Seienden – was das Seiende selbst als Seiendes ist – *das Seiende als das Seiende.* [Sein]

| das Absolute | *»was an sich ist«* | Unbedingte – causa prima – ἀρχὴ πρώτη – »Grund« |

Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Dialektik I. Buch

[1.] Von den Begriffen der reinen Vernunft | z. B. Welt – Gott – Freiheit

2. Absolute Idee des transzendentalen Idealismus (*A 321ff.*; *B 378ff.*).

das *wahrhaft* Seiende – das *Unbedingte* – (Bedingung) | *contingens* |

Bedingen – »Ermöglichen« – Vorausgehen als?

11. [Der Beginn]

Was an den Beginn *der Philosophie* gesetzt wird (Philosophie als Ausdruck ihrer Idee), ist nicht ein *»Anfang«*. Sie muß aber beginnen und beginnt daher notwendig – auftretend als Beginnen mit einem Schein.

Dieser Schein muß beseitigt werden, aber durch die Philosophie selbst.

Der Schein als Scheinen der Philosophie selbst, daß sie in das Absolute gehört.

12. Metaphysik

Platon – Kant – Hegel – Nietzsche

ἰδέα – perceptio – Idee

ὂν ἀληθές – ens certum – das in Wahrheit Seiende –

Sein des Seienden – —— – das Wirkliche in seiner Wirklichkeit

13. Erkennen –

nicht Mittel, sondern Weg – *aber Weg* doch auch und gerade Mittel

| = *Vermittelung* – | »das *worum* – zu«

Erkennen Weg und *doch* nicht außerhalb und neben dem Absoluten – sondern *in* ihm selbst und nicht *Beigabe* – sondern *Wirklichkeit – das Wirkliche Erkennen –*

Weg – *»Weg der Verzweiflung«.*

Zu Hegels »Aesthetik«

14. Das Schöne und die Kunst

1) Bisher der Eindruck, als werde auf das Schöne und die Kunst die Hegelsche Metaphysik angewendet.
2) Die didaktische Darstellung verstärkt diesen Schein.

In Wahrheit denkt aber Hegel ganz anders. Das *Schöne und die Kunst* – ist selbst ein Element des Absoluten – in ihm und als es stellt es sich dar.

Warum und wie?

Idee.

15. »Das Aesthetische« in Hegels Metaphysik

Das Aesthetische ist das *sinnliche Erscheinen der »Idee«* – dieses sinnliche Erscheinen ist eine Weise des Sicherscheinens (Idee) – *eine Weise der Idee.*

Kunst *die sinnliche Darstellung des Absoluten* (X1, 91)[1] – das *konkret* Allgemeine.

[1] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Aesthetik. Werke X. Abth. 1. Hrsg. von H. G. Hotho. Duncker und Humblot: Berlin 1835.]

»Idee und Gestalt« – beide sich fordernd und aus sich zusammengewachsen.

Die Idee als Wirklichkeit, so zwar daß die Idee ihrem Begriff gemäß sinnlich erscheint – *ist das Ideal.*

Das Erscheinen und Scheinen als Sein für anderes, das Manifestieren (X, 111).

16. τέχνη

ἡ γὰρ τέχνη ἀρχή καὶ εἶδος τοῦ *γιγομένου*, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ

De generatione animalium[2] B. 1, 734.

ἀπὸ τέχνης γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ

Metaphysik Z, 7, 1032 a 32/b1

δημιουργός

ἀρχιτεκτονικός

οἰκοδομική.

Vgl. Metaphysik Θ 8, 1050 a 28sqq.

ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ *ἅμα* γίγνεται καὶ *ἔστι τῇ οἰκίᾳ.* σοφία – ἀρετὴ τέχνης – Ethica Nicomachea Z 7, 1141 a 12[3]

σοφός | δεῖ εἰδέναι μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ib.

(τέχνη – *Sichauskennen* – im Herstellen von – eine Grundart des Her-stellens, d. h. der Anwesung – im Bezug zum Seienden als solchem)

ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική

Ethica Nicomachea Nic. Z 4, 1140 a 7

| Verfassung – Haltung |

[2] [Aristotelis De generatione animalium. Libri quinque. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Reimer: Berlin 1829.]

[3] [Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit F. Susemihl. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1887.]

17. τέχνη. Zu »Technik« und »Kunst«

1. als Alltagswort: das Sichauskennen in einer Verhaltung und Verrichtung –
2. als Wort der Seiendheit – in der Entsprechung zur φύσις –: das Sichauskennen im Herstellen von – das eigentliche Her-stellen des Aussehens in das Jeweilige.

Eine Grundart der Anwesung und Verweilung.

Aber dieses innerste Wesen der τέχνη zugehörig der ἀλήθεια kam nie völlig zur Entfaltung – weshalb nicht?

Weil der Mensch als ζῷον λόγον ἔχον die *Verhaltungen* als *Vermögen* bestimmt sein läßt.

Aber Metaphysik Θ 8!

18. Inwiefern auch das Kunstwerk

zum Bereich des *sich begreifenden Denkens* gehört.

1. Ursprung (Kunstproduktion Seiniges)
2. das *Anderssein* – Sinnlichkeit zum Seinigen machen.

Wissenschaft von der Kunst – wahrer als diese selbst.

19. μίμησις

– es machen wie – vorgehen wie das aufgehende Zustellen der φύσις.

φύσις – τέχνη – *Weisen* des Seins des Seienden – der *Seiendheit* eines in seinem Aussehen anwesenden Jeweiligen –

20. Hegels Aesthetik. Einleitung – »äußerliche Reflexionen«

Kunst – lemmatisch aufgenommen (X1, *33*).

Nicht aus dem »*System*« bewiesen.

Kunstwerk steht höher als jedes Naturprodukt, das diesen

Durchgang durch den Geist nicht gemacht hat (X1, 39, 40, 52) – (ist nur durch und in diesem Durchgang).

Die Weise des Erscheinens des Göttlichen – Durchgang durch den Geist – und vom Geist Erzeugtes.

Das allgemeine Bedürfnis zur Kunst (X1, 42) – im geschaffenen Gegenstand sich selbst zu erkennen – (Wahrheit ist das Subjekt).

Geschmack – der gebildete Schönheitssinn.

Das Kunstwerk ist als Sinnliches zugleich wesentlich für *den Geist* (42). *Anklang und Widerklang* im Geiste.

Die *begierdevolle Beziehung zur Welt* – | *Unfreiheit* – Verzehrung und Sich befriedigen.

Praktische Begierde und *Wissenschaft* – | der *Schein des Sinnlichen*.

Phantasie (53).

1. »Nachahmung« und »Natürlichkeit« ist nicht das Substanzielle und Erste, was der Kunst zugrundeliegt (61).

2. Erweckung *aller* Empfindungen – ganz formell. Hindurchziehen unseres Gemüts durch allen Lebensinhalt. Erregung aller inneren Zustände.

3. substanzieller Zweck – *bestimmte Einheit*; Milderung der Wildheit der Begierden – eine Art des *Bewußt*machens (64 f.) – *in Freiheit gegen die Begierden kommen*.

Vergegenständlichung | – *absolute*?

Sich zu ihr ideell verhalten müssen – *Reinigung* – das Reine! *Maßstab* – das Wesentliche.

Belehrung – Kunstwerk soll den Inhalt nicht in seiner Allgemeinheit als solcher, sondern diese Allgemeinheit schlechthin individualisiert sinnlich vereinzelt vor der Anschauung bezeugen.

Kunst weder Spiel der Unterhaltung noch Belehrung der Subjekte – noch *moralische Besserung* (Sollen – *Gegensatz*! – Hin und Her) – sondern: X1, *73*.

[Aus: Gespräch über die Sache des Denkens]

21. Ein Seminar

zu Hegel, *Wissenschaft der Logik*
I. Band, 1. und 2. Buch, 1812/13
II. Band, 3. Buch, 1816.
2. Auflage des 1. Buchs, 1832.
Vorrede eine Weise von seiner Tradition [?]

*

Seminar – Seminarium – als Ort und Gelegenheit, hier und da ein Samenkorn eines Gedankens – einer Sicht, einer Besinnung – auszustreuen – das vielleicht irgendwann einmal auf seine Weise wächst.

*

»*Zu*« *Hegel* – nicht »über« – »als *stünden wir darüber*«. Dies vermutlich überall eine ungemäße Stellung zu einem Denken – auch unter den großen Denkern keiner »über« dem anderen – sondern *mit* einander *vor* und *im Selben* – somit nicht »darüber« – sondern erst nur *Gegen ihm über* – aber kein Gegenüber von Personen und Namen – H/H – sondern – *die Sache – Sachverhalt* – der *Streitfall* – / *die Sache selbst* – eines Streites – der erst zu entfachen. –

*

»*Logik*« – »das Ganze des Werkes« – ? | die Sache selbst. Wie kein anderes Werk des gesamten abendländischen Denkens nur aus seiner konkreten Einheit, die zugleich die höchste Einfachheit.

Diese zur Sprache bringen – | das Denken Hegels in seiner höchsten und weitesten Kraft und Weite und Stärke.

*

Die Wege: 1. das ganze Werk G.
2. einzelne Stücke G.
3. Hegels *Überlegungen und Darlegungen dazu – deren Stil*! Hier *erst recht* das *Ganze*.

*

Der Bezug zur »Logik« –
literarisch –
historisch – und wir »*selbst*«
vergleichend.
Ein erster, ein blanker Blitz in der Nacht des Rechnens – und im Dunst des Meinens.

22. Seminarium –

semen – (der Same) – Ort und Gelegenheit hie und da ein Samenkorn auszustreuen, das irgendwann einmal auf seine Weise aufgehen mag.

23. Zu 14. Dezember

1. Protokoll – besprechen
2. Fragen dazu und zum Text
3. das *Stück* über den Anfang, sein Stil – vgl. *Schlußbemerkung* – Hinweis und Herbeiführung
4. Fragen nach dem Anfang als *Bedürfnis* – S. 51–54, Lasson, Bd. I[4]
5. das *Befremdliche* für uns – ? oder nicht? [»Logistik«]

24. Dritte Stunde – 21. Dezember

Protokoll und nochmalige Erläuterung der Maxime betreffend *Widerlegung* (I. Bd., 218) – statt dieser Gespräch mit Hegel von der Sache *»des« Denkens.*

So aber ziehen wir Hegel in das von *uns* veranstaltete Gespräch – handeln seiner Weisung zuwider, *legen ihn zurecht* auf unsere Absicht – oder doch nicht!

[4] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner: Leipzig 1923.]

Wohin müssen wir *uns einlassen*?

Die Kraft und der Umkreis – Ende des Gesprächs bevor es beginnt! – Kreis und Weg.

(Anfang!)

25. Denken

Denke!

Nachdenke – darüber – was ich in den Ferien tun werde.

Denken – | *»etwas überlegen«* |

Denken – etwas im Allgemeinen vorstellen.

»Begriff«

26. Kraft

»Die schlechthin unendliche Kraft.« (II. Bd., 486)[5]

»Kraft« – »Energie« – Arbeit – Leistung – (Kraftwerk).

vis – Leibniz.

»Kraft« – Phänomenologie des Geistes A 2. Bewußtsein; 3. Kraft und Verstand

Das dialektische *Wesen* der *Kraft.*

Das Substanzielle (das *Wesen des Dialektischen*).

Das Insichgehen und Bleiben als Äußerung – die *Einheit* beider – als das Ursprüngliche.

Un-endlich – schlechthin – schlicht – Einfach: das Ganze des Kreisens.

[5] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner: Leipzig 1923.]

27. Protokoll

Substanz | per se | | a se |
(causa sui)
Spinoza
Thomas
[alle Begriffe geschichtlich gebunden]
Reflexion – a) zurückbeugen; *sich beugen über sich*; auf »sich« zurück; b) Reflex – Widerschein; *das Scheinen*; das Eine im Andern und das Andre im Einen.

28. 21. Dezember

uns »in den Umkreis von Hegels Stärke stellen« – »in die Kraft seines Denkens« *eingehen* –
Protokoll Heraklit (*103*) worauf es ankomme – »sehen«
»*Reflexion*« | »*Substanz*« Aufeinander zukommen
Spinoza (Substanz) Kreis
»die Aussagen« »Methode« – *Rückstoß* [?]
Zuvor – den Text – 52/54

29. Der Grund

Inwiefern das *Erste und Letzte*: *der Grund*?
Inwiefern Erstes und Letztes (Kreis) ?
? ? / ?
statt ⊃– Weg –⊂

30. Dritte Stunde

nach verstreuten Hinweisen

Anmerkungen → »*Grund-erfahrung*«

1. *Band* der vier Seiten – *Anzeige* des Anfangs
2. Stil des Stückes.
3. Gespräch mit Hegel.

31. Hegel/Schelling

Inhalt und Gegenstand der Philosophie

Zur Geschichte der neueren Philosophie, 124[6]

Inhalte – »nur Gedanken« – aber der Gegenstand der Gedanken »nur Begriffe« ?!

32. 11. Januar 57

Die drei voraufgegangenen Stunden möchten schon genügen, daß deutlich wurde, wie schwer ein Gespräch mit Hegel ist – ohne daß wir die *eigentliche Schwierigkeit* schon zu fassen vermögen – gelänge dies – dann wäre *alles leicht* – (in welchem Sinne?).

Grund-Erfahrung.

(In Eins denken Kant – Fichte – Schelling – Hegel – Schopenhauer.)

33. 11. Januar 57 [a]

Besprechung des Protokolls (Kakihara).

Fortsetzung der Interpretation *des Stücks über den Anfang.*

Das Stück – gibt den *Anschein* einer *Vorbetrachtung – Vorbereitung* – aber: *wo* steht es?

[6] [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart o. J.]

Innerhalb der Lehre vom Sein – also in der *Sache selbst.*

Demgemäß: *Anfang wieder* am »*Schluß*« – Lehre vom Begriff, *Logik II, 487.*

der Anfang – (Prinzip und Anfangen)

der Fortgang – Übergang – Gang

Bewegung

↓

der Leitsatz

[b]

der Leitsatz über den Anfang, S. 51, 1. Abschnitt.

Anfang nicht entweder *ein Vermitteltes* oder ein *Unmittelbares*!

Leicht zu zeigen: er kann weder das eine noch das andere sein – was dann??

Anfangen – Resultieren – | *Gang* | – *die Vermittelung* –

»Kreis«. Griechisch und neuzeitlich (Hegel).

Heraklit. Griechisch.

Hegel – »Resultat«.

das Anfangen | *das Resultieren* |

34. 18. Januar

Protokollbesprechung 1. *der spekulative Satz*. Negation der Negation | Negation ≠ Nein Neutralisation

2. *Idee* – repraesentatio – Kant

ἰδέα.

Gespräch: zuvor: Hegel zum *Sprechen* bringen – | Wagnis. Gefahr.

Die Hauptschwierigkeit des Mitvollzugs des spekulativen Denkens

1. Einseitigkeit der Verständlichkeit
2. Anschein der Unterstellung eines linearen Fortgangs.

Text, 50 ff. Wie der Anfang *erscheint* und a.

genommen werden kann – b.

a) 1. das reine Wissen – in der Phänomenologie – in der Logik – Übergang
   2. das Immanentbleiben des Anfangs –
      1. was das heißt? 2. inwiefern nötig?
   3. das Zusammengehen des reinen Wissens in die Einheit (Inhalt – Form der absoluten Selbigkeit)
   4. das Unterschiedlose
   5. Vorhandenheit der einfachen Unmittelbarkeit
   6. das reine Sein
   7. »Seins«begriff
b) der Ent-schluß, das Denken zu denken.

35. 18. Januar

Die *Hauptschwierigkeit* für den gemäßen Nach- und Mitvollzug kommt aus einem *Sichversehen* – daß das Denken – als Vorstellen in der Einseitigkeit haften bleibt und nicht den Aufenthalt im Kreis *innehält*. Aber gleichwohl eine neue Schwierigkeit – der *Entschluß* – Enzyklopädie § 17 – »die Pistole« – das Wollen – *Denken Wollen* als »*Wollen*« – das *Absolute* – M. u. S. – wiederum noch ein *anderes Verhältnis*.

36. Zu der Hauptschwierigkeit des Mitdenkens

Daß es so aussieht als sei am Anfang und in diesem und damit für den Fortgang noch nichts vorausgesetzt – während der Anfang schon *Resultat* des Kreisens ist – der *Anschein* einer Entwicklung – daß *aus der Leere* des Anfangs und nur aus ihr – die *Fülle* erst folge.

37. 1. Februar 57 [1]

1.) Was besagt: »die *spekulative Natur* des Anfangs – I, 55 – das *Spekulative* | d. h. der *Dialektik* – die schwebende Mitte – demgemäß: der Anfang – | solcher, der keiner sein kann
2.) *der Titel des Stücks* –
Womit muß der Anfang *der Wissenschaft* gemacht werden?
Worauf es ankommt? Auf *die Wissenschaft*

mit dem *Anfang* ist *anzufangen*

der absolute Begriff	↓	*zur Wissenschaft* das Absolute das Unendliche	der *menschliche Vollzug* der Mensch das Endliche

38. 1. Februar 57 [1a]

»das Spekulative«
der Positio –
zum Anfang – (Vernünftige –) (Dialektische)
die kurze und genaue Kennzeichnung: die *spekulative* Natur des Anfangs, I, 55 –
demnach in einem | *spekulativen Satz* zu sagen:
»Der Anfang | *ist* | das Resultat –
das Endliche | *ist* | das Un-Endliche
das Wahre | *ist* | die Wahrheit
das »ist« – »*die schwebende Mitte*« / I, 55
| das Kreisen | [»Anfang« –
Kreis objektiv nicht notwendig
subjektiv nicht erkannt]
somit durch die Besinnung auf den »Anfang« nicht »beginnen« – *sondern das Ganze – freilich* – nicht durchgegangen – | *Titel* der Wissenschaft.

39. 1. Februar 57 [2]

3.) Was haben wir erreicht?
Der Anfang und seine Kennzeichnung.
Wir sind: | verwiesen in *den Gang* des *Kreises.*
Gegenstand – der Philosophie – Hegels Kennzeichnung der *Sache* des Denkens.
Was ist die Sache?
Das Denken als solches (Kreis)
4.) Gespräch mit Hegel
Wie? → *Vorbedingung*!

40. 1. Februar 57 [2b]

Vorgegeben – insofern wir *in der Überlieferung stehen.*
Allein die *Sprache* – Lehre!
Auch wenn wir noch nicht eigens denken im Sinne der Denker.
Aber in der Überlieferung!
Dadurch scheint uns alles abgenommen –
Nein – weit *schwerer* als erstes Beginnen – denn *wo* und *wie* in der Überlieferung.
Freiheit – und *Geschichtlichkeit*?
(Kantianismus!)

41. Hegels »Sache«

unstreitig! [das Denken als solches]
Das ist keine »Sache«!
Steht fraglos fest – machen wir!
Die Sache Hegels ist für ihn keine Sache – keine Schwierigkeit, schon entschieden!

42. 1. Februar 57 [3]

Ist ein Gespräch mit Hegel überhaupt noch möglich –? | vgl. Maxime! (β

und zwar ein *solches* – das seiner Maxime (Logik II, 218) gemäß bleibt –

1. nichts über Hegel hinaus
2. innerhalb seiner –

»*verloren*« – überflüssig –

er »hat« schon die Wahrheit –

aber Schelling!

43. 1. Februar 57 [4]

5.) *die Verlegenheit* –

die zeitgenössische und nachkommende Philosophie. / [Schelling]

6.) Andere Möglichkeiten im Gespräch – eine *Notwendigkeit* dazu? (Freiheit)

aus der Sache – die Sache Hegels und das Geschick des Seins.

7.) Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens.

44. 8. Februar – Gespräch

Hegel: *Maßgabe*: in die Kraft des Gegners eingehen; Einbezug

Charakter: *Aufhebung* | – *Ver-mitteln* – |
Begreifen, Begründen
↕
Sache: das *Sein* als das Denken als solches
[der Gedanke] | die absolute *Idee*, der absolute *Begriff*

Heidegger: *Maßgabe*: Aus-einander-setzung
Freilassen ins Gewesen (Kommenlassen)
Überlieferung (Der Satz vom Grund, S. 83)[7]

Charakter: *der Schritt zurück*
Einkehr in die Gelassenheit zum ↑
Geheiß der Vergessenheit des Unter-Schieds (Ent-sagen) ? | ?
→ »die Nähe« ↓

Sache: das Sein *des* Seienden | das »*ist*«
Sein als solches – d. h. gerade die Differenz | den Unter-Schied
d. h. die Vergessenheit des Unter-Schieds
[das Ge-Stell].

45. Die Quadratur des Ge-Vierts

enthält den absoluten Kreis nicht in sich – als Ein- und Untergeordnetes – sondern: Freilassung ins Gewesen – d. h. *Kommenlassen*!

46. N[ichts]

der Mensch ist *als* »der Platzhalter des Nichts« nichts anderes als »der Hirt des Seins« – *dialektisch*?

[7] [Martin Heidegger: Der Satz vom Grund. GA Bd. 10. Hrsg. von Petra Jaeger. Fankfurt am Main 1997.]

47. Zum Gespräch als solchem

keine *Annahmen* an Hegel herantragen – nicht für falsch erklären – aber auch nicht für »notwendig« – sondern – die »sachlichere« Sache – der Sache *entnommen* – *»sachlicher«* – | Sache | – kein *höherer* Standpunkt – nur wo hin*auf-heben*! nicht *notwendiger* im Sinne der *Abfolge*, d. h. *Begründung*!

Dagegen: »sachlicher« – *bedrängender die Bedrängnis* (Schelling) – | *Endlichkeit* | – den Schritt zurück auf das »Unterwegs«.

48. Vom Gespräch des Denkens

Vom Gespräch des Denkens | Maßgabe und
die Weise seines Sagens Charakter und
| *die Sage* – | Sache

bei Hegel die *Quadratur des Kreises*!
Schritt zurück!
»Weg«
| *»Endlichkeit«* |

49. Die Methode

»das *Logische* der absoluten Idee« (II, 484) – ist *die Weise* aller Weisen, »die absolute Idee zu erfassen« (484) – concipere – anfangen!

[das Allgemeine der Form, der Form (als des Inhalts)] – *die Methode.*

50. Bewegung – Gang

»des Denkens«
das *Logische* 1. verständig
2. dialektisch
3. spekulativ
Begreifen – »Be-gründen«
»der Gedanke« | die Idee (II, 412)
die Sache selbst –
das Wahre
der absolute Grund

51. Idee

Die absolute
spekulative
unendliche
= »der« Idealismus

Idee

52. Hegel »Realität« | *Idee* |

II. Bd., 410 f.

Der unbestimmte Ausdruck »Realität« besagt »nichts anders als das *bestimmte Sein*«. – *determinatio* (Vgl. I. Bd. *Qualität – Realität und Negation*; II. Bd. Realität als | *Aktualität* | – »Äußerung der inneren Kraft« – neuzeitliche Deutung der ἐνέργεια; III. Realität als Objektivität.)

Realität und Begriff

53. »Das reine Wissen«

1. als Gestalt des Bewußtseins
2. als das unbestimmte Unmittelbare der Idee. Vgl. 42/43.

Abstrakt – losgelöst von allen Beziehungen und Unterschieden – die Form – | das Bestimmende – | – *der Abstraktion ist die Identität* als das unterschiedslose Selbige.

54. »Das reine Wissen«

»Das reine Wissen«		*unterscheide* gegen die Gestalten des Erscheinens (vgl. 609 u.!) und *Bewußtseins*, 596 ob. Phänomenologie des Geistes DD (WW, *595* f.)[8]
↕ oder	
der eigentliche Begriff	

»die geistige Wesenheit«

Daß der Geist sich weiß wie er *»an und für sich* ist« (599) – daß er sich und sein Gegenteil – und zwar *für sich* enthält.

(Der reine Begriff) – ist diese *»Vereinigung«*.

55. Worin das Wissen besteht

Phänomenologie des Geistes, WW II, 608 *unten*

»der Äther des Lebens des Geistes« ist der *Begriff* (609)

»nicht mehr Gestalten des Bewußtseins«, sondern »bestimmte Begriffe«.

56. Die letzte Stufe der Phänomenologie des Geistes

»das absolute Bewußtsein« ist in sich das Element der *»Logik«* / *die eigentliche* – | die *»reine* Wissenschaft«.

[8] [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Johannes Schulze. Werke. Bd. 2. Duncker und Humblot: Berlin 1832.]

»die *schöne Seele*« | der sich in *Geistes*gestalt wissende Geist – | das *Begreifende* Wissen (602)

In diesem Abschnitt steht eigentlich nichts *Neues* – inhaltlich – *dafür* – der Schritt in die reine Form als den reinen Inhalt des »Wissens«.

602!! [der sich in *Geistes*gestalt wissende Geist]

57. Übergang

1. »das *reine Wissen*« – als *Gestalt des Bewußtseins* – Phänomenologie des Geistes
2. das *reine Wissen* in den *Bestimmungen des »Begriffes«* – die Form der Gedachtheit der Inhalt des Denkens – das sich denkt.

58. Der vermittelte Anfang –

»der Logik« *von der phänomenologischen Bestimmung des reinen Wissens aus.*

Wie läßt sie sich *straff* fassen – ?

Daß der Geist – | Bewußtsein – Selbst – Vernunft | *sich* und seinen Gegenteil und zwar *für* sich *enthüllt* –

Daß der Geist *sich* weiß, wie er an *und* für sich ist –

Hegels Begriff der Metaphysik

Vgl. Vorrede zur 1. Auflage der Großen Logik, S. 2 und 5 unten.

»der sich in *Geistes*gestalt wissende Geist«

Der *Schritt* in die *reine Form* des Wissens, die sein einziger – zu entfaltender Inhalt wird.

[Zum Text Logik I, 54 und 63/64]

59. Zu I, 54.

»Das *einfache* [unmittelbare] *Unmittelbare*« – das *Unmittelbare als solches* die *Unmittelbarkeit* –»*die einfache Unmittelbarkeit*«.

Der *Ausdruck* – der »Reflexion« – *scheint zurück auf* Vermittelung.

Unterschieden von dieser – der *wahre Ausdruck*!

60. Sein und »der wahre Ausdruck«

das »*reine Sein*«

»rein« – »sauber« – ?

bloß! – im Unterschied [?] zu seiner sich entwickelnden Fülle

vgl. Kritik der *reinen* Vernunft | »nicht sinnlich«

abgezogen – entblößt – *einseitig*!

»das *Un*-mittelbare *selbst*«

»Einheit mit sich«

»*der wahre Ausdruck*«

wahr – angemessen: im Wort nichts von »Reflexion«

Rückbeugung auf Vermittelung

»Ausdruck« und *die Sache* – doch nur aus »*Vermittelung*« | »*Moment des Begriffs*«!

61. »Das reine Sein«

II. Bd., 355.

»Das *Sein* als die *ganz abstrakte unmittelbare Beziehung auf sich selbst* ist nichts Anderes als das abstrakte Moment des Begriffs« – *und ff.*

62. Zu I, 54

Der *Entschluß*: *das Denken als solches* – betrachten – (d. h. denken) *wollen* – dieser Wille – *unser* Wille.

Aber *wir* – *sind* das *unendliche Tun* selber – [Encyclopädie § 11].

63. I, 54

Der Anfang »selbst *der Grund* der *ganzen* Wissenschaft« – inwiefern? *vgl. 56*! – die *Bleibende Grundlage*!

64. Zum Text

Logik I, 63/4 – zurück zum *Titel* – die beiden Schlußabschnitte –

1. *der Ausdruck des Absoluten* (*Ewigen*) (*Gott*)
   (Sein als *wahrer Ausdruck*) vgl. oben 54 – und »Sein«.
   Liegen in und hervor treten *ins Wissen* als *denkendes*.
   Das *erste* Hervortretende das Einfache –
   solches ist nur *das Unmittelbare* ↕
   darin Anfang!
   Vorrang und Maßgabe: das denkende *Wissen*, was darin auftritt.
   Wahrheit | »das Wahre« 51 unten
2. der Anfang *als solcher* – braucht nicht erst *herbeigeführt* zu werden – *schon da*! *Vorhanden*! *Wo*?

   In der reinen Wissenschaft – aber diese auch das Unmittelbare Tun – nur bei Entfernung des Vielen.
3. *der Titel* –

   | Der Anfang | der Wissenschaft – »das *reine Sein*«.

   Die *Immanenz*! des Anfangs *in* der Wissenschaft – die Wissenschaft das | Behältnis | – die | Aufhebung |.

65. Zu Logik I, 53 unten

Wie wird die *Immanenz* des Anfangs – in der *Wissenschaft* gewahrt? vom | Kreis her | – doch schon Wissenschaft der Logik im Blick.

In ihr – Verbleibend – das *Wissen* und die Methode.

Die *Bewegung* – *Vermittelung* in den absoluten Begriff – also (das Reine des Innen*bleibens*!) – das äußerste Gegen zum Begriff *innerhalb* seiner?

[Schelling]

[Späte Bemerkungen und Aufzeichnungen]

1. Bedenken – Idealismus

Reflexion
Dialektik | das ergründend-begründende Vorstellen

*

Onto-Theo-Logik – nirgends vollendet ausgebildet.
Hegel – Schelling
Ontologik | (*essentia und existentia*)!

2. Die ontologische Differenz bei Hegel und Schelling

Die *Auflösung* der Differenz in Hegels spekulativem Idealismus.

Wohin aufgelöst? | entbergende Verbergung |.

Die Wiederherstellung der Differenz in Schellings Unterscheidung der *negativen und positiven* Philosophie – *gleichwohl* idealistisch.

[Nicht nach essentia und existentia orientierbar, die beide in die Onto-Logik fallen!]

3. Schelling

Negative/positive Philosophie eine Wesensfolge – dies Walten der Differenz – nicht diese selber und als solche.

4. Das Gespräch mit Hegel bei Schelling

Das Gespräch mit Hegel bei Schelling – dieser denkt der Dimension [?] gemäß und bleibt im Idealismus ↕

das Gespräch mit Hegel *bei uns*

das Gespräch mit Hegel *und* Schelling, d. h. mit dem *absoluten Idealismus*, mit der Vollendung der Metaphysik

Nietzsche – die Umkehrung der *Vollendung*.

5. Hegel bei Schelling

Die Erhebung zum Unendlichen als dem Ganzen – das als *solches nicht denkbar* ist.

Also *anders* denken! Dialektisch-spekulativ. *Hegel*! – (dagegen Schelling)

Vgl. Phänomenologie des Geistes in der negativen Philosophie, 92 oben.[1]

»Die *Gleichung von Gott und Mensch*« »*aus*« *dem Geist* – also der Geist höher als Gott!

6. Schellings Spätphilosophie

Negative – positive Philosophie.

Absoluter Idealismus – die vollste Reflexion der Vernunft über sich selbst – entsetzt – setzt sie – sich als unendlich setzend – die Transzendenz aus sich heraus – als das *Schon Seiende – der Grund*.

Sache der Philosophie – das Geschehen der Vernunft – das Denken als solches – als das Sein des Seienden und das Seiendste des Seins.

[1] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Philosophie der Offenbarung. Sämmtliche Werke. 2. Abtheilung. Bd. III. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag. Stuttgart u. Augsburg 1858.]

Denken als solches »ist« *das Sein* – Vernunft Medium *»aller Philosophie« – Metaphysik.*

[νοεῖν]

Selbstnegation der Vernunft aus Heraussetzung Gottes.

Denken – *Vergegenständlichen.*

Das *Unvordenkliche* – dem kein Denken zuvorkommen kann, was schon angekommen *als Anwesend* schlechthin.

7. Schelling – Onto-theologie

Sich des Wissens *begeben* (der Mensch) – als Raumgabe für das, was »das Wissen« ist

IX[2], *229.*

Ist das *sich bescheiden* schon ein *»einsetzen«*? nur auf dem Boden des *absoluten Idealismus?*

Was ist der Mensch – *daß solches* Sich begeben *Raum gibt* für ...?

Das »außer sich« – Ekstase – (sich selbst aufgeben)!

Ist mit diesem Raumgeben hier schon »das Absolute« – *anwesend?* Ja! Wenn es als Praesenz vorausgesetzt wird (vgl. Hegel!).

8. Schelling (Onto-Theologie)

Das *»Außersichgesetztwerden«* – des *Subjekts*!

Wie jemals möglich, wenn das Wesen des Menschen nicht durch das *ek-sistente Da-seyn gefügt* ist?

[2] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Erlanger Vorträge. In: Sämmtliche Werke. 1. Abtheilung. Bd. IX. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag. Stuttgart u. Augsburg 1861.]

9. Schelling

Die *Selbstnegation* der notwendigen Vernunft zugunsten Gottes – abnegation – als das Absolute.

Bewegt sich noch und gerade im Schärfsten in der »*Dimension*« des Unter-Schieds!

Ohne ihn als solchen je zu bedenken – in seiner Her-Kunft (Ereignis).

Nicht »*Grund*«!

10. Der letzte Schritt Schellings. Onto-Theologie

Daß die Vernunft nicht sich selbst zu setzen vermag – »setzen« begreifend-begründen! – in ihr selbst den Grund nicht findet.

Die *Frage nach der Möglichkeit der Vernunft*, d. h. der Subjektivität?!

Also der ekstatische Schritt zum immanent, d. h. zum Inhalt der Vernunft gemacht, *Transzendenten*, d. h. Nichtwißbaren – Gott (III[3], 170).

Schellings – Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie ist der Widerschein des onto-theologischen Wesens der Metaphysik – innerhalb des absoluten Idealismus.

(»Selbstbeschränkung der Vernunft« [W. Sch.][4]

»Um sich zu begreifen, dazu bedarf es der rechten Selbsterfassung der Vernunft. Anstatt Gott als die reine Transzendenz erfassen zu wollen, muß die Vernunft sich erfassen als das, worin sich Gott schon immer immanent gemacht hat.«)

W. Sch. – das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel – Untersuchungen zur philosophischen Freiheit, VII[5], 3, 349.

[3] [Schelling: Philosophie der Offenbarung. Sämmtliche Werke. 2. Abtheilung. Bd. III. A.a.O.]

[4] [Vgl. Walter Schulz: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1955.]

[5] [Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. In: Sämmtliche Werke. 1. Abtheilung. Bd. VII. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag. Stuttgart u. Augsburg 1860.]

Gott »der Herr des Seins« – der als solcher zugleich das Sein und das Denken »kann«.

Sein und Denken im *Kommen* Gottes das Selbe | in diesem [»Seiendsten«].

Gott weder Subjekt noch Objekt, sondern deren »Medium« – »die reine Indifferenz« (ib. 350).

Die Ver-*mittel*-ung | weder »Sein« noch »Denken«.

Das Un-vordenkliche – (Wohin als dem Seienden das *Denken* von sich aus nicht vorgelangen kann) ist der »Anfang« – der »Grund« des Denkens.

Gott hat sich unvordenklich zum Inhalt der Vernunft – »Immanent« gemacht.

Philosophie – vollendet sich nur in *zwei Wissenschaften* (aber nur *Eine*!) – negative und positive Philosophie – die *negative das Bewußtsein der* positiven – XIII, 152.

Schellings Spätphilosophie: »die kritische Reflexion der Vernunft auf sich selbst« | *zurückbringen* als *sich* bringen!

Die Hauptschwierigkeit (die des Idealismus) das *Aus sich heraus setzen* der absoluten Tätigkeit als der reinen Transzendenz.

Die *Vernunft beugt sich zurück* – »Reflexion« *–nimmt sich zurück* – wird Dialog – unterwirft sich – wird Unterstand – dem »*Objekt*«.

(»Vernunft« – »Medium *aller* Philosophie« W. Sch.)

Die Vernunft bekommt Gott frei, wenn sie sich selbst negiert –

»Die Selbstnegation ist und vollzieht sich als die Hinaussetzung Gottes aus der Vernunft, so daß dieser Gott nun wirklich als potentia existendi, als der Anfangende sich zeigen kann« W. Sch. Stud. philos. [?] (255)

11. Schelling

| *die Identität* |

Die Indifferenz von Subjekt-Objekt – »will sich selbst« – *»zieht sich selber an«.*

[Vgl. Vorlesung zur Geschichte der neueren Philosophie (System) 126 f.][6]

12. Schelling

unterscheidet als
1. das wesende, »wesentliche«, ins Wesen zurückgehende *Urständ*liche Sein | das bloße Subjekt – das erste
2. das *Gegenständliche* Sein (Zur Geschichte der neueren Philosophie, 116/17).

13. Schelling

»Sein« – entweder gegenständlich oder urständlich (Schelling, X[7], 133).

»Subjekt« – im Sein als das *Tragende.*

Sein und Grund – *Grund als* λόγος

Vorliegenlassen ≠ *»Trägerschaft«*

Tragen und Getragenes

woher erfahren?

Schenkung.

14. Schelling

Antwort auf: was heißt Denken?

Wie fragt er?

Auf welche Weise die Vernunft sich selbst bestimmen könne.

[6] [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart o.J.]

[7] [Bezieht sich auf die Ausgabe in den Sämmtlichen Werken. 1. Abtheilung. Bd. X. Hrsg. von K. F. A. Schelling. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart u. Augsburg 1861.]

15. Schelling – negative und positive Philosophie

dazu Jaspers, 121[8]

»Dabei erfuhr Schelling, daß das reine Denken als solches noch nicht die Wirklichkeit erreicht, daß vielmehr die Wirklichkeit selber, das Unvordenkliche zum Grund des philosophischen Wissens werden muß. So stellte er in der Einheit der Philosophie die Polarität der negativen und positiven Philosophie auf.«

16. Schelling – negative und positive Philosophie

dazu Jaspers, *106*!

»Mit seiner Scheidung von negativer und positiver Philosophie hat Schelling etwas Wesentliches getroffen. In aller eigentlichen Philosophie wird eine Umkehr, ein Sprung, eine Wende vollzogen, und zwar nicht als ein einmaliger biographischer Wandlungsprozeß, der etwa im Werk eines Philosophen als Umkippung aufzuweisen wäre (das ist etwas Anderes und Spezifisches), sondern als das im Philosophieren, wo es überhaupt eingesetzt hat, sich ständig Wiederholende. Es ist gleichsam ein Rhythmus im Denken, weil das Denken, das im Allgemeinen sich vollzieht, seinen Sinn nur hat in der Existenz. Das Eine, die Begrifflichkeit, fordert das Andere, die Geschichtlichkeit, zu ihrer Erfüllung. Und die Geschichtlichkeit fordert die Begrifflichkeit zu ihrer Erhellung. Man kann von dem philosophischen Aufschwung sprechen, der nur durch zwei Flügel geschieht. Schlägt nur der eine, so bleibt der Aufschwung aus.«

17. Schelling und der Zirkel

Jaspers, 92 f.
»*das System*«, *110 ff.*

[8] [Karl Jaspers: Schelling. Größe und Verhängnis. Piper Verlag: München 1955.]

18. Schelling. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft

»Bedürfnis der Harmonie kommt erst aus Disharmonie.« (IX, 216 (215))

»Was ist das Prinzip des Systems (Anfang, Mittel und End' in gleicher Weise.) Was ist jenes Eine Subjekt, das durch alles geht und in nichts bleibt?«

Die Frage: »Was ist es?« Sinn. (216)

Etwas namhaft machen, das es ist – (z.B. was hat gewußt?)

Das Subjekt der Philosophie ist schließlich indefinibel

1. es ist nichts – nicht etwas – 217

2. es ist auch nichts nicht – es ist alles.

»Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre.« (217)

»Es ist das wahrhaft Unendliche.«

»Das absolute Subjekt ist nicht nicht Gott, und es ist doch auch nicht Gott, es ist nur das, was nicht Gott ist. Es ist also insofern über Gott.«

Das Absolute – darf nicht mit Gott verwechselt werden –

»die Übergottheit«

»Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien (sich selbst erzeugenden) Philosophie (Wissenschaft) stellen will.« (217)

»Fichte verdanken wir es, daß wir wieder frei, ganz von vorn philosophiren« – aber er klammert sich an das Ich.

»Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will.« (218)

Bezüglich des absoluten Subjektes:

»Wir setzen also ausdrücklich voraus, *daß* es [das Indefinible, Incoercible] Gestalt annehme; denn nur indem es Gestalt annimmt, aber aus jeder wieder siegreich hervorgeht, zeigt es sich als das an sich Unfaßliche, Unendliche.« (219) (Gestalt: »ein Seyn«, 221)

Woher die Duplizität des Seins und Nicht-Seins?

Daher, daß das Absolute *die ewige Freiheit* selbst »ist« – die auch *nicht* sein kann was sie ist, indem sie sich in eine bestimmte Gestalt einschließt – und d. h. nicht notwendig Freiheit bleiben muß – so wäre *sie beschränkt* und nicht *absolute Freiheit.*

Der lautere Wille, der weder will noch nicht will – Gleich-gültigkeit – »die Indifferenz« – »als Form des eigentlichen Absoluten« (*221*).

Das ewige Können – als Wissen, als Wollen eine Wirkung.

Können und Wollen vereinigt im »Mögen« – »die ewige Magie« | das *objektive Hervorbringende.*

»Was der absolute Anfang ist, kann sich nicht wissen; übergehend ins Wissen hört er auf der Anfang zu seyn und muß darum fortschreiten, bis er sich als Anfang wieder findet. Der als sich selbst wissende Anfang wiederhergestellte Anfang ist das Ende alles Wissens.« (222/23)

»Die ewige Freiheit« – ist ein *Suchen ihrer selbst* (224) – (ein so menschliches Suchen – nur jenes – worin sie sich als wißbare – selbst sucht).

Im Menschen ist die ewige Magie beschränkt auf das bloße Wissen von ihr (225)!

Die ewige Freiheit ist »absolutes Subjekt« = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden? (225)

»Das absolut Urständliche« – »insofern das eigentlich Transcendente« (als es zu nichts in einem gegenständlichen Verhältnis steht).

[Doch gleichwohl immanent in der Vernunft.]

»Ungegenständlich« = absolute Innerlichkeit.

»Das reine Wissen« – (als solches nie das Gewußte).

Doch! reine »absolute Freiheit« | *kann* sie auch *Objekt* werden – aber dann wissen wir sie nicht *als* Subjekt, nicht »wie sie an sich ist« (225)

Wovon der Ausgang zu machen ist für die Wissenschaft (228 oben) – *von der ewigen Freiheit* – vom *absoluten Subjekt.*

»Aber in der Philosophie gilt es, sich zu erheben über alles Wissen, das bloß *von mir* ausgeht.« (228)

ANHANG II

PROTOKOLLE UND MITSCHRIFTEN

SCHELLING, DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT
WS 1927/28
PROTOKOLLE

2. Sitzung vom Mittwoch, den 7. 12. 27

Nach einleitenden Ausführungen von Seite 333 bis 356 seiner Abhandlung: »Das Wesen der menschlichen Freiheit« beginnt Schelling das Thema mit der Einführung der Unterscheidung: »Wesen, sofern es existiert«, und »Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist«. Was ist hier mit Wesen gemeint? Es besagt das Was-sein, τί ἐστιν. Es deckt sich nicht einfach mit dem Begriff der essentia. Wesen ist nicht nur im ontologischen, sondern auch im ontischen Sinne gefaßt. Was-sein, einmal als Grund und zugleich, sofern es existiert. Auch die Kantische Unterscheidung von realitas und Wirklichkeit trifft das von Schelling Gemeinte nicht, da beide Begriffe sich bei Kant sachlich trennen lassen. Wesen als Grund ist nicht einfach die realitas, die Möglichkeit eines Dinges, das, was zur Sachhaltigkeit eines Dinges gehört, abgesehen davon, daß es existiert. Andererseits ist mit Existenz auch nicht gemeint die einfache Verwirklichung dessen, was möglich ist. Existenz gehört zum Wesen selbst, das Was-sein im Sinne des Grundes gehört zum Seienden selbst, sofern es ist. Die Existenz gehört zur essentia im alten Sinn. Existieren heißt nicht Verwirklichung, sondern Vollzug des Grundes, Grund-sein selbst.

Wie verhält sich das Grund-sein zum Existenzvollzug? Es ist kein Vorhergehen der Zeit nach, auch nicht im Sinne der Priorität des Wesens, sodaß zunächst etwas möglich wäre und sich dann dieses Mögliche verwirklichen könnte. Das Wesen des Seienden ist vielmehr, sein eigener Grund zu sein. Das Grund-sein ist erst möglich auf Grund der Existenz. Das Grund-sein ist auch die Basis für das Existieren. Alles setzt sich gegenseitig voraus. Schelling geht rein ontologisch hier nicht weiter auf die Dinge

ein, es schwebt ihm aber ein Seiendes vor, das in sich eine gleich ursprüngliche Doppelung von Seinsbestimmungen hat, die sich gegenseitig stützen und in diesem gegenseitigen Sich-stützen das Ganze dieses Seienden ausmachen.

Grundsein und Existieren sind gleich ursprünglich.

Scheinbar spricht Schelling thematisch vom Bösen überhaupt, von der Freiheit, von Freiheit und Notwendigkeit im Ganzen des Systems, von Gott, vom Absoluten. Von all diesem spricht er im Blick auf den Begriff des Menschen. All diese metaphysischen Zusammenhänge zwischen Grund-sein und Existenzvollzug sind geschöpft aus dem Blick auf den Menschen selbst. Es ist gewissermaßen eine Selbstinterpretation des Daseins überhaupt, die ohne weiteres übertragen wird auf das Ganze des Seienden. So kommt Schelling dahin, auch den Dingen die Freiheit zuzusprechen, allgemein: die Ichheit. Das »An-sich« der Dinge ist erst metaphysisch und ontologisch verstanden, wenn ich es verstehe als Selbständigkeit. Selbständigkeit kann ich nur verstehen als Ichheit und Freiheit, sodaß deutlich wird, daß das menschliche Selbstbewußtsein der Leitfaden ist für eine universale Interpretation des Seienden überhaupt. Es ist wichtig, zu sehen, was Schelling in den Blick kommt bezüglich des Zusammenhangs, aus dem er seine ontologischen Grundbegriffe schöpft. Wie faßt er und wie weit faßt er das Dasein des Menschen in seiner Grundstruktur? Diese allgemeine Scheidung, Grund-sein und Existenzvollzug bestimmt Schelling nun näher, Grund-sein als Sehnsucht und den Existenzvollzug als Verstand, besser als Wort, als das Sich-selbst-aussprechen, das Zu-sich-selbst-kommen der Sehnsucht im Verstehen. Verstand ist der Titel des Sich-verstehens. Sehnsucht ist gebraucht im Sinne des verstandlosen Willens und Existenzvollzug im Sinne des Sich-verstehens. Diesen beiden Bestimmungen des Wesens liegt eine Einheit zu Grunde, der Wille. Ur-sein ist Wollen. Sein besagt Wollen, Drang, deshalb sind die Grundbestimmungen des Seins eines Seienden Sehnsucht und Wort der Sehnsucht, sich auf sich selbst zurückwendende Sehnsucht. In diesem formalen Schema liegt schon faktisch und dem ganzen Aufbau nach die Seinsstruk-

tur des Menschen, so wie Schelling sie sieht. Seite 359 und 403 bestimmt Schelling das Sein als das Werden. »Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich.« In diesem Satz will Schelling nicht nur ausdrücken, daß das Sein eines Seienden sich bewußt werden kann, sondern daß das Sich-empfindlich-sein im Sinne der allgemeinen Reflexion, des Sich-verstehens, sich in irgend einem Sinne Habens, daß dieses nur möglich wird im Werden. Dieses Sich-haben gehört zum Sein. Das Sein ist nur, sofern es wird. Das Leblose, das Sein im Sinne des Vorhandenseins ist eigentlich für Schelling kein Sein. Jedes Seiende ist nur, sofern es durch Drang, das Werden, durch irgendeinen Grad des Von-sich-selbst-wissens bestimmt ist.

Das Grund-sein in seinem Unterschied von dem Verstand und dem Sich-verstehen charakterisiert Schelling nun näher durch das Moment der Scheidung des in sich dunklen Dranges, durch die die im Grunde liegende Einheit erst sichtbar wird. Es findet sich hier das Bild vom Lebensblick. Dieser Lebensblick hat einen doppelten Sinn, nicht nur den, das Grund-sein und das Seiende selbst in diesem Grund-sein einfach aufzuhellen, sondern es ist wesentlich, daß der Lebensblick selbst das nun Aufgehellte festzuhalten sucht. Der Lebensblick will offenbar machen nicht im Sinne eines bloßen Anschauens, Erblickens im Sinne des Feststellens, daß hier der Grund ist, sondern der Lebensblick sucht den Grund selbst anzueignen, er ist die Charakteristik des Existenzvollzuges. Der Grund, die Sehnsucht, hat das Bestreben, sich selbst zu verschließen, sich in sich selbst zurückzuziehen und dadurch den Lebensblick in die eigene Dunkelheit mit hineinzureißen. Dem widerstrebt der Lebensblick als Drang gegen das Sich-selbstverschließen der Sehnsucht im Grunde.

Das In-sich-zurück-streben der Sehnsucht und Sich-verschließen im Unterschied, das Widerstreben gegen das Verstehen, gegen das Sich-offenbaren des Lebensblicks als solchen, dies charakterisiert Schelling in einer anderen Hinsicht mit Rücksicht auf die allgemeine Bestimmung des Seins, Ursein gleich Wille, als Partikularwille gegenüber dem Universalwillen. Der Universalwille

charakterisiert einmal den menschlichen Verstand. Die Sehnsucht ist ohne den Lebensblick nur ein blinder Drang, er hat vor sich keine Möglichkeiten als Möglichkeiten, für die oder gegen die er sich entscheidet. Der Drang hat sich zwar immer schon entschieden, aber nicht bewußt. Der Verstand dagegen übersieht diese Möglichkeiten, sie können in den Blick des Lebensblicks gebracht werden, sie sind bewußt gewordene Möglichkeiten. Deshalb ist der Verstand Universalwille. Außerdem wird der Universalwille als Bestimmung Gottes angesehen (S. 381), wird gebraucht mit Bezug auf das Verhältnis Gottes zum Ganzen des Seienden überhaupt, »Gottes Wille ist, alles zu universalisieren«.

Auf den Hintergrund dieser gedoppelten allgemeinen Bestimmungen zeichnet Schelling die Stellung des Menschen. Das Auszeichnende des Menschen ist die Polarität des Dranges. Drang ist Sich-verschließen und zugleich Lebensblick. Mit diesem Lebensblick, mit der Möglichkeit einer freien Entschließung zu etwas, ist zugleich die höchste Möglichkeit gegeben, diesen Drang in sich zu erfahren. Das Licht gibt allererst Finsternis, und das Dunkel wird erst offenbar im Licht. Dadurch kommt die Spannung und Schärfe in das Seiende, das Leben und Existenz genannt wird. Am schärfsten formuliert Schelling diese Polarität in der Einheit des Dranges und des Wollens in dem Satz: Keiner erreicht die Höhe seines Guten und keiner erreicht den Abgrund seines Bösen. In jedem Menschen liegt ursprünglich eine Tendenz zu dieser Höhe seines Guten und diese Tendenz ist zugleich ein Kampf mit dem Widerstreben in dem Abgrund seines Bösen. Diese Polarität will Schelling in einer ursprünglichen Einheit gegenwärtig machen. Was besagt hier Einheit des Grundseins und des Verstehens? Diese Frage behandelt Schelling von Seite 364 ab zunächst unter dem Titel des Problems der Möglichkeit des Bösen.

Das Wesen des Bösen liegt nach Schelling in der falschen Einheit. Das Böse ist nicht negativ, sondern hat seine eigene Positivität. Es ist eine Umkehrung und darin liegt, daß im Bösen genau dasselbe ist wie im Guten, es ist ganz dieselbe Möglichkeit, die der Mensch als existierender hat, wie im Guten. Gut und Böse unter-

scheiden sich nur in der Art, in der Form. Das Böse ist nicht Einschränkung, Mangel, Beraubung, es nicht etwas, was indifferent dem Guten gegenüberliegt als etwas, gegen das es sich wehrt, sondern das Böse hat in sich selbst den Charakter der Opposition, es hat die Möglichkeit, die Existenz als ganze zu bestimmen. Schelling grenzt sich ab gegen Augustin. Die Verfassung des Menschen wird nicht aufgeteilt in die beiden Prinzipien Gut und Böse wobei der Geist und die Seele nun der Möglichkeit nach das Gute sind und die Sinnlichkeit das Böse. Bei Schelling liegt das Böse primär gerade in der Freiheit, in der Opposition, in der Möglichkeit, als ganze Existenz sich der Partikularität des Dinges nicht nur zu überlassen, sondern sich dafür zu entscheiden und in diesem Widerstreben zu existieren. Das Böse ist nicht der Partikularwille als solcher, es liegt auch nicht in der Ablösung des Partikularwillens vom Universalwillen, sondern das Böse liegt in der verkehrten Einheit beider, in der Verkehrung des ganzen Menschen, es ist gewissermaßen der umgekehrte Gott. Gegenbegriff des Guten ist nicht die Sinnlichkeit; sondern die Hölle. Das eigentlich Böse ist gerade dasjenige, was unter den Existenzmöglichkeiten die höchste Möglichkeit hat. Der Grund für die Möglichkeit der Umkehrung ist die Trennung der Prinzipien, ihre freie Einheit.

Die Betrachtung des Bösen vollzieht sich bei Schelling in zwei Stufen. Er untersucht zunächst die Möglichkeit des Bösen Seite 364–373, dann die Wirklichkeit des Bösen. Seite 367 ff. beginnt Schelling sich mit den traditionellen Anschauungen des Bösen zu befassen, zuerst mit Leibniz. Noch vor Leibniz hat Descartes das Problem des malum, peccatum behandelt im Zusammenhang der Frage nach der Begründung der Gewißheit der regula veritatis als mögliches Kriterium des cogito ergo sum. Was ich klar und deutlich erkenne, das ist. Dagegen erhebt sich ein immanenter Einwand. Zugegeben, daß mich ein Lügengeist täuscht, so weiß ich mich zwar wohl als res cogitans, aber es könnte die Möglichkeit bestehen, daß ich von dieser Täuschung nichts weiß und gleichwohl bin. Ich könnte von Grund aus verkehrt sein. Dazu muß Descartes positiv beweisen, daß eine Verkehrung unmöglich

ist. Wäre der Mensch als endliches Wesen so verkehrt, so müßte diese Verkehrung von Gott selbst kommen, das ist unmöglich, da Gott das summum bonum ist. Gott kann also seinem Wesen nach so etwas nicht tun. Dafür ist aber Voraussetzung, daß Gott überhaupt existiert. Daher der Nachweis der Existenz Gottes bei Descartes. Damit ist bewiesen, daß Gott mich nicht in der fundamentalen Verkehrung geschaffen haben kann, ich kann nicht getäuscht werden. Und doch besteht Täuschung. Dieses Seiende, das als ens creatum ein bonum ist, irrt. Das ist ein Mangel. Mangel aber ist ein malum. Die Möglichkeit zu irren entspringt aus der Freiheit. Diese Freiheit habe ich von Gott, trotzdem ist Gott nicht der Ursprung des Bösen. Die Freiheit ist nicht in ihrem Ursprung böse, sondern kann es nur werden in ihrer Anwendung. Descartes unterscheidet Ursprung und Anwendung, causa prima und causa secunda. Durch meine Freiheit, durch meine Entscheidung, durch meine Zustimmung mache ich mich selbst verantwortlich. Die Erkenntnis besteht wesentlich im assensus, Zustimmung. Diese Zustimmung gegenüber einer klaren distinctio kann ich geben und versagen. In meinem freien Zustimmen nun entlaste ich Gott schlechthin. Die Freiheit ist ihrem Wesen nach gerade so, daß ich in ihrem Vollzuge unabhängig bin von Gott. Gerade durch das Freisein selbst sage ich gewissermaßen, daß Gott nicht böse ist. So sucht Descartes das Problem des Ursprungs des malum und peccatum zu lösen.

W. Bohlsen, stud. theol.

3. Sitzung vom Mittwoch, den 21. 12. 1927

Die Aussprache nimmt zuerst die Frage auf, wie Schelling das Problem der Einheit des Wesens als Grund und des Wesens als Existenz löst. (Grundsein = Sehnsucht, Sucht, Drang; Existenz = Wort der Sehnsucht = Verstehen.) Die *Einheit* von Wesen als Grund und als Existenz ist weder das eine noch das andere, noch die Einheit des Gegensatzes beider, daher kann keine von beiden

gegen die andere gestellt werden. Von der Indifferenz lässt sich immer nur das eine (jeweils getrennt vom anderen) sagen. Diese Indifferenz, die vor dem Wesen als Grund oder als Existenz liegt, dieser Ungrund ist weder Grund noch Existenz (nicht aber sowohl Grund als auch Existenz als ein Gemisch, sondern weder das Eine noch das Andere), sondern mit der Indifferenz muß absolut ernst gemacht werden, S. 406 (»Es muß vor allem Grund [...]«). Schelling sagt: »Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre.« Das ist formal deutlich, es heißt eben Ernstmachen mit der Indifferenz, mit der Idee eines schlechthin Verschwundenen.

Es kommt nun darauf an, dies schlechthin Verschwundene ontologisch zu erfassen. Für diese ontologische Erfassung finden wir einen wertvollen Fingerzeig bei Schelling S. 408, wo er den Versuch macht, diese Indifferenz, eben als Ungrund, als Verschwundenes besser zu fassen: »Das Wesen des Grundes, wie das des Existierenden, kann nur das *vor* allem Grunde vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen ist. Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz.« (Es ist wichtig, auch hier wieder festzustellen, wie die scheinbar abstraktesten Bestimmungen Schellings immer orientiert sind am *wesentlichen* Dasein.) Der Ungrund ist nicht beide zugleich, sondern *in* jedem gleicherweise, in jedem ein eigenes Wesen. Es ist die Frage, warum versucht Schelling ein Zugleichsein von Grund und Existenz aus der Indifferenz herauszubringen?

Die Art und Weise des ursprünglichen Wesens, des Ungrundes ist – sofern Wesen immer Werden ist – Werden. Seinsbestimmung in diesem Ungrunde als Wesen kann nur das sein, was ihm weder als Grund noch als Existenz zukommt, sondern was ihm als *sein* Wesen zukommt. Er – der Un-grund – west als Ganzes in jedem von beiden, also können beide – ohne different zu sein – nicht zugleich in ihm *vorhanden* sein. Rein abstrakt-formal (einfach auf Grund der terminologischen Bestimmung Schellings für Wesen, Grund, Existenz, Ungrund) kommt man aber nicht weiter, sondern man muß versuchen Schellings ganzen Horizont (Erfassung des Da-seins) so zu fassen, daß uns »Grund« und »Existenz« verständlicher werden. Nach dieser Vorwegnahme des ontologischen Resultats erhebt sich die Frage, ob überhaupt noch ein rechtmässiges Problem vorliegt, wenn man auf den Ungrund zurückgeht, und wie dieser ontologisch bestimmt werden muß.

Die Erörterung nimmt dabei die Untersuchung Schellings wieder auf, indem sie versucht, Mensch- und Daseins-Erfassung bei ihm schärfer zu sehen. (Es gilt dabei über manche Zufälligkeit von Schellings Begriffen hinwegzusehen, einen Sinn zu haben für plötzlich auftretende, schlaglichtartig erhellende Sätze, die zeigen, daß Schellings Niveau weit über dem des Idealismus liegt, ohne daß es Schelling selbst gelungen wäre, dies Niveau durchgängig zu halten.)

Der Begriff des Bösen: Wir haben schon gesehen, daß bei Schelling das Böse keine Einschränkung ist, keine Isolierung des Eigenwillens, sondern daß es eine völlige Umkehrung, eine Verkehrung der Ganzheit ist, für die eine wesentliche Bedingung ist, daß die Principien als solche gegeneinander ausgespielt werden. Dies Moment der Zertrennung ist wesentlich für die Möglichkeit des Daseins überhaupt, was Schelling so fixiert, daß die Einheit der Principien in einer *Person freies Band* ist, und daß nur auf Grund dieser freien Einheit ein Abfall nach irgendeiner Seite möglich ist. Indem diese Zertrennung für die Einheit des Daseins wichtig ist, tritt auch erst mit dem Hervortreten des einen Princips das andere zutage.

Es handelt sich nicht um Stufen des Bewusstseins, sondern um Stufen des Böse- und Gutseins, nicht bloß um ein Zur-Erscheinung-kommen (vgl. Hegel). Dies Hervortreten des Bösen muß irgendwo anfangen, der Prozeß muß Anfang und Ziel haben. Das Böse bricht im *Menschen* hervor, weil der Mensch das Ziel der Natur ist (S. 374): »Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat.« (Dabei ist daran zu erinnern, daß für Schelling alles Seiende bestimmt ist durch Ich-heit, d. h. das An-sich-sein, welches sich in Stufen entwickelt. Weil nun alles Seiende ich-lich ist, so ist das Ziel der Natur, d. h. des Seienden, der Mensch. Menschsein bedeutet Personalität, diese wiederum *freies* Band zwischen Gut und Böse; damit ist die Zertrennung der Principien vollkommen gegenüber all dem, wo das Band ein notwendiges ist, daher ist hier beim Menschen die Möglichkeit zum Hervortreten des Bösen, nicht neben dem Guten, sondern die Möglichkeit des Böse-Seins als eigentliche *Tat*. Andererseits: Wie kommt es *überhaupt* zur Erregung des Seins, zur Regung des Bösen? Zur Antwort muß man den Schluß von Schellings Abhandlung kennen: Die Lehre vom Un-grund.

Es liegt im Ur-sein eine totale Ungeschiedenheit. Zum Seienden bedarf es einer Sollicitation. Wie ist diese möglich? Warum muß überhaupt die Indifferenz, die Ungeschiedenheit des Ungrundes (Urgrundes) aufgehoben werden? Schellings Antwort darauf lautet (S. 374): Wegen des Selbstoffenbarungswillens Gottes, »weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann«. Frage: mit welchem Recht kann Schelling dies sagen? Wo ist noch Zweideutiges möglich innerhalb der absoluten Indifferenz? Das »Sowohl-als auch« ist Ausdruck für Zweideutigkeit, sodaß es aussieht, als ob Schelling den Ungrund hier so faßt, wie er selbst es ablehnt, ihn zu fassen. Wenn alles »verschwunden« ist, dann gilt das »Weder-noch«; in ihm liegt allerdings auch noch ein *letztes* Zurückblikken auf das Verschwinden. Im Falle der »Zweideutigkeit« kann man eigentlich nicht so absolut vom Verschwundensein sprechen.

Schelling scheidet hier nicht scharf genug zwischen »Sowohl-als auch« und »Weder-noch«. In dieser Doppelung innerhalb des Ungrundes als einer verschwundenen, aber gleichwohl noch beunruhigenden, liegt ein gewisses Recht, von »Zweideutigkeit« desjenigen Wesens zu reden, das Ur-sein, d. h. Wollen, Drang ist. Diese Auffassung wurzelt in Schellings Naturphilosophie, so auf S. 376: »Der Anblick der ganzen Natur« bis »daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren«. Aber die Natur ist für Schelling nicht eigentlich erfaßt, wenn nur mathematisch-physikalisch erfaßt, sondern auch im rein materiellen Geschehen ist noch eine gewisse Freiheit, die folglich durch mathematisch-physikalische Untersuchung nicht bestimmbar ist, es bleibt ein Positives – Drang, Trieb –, das Spielraum hat, und sich innerhalb desselben gerade so, wie es sich in concretem Fall zeigt, entschieden *hat*. Das Erregende regt sich, tendiert.

Schellings Blick ist dabei auf die Natur, nicht als die mathematisch-physikalische, sondern die organische Natur gerichtet, die aber nicht bloß im Hinblick auf Pflanzen und Tiere, sondern anthropomorph interpretiert wird, indem der gesamten Natur Selbstheit und Ich-heit zuerkannt wird, deren Gipfel und völlige Ausprägung der Mensch ist. Von daher werden für Schelling Phänomene wie die primitive Imagination der Verbindung von Schlange und Bösem bedeutsam, insofern die mangelhafte Ausbildung der Hilfsorgane auf eine beschränkte Ich-heit und Selbstheit hinweist (S. 376, Anmerkung).

Dies wird bei Schelling durch einen ähnlichen Gedankengang ergänzt (S. 399): wo das Gegenphänomen behandelt wird: Das Verhältnis von Grund und Existenz in Gott, der »kein System«, sondern »persönliches Leben« ist. Auch Gott kann nicht ohne »Bedingung«, ohne »Grund« »persönlich« sein, »nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat«. »Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die ‚Bedingung' nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände.« Auch in Gott als dem höchsten Wesen ist notwendig die mögliche Zertrennheit der Principien, als Grundsein und

Existenz, anzusetzen, aber Gott bewältigt die Trennung, während der Mensch nie seine Bedingung in seine Gewalt bekommt, »sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige«, obgleich im Bösen nach diesem In-seine-Gewalt-bekommen strebt, »daher, sagt Schelling, sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit«, deren Quell auch in Gott ist, die aber nie zur Verwirklichung in Gott kommt, sondern nur »zur ewigen Freude der Überwindung dient« (S. 399).

In einem anderen Zusammenhang nimmt Schelling die Frage wieder auf: was treibt den *Menschen* – als Scheidepunkt, als höchstes Seiendes – aus seiner Indifferenz? »Die Angst des Lebens« (S. 381), womit Schelling ein ganz ursprüngliches Phänomen erfaßt und einbezieht, ohne es weiter auszuführen (vgl. Paulus). Eine solche Entdeckung hat bei Schelling keinen dialektischen Charakter, sondern er erfaßt da Mächte seiner eigenen Existenz, worin er bestimmte Perspektiven sah, denen er allgemeine ontologische Grundsätzlichkeit gab, ohne sie universal zu begründen.

Wir sahen: Das Böse bricht hervor erst am Ziel der Natur, im Menschen. Der Geist des Bösen bekundet sich in seiner Regung zunächst in der Entzweiung von Licht und Finsternis, wo sich das Gegeneinander, die Zertrennung zeigt. Es muß deutlich geschieden werden zwischen: Bestimmter Art der *Bekundung* und bestimmter Art des Böse*seins*. Auch in Gott ist in bestimmter Weise das Böse *da*, insofern das Grundsein in Gott nicht isolierte Seinsart ist, sondern Quelle und Ursache für die Genesis des Bösen; das ist aber nicht gleich Böse-sein. Die Möglichkeit des Grundseins ist noch nicht das eigentliche Sein. Sein ist *Werden*, im Sinne des Empfindens, des Sich-Wissens. Gott bewältigt sein Böses, das ständig in ihm ist, durch den Geist der Liebe. Schelling geht über die Theorie des summum bonum hinweg, ohne sagen zu müssen, daß der Grund im Grundsein »wirklich« wäre, Gott also als Böses existiert. –

Also: Der Geist des Bösen (vgl. oben) regt sich in der Entzweiung von Licht und Finsternis. Wie ist hier Geist zu denken? Geist

ist Personsein, Verstehen, ist *höhere Potenz* gegenüber der Sucht – erst daraus ist das Böse zu verwirklichen. Das Böse ist die höhere Potenz des Grundes, der in ihm zur *Tat* kommt.

Schelling gibt hier nun seine Geschichtsphilosophie (S. 377 ff.). Nicht nur zur Exemplifizierung und Demonstrierung, sondern in erster Linie, weil das Böse sich nur in der Geschichte zeigt (S. 377): »Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte«. Geist als Geist ist seiner Seinsart nach Geschichte, deswegen muß Schelling diese Konstruktion einer Geschichte mit Anfang und Ziel entwerfen, einschließlich einer Konstruktion der Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes (S. 379).

Es wird also plötzlich bei Schelling die allgemeine metaphysische Betrachtung geschichtlich gestaltet. Die Geschichte wird von dieser metaphysischen Betrachtung aus verstanden. Hier liegen die Ansätze für Schellings spätere Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (vgl. Schellings Fragment »Die Weltalter«). Später ist Schelling eigentümlich charakterisiert durch seine Scheidung in »positive« und »negative« Philosophie. »*Negative« Philosophie* = rationale Philosophie, womit Schelling die metaphysische Betrachtung des Ganzen des Seienden meint, die zunächst eine universale Ontologie des Seienden überhaupt und dann auch der verschiedenen Bezirke umfaßt. »*Positive« Philosophie* = Deutung des Seienden selbst in seiner *Einmaligkeit*, sowohl in Natur als auch in Geschichte als einheitlichen Prozeß, der nach bestimmten Stadien construiert wird. Die Tendenz der »positiven« Philosophie geht nicht auf eine Geschichtsphilosophie hin. »Geschichtsverständnis überhaupt« gehört noch in die »negative« Philosophie, sondern er will nur *seine* und *jedes einzelnen* Geschichte universal als einmalig begreifen. Die Termini sind dabei sehr mißverständlich: positive und negative Philosophie gehören notwendig zusammen, sie fordern sich gegenseitig und setzen sich voraus. Die positive Philosophie erhält ihre Horizonte nur durch die negative. Die Schellingsche Philosophie enthält damit ein Problem, das in der Hegelschen Logik bedeutsam ist: Wie alle universale Ontologie notwendig orientiert sein muß an einem bestimmten Seienden,

am Menschen selbst, welches Seiende auch eine ontische Funktion haben muß (vgl. griechisch: »Leitfaden« bei Kant bis Descartes' »Subjektivität«). So auch bei Schelling das Bemühen, die universal-ontologische Besinnung und Philosophie zu konzentrieren im Faktum Mensch, was Schelling als systematisches Problem in Zweiteilung der Philosophie zu lösen sucht.

So wird schon hier, wo Schelling sich mit dem Problem der Freiheit beschäftigt, anläßlich der Geschichtsconstruktion ein Nachweis, daß die Geburt des Geistes das Reich der Geschichte ist (S. 377-380), die spätere Philosophie Schellings deutlich: Philosophie der Mythologie und der Offenbarung und Stellung zum Problem der Geschichte.

W. Friedrich, stud. theol.

Sitzung vom 11. 1. 28

Schellings Abhandlung ist geeignet, uns seine Philosophie verständlich zu machen und uns eine Vorstellung zu geben von den zentralen Problemen des Deutschen Idealismus überhaupt. In dem aber, was Schelling hier behandelt und in der Art, wie er es tut, liegt für uns eine Schwierigkeit des Verständnisses. Wir greifen zur genaueren Klärung einige zentrale, systematische Probleme heraus.

Zunächst fragen wir nach Schellings Begriff vom *Sein überhaupt.*

Der allgemeine Begriff des Seins ist geschöpft aus der Seinsart des Menschen und dann auf das Universum übertragen, die Natur ist auch durch Ichheit bestimmt. Der Begriff des Seins ist charakterisiert als Ursein, als Drang. Die Schwierigkeit, die in diesem Begriff liegt, wird sichtbar, wenn wir näher eingehen auf ein Phänomen, das bisher unerörtert blieb. Wir sind bisher nachgegangen Schellings Begriffen von Grund und Existenz und ihrem Rückgang auf die Indifferenz, den Ungrund; weiterhin seiner Charakteristik des Bösen, der Freiheit und des Ursprungs des Bösen im Menschen.

Unerörtert blieb ein bei Schelling sehr wesentliches Phänomen, das der *Ersten Schöpfung*.

Unter diesem Titel verbirgt sich aber gerade bei Schelling das zentrale Problem des ontischen und ontologischen Zusammenhangs zwischen Natur, Geschichte und dem Menschen als dem höchsten Ziel beider auf der einen Seite und Gott als dem Ursprung des Ganzen auf der anderen.

Wir fragen nun zunächst nach dem *Sein überhaupt* und versuchen, Indifferenz, Dualität und die Einigung beider in der absoluten Identität ontologisch deutlicher zu machen. Als formales Schema stellt sich der Aufriß so dar: Absolute Indifferenz

|

Dualität

|

Gegensatz

|

Absolute Identität.

Das Ganze ist aufzufassen nicht bloß als Seinsprozeß der Welt, sondern als Prozeß des Seins, d. h. des Werdens in Gott selbst, im Absoluten.

Schellings Begriff der absoluten Indifferenz haben wir schon erörtert. Wir versuchen jetzt, zunächst formal zu klären seine Unterscheidung *Dualität – Gegensatz*.

Was liegt im Gegensatz, wodurch er sich abgrenzt gegen die Dualität? Dualität heißt dem bloßen Wortsinne nach: Zweiheit. Im Gegensatz liegt darüber hinaus ein Spannungsverhältnis, das »gegen« macht eine Negation aus, aber nicht eine Negation in formalem Sinne, sondern so, daß das eine Glied des Gegensatzes Aufhebung ist, im Sinne der Privation. So sagt Schelling vom Bösen, daß es im Verhältnis zum Guten das »Unwesen« sei (S. 409). Dieses negative Moment also konstituiert den Gegensatz.

Von ihm unterscheidet Schelling die Dualität, von der er spricht im Sinne der beiden Prinzipien, die gleich-anfänglich sind, Grund und Existenz. Schellings Bemühen geht dahin zu zeigen, daß

diese Zweiheit nur sein kann als Gegensatz im Sinne einer ganz bestimmten Negation.

Um über die formale Bestimmung von Dualität und Gegensatz hinauszukommen, müssen wir einem anderen Unterscheidungsmoment nachgehen, das im Begriff des Seins liegt. Schelling gebraucht nebeneinander »wirklich sein«, d. h. Sein ganz allgemein, und im selben Sinne »offenbar-werden«. Es wird nicht gefragt, ob das Offenbarwerden eine Folge der Wirklichkeit sei, oder ob die Wirklichkeit, d. h. das Sein selbst, etwa im Offenbarwerden bestehe.

Dadurch ergibt sich für uns die Frage: Wie ist hier im Sinne von Schellings Seinsbegriff zu entscheiden? Die Antwort lautet, daß Schelling das Offenbarwerden als Konstitutivum des Seins faßt. Mit dieser Interpretation kommen wir ihm zwar entgegen, denn bei ihm liegt die Doppelung vor, daß er das Offenbarwerden einmal faßt als Sich-offenbar-werden des Seienden, dann als ein Offenbarwerden für einen Betrachter. Schelling faßt es als Konstitutivum des Seins, weil bei ihm Sein = Werden, Werden aber besagt: Sich-empfindlich-werden, so daß Sein heißt: Sich-bewußtsein, Ichheit.[1] Seiendes, sofern es ist, enthüllt sich, nicht für andere, sondern für sich, so daß es in sich selbst für sich selbst erschlossen ist. Die Aufklärung dieses Seinsbegriffes, der die Ichlichkeit konstitutiv sein läßt, hängt davon ab, in welcher Weise man das Sein des Menschen heranzieht. Das Sein *überhaupt* ist ichliches. Daher kommt es, daß Schelling die Natur nimmt nicht im Sinne des Gegenstandes der Mathematik, auch nicht als organische, sondern in einem Sinne, der ihm ermöglicht, den ganzen Werdeprozeß des Universums kontinuierlich durchzuführen von der Natur zur Geschichte, so daß die Geschichte nur eine höhere Form des Sich-selbst-offenbar-werdens ist in dem Sinne, daß in diesem geschichtlichen Offenbarwerden die Möglichkeit liegt, sich die Vergangenheit ausdrücklich anzueignen.

[1] Vgl. *Hegel*, Logik, II. Buch [Heidegger handschriftlich am Rand.]

Diesen Seinsbegriff behält Schelling bei für das Sein des Absoluten. Nur unter der Voraussetzung, daß in der absoluten Indifferenz und der absoluten Identität schon Werden liegt, kann Schelling den Ursprung des Bösen aus Gott erklären, ohne Gott zum Urheber zu machen.

Diese allgemeine ontologische Perspektive halten wir fest und sind nun imstande, die Bestimmungen über Dualität und Gegensatz einzubauen. Das Offenbarwerden bestimmt Schelling näher als ein Offenbarwerden im Gegensatz. Im Sichoffenbaren, im Sein liegt wesentlich das Gegeneinanderspielen der Gegensätze. Daher ist für das Ganze der Abhandlung die Grundthese festzuhalten, die Schelling S. 373/374 ausspricht: »Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.« Hiermit ist eine formale Bestimmung des Offenbarwerdens als ontologischen Begriffes gegeben. Wir fragen nun zunächst methodisch: Wie kann Schelling eine solche These, daß jedes Wesen gerade und nur in seinem Gegenteil offenbar werde, begründen? Um die Antwort zu finden, müssen wir zurückgehen auf den Boden, auf dem Schelling seinen Seinsbegriff gewonnen hat. Er bestimmt das Offenbarwerden als Konstitutivum des Seins, der Ichheit. Wenn nun gefragt wird, warum das Sich-offenbar-werden als Gegensatz charakterisiert wird, müssen wir zurückfragen auf die Ichheit. Wir müssen zurückgehen auf das, was exemplarisch ist, auf den Menschen, auf das Personsein. Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem natürlichen, vorphilosophischen Begriff des Menschen, von dem Schelling ursprünglich ausgeht und dem expliziten, der durch Reduktion von Gott gewonnen wird. Wir müssen also, um den ursprünglichen Begriff des Menschen zugrunde zu legen, auf Schellings Gottesbegriff zurückgehen.

S. 399 sagt Schelling: »In dem göttlichen Verstande ist ein System« (darin liegt ein kurzer Hinweis Schellings auf die omnitudo realitatis Kants), »aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben«. Und: »Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes

Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht außer sich hat.«

Hier sind in dem Begriff der Person die Bestimmungen Grundsein und Existenz mit aufgenommen; sie sind konstitutiv für den Seinsbegriff selbst. Auf Grund dieser Bestimmungen, in denen eine Gegensätzlichkeit angelegt ist, kann Schelling sagen, daß in allem Seienden bis zu dem Menschen, der das Ziel der Natur ist, eine Schärfe liege. Er meint damit das kantige Gegeneinander des Sichwiderstrebens in dem Sinne, daß der Grund als Drang in sich zurückdrängt, die Existenz aber darauf zielt, den Grund in ihre Gewalt zu bekommen und damit das Werden, die Möglichkeit, eigentlich zu sein.

Schelling charakterisiert also das Sein als Werden, Offenbarwerden, Leben, Drang. Er charakterisiert es aber weiter als ursprüngliche *Einheit* des Gegensatzes d. h. als Offenbarung in ihrer Ganzheit, als *Geist*. Das Wesen des Geistes liegt nicht darin, bloße Anschauung zu sein, sondern er ist Liebe (S. 406): »[...] der Geist, oder der Hauch der Liebe«. »Hauch« sagt Schelling im Anschluß an das christliche πνεῦμα.

Wir halten also fest: Sein ist Offenbar-werden, als solches ist es ichliches und das ist Sich-offenbarwerden im Gegensatz, als Personsein in Grund und Existenz. Das *eigentliche* Sein aber ist die Bewältigung des Grundes durch die Existenz als Liebe. Schelling muß dieses Phänomen zurückbeziehen auf die ganze Dimension seines ontologischen Systems, bis auf das, was Grund und Existenz zugrundeliegt, den Ungrund. Er sagt S. 406: »Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht da war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen?«

Wir wollen zunächst deutlicher sehen, wie weit Schelling diese Dinge faßt. S. 408 sagt er: »Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz,

noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.«

An dieser Stelle gibt Schelling zwei Bestimmungen von Sein-können bzw. Nicht-sein-können, die für das Wesen der Liebe, wie Schelling sie interpretiert, konstitutiv sind. Er fragt diesen beiden Möglichkeiten hier nicht weiter nach, sie gehen aber wieder zurück auf die Bestimmung des Personseins im Sinne von Grund und Existenz. Damit wird der Begriff des Seins bei Schelling für uns konkreter: Das Phänomen der Liebe ist nicht ein exemplarisches Einzelphänomen, sondern Liebe ist zugrunde gelegt als der Sinn des Seins, d. h. des Personseins.

Wenn also die Liebe das Wesen des Personseins, der Ichheit ausmacht, dann müssen wir von hier aus verständlich machen können, warum das Sich-offenbaren im Gegensatz zum Sein gehört, d. h. also das Sich-offenbarmachen in einem Spannungsverhältnis. Für das Gegeneinander ist Voraussetzung, daß das, was gegeneinander ist, jedes für sich seine eigene Tendenz hat. Daraus entspringt eine Bestimmung, mit der Schelling das Phänomen des Gegensatzes am schärfsten als Struktur des Offenbarens charakterisiert: Schelling gebraucht diese Bestimmung zunächst von dem einen Glied des Gegensatzes, er spricht S. 375 vom »Wirkenlassen« des Grundes oder S. 389 vom »In-sich-handeln-lassen« des guten oder bösen Prinzips. S. 375 gibt Schelling die Exposition mit Bezug auf die Einheit beider Prinzipien Grund und Existenz in Gott. Er will ihre Gleichursprünglichkeit verständlich machen. Das, was sie einigt »die Liebe – oder wie sollen wir es nennen« – muß also ermöglichen das Gegeneinander beider, wodurch sie bestimmt sind (S. 375): »Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe [...]. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen« bis »und von Anbeginn jeder für sich wirkt.« – »Damit diese (die Offenbarung) sei.« Wir können dem-

nach jetzt sagen: das spezifische Wirken beider geht auf die Einigung. Damit sie aber sein könne, muß Gegensätzlichkeit sein, und die besteht hier gerade darin, daß jedes Gegensatzglied das andere als Gegen sein läßt. Die Liebe läßt den Grund sein, denn es gehört zu ihrem Wesen, daß der andere sein kann, was er sein will. Wäre er das nicht, dann hätte sie nicht die Möglichkeit als Liebe ihn zu bewältigen. (Hier liegt eine Analogie von Augustin De civitate Dei, XI, vor, wo das Wesen der Liebe gefaßt wird als volo ut sis.)

In diesem »Ich will, daß du bist« liegt bei Schelling das eigentümliche Seinlassen des anderen als ein Seinlassen mit der Tendenz, daß der andere gewissermaßen jetzt erst die Möglichkeit bekommt, er selbst zu sein. Wenn dieses Seinlassen zur Struktur dieses Gegensätzlichen gehört, dann muß umgekehrt auch der Grund die Liebe Liebe sein lassen. Er tut es in dem Sinne, daß er auf sich selbst beharrt, sich auf sich zurückzieht und damit der Liebe die Möglichkeit gibt, ihn zurückzuholen.

In diesen Seinsbestimmungen wird sichtbar, wie einheitlich und ursprünglich diese zentralen Probleme bei Schelling gefaßt werden.

Das andere Phänomen, dem wir nachfragen, ist das der *Ersten Schöpfung* bei Schelling (S. 375): »Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.« Damit ist gesagt, daß beide, Grund und Existenz schon, gleich ursprünglich vom Absoluten ausgehen. Wenn aber beide aus der ersten Schöpfung entspringen und Sein = Offenbarwerden im Gegensatz ist, dann muß dieses Gegensätzliche auch schon im absoluten Sein selbst liegen. Schelling faßt das genauer S. 385: »Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt ein unentschiedenes Wesen« bis »sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen tut.«

An dieser Stelle ist die Rede von der Zeit. Wie faßt Schelling sie? In diesem »in« der Zeit, in der der Mensch geboren wird, liegt, daß die Zeit einen Anfang habe, daß die Erschaffung der Zeit selbst

zur Schöpfung gehöre. Die Tat, in der das Schicksal des Einzelnen sich entscheidet, fällt nicht *in* die Zeit, ist deshalb auch nicht *in* der Zeit vorangehend etwa der faktischen Geburt des Menschen, und zwar deshalb nicht, weil diese Tat mit der ersten Schöpfung zusammenfällt und als solche garnicht in der Zeit liegt, die mit der Schöpfung erst beginnt. Schellings Zeitbegriff ist also der vulgäre, die Zeit ist begriffen als der Ablauf eines Nacheinander. Nun sagt aber Schelling auch: »Jedes Wesen hat seine Zeit«, das besagt: die Zeit ist subjektiv im Sinne Kants: sie ist primär im Ausmaß des Vorher und Nachher vom einzelnen Subjekt her bestimmt. Hier liegt wieder die eigentümliche Doppelung vor, die uns ähnlich im Begriffe des Seins als Offenbarwerden begegnete: die Zeit ist einmal die spezifische Zeit des Lebenden, sie ist aber andererseits begriffen als allgemeine Potenz der Welt, als indifferent, objektiv vorhanden für einen Beobachter.

Die Tat also ist unergriffen von der Zeit, sie reicht hindurch durch das Leben. Schelling sagt S. 386: »Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist.«

In diesem »ewig« liegt eine neue Schwierigkeit. Wenn bei Schelling, besonders in Bezug auf die Geschichte, die Zeit mit dem Werden in engem Zusammenhang steht, das Werden aber als Liebe gefaßt wird und die Liebe als das Sein Gottes, dann muß auch in der Ewigkeit ein Werden sein, so daß sie nicht sein kann ein nunc stans, sondern etwas anderes. Hier ist wieder eine offene Frage.

Dieses Problem ist lebendig in der von Schelling beeinflußten russischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Sie ist geneigt, den Begriff Gottes herauszulösen aus der strengen scholastischen Fassung und in die Ewigkeit Gottes eine seltsame Zeitbestimmung hineinzunehmen mit dem Gedanken, daß nur so die Menschwerdung Gottes verständlich zu machen sei.

Elisabeth Krumsiek

HEGEL, RECHTSPHILOSOPHIE
WS 34/35
MITSCHRIFT WILHELM HALLWACHS

Hegel, Rechtsphilosophie, aus *§ 185*

»Die alten Staaten [...] auf *ursprüngliche* natürliche Anschauung gebaut, konnten die Entzweiung derselben und die unendliche Reflexion des Selbstbewußtseins in sich nicht aushalten, und erlagen dieser Reflexion, wie sie sich hervorzutun anfing, der Gesinnung und dann der Wirklichkeit nach, weil ihrem noch einfachen Prinzip die wahrhaft unendliche Kraft mangelte, die allein in derjenigen Einheit liegt, welche den *Gegensatz* der Vernunft *zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen* läßt, und ihn überwältigt hat, in ihm somit sich erhält und *ihn in sich zusammenhält.*«

7. 11. 1934

Die Absicht der Übung ist die *philosophische Besinnung über den Staat*. Durchzuführen an der Hand von Hegel. Die philosophische Besinnung über den Staat könnte man heute für unzeitgemäß halten, da man ja heute sagt, daß der heutige Staat nicht durch Bücher entstanden sei, sondern durch Kampf. Einer solchen Behauptung liegt die Vorstellung zu Grund, daß das Geistige nur in Büchern stehe. Man vergißt dabei, daß der Staat auch noch nach fünfzig oder hundert Jahren existieren soll. Dann muß er aber etwas haben, *wovon* er existiert. Er kann nur dauern durch den Geist. Der Geist aber wird getragen durch die Menschen. Die Menschen aber müssen *erzogen* werden.

Warum haben wir gerade *Hegel* gewählt für diese Arbeit, da doch noch andere Philosophen z. B. Platon, Kant, Fichte über den Staat gedacht haben? Darum, weil

1.) Hegels Philosophie keine beliebige ist, sondern weil wir vielmehr in dieser Philosophie sehen müssen die Vollendung der

gesamten abendländischen Philosophie. Vollendung im großen Ansatz in Richtung auf die Aufhebung des antiken und des christlichen Denkens in *einem* großen System. Hegel hatte davon das klare Bewußtsein, er hatte die Überzeugung, daß mit ihm die Philosophie ans *Ende* gekommen wäre. Das ist auch richtig. Was nach Hegel kommt, ist keine Philosophie mehr. Auch nicht Kierkegaard oder Nietzsche. Diese beiden sind keine Philosophen, sondern Menschen ohne Kategorie, die erst spätere Zeiten begreifen werden. Bis zu Hegel gibt es Philosophie, die er wie gesagt abschließt. Deshalb ist die Besinnung auf Hegels Philosophieren über den Staat gleichzusetzen der Besinnung auf den Grundansatz und die Grundrichtung des abendländischen Staatsdenkens überhaupt.

2.) Der Grund ist, weil Hegels Staatslehre nach vorn (für die Zeit *nach* ihm) sowohl unmittelbar wie mittelbar entscheidend war und zwar sowohl in positivem wie im negativen Sinn. So geht in negativem Sinn Karl Marx auf ihn zurück. Aber auch den Liberalismus des 19. Jahrhunderts lernt man nur begreifen, wenn man das Hegelsche Staatsdenken begriffen hat.

So also ist diese Übung zu denken. Es soll eine Übung für Anfänger sein, d. h. es wird nichts vorausgesetzt, in negativem Sinn sofern die Beherrschung des philosophischen Handwerkszeugs nicht unmittelbar verlangt wird. Das besagt nicht, daß wir uns nicht im Verlauf der Übung einiges davon aneignen werden. Es wird auch nicht vorausgesetzt ein *festes* Wissen über den Gegenstand. Solches Wissen können Sie ruhig zu Hause lassen. Um so mehr ist vorausgesetzt wirklicher *Wille* zu einem echten Wissen. Darin liegt das Wissenwollen um das *Wesen* dessen, wovon wir handeln, das Finden der *begrifflichen Klarheit*, der Anspruch der *ursprünglichen Begründung* dieses Wissens. Dies sind die drei Grundvoraussetzungen.

Wir wollen die Arbeit so durchführen, daß wir uns an den Text halten, indem wir einzelne Stücke auslegen. Wir werden dabei versuchen, von dem Text aus zu den Grundfragen vorzudringen. Die vorliegende Sammlung (von Kröner) ist an sich gut gedacht. Sie enthält Hegels Lehre über den Staat aus den verschiedenen

Zeiten seiner philosophischen Entwicklung. Hegel hat seine Ansichten über den Staat mehrmals geändert. Solche Änderungen sind für den echten Philosophen überhaupt charakteristisch. Kant sagt zum Beispiel, er habe nur von ständigen Umkippungen gelebt. Solche Änderungen sind heute unmodern. Hier (bei Hegel) besteht geistige *Arbeit*, daher auch »Umkippungen«. Es gibt Dinge, die man nicht auf einmal im Leben zwingt, die vielmehr verlangen, daß man sie des öfteren anläuft.

Die Art, wie (bei Kröner) die Texte zusammengestellt sind, ist höchst oberflächlich.

Wir wollen nun versuchen, uns gleich mit der Sache zu befreunden. Wir wählen als Ausgang den Text, der die endgültige Fassung Hegels gibt, das Stück, worin nicht nur das Endgültige *gesagt*, sondern auch im Sinne Hegels in strenger philosophischer Form *begründet* ist. »Die Grundlinien der Philosophie des Rechts« S. 203. Herausgegeben *1821*. (Das bei Kröner *vorher* stehende Stück aus der Enzyklopädie (erstmalig in Heidelberg). Dieses aber von 1830 gehört daher erst *hinter* den folgenden Text. Dieser Text von 1821 diente Hegel zum Zweck seiner Vorlesung. Der Text *beginnt hier* mit dem Staat, in Wirklichkeit gehen ihm aber 256 Paragraphen vorher des eigentlichen Werkes.)

Aufgabe zu lesen: S. 166 »Verfassung Deutschlands«.

Der Text ist uns zunächst mehr oder weniger unverständlich. Wie sollen wir seiner Herr werden? Es gibt zwei Wege. *1.*) Uns klar werden über das *Hegelsche Philosophieren*, also über sein Verfahren, Art seiner Fragestellung, seiner Grundhaltung. *2.*) *unabhängig* von Hegel uns darauf besinnen, wo so etwas überhaupt hingehört: Staat, in welchen Bereich er gehört, uns gewissermaßen eine *Vorübung* verschaffen.

Es gehört zum Wesen alles Wissens und Fragens, daß es nicht um einen Weg *geht*, sondern immer schon auch um diesen Weg *weiß* und ihn bewußt *einrichtet*. Damit *beginnt* alle Philosophie. Man kann nie *unmittelbar* philosophieren, sondern man philosophiert, indem man zugleich nach dem *Weg* fragt zur Beantwortung dessen, was da gefragt ist, d. h. nach der *Methode*.

Hegels Philosophie bedeutet Vollendung auch im Sinne der *Methode*, des *Verfahrens*! Hegels Methode des Philosophierens wird bezeichnet als die *Dialektische* Methode. (Wir gebrauchen den Ausdruck noch heute z. B. in »Dialektische Theologie«, was bedeutet sie?)

Sokrates wandte eine Methode des διαλέγεσθαι an. Er holte sich einen von der Straße, etwa einen Sophisten, und fragte ihn, was er eigentlich mache. Er sei Lehrer! Sokrates redete nun so lange mit ihm bis er (Protagoras etwa) merkte, daß er gerade gar kein Lehrer sei. Das *Dialektische* beruht hier darauf, daß das *A* sich herausstellt als *nicht A*.

Das Herausstellen einer Meinung oder eines Standpunktes als *das*, was es *nicht* ist, als *Schein*! Diese Art des Redens ist, von Sokrates aus gesehen, eine bestimmte Methode, die Menschen zur Selbstbesinnung zu bringen, sie in ihrer alltäglichen Meinung zu erschüttern; *dann* aber zu fragen, wie die Sache *positiv* ist. Es ist die Art, die Menschen zu der Frage zu bringen: τί ἐστιν? zur Frage nach dem Was-sein einer Sache, oder nach ihrem *Wesen*.

Platon nun unter dem Eindruck und der Macht dieses Menschen verwandelt diese Genialität in die *Philosophie*. Bei Platon kommt διαλέγεσθαι zuerst vor als Bezeichnung des Philosophierens im Platonischen Sinn. Wir fragen nun zunächst: wie sieht die philosophische Methode Platons aus, und was berechtigt sie, sich als διαλέγεσθαι zu bezeichnen? Die Leitfrage ist: τί ἐστιν? z. B. der Tisch?

Das, worin bestimmt wird, *was* etwas ist, bezeichnet Platon als *Idee*, sie ist *das*, *was* sich zeigt, das *Aussehen*. Ich sage z. B. hier: *Buch*, weil es so *aussieht*, wie ein Buch, das εἶδος hat. Warum ist gerade das *Aussehen* maßgebend? Für die *Griechen* ist die Welt gleich der *gesehenen* Welt. Das *Sein* bestimmt sich für sie nach dem *Aussehen* der Dinge. Das »Aussehen« wird nun auch übertragen auf *jegliches* Wesen einer Sache, z. B. auch auf das Wesen von *Gleichheit*. Obzwar man Gleichheit nicht *sehen* kann, sondern nur gleiche *Dinge*. Aber es gibt eine *Idee* von Gleichheit, man kann sagen, *was* gleich ist bzw. *was* es nicht ist.

Platon gewinnt nun im 60. Lebensjahr eine andere Meinung als im 20. und zwar gerade über die Ideenlehre. Beim Philosophieren handelt es sich darum, zu fragen, *was* die Dinge sind, es wird gefragt nach dem *Sein* des Seienden. Mit dieser Frage hat die griechische Philosophie begonnen, schon längst *vor* Platon. Parmenides und Heraklit schließlich haben unmittelbar auf Platon gewirkt. (Parmenides: »Das Seiende *ist*, das nicht-Seiende ist nicht.«)

Platon ist erst im Alter dazu gekommen, zu entdecken, daß dieser Satz des Parmenides *falsch* ist, zu entdecken, daß nämlich auch das *Nicht*-seiende *ist*. Wenn ich z. B. einen Stock ins Wasser halte, so sehe ich den Stock geknickt. Der geknickte Stock *ist* doch etwas, trotzdem ist er ein *Nicht-seiendes*. Das, *was* sich da *zeigt*, *ist*, und trotzdem ist dem eigentlich *nicht* so, *wie* es sich zeigt. Also kommt man mit dem alten Satz nicht aus, sondern muß sagen: »Auch das *Nicht-seiende ist*.« Dementsprechend ist der Seinsbegriff zu *ändern*. Der Seinsbegriff ist auch auf *Nicht-Seiendes* anzuwenden, z. B. Sophist, Böses, Unrecht ist mit »*nicht*« behaftet, trotzdem ist es eine Macht.

(Dialog: Sophistes.). Es folgt die Entdeckung, daß der Begriff des *Nichts* anders gefaßt werden muß. Dies führt zur *Dialektik*. Nun sah Platon plötzlich, daß überhaupt alle *Bestimmungen des Seins* gar nicht so wie einzelne seiende Dinge *für sich* stehn, sondern daß sie und gerade die *höchsten* Bestimmungen immer *auf einander bezogen* sind. Wenn man das Sein in seinen Bezogenheiten aufeinander fassen will, muß man *durch* das Sein hindurch (διά) gehen. Z. B. jeder Gegenstand ist als der, der er ist, *einer*, ἕν, er ist als dieser *eine* = er *selbst* = *selbig*, dasselbe. Als *dieser* selbe ist er aber gleichzeitig *nicht* der *andere*. Und so ist *jedes*, *was* es selbst ist, *indem* es es selbst ist = *nicht* das andere. Sofern es aber *nicht* das andere ist, ist es trotzdem auf das andere *bezogen*, sofern es das andere *nicht* ist. Die Selbigkeit *braucht* so *andere*, ebenso wie das *andere* das *selbige* braucht.

Diese Einsicht, daß diese Begriffe wechselweise auf einander bezogen sind, das verlangt, daß diese Methode des Philosophie-

rens ein διαλέγεσθαι ist. Also διά, warum aber λέγειν? Weil das λέγειν, der λόγος diejenige Weise ist, in der das *Sein* gefaßt wird.

Wenn ich dieses Ding in seinem Aussehen fasse, das geschieht so, indem ich es z. B. als Buch *anspreche*. Etwas als etwas ansprechen, das ist der λόγος.

Ich muß aber, um das volle Wesen des Seins zu fassen, sagen: es ist sowohl selbig, identisch als auch verschieden von einem anderen; ich muß also das Ding *durch*-sprechen = διαλέγεσθαι.

Das also ist die Methode, das Sein und das Wesen des Seins zu bestimmen.

Wie verhält sich nun Hegels Dialektik?

Was fordert sie für *jede* Art fester Bestimmung, auch über den Staat?

Wir müssen begreifen, warum Hegel nicht mit dem Staat anfängt, sondern 256 Paragraphen vorhergehen lassen muß.

Wir wollen uns Hegels Methode durch einige Beispiele verdeutlichen.

In einer früheren Jenenser Schrift zeigt Hegel die Entwicklung des Staatsbegriffs aus dem Begriff der Familie, der Gesellschaft usw. Die Familie braucht Unterhalt. Das geschieht durch Bewältigung der Natur, dazu bedarf es der Arbeit, diese Arbeit braucht Werkzeuge. Hegel entwickelt das Wesen des Werkzeugs, z. B. des Hammers. Das erste Werk, das der Mensch geschaffen hat, ist das Werkzeug. Weil der *Trieb*, etwas noch nicht Seiendes herzustellen, ein Folgen dem Triebe ist, ergibt sich, daß der Trieb sich aus sich selbst heraussetzen muß, um den Zweck zu erreichen. Zum Beschlagen von Metall z. B. ist ein Werkzeug von höherer Festigkeit wie das zu bearbeitende Metall nötig. Solches Werkzeug ist ein Ding (wie ein Buch). Es kann *unmittelbar* bezeichnet werden in dem, *was* es ist, es ist ein Hammer. Trotzdem hat dieses Ding zwiespältigen Charakter, nämlich das Werkzeug hat wesentlich 1.) den Charakter des *Passiven* und 2.) gleichzeitig den Charakter der *Aktivität*. Sofern einer nach dem Hammer greift, *erleidet* der Hammer etwas, er wird geschwungen; indem aber der Hammer ein leidender ist, ist er gerade *als* dieser leidende ein *aktiver*, er

schlägt. Er ist so das Gegenteil von sich selbst; dies, daß etwas in sich, in seinem Wesen = der *Widerspruch* seiner selbst ist.

Hieraus prägte Hegel den Satz: »Das Wesen der Dinge ist der Widerspruch.«

Wir wollen nun, eine Stufe höher in anderer Richtung, uns dieses Sichwidersprechende klarmachen, das *Dialektische.*

Wenn ich sage: »*Hier* ist das Buch«, so ist das »hier« in diesem Falle das *Buch.* Drehe ich mich nun um, so sage ich: »Hier ist das *Fenster*«. Was ist nun das »hier«? Das Buch? oder das Fenster? Woran liegt der Zwiespalt? Er liegt im Wesen des »*hier*«. Im »hier« ist etwas ganz *allgemeines* (es ist immer dieses), trotzdem aber liegt auch im Wesen des »hier«, daß es immer *nicht dieses* ist.

Genauso wie das »jetzt«. Jedes »jetzt« ist ein *anderes* »jetzt« und doch ist *das* immer »*jetzt*«. Jetzt = *allgemein* und gleichzeitig immer *einzigartig* bestimmt.

Auch hier liegt also ein *Widerspruch.* Noch ein anderes Beispiel: Wenn ich sage »Ich bin Du« oder »Du bist Ich«; wo liegt hier das Dialektische? Daß die Bestimmung des »Ich« *einmal* ist = eine Bestimmung, die *nur mir* zukommt, und daß eben diese Bestimmung, womit ich *mich* als der *Einzige* heraussetze, daß eben diese Bestimmung = *jeder* ist. = Die erste und allgemeinste Bestimmung, die jeder beliebige *auch* hat. 1) das *einzelne* »Ich«. 2) was *jeder* ist. *Jeder* ist ein Ich, und *keiner* ist ein Ich.

Ein weiteres Beispiel, stark Hegelisch: Wenn hier verschiedene Tiere sind, so wird gefragt: was ist das? Das ist ein Löwe, das ist ein Hund, das ist ein Esel. Dieses bestimmte Tier ist ein Esel. Esel aber ist ein *Wort.* Das Wort Esel tönt. Das Tönen wird von *mir* vollzogen, ist *in* mir, tönt aus meinem Mund. Also bin *ich* der Esel.

Zum Beispiel allgemeinster und fundamentaler Art:

Wir sagten bereits, wie Platon das Dialektische entdeckt hat: vor allem im Hinblick auf die *allgemeinsten* Bestimmungen der Gegenstände, daß etwas, was in sich *es selbst* ist, *als* dieses selbige auch verschieden ist. Dem entspricht der Satz Hegels » Das

Selbige ist verschieden.« Oder »Die Selbigkeit *ist* Verschiedenheit.«

Nach dem »gesunden Menschenverstand« würde man eine solche Aussage für verrückt erklären. Etwas ist durch das, was ich angebe, indem ich sage: es ist es selbst, noch nicht vollkommen bestimmt, sondern ich setze *mit* der Setzung der Selbigkeit *immer* auch den *Unterschied*. Die erste Setzung, daß etwas das Selbige ist, hebt sich selbst auf. Ich muß mir selbst widersprechen. Die Setzung = »es ist es selbst« hebt sich auf. Diese Aufhebung nennt Hegel = *Negation*. Negation kommt nicht von außen her an die Dinge heran, sondern liegt im Wesen des Seienden selbst. Hegel hat *anfangs* das Wesen des Seins und des Seienden als »*Leben*« bestimmt, und das Leben als *Negativität*.

Für das gewöhnliche Vorstellen passiert es einem Lebendigen, daß es stirbt. Dieses Sterben kommt zum Lebendigen eines Tages hinzu, aber nicht als ein anderes, sondern der Tod gehört zum Leben selbst. Indem etwas lebt, fängt es auch schon an zu sterben. Im Leben liegt diese Negativität.

Daraus wird fundamental sehr deutlich nämlich die Bedeutung des Wortes »*ist*«. Wenn Hegel »*ist*« sagt, hat das immer eine feste Bedeutung.

»Das ist ein Buch«: das »ist« bedeutet hier ein Was-sein.

Wenn *Hegel* aber sagt: »Die Selbigkeit *ist* Unterschiedenheit«, so will er nicht sagen, wie etwa: »Das Buch ist ein Stuhl«, sondern »*ist*« heißt: »*ist*« in Wahrheit, »ist« dialektisch gedacht. »Ich bin *nicht* du«, aber *dialektisch* genommen *ist* ich = *du*.

»Der Staat *ist* die Wirklichkeit der sittlichen Idee.«

Die höchste und allgemeinste und leerste Aussage bei Hegel ist die Aussage, die lautet: »*Sein und Nichts ist dasselbe*«!

Im gewöhnlichen Sinn ist dies der höchste Grad von Unsinn.

Es handelt sich aber dabei nicht um die konkrete Wirklichkeit, sondern um das *Wesen* des Seins, daß es dasselbe ist wie das *Nichts*.

Aber da es *dasselbe* ist, ist das Sein auch *unterschieden* vom Nichts. *Beides* kann nicht sein, das Wesen von Sein und Nichts und ihre Selbigkeit *ist* das *Werden*. Eigentliche Nihilisten sind diejeni-

gen, die nicht einsehen, daß wir Sein gar nicht begreifen können, wenn nicht das Nichts wäre.[1]

Aus diesem Gegeneinanderspannen der höchsten Gegenstände sollen wir ersehen die Dimensionen, in denen sich die Hegelsche Philosophie bewegt. Alle Gegenstände stehen bei ihm unter diesem dialektischen Gesetz. Diese Durchgängigkeit des Dialektischen ist am Ende das eigentlich *Brüchige*, so sehr es seine Kraft ausmacht.

Der erste Absatz des Textes könnte in dem Satz zusammengezogen werden: »Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz.«

Dieses Wort »vernünftig«, das sich deckt mit »*Vernunft*« und »*Geist*«, ist diejenige Art des Wissens, die etwas *dialektisch* weiß. *Verstandesmäßig* weiß ich etwas, wenn ich *unmittelbar* sage, *was* es ist. Z. B. Ich bin ich. Aber diese Art des verständigen Denkens, dieser Verstand des Alltags muß »zur Vernunft gebracht« werden. Das einseitige Denken des Verstandes muß dialektisch vervollständigt werden. Der Verstand denkt immer nur *endlich* (z. B. Werkzeug nur als passiv), dabei bleibt der Verstand *stehen*. Das verständige Denken sieht dieses *und* dieses, sich ausschließend. Wenn ich aber sehe, daß das Werkzeug, indem es gebraucht wird, als erleidendes tätig ist, dann hebe ich das *Endliche* auf, ich denke *unendlich*. Unendliches Denken ist das dialektische Denken. Vernunft ist diese Art des Wissens, indem ich dabei nicht einseitig abstrakt weiß, sondern unendlich in seinen in sich zurückkehrenden Bestimmungen.

Von da aus ist zu verstehen das vielzitierte Wort: (Vorwort zur Rechtsphilosophie): »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«

Der Vertrag von Versaille ist wirklich, aber doch nicht vernünftig. Studenten halten Reden über Reform der Universität und arbeiten nicht, das ist wirklich, aber nicht vernünftig.

[1] [Mitschrift Siegfried Bröse: Wir können das Sein garnicht begreifen, wenn das Nichts nicht wäre. Die mittelalterlichen Philosophen sagten sogar, das Nichts sei Gott; es muß um das Nichts doch etwas Wesentliches sein.]

Hegel versteht aber unter »wirklich« etwas anderes. Wirklich ist nicht das »Dasein«, nicht jedes Beliebige, was so vorkommt, sondern Wirklichkeit ist die *Verwirklichung* des *Wesens* der Dinge. Was wirklich ist, d. h.: was die Verwirklichung des Wesens ist, das ist vernünftig. Also im Grunde nur die Aussage der Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit, Wesen und Vernunft. Es heißt also gerade nicht, daß alles Beliebige, weil es vorhanden ist, auch *berechtigt* sei. Hegel zu verstehen ist nicht eine abstruse fremde Sache, die uns nichts mehr angeht, sondern wir werden sehen, wie in dieser Hegelschen Art des Wissens die Wirklichkeit der Welt offenbar geworden ist in bestimmter Weise.

Wahrheitsgehalt des Christentums in höherer Einheit zusammengefaßt mit der Wahrheit der antiken Philosophie, damit die Geschichte dieser Zeit geistig zum Beschluß gebracht. Im Raum eines solchen Denkens, bei solcher Energie des Denkens und solcher Beherrschung des Gegenstandes, haben wir zu erwarten, was das Denken über den Staat uns bedeuten kann.

14. 11. 1934

Nachträge:

1.) Warum bezeichnet Platon das *Wissen* der Dinge mit *Idee*? Für die Griechen war das *Auge* (in einem erweiterten Sinn) das Organ und die Weise, in denen ihnen das *Seiende* begegnet. Wenn sie ausmachen wollten, was etwas *sei*, so fragten sie: wie *sieht* das Ding *aus*?, fragten nach dem *Aussehen* der Dinge, dem εἶδος, der ἰδέα.

Es handelt sich hier um die Bestimmung der *Methode* des Philosophierens. Philosophieren heißt Fragen nach dem *Sein*. Wenn hier nach dem *Sein* des Seienden gefragt wird, wird *allgemein* gefragt: Was *ist* das Seiende? Ein Seiendes ist z. B. ein Haus, ein Baum, Berg, Hain, Meer usw. Also das nächste Sein des Seienden ist das, was wir *sehen*. Wenn gefragt wird: was *ist* das Seiende, was *ist* das, was wir sehen, so frage ich: wie sieht es aus? wie ist das Aussehen des Dinges?

Diese Frage, wie die Dinge *aussehen*, ist also die Frage nach dem *Sein* der Dinge, weil das *Seiende* sich zeigt, wie es aussieht. Für die Griechen ist die Frage, was die Dinge sind gleich der Frage: wie sehen sie aus? = die Frage nach dem εἶδος, der ἰδέα.

2.) Unser *Thema* ist Hegel, d. h. diese seine bestimmte *Philosophie* über den Staat.

a) Was ist das *Philosophieren* im Sinne Hegels? *Wie geht Hegel vor*, wenn er vom Staat handelt? Wir suchen also Hegels *Methode* zu klären, indem wir so fragen.

b) Wir fragen weiter von *uns* aus: wie steht es mit dem Staat überhaupt? und

c) fragen wir, wie gestaltet sich für Hegel die Frage nach dem Staat *gemäß seiner* Methode?

Wenn wir uns nun einmal ganz allgemein über »Methode« unterhalten wollen, so ist das Fragen nach der Methode für jede menschliche Tätigkeit, jede Wissenschaft, jedes Technisch-Praktische wichtig genug. Aber das Fragen nach der Methode bei Hegel hat nicht nur eine sozusagen werkzeugliche Bedeutung, d. h. die Methode ist hier nicht ein Werkzeug, wie der Hammer etwa Werkzeug zur Bearbeitung eines Gegenstandes ist, sondern die Überlegung über das, was Hegels Methode ist, hat eine *ausgezeichnete* Bedeutung, weil hier die Methode nicht nur ein vom Gegenstand unabhängiges Werkzeug ist, sondern weil *durch* den Charakter der Methode erst der *Gegenstand selbst bestimmt* wird, der bearbeitet wird. D. h. die Philosophie Hegels ist eben eine *idealistische*.

Im Lichte der Methode sehe ich den Staat z. B. gleich schon nach einem ganz bestimmten Ansatz.

Wir wollen jetzt noch einige Ergänzungen und Erklärungen geben zu dem, was in der vorigen Stunde besprochen wurde, zuvor ist aber noch eine weitere Vorfrage zu erledigen: Verschiedene Hörer sind mit der Bemerkung an mich herangetreten, das Thema unserer Übung läge ihnen zu fern, sie könnten die geplanten Erörterungen ja zu nichts *»gebrauchen«*. Das charakterisiert ja meine Seminarübungen ganz vortrefflich. Zur Illustrierung will

ich eine kleine Geschichte erzählen. Ich machte neulich Besuch bei einer hiesigen Familie, dem Mädchen, welches mich anmeldete, entfuhr es dabei: Heidegger! ist das der, bei dem die Studenten nichts lernen? Das Mädchen hatte kurz zuvor noch bei einem Chemieprofessor gedient. Dies war die allerbeste Definition meiner Lehrtätigkeit. Sie lernen *praktisch* hier nichts!

Die Frage, ob man Philosophie *brauchen* kann, ist von vornherein nicht zu entscheiden. Vielleicht merken Sie es nach vier Jahren, wenn sie *fertig* studiert haben, oder vielleicht erst im 40. Lebensjahr, dann ist es aber zu spät. Um ein Automobil oder ein Fahrrad herzustellen, braucht man allerdings keine Philosophie, aber doch Mechanik, d. h. dann aber Physik, d. h. wie sie durch Galilei begründet wurde. Wir hätten aber keinen Galilei und Newton, wenn es keinen Aristoteles gegeben hätte. Aristoteles philosophiert aber nicht in der Voraussicht, daß man seine Philosophie zum Automobilbau *gebrauchen* könne.

Es handelt sich jetzt nicht um Automobile, sondern um den *Staat*. Der Staat steht nicht an der Wand herum, so daß wir ihn hernehmen und betrachten könnten, sondern wir wissen ja gar nicht, was der Staat ist, wir wissen nur, daß so etwas wie Staat im *Werden* ist. Unser Staat wird in sechzig Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was *dann* aber wird, steht bei *uns*. *Deshalb* müssen wir philosophieren.

Zur Sache! Um zu verdeutlichen die Bedeutung von ἰδέα und Idee für die Griechen ein *Beispiel*: Alle diese Dinge sind im Verlauf der Geschichte der Philosophie in einer Weise verdreht und verunstaltet worden, daß man ihren ursprünglichen Sinn gar nicht mehr sieht. Für die Griechen war *Idee* ganz ursprünglich. Im *Charmides* bei Platon heißt es: Man sehe durch das Gewand hindurch τὴν ἰδέαν τοῦ σώματος, d. h. die Idee, d. h. den *Körper selbst*.

*

Zur Frage über das *Nichts und die Negativität*: es scheint so, daß man einer Verzweiflung anheimfallen könnte.

Das *nicht*, das *Nichts* und das Nichtige hat noch *verschiedene* Bedeutungen.

Parmenides sagt: Das Seiende *ist*, das Nicht-seiende ist *nicht*. Das Nicht ist nicht. Platon sagt, das *Nicht-seiende ist doch*. Z. B. der gebrochene Stab im Wasser ist *nicht* Nichts, aber in *gewissem* Sinne doch *nicht*. Nach Aristoteles gibt es drei Unterscheidungen.

1) μὴ δ' ἁπλῶς = das *schlechthin* Nicht-seiende = das einfache Nichts.

2) μὴ ὂν καθ' αὑτό = das Nicht-seiende *an* sich selbst, solches, was an sich selbst seinem Wesen nach ein *Nichthaftes* ist, z. B. die Blindheit, das Blindsein ist etwas Nichtiges = ein *Nicht*sehenkönnen, aber nicht schlechterdings, weil *dieses* »Nicht« eine Bestimmung des *Sehens* ist. Nicht jeder Beliebige kann blind sein, der Blinde hat an sich selbst eine bestimmte eigene Notwendigkeit. Blind ist *nichthaft* an sich selbst. Man nennt das Verhältnis στέρησις, *privatio* = solche Negation, die ausdrückt, daß etwas einer Sache *beraubt* ist, die es eigentlich *haben* könnte.

Jede στέρησις ist eine Art der Negation, aber nicht jede Negation ist στέρησις.

3) μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός = das Nichtige, was nur *beiläufig* nichtig ist. Es deckt sich nicht mit dem μὴ ὂν unter N. 1. und 2. *Beiläufig* nichtig ist z. B. ein Brett, das ich in der Werkstatt eines Schreiners sehe, es ist *nichtig*, sofern es noch nicht der Tisch ist, der daraus gemacht werden soll, das Brett kann aber auch zu einem Kasten oder Stuhl werden. Hier ist *nicht* der Stuhl, *nicht* der Tisch, *nicht* der Kasten, also ist das Brett in *irgend*einem Sinne nichtig (beiläufig), den ich gerade will. Nichtig ist so etwas im Hinblick auf etwas, was es werden kann, aber nicht notwendig werden *muß*.

Das Nichtige hat dennoch seinen Sachgehalt im *bestimmten Umkreis* von Möglichkeiten, so wie das Holz nichtig ist in Bezug auf Stuhl, Tisch usw., nicht aber in Bezug auf eine Beethovensche Sonate.

*

Jetzt eine kurze Zusammenfassung darüber, welchen Charakter die *dialektische* Methode hat. *Beispiel*: Das Werkzeug, das ich in die Hand nehme und gebrauche, kann in diesem Falle betrachtet

werden als *leidend*, es *erleidet* etwas, wird in die Hand genommen, ist im Griff, es wird damit gearbeitet. Indem wir ihm nun diese Bedeutung geben, sehen wir auch schon, daß diese Aussage (leidend) *falsch* wird, wenn wir sie so verstehen: »Der Hammer ist *nur* leidend.« Er ist ja gerade *tätig*, wenn mit ihm geschlagen wird, er *schlägt* auf den Nagelkopf.

Wenn wir sagen: »Der Hammer ist nicht nur leidend«, dann nehmen wir die erste Bestimmung (der Hammer ist leidend) *weg*. *Heben sie auf*, nehmen sie weg = *tollere* (wie ein Verbot aufgehoben wird, beseitigt wird). Wir heben aber nicht schlechterdings auf, sondern wir nehmen die Bestimmung »leidend« mit hinein, lassen sie *auch* gelten, so heißt das Aufheben nicht bloßes tollere, sondern auch Aufheben im Sinne des *Aufbewahrens*, *conservare*.

Aber was wir vom Leiden gesagt haben, gilt auch vom Tätigsein. Der Hammer ist nicht nur sowohl das eine als auch das andere, nicht nur sowohl das andere als auch das erste, er ist *beides* in *Einigung*. Ich *begreife* nur, wenn ich sowohl das eine als auch das andere in ihrer Zusammengehörigkeit *aufhebe*, *herauf*hebe in die *höhere* Bestimmung, daß sie beide zusammengehören = *elevare*.

Also aufheben in dem dreifachen Sinne von tollere, conservare, elevare.

Das elevare geschieht in die *Einheit*, oder wie Hegel auch sagt: *Identität*.

Aus diesem Charakter der Negation als dem eigentlichen Triebwerk im Hegelschen Denken ergibt sich, daß jede Setzung *falsch* ist, sie *verlangt* die *Negation* und die Heraufhebung zu einem Dritten. Die dialektische Aussage kann bei *einer* Bestimmung nicht stehen bleiben, sondern wenn sie bei einer Bestimmung stehen bleibt, so ist diese zwar *richtig*, aber nicht *philosophisch wahr*. Wenn ich *stehen* bleibe bei *einer* Bestimmung, so ist diese Art zu denken ein *endliches* Denken, es wird in ihm immer ein *Ende* gesetzt. »Leidend«, »tätig«, beide haben Unrecht, sie können sich streiten und sich schließlich totschlagen. Gegenüber dem anderen Denken ist das *dialektische* Denken = *unendliches* Denken oder *absolutes*. Diese *Philosophie* ist absoluter *Idealismus*. Was heißt

hier unendlich? Unendlichkeit? Wir können sie wie verstandesmäßig verstehn, auf *endliche* Weise verstehn. Dann ist unendlich das, was *kein Ende* hat, was immer *weiter* geht, ein fortgesetztes Undsoweiter, im Sinne der Endlosigkeit. *So* bestimme ich die Unendlichkeit *endlich.*

Unendlichkeit aber bei Hegel ist in einer *unendlichen* Bestimmung nicht etwas Negatives, sondern ein Positives, z. B. »unschuldig« ist nicht das Nichtbehaftetsein mit Schuld, sondern positiv: überhaupt nicht zugänglich sein für Schuld. Eine *solche* Bestimmung ist *unendlich*, in der *alle* zum Wesen eines Dinges gehörigen Bestandteile hineingenommen werden, wo sich der Kreis schließt, unendlich im Sinne des *Vollendeten.* Das Unendliche hat das Endliche nicht mehr *neben* sich, sondern das Endliche wird mit hereingenommen. Alle Bestimmungen, die zunächst *endlich* sind, nehme ich mit herein.

Damit geht parallel die Wortzusammenstellung: *»an und für sich«*; eigentlich zu betonen: »an *und* für sich«. Wenn ich sage: Dieser Stuhl ist ein Gegenstand, so ist das eine *richtige* Aussage. Der Stuhl ist *an sich* etwas, was von *sich aus* mir entgegen steht. Hegel sagt nun: Diese an sich richtige Bestimmung ist dennoch *falsch.* Der Stuhl, *sofern* er *Gegenstand* ist, steht *mir* gegenüber, ist so nicht nur »an sich«, sondern auch *für mich.* Sofern er gedacht, *gemeint* ist, ist er ein *Meiniges* geworden. Er ist etwas, was eigentlich zum *Ich* gehört.

Aber der Stuhl ist ja *hier. Was* er ist, ist er an sich *und* für mich. Die Dialektik bewegt sich *zwischen* Objekt und Subjekt und der höheren *Einheit beider.*

*

Was sagt nun also für Hegel die »Idee«? s. S. 203 (Kröner) »Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, sowie dieses durch die Gesinnung in

ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.« (§ 257)

Die *Idee* bei Hegel hängt zwar zusammen mit der griechischen Idee, heißt aber trotzdem etwas anderes. Wir haben oben erläutert, daß die Idee gibt das *Aussehen* des Dinges, das, was ich ihm unmittelbar ansehe. In dieser Art der Auffassung des Seins, daß es gefaßt wird als *Idee*, liegt das Sein im *unmittelbaren* Ansichtigwerden. Hegel sagt: Die ganze Griechische Philosophie bewegt sich in der Sphäre der *Unmittelbarkeit*, sie ist also nur *einseitig*. Erst seitdem *Descartes* die Frage nach dem *Ich* in die Philosophie warf, entstand eine *neue* Position. *Bisher* war immer nur gefragt, was die Dinge *an sich* sind, *jetzt* wird gefragt, was die Dinge *für das Subjekt* sind.

Diese *beiden* Positionen müssen *aufgehoben* werden und es muß nach dem Ding an und für sich gefragt werden (nicht nur an sich und für das Subjekt). Dies ist die Aufgabe von Hegels Philosophie. Hierin wird die *Idee* hineingerissen.

Idee ist ja nichts anderes als die Charakteristik des *Seins. Negativ* gesagt ist für Hegel die Idee *nicht* einfach das bloße Aussehen, sondern etwas, das ich erst bestimme, wenn es sich in seinem *Gegenteil* zeigt, und das Gegenteil in seiner *Einheit* mit dem ersten. Wie z. B. S. 203: 1.) Sitte 2.) Selbstbewußtsein 3.) substanzielle Freiheit beider ist der *Staat*.

Wenn ich etwas der *Idee* nach denke, in seiner Idee fasse, so heißt das, ich zeige es nicht unmittelbar nach seinem Aussehen auf, sondern ich muß es dialektisch verstehen.

Ideal auffassen ist: etwas in seiner Unmittelbarkeit negieren und aufheben. So z. B. »Das Tier ist der absolute Idealismus.« Was heißt das für Hegel? Das Tier gehört in die Natur; die Natur aber, gesehen von der Materie aus, ist das bloße *Auseinander*. Auf der Stufe des Tieres aber ist das, was das Tier ist, alle seine Glieder und Organe, *zusammengehörig*, also gerade *kein* Auseinander mehr, sondern alles dies auf*gehoben* als Ganzes, die *seiende Idealität*, geeinigt in der Empfindung. Das Tier ist dadurch in dumpfer Einheit dieses ganzen Wesens, aus der es nicht heraus kann.

Trotzdem ist das Tier noch nicht *Geist*, weil das Tier sich selbst nicht weiß, d. h. das Allgemeine nicht weiß. *Da* ist ein Tier, aber es weiß nicht, was es ist. In seiner ganzen Tätigkeit bringt es nichts eigentlich zum Allgemeinen, also auch nicht zum Tier. Die Tiere in der Fortpflanzung können nur die *Gattung* herstellen. Trotzdem das Tier im Unterschied zur Materie ist etwas in sich *geschlossenes*, etwas Aufgehobenes, absoluter Idealismus in der Sphäre der Natur.

Diese Dialektik Hegels ist nicht ungefährlich. Man kann mit ihr eigentlich *alles* machen. In einem Gespräch kann man *immer* zeigen, daß, was der Andere sagt, *falsch* ist, kann alles zur bloßen Auflösung bringen. Wenn das *nicht* geschehen soll, muß eine Voraussetzung gemacht werden.

Dialektik an sich ist eine Fürchterlichkeit des Denkens. Mit Hegel kann man *alles*. Hegel weiß aber um diese Gefahr, betont, daß seine Philosophie *nicht* sein soll ein Zwickelsystem. Der Unterschied zwischen Hegel und den »Hegelianern« ist der, daß Hegel *irgendwo steht*. Die Hegelianer wenden lediglich die Methode an, so Marx. Sein Werk ist in dieser Art überzeugend durchgedacht. Es liegt in seinem System für den gewöhnlichen Mann das Faszinierende, es hat die geistige Kraft, die begriffliche Sicherheit und Tiefe aus Hegels Philosophie. Wenn man das *überwinden* will, darf man nicht in allgemeinen Redensarten über den Staat reden wollen.

Hegel sagt: »Vom Staat nicht so vom Gemüt her, von der Seele her sprechen, den Staat nicht in den allgemeinen Brei des Herzens hineinziehen.« Staat verwahrt aber durch Begriff. Deshalb Bedeutung des Durcharbeitens. Die Wahl Hegels ist nicht beliebig, weil in diesem Staatsdenken Hegels die abendländische Tradition sich *gesammelt* hat. Selbst auf die Gefahr hin, daß von Hegels Staatsdenken kein Stein auf dem anderen bleiben sollte, müssen wir uns mit ihm auseinandersetzen, weil eben Hegels Philosophie die *einzige* bisherige Philosophie über den Staat ist.

*

Wir wollen nun von der anderen Seite her von dem Staat sprechen, von *uns* her, so aus dem Handgelenk. *Wo* ist nun der Staat heute? »Der Staat«, der Ausdruck ist von vornherein *vieldeutig*. Ist es *unser* Staat? Das was jetzt wird? Oder meinen wir »den Staat überhaupt«? *Jeden* Staat, sofern der Staat geschichtlich ist? Reden wir von den verschiedenen Staaten und Staatsformen? *Der* Staat, was heißt das allgemein? Wir sehen schon, die Frage nach dem Staat ist an sich unklar und verworren.

Fragen wir nach *unserem* Staat, *wo* ist er dann? Er begegnet uns *z. B.* als Verwaltung. Aber ist der Staat denn der Beamte? Er, der eine Verordnung übermittelt? Ich erhalte ein Schreiben der Stadt: »Die geplante Autostraße geht durch ihr Grundstück, dasselbe wird deshalb enteignet.« *Das* ist der Staat!

So besteht von vornherein die Schwierigkeit, zu sagen, *wer* der Staat ist, und was er ist. In Wiesbaden sollte am Abend des Reformationsfestes ein Gottesdienst abgehalten werden, man fand die Kirche geschlossen auf staatliche Anordnung. Wer ist hier der Staat? Herr Müller oder Jäger?

Heute weiß noch Niemand, wer der Staat *ist*.[2] Ein Staat *wird*, d. h. wir *glauben* daran, daß er wird, der ein Staat dieses Volkes ist, so daß jeder in seiner Weise *wirklich* weiß, was der Staat ist. Es muß gerade für jeden, gerade für ihn eine Art geschaffen werden, in der er weiß, was Staat *ist*.

Was aber heißt hier *Sein* (der Staat *ist*)? Uns fehlen vollkommen die Begriffe, alles ist wirr. Nun kann man aber nicht warten, bis die Philosophen dahinter kommen, was der Staat ist. Sie arbeiten ohnehin etwas langsam.

Andererseits genügt auch nicht das andere. Offenbar waltet auch hier eine bestimmte Dialektik. Wir wissen nur nicht wie, haben auch nicht die Handhabe dazu.

Es könnte ganz allgemein gefragt werden, *wohin* gehört so etwas wie Staat? Auch diese allgemeine Frage ist nicht ohne weiteres eindeutig zu lösen. Vor kurzem sagte man noch, Staat ist da,

[2] [Mitschrift Bröse: Heute weiß noch niemand, was der Staat ist.]

wo auch solches, wie Wirtschaft, Religion, Kultur usw. ist. Aber auch die Frage nach einem solchen allgemeinen Rahmen ist fragwürdig geworden. Man muß sich diese Not jeden Tag vor Augen führen, um daran zu *arbeiten*. Wenn wir alle diese Ratlosigkeit uns klar machen und von daher nun fragen: Wie ist das bei Hegel?, dann werden wir sehen, mit welcher ungeheuren Geisteskraft bei ihm der Staat gedacht ist. Wir müssen nicht erst kritisieren, sondern erst *wissen*, was er meint.

Wenn wir jetzt fragen: Wo ist im Hegelschen Denken der Staat, in welchem Zusammenhang sieht, denkt, bestimmt er ihn, so müssen wir uns darüber klar werden, in welchem *allgemeinen* Denkzusammenhang sieht Hegel das *Ganze* des Seienden, das *All*?

Wir wollen gleichsam die Gesamtlandkarte des Hegelschen Denkens vornehmen und sehen, an welchem Ort der Staat steht. (Doch ist Hegels Philosophie nicht etwa eine Landkarte, sondern dialektisch zu verstehen.) Das Ganze würde man System nennen.

Das *erste* philosophische System findet sich bei Hegel. System, von σύστασις = was man zusammenstellt. Bei den *Griechen* finden wir kein System. Parmenides gab ein Gedicht, Platon getrennte Dialoge, aber kein System, ebensowenig Aristoteles. Das Mittelalter hatte zwar die sogenannten »*Summen*«, sie sind eine Ordnung von bestimmten Lehrsätzen, aber diese Ordnung betrifft nicht den inneren Sachgehalt, noch begründet dieser den Zusammenhang. Die Summen sind vielmehr geordnet nach Gesichtspunkten der lehrhaften Darstellung. *Systematisches Denken* beginnt erst bei Descartes (trotzdem gibt auch der kein System), insofern als Descartes als maßgebend ansetzt: die *Methode* des Philosophierens. Die *wissenschaftliche* Methode = die strenge Wissenschaft = dasjenige Wissen, das schlechthin vernünftig (?) und beweisbar ist – die »mathematische« Methode. Deshalb wird in der Neuzeit die mathematische Methode als Leitprinzip angesetzt. Damit kommt die Philosophie unter die Botmäßigkeit der Mathematik, nicht nur der Form nach, sondern auch inhaltlich. Das Wesen der

mathematischen Methode ist die Deduktion, d. h. es werden an den Ausgang gesetzt allgemeine, unmittelbar einsichtige Sätze, von denen alles weitere in strenger Schlußfolgerung abgeleitet wird. Die Methode geht zurück auf *Euklid.*

Diese ersten unmittelbar einsichtigen Sätze sind die *Axiome.* Sie sind *evident.* Durch unmittelbare Einsicht gewiß, durch *intuitus* oder *experientia.* Aus diesen Axiomen werden nach dem Satz des Widerspruchs andre Sätze abgeleitet, *deduziert.* Ein solcher sobegründeter Zusammenhang von Sätzen ist ein *deduktives System.* Dies Denken wurde das Ideal der ganzen Neuzeit. So wurde aufgebaut z. B. Spinozas »Ethica more geometrica demonstrata«. Bei allem Unterschied zwischen Spinoza und Descartes und Leibniz sehen wir auch bei dem letzteren die Abmühung, eine Methode zu finden, durch die mathematische Methode ein System zu schaffen. Wolff und Baumgarten haben ein solches System nach Leibniz dann oberflächlich ausgeführt. In ihnen dominiert das mathematische Ideal im Verein mit der Scholastik.

Zum erstenmal hat *Kant* gegenüber dieser Art gesehen, daß das nicht ein eigentliches System ist. Kant hat zum erstenmal die *Idee* des Systems gedacht. Er hat ein System aber nicht ausgeführt. Ein System entspringt nicht obersten Sätzen, aus denen ich deduziere, sondern ist die *Einheit* des in sich inhaltlich Zusammengehörigen, gleichzusetzen mit der Einheit der *Vernunft.* System ist nicht formales Ableiten, sondern inhaltlich einheitlich – die Vernunft.

Diese Kantsche Idee mit der vorausgehenden Idee zusammen befeuerte Fichte, Schelling und Hegel, den gesamten Weltgehalt systematisch zu denken. Der gesamte Gehalt war geschieden in 1.) *Natur*, 2.) *Freiheit* oder Sittlichkeit oder Geist. Auch bei Kant standen Metaphysik der Natur und Metaphysik der Freiheit nebeneinander, aber bloß *neben*einander. Es war kein *System.* Auch Fichte ist einseitig vom *Subjekt* ausgegangen, die Natur hatte nur *negative* Bedeutung. Schelling aber war die Natur ebenso wichtig und gleichgestellt mit dem Geist.

Bei *Hegel* muß Natur und Geist in einer höheren Einheit,

dem absoluten Geist, aufgehoben werden. Erst wenn ich mit dem Absoluten (*nicht* als Resultat) beginne, *dann* erst kann ich ein *System* haben. Ich muß aber das unendliche, absolute Denken haben, nicht irgendein unbestimmtes Absolute soll Gott sein, sondern alles das gesamte Geschehen in Natur *und* Geschichte, wie es sich darstellt und zuletzt darstellt im *Christentum*. Christentum ist absolute Offenbarung, in der offenbarten Wahrheit vorausgesetzt. Hegels Philosophie ist nichts anderes als das sich zum Selbstbewußtsein bringende offenbarte Christentum. Christentum, dialektisch gefaßt in der Geschichte vom Urchristentum bis zum Protestantismus, dialektisch sich aufhebend.

Dies ist die geistige Welt Hegels. Hegel selbst sagt, seine Philosophie sei Vollendung, nicht einseitig, sondern unendlich gedacht, gleichzeitig die Wahrheit christlich gedacht, die Wahrheit in das Wissen hineingehoben, wie sie im Christentum existiert. Dadurch hier Hegels bestimmte Haltung, sie bestimmt auch die Rechtsphilosophie, 1821 erschienen.

Zum Schluß wird vorgelesen die Anrede von Hegel an seine Hörer bei Eröffnung der Vorlesung in Berlin 1818, WS, 22. Oktober, *Schluß*: »Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.«[3]

Nietzsche: »Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.« (Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile, n. 26)

[3] [Bei diesem Satz handelt es sich nicht um die ähnlich lautende Formulierung aus Hegels Berliner Antrittsrede, sondern um eine Formulierung aus der Heidelberger Niederschrift aus dem Wintersemester 1816/17 der »Geschichte der Philosophie«. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Werke. Bd. XII. Hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Duncker und Humblot: Berlin 1833, S. 6.]

28. 11. 1934

Unsere Überlegungen haben den Gang eingeschlagen über die Philosophie Hegels ins Klare zu kommen und gleichzeitig dabei eine gewisse Vorübung in der Art dieses Denkens durchzuführen. Es ist jetzt genauer zu bestimmen, wo innerhalb des Hegelschen Systems der Staat steht. Es ist dies keine zufällige und beliebige Frage. In Hegels System gibt es nichts Zufälliges, sondern alles hängt mit dem Wesen seines Denkens zusammen. Durch die Art, die denkend das *Sein* bestimmt, sofern der Staat *ist*, und was er *ist*, ist dieses *Sein* immer *dialektisch* bestimmt, d. h. aus einem größeren Zusammenhang entwickelt. Wenn wir fragen, *wo* steht der Staat, so können wir die Einsicht gewinnen, wie Hegel im vorhinein den Staat ansetzt. Um das genauer zu übersehen, ist es notwendig klar zu werden über den *inhaltlichen Bereich*, den das *Hegelsche* System und *überhaupt* das System in der Geschichte des Abendlandes sich vormachen.

Wo handelt Hegel vom Staat, und zwar im Stadium seiner endgültigen im Ausbau begriffenen Philosophie? In der *Rechtsphilosophie*! Also gehört der Staat unter die Frage nach dem *Recht*. Also, sofern das Recht Gegenstand des juristischen Denkens ist, gehört die Frage nach dem Staat in das Gebiet des juristischen Fragens und Denkens. Unsere Fakultät heißt aber Rechts- *und* staatswissenschaftliche Fakultät. Wahrscheinlich ist dieser Titel unsinnig.

Die Tatsache, daß Hegel die Frage nach dem Staat in die *Rechts*philosophie bringt, würde positiv bedeuten, daß die Fragen, die mit Recht zu tun haben, scheinbar Fragen der Juristen sind. Aber wohin gehört denn das Recht? Wenn wir diesen Abschnitt aus unserem Text S. 203 lesen »Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Der sittliche Geist [...]« (§ 257), so ist dies doch die Definition des *Staates*? Es steht aber nichts von *Recht* darin, sondern es ist die Rede von *Geist*, *substanziellem Willen*, *Freiheit*. *Diese* sind als Leitpunkte festzunageln. Wenn es Sinn hat, daß Hegel den Staat in einer Rechtsphilosophie abhandelt, heißt das,

daß offenbar, was Hegel unter Recht versteht zusammengehört mit Geist, Wille, Freiheit, also in einen ganz wesentlich *metaphysischen* Zusammenhang gehört. Also ist Recht gar nicht im Sinne des juristischen Rechts (wie Gerechtigkeit) genommen, sondern es hat metaphysischen Sinn. Wohin gehört nun bei Hegel die Rechtsphilosophie?

Wir sagten schon: Hegels System ist das einzige philosophische System, das es überhaupt gibt. Dies ist zu verdeutlichen, um zu sehen, wo die Rechtsphilosophie steht und wo demgemäß die Frage nach dem *Staat* zu stehen kommt. Es ist zurückzugreifen auf die Geschichte.

Wir können den Gedanken des Systems ganz formal nehmen im Sinne einer *Ordnung*. Dazu gehören 1.) die Art und Weise, wie ich ordne, die Gesichtspunkte, der Hinblick, in Bezug auf den ich etwas ordne. Wenn ich z. B. verschiedene farbige Kugeln habe, so kann ich die blauen oder roten herausnehmen, aber auch die zerkratzten und beschädigten – nach irgendeinem Gesichtspunkt. Es gibt aber 2.) eine Ordnung, bei der ich den Hinblick aus *der Sache selbst* schaffe, aus dem Wesen der Sache heraus eine Gliederung sehe und diese Gliederung dann zum Prinzip der Ordnung mache. 3.) der *Bereich* ist der Raum, innerhalb dessen die ganze Ordnung steht.

Wenn wir sprechen vom System der Philosophie = *das*, wonach Philosophie fragt als *geordnet* (äußerlich oder innerlich, je nachdem diese Ordnung sachentsprechend oder äußerlich ist, je nachdem ist das Systematische *echt* oder unecht).

In der Antike und im Mittelalter finden wir kein System, trotzdem gibt es doch eine gewisse Ordnung der philosophischen Erkenntnis, nämlich die Art und Weise, in der die Erkenntnis gelehrt und gelernt wurde. Sie entstanden, wo Schulen sich bildeten, z. B. die Akademie der Platoniker.
Eine solche Ordnung war:
ἐπιστήμη
λογική φυσική ἠθική
Denken Welt Mensch.

Diese Ordnung wurde bestimmend für die Spätantike und

sogar von späterer weittragender Bedeutung als Logik, Physik und Ethik.

Physik ist die Wissenschaft von der Natur.

φύσις ist überhaupt alles, was *ist*, sofern es ist, alles Vorhandene, sofern es überhaupt vorhanden ist.

ἦθος ist Haltung, Charakter, das In-sich-selbst-Stehen des Menschen.

λόγος von λέγειν im Sinne von *Aussage*, ἐπιστήμη λογική = Lehre vom Aus*sagen* über die Welt und über den Menschen. Deshalb steht sie *voran*. Die Art und Weise, wie wir über ἦθος und φύσις *denken*.

Diese Art des Schulbetriebes war bei Aristoteles, den Peripatetikern usw. üblich.

Wenn wir auf die *späteren* Schulbetriebe (der Scholastik) sehen, so fehlt in der Antike einiges, z. B. *Gott*.

Bei Aristoteles findet sich *Gott* in der *Physik*, später in der theologia rationalis (im Unterschied zu *der* Theologie, deren Erkenntnisprinzip nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung ist).

Es fehlt ferner bei den Antiken die *Ontologie* als besonderes Fach. Aber unter Physik, Welt, findet sich Ontologie (Sein) und Gott.

Aristoteles hat alle drei Bereiche untersucht (Logik, Physik, Ethik). Andere Abhandlungen über allerhand mehr Allgemeines (es wird vom Sein und von Gott gehandelt) bildeten die *Metaphysik* (folgt die bekannte Entstehungsgeschichte des Ausdrucks Metaphysik[4]). An dieser Aristotelischen Metaphysik entscheidet sich der Geist des Abendlandes. Im 2. Jahrhundert nach Christi Geburt bekam das Wort Metaphysik seine andere bleibende Bedeutung, und zwar unter dem Einfluß des *christlichen* Denkens.

μετά wurde nicht mehr als »*nach*« genommen, sondern als

[4] [Mitschrift Bröse: Die von Aristoteles bruchstückweise behandelten Gebiete Gott, Sein usw. fand man 200 Jahre nach seinem Tode, als in Sullas Zeit die Werke in einem Keller gefunden, geordnet und herausgegeben wurden, und wußte, daß sie irgendwie zu der großen, ausgearbeiteten Physik gehören, und nannte sie »Metaphysik«.]

»*über*«, weil inzwischen durch das christliche Denken die Stelle der φύσις sich geändert hatte. φύσις wurde = *Geschaffenes*. Das Sein und Gott ist darüber *hinaus* (μετά). Das Metaphysische ist das *Über*sinnliche. Denn entscheidend wird die frühere Physik (des Aristoteles) *eingeengt*, sie handelt nur noch vom *Kosmos* als dem *Geschaffenen*. Die Physik wird zur *Kosmologie*.

Die Metaphysik gliedert sich einmal in die Frage nach Gott = Theologie, gleichzeitig in die Frage nach dem Sein = Ontologie. Der *Mensch* aber wird nicht mehr genommen nach seiner Haltung (ἦθος), sondern christlich; das wesentliche am Menschen ist die Unsterblichkeit seiner Seele. Der Mensch muß daher von seiner Seele her gefaßt werden, mens, animus gehört in den Bereich der *Psychologie*.

Kosmologie, *Psychologie*, *Theologie* zusammen sind die Metaphysica specialis, die *eigentliche* Metaphysik, weil sie die eigentlich interessierende ist. Ihr steht gegenüber die *Ontologie* als Metaphysica *generalis*.

Diese Einteilung wird zum Rahmen für das gesamte Denken der Neuzeit, zugleich der Rahmen, in dem auch die *Kant*sche Philosophie steht, trotzdem Kant in gewissem Sinne eine Revolution bedeutet, die ihren Vollzug aber nur in diesem Rahmen findet. In der »Kritik der reine Vernunft« ist der erste Teil *Ontologie* = transzendental, Logik. Für Kant ist seiend und als seiend bestimmt nur, was in der *Naturerkenntnis* ist. Der zweite Teil die transzendentale Dialektik enthält die Psychologie, Kosmologie und Theologie.

Aber die »Kritik der reinen Vernunft« ist nur der *Anfang*. Die eigentliche Metaphysik verläuft zwar auch in der Tradition. Es gestalten sich aber zwei Gebiete heraus: 1.) *Natur*, 2.) *Freiheit*, beide als Fragen der *Vernunft*. So hat sich in gewissem Sinne die überlieferte Systematik *vereinfacht* auf diese zwei Gebiete. Sie waren von Kant so hingestellt. Der *Deutsche Idealismus* bedeutet nur die Anstrengung, beide Gebiete in ihrer Andersartigkeit und in ihrem Zusammenhang zu denken und ins Wissen zu heben.

Fichtes Ansatz ist bei der *Freiheit*. Er betrachtet die Natur nur als *nichtig*, *negativ*, wogegen *Schelling* rebelliert. Er zeigt, daß die

Natur *eigenständig* ist und nicht nur negativ gefaßt werden kann. Sie ist gleichgeordnet der Freiheit. Das führt Schelling aus im »System des transzendentalen Idealismus« (1800).

Schelling gelingt es aber nicht eigentlich, trotzdem er die Selbständigkeit der Natur behauptet, beide (Natur und Freiheit) *zusammenzubringen*. Er sagt: sie sind zwar unterschieden, aber auch selbig; Natur ist die versteinerte Intelligenz. Die Freiheit aber ist der zu sich selbst gekommene Geist. Beide, Natur und Freiheit, sind verschieden, aber doch in der »Identität« = *bezogen* auf ein *Absolutes*. Aber diese Identität ist das Unbestimmte, bloße Selbigkeit, leerer Abgrund, in den Schelling alles hineinwirft, oder die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind (Hegel).

Hegel sagt: Das Absolute muß das sein, was alles *positiv* in sich schließt, muß also *gewußt* werden; es ist der *Geist*. Daher lautet der Titel seines großen Erstlingswerkes: »Phänomenologie des Geistes«, d. h. philosophische Darstellung der Art und Weise, wie der Geist als absoluter Geist *in* der Natur *und* Geschichte zur *Erscheinung* kommt und damit *zu sich selbst*.

Die »Phänomenologie« gibt noch nicht das eigentliche *System* Hegels, sondern dies tut erst die »Enzyklopädie«, in der er auf die alte überlieferte Systematik zurückgreift. Die Enzyklopädie baut sich nämlich in drei Teilen auf.

1.) Logik; 2.) Philosophie der *Natur*; 3) Philosophie des *Geistes*; wobei Geist = 1.) das Absolute; 2.) Geist im Sinne des *endlichen* Geistes.

Was Hegel *Logik* nennt, ist eigentlich: Ontologie. Weil Sein für ihn identisch ist mit Denken, ist die Ontologie = Logik.

Hegel hat also aufgenommen die Ontologie, Kosmologie und Psychologie. (Theologie wäre das *Ganze*.)

Die *Rechts*philosophie bzw. das *Recht* ist eine Erscheinung der *Freiheit*.

Es ist also bei Hegel nicht etwa so, wie man heute die Gebiete der Philosophie betrachtet, etwa wie Philosophie der Kunst, der Sprache, des Rechts usw., gleichsam in verschiedenen Schränken verpackt, sondern Recht ist *Geist*, *Wille*, Freiheit.

Philosophie des Rechts ist nur ein besonderer Titel der Philosophie der Freiheit = der Metaphysik des *objektiven* Geistes.

Der Staat gehört *mit* der Rechtsphilosophie in das Gebiet des *objektiven Geistes*, d. h. in den Zusammenhang mit dem *absoluten* Geist. Hegel hat das vorliegende Übungsstück aus seiner Enzyklopädie herausgenommen, es gehört aber eigentlich *zum* System.

Man hat zu viel vergessen, wie hier das Recht von vornherein zu denken und anzusetzen ist. Um zu verstehen, was diese Stellung des Rechts als des Daseins der Freiheit bedeutet, muß man sich klarmachen, was Geist, Wille, Freiheit bedeutet, und inwiefern der Geist als wirklicher *im* Recht existiert. Wir müssen uns klar machen, *wie* Recht metaphysisch entsteht. Es gibt nicht eine »Gerechtigkeit«, am Himmel hängend, sondern Recht ist etwas Geschichtliches, entsteht *in* der Geschichte des Geistes selbst.

Man kann zwei Wege einschlagen, um den Bereich des Staates abzugrenzen (und das *nicht* »juristisch«, das Juristische ist nur eine ganz bestimmte Form, in die das Recht und der Staat eingebaut ist). (Wir werden in der nächsten Stunde sehen, wie Staat und Recht sich ausnimmt in dem Denken der Juristen.)

Demgegenüber müssen *wir* sehen, wie Recht sich ausnimmt *metaphysisch*, und daß Recht = Geisteswissenschaft ist und in die *philosophische* Fakultät gehört, neben *Geschichte*.

Wir beschreiten zwei Methoden der Annäherung.

1.) Indem wir fragen, was ist überhaupt Geist bei Hegel, und in welchem Zusammenhang steht Geist und Recht. Wir können dabei von anderen Definitionen ausgehen, daß Staat substanzieller Wille oder auch substanzielle Freiheit. Wir wollen die zwei Definitionen nehmen, weil gerade die Ausrichtung des Staates auf den Willen zurückgreift auf Rousseau und die französische Revolution.

Was versteht Hegel unter Willen und was unter Freiheit? Wie können wir von *da* das begreifen, was Staat für Hegel ist und was Recht? Wenn man beide Begriffe – Freiheit und Willen – zusammenmengt, kommt man sofort auf das Problem der *Willens-*

freiheit. Im Zusammenhang unserer Betrachtungen werden wir sehen, daß dieses Problem in sich *unsinnig* ist.

Dazu ist aber notwendig, daß wir ganz einfach elementar vorgehen, uns über Wesentliches erst verständigen, bevor wir Hegels Fassung uns klar machen. Was ist Wille? Wohin wenden wir uns da? An die Psychologie? Lehre von den sogenannten Seelenvermögen; Wille, Verstand, Gefühl usw. Wenn man wissen will, was Wille ist, treibt man also Psychologie? Da könnten wir was Schönes hören. Nein, wir fragen *uns* selbst! *Wille*, wie gibt es das? Der »Säugling will« trinken! Das ist kein Wille. Einer sagt: »ich will auch kommen«, kommt aber nicht – will der? Er möchte wohl, er »will« heißt hier: er *wünscht*.

Willen, Trieb, Wünschen, – was ist mit alledem? Haben sie etwas Identisches, einen gemeinsamen Charakter? Der allgemeine Charakter des Drangs, Triebs, Neigung, Begierde, Begehrens, Wollens, Wünschens ist: das *Streben*! Im Drang z. B. ist ganz bewußtloses Streben, das nun drängt.

Streben von etwas weg – zu etwas hin. Ebenso im Trieb.

Wie unterscheidet sich Trieb von Begehren, vom Wünschen? Trieb, z. B. Hunger kann sein ein Drang, kann aber auch sein Trieb. Man unterscheidet so, daß Trieb auf etwas *Bestimmtes* geht, aber dieses Bestimmte braucht an sich nicht vorgestellt zu werden, es ist nur ein Einzelnes, worauf der Trieb sich richtet. Dagegen ein solches Streben, bei dem das *wonach* des Strebens vorgestellt wird: ist ein *Begehren*. Wenn dieses Begehren nur *so* ist, daß dies Begehren bleibt im Sinne des Haben-wollens, ohne daß ich mich *bemühe*, es zu erreichen, dann ist es *Wünschen*. Wenn dagegen, was ich im Streben als Erstrebtes vorstelle, und nicht nur strebend mich dazu verhalte, sondern zu seinem Erreichen entschlossen bin, an dem Erreichen arbeite, dann ist dieses *arbeitende* Begehren = *Wille*, wobei hinzukommt, daß auch das *Wissen* um das, was ich begehre, einen eigentümlichen Charakter hat.

So viel ist deutlich, daß das Wollen 1.) ist in sich nicht nur wünschen, sondern *Handeln*, schon in der Entschlossenheit stehen, sich abarbeiten. Es ist dieses sich abarbeitende Begehren,

das getragen und geführt ist immer vom *Wissen* um das, was ich begehre. Wissen ist immer Wesensbestimmung von Wollen. Es gibt kein Wollen ohne Wissen. Das Wissen ist nicht beiläufig, sondern das *Mitbestimmende*. Wissen *gehört* zum Willen. *Hegel* sagt: »Willen ist nicht in *einer* Tasche, und Denken in der anderen.« Wollen ist das *eigentliche* Wissen. Wissen ist immer auch Wollen. Bloßes Wissen, das nicht will, ist bloße *Kenntnis* und nicht Wissen im Sinne des Seins und des in der Sache Stehens. Wir sagen z. B.: »Ich *weiß* mich frei von Schuld.« »Ich *weiß* mich entschieden.« *So* ist Wissen nicht im Sinne der Kenntnis gewonnen, sondern ich *weiß* mich dazu *entschlossen*, »ich *bin* es«.

Zwei Momente für die Wesensbestimmung des Willens *wichtig*.

1.) zum Willen gehört das Wissen;

2.) Wissen ist *auch* Wille.

Bei *Hegel* ist wiederum ein *Zweifaches* von Bedeutung.

1.) daß die Freiheit nicht irgendeine Eigenschaft des Willens ist, sondern der Wille ist Freiheit bzw.: Freiheit *ist* Wille. Das »*ist*« ist dialektisch zu verstehen. Also ist Freiheit nicht irgendeine Eigenschaft, die der Wille hat, wie die Tafel die Eigenschaft hat, daß sie schwarz ist. Die Tafel könnte ja auch *rot* sein, aber daß die Tafel eine *Tafel* ist, dazu muß sie ein Raumgebilde sein, eine *Fläche*. *So* wie diese Räumlichkeit zur Tafel gehört, *so* gehört die *Freiheit* zum *Willen*. Es gibt keinen Willen, der *nicht* Freiheit wäre. Wo Wille ist, *ist* Freiheit.

Um ein Mißverständnis abzuweisen:

Ich kann nicht zuerst vom Willen handeln, und dann fragen: ist der Wille frei? Sondern um das Wesen des Willens zu bestimmen, muß ich zugleich das Wesen der Freiheit bestimmt haben und umgekehrt.

2.) müssen wir beachten, daß, was Hegel unter Freiheit versteht, wir nicht begreifen können, wenn wir es als Wesensbestimmung eines *einzelnen* Ich nehmen, sondern Freiheit gibt es für Hegel nur *da*, wo *Geist* ist, d. h. wo ein selbstständiges Selbst im gegenseitigen Verhältnis zu einem anderen selbstständigen Selbst

steht. Ein einzelnes Ich ist *nicht* Geist. Geist ist ein bestimmter *Wechselbezug*.

Nun müssen wir für das erste Verständnis dessen, was Hegel unter Freiheit versteht, von einem einzelnen Subjekt, Ich, *ausgehen*, aber mit der Aufgabe, diesen Bereich wesentlich zu erweitern, so daß Freiheit nur wirklich ist, wo eine *Gemeinschaft* von Ichen, Subjekten da ist. Freiheit ist nur, wo geschieht das gleichzeitige gemeinsame und selbstständige Sein mehrerer. *Mehrere* sind nur selbstständig dadurch, daß sie sich in ihrer Selbstständigkeit *gelten* lassen oder anerkennen.

In der Anerkennung wird *Recht* geschaffen. In diesem Geschehnis der Anerkennung *geschieht* Recht. Und dieses selbstständige Sein untereinander und gegeneinander = *Frei-sein*. Deshalb ist Freiheit nur, wo Recht. Recht ist *Dasein* der Freiheit. Die vollendete Wirklichkeit der Anerkennung ist der *Staat*. Im Staat kommt das *Volk* zu sich selbst, gesetzt, daß der Staat = der Staat des Volkes ist.

Diese zunächst nur allgemeine und leere Bestimmung.

Wir müssen den inneren Zusammenhang zwischen Wille – Freiheit – Recht – Anerkennen – Geist – Sittlichkeit erkennen.

Die Freiheit ist nach Hegel nur *dann* begriffen, wenn man über das *einzelne* Ich hinausgeht und die Selbstständigkeit Mehrerer in der Weise des Sich-anerkennens in den Ansatz bringt.

Wir wollen den Weg über das *Subjekt* machen (zunächst!). Um zu begreifen, was Hegel unter Freiheit und Willen versteht, haben wir gefragt, *wo* ist überhaupt Wollen. Wille ist immer = »*Ich* will«. (Ich kann nicht *den Willen* untersuchen, sondern *ich will*.) Was will ich denn?[5] Der Wille kommt zu sich *selbst*. *Selbst*ständigkeit besteht nicht darin, daß ich etwa den Anderen totschlage. Der Andere ist selbstständig *gegen* eine Selbstständigkeit. Wenn ich den Anderen totschlage, bin *ich nichtig*, kann mich nicht mehr gegen den Anderen *behaupten*. Selbstständigkeit ist Selbst*bewäh-*

[5] [Mitschrift Bröse: Fräulein Schott, *was* wollen Sie? »Meine Selbständigkeit.« Dann dürfen Sie nicht heiraten. »Gerade um selbständig zu werden, muß ich heiraten.« (Heiterkeit) Heidegger: Nicht lachen! Die Antwort ist echt hegelisch: das »zu sich selbst kommen« des Wollenden nennt Hegel »Reflexion«.]

rung gegen eine Selbstständigkeit. Selbstständig werden heißt: eine Selbstständigkeit schaffen.

Der Vollzug des Geistes ist die Entwicklung der größtmöglichen Gegnerschaft, an der der Eine an dem Anderen in die Höhe wächst. Man gewinnt sich in gewissem Sinne sich selbst nur an einem Anderen (Sittlichkeit wesentlich unterschieden von *Moral* bei Hegel).

Das Wollen gibt es nicht freischwebend, sondern »ich will«. Aber Wollen ist immer auch: »*Ich* will *mich*.« Ich will etwas, aber dieses Etwas so, daß ich, *indem* ich dieses Etwas will, mich *selbst* will.

Durch das Wollen selbst entwickle ich mein Selbst und erhöhe es auch. Ich will mich nicht *so*, wie ich gerade *bin* (dies wäre = Eigensinn), der eigentlich Wollende, indem er sich abarbeitet, arbeitet sein Selbst heraus, wobei sich herausstellt, daß dieses Selbst nicht ein einzelnes ist, sondern auf andere bezogen ist. Daher, wo Wille ist, ist Recht. Dieses gibt es nur, weil es dies Geschehnis der Freiheit gibt, das ist der Geist.

Wir wollen in der nächsten Stunde sehen, wie das Recht sich von der *Rechtswissenschaft* aus ausnimmt und wie andererseits *metaphysisch* die Wirklichkeit des Rechts und Staats sich *uns* offenbart.

5. 12. 1934

Nachträge:

1.) Über die Entfaltung der schulmäßigen Philosophie im Mittelalter: Die *eigentliche* Metaphysik wurde gegliedert in Psychologie, Kosmologie, Theologie. Durch die Wandlung des antiken Menschen zum christlich erfahrenen Menschen wird die Betrachtungsweise eine psychologische bzw. anthropologische. Diese Wandlung betrifft aber nicht nur den Menschen, sondern die *ganze* Metaphysik. Nicht nur die Stellung des Menschen wird eine andere, sondern das *ganze* Sein wird anders, aus dem *ens* wird das ens *creatum*. Das Sein des Menschen *und* der Natur kommt unter die höhere Bestimmtheit durch den Schöpfer, d. h.

Gott. Hierdurch ergibt sich die andere Einteilung der Metaphysik. Der *Seins*begriff der Antike bleibt dabei *erhalten*, er bekommt nur einen anderen *Inhalt*. Auch *Hegel* lebt noch in dem antiken Seinsbegriff. Die Frage nach dem Sein muß erst aus der Auseinandersetzung mit der ganzen abendländischen Philosophie – einschließlich Hegel – *neu* aufgestellt werden.

2.) Über den Zusammenhang von Natur und Freiheit im Deutschen Idealismus. *Kants* Philosophie ist auch Idealismus, nämlich transzendentaler Idealismus. Der Deutsche Idealismus ist aber *absoluter* Idealismus.

3.) Zur Verdeutlichung für das Problem des ersten Ansatzes bei *dem Willen*!

Ich will mich; ich will mich so, daß ich zu mir selbst komme, zu meinem Wesen. Und mein Wesen ist die Selbstständigkeit. Selbstständigkeit besteht aber im Anerkennen des Anderen. Ich komme in der rechten Weise zu mir selbst, indem ich *über* mich hinausgehe. Hegel gebraucht das Wort *Reflexion* im objektiven Sinne, wie etwa: Das Licht wird reflektiert; so wird der *Wille* aus dem, was er will, reflektiert = zurückgeworfen auf sich selbst, auf ein *Selbst*, als auf sein Wesen. Ich komme nicht zur selben Station, von der ich ausgegangen bin, sondern zum eigentlichen höheren Selbst (*mit* den Andren). Wenn ich sage: der Wille ist frei, so ist das nicht mehr ein *einzelner* Wille des Ich, sondern Wille im Anerkennen des Anderen.

*

Professor *Erik Wolf*:

Die Frage nach dem Staat und Recht geht bei *Hegel* auf einen *einheitlichen Wesensgrund* beider. Das zeigt sich in § 257 (Staatsdefinition) und § 4. Die Fragen nach dem Staat und nach dem Recht sind untrennbar verbunden. Aber hier ist vom Recht nicht die Rede im Sinne der Juristen. In *§ 211* ist aber von dem geredet, von dem die Juristen reden, wenn auch in einer merkwürdigen Sprache. Wovon geht nun der *Jurist* aus? Hat der Jurist als *solcher* einen Begriff vom Recht, ist dieser Begriff ein besonderer und anderer wie bei Hegel?

Der Jurist geht von der praktischen Verwirklichung des Rechts aus. Recht ist etwas Wirkliches, ein Wirkliches, das zu ihm gehört, wenn er Jurist werden soll. Es ist für ihn dann wesentlich. Aber gibt es nicht ein einheitliches Recht, das für *jeden* wesentlich ist? Wir suchen also dasselbe, was überhaupt von Jedem gesucht wird, auch vom Philosophen. Was wird als Recht bezeichnet, wenn der Jurist sagt: *Das ist Recht*!?

Das *Gesetz*! Hat jemand schon das Gesetz gesehen? Es wird Recht gesprochen. Ein Richterspruch. Es ergeht eine Verwaltungsentscheidung, eine Verordnung der Regierung. Recht in der Gewohnheit.

Ist das etwas, was aus *uns* kommt, wenn wir uns auf Recht besinnen?

Zunächst kommt es von außen an uns heran. Wir nennen es *objektives* Recht = vergegenständlichtes Recht. Ist damit das Wesen *des* Rechts deutlich geworden? Ist über *mein* Recht etwas ausgesagt? *Habe* ich Recht? Ja, z. B.: *Eigentumsrecht* = Anspruch gegen jedermann, daß mir keiner es wegnimmt; das Wesentliche aber ist, daß ich das Eigentum *benutzen* kann, ja sogar kaputtmachen. Es ist dies ein *subjektives* Recht, oder die Befugnis zu etwas.

Diese Gesamtheit von Gesetzen und Verordnungen usw. und die Unzahl von Befugnissen nennt man *positives Recht*.

Ist damit das Recht erschöpft?

Man könnte einen Rechtsanspruch haben, der *nicht begründet* ist im Gesetz. Das Gesetz könnte in einer Beziehung *undeutlich* sein oder gar nichts sagen, z. B. denke man an die Anfänge des Luftverkehrs.

Aber doch besteht auch nicht ein *rechtloser* Zustand. Es gibt also rechtliches, das nicht im Gesetz steht. Das Gesetz hat Lücken.

Oder ein Urteil lautet: Herr A hat geklagt auf Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft. Der Klage wird stattgegeben. Kann dieses Recht *vollzogen* werden? Nein! Das betrifft die *Rechtsgestaltung*. Ein häßliches Plakat schändet die Landschaft. Ist da ein Gesetz? Wenn nun ein anderer kommt und sagt: Das Plakat ist sehr schön. Die Behörde hat hier einen *Bereich*, etwas

zu tun. Sie entscheidet nach *Rechtsermessen*. Es gibt Ermessungs-Entscheidungen.

Aus all dem sieht man, daß das positive Recht zwei *Stufen* hat.

1.) Das *Gesetz* als Richtlinie, als Regel, die abstrakt über den gesellschaftlichen Verhältnissen schwebt, angewandt in Form der richterlichen Entscheidung.

2.) Als *Recht* gefunden, indem man sich entscheidet auf Grund von Überlegung. Z. B. bei .?.übereignung. Wie wird da der Jurist entscheiden, was Recht ist? Entweder ist der Fall vorgesehen im Gesetzbuch, oder entspricht es dem Zweck und Sinn der Eigentumsbestimmungen, so etwas gelten zu lassen.

1.) *Recht* ist, was schon *entschieden* ist = normative Dezision.

2.) Die *Kraft*, die *hinter* diesen Gesetzen steht, läßt so etwas zu.

Diese zwei Stufen hat das juristische Denken durchgemacht. Genau so verhält sich das Denken über den *Staat*.

1.) Der Staat gehört in einen solchen Rechtsbestand, der niedergelegt ist in einer geschriebenen *Verfassung*. Der Staat *ist* in der *Verfassung*. Was aus der Verfassung hervorgeht, *ist* der Staat. Wenn er einen neuen Tatbestand des Lebensrechtes sehen soll, wird diese Arbeit darin bestehen, nach einem bestimmten Paragraphen zu beurteilen, ob Subsumtionsmöglichkeit besteht, juristisch deduziert werden kann, z. B. Belästigung der Grundstücksnachbarn. Das Gesetz kennt unbestimmte Paragraphen. Es kann nun nach logischer Analogie entschieden werden.

2. Stufe: man hat gesagt, man muß ein *teleologisches* Recht schaffen. Es kommt darauf an, die Interessen gegeneinander abzuwägen und zweckmäßig zu begrenzen. Das bedeutet für das Denken über den Staat, daß der Staat nicht in Verfahrungssätzen in *Zweckgestalt* ist. Der Staat ist das Spiel von Kräften, die zweckgebunden sind. Hat man damit wirklich die Fülle des Rechtes?

Es hat einer in der Inflationszeit ein Haus gekauft und bezahlt es mit Papiermark. Ist das Recht? *Ja*! Es entspricht dem Recht. Ist aber Sinn und Zweck des Gesetzes erfüllt? Ein Vertrag ist ein Rechtsgeschäft, das eingehalten werden muß. Aber in diesem Falle widerspricht das Einhalten aller Billigkeit. Das Oberlandesge-

richt Darmstadt hat gesagt: der Vertrag ist wohl *gültig*, aber nicht *gerecht*.

Gehört das *Gerechtsein*, die Gerechtigkeit, zum Wesen des Rechtes, auch vom Juristen aus gesehen?

Es zeigt sich eine *dritte* Schicht: Nicht nur *positives* Recht und *zweckmäßiges* Recht, sondern auch *gerechtes* Recht.

Das Reichsgericht wendet sich an die gerecht und billig denkenden Menschen im Volk. Ich kann mich aber doch erst an die *gerecht* Denkenden wenden, wenn ich zuvor *weiß*, was gerecht ist.

Wo werde ich das Gerechte suchen? Es aus dem *Gewissen* schöpfen?

Gewissen ist eine Instanz allgemeiner Art, weil es zur Natur des Menschen gehört. Wir suchen also das *Naturrecht*.

Das Reichsgericht hat letzthin ein Naturrecht anerkannt als letzte Instanz.

Ein Anderer sagt: Maßgebend ist eine *Idee* des Rechts. Woran hat man sich da gewendet? Man hat sich an die Philosophie gewendet.

Hat sich in diesen drei Stufen des Verhaltens irgendetwas *geändert*? Oder verfährt man immer nach der *gleichen* Methode?

Man fragt doch immer irgendwo an! bittet eine normative Instanz um eine Entscheidung. Es besteht begründeter Zweifel, ob man auf diesem Wege zu so etwas wie Recht kommt.

Welches Recht hat die Kirche im Staat, und der Staat gegenüber der Kirche? Gibt es dafür eine Instanz? Nein!

Es gibt drei Arten von *Rechtstheorien*.

1.) *Rechtsdogmatik* = Lehre vom positiven Recht und seinem systematischen Zusammenhang, es besagt, welche formal-logischen Zusammenhänge bestehen unter den Gesetzesparagraphen. Diese stehn alle in einem logischen Zusammenhang, so daß ich alle deduzieren kann.

2.) *Allgemeine Rechtslehre* = Rechtsteleologie. Kunstlehre der Auslegung.

3.) *Rechtsphilosophie* = Lehre von der Gerechtigkeit als Lehre von einer regulativen Rechtsidee.

Es gibt aber nicht eine Rechtsphilosophie, sondern viele Rikkertianer, Heideggerianer [?] etc.

Es ist die Frage, ob bei alledem von *unserem* Recht die Rede ist.

Recht ist eine Gegebenheit. Der Gegenstand liegt fest durch das philosophische System, dem man sich anschließt. Die *eigentliche* Frage nach dem Recht ist weder beantwortet noch überhaupt erst gestellt.[6] Wie wäre die Frage nach dem Recht *richtig* zu stellen, und auch die Frage nach dem Staat? Denn hier liegt die Frage genau ebenso.

Wenn wir *selbst* fragen wollen, stehn wir dem Recht gegenüber als einem *Teil* unser selbst, bei der Frage *nach uns selbst.*

Heidegger:

Diese drei Bestimmungen: Recht als Gesetz, als Interesse, als Idee, – wohin geht das *einheitlich?*

Warum gibt es Gesetze? Ist Gesetz eine Norm, mit der ich in der Anwendung arbeite? oder was ist das Gesetz? Welches ist das Verhältnis von Recht und Gesetz? Der Sache nach früher ist das Recht. Gibt es ein Recht *vor* dem Gesetz? Ist das Gesetz nun gleichsam der Rechtsendzweck? Wohin gehört Gesetz? In welchem Zusammenhang spielt es eine Rolle?

Wo *Wissen* um Recht ist, wo Recht, ein im Rechtsein *gewußt* wird als solches, nur *da* kann ein Gesetz sein, sofern Gesetz nicht nur Ausdruck, sondern bestimmte Weise eines Seins ist. Gesetz nur wo *Staat* ist. Staat nur wo Gesetz ist. Hier geht es immer im Kreis herum, daher sind wir hier richtig am Platz.

Gesetz ist in irgendeinem Wissen um Recht; und Recht? Wenn wir von *Hegel* ausgehen, so ist Recht = ich bin im Recht, wenn ich *anerkannt* bin. Das Im-Recht-sein heißt das Anerkanntsein, das Anerkanntsein eines Selbst im Zusammenhang mit Anderen. Das Gesetz, wenn es irgendwie entspringt aus dem Wissen und im Wissen um das Recht, hängt zusammen mit dem Wissen um das Anerkanntsein – dem Wissen über die Selbstständigkeit meiner

[6] [Mitschrift Bröse: Weiter sind wir heute noch nicht. Carl Schmitt hat in seiner Staatslehre alle drei Stufen durchlaufen und nimmt heute seine Waffen aus dem Arsenal der national-sozialistischen Bewegung.]

selbst. Selbst-sein ist Frei-sein – ist *Geist* sein. Gesetz hat seinen Grund nur darin, daß das Gesetz nur ist im Geist, als einem um sich selbst wissenden.

Hegel sagt: »*Aber* zu einem Staat gehören Gesetze, das heißt, daß die Sitte in Form des Allgemeinen als gewußten *da* ist. Daß dieses allgemeine Gewußte wird, macht das Sittliche des Staates aus.« Dadurch, daß ein Staat im Gesetz ist, ist er *sittlich*.

Das Gesetz hängt mit dem Sich-selbst-wissen zusammen. Das Sich-selbst-wissen ist aber nicht ein bloßes Kennen und Unterrichtetsein über Zustände, sondern das Sich-selbst-wissen ist Grund des *Seins*. Ganz bestimmte Form = Macht des Seins ist es, in der *staatliches* Sein sich verwirklicht. »Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, kann nicht anders sein, ist zur anderen Natur geworden. Durch die *Gewalt*, meint die Vorstellung, hängt der Staat zusammen. Allein das Geltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das wir haben – ist das Im-Gesetz-sein, das Anerkanntsein.«

Wir müssen versuchen, die drei herausgestellten Perspektiven *alle* einzubauen in die geschichtliche Wirklichkeit des Volkes und Staates, diese drei Grundformen im echten Hegelschen Sinne »aufzuheben«, zu beseitigen, richtig zu stellen, einbauen und damit abzugrenzen.

12. 12. 1934

Ergänzung:

Das dreifache Herangehen ans Recht hat sich nicht in zeitlichen ? entwickelt, sondern scheint zu dem zu gehören, was in den rein ? Denken vorgezeichnet ist.*

1.) Positivistische Richtung (Gültigkeit des Gesetzes);

2.) Zurückgreifen auf Zweckerwägung, wenn das Gesetz nicht zulangt;

3.) Besinnen auf die Vernunft und Natur.

* [Die Lücken und Fragezeichen in der Mitschrift.]

Es liegt im Wesen des einzelnen Falles, welche Rechtsauffassung je auftritt.

Professor Wolf trug drei Beispiele von Entscheidungen des Reichsgerichts vor, die ausdrücklich auf je eine der drei Rechtsauffassungen bezogen waren.[7]

Heidegger: Aus diesen drei Entscheidungen ist zu entnehmen, daß wir in der Zeit, in die diese Entscheidungen fallen, keinen Staat hatten. Wo wirklich ein Staat *da* ist, sind solche Entscheidungen unmöglich. Mit dieser Behauptung ist aber der Frage nach dem Verhältnis von Recht und Staat *vorgegriffen*.

*

Kurze Zusammenfassung. Wir haben ein *Dreifaches* durchgesprochen:

1.) Die Frage nach Hegels Philosophie überhaupt, nach der Art ihrer Methode und nach ihrem Gegenstand, um überhaupt zu wissen, wie hier über den Staat philosophiert wird.

2.) Daß wir vorgriffen auf Hegels Definition des Staates § 257. Es gehört zum Kern dieser Staatsauffassung: Wille, Freiheit, Geist. Wir haben uns das klargemacht.

3.) haben wir von der Rechtswissenschaft her gefragt, wie *sie* zum Recht steht, wie sie das Recht sieht und den Staat.

Diese drei Betrachtungen dienen als Vorbereitung der Auslegung der Hegelschen Staatsphilosophie. Hegels Darstellung des Staates findet sich in Hegels *Rechtsphilosophie* § 257 ff. Hierdurch kommen wir zur Besinnung auf den systematischen *Ort* des Staates, d. h. den Ort des Staates im System der Hegelschen Philosophie. Weil nun die Hegelsche Philosophie und ihre Systematik das *einzige* wahrhafte System ist, was es bisher gegeben hat und vielleicht geben wird, ist die Frage nach dem Ort des Staates keine gleichgültige Frage, sondern sie ist die Antwort auf die Frage nach dem *Wesen* des Staates.

[7] [Mitschrift Bröse: 1925 Gesetzgeber nicht an irgendetwas gebunden, nur an die Beschränkungen, die er sich selbst in der Verfassung gegeben hat. (Positivismus). 1927 Richter hat Lücken auszufüllen, auf Zweck des Rechts zurückgehend. 1928 »das natürliche Recht auf Verteidigung ist unverzichtbar«, Naturrecht wird berufen, also mit der Rechtsidee vom Reichsgericht gearbeitet.]

Das System Hegels ist kein beliebiges Zusammenordnen von irgendwelchen Gebieten, sondern das, was Hegel als System (Ordnung) beansprucht, ist die innere Ordnung der Sache selbst. Der ordnende Gesichtspunkt ist nicht von Außen herangetragen, nur die innere Ordnung des Seins selbst soll zur Entfaltung gebracht werden. Es ist einfach zuzusehen, wie die Sache selbst in ihrem inneren Wesensbau sich entwickelt. Dieser Anspruch konnte *früher* nicht auftreten, weil diese Systemauffassung auf zwei Voraussetzungen gründet.

1.) Daß dieses Ganze des Seins selbst als *absolutes* gewußt werden kann. Jede Philosophie, die nur *endlich* philosophiert, die das Seiende nur immer in *einer* bestimmten Perspektive in Sicht nimmt, muß notwendig *un*systematisch sein. System kann nur *da* sein, wo vorausgesetzt ist, daß das Absolute *bewiesen* ist.

2.) Die zweite Voraussetzung ist, daß es ein *Denkverfahren* gibt, dem gemäß man das Absolute denken kann.

Auch in anderen Philosophien besteht das Absolute, wird aber nicht absolut *gedacht*. Die Methode für das Denken des Absoluten ist das *dialektische* Denken.

1.) die Ordnung aus der Sache selbst;

2.) daß das Sein absolut erkannt werden kann:

3.) das Absolute im Denken als das Dialektische.

Durch Erfüllung dieser drei Bedingungen kann Hegels Philosophie als *System* beansprucht werden.

Es ist schwierig, mit dieser Philosophie in eine Auseinandersetzung zu treten. Man kann *jede* Position eines Anderen als endlich erklären und sie aufheben, bevor sie überhaupt zum Reden kommt. Deshalb ist die heutige Erneuerung der Hegelschen Philosophie nur ein Zeichen der Unfruchtbarkeit der heutigen philosophischen Bestrebungen. Man braucht nichts mehr zu denken, es ist alles schon gemacht. *Positiv* ist die Auseinandersetzung mit einer absoluten Position sehr schwierig, nämlich der begründete Nachweis, warum die absolute Position keine absolute Position sein kann.

*

1.) Was ist der *systematische* Ort? 2.) Wie sieht der Ort für den Staat aus?

Wir geben einen Vergleich:

Ich kann etwas dadurch, daß ich ihm im *Raum* eine Stelle anweise, in gewisser Hinsicht bestimmen. Ich kann dem Ding dadurch einen besonderen Charakter geben, z. B. bei der Einrichtung eines Zimmers. Der Ort z. B. einer Treppe kann die Treppe selbst erst in ihrer Eigenart bestimmen. Es gibt also Orte, die für gewisse Gegenstände gleichgültig sind, aber *auch* Orte, die *mit zum* Gegenstand gehören. Diese letztere Vorstellung ist jetzt sogar eine für die heutige Physik wesentliche Bestimmung. Der Raum ist nicht gleichgültig. Jedes Ding hat seinen Raum, ist *mit* durch diesen Raum bestimmt. (Für den Stuhl ist es gleichgültig, in welchem Raum er ist.)

So ist es mit dem systematischen Ort des Staates im System *nicht*, sondern dieses ganze Gefüge von Bestimmungen, der *Ort bestimmt* das Wesen des Staates.

Wir kennen bereits etwas von dem systematischen Ort: der Staat kommt in der »Rechtsphilosophie« vor. Also können wir sagen von *da* aus: in der Rechtsphilosophie selbst wiederum: er fällt unter den Begriff der *Sittlichkeit*.

Rechtsphilosophie:

I. das abstrakte Recht	I. Logik
II. Moralität	II. Philosophie der Natur
III. Sittlichkeit	III. Philosophie des Geistes

Sittlichkeit

Staat

Offenbar durch die Philosophie des Rechts ist der Staat bestimmt.

Hegel beginnt die Rechtsphilosophie mit dem Hauptteil des *abstrakten Rechts*, es folgt die *Moralität* und dann die *Sittlichkeit*. Das sind die drei Hauptteile der Rechtsphilosophie.

Wenn man Hegel so liest, ist es eindeutig, daß er den Staat aus

dem *Recht* ableitet. Bei dieser Auffassung ist ein Zweifaches zu fragen:

1.) ob diese Gesamtdarstellung eine Ableitung des Staates aus dem allgemeinen Recht ist, oder die *Begründung* des Staates *im* Recht?

2.) wo diese Rechtsphilosophie hingehört? Philosophie des Rechts, was es gibt? Oder ob das anders ist?

Wir fragen nach dem Sinn der inneren systematischen Ordnung der Rechtsphilosophie und damit nach dem *Ort* des Staates.

Die »Rechtsphilosophie« wurde 1821 veröffentlicht zum Gebrauch für die Vorlesungen. Der Haupttitel ist: »*Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß*«. Der Untertitel lautet: »*Grundwissenschaft der Philosophie des Rechts*«. Er sagt nur, daß diese Rechtsphilosophie zum Gebrauch für seine Vorlesungen ist. Hegel hat auch in seinen Vorlesungen rein aus seinem System heraus gedacht. Trotzdem können wir aus der Philosophie des Rechts nicht entnehmen, was sie eigentlich philosophisch bedeutet. Wir müssen die Vorlesungen als pädagogisch auffassen.

Wir müssen davon unterscheiden den *philosophischen Gehalt*, den das hat, was in dieser Schrift dargestellt wird.

Wir haben in der »Enzyklopädie« eine Stelle, wo Hegel ausdrücklich auf die »Rechtsphilosophie« verweist als die Stelle im System, die wir genauer bestimmen müssen, um zu verstehen, wo die Rechtsphilosophie als solche ihren Ort hat. Im eigentlichen System gibt es keine Rechtsphilosophie in diesem Sinne, sondern es besteht darin, daß es Erkenntnis des *Absoluten* ist. Hegel geht ganz richtig vom Absoluten aus, muß *absolut* beginnen, nie relativ.

»Das absolute Wissen selbst, wie es sich selbst weiß«.

Der erste Teil des *Systems* ist die *Logik*. Das, was in der Logik entwickelt wird, das System der Kategorien ist dasjenige Wissen, das Gott von sich selbst, *vor* der Schöpfung hat; Wissen, das nicht gerichtet ist auf bestimmte Gebiete, sondern nur fragt nach der *Möglichkeit* dessen, was ist., d. h. nach den *Ideen*, absolutes Sein in seiner Möglichkeit entfaltet.

Der absolute Geist gehe nun, man weiß nicht wie, aus sich her-

aus, entäußert sich und wird *Natur*. Deshalb ist der *zweite* Teil des Systems die Philosophie der Natur, aber Natur hier auch gedacht als vom Absoluten her, als Geist, als zerfallender Geist, der seiner selbst entäußerte Geist, der noch nicht zu sich selbst gekommen ist.

Der *dritte Teil* ist die Philosophie des *objektiven Geistes* = die Philosophie des Geistes allgemein in der Wirklichkeit, in der das Absolute aus dieser Entäußerung in sich selbst zurückkehrt. Wir haben es also *immer* mit dem *Absoluten* zu tun, oder mit dem Geist.

Die Philosophie des *Geistes* wird in drei Stufen entwickelt

1.) Philosophie des *subjektiven* Geistes, wo gezeigt wird, was zum Geist gehört: Wissen und Wille.

2.) Philosophie des *objektiven* Geistes = die Darstellung dessen, wie der Geist sich selbst verwirklicht in der Geschichte.

Das, was Hegel als Rechtsphilosophie absonderte, ist der *Sache* nach = Philosophie des *objektiven* Geistes.

1. subjektiver
2. objektiver
3. absoluter Geist.

Wir müssen also statt »Rechtsphilosophie« setzen = Philosophie des objektiven Geistes.

Damit wissen wir, wohin der Staat selbst gehört. Ganz allgemein: in die Philosophie des objektiven Geistes, und zwar als ihre *Vollendung*. Der Staat steht an der Stelle, wo der objektive Geist *übergeht* in den *absoluten*, wo dasjenige Wissen des Geistes erreicht ist, wo er sich wieder als absolut weiß.

Es wird so fraglich, ob wir Recht darin tun, zu sagen: Hegel leite den Staat vom Recht ab. Die höchste Bestimmung des Staates ist vielmehr *nicht*, daß er Recht ist, sondern daß er *Geist* ist, objektiver Geist.

Recht kann nur begriffen werden als Geist. Die Fragestellung: Ist der Staat aus dem Recht? oder das Recht aus dem Staat abgeleitet? wird hinfällig. *Beides* ist *verkehrt*.

Wie steht es mit dieser Ordnung, die Hegel in der Rechtsphilosophie entwickelt und an deren *Ende* der Staat auftaucht?

Hegels *systematisches* Denken ist bestimmt von seiner Auffassung des philosophischen Denkens *überhaupt* als des *dialektischen*.

Die *dialektische* Ordnung ersehen wir aus der je dreifachen Gliederung. Es wird das gesamte Gebiet, das unter dem Titel »Recht« und »Staat« steht, dialektisch durchgedacht.

1.) *Setzung* eines *Bestimmten*;

2.) es wird nachgewiesen *als einseitig*;

3.) die gesamte Setzung wird *ebenfalls* als einseitig erkannt. Die Wahrheit ist die Vereinigung beider, in der beide aufgehoben werden.

Daher ist es unsinnig, zu meinen, Hegel leite den Staat ab aus dem abstrakten Recht, sondern

I. das abstrakte Recht und

II. die Moralität sind *einseitig*.

Sie haben ihre Wahrheit nur in III = der *Sittlichkeit*.

Die Sittlichkeit wird entfaltet

1.) in der Familie;

2.) in der bürgerlichen Gesellschaft;

3.) im Staat.

Die Familie zerstreut sich in die einzelnen Bürger und ihren besonderen Interessen, die sich äußern in der Gesellschaft.

Beide Einseitigkeiten werden erst aufgehoben im Staat.

Hegel deduziert nicht den Staat aus dem Recht, sondern hebt Recht, Moralität, Sittlichkeit *im* Staat *auf*.

Der Staat als höchste Spitze des objektiven Geistes kommt dem absoluten Geist am nächsten.

Jetzt zu *§ 258*:

»Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist«, d. h. nur das Walten des Weltgeistes überhaupt ist der Grund, daß so etwas ist wie der Staat.

Also, wenn wir schon eine *einseitige* Antwort geben wollen, müssen wir sagen: das Recht gründet im Staat und nicht umgekehrt.

Aus dieser Ausführung sollen wir sehen, wie es bei Hegel steht um die Frage nach dem Staat, was da alles vorausliegt und an Denkaufgaben schon geleistet ist.

Wir können daraus auch schon entnehmen, daß Hegel eigentlich in der »Rechtsphilosophie« die Rechtsphilosophie *aufhebt*. Wenn Hegel den Untertitel gibt »*Naturrecht* und Staatswissenschaft«, meint er unter Naturrecht nicht das *vorhin* bereits gemeinte, was *heute* Naturrecht heißt. Was meint er aber? Zunächst: was heißt *Natur*, das Natürliche? Es kommt nicht so sehr auf den Unterschied zwischen Natur-*Draußen* und Natur des *Menschen* an. Der Begriff Natur bedeutet hier *nicht* das, was ohne den Eingriff des Menschen ist, sondern Natur heißt hier soviel wie *das Wesen der Sache*. Auch der *Geist* hat eine *Natur*, Natur des Geistes.

Natur des Staates meint nicht einen natürlichen Staat irgendwelcher Wilden, sondern Natur ist Wesen, ist Begriff.

Wesen und Begriff sind nach Hegel nicht eine einfache Vorstellung, sondern wird erst gedacht, wenn es dialektisch gedacht wird. Naturrecht ist nur, wo Geschichte und Geist ist.

Naturrecht kann nur heißen = *der metaphysische Sinn des Rechtes*.

Er will die metaphysische Natur des Rechts zeigen, zeigt sie, indem er zeigt, daß Recht eigentlich nur ist im *Staat*.

Übergang zur Auslegung des *Textes S. 203*:

Ganz äußerlich genommen: hier ist nichts von Recht. Die innere Form dieses Paragraphen ist herauszulösen. Wie ist er gebaut?

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Jetzt kommt erst die Erläuterung dieses Satzes, die sagt, wo der Staat im System steht, wenn ich nach rückwärts sehe; nämlich das Sittliche ist Geist; als der offenbare. Offenbar so, wie er in der Familie und der Gesellschaft *nicht* ist, sondern er als der sich selbst offenbare Geist *ist* das erst im *Staat* als der sittliche Geist. In Familie und Gesellschaft ist der Geist auch noch nicht substanziell.

Der Bau des Satzes ist:

1.) Allgemeiner Leitsatz;

2.) Einweisung des Staates in die Sittlichkeit = bestimmte Stufe = offenbar, sich selbst deutlich.

Nun wird das erweitert:

An der Sitte hat er seine Unmittelbarkeit.

An den Einzelnen seine vermittelte Existenz.

Der Ausdruck »substanziell«? (Freiheit, Wille). »Substanzen« gibt es in der Chemie, feste, flüssige, gasförmige. Ein substanzieller Mensch wiegt 200 Pf.

Substanz = substantia, id quod substat accidentibus = das, was unterliegt den Eigenschaften. Die Eigenschaften sind *an* der Substanz.

Der Stoff *kann* Substanz sein, aber nicht *jede* Substanz ist Stoff.

Das Tragende, ὑποκείμενον, das zu Grunde liegende. Das zu Grunde-liegende ist dasjenige, was gleichbleibt. Das Gleichbleibende ist für die Griechen immer *das*, was *ist*, was die Sache west, das *Wesen*.

Deshalb ist Substanz = das *Wesen* einer Sache. Substanz: Weil die Philosophie nach dem Wesen der Dinge fragt, fragt sie nach der Substanz, sie unterscheidet die gesamten Gebiete nach ihren Substanzen.

Descartes unterscheidet im Gesamtbereich des Wirklichen drei Bereiche von Seiendem, die je in ihrer Weise in sich selbstständig sind.

1.) die Substanz des für sich Seienden und in einem bestimmten Wesen wesende als Mensch = *res cogitans*;

2.) die Natur, ausgedehnte Substanz, *res extensa*. Beide Substanzen sind *endlich*;

3.) Gott als das in sich selbst stehende schlechthin, das Absolut-sich-gleichbleibende = *substantia infinita*.

Hegel unterscheidet:

1.) Logik als unendliche Substanz;

2.) Natur als res extensa;

3.) das denkende Ich, als res cogitans.

Hegel sagt: das sind zwar Substanzen, aber das Wesen der Substanz besteht darin, *unendlich* zu sein (sich selbst zu wissen)! Das Wissen ist in Bewegung. Substanz ist nicht Wesen des *Vorhandenen*, sondern das Wesen der Substanz das eigentliche Sein, dies Bleibende ist das *Wissen*.

In der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«: »Die Wahrheit ist das Wesen der Substanz, das Subjekt ist.« Subjekt ist nicht ein Einzelnes, sondern *Geist.* Das eigentlich Seiende, Selbige, Stehende ist nur das, was in sich selbst steht. In sich selbst stehen kann nur das, was *sich weiß* und *in* diesem Wissen das Stehen zustande bringt.

Substanzielle Freiheit ist diejenige Freiheit, die sich als Freiheit in ihrem höchsten Wesen selbst weiß, und die das, *was* sie weiß, *ist. Der* Wille ist substanziell, »der sich denkt und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt«.

Hegel gebraucht aber das Wort »substanziell« auch im *vor*hegelschen Sinne.

§ 258. Der Staat ist das an und für sich *Vernünftige.*

§ 257. Staat dargestellt rückläufig, was er in Bezug auf das ist, was er in sich *aufhebt.* (Dieses der sittliche Geist ist das absolut Vernünftige. *Jetzt* als Staat ausgerichtet mit Bezug auf den *absoluten* Geist.)

Zweiter Satz: »Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein.« zu vergleichen mit *S. 119.* Hegel war damals noch nicht soweit. Es wird hier der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt.

Vorbereiten bis S. 213 unten.

19. 12. 1934

Ergänzungen:

1.) Natur ist von Hegel im metaphysischen Sinne genommen, z. B. § 261, »deren Natur«[8].

[8] [»Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft ist der Staat einerseits eine *äußerliche* Notwendigkeit und

2.) »Das Denken Gottes *vor* der Schöpfung«. Gott weiß alles, auch das, was sein *kann*. Er weiß die Welt, wie sie sein kann und sein wird, er weiß, wie die Naturgesetze sind, wie das Leben ist, wie Geschichte ist, weiß es im voraus seiner Wesensmöglichkeit nach. Also denkt er das, was zu einer möglichen Natur überhaupt gehört, die Möglichkeiten. Er denkt a priori das Wesen der Dinge. Dieses ist der Gesamtzusammenhang der Wesensmöglichkeiten des Seienden, es ist nichts anderes als das, was die Philosophen als die Ideen oder als die Kategorien denken. Die Lehre von Logos, Logik als absolute Ontologie, das Sein wesensmäßig gedacht in seiner Möglichkeit.

§§ 257–270 in ihren Grundzügen durchzusprechen. Zu den Paragraphen kommen Erläuterungen, Bemerkungen Hegels. Hegel geht von den allgemeinsten Erörterungen aus.

§§ 257 und 258. Wir haben schon herausgehoben, daß die allgemeinste Bestimmung, unter die Hegel den Staat faßt: der *Wille* ist.

Rousseau hat zuerst, nach Hegel, den Staat gefaßt als Wille. Hegel kommt es darauf an, den Staat als Willen deutlich zu machen und diesen Willen zu begreifen. Das ist der Sinn der Erwähnung Rousseaus. Hegel sieht in der Bestimmung des Staates als Wille den Willen als *Prinzip* des Staates. Er wird so im Prinzip aufgestellt gegenüber anderen möglichen Prinzipien, wie sie schon früher aufgestellt worden sind.

Prinzip heißt = *Ursprung* = dasjenige, worin etwas seinem Wesen nach *gründet*.

Der Staat ist gegründet auf den Willen. Andere Prinzipien sind z. B. in der Auffassung des Staates als *»göttlicher Einrichtung«* oder als eines von *»Natur gewachsenen Gewächses«*. Hier aber handelt es sich um ein Prinzip, das nicht nur der Form nach, sondern auch dem *Inhalt* nach Gedanke ist. Was heißt das? Ein Prinzip, das nur seiner *Form* nach gedacht ist, ist z. B. »göttliche Stiftung«, ein der Form nach Gedachtes, sofern es gewußt wird, aber nicht dem *Inhalt* nach gedacht.

ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; [...].« Hinzufügung des Herausgebers.]

Dem Inhalt nach ist ein Prinzip nur *dann* gedacht, wenn der *Gedanke* selbst, sein Denken selbst der *Ursprung* ist.

Das Staat-sein als göttliche Stiftung geht *nicht* zurück und gründet nicht im Denken des Menschen.

Es ist ein neues Ereignis (gegenüber dem Mittelalter), daß der Mensch jetzt in den Mittelpunkt gerückt ist. Die menschliche Vernunft ist der eigentliche Maßstab der Dinge geworden. Auch die Natur wird nicht mehr primär gedacht als etwas, was Gott geschaffen hat, sondern als etwas, das *wir* wissen und beherrschen. Innerhalb dieses Prozesses der »Entstehung des modernen Bewußtseins« wird die menschliche Vernunft das Prinzip. Hegel weiß sich selbst als die Zusammenfassung der Motive, die in diesem modernen Zeitalter heraufgekommen sind.

*

Die Bestimmung des Willens wird als das inhaltlich Entscheidende für den Staat angesetzt. Wille ist aber auch Denken und Wissen. Denken heißt: etwas im Allgemeinen vorstellen und willentlich an es sich halten.

§ 258. »Das an und für sich Vernünftige«. Das Prinzip des Staates ist der Wille. Der Wille will sich selbst. Er will den objektiven Geist. Den kann er nur wollen, indem er sich selbst weiß. Der Staat ist nicht nur Vernunft oder Wille *so* etwa, daß jemand den Plan für ihn entworfen hat (also nicht nur *an sich*), sondern *an und-für-sich*, sofern er erst durch das *Wissen* um diese Vernünftigkeit sich verwirklicht. Er *weiß* sich auch als Vernunft in *dem* Sinne, daß dieses Sich-wissen das eigentliche Sein des Staates ausmacht.

Dieses bewußte Verwirklichen des Staates ist wirklich in der *politischen Gesinnung* oder dem *Patriotismus*. Dies ist die *eine* Form; die *andre* Form, in der der Staat bei sich selbst ist, ist der Staat als *Organismus*.

§ 266. Hier ist geklärt, was es heißt, daß der Staat nicht nur heißt: das Vernünftige *an sich*, sondern auch: das Vernünftige *an und für sich*.

§ 265. Basis und Grundsäulen des Staates sind 1.) Familie und 2.) bürgerliche Gesellschaft. Darin ist die Vernünftigkeit des Staa-

tes verwirklicht, *aber* nur *an sich*, d. h. in der »Polizei« spielt sich eine ganz bestimmte Vernünftigkeit des bürgerlichen Zusammenseins ab.

Aber nun in *§ 266* zeigt sich der Staat als »die *Idealität* derselben«.

Hegel versteht unter *Idee* nicht das, was Platon darunter verstanden hat.

Wie verhält sich Hegels Idealität zu der Platonischen?

Platons Idee z. B. des Werkzeugs ist = etwas, was ich gebrauche, was ich gebrauche als das *Passive*. Dieses ist aber nicht die Idealität des Werkzeugs im Sinne Hegels, sie ist es erst wenn zu der Passivität die Aktivität *dazu*kommt, und *beides* in einem höheren Sinne *aufgehoben* wird, d. h. wenn die Wesensbestimmung der Sache *dialektisch* gewonnen wurde. Idealität ist nicht in dieser unmittelbaren Erscheinung genommen, sondern daß etwas in seinem Wesen sich selbst zum Bewußtsein kommt.

»In Gestalt der *Freiheit*«. Freisein ist: *wissend bei sich selbst sein*, wissend in sich zurückkehren.

Die *Verfassung* ist nichts anderes als dasjenige, worin der Staat sich selbst *faßt*. Dieses, daß er ein Bewußtsein von sich selbst hat, ist nicht beiläufig, sondern dieses Von-sich-selbst-wissen, dieses Sich-fassen ist der eigentliche Sinn. In diesem Sich-fassen vollführt er sich.

1.) sittliche Substanzialität = Einzelwille = politische Gesinnung;

2.) objektiver Organismus des Staates = seine Verfassung.

Wenn also Hegel die Innerlichkeit, das reine Sich-gestalten des Staates als *Organismus* faßt, dann geht daraus hervor, daß er Organismus *nicht* biologisch meint.

Hegels Begriff des Organismus:

ὄργανον ist Werkzeug. Der Hammer ist ein solches Werkzeug.

Warum nennen wir aber gerade vorzugsweise Pflanzen und Tiere Organismen? Sie haben Organe, Werkzeuge, als Zähne, Beine, Ohren, Augen. Damit arbeitet das Tier. Wir beobachten an Pflanze und Tier Werkzeuge, die zu *ihnen selbst gehören*, die sie

selbst immer erzeugen, ergänzen, Werkzeuge, in denen das Tier *drin* ist, die es selbst *ist*. Also Werkzeuge einer *ausgezeichneten* Art.

Wesen solcher Art mit solchen Werkzeugen heißen Organismen. Vom rein handwerklichen, toten, stofflichen, mechanischen auf das *Lebende übertragen*.

Hegel nimmt aber Organismus *nicht* biologisch.[9]

Komplizierte Mechanismen nennen wir auch wohl einmal Organismus. Was zunächst als ein Lebendiges gefaßt wird, das *Tier* als Organismus, wird *nun* so gedacht, daß das, was in der Art wie die Organe funktioniert, zugeordnet ist auf irgend ein *Ganzes*.

Die Werkzeuge bekommen Zusammenhang an einer sich selbst gehörigen *Einheit*, sie sind auf das *Ganze* ausgerichtet.

Diese Einrichtung wird nun *über* das Lebendige *hinaus* gedacht, überall wo gegliederte Einheit da ist. Organismus kann dann so viel bedeuten als ein *System*.

Wie ist organische Staatsverfassung gemeint? (Biologisch? Rassisch, völkisch? Oder Geist der Verfassung?)

Hier ist *Organismus* weder biologisch noch allgemein metaphysisch, als System, gemeint, sondern daß dieses Zusammenwirkende nicht nur funktioniert, sondern in der *Regierung* sich selbst weiß, bei *sich selbst ist*. Organismus ist: bei sich-selbst-sein. Er hat eine Beziehung auf das Tier, das bei sich selbst ist, wenn auch nur in dumpfem Fühlen. Hegel nennt das *Tier*: den *absoluten Idealismus in der Natur*. Hier heißt Idealismus, daß das Sein = Gedachtsein = Sichselbstwissen = Etwas ist. Wenn es als dies, was es ist, sich selbst weiß, und sich in diesem Wissen ins Sein setzt, ist es Idee = Idealismus.

Weil das Tier schlafender Weise, triebmäßig in sich selbst ist, ist es Idealismus, ist es *Organismus*.

*

[9] [Mitschrift Bröse: Wenn Hegel von Organismus spricht, denkt er nicht an das biologische. Er meint Organismus als *von innen her gegliederte Einheit* (diese Wesensbestimmung gilt vom Lebendigen), und diese Bestimmung über sich hinausgehoben bringt Organismus zu der Bedeutung = System.]

Politische Gesinnung, wodurch ist sie bestimmt? Welche zwei Momente gehören zur Gesinnung? Grundmoment der Gesinnung ist die *Stetigkeit*, das Bleibende, die Haltung, Gewohnheit. (Hegel sagt auch: Rechtschaffenheit, was einem in Fleisch und Blut übergegangen ist.)

Der moderne Staat Hegels hat die innere Festigkeit darin, daß er *Organismus* ist, getragen durch die politische Gesinnung.

Bei den *Griechen* gab es keine politische Gesinnung. Politische Gesinnung gibt es erst *da*, wo der Mensch als Vernunftwesen sich auf sich selbst gestellt hat.

261, *Pflicht und Recht*. Ineinanderspielen und gegenseitiges Sich-aufheben beider. Der Staat hat seine Stärke darin, daß, was für den Einzelnen Recht ist auch *Pflicht* ist und umgekehrt. Dies macht das Sein des Staates aus. Diese Vereinigung ist nichts anderes als die eigentliche Aufhebung des Rechts und der Moralität in der Sittlichkeit des Staates. Pflicht ist die Grundbestimmung der Moralität. Diese Vereinigung von Pflicht und Recht ist gleichzeitig der lebendige Vollzug der politischen Gesinnung.

*

Vorbereiten

1.) der innere Zusammenhang dieser Paragraphen;

2.) § 270: Verhältnis des Staates zur Religion;

3.) bis 234;

4.) Kants Lehre von der Pflicht in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. (Weil hier das Gesetz des Willens. Hegels Staatsbegriff ist erst auf Grund der Kantschen Moralität geworden.)

9. 1. 1935

Ergänzungen:

1.) Warum ist der Staat *Organismus*? Weil er *Geist* ist. Organismus ist bei Hegel etwas Geistiges. Damit der Staat organisch wird, das verlangt, daß der Staat zuvor *geistig* ist. Staat ist als geschichtliche Verwirklichung des Geistes = objektiver Organismus.

2.) Wesensbestimmung des *Glaubens* im *Mittelalter*. Man unterscheidet fides, *quae* (creditur) und fides, *qua* (creditur). Im Sinne (quae) = *was* geglaubt wird, *Gehalt* des Glaubens und *qua* = Glaube als *Verhalten*, als Stellung des Menschen. Den Vorrang hatte die fides *quae*; sie wird vermittelt durch das Lehramt der Kirche in eins mit der Schrift. Wodurch aber haben Lehramt und Kirche und Schrift überhaupt das Recht dieses Anspruchs? Die »*Präambeln*« behandeln die Möglichkeit, *vernunftmäßig* zu beweisen die Existenz Gottes, die Möglichkeit der Offenbarung usw. *Daß* Gott bewiesen werden kann, muß theolog [...]?* Die rationale Begründung ist ein Wesensmoment der *katholischen* Kirche.

Diese fehlt zunächst bei dem *Protestantismus*. Die Verschiedenheit dieses von Katholizismus beruht mit darin, daß der Glaube eine ganz andere Einzigartigkeit und andere innere Form bekommt, und daß damit der einzelne Christ in eine andere Stellung rückt. So rücken zusammen: *Selbst* als Selbst im Glauben, als Selbst in der Art des politischen Handelns, oder sei es in den Naturwissenschaften. Es ist das Heraufkommen des Selbstbewußtseins. (Diese Ergänzung erfolgte auf die Bemerkung eines Teilnehmers, daß man die Reformation nicht in eine Linie mit der Renaissance und der Naturwissenschaft stellen dürfe.)

3.) *betrifft Rousseau*. Hegel interpretiert den Rousseauschen Staat (nicht zutreffend) so, daß er allgemeiner Wille = ein gemeinschaftlicher Wille ist, und daß dieser gemeinschaftliche Wille ist ein *Ergebnis*.

Die *eigentliche* Substanz dieses allgemeinen ruht in der Gemeinsamkeit der Einzelwillen, aber die Gemeinsamkeit hat keine Substanzialität, kein Eigenwesen.

Das Generale hat den Sinn von etwas, was über und vor den Einzelwillen ist, die in diesen hineingehen. So denkt Rousseau, aber Hegel interpretiert ihn anders.

Der Unterschied zwischen Rousseau und Hegel ist der: Für *Rousseau* ist dieses Allgemeine zwar *da* als *Ziel*, aber nicht als das

* [Auslassung in Mitschrift. Anmerkung des Herausgebers.]

eigentliche Fundament, auf das er aufbaut. Für *Hegel* aber ist dies Allgemeine die eigentliche *Wirklichkeit* = die Substanz.

Für *Rousseau* ist der Staat die Freiheit *einschränkend*, für Hegel wird gerade durch den Staat erst der Mensch eigentlich geschichtlich frei.

Für *Rousseau* ist die Freiheit = die *abstrakte*, *negative*. Für *Hegel* ist die Freiheit = die Rückkehr in sich selbst als die *Bindung* an die objektive Freiheit und damit an den Staat.[10]

*

Wir wollen versuchen, jetzt zur *einzelnen* Interpretation überzugehen, die Grundbegriffe herauszuarbeiten, um den inneren Zug des Aufbaus zu begreifen.

Hegel tut bewußt die Entwicklung, indem er sich selbst in der Geschichte des Staatsbewußtseins weiß und der Überzeugung ist, daß auch diese philosophische Bestimmung des Staates, wie er sie gibt, die *vollendete* ist. Die früheren Staatsformen konnten notwendig diese Stufe nicht erreichen. Hegel denkt immer zugleich spekulativ-geschichtlich, welt-geschichtlich mit Rücksicht auf die wesentlichen Stufen des Geistes, wie Hegel sie aus seiner Philosophie heraus sieht, Hauptbezirke, die zu dem gehören, was Hegel als Staat begreift. Wir werden die Schwierigkeiten kennen lernen. Doch ist damit schon genug gewonnen als Vorbereitung, nur den wirklichen Begriff zu *fragen*.

§ 257 wollen wir jetzt zurückstellen und *§ 258* vornehmen: Was ist darin gesagt? Er scheint keine Fortführung des Gedankens zu bieten. Oben gibt er alle die Momente, die besagen, was der Staat ist.

Der Staat ist nicht nur das *an sich* Vernünftige, er ist es auch nicht nur *für* das Selbstbewußtsein, sondern an *und* für sich. »Diese substanzielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck«. Auf diese *Einheit* kommt es im Werden des Staates an, in der Verwirklichung des Staates. Der Staat ist die *absolute* Macht

[10] [Mitschrift Bröse: – Jede wesentliche philosophische Kritik ist ungerecht, weil das Kritisierte ins Negative gerückt wird durch eine Positivität. So ist auch Hegels Kritik an Rousseau ungerecht, aber notwendig für ihn. –]

auf Erden (absoluter Selbstzweck), dasjenige, was im Irdischen allein absolute Berechtigung hat und damit Herrschaftscharakter. Damit gewinnen wir die metaphysische Begründung der *Souveränität* des Staates. »Diese substanzielle Einheit *ist* absoluter unbewegter Endzweck«. Das ist ein dialektisch-spekulativer Satz (im Unterschied zu einem unmittelbaren Satz des gewöhnlichen Denkens, worin dem Subjekt zugesprochen wird ein Prädikat). Im spekulativen Satz hat das »*ist*« einen ganz anderen Sinn.

Im spekulativen Satz hat das »*ist*« nicht den Sinn, daß dem Subjekt etwas zugesprochen wird, sondern das scheinbar als Subjekt Angesetzte wird aufgelöst und zurückgenommen in das Prädikat. Diese Einheit *ist* so, daß sie *west* nur, indem sie zum Selbstzweck *wird*. Das Prädikat wird zum *eigentlichen* Subjekt, damit geht das Erste erst in sein Wesen zurück. Sie *west*, indem sie zum absoluten Selbstzweck sich entwickelt. Die Einheit ist keine mechanische Einheit, die nur so zusammengeschoben wird, sondern ist ein *werdendes* Geschehen, ist Vereinigung (?), in sich Durchdringung (?), hat den Charakter der *Geschichte*, als weltgeschichtlichen Geschehens des Weltgeistes.[11]

Anmerkung: (S. 204 unten) »Diese Idee ist das an und für sich notwendige Sein des Geistes«. Was heißt *Idee* für Hegel? Idee (bei Platon) ist die *Ansicht* einer Sache, das, was sich zeigt und erscheint; das, was das *Wesen* einer Sache ist; sich selbst vor sich selbst bringt. Erst, wenn die Idee so entwickelt ist, hat die Idee ihre »*Idealität*«, daß Idee sich selbst zum Vorschein kommt, sich selbst sieht, indem sie sich als wirklich selbst erscheint, sich *ver*wirklicht. Das Sich-entwickeln der Idee zur Wirklichkeit gehört Hegel zum *Wesen* der Idee. (Dies hat Kierkegaard übersehen, daher ist seine Kritik Hegels mißglückt.) Die Konkretion der Verwirklichung des Wesens selbst – gehört notwendig für Hegel *zur* Idee. Daß die Idee sich *entfaltet* ist das Wesen der Idee. Die Idee entwickelt sich 1.) zurück nach ihren wesentlichen Momenten auseinandergewickelt = entfaltet. 2.) Diese Entfaltung ist Ent-

[11] [Mitschrift Bröse: In dem »ist« steckt das Geschehen im Sinne des weltgeschichtlichen Geschehens.]

wicklung im Sinne des Durchlaufens des *Werdens*, Durchlaufens der einzelnen Stufen. Idee ist eine spekulative Bezeichnung für das Wesen des Geistes. Weil Idee = Wesen des Geistes, deshalb ist der Geist die *Voraussetzung*, daß es Organismus gibt. Organismus ist ein *geistiger* Begriff. Tier und Pflanze sind nur im deformierten Sinne Organismus und nicht kann etwa der Staat vom tierischen Organismus aus erklärt werden. Tier und Pflanze sind »Organismen«, weil sie noch *etwas* vom Geiste an sich haben.

S. 204: »Diese Idee [...]« ist die Idee der Durchdringung des Allgemeinen und des Einzelnen, derart, daß die Durchdringung ist = eine Vereinigung, die vollzogen wird durch das *Wissen* und den *Willen*.

Dieses Sich-entfalten in seinen Momenten und das Zurücknehmen der Entfalteten in das *Ganze* = ist das eigentliche Wesen des Geistes, die *Unruhe* des Geistes.

Der Geist ist absolute Ruhe, aber Ruhe der in-sich-gebändigten, aber noch *bestehenden Unruhe* des Sich-entfaltens und Selbst-werdens.

§ 259 es ist (schematisch) gesagt: 1.) Die Idee des Staates, das sich vor sich selbst bringende Wesen des Staates *ist* (ist = kommt zurück zu sich selbst) *als* dieser einzelne individuelle Staat. Das Grundmoment dieses Sich-selbst-werdens ist die *Verfassung*. Die Verfassung ist metaphysisch begründet im Wesen der Idee, sie ist dennoch selbst wieder Idee, hat ideellen Charakter.

2.) geht diese Idee in das Verhältnis zu *anderen* Staaten über, *ist* übergehend. Indem der Staat er selbst wird, wird er notwendig in diesem Sich-selbst-behaupten = ein Sich-absetzen gegen einen anderen.

3.) Diese Idee *ist* = die allgemeine Idee als *Gattung*. »Ist« heißt »werden« (das Wesen entfalten). In C. kommt die Idee des Staates erst eigentlich zu sich selbst. Die Idee des Staates ist verwirklicht im Prozeß der Weltgeschichte, im Durchlaufen der einzelnen Stufen. Der Staat ist das Treibende im Geschehen der Völker, sofern Staat nichts anderes ist als der Geist des Volkes.

Erst von da aus muß das Wesen des Staates begriffen werden.

Der Staat ist die *absolute Macht*. Der eigentliche Machtcharakter eines Staats seinem Wesen nach beruht nicht in seiner geschichtlichen Einmaligkeit als *dieser*, sondern darin, daß dieser Staat im Geschehen des Weltgeistes seine bestimmte Stelle hat und so die absolute Macht des *Geistes* repräsentiert.

Erst, wenn wir die drei Stufen *zusammen* denken, gewinnen wir eine Ahnung von dem, was Hegel mit Staat meint, den Staat auf der Stufe der Vollendung. Dem entsprechend ergibt sich die Gliederung aus dem Wesen der Sache selbst, aus der Idee des Staates.

§ 260. Der Paragraph konnte auch überschrieben sein: »*Die Verfassung*«. Hegel sagt zunächst das Ganze wesentlich abstrakt voraus.

Letzter Satz: »Das Prinzip der modernen Staaten ...« bis Schluß des Absatzes.[12] Was ist in diesem Satz geschehen? Die Entfaltung des Persönlichen bis zu seinem äußersten Extrem ist gleichzeitig die tiefste und weiteste *Bindung*. Hier haben wir den *Liberalismus* geistig und metaphysisch gesehen.

*

Liberalismus ist eine bestimmte Stellung, Auffassung, Deutung, Verwirklichung der *Freiheit*. Damit es Liberalismus gibt, ist die Voraussetzung, daß überhaupt die Freiheit als Freiheit in irgend einem Sinne gewußt ist, zur Diskussion kommt. Liberalismus ist eine Art und Weise, wie *ich* zur Freiheit *stehe*.

Wenn man den »Liberalismus« kritisiert ist die erste Voraussetzung, daß man selbst weiß, was Freiheit ist, und wie Freiheit nun bestimmt werden soll.

Liberalismus ist immer eine besondere Art der Deutung bzw. Mißdeutung der Freiheit.

Zu jeder Stufe der Freiheit gibt es eine Stufe der Mißdeutung der Freiheit. Formales Prinzip zur Bestimmung des Liberalismus

[12] [»Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.« Hinzufügung des Herausgebers.]

ist, daß die Freiheit Grundbestimmung ist des *Einzelnen* als Einzelnen.

Bei Hegel aber ist das Wesen der Freiheit *nicht* vom Einzelnen aus zu bestimmen, sondern aus dem Wesen des *Geistes* selbst. Sofern hier grundsätzlich dem Einzelwillen sein Recht zugesprochen wird und er gerade darin beschränkt wird, darin liegt die Überwindung und Aufhellung des Liberalismus. Eine Wahrheit, die in dem Liberalismus liegt, wird aufgehoben und einbezogen in einen ursprünglichen *Grund*.

Vorbereiten bis § 287 (S. 249 oben).

23. 1. 1935

Ergänzungen:

1.) Der Begriff »Organismus« setzt in sich voraus den Begriff des Geistes. *Nicht* etwa ist Organismus der Oberbegriff, unter den man auch den Begriff Geist noch setzen könnte, sondern Hegels Begriff des Geistes ist derart, daß er den Grund abgibt dafür, daß etwas organisch ist; nur *so* viel Geistcharakter etwas hat, so viel ist es Organismus.

2.) »Der Staat *ist* frei«, »der Staat *ist* an und für sich das Vernünftige«. Was heißen diese Sätze? – im Gegensatz zu dem Satz »das Buch ist grün«? »Der Staat *ist* frei«. Das heißt: das *Wesen* des Staates liegt in der Freiheit. Das »*ist*« hat nicht die Richtung auf das *Subjekt*, sondern umgekehrt. »Der Staat ist an und für sich vernünftig« heißt: Der Staat *ist* Staat, *indem* er an und für sich die Wesensgesetzlichkeit des Geistes in sich hat.

*

Wenn wir kurz uns vergegenwärtigen, was von § 257 an gesagt ist, so ist es zunächst die *Vorgabe* des Wesens des Staates im Sinne einer spekulativen Definition.

§ 258 bestimmt dieses Wesen des Staates genauer, betont ihn als *Einheit*, aber nicht als *ruhende* Einheit, sondern als das *Geschehen* der Einigung.

§ 259 Dieses ganze Geschehen, dieses Entfalten und Zurückgehen, als Idee gefaßt und nach ihren Hauptwirklichkeiten entwickelt.

§ 260 beginnt die nähere Entfaltung des individuellen Staates, wie er an sich ist.

§§ 260–271 (inclusive) ist eine Art Einleitung zu dem, was Hegel im Formalen als Philos. (?) *Verfassung* ? darstellt.*

§§ 260–271: Um was handelt es sich darin? Das Verhältnis des Einzelnen und des Allgemeinen spielt wohl eine *Rolle* gemäß der Idee des Staates. Was *ist* das Allgemeine und das Einzelne, das da zusammengehört? Man hat Einzelne, hat Gemeinschaft, bringt sie zusammen, die Wissenschaft, die dies besorgt ist die *Soziologie*. Sie behandelt den Einzelnen und die Formen der Gemeinschaft. Wie geht aber Hegel vor im Unterschied zu dieser Soziologie? Hegel setzt für dieses alles die geistige wirkliche Geschichtlichkeit an. Aus dieser geistigen Wirklichkeit heraus entwickelt er das Einzelne und das Verhältnis zum Allgemeinen nicht soziologisch, sondern *metaphysisch*, d. h. metaphysisch-geschichtlich.

Welches ist nun aber die *heutige* Staatsauffassung? Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben.

Wir sprechen oft vom *totalen* Staat. Er sei nicht ein besondrer *Bereich* (neben anderen), keine Apparatur, dazu da, die Gesellschaft zu schützen (vor dem Staat *selbst*), ein Bereich, mit dem nur bestimmte Leute sich abzugeben hätten. Aber was ist positiv der »totale Staat«? Wie ist es in ihm z. B. mit der Universität beschaffen? Die Beziehung von Universität zum Staat sei früher nun so gewesen, daß der Staat sie unterhält, und sie ihre Wege geht. Wie ist es denn jetzt? Mit solchen Fragen und Überlegungen kommen wir nicht durch, sondern nur durch *wesentliche* Besinnung *metaphysischer* Art.

Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Hegels Staatsphilosophie und zunächst der Besinnung auf sie, liegt darin, zu

* [Fragezeichen und Auslassung in Mitschrift.]

lernen, *wie* ein metaphysisches Denken und Durchdenken des Staates aussieht. Es handelt sich um die *Form* des Staatsdenkens. Es ist sicher, daß unser neues Ringen um den Staat aus der *soziologischen* Fragestellung *heraus* ist, wenn es auch immer wieder in sie zurückfällt.[13]

Diese Paragraphen, vor allem § 262 ff. sind es, an denen *Marx* mit seiner Kritik ansetzt, er stellt dabei Hegel auf den Kopf.

Dieser Zusammenhang zwischen Allgemeinem und Einzelnen als Geschehen in der Wirklichkeit des Staates verankert gehört *mit* hier herein. Aber dies ist doch nur eine *ganz allgemeine* Bestimmung.

In diesen Paragraphen (d. h. im letzten) spricht Hegel zum erstenmale vom »*Politischen*« (§ 267): »Die Notwendigkeit der Idealität [...] usw.«[14] »*Der politische Staat*«. Was heißt hier *politisch*? Gibt es einen Staat, der *nicht* politisch ist? Zum Unterschied gibt es bei Hegel den *äußeren* Staat, oder den *Not-Staat*, oder *Verstandes-Staat*. Dieser *äußere* Staat ist das ganze System der bürgerlichen Gesellschaft, der Regelung ihrer Bedürfnisse, der Gliederung der Stände. Dieses ganze Ineinander, das die Bedürfnisse der einzelnen Gruppen regelt. 3.) spricht Hegel vom *geistigen* Staat; er ist das gesamte Geschehen der Weltgeschichte, des Prozesses des zu sich selbst Kommens des Staates, *im* Auf- und Unter-gehen der einzelnen Staaten, dieses gesamten Kosmos. Also Hegel faßt den Begriff Staat auf in einem weiten Sinne, der sich mit *politisch nicht* deckt.

*

[13] [Mitschrift Bröse: Im Denken bis zum 30. Januar 1933 ist der Staat nur ein Bereich, an dem sich der Einzelne beteiligt. Heute spricht man vom »totalen« Staat und als völkischer Staat. Aber ohne wesentliche Besinnung metaphysischer Art kann es nicht sein Bewenden haben. Die Bedeutung der Besinnung auf Hegels Staatsphilosophie ist zu lernen, wie ein metaphysisches Durchdenken des Staates zu machen ist. Damit ist nicht gesagt, daß wir es inhaltlich übernehmen, es handelt sich nur um die Form.]

[14] [»Die *Notwendigkeit* in der Idealität ist die Entwickelung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als *subjektive* Substantialität die politische *Gesinnung*, als *objektive* in Unterscheidung von jener der *Organismus* des Staats, der eigentlich *politische* Staat und *seine Verfassung*.« Hinzufügung des Herausgebers.]

Der politische Staat ist *mehr* Staat, ist der eigentliche *staatliche* Staat.

Was heißt politisch? auf die πόλις bezogen, *politisch* ist eine besondere Eigenschaft der πόλις, geht mit der πόλις zusammen, kommt an einer πόλις vor.

Man kann aber auch so verstehen: Das Politische ist das, was das *Wesen* des Staates (der πόλις) gerade *ausmacht*. Also 1.) als Eigenschaft; 2.) als Wesensgrund.

Je nach der einen oder anderen Auffassung hat der Satz Richtigkeit oder nicht, wenn wir sagen: »Das Wesen des Staates muß aus dem Politischen bestimmt werden.« *Richtig* ist der Satz, wenn er auf einen *Un*staat angewendet wird, unsinnig (tautologisch) wenn der Staat schon wirklicher Staat ist.

Für die Bestimmung des Wesens des Politischen ist der Rückgang auf das Wesen des *Staates* das Allererste.

Was heißt πόλις? Status heißt *Zustand*, status rei publicae = Zustand der öffentlichen Dinge (zuerst modern gebraucht im Italienischen stato). *Dieser Staat* hat mit πόλις gar nichts zu tun.

πόλις ist auch *nicht* die Gemeinschaft der πολίται. Was πόλις ist, erfahren wir schon aus *Homer*, Odyssee, VI. Buch, Vers 9 ff.: »Um die πόλις herum zog er (fuhr er) mit einer Mauer, und baute Häuser und Tempel der Götter und teilte aus das Ackerland.«

πόλις ist so die eigentliche *Mitte* des Daseinsbereiches. Diese *Mitte* ist eigentlich der Tempel und der *Markt*, auf dem die Versammlung der πολίται stattfindet. πόλις ist die eigentlich bestimmende Mitte des geschichtlichen Daseins eines Volkes, eines Stammes, einer Sippe; das, worin sich das Leben abspielt; die Mitte, auf die alles bezogen ist, um dessen Schutz als Selbstbehauptung es geht.

Das Wesentliche des Daseins ist Selbstbehauptung. Mauer, Haus, Land, Götter. Von hier aus ist das Wesen des Politischen zu begreifen.

Neuerdings ist das *Freund-Feindverhältnis* aufgetaucht als das Wesen des Politischen.

Es setzt die *Selbstbehauptung voraus*, ist also nur Wesens*folge* des Politischen.

Freund und Feind gibt es nur, wo Selbstbehauptung ist. Selbstbehauptung in diesem Sinne verlangt eine bestimmte Auffassung des geschichtlichen Seins des Volkes und des Staates selbst. Weil der Staat diese Selbstbehauptung des geschichtlichen Seins eines Volkes ist *und* weil man Staat = πόλις nennen kann, zeigt sich demzufolge das Politische als Freund-Feindverhältnis; aber nicht *ist* dieses Verhältnis = *das* Politische.

Wir sehen bei Hegel, daß für ihn, wo das Wesen des Staates = *Freiheit* ist, hier der Begriff des Politischen metaphysisch zum erstenmal sich erhebt.

1.) Es ist nun aus dem *Text* heraus zu sehen, worin Hegel das Politische sieht. Es muß sich *vor* § 267 irgendwie schon begründet haben.

2.) müssen wir beachten: sofern es sich *nicht* um Soziologie handelt, sondern weil hier der Einzelne metaphysisch gesehen wird in der Wirklichkeit des Geistes und auch jede Form der Allgemeinheit, – handelt es sich hier um die *Einigung* in sich verschiedener Gestalten der Einzelheit und Allgemeinheit, hier der Grundgestalten, die Hegel nennt der Familie und der Korporation.

Korporation ist eine Einrichtung, die (in erster Linie) den Gemeinbestand betrifft, in der der Einzelne seinen *Herrn* und weiterhin seine Sicherheit hat, seines Vermögens und seiner Arbeit. Schon in der bürgerlichen Gesellschaft wird also eine gewisse *Vorform* des politischen Staates, nämlich der äußere Staat, die jeweilige *Stufe* der Freiheit entwickelt.

3.) Eine Hauptschwierigkeit aus dem Letzteren: nämlich § 265. »Diese Institutionen machen die Verfassung [...] im *besonderen* aus«. Im Unterschied davon heißt es in § 269: »*politische* Verfassung«.

Also sind Familie und Korporation, also das gerade *nicht* Politische, die Grundsäulen des Staates. Was ergibt sich daraus zunächst? Etwa, daß Hegels Staatsbegriff am Ende *doch* soziologisch ist?

Karl Marx hat hier eingehakt. Wenn so ein Satz bei Hegel

steht, dann darf man ihn nicht *einseitig* nehmen. Marx hat Hegel *un*spekulativ genommen. In *einer* Hinsicht sind Familie und Gesellschaft Grundsäulen des Staates. Diese Grundsäulen *selbst* aber beruhen *auf* dem Staat. Diese *beiden* sind Durchgangsformen des unentwickelten Staates. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind Grund des Staates und der Staat ist Grund von Familie und Gesellschaft. *Grund* heißt hier aber beidesmal ein *Verschiedenes*, erst in der Einheit *beider* begreifen wir, was Hegel will. Der Staat als objektiver Geist, der Weltgeist ist der eigentliche Grund der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft.

Marx dreht um: der Geist ist nur der ideologische *Überbau*.

Diese *Umdrehung* und *Entwertung* hat nicht nur zum Marxismus geführt, sondern auf das ganze Jahrhundert bestimmend eingewirkt.

Nicht feststehende Elemente werden geeinigt, sondern *durch* die Einigung werden gerade die Elemente erst geschaffen. *Dies* ist das Politische.

*

Diese drei Fragen werden uns leiten bei der Auslegung der einzelnen Schritte.

1.) Wesensbegriff des Politischen im Verhältnis zum Staat.

2.) Dieses Geschehen der Einigung der bestimmten Gestalten und Stufenfolgen.

3.) Diese (formal-gesprochen) wechselweise Begründung des Einzelnen und des Staates.

§ 270 bringt die Frage des Verhältnisses des Staates zur Religion. Es ist zu begreifen, warum gerade an *dieser* Stelle.

Dieses Geschehen nun, worin wir die eigentliche Bewegung sehen, in der der Staat zu sich selbst kommt und damit wird, schließt in sich 1.) das Werden der Verfassung und 2.) die Gestaltung der Einzelnen als Einzelner in ihrer eigentümlichen Befreiung. Beide Prozesse faßt Hegel zusammen unter dem Grundbegriff der *Bildung*.

Bildung hat bei Hegel (und der ganzen damaligen Zeit) eine ganz bestimmte wesentliche metaphysische Bedeutung, sie steht

im Zusammenhang mit Hegels Begriff der *Arbeit*. Das Geschehen des Weltgeistes, worin er sich zu sich selbst bringt, ist die *eigentliche* Arbeit.[15] Auch hier wiederum fand durch *Marx* eine Denaturierung statt, so daß der Arbeiter nur noch der *bloße* Arbeiter ist (der Industriearbeiter).

Hegels Begriff der Arbeit steht im Zusammenhang mit dem Geschehen des Geistes selbst. Arbeit ist etwas *Geistiges*. *Jeder* Arbeiter ist ein geistiger Mensch *als* Arbeiter.

Bildung deckt sich mit dem *weiten* metaphysischen Begriff des Arbeitens. Bildung hat eine doppelte Bedeutung:

1.) Das Bildende im Sinne der Gestaltung;

2.) Bilden gleichzeitig als *Bild* = vorstellen, maßgebend etwas herausstellen = Idee.

Beide Begriffe sind hier in *eins* zu denken.

Durch unseren *Un*begriff, wonach Bildung nur noch Angelegenheit bestimmter Kreise ist – von da aus können wir den Hegelschen Begriff nicht begreifen. Man hat deshalb auch in unserer Zeit, mit Rücksicht auf diese Aushöhlung und Verunstaltung, statt Bildung das Wort »*Erziehung*« gebraucht.

Sofern für Hegel das Bilden, als Arbeit im Sinne des sich zu sich selbst Bringens des Geistes, der eigentliche metaphysische Prozeß ist, ist für Hegel auch die Bildung im Sinne der Erziehung metaphysisch gegründet in sich. Es *gibt* nicht Erziehung, sondern das liegt im Wesen des Geistes selbst. Dies ist wichtig für das Verständnis dessen, wie Hegel das Verhältnis des Staates zur *Religion* und weiter die Stellung der *Wissenschaft* im Zusammenhang des Staates sich denkt und metaphysisch begründet hat.

Aufgabe: bis § 272 genauer durcharbeiten, und darauf zu achten, wie der Fortgang der Paragraphen verläuft und wie sich aus dieser ganzen Entwicklung der Begriff des Politischen bestimmen läßt.

[15] [Bröse-Mitschrift: »Bildung hat für Hegel wesentlich metaphysische Bedeutung und steht im Zusammenhang mit dem Begriff der Arbeit, das Geschehen des Weltgeistes ist die eigentliche Arbeit, der neue, heilige Begriff der Arbeit, des Arbeiters, wird von Hans [sic] Jünger zu begründen versucht.«]

HEGEL, RECHTSPHILOSOPHIE
WS 34/35
PROTOKOLLE

1. Stunde – 7. 11. 1934

Es gehört zu den unerläßlichen Bedingungen unserer menschlichen Würde und unseres menschlichen Daseins überhaupt, daß unser Leben und die Formen, in denen es Gestalt gewinnt, nicht nur, sondern wesentlich Sinn und Ziel erhalten durch die geistige Kraft unseres Menschentums, die allein unseren Taten und Werken Dauer verleihen kann. Das war die 1. grundsätzliche Feststellung zur Begründung des Unternehmens, über den Staat zu philosophieren.

Daß diese Unternehmung gerade bei Hegel einsetzt, ergab die 2.: weil nämlich in Hegels Denken das bisherige abendländische, d. h. das antike und christliche, in einer bisher letzten und abschließenden Form sich manifestiert hat. Es kann deshalb nicht gleichgültig sein, ob bei ihm oder einem anderen mit einer Auseinandersetzung über den Staat begonnen wird.

In den »Grundlinien zur Philosophie des Rechtes« (1821) hat Hegels Staatsphilosophie eine wesentliche Darstellung erhalten. Zunächst gilt es, seine Fragestellung und Grundhaltung überhaupt bei der Erörterung, den Staat als Bereich menschlichen Seins zu bestimmen, zu erfassen. Und da es unmittelbare Philosophie nicht gibt, muß erst die »Methode« begriffen sein, d. h. Klarheit über das Vorgehen hegelischen Denkens herrschen.

Die Hegelsche Methode ist gekennzeichnet durch die »dialektische« Art seines Denkens. »Dialektisch« kommt von διαλέγεσθαι, sich unterreden. Sokrates betrieb solche Unterredungen zum Zwecke der Selbstbesinnung in dem Sinne, daß B (Sokrates) einem gewissen A beweist, nicht A zu sein, d. h. als Schein zu erweisen.

Solche Fragen nach dem Was-Sein, dem Wesen hat Platon in Philosophie gewandelt, das Philosophieren im platonischen Sinne.

Das, was etwas ist, das Wesen, bezeichnet Platon als »Idee«. ἰδέα, εἶδος heißt das Aussehen. (Eine besondere griechische Eigenart kommt dabei zum Ausdruck: vom Sehen her Wesenhaftes zu erfassen.) Je gleiches Wesen ist Idee. Unter der Frage, was die Dinge sind, steht die Idee.

Die Frage nach dem Wesen des Seins hat Parmenides dazu gebracht, zu sagen: das Seiende ist, und das Nicht-Seiende ist nicht. Dagegen fand Platon – wie er im »Sophistes« entwickelt hat –, daß auch das Nicht-Seiende ist. Damit trat die Aufgabe hervor, den Begriff des Seins neu zu erfassen. Das führte zur Dialektik.

Da alle seienden Dinge immer aufeinander bezogen sind, in der Bezogenheit sind, muß man durch das Sein hindurch gehen, um ihr Wesen zu erkennen. Z. B.: einer ist als dieser derselbe, als *solcher* ist er nicht [muß wohl heißen: auch] ein anderer, in seiner Bezogenheit nämlich auf einen anderen. Diese Lage der Aufgabe verlangt ein διαλέγεσθαι, ein Durch-sprechen. Dialektik ist dann die Art und Weise, das Wesen der Dinge zu fassen. –

Nach diesem Überblick wurde die Hegelsche Dialektik durch Beispiele gekennzeichnet als Voraussetzung für die Darlegungen über den Staat.

Es wurden folgende durchgesprochen:

1. Das erste Werk des Menschen ist das Werkzeug durch den Trieb, etwas Nicht-Seiendes seiend zu machen: ein Hammer z. B. Dieses Werkzeug hat passiven und aktiven Charakter. Sofern einer nach dem Hammer greift leidenden Charakter, als so gebrauchter, leidender Hammer aktiven, wenn er schlägt. Etwas in seinem Wesen hat sein widersprechendes Sein; wie Hegel sagt: das Wesen der Dinge ist der Widerspruch.

2. In dem Wort »hier ist das Buch« ist das »hier« einmal etwas Allgemeines als Begriff überhaupt, dann etwas Besonderes, etwas einzigartiges, jeweiliges.

3. Ähnlich verhält es sich bei dem Satz: »Ich bin du.« »Ich« zunächst als einmaliger der genommen, andererseits: als der einzige unter den anderen. In diesem Sinne ist »ich« derjenige, der keiner von den anderen ist und doch jeder.

4. »Dasselbige ist verschieden«. »Die Selbigkeit ist Verschiedenheit« (Hegel), weil mit der Selbigkeit die Unterscheidung gesetzt wird. Diese Aufhebung nennt Hegel Negation, was im Wesen des Seins liegt. So hat Hegel das Leben als Negativität gefaßt: weil der Tod zum Leben gehört.

In diesem Zusammenhang hat die Verbalform »ist« eine besondere philosophische Bedeutung: das Was-Sein, das Wesen dialektisch verstanden. In diesem Sinne ist auch der Satz Hegels zu verstehen: Sein und Nichts ist dasselbe.

Das verständige Denken sagt: ich bin ich, dieses muß aber zur Vernunft gebracht werden, d. h. es muß dialektisch werden. Der Verstand ist für Hegel immer endlich, und muß aufgehoben werden zum unendlichen, d. h. absoluten Denken.

»Wirklich« bedeutet für Hegel nicht Dasein, sondern Erwirkung des Wesens.

Mit dieser Sinngebung von »vernünftig« und »wirklich« muß der Anfang der Rechtsphilosophie aufgefaßt werden: Was wirklich ist, ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist wirklich. Und ebenso erhält erst dadurch ein anderer Satz Hegels Gewicht und Bedeutung: Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz.

21. 11. 1934

Wir vergegenwärtigten uns zunächst wieder unsere Aufgabe, die darin besteht zu erfahren, wie Hegel über den Staat philosophiert. Um hier zu einer Klärung zu gelangen, fragen wir danach:

I. Was ist Philosophieren im Sinne Hegels?

II. In welchen Bereich unseres Seins gehört Staat überhaupt?

Die erste Frage bezieht sich also auf die Methode Hegels, die, wie wir gesehen hatten, die Dialektik ist. Was aber heißt Methode? Jede Wissenschaft, jede Arbeit überhaupt erfordert die ihr eigene Methode; d. h. wir müssen uns ein Werkzeug verschaffen, mit dessen Hilfe wir den zu behandelnden oder zu bearbeitenden Gegenstand bewältigen können. Die Methode hat also im Allgemeinen

werkzeuglichen Charakter. Bei Hegel aber ist sie mehr. Sie ist nicht nur etwas, das ich wie handwerklich an den Gegenstand anlege, den ich untersuchen will – wie ich etwa ein Gedicht untersuchen kann, ohne damit zu sagen, daß zwischen dem Gedicht und meiner Art, es zu untersuchen, ein innerer Zusammenhang besteht. Wenn Hegel aber in seiner Methode über den Staat philosophiert, dann verwendet er das dialektische Verfahren nicht so, daß er mit dessen Hilfe etwas Vorhandenes, das Staat ist, untersucht, sondern: indem er dialektisch über den Staat philosophiert, hat er von vornherein gesagt, wie er Staat sehen will. Die Art seiner Methode bestimmt also von vornherein, wie der Staat beschaffen ist. Man bezeichnet diese Art der Methode als idealistisch.

Bevor wir uns aber genauer das Wesen der Hegelschen Dialektik vergegenwärtigen, ist noch einmal eine eingehende Verdeutlichung des Begriffes »Negativität« nötig. Wenn Parmenides sagt: Das Nicht-Seiende ist nicht, so heißt hier »nicht«: das »nicht schlechthin«, das »Nichts«. Bei Platon aber ist, nach dem Beispiel vom Stock, das »nicht« nicht »Nichts«, sondern *ein* »Nicht«, eben an dem Stock. Es gibt also verschiedene Weisen des »nicht«.

I. μὴ ὄν ἁπλῶς – das »nicht schlechthin«, das einfache »Nichts«.

II. μὴ ὄν καθ' αὑτο – das nicht an sich selbst.

Wie z. B. die Blindheit, Blindsein ist wohl nichtig, aber ist nicht schlechthin »nichts«. Denn Blindheit ist nur da, wo auch gesehen werden könnte. Zu dieser zweiten Art von »nicht« gehört also stark eine bestimmte positive Bestimmung, in unserem Falle das Sehen. Es ist aber dieser positiven Bestimmung beraubt. Daher nennt Aristoteles diese Art des »nicht« auch στέρησις.

Ein Stein aber kann nie blind sein, weil ihm nie positive Bestimmung »sehen« zukommt. Mit anderen Worten: nicht jedes μή ist zugleich στέρησις.

Die III. Art des »nicht« ist schließlich:

μὴ ὄν κατὰ συμβεβηκός

Das beiläufig nichtige, wie z. B. ein Brett bei einem Schreinermeister, das unbenutzt an der Wand steht. Es ist nichtig, weil es noch nicht verwendet ist zu einem Schrank oder dergleichen.

Aber es ist auch nur vorübergehend, beiläufig nichtig, weil es noch nicht ist, was es als Schrank, Stuhl usw. ist.

Nach dieser Klärung fassen wir noch einmal das Wesen der dialektischen Methode zusammen. Wir hatten gesehen: das Wesen eines Werkzeuges besteht darin, daß es leidend ist. Wenn wir aber diese Bestimmung treffen, müssen wir erkennen, daß sie falsch ist. Denn ein Hammer ist nicht leidend, sondern tätig, nämlich in Bezug auf den Nagel. Zuerst also sage ich: der Hammer ist passiv, als gemachter und angefaßter. Dann aber ist er aktiv, als schlagender und den Nagel treffender. Damit aber habe ich die erste Bestimmung »passiv« aufgehoben, im Sinne von tollere = aufheben, wegheben, beseitigen. Aber es ist nun doch auch nicht möglich, die erste Bestimmung schlechthin zu beseitigen, sondern sie muß doch auch irgendwie in der zweiten enthalten, aufgehoben sein. Die zweite Bestimmung darf die erste nicht schlechthin vernichten. Sie ist in der zweiten aufgehoben, jetzt im Sinne von conservare – bewahren, retten, erhalten. Mit diesem zweiten aber habe ich eine dritte Art des Aufhebens vollzogen. Denn jetzt sage ich: der Hammer ist nicht nur passiv, sondern auch aktiv. Ich habe also beide Bestimmungen zusammengenommen zu einer höheren Bestimmung, in eine höhere Einheit erhoben, aufgehoben; lat. elevare = emporheben.

Wir sehen also: wenn Hegel von Negation spricht gleich Aufhebung, dann ist immer zu verstehen tollere, conservare, elevare. Damit aber sehen wir auch ein, daß es im Hegelschen Sinne einseitig ist, wenn wir sagen: der Staat ist das und das, als einmalige Bestimmung. Wir müssen vielmehr Staat dialektisch bestimmen, d. h. also: wir dürfen nicht bei einer Bestimmung stehenbleiben. Wenn wir den Staat so einseitig bestimmen, dann denken wir endlich über ihn, d. h.: wir bestimmen ein Ende, wir setzen ein »Ende«. Wir müssen ihn aber unendlich, oder wie Hegel sagt, absolut denken. Was heißt hier unendlich? Immer weiter, bis in alle Ewigkeit Bestimmungen über den Staat aussagen? Aber das würde noch endliches Denken sein, dann setze ich nur endlos endliche Bestimmungen fort. Unendlich aber bedeutet bei Hegel

etwas Positives, wie z. B. Un-schuld: nicht zugänglich für Schuld. Unendlich denke ich dann, wenn ich alle Bestimmungen in ein Ding hineingenommen habe, wenn alle endlichen Bestimmungen in dem dreifachen Sinne von tollere, conservare, elevare aufgehoben sind.

Von hier aus ist dann auch zu verstehen, was der Begriff »an *und* für sich« bedeutet. Hegel gebraucht die Wendungen »an sich, für sich, an und für sich«. Was ist damit gemeint? Ich sage z. B.: Der Stuhl ist ein Gegenstand! Damit will ich ausdrücken, daß der Stuhl etwas ist, das mir entgegen steht, etwas das von mir verschieden ist. Hegel sagt nun: das ist an sich richtig, aber es ist auch falsch. Denn der Stuhl ist auch für mich, ich meine ihn als mit entgegengesetzt, d. h.: der Stuhl ist auch ein meiniger. Wenn ich sage: der Stuhl ist ein Gegenstand, dann ist es nicht nur so zu verstehen: er ist an sich dieser Gegenstand; aber er ist es auch nicht nur für mich, sondern er ist dies an und für sich. (»Sich« hier als Beziehung nicht des einzelnen Subjektes, sondern des Geistes.) Das Wesen des Wissen ist also nicht so, daß eines das Objekt *ist*, auch nicht, daß das Objekt nur für das Subjekt ist, sondern echtes Wissen ist nach Hegel die höhere Einheit aus Objekt und Subjekt, das Objekt-Subjekt.

Von hier aus können wir jetzt auch näher bestimmen, was im Sinne der Dialektik »Idee« ist. Zunächst müssen wir sagen: Idee ist nicht im Sinne von »Angeschautes« zu verstehen. Es ist also nicht die griechische Auffassung von Idee. Deshalb sagt Hegel auch von den Griechen: sie philosophieren unmittelbar, d. h. aber einseitig. Einseitig weil sie nur das »An sich« der Dinge erfaßten. Mit Descartes kam aber eine andere Fragestellung in das abendländische Denken; denn er fragt: was sind die Dinge für das Subjekt? D. h. Hegelisch: für mich, für sich. Diese Fragestellung ist ebenfalls einseitig. Denn, sagt Hegel: das Wesen eines Dinges ist nicht im »an sich«, d. h. also griechisch verstanden, noch ist es im »für sich«, d. h. cartesisch erfaßt. Sondern: wir müssen, um das Wesen eines Dinges zu erfassen, immer an und für sich denken, d. h. dialektisch. Aus dieser geschichtlichen Stellung heraus konn-

te Hegel dann auch behaupten, daß seine Philosophie die Vollendung des abendländischen Denkens überhaupt sei.

Wenn ich also im dialektischen Sinne die Idee eines Dinges fassen will, dann ist das nicht so zu verstehen, wie es die Griechen taten, indem ich das Ding ansehe. Sondern: etwas ideal auffassen heißt im Gegenteil: etwas in seinem unmittelbaren Sein »aufheben«.

Wenn wir heute vom dialektischen Denken reden, dann verbindet sich für uns zugleich die Vorstellung des Auflösens und Zersetzens damit. Schon Hegel wußte von dieser Gefahr in seinem System und sagte, es sei keine Schaukel, mit der man beliebig vom »An sich« zum »Für sich« schaukeln könne, um daraus ein an und für sich zu gewinnen. Wenn Hegel das dialektische Denken fordert, dann immer aus ganz bestimmter Stellung des Menschen innerhalb des abendländischen Denkens. Hegel selbst wußte, daß er diese Stellung inne hatte. Aber die Hegelianer benutzten nur sein System, ohne die grundlegende Voraussetzung für sich zu treffen, in der Hegelschen Stellung zu bleiben. Diese Stellung aber wird uns klarer werden, wenn wir zur zweiten Fragestellung unserer Untersuchung übergehen: wohin gehört so etwas wie Staat?

Schon an einigen Vorfragen erkennen wir die Schwierigkeit der Materie. Wo ist heute z. B. *der* Staat? Der Staat? Ist er so etwas wie *die* Pflanze, ein Gattungsbegriff, von dem es verschiedene einzelne Pflanzen, einzelne Staaten gibt? Aber wir fragen heute gar nicht nach *dem* Staat, sondern nach unserem Staat. Aber was ist denn unser Staat? Der Beamte, der uns gegenübertritt, die Behörde etwa? Wir sehen also, daß selbst unsere Fragestellung verworren ist. Um so verworrener muß die Antwort sein, die wir darauf geben würden. Wir wissen weder was »Staat« ist, noch haben wir die Mittel, nach Staat zu fragen. Jetzt sehen wir auch deutlicher, wie wichtig es ist, in das Hegelsche Staatsdenken einzudringen, nicht um seinen Staatsbegriff als Evangelium zu übernehmen, sondern um zunächst einmal die Mittel und Organe zu bilden, die nötig sind, um über den Staat zu philosophieren. Damit aber sind wir wieder bei Hegel selbst angekommen, von unserer eigent-

lichen Frage weg: wohin gehört Staat? Wir fragen jetzt speziell: Wo steht innerhalb des Hegelschen Systems »Staat«?

Wir wollen jetzt also Hegels System durchgehen, uns eine Übersicht verschaffen, um von daher zu sagen: Was ist und wo steht im Hegelschen Denken Staat?

Bevor wir aber über Hegels System sprechen, bedarf es einer Klärung des Begriffes »System«. Seit wann gibt es überhaupt ein System in der Philosophie? Weder bei den Griechen noch im mittelalterlichen Denken können wir einen solchen feststellen. Weder die Philosophie des Aristoteles noch die Scholastik sind im eigentlichen Sinne systematisch. Beide bestimmen nicht vom System her den Inhalt ihres Denkens, sondern die Systematik ist nur ein Mittel für den Inhalt. So ist der Inhalt des scholastischen Denkens schon in der christlichen Offenbarung bestimmt und die Form, in die diese Offenbarung gedankenmäßig gebracht wird, die »Summa«, hat rein didaktische Bedeutung.

Systematisches Denken beginnt erst mit Descartes, ohne daß er aber zu einem System kommt. Mit ihm aber tritt das Denken zugleich unter die Herrschaft der Mathematik. Er fordert, daß die Methode des Philosophierens wissenschaftlich sein muß, wie es die Mathematik ist. Bewußt wird dabei auf Euklid zurückgegriffen, dessen Mathematik ihrem Wesen nach Deduktion ist. D. h.: als oberste Sätze gelten die Axiome, die nicht wieder abgeleitet sind, sondern die der unmittelbaren Einsicht, der intuitio entspringen. So müssen auch die obersten Einsichten der Philosophie nicht wieder abgeleitet sein, sondern der unmittelbaren Einsicht in den Sachverhalt entspringen. Aus diesen Einsichten werden dann nach der mathematisch-wissenschaftlichen Weise alle anderen Sätze abgeleitet, deduziert. Das gesamte Gebiet des Wissens, auch das philosophische, wurde damit zu deduktivem Wissen. So nannte Spinoza sein Hauptwerk »Ethica more geometrico demonstrata«. Ebenso arbeiteten Leibniz und seine Schüler Wolff, Baumgarten, die als Vorläufer Kants diese Denkweise ihm übermittelten.

Mit Kant aber wurde die Idee des Systems zum ersten Male

klar herausgestellt. – Nach ihm besteht das Wesen eines Systems nicht nur darin, daß aus Sätzen deduziert wird, sondern die Sätze, aus denen deduziert wird, müssen auch inhaltlich bestimmt sein. System ist also nicht die bloß formale Einheit des Denkens. Sondern: der oberste Satz muß auch inhaltlich bestimmend sein, und von ihm aus wird dann auch der Inhalt aller folgenden Sätze abgeleitet. System ist also inhaltlich die Einheit der Vernunft. Kant selbst kam nicht dazu, diese Einheit zu geben; um so mehr glaubten seine Nachfolger, ihn vollendet zu haben. Der grundlegende Gegensatz aber, den sie in ihren »Systemen« überwinden wollten, war der von Natur einerseits und von Sitte, Freiheit, Geist andererseits. Fichte ging dabei vom Ich aus, das von sich aus die Natur setzt. Sie ist für ihn das, was eigentlich nicht sein sollte. Demgegenüber betont Schelling die Absolutheit der Natur. Sie ist nicht, wie Fichte sagt, nur das vom Ich gesetzte, sondern sie hat in sich ihren eigenen Wert: das Sein ist Gott! Gegen beide wendet sich Hegel und sagt: nicht der Geist an sich, noch die Natur an sich ist das Wahre. Natur und Geist müssen aufgehoben werden im unendlichen, absoluten Denken. Für Hegel aber ist der Gegenstand des absoluten Denkens Gott, Gott im christlichen Sinne. Dies ist seine Stellung, die er einnimmt, wenn er zur Erkenntnis der Wahrheit das unendliche Denken fordert. Nur von hier aus ist die Dialektik als Methode der Erkenntnis zu begreifen.

Zugleich aber sehen wir auch ein, daß die Methode zugleich der Inhalt seiner Philosophie ist. Denn das Wahre ist weder die Natur an sich noch der Geist an sich, sondern die auf eine höhere Ebene erhobene Einheit von beidem im Absoluten. Dieses Absolute aber ist der Gott, der sich im Christentum offenbart. Die ursprüngliche Form des Urchristentums ist die I. Stufe zur Wahrheitserkenntnis. Dem folgte das Christentum des Mittelalters, bis es schließlich im Protestantismus zu seiner eigentlichen Bestimmung gelangt. Die Verdeutlichung dieses Ganges der Erkenntnis der Wahrheit ist der Gegenstand der Hegelschen Philosophie, kein anderer. Die Wahrheit, die im dialektischen Denken erkannt werden soll, ist die christliche. Darum ist Hegels Denken die Vollendung des christ-

lichen, d. h. abendländischen Denkens. Wir vergegenwärtigen uns noch einmal den letzten Satz aus Hegels Antrittsvorlesung vom 22. Oktober 1818, in der er seine überlegene Gewißheit zusammendrängte, daß nämlich das Wissen das unbedingt Absolute sei.

»Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.«[1]

28. 11. 1934

Wir haben bisher auf die Weise in das Philosophieren Hegels hineinzukommen versucht, daß wir uns im ersten Ansatz die Hegelsche Art, das Gesamte des Seienden zu sehen, auch in ihrem geschichtlichen Zusammenhang klarmachten; wir taten das zugleich in eigenem Mitvollziehen des dialektischen Denkens an verschiedenen Beispielen Hegels. Jetzt müssen wir genauer bestimmen, wo, inhaltlich gesehen, im System Hegels der Staat steht. Ein solches Vorgehen, das Entwickeln in Zusammenhängen also, ist gerade bei Hegel aus seiner Art zu denken gefordert; nur so gewinnen wir den leitenden Ansatzpunkt seiner Aussagen über den Staat.

Wo also steht in Hegels endgültiger Philosophie der Staat? Kommen wir von außen an sie heran, etwa von einem Inhaltsverzeichnis her, so finden wir die Abhandlungen über den Staat in der Rechtsphilosophie. Das könnte uns zunächst verleiten, in den vielfach üblichen Irrtum zu verfallen, daß wir meinten, das Fragen nach dem Staat gehöre ausschließlich in das Gebiet der Rechtswissenschaft und müßte daher dem juristischen Denken überantwortet werden. Doch uns fehlt auch das eigentliche Wissen über das Recht und um sein Wohingehören, seinen Ort. In gewissem

[1] [Vgl. Fußnote 3 auf S. 569.]

Sinne weist uns aus dieser Verlegenheit die »Definition« des Staates im § 257 der Rechtsphilosophie in eine bestimmte Richtung. Vom Recht ist da zwar überhaupt nicht die Rede, wohl aber vom Geist, vom Willen und von der Freiheit. Daraus (ergibt sich) geht hervor, daß, wenn über den Staat in der Rechtsphilosophie gehandelt wird, das Recht hineingehört in Zusammenhänge, die den drei eben genannten Phänomenen gemäß sind, d. h. in metaphysische Zusammenhänge; das Recht hat eine metaphysische Bedeutung. Diese ist aber nur aus dem Ganzen des Hegelschen Systems zu verstehen. Deshalb müssen wir es jetzt seinem Inhalte nach verdeutlichen, so daß wir sehen, wo die metaphysische Besinnung auf das Recht und wo dann der Staat zu stehen kommt.

Hegels System ist, wie wir sagten, das erste eigentliche System. Das verlangt zurückzugreifen, um zu erkennen, wie die Philosophie in seinem System sich systematisch geordnet hat. Was hier systematisch heißt, kann daher auch nur mit dem Verständnis des Hegelschen Systems recht klar werden; vorerst geben wir zur Kennzeichnung des Unterschieds zwischen Echtheit und Unechtheit einer Ordnung nur den Hinweis, daß eine echte Ordnung sachentsprungen ist, die unechte äußerlicher Natur bleibt, daß erstere in dem Wesen einer Sache selbst eine Gliederung sieht, diese Gliederung zum Prinzip der Ordnung macht und die Ordnung in den zugehörigen Bereich bringt, letztere nach zufälligem Gesichtspunkt etwas zusammenstellt.

Die ersten Ordnungen philosophischer Erkenntnisse werden nicht zufällig dort vorgenommen, wo Schulen entstehen. So hat sich in der Platonischen Schule eine dreifache Gliederung der Philosophie herausgebildet, die für alle folgende Philosophie bestimmend wurde. Philosophie ist hier Wissenschaft = ἐπιστήμη mit den Gliederungen λογική, φυσική, ἠθική. φυσική ist die Wissenschaft von der Natur, das Erkennen dessen, was überhaupt ist; also φύσις gleich Welt im weitesten Sinne. ἠθική geht auf den Menschen und bedeutet Haltung, das Insichselbststehen. Und λόγος ist die Aussage, Logik die Lehre von den Aussagen über die Welt und den Menschen.

In Hinsicht auf spätere Gliederungen fehlen zwar bestimmte Bereiche als Gegenstand eigener Disziplinen, sie sind aber in diesen drei Grundgliederungen enthalten; wenn z. B. Ontologie und Theologie nicht besonders genannt werden, so hat das seinen Grund darin, daß das Sein und Gott unter den Begriff Welt fallen.

Entscheidend für die spätere Ausbildung wird dann der Nachlaß des Aristoteles; in ihm fand man Abhandlungen allgemeinen Inhalts, vom Sein und von Gott. Dieses Allgemeine, das doch, wenn man auch damit nicht so recht etwas anzufangen wußte, zur Physik gehörte, setzte man in der Anordnung hinter die Physik: μετὰ τὰ φυσικά. So entstand die Metaphysik. Das christliche Denken gab nun dieser rein buchtechnischen Bedeutung des Ausdruckes einen inhaltlichen Sinn, indem μετά als trans verstanden wurde. Das hing mit der Anordnung der Stellung und Auffassung der Physis zusammen; denn jetzt war ja die Physis das Geschaffene und Gott war das, was darüber hinaus ist; und die Betrachtung des Menschen war wesentlich psychologisch. Wenn sich nun auch der antike Seinsbegriff durchhält, auch Hegel steht noch in ihm, so ist doch mit der Auffassung der Welt als geschaffene eine neue Gliederung gegeben. So gliedert sich dann auch die Metaphysik in die Metaphysica specialis mit den Disziplinen Theologie (Gegenstand Gott), Kosmologie (Gegenstand Natur), Psychologie (Gegenstand Mensch, von der Unsterblichkeit seiner Seele aus begriffen) und in die Metaphysica generalis der Ontologie, deren Gegenstand das Seiende »im allgemeinen« ist. Die eigentliche Philosophie ist die Metaphysica generalis, die eigentliche Metaphysik die Metaphysica specialis. Dieser Rahmen, in den die Philosophie so gestellt ist, bleibt in der ganzen folgenden Zeit erhalten und wird z. B. noch bestimmend für den Aufbau der Kritik der reinen Vernunft; die Ontologie wird hier zur transzendentalen Logik, in ihrem zweiten Abschnitt sind die Gegenstände der Disziplinen der Metaphysica specialis wiederzufinden.

Zugleich aber vollzieht sich bei Kant eine Vereinfachung der alten Gliederung wesentlich durch die beiden Gebiete Natur und

Freiheit, so daß die beiden Seiten seines Philosophierens werden: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Freiheit. Diese beiden Gebiete hat er in ihrer Zweiheit nur hingestellt. Ihre Einheit, den Zusammenhang und die Andersartigkeit dieser Bereiche herauszustellen und ins Wissen zu heben, das ist das Bemühen der Philosophie des deutschen Idealismus (des absoluten Idealismus): Fichte sieht die Natur als ein Negatives, als Nicht-ich; Schelling will sie nicht nur negativ gefaßt wissen, ihm gelingt es jedoch nicht, sie in ihre Einheit zusammenzuschließen, wenn sie auch, wie er sagt, »selbst und selbig«, »in einem Absoluten identisch« sind. Hegel ist dieses Zusammenschließen nur ein solches in eine »leere Selbigkeit«; ihm ist das Absolute nicht das Unbestimmte und Leere, sondern das, was alles Positive in sich faßt und das gerade gewußt werden muß. Das Absolute ist der Geist. Deshalb heißt sein erstes Werk, in dem er sich mit der Philosophie seiner Zeit auseinandersetzt, »Phänomenologie des Geistes«. Sein eigentliches System gibt allerdings erst die Enzyklopädie. In ihr nimmt er die alte Gliederung wieder auf, wenn er sie einteilt in: 1. Logik, 2. Philosophie der Natur, 3. Philosophie des Geistes. Denn seine Logik ist Ontologie, weil für ihn das Sein identisch ist mit seinem Denken; die Kosmologie wird zur Philosophie der Natur; Theologie und Psychologie erscheinen als Philosophie des Geistes; denn der Geist hat eine Doppelstellung, ist das Absolute und zugleich endlicher Geist.

Innerhalb der Philosophie des Geistes hat nun auch die Philosophie des Rechts ihren eigentlichen Ort, und zwar ist sie wieder nur ein Teil der Metaphysik der Freiheit; denn das Recht ist nichts anderes als eine Erscheinung, d. i. als Wirklichkeit der Freiheit. Um zu begreifen, was diese Stellung des Rechts als Wirklichkeit der Freiheit und damit die Stellung des Staates innerhalb der Philosophie des objektiven Geistes des absoluten Geistes bedeutet, müssen wir klarmachen, was Hegel unter der Freiheit, dem Geist und dem Willen versteht; es wird sich zeigen, inwiefern der Geist notwendig als wirklicher im Recht existiert und wie das Recht so einen metaphysischen Ursprung hat.

Wir wählen, um uns in diesem wesenhaften Bereich des Rechts und des Staates zu bringen, nicht den Weg über die Frage nach dem, was der Geist ist und in welchem Zusammenhang Geist und Recht stehen, sondern, weil im juristischen Denken die Ausrichtung nach dem Willen lebendiger und noch geschichtlich ist, gehen wir davon aus, daß der Staat »substantieller Wille« ist und fragen, wie Hegel das Wesen des Willens und der Freiheit bestimmt. Zum besseren Verständnis der Auseinandersetzungen Hegels über die Freiheit und den Willen ist es jedoch notwendig, vom Elementaren auszugehen.

Wir fragen: was ist Wille? Aber wie fragen wir da? Setzen wir so an, daß wir den Willen nehmen als eines der sogenannten Seelenvermögen, dann geraten wir von vornherein in die einführende Sehweise eines Faches, der Psychologie. Wir müssen anders fragen, und zwar müssen wir im Fragen die Richtung auf uns selbst halten. Einige Beispiele zeigen uns, daß wir in der gewöhnlichen Redeweise jeweils Verschiedenes meinen mit dem Wort Willen: Drang, Trieb, Wunsch, Wollen. Der allen gemeinsame Charakter ist das Streben. Ein dunkles, blindes Streben von etwas weg zu etwas hin ist der Drang; ein Streben, das auf etwas Bestimmtes geht, das aber nicht vorgestellt zu werden braucht, ist der Trieb. Ist das Einzelne auch vorgestellt, dann handelt es sich um ein Begehren. Setze ich mich nicht ein, dieses im Begehren Erstrebte und Vorgestellte zu erreichen, bin ich nicht tätig, dann wünsche ich mir; bin ich jedoch entschlossen, das Vorgestellte zu erreichen, arbeite ich an seiner Erreichung, dann ist solches Arbeiten ein Wollen. Daraus sollte deutlich werden, daß der Wille ein Handeln ist, ein Stehen in der Entschlossenheit, ein sich abarbeitendes Begehren, das getragen ist vom Wissen um das Begehrte. Das Wissen ist das Mitbestimmende bei einem Entschluß, ist eine Wesensbestimmung des Willens. Deshalb sagt Hegel vom substantiellen Willen, daß er sich weiß und das, was er weiß, vollführt. Wille ist Wissen, ist, wie wir sogar sagen können, das eigentliche Wissen. Denn bloßes Wissen von etwas ist nicht mehr als eine Kenntnis von etwas, aber noch nicht ein Stehen in der Sache. Für das Wesen

des Willens ist also bestimmend, daß zu ihm gehört das Wissen und daß er Vollzug und nicht bloßes Wünschen ist.

Wir können jetzt zu der Hegelschen Wesensbestimmung des Willens und damit des Bereiches des Staates übergehen: Wille ist Freiheit, und Freiheit ist Wille. Das heißt zunächst, daß die Freiheit keine Eigenschaft ist, die der Wille u.a. auch hat, sondern wo Wille ist, da ist wesensnotwendig Freiheit. Daher kann auch nur eine gleichzeitige und wechselseitige Erhellung des Wesens beider das Problem treffen. Was Hegel unter Freiheit versteht, kann nur begriffen werden, wenn sie nicht als Wesensbestimmung eines einzelnen Wesens genommen wird, sondern Freiheit ist nur, wo Geist ist, wo ein Ich in einem Gemeinschaftsbezug steht; Freiheit ist wirklich, wo das gleichzeitige und gemeinsame Selbständigsein mehrerer im Miteinander oder Gegeneinander wirklich ist, in dem einer den andern in seiner Selbständigkeit sein läßt, gelten läßt, anerkennt. In diesem Geschehnis der wechselseitigen Anerkennung geschieht Recht. Dieses selbständige Sein mit- und gegeneinander ist Freiheit. Und die vollendete Anerkennung geschieht im Staat, in dem ein Volk zu sich selbst kommt.

Wir versuchen nun, aus Gründen der Einführung, trotz der aufgezeigten Bedingung des rechten Verständnisses der Freiheit über das einzelne Ich noch etwas unmittelbarer das Wesen der Freiheit zu fassen. Dabei fragen wir wieder nach dem Wollen. Das Wollen ist nur im »ich will«, also nicht freischwebend. Und ich will doch immer etwas. In diesem Etwas will ich mich, aber nicht eigensinnig, noch nur in einem zufälligen Zustand, sondern in dem Sinne, daß ich zu mir selbst will, an der Hervorbringung meines Selbst arbeite, mich entwickle. Dieser Prozeß des Sichselbstbestimmens kann nur geschehen in der Wirklichkeit des Miteinanders und der Gegnerschaft; nur in der Hingabe an diese Wirklichkeit wächst einer am andern, gewinnt er sich selbst, so daß der einzelne in seinem Wollen schon nicht mehr nur subjektiv als einzelnes Ich will, sondern in seinem Wollen immer die Anerkennung des andern liegt, sodaß das Zusichselbstkommen immer zugleich ein Über--sich-hinaus und eine Rückkehr zu sich selbst im Besitz des andern

ist. In diesem Sinne ist der vollständige Begriff des Willens: Ich-will-mich, bin in meinem Willen (in meinem) über mich hinaus gegangen und zu mir zurückgekehrt, erhöhe mich in meinem Wollen über mein Ich hinaus, beanspruche Geltung für mich und spreche dem andern Geltung zu. So können wir sagen: wo Wille ist, da ist Freiheit und Recht. –

Die nächste Aufgabe wird es sein, aus dem Gesichtspunkt des Rechtswissenschaftlers Recht und Staat zu entwickeln und dagegen zu halten, wie sich vom Metaphysischen her die Wirklichkeit des Rechtes und des Staates offenbart.

5. 12. 1934

In der Frage, was der Jurist beim Philosophieren über den Staat verloren hat, gibt der Gegenstand unserer Betrachtung die Antwort selbst, wenn es heißt, das Verhältnis zwischen Staat und Recht zu klären. Das ist durch die Philosophie bereits geschehen, insoweit der Weg gewiesen wurde, der zur Bestimmung von Staat und Recht einzuschlagen ist. Damit hat der Jurist auch nichts zu tun, denn es ist nicht seine Aufgabe, nach dem Ausgangspunkt des Rechts zu forschen, seine Tätigkeit besteht nicht darin, Aussagen über das Wesen des Rechts zu machen, wie man gerne annehmen möchte. Er soll nur darlegen, was er als Recht bezeichnet, nichts weiter, auch nicht, was aus der Gesamtheit seiner Aussagen das Wahre des Rechts sein kann. Wie verschiedenartig eine solche Wesensbestimmung des Rechts sein müßte, verdeutlichen die verschiedenen Arten und Möglichkeiten, unter denen das Recht vorkommt. Das zu bestimmen würde weit über das Gebiet der Rechtswissenschaft hinausragen.

Was ist Recht, bedeutet die Frage, die dem Praktiker täglich zur Entscheidung vorgelegt wird und die Frage der gesamten Rechtswissenschaft überhaupt. Darüber etwas auszusagen muß dem Juristen eine bestimmte Vorstellung vom Recht gegenwärtig sein, wie auch die Wissenschaft alle Äußerungen vom Recht in eine

systematische Ordnung zu bringen hat. Die Rechtswissenschaft hat dem Juristen einerseits juristisches Denken zu vermitteln, die Fähigkeit, die Bedingungen zur Rechtsanwendung (dessen, was Recht sein soll) zu erkennen, andererseits ihm dazu ein Rüstzeug an die Hand zu geben. Letzteres ist deshalb erforderlich, weil es beim Juristen auf eine bestimmte Haltung ankommt, gegenüber einem Gesetz allgemeinen Inhalts, denn es liegt an ihm, wieder den Sinn hineinzulegen, der zum Erlaß desselben bestimmend wurde, und das ist nur zu entnehmen aus einer allgemeinen Vorstellung vom Recht.

Wie dieses Bild beim Einzelnen sein wird, hängt letzten Endes von ihm selbst und seiner Veranlagung ab, und wie wir von Sanguinikern usw. reden, wird jeder Mensch die ihm gemäße Auffassung vom Recht haben, sofern sie aus der Gesamtheit aller Rechtsäußerungen heraus sich entwickelt hat.

Es ist also das Nächstliegende, die Quelle des Rechts da zu suchen, wo ihm zur Geltung und Autorität verholfen wird, im Staat und den Behörden, deren Willensausdruck das Gesetz, als Recht schlechthin zu gelten hat. Recht und Gesetz sind identisch und Gesetzesdenken ist gleich Rechtsdenken. Die Blütezeit dieses sogenannten Rechtspositivismus fällt ins 19. Jahrhundert und findet dort auch seine historische Erklärung. Als dem Zeitalter von großen Ratifikationen war man versucht, das Gesetz als die einzige Verwirklichung der Rechtsnormen, als *das* Recht anzusehen. Entsprechend dem Gesetz ist für den Richter das Recht eine abstrakte Richtschnur, von der er den einzelnen Fall bemessen und entscheiden kann, das Recht wird von außen an den Gegenstand herangetragen und heißt darum objektives Recht.

Mit dieser Auffassung gibt es dann Schwierigkeiten, wenn das Gesetz eine Lücke aufweist, das wird immer möglich sein, denn wir können es einmal nicht glauben, daß der Mensch ein Gesetz zu schaffen imstande wäre, das allen Lagen gerecht wird. Die Folge dieser Erkenntnis ist, daß eine Erklärung des Rechts von jener Seite her abgelehnt wird, das Recht darf nicht von außen herankommen, sondern ist aus der Situation selbst, nach den Gesichts-

punkten der Zweckmäßigkeit zu entwickeln – teleologisch zum Unterschied von vorangehender konstruktiver Jurisprudenz. Das Entscheidende ist der Zweck, der in der Sache liegt und die Aufgabe der Juristen besteht darin, ihm zu entsprechen, d. h. Recht zu sprechen und dem Zweck gemäß zu handeln, ist nie etwas Gegensätzliches.

Jedoch sehen wir nur einmal folgendes Beispiel an: Ein Kaufvertrag über eine Möbeleinrichtung würde 1919 abgeschlossen, der Kaufpreis sollte 1923 (als Inflation war) bezahlt werden. Die Entscheidung, die hier aus der Lage der Dinge, einmal Erfüllung des Kaufvertrags, zum andern Zahlung des vereinbarten Kaufpreises, zu treffen wäre, widerspricht offensichtlich unserem Gerechtigkeitsgefühl. Wir stellen also an das Recht noch eine weitere Forderung, es muß gerecht sein. Das wird sehr viele dazu verleiten, sich die Vorstellung vom Recht von der Philosophie her zu bilden, insofern werden sie sich den verschiedenen philosophischen Systemen anschließen, als nämlich die Rechtsphilosophie ein Teil der Philosophie ist. Die Frage richtet sich darum nicht mehr an die Erscheinungsformen des Rechts, sondern an die das Recht bildenden geistigen Kräfte und an den Rechtsbegriff selbst. Jener Jurist wird entweder sagen, das Recht ist zu suchen im Gewissen der Menschen, oder das und jenes ist Recht, denn es ist der Idee und dem Wesen des Rechts gemäß.

Dies die Vorstellungen vom Recht, wie sie dem praktischen Juristen in irgend einer Weise eigen sind. Ähnlich gestaltet sich die Einteilung in der Rechtswissenschaft der Stellung zufolge, die die Rechtspraxis ihr gegenüber einnimmt. Wie dort einmal das Gesetz das Ausschlaggebende war, so ist es hier in der sogenannten Rechtsdogmatik der ausschließliche Forschungsgegenstand, man prüft es auf seinen Rechtsgehalt hin, also, was an Recht erzwungen werden kann und inwieweit es allgemeine Rechtsgrundsätze ausspricht, hier wiederum abgeleitet von einem obersten Gebot, der Rechtsordnung.

Ähnliches ist der Inhalt der (allgemeinen) Rechtslehre, jedoch sind die Voraussetzungen ganz andere. In ihr soll alles das noch

einmal zusammengestellt werden, was man erfahrungsgemäß allgemeiner über das Recht aussagen kann. Anders die der Rechtsphilosophie schon sehr nahe kommende reine Rechtslehre, welche ohne jede Rechtserfahrung rein von der Vernunft her das gerechte und zweckmäßige Recht auszumachen hat, gerecht nicht mehr im Sinne von »dem Gesetz gemäß«, sondern als Maßstab für den allgemein anzuerkennenden Rechtssatz. Das ist die Lehre von der Gerechtigkeit und damit schon Gegenstand der Rechtsphilosophie, die die Grundsätze zur Bestimmung der Gerechtigkeit aufsucht mit Hilfe der bei der Entstehung des Rechts mitwirkenden geistigen Kräfte. Nur aus diesem Zusammenhang heraus ist sie zu definieren, nicht aus dem subjektiven Gefühl dessen, was man als gerecht bezeichnet.

Wir fragen weiter: Was ist aufgrund seiner Anschauungen vom Recht für den Juristen der Staat, und wie werden die Lehren vom Staat entsprechend denen vom Recht lauten? Das muß in diesem Zusammenhang gefragt werden, wenn schon von philosophischer Seite her die Beziehung zwischen Staat und Recht aufgezeigt worden ist.

Demnach ist der Staat gleichbedeutend mit der Verfassungsurkunde, diese als Grundlage für den staatlichen Herrschaftsanspruch und seine gesamte Organisation überhaupt. Was dort Gesetz, ist hier die Verfassung. In gleicher Weise ist der Zweckgedanke als ein Kennzeichen des Staats aufgefaßt worden. Der Staat erhält seine Existenz durch seine Zweckgestalt und diese ist bestimmt von den Mitgliedern des im Staat geschaffenen Verbandes und heißt Schutz des Gemeinwohls. Er ist da vorhanden, wo der bestmöglichen Abgrenzung der Interessenssphären entsprochen wird, also kein starrer Verfassungskörper, sondern ein freies Spiel von Kräften.

Daran schließen sich eng an die Theorien der allgemeinen Rechtslehre. Die juristische Theorie – der Staat als Rechtsinstitution und Subjekt von Rechten, ferner der Staat als Wirklichkeit und sinnvolle Einheit – als soziales Gebilde: die soziologische Theorie.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Überall, wo die Frage nach dem richtigen Recht gestellt war, denn wir haben dabei kein anderes vor Augen, als das unserem Dasein gemäße und darum richtige Recht, bekamen wir eine andere Antwort. Genauer mußte ein bestimmtes Gebiet, sei es Vernunft, Logik, oder eine Begriffsbestimmung, oder ein philosophisches System herhalten, um Aussagen über das Recht zu vermitteln, doch mit dem Recht, das der Jurist braucht und mit dem sich die Rechtswissenschaft beschäftigen soll, hatte es nur wenig zu tun, denn alle Bemühungen, vom Recht etwas auszusagen, endeten darin, daß irgend eine Instanz das Recht zu bestimmen hatte, immer forderte stets darüber von irgendwoher eine Entscheidung.

Wir aber wollen nicht das von außen herangebrachte Recht, sondern das unseres Daseins. Um dieses zu erkennen müssen wir die Frage an uns selbst und unsere eigene Existenz richten. Wir wollen unser Dasein erkennen und es bezeichnen als eines, das im Recht ist. Indem wir uns dazu bekennen, was wir sind, werden wir auch sagen können, welches Recht wir erfordern, denn das »In-der-Welt-des-Rechts-seins« ist für den Menschen unabwendbar und eines der Wesensmerkmale des Menschlichen überhaupt. Mit der Frage nach unserem Dasein fragen wir zugleich nach unserem Recht und andererseits erkennen wir im Recht einen Teil unserer Welt. Unser Dasein steht der Haltungsmöglichkeit des Rechts nicht entgegen, sondern schafft erst Gewißheit, daß dieses auch wirkliches Recht ist. Das richtige Recht ist nicht in dem Bemühen zu suchen, ein als Recht anerkanntes Ideal zu verwirklichen, sondern ist der rechtliche Ausdruck dessen, was wir erleben, worin wir leben. In der Richtung auf jenes Recht haben wir uns in unserem Dasein zu wissen und daraus die Form desselben zu erkennen. Nur von da her haben wir das Recht unserer Zeit zu erwarten.

12. 12. 1934

Rückschauend halten wir fest: Unser Weg führte zu einem Dreifachen: 1.) Wir stellten im Anfang die Frage nach Gegenstand und Methode von Hegels Philosophie. 2.) Vorgreifend gaben wir aus dem § 257 der Hegelschen Staatslehre die Definition des Staates, der da ist in Wille, Freiheit und Geist. 3.) Von der Rechtswissenschaft her suchten wir den Zugang zu Recht in seinen drei Möglichkeiten, um von hier aus den Staat zu sehen. Das alles war notwendige Vorbereitung für das Verstehen der Hegelschen Staatsphilosophie.

Hegels Staatstheorie findet sich in seiner Rechtsphilosophie. Die Besinnung auf den systematischen Ort des Staates ist bei der Wesenheit von Hegels System zugleich schon eine Bestimmung des Staates selbst. Hegel ist bisher und vielleicht für immer der Einzige, der ein System in diesem wesentlichen Sinne geschaffen. Ein System, das sich nicht in einer vorhandenen Anhäufung von verschiedenen Dingen (Religion, Kultur) erschöpft. Diese Ordnung, sofern dies überhaupt den Gehalt von System wiedergeben kann, ist wesentlich. Sie wird nicht von außen herangetragen, sondern gründet in der inneren Ordnung des Seienden selbst, das damit zur Entscheidung gebracht wird. Es soll sich die Sache selbst nach ihrem Wesen entwickeln, ohne daß viel von außen dazuphilosophiert wird, was freilich in dieser Tiefe verstanden werden muß.

Diese methodische Auffassung Hegels beruht auf folgenden wesentlichen Voraussetzungen:

1.) Das Ganze des Seienden als Absolutum kann gewußt werden.

2.) Entsprechend dazu gibt es für uns die Möglichkeit, das Absolute absolut zu denken.

3.) Diese besteht für ihn in der Dialektik. Die dialektische Erkenntnis ist in sich absolut.

Dies alles muß in seiner Tiefe gewußt sein, wenn eine Begegnung mit Hegel wirklich und wahrhaft werden soll. In diese Ord-

nung gilt es sich zuerst hineinzustellen und sie nachzuvollziehen, sonst wird die Erneuerung der Hegelschen Philosophie ein Abfall von ihr und Hegel selbst wird das Reservoir, woraus man leicht und billig alles Mögliche belegen kann.

Erneut fragen wir: Was heißt systematischer Ort und wie steht es näher mit dem des Staates? Durch Ort kann man die Dinge im Raum bestimmen. Jedem Ding kann man seinen Ort zuweisen. Dabei kann der Ort beliebig sein, ohne daß ein Ding dadurch verändert wird. Ein Stuhl bleibt ein Stuhl, mag er stehen, wo er will.

Oder aber ein Ding hat seinen ganz bestimmten Ort, der es als solches heraushebt und erst zur Wirkung kommen läßt. So wirken die Einzelteile eines Hauses, z. B. eine Treppe, als solche erst im Zusammenhang mit einem sinnvollen, schönen Ganzen.

Beim System, haben wir gesagt, bestimmt der Ort eines Dinges sein Wesen. Nun fragen wir weiter: Was bedeutet es, daß der Staat im System an der bestimmten Stelle steht? Wir wissen bereits: der systematische Ort für den Staat ist allgemein die Staatsphilosophie. Hier wiederum finden wir ihn unter dem Begriff der Sittlichkeit.

Rechtsphilosophie:
I. das abstrakte Recht
II. die Moralität
III. die Sittlichkeit
    1.) Familie
    2.) bürgerliche Gesellschaft
    3.) Staat.

Daraus scheint hervorzugehen, daß der Staat irgendwie durch die Philosophie des Rechts bestimmt wird. Er erscheint als dritter Hauptteil der Rechtsphilosophie. Diese Ableitung und Unterabteilung scheint klar. Aber wir fragen weiter:

1.) Wird der Staat im Recht wirklich begründet?

2.) Wohin gehört eigentlich die Rechtsphilosophie? Gibt es sie so wie Kunst und dergleichen?

Was also ist der Sinn dieser Ordnung? Versuchen wir von außen heranzukommen. Die Rechtsphilosophie wurde 1821 veröffent-

licht und war gedacht für den Gebrauch zu den Vorlesungen. Der Haupttitel lautet: »Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse«. Der Untertitel: »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. Es gilt nun, dieses zu pädagogischen Zwecken Herausgehobene als solches zu erkennen und von dem wirklichen systematischen Gehalt abzugrenzen und zu unterscheiden. Dafür gibt uns Hegel selbst einen Fingerzeig. In der endgültigen Darstellung seines Systems finden wir eine Stelle, wo Hegel auf die Rechtsphilosophie hinweist und ihren wahren Ort aufzeigt. Hier im eigentlichen System ist die Rechtsphilosophie in sich aufgehoben, es gibt sie als solche nicht mehr. Hegel will das absolute Erkennen und geht deshalb vom Absoluten aus. Dieses absolute Wissen entwickelt er in der Logik, was soviel heißt wie das systematische Wissen vom λόγος, von der absoluten Vernunft selbst. Oder, wie er selbst sagt, das Wissen, das Gott von sich selbst vor der Schöpfung hat.

Dieser absolute Geist entäußert sich selbst und wird Natur. Natur ist gleichsam schlafender Geist, der noch nicht zu sich selbst kam. – Es folgt als Drittes die Philosophie des Geistes allgemein.

Also: I. Logik
II. Natur
III. Geist
1.) subjektiver Geist
2.) objektiver Geist
3.) absoluter Geist.

Alle drei haben es mit dem Absoluten zu tun, jedes in je einem anderen bestimmten Gehalt. Die Philosophie des Geistes teilt er wieder ein in die des subjektiven und die des objektiven Geistes, die sich im absoluten Geist aufheben.

So gehört die Rechtsphilosophie und damit der Staat in die Philosophie des objektiven Geistes, und zwar an die Stelle, wo er sich selbst wieder absolut wissend in den absoluten Geist übergeht. So ist aber die höchste Bestimmung des Staates nicht Recht, das vor ihm schon wäre, sondern Geist. Beide Fragestellungen, ob der Staat vom Recht oder das Recht sich vom Staat ableitet, sind also in sich verkehrt und müssen eine falsche oder zum mindesten

unrichtige Antwort erzwingen. Staat ruht nicht im Recht, ist aber auch nicht vor dem Recht da, sondern Recht gibt es nur, wo Staat ist. Soviel zum Wesen des systematischen Ortes des Staates.

Hegels Denken, sagten wir, ist dialektisch. Sein ganzes Werk ist systematisch angeordnet. Immer wieder stoßen wir dabei auf die bekante Dreigliederung von These, Antithese und deren Aufhebung und dem absoluten Wissen, der Wahrheit. Dies gilt auch von der systematischen Durchordnung des Gesamtgebietes von Recht und Staat. Wir stoßen hier auf folgende Einteilung und Unterordnung für die Rechtsphilosophie:

I. abstraktes Recht
II. Moralität
III. Sittlichkeit
    1.) Familie
    2.) bürgerliche Gesellschaft
    3.) Staat.

Hier sind das abstrakte Recht und die Moralität das Einseitige, das in der Sittlichkeit überwunden und aufgehoben wird. Die Sittlichkeit teilt Hegel wieder ein in die der Familie und die der bürgerlichen Gesellschaft. Diese heben sich als These und Antithese im Staat auf, in ihm allein gibt es wahre Sittlichkeit. – Hegel deduziert also niemals Staat aus Recht, sondern hebt alles erst im Staate auf, auf ihn ist alles hingeordnet, er kommt deshalb dem absoluten Geist am nächsten. So ist gleichsam das Walten Gottes Grund und Ermöglichung des Staates. Das alles liegt bei Hegel schon voraus. Er hat das Wesen des Staates schon lange vor seiner Definition bestimmt und lebt in diesem Wissen um den Staat von Anfang an. So hat er in der Rechtsphilosophie die Rechtsphilosophie gleichsam aufgehoben, was freilich von den Epigonen unverstanden ins Gegenteil sich auswirkte.

Wenn Hegel von Naturrecht spricht, meint er Natur nicht als Abgrenzung gegenüber Geist oder als beides zusammen, sondern er faßt sie als Wesen einer Sache. Naturrecht finden wir nicht bei möglichst natürlichen, noch primitiven Volksstämmen, sondern Naturrecht heißt nichts mehr und nichts weniger als die meta-

physische Natur des Rechts. Das zeigt Hegel dadurch, daß Recht eigentlich nur ist im Staat.

Jetzt können wir an die Auslegung der Definition des Staates gehen, wie sie in § 257 enthalten ist. Da ist zunächst nicht die Rede von Recht. Der Hauptgedanke ist: Staat ist Wirklichkeit der sittlichen Idee, steht also rückwärts gesehen unter dem Begriff Sittlichkeit. In Familie und Gesellschaft ist der sittliche Geist als solcher nicht offenbar, er ist im Widerstreit. Erst im Staate wird er wirklich.

Hegel spricht hier vom substantiellen Willen. Was heißt Substanz? – Substanz gibt es in der Chemie, wo wir sprechen von festen, flüssigen und gasförmigen Körpern. Bei Substanz »Mensch« meinen wir die Körperlichkeit überhaupt. Substanz heißt eigentlich das Darunter. Das Zugrunde-liegende, griechisch ὑποκείμενον. Substanz ist das, was alle Veränderungen durchhält, die an ihm vor sich gehen können. Wenn ich Kreide zerbreche, bleibt ihre Substanz, das ist das Kreide-sein, davon unberührt. Für die Griechen ist Substanz das eigentlich Wesende. Substanz einer Sache ist gleich ihrem Wesen. Die Frage nach dem Wesen wird so zur Frage nach der Substanz.

Für Descartes gibt es dreierlei Seiendes.

1) Res cogitans
2) Res extensa

} creata

3) Substantia infinita = creator = deus.

Das finden wir bei Hegel ähnlich wieder. Das Wesen der absoluten Substanz ist das Wissen. Bei ihm ist Substanz gleich Subjekt gleich Geist. Das allein vermag in sich selbst zu stehen, indem es sich wissend aus-hält. Substantielle Freiheit heißt also die sich wissende höchste Freiheit. Sonst gebraucht Hegel Substanz auch im bisherigen Sinne als allgemeines Wesen.

§ 258: Staat ist das an und für sich Vernünftige. In der Aufhebung und damit Klarstellung von Familie und Gesellschaft ist der Staat auf den absoluten Geist bezogen und gerichtet. Wenn Hegel Seite 17 vom Staat und seinen Voraussetzungen scheinbar anders

spricht, spricht das nicht dagegen. Erst im Kampf mit den früheren Staatstheorien entwickelt Hegel seinen Staat.

19. 12. 1934

Nachdem wir uns in der vorletzten Stunde über den Ort des Staates im Hegelschen System vergewissert hatten, und die Bedeutung des Systems überhaupt besprochen war, versuchten wir zum letzten Mal uns den Anfang des Abschnittes über den Staat in der Rechtsphilosophie (§ 257–70) in den Grundzügen klarzumachen. Im ganzen Bau des Abschnittes fiel uns rein äußerlich die Einteilung in Hauptabschnitte und Anmerkungen auf. Die Abschnitte selbst sprechen das Grundsätzliche aus, das durch die Anmerkungen erläutert, wie wir sagen »konkret« gemacht wird. Diese Erläuterungen umfassen zumeist einen Umkreis von Begriffen, welche zur besonderen Bestimmung des Grundsätzlichen dienen, denn die Schwierigkeit des Hegelschen Textes liegt gerade darin, daß immer von den allgemeinsten Bestimmungen zu den besonderen übergegangen wird, und daß zu jedem Begriff das Ganze des Systems und die Vergegenwärtigung aller besonderen Begriffe, die sich dialektisch zugeordnet sind, gehört.

Wir gingen bei der Frage nach den Grundgedanken von § 257 und 258 aus: »Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist als [...] der substantielle Wille [...].« Hierdurch ist der Staat als Geist, als Wille bestimmt. Was bedeutet das? In den Anmerkungen zu § 258 wird erläutert, in welchem geschichtlichen Zusammenhang diese Bestimmung steht. Hegel spricht hier von dem Prinzip, das dem Sein des Staates innewohnt und das der Urquell des Staates selbst ist. Von dieser Idee, dem begrifflichen Prinzip ist der historische Ursprung und das äußere Staatsgefüge abhängig und bedingt. Der Wille als Wesensursprung des Staates wurde von Rousseau entdeckt, insofern er nämlich das menschliche Wollen, das zugleich Denken ist, als staatsschaffend erkannte. Damit stellte er ein neues Prinzip des Staates, nämlich die

menschliche Vernunft, der alten Bestimmung des Staates als göttliche Stiftung entgegen. Der Staat wächst nicht, wie eine Pflanze, von sich aus durch natürliche oder göttliche Kräfte, sondern entsteht in seiner Wirklichkeit durch das menschliche Denken und Handeln. Der Staat ist nichts Vorhandenes neben dem Menschen, das nun formal von diesem gedacht wird, sondern eine menschliche, vielleicht die größte menschliche Schöpfung, in der sich das menschliche Denken und Sein bewährt und zeigt. Das Wesen des Staates wird vom Wesen des Menschen, nicht von Gott oder einem Gesellschaftstrieb, einer Naturkraft bestimmt. Und wo der Mensch sein geistiges Sein, seinen sittlichen Willen wahrhaft entfaltet, ist auch der Staat wahr, herrlich und mächtig verwirklicht.

Dieses weltgeschichtliche Ereignis: der Durchbruch der menschlichen Schöpferkraft, der menschlichen Vernunft als Maßstab aller Dinge war ermöglicht durch die Reformation und Renaissance, durch die neuzeitliche Naturwissenschaft und Philosophie. Aber die Befreiung des modernen Bewußtseins von den alten Bindungen war keine plötzliche. Erst durch Rousseau und Hegel ist der Staat als Beweis der sittlichen, höchsten Freiheit des Menschen bestimmt worden. Noch bis zu Hegels Zeit, ja sogar noch bis heute lebt die alte Anschauung vom Staat als einer vorhandenen Institution, die dem sittlich reinsten Wollen des Menschen entgegengesetzt, ja sündig und gefährlich ist, fort. (Humboldt).

Hegel geht in seinem Staatsprinzip also von Rousseau und dem Rationalismus aus. Er überwand aber auch noch die Gefahr der Einseitigkeit, der jener unterlegen war, indem er den Willen als das an und für sich Vernünftige bestimmte. Was heißt das? Für Rousseau ist der Staat aus dem vernünftigen Willen der Einzelnen entstanden, und das im Übereinstimmen der Vielen offenbare Gemeinsame, eben der allgemein vernünftige Wille ist ein Vertrag, der ein beliebiges, kein wesentliches Sein hat. Dieser auf einen Vertrag gegründete Staat ist nur aus Vernunftgründen der Einzelnen entstanden, vollzieht sich nicht unter der Macht des wesentlichen, vernünftigen Willens, insofern es im Belieben des

Einzelnen steht, ihn anzuerkennen oder abzulehnen. Hegels Staat, als das an und für sich Vernünftige, steht immer unter der Macht des Geistes, der sein Wesen über Begriffe und die Besonderheiten seines subjektiven Wollens und Wünschens hinaus kennt, und weil er es kennt, dessen Verwirklichung erstrebt. Das ständige Wissen der Bürger trägt den Staat, ihr Wollen erhält, bewegt und entfaltet ihn. Dieses Wissen und Wollen als wesentliches, nicht beliebig einmaliges Bekenntnis zum Staat wird sichtbar in der »politischen Gesinnung« und der »Organisation (Verfassung)« des Staates (§ 267). Die Verfassung als »objektive Substantialität« ist eine an sich vernünftige Erscheinung des Staates, die Institutionen: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Polizei bilden und tragen sie, und zwar durch die Vernunft für sich: die »patriotische Gesinnung« (§ 265), welche Hegel als »subjektive Substantialität« bezeichnet.

Gegen das an sich Vernünftige (Verfassung) und das für sich Vernünftige (Institutionen) hebt Hegel das an und für sich Vernünftige in § 266 (der mit »Aber [...]« beginnt) als die Idealität des Geistigen ab, die nicht Erscheinung oder Begriff, sondern Wesen, Sich-Wissen, »Inneres der Erscheinungen« ist. Das an und für sich Vernünftige ist nicht Idee, sondern die *Entwicklung* der Idee des Staates, d. h. ein Volk, das sich als Staat begreift, faßt sich als solches in der seinem Wesen gemäßen Verfassung, diese bliebe nur an sich (d. h. auf dem Papier oder als Gedanke), wenn nicht das ständige Sich-Bekennen des Volkes zur Verfassung, zur Erhaltung der darin aufgezeichneten Institutionen, Ordnungen und Gesetze, wenn es nicht der echt patriotische Wille der Volksgemeinschaft wäre, das Wesen des Staates zeitlebens, d. h. täglich zu bezeugen durch das eigene Sein, die eigene ständige Arbeit. Wenn wir als Volk, als Deutsche uns erkannt haben, ein Staatsgefüge für uns in Anspruch nehmen, so beweisen und bewähren wir unsere Erkenntnis nur, insofern wir in den notwendigen Grenzen unseres deutschen Wesens und unserer Staatsidee leben und handeln. Jeder Abfall vom Wesen des Volkes ist Verrat an der Verfassung und am Staat, auch wenn er nicht juristisch faßbar ist. Wo

die Verfassung, der Staat nur Form ist, und nicht mehr sittliche Bindung im Leben des Einzelnen, ist Staat und Volk dem Verfall preisgegeben und der Geschichte entglitten. Diese Bindung des Staates an das wesentliche Sein des Volkes macht eine beliebige Anerkennung oder Ablehnung durch den einzelnen Staatsbürger unmöglich. Der Bürger kann zwar eine Regierung, eine Institution des Staates ablehnen oder begünstigen, aber keineswegs *den Staat*.

Jede wesensmäßige Bindung und Anerkennung ist Notwendigkeit, sittlicher Zwang, zugleich aber auch höchste Freiheit. Denn Freiheit heißt: wissend in sich selbst sein und aus diesem Wissen und Gewissen heraus das Notwendige anerkennen und tun.

Die lebendige, durch Freiheit und Anerkennung gesicherte Verfassung kann Hegel in § 267 und 269 als Organismus bestimmen. Organismus ist für uns vor allem durch die moderne Biologie ein vieldeutiger Begriff geworden. Wir müssen uns deshalb erst einmal der Bedeutung des Wortes klarwerden, um zu erkennen, in welchem Sinn Hegel es anwendet.

Organismus, Organ kommt vom griechischen Wort ὄργανον – Werkzeug. Organe, Werkzeuge sind nötig für das Bestehen des Seienden. Um ein Haus zu bauen und zu erhalten, braucht man Werkzeuge. Da ein Haus sich aber nicht selbst erhält und für sein Bestehen sorgt, so sind diese Werkzeuge keine wesentlichen. Wir reden erst von Organen bei Werkzeugen, die zum Wesen gehören, die Leben ermöglichen. Organe sind lebendige Werkzeuge. Deshalb sprechen wir vor allem bei Pflanzen und Tieren von Organismus. Die Organe der lebendigen Wesen sind alle auf den Lebensprozeß und den Fortbestand derselben bezogen. Sie bilden eine innere gegliederte Einheit, die in ihren mannigfaltigen Funktionen weit mehr ist, als ein mechanisch-dynamisch-chemisches System. Man spricht gerade heute viel von Organismus und System, und meint damit zumeist nichts anderes als eine gegliederte Einheit, welche teleologisch bedingt und schematisch darstellbar und berechenbar ist.

Hegel faßte den Begriff des Organismus, wie auch den des

Systems viel tiefer und bedeutsamer. Organismus ist für ihn Bei-sich-selbst-sein, Sich-selbst-wissen, Sich-selbst-entwickeln durch das Wissen. Alles Lebendige – die Pflanze, die sich dem Lichte zuwendet, das Tier, das seinen Instinkten folgt – weiß irgendwie dunkel, aber sicher um seine Erhaltung und sein Reifwerden. Hegel geht soweit, daß er das Tier als »absoluten Idealismus im Bereich der Natur« bezeichnet, weil es durch sein triebhaftes, sicheres Wissen sein Leben selbst kennt und erhält. Der Trieb des Tieres als etwas Einheit-schaffendes ist schlafendes Wissen und Wollen, und insofern Idealismus, allerdings nur im Bereich der Natur, nicht dem des Geistes.

Geist als Organismus ist eben der Staat. Die tierischen Lebensgemeinschaften sind durch Triebe bestimmt, die menschliche Gemeinschaft in ihrer geschichtlichen Bedeutung, ihrem eigentlichen Sein wird sittlich, geistig, gläubig gestaltet durch die schon erwähnte »politische Gesinnung«.

Diese wird in § 268 näher bestimmt durch zwei Momente: 1.) als »die in Wahrheit stehende Gewißheit«, und 2.) als »das zur Gewohnheit gewordene Wollen«. Diese beiden Kennzeichnungen beziehen sich auf die Stellung des Menschen im Staat und auf seine Bewährung in ihm, denn die in der Wahrheit stehende Gewißheit ist jenes Wissen um das menschliche Dasein und die großen Mächte in und über demselben, welches zur Entscheidung, zum Wollen, zur Tat drängt. Das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nichts anderes als die ständige Entscheidung und Bereitschaft und Hingabe und Arbeit für die wesentlichen Bindungen, d. h. besonders für den Staat. All das echte Wollen und Kämpfen des Einzelnen ist getragen vom Vertrauen, oder wie Hegel sagt: »Zutrauen« in den Staat, denn in der Bewährung und Treue für ihn wird dem Menschen erst sein Wesen als redlich, sittlich, beständig, verantwortlich und geschichtlich offenbar. Darum wird das Wesen der politischen Gesinnung des Volkes wie des Einzelnen durch das Verhältnis von Rechten und Pflichten im Staat deutlich. Je größer die Verpflichtung und das Wissen im Staat ist, umso mehr Freiheit, Recht und Macht bedeutet er an sich und für die Einzelnen

und für die Weltgeschichte. Die Verpflichtung zum Staat muß aber eine sittlich-freiwillige sein, die den Glauben, das Gewissen und das Selbstbewußtsein vertieft und beschwert. »Sklaven haben deswegen keine Pflichten, weil sie keine Rechte haben«, sagt Hegel. Sie haben beides nicht, weil sie als Menschen ohne Freiheit und Verantwortung kein Wissen und Wollen für den Staat haben können. Da die Freiheit des Menschen aber gerade gesichert wird, wenn er sich an Höheres, Übermenschliches bindet, ist deshalb auch der Staat da am stärksten gefestigt, wo die endliche Freiheit und das endliche Wollen allgemein und innig im Unendlichen verankert ist. Die Vereinigung von Recht und Pflicht im Staat, als lebendiges Vollziehen der politischen Gesinnung, ist nicht denkbar ohne den Glauben an ein Ideal, einen Gott, einen unendlichen Geist.

9. 1. 1935

Wir wollen nun an die Auslegung der Paragraphen 257 ff. der Rechtsphilosophie herangehen in einer Betrachtung, die stärker als bisher auch auf das Einzelne eingeht. Wir werden dabei einige Grundbegriffe so herausarbeiten, daß wir zugleich den inneren Zug des Aufbaus »des Wesens des Staates« begreifen. Und wenn es uns gelingt an die Hauptbezirke heranzukommen, die zu dem gehören, was Hegel als Staat begreift, dann bedeutet das sehr viel. Denn das bereitet uns erst vor, daß wir in diesem wesentlichen Bezug unseres Daseins fragen können mit wirklichen Begriffen, d. h. mit solchen, die das Befragte überhaupt erst fassen, be-greifen.

Die Hegelsche Bestimmung des Wesens des Staates ist bis heute die vollendeteste und höchste. Und Hegel vollzieht sie auch in dem ganz klaren Bewußtsein, daß seine philosophische Bestimmung des Wesens des Staates auf der höchsten Stufe steht: Denn Hegel kennt seinen Platz in der Geschichte der Philosophie, die ihm das Geschehen der Selbstbewußtwerdung des menschlichen

Geistes ist. In dieser fortschreitenden Entwicklung hat jede Philosophie ihren Platz und eine jede höhere Stufe enthält die niederen als im Hegelschen Sinne aufgehobene Momente. Hegels Philosophie aber ist die letzte, deshalb sind in ihr alle früheren Lehren »aufgehoben« im Sinne des tollere – conservare – elevare. Die letzte Philosophie aber ist die seine deshalb, weil in seinem Denken sich das Geschehen der Selbstbewußtwerdung des menschlichen Geistes vollendet: der menschliche Geist kommt vom Denken an sich (im unmittelbaren Denken der Griechen) und für sich (im neuzeitlichen Denken, das mit Descartes seinen Anfang nahm) zum Bewußtsein seiner selbst im Denken an *und* für sich (im Hegelschen Philosophieren). Deshalb nennt Hegel sich mit Recht den Vollender abendländischen Denkens.

Die Bestimmung dessen, was der Staat ist, ist eine Bestimmung des Wesens des Staates. »Das Wesen der Dinge ist der Widerspruch«, sagt Hegel. Und deshalb kann das Wesen einer Sache nur dialektisch gefaßt werden. Denn das nicht-dialektische Denken vermag die Identität der Gegensätze nicht zu begreifen. Als endliches Denken erfaßt es immer nur die eine Bestimmung oder addiert die eine Bestimmung zur andern: In der einen Hinsicht ist die Sache so und in der andern Hinsicht allerdings so. Erst Hegels dialektisches Denken ist unendliches Denken. Und in diesem unendlichen Denken gelingt es ihm, die Reihe der endlichen Bestimmungen in ihrer inneren Einheit (nicht neben-einander--addiert sondern zusammen) so zu erfassen, daß sie in dieser Einheit »aufgehoben« sind in dem dreifachen Sinne, wie Hegel das Wort aufheben verwendet. Erst damit aber ist das Wesen in seinem Wesen getroffen. Also: Auch das Wesen des Staates kann nur dialektisch gedacht werden.

Hieraus wird einsichtig, was die Hegelsche Bestimmung des Daseins des Staates bedeutet. Zugleich wird also auch die Schwierigkeit unseres Unternehmens offenbar, da ja die Auseinandersetzung mit Hegel bedeutet eine Auseinandersetzung mit der gesamten abendländischen Philosophie.

*

Ehe wir an die eigentliche Auslegung des Textes herangehen, wollen wir die Bedeutung einiger von Hegel in seinem eigenen Sinne gebrauchten Wendungen klären. Die besondere Art des Hegelschen Denkens erfordert eine eigene Art des Ausdrucks; und diese findet er im »spekulativen Satz«.

In einem Satz des gewöhnlichen Denkens: »S ist P«, »das Papier ist weiß«, wird dem Subjekt »Papier« das Prädikat »weiß« zugesprochen. S ist gewissermaßen ein fester Block, dem die Kopula »ist« das Prädikat P zuordnet. »Weiß« ist eine Bestimmung, die dem Papier neben anderen Eigenschaften auch zukommt. Im spekulativen Satz dagegen ist der Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat aufgehoben. Das Prädikat ist nicht mehr eine Eigenschaft des Subjekts, sondern sein eigentliches Wesen; es enthält die innere Einheit aller Bestimmungen, die für das sogenannte Subjekt gelten. Das scheinbare Subjekt – das dem Anschein nach »der Aussage zu Grunde liegende« – wird in das Prädikat aufgelöst und geht damit in sein Wesen zurück. Und dies Geschehnis drückt sich aus in der Kopula »ist«, die im spekulativen Satz nicht mehr die Aufgabe des Zusprechens, Zuordnens hat, sondern die Bedeutung erhält: »wird«, »west«, »kommt zu sich selbst«, »kommt zu seinem Wesen«. In der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes bringt Hegel das Beispiel: »Gott ist das Sein« und erläutert das so: »In dem Satz: ›Gott ist das Sein‹ ist das Prädikat ›das Sein‹. Es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Sein soll hier nicht das Prädikat, sondern das Wesen sein. Dadurch scheint ›Gott‹ aufzuhören das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, das Subjekt. [...] Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekt hatte, als es im Prädikat darauf zurückgeworfen wird und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.«

Wir fragen uns noch einmal, was heißt für Hegel »Idee«. Auf den Unterschied der Hegelschen Auffassung und der Platonischen gehen wir aber nicht näher ein. Idee ist für Hegel das sich selbst erscheinende Wesen, das sich selbst vor sich selbst hat. Die Idee kommt sich selbst zum Vorschein, hat sich und sieht sich, indem

sie sich verwirklicht, als wirkliche sich erscheint. Das sich Entwickeln der Idee zur Wirklichkeit vollzieht sich so, daß die Idee 1.) sich ent-wickelt – aus-wickelt – ent-faltet nach ihren wesentlichen Momenten und daß 2.) diese Entfaltung bedeutet Entwicklung im Sinne des Werdens – des Durchlaufens der verschiedenen Stufen zur Selbstbewußtwerdung. Erst die so zur Wirklichkeit entwickelte Idee hat ihre Idealität. Und weil dies das eigentliche Wesen der Idee ist, ist Idee die spekulative Bezeichnung für das Wesen des Geistes. Da ja der Geist nur ist in der ständigen Unruhe des Selbstwerdens und auch die Ruhe des absoluten Geistes nichts anderes ist als die gebändigte und eben deshalb noch bestehende Unruhe. Darum auch ist der Geist Organismus: Er entfaltet sich aus sich selbst in seine Glieder und nimmt die selbständigen Glieder zurück in das Ganze. Der Begriff des Organismus setzt Geist voraus und deshalb können Tier und Pflanze nur insofern Organismus genannt werden als sie noch etwas vom Geist haben.

*

Nach diesen vorbereitenden Erörterungen wenden wir uns dem Text zu!

§ 257 nennt alle zum Wesen des Staates gehörigen Merkmale. Diesen Paragraphen übergehen wir, weil wir ihn erst am Schluß in einer eingehenderen Untersuchung aufnehmen wollen.

§ 258: »Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, sowie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein.«

Der Kernsatz dieses Paragraphen ist: diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck. »*Diese* substantielle Einheit« bezieht sich zurück auf den 1. Satz: Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt, das an und für sich Vernünftige. Die Vernünftigkeit des Staates beruht

nämlich nicht darin, daß er vernünftig ist an sich als vernünftig gedachter und auch nicht darin, daß er vernünftig ist für sich als vernünftig gewollter, sondern er ist an *und* für sich vernünftig. Und diese Vernünftigkeit des Staates an *und* für sich liegt, wie Hegel in der Anmerkung sagt, in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit. Diese Einheit stellt das eigentlich Wesentliche des Staates dar. Auf sie kommt es bei der Entfaltung des Wesens des Staates an: Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter *Selbstzweck*. Und darum »ist« der Staat frei. Der Staat ist die unumschränkte Macht auf Erden, dasjenige, was im Irdischen allein absolute Macht und Herrschaftscharakter hat. Hier liegt die metaphysische Begründung für die Souveränität des Staates, die später erst entwickelt wird. Der Satz: »Diese substantielle Einheit ist« usw. ist ein spekulativer. Und er hat nach den Eingangserörterungen über das Wesen des spekulativen Satzes den Sinn: Diese substantielle Einheit west, kommt zu sich selbst, wird absoluter Selbstzweck. Die Einheit des allgemeinen und besonderen Selbstbewußtseins ist keine unbeweglich selbstgefügte, sondern ein werdendes Geschehen, hat den Charakter des Geschichtlichen. Im Anschluß hieran und im Zusammenhang mit dem, was wir zu Beginn über das Wesen der Idee und das Sein des Geistes sagten, wird einsichtig, was der Satz der Anmerkung bedeutet: »Diese Idee ist das an und für sich ewige und notwendige Sein des Geistes.« Nämlich: Diese Vereinigung von Allgemeinheit und Einzelnheit in ihrer Verwirklichung ist keine abgeschlossene, vollendete Tatsache, sondern ein werdendes Geschehen, insofern es das Sein des Geistes ist, nie in Ruhe, sondern nur in immer fortschreitender Bewegung zu sein. Auf die weiteren Anmerkungen zu § 258 gehen wir nicht ein, sondern wenden uns sogleich

§ 259 zu: »Die Idee des Staates hat a.) *unmittelbare* Wirklichkeit und ist der individuelle Staat als sich auf sich beziehender Organismus, – Verfassung oder *inneres Staatsrecht*;

b.) geht sie in das *Verhältnis* des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, – *äußeres Staatsrecht*;

c.) ist sie die allgemeine Idee als *Gattung* und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Prozesse der *Weltgeschichte* seine Wirklichkeit gibt.«

Dieser Paragraph scheint ein Dispositionsparagraph; aber er bedeutet mehr, weil nämlich die Gliederung, die er gibt, keine zufällige von außen herangebrachte An-ordnung ist, sondern eine aus dem Wesen der Sache selbst entwickelte Ordnung.

a.) Die Idee des Staates an sich: die Idee des Staates, d. h. das sich vor sich selbst bringende Wesen des Staates »ist«, »wird« als der individuelle Staat, der sich in der Verfassung begreift. Die Verfassung ist das Fundament dieses individuellen Staates und das besagt, daß die Verfassung metaphysisch begründet ist, im Wesen der Idee.

b.) Die Idee des Staates für sich. Die Idee des Staates »wird« übergehend in das Verhältnis des einzelnen Staates zu andern Staaten. Dieser zweite Schritt der Entwicklung der Idee ist aber kein zweiter, wie c ebenfalls kein dritter ist in dem Sinne, daß sie auf den ersten folgten, sondern sie geschehen gleichzeitig. Der individuelle Staat kommt zu seiner Individualität, zum Wollen seiner selbst – zu seiner Selbst-Ständigkeit erst in der Abhebung von andern Staaten. Wie ja auch das Individuum seine Freiheit erst gewinnt im Sich-Behaupten als dieses eine gegenüber einem andern. In der Anerkennung der anderen Staaten also, indem er über sich hinausgeht, kommt der einzelne Staat zu sich selbst.

c.) Die Idee des Staates an *und* für sich.

Die Idee des Staates west, kommt zu sich selbst als allgemeine Idee – als Gattung. Sie verwirklicht sich im Prozeß der Weltgeschichte, die darstellt das Geschehen der Selbstbewußtwerdung des absoluten Geistes. Daraus wird klar, weshalb der Ort des Staates im Hegelschen System ist in dem Bereich des objektiven Geistes, wo dieser in den absoluten übergeht. In dem Geschehen der Selbstbewußtwerdung des absoluten Geistes haben die individuellen Staaten ihre besonderen Stufen. Je nach der Tiefe des Selbstbewußtseins eines Volkes, das als Volk in seinem Staate sich begreift und will, bestimmt sich der Platz des individuellen Staates in der

Weltgeschichte. »Denn«, sagt Hegel in der Einleitung der Philosophie der Geschichte, »jedesmal das Volk ist an der Zeit und das regierende, das den höchsten Begriff des Geistes gefaßt hat. Es kann sein, daß Völker von nicht so hohen Begriffen bleiben; aber sie sind in der Weltgeschichte auf die Seite gesetzt.« Darum wird die Idee des Staates als allgemeine Idee absolute Macht gegen die individuellen Staaten. Der eigentliche Machtcharakter eines Staates beruht also nicht in seiner Besonderheit als dieser, sondern darin, daß er eine bestimmte Stufe hat im Geschehen und in sich die absolute Macht verkörpert.

Aus der in § 259 aus der Idee des Staates selbst entwickelten Ordnung ergibt sich als erster Punkt einer Gliederung:

A. Das unmittelbare Bei-sich-selbst-sein des Staates – das innere Staatsrecht oder die Verfassung.

§ 260 beginnt in der Form, wie sie für Hegels Darstellungen üblich ist: Er nimmt das Ganze abstrakt voran und spricht dann konkret.

Wir lesen den letzten Satz, der besagt, daß Hegel das Prinzip des modernen Staates entwickelt und in ihm eine große Überlegenheit sieht:

»Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.«

Dieser Satz gibt eine deutliche Erklärung, was Hegel die Freiheit bedeutet im Gegensatz zu Rousseau, der als erster den Staat im Prinzip des Willens gründete. Rousseau bestimmt Freiheit negativ-abstrakt; seine Freiheit ist Freiheit von. Und deshalb stehen bei ihm Freiheit und Staat in dem Verhältnis, daß der, der Staatsbürger sein will, sich eines Teiles seiner Freiheit begeben muß. Hegel aber faßt die Freiheit positiv-konkret; ihm ist die Freiheit – Freiheit zu ... – zum Objektiven, zum Staat. Und deshalb gewinnt für ihn der Einzelne seine Freiheit erst und nur als einer, der im Staate steht. Und deshalb ist für Hegel die Entfaltung des

Persönlichen bis ins Extrem, das aber nicht Willkür ist, sondern Wesentlichkeit – gerade – die höchste und weiteste Bindung. Mit diesem Satz überwindet Hegel den ganzen Liberalismus. Und seine Stufe der Überwindung haben wir bis heute noch nicht wieder erreicht, sofern nämlich Überwindung nicht durch Behauptung des Gegenteils oder durch Einwände von außen her vollzogen wird, sondern nur aus der gegnerischen Ansicht selbst entwickelt werden kann.

Was aber haben wir hier unter Liberalismus zu verstehen? Liberalismus ist, wie das Wort schon sagt, eine bestimmte Deutung und Verwirklichung der Freiheit. Voraussetzung dafür ist, daß man 1.) weiß, was Freiheit ist und daß 2.) Freiheit als Prinzip bewußt ist, als etwas, zu dem man Stellung nimmt. Der Liberalismus ist eine Deutung der Freiheit, in der die Freiheit primär gefaßt wird als Freiheit des Einzelnen als Einzelnen. Das ist eine Mißdeutung der Freiheit!

Hegel dagegen bestimmt das Wesen der Freiheit aus dem Wesen des Geistes, und damit ist die Freiheit von vornherein nicht Bestimmung des Einzelnen als Einzelnen, sondern des Einzelnen, der sich selbst will, wie er in der Anerkennung auf die andern bezogen ist. Freiheit ist also nur, wo das gleichzeitige und gemeinsame Selbstständigsein mehrerer. Und in der gegenseitigen Anerkennung der Selbständigkeit geschieht erst Recht.

Darin also, daß in dem Hegelschen Begriff der Freiheit dem einzelnen Willen grundsätzlich sein Recht gelassen wird, aber in der Berechtigung zugleich die Beschränkung liegt, darin ist die Überwindung vollzogen im Hegelschen Sinn der Aufhebung, des Mithineinnehmens der inneren Wahrheit und die Einbeziehung in den wesentlichen Grund.

*

In dieser Weise müssen wir an die Auslegung auch der nächsten Paragraphen gehen, um den Fortgang der Entwicklung zu begreifen, zu erfassen, wie die erste Stufe der unmittelbaren individuellen Wirklichkeit der Idee des Staates sich entfaltet und die Verfassung als Organismus entwickelt wird. Von hier aus werden

wir dann verstehen, weshalb in der Anmerkung zu § 270 über das Verhältnis von Staat und Religion zu reden der Ort ist.

23. 1. 1935[2]

Unser Fragen nach den heute umlaufenden, abgenutzten Zeitworten: *totaler* Staat, völkischer Staat, – in Gegenüberstellung zu der früheren Auffassung vom Staat als dem notwendigen, jedoch nicht wesentlichen Bereich und der Schutzinstitution der Gesellschaft – dieses unser Fragen auferlegte uns die Verpflichtung, diese Begriffe einmal aus der Plattheit des Alltagsgeschwätzes herauszuheben, zugleich auch über die soziologische Fragestellung weit hinaus sie *metaphysisch* zu durchdenken. Dabei unterscheidet sich wesentlich das soziologische vom metaphysischen Denken im gesteckten Ziel. Während das erste soziales Handeln deutend verstehen will und in seinem Ablauf und Wirkung *ursächlich* erklären will, immer im Blick auf den jeweils spürbaren subjektiven, subjektiv gemeinten Sinn, geht das metaphysische Denken auf den Wesensgrund der Begriffe aus, d. h. aber objektive, »wahre« Begriffe denken, die aus sich selbst gedacht sich selbst verwirklichen, ohne inneren, wesentlichen Bezug auf Anderes außer ihm. Das Wissen dieser Verpflichtung zum *Metaphysischen* rechtfertigt aufs neue unser Bemühen um Hegels Staat. Insofern, als er uns die Form zeigt, in der das Denken des Staates als Staat allein und notwendig sich vollziehen muss im Gegensatz zum Soziologischen.

Mitten aus unserm Bemühen um den Hegelschen Staat legten wir noch einmal seinen metaphysischen Zusammenhang auseinander:

Auf die an den Beginn der Untersuchung gestellte spekulative Zusammenfassung des Wesens des Staates (§ 257) folgt das Sagen seiner inneren Mitte, d. i. das Sagen der substantiellen

[2] *Abschrift* des Protokolls von Dr. Kroskar im Seminar über Hegels »Staat« WS 1934/35

Einheit als unbewegten, absoluten Selbstzweck (§ 258). Hier ist dann der systematische Ort für die Entfaltung der Idee in inneres, äußeres Staatsrecht und Weltgeschichte (§ 259), woran sich die Abhandlung des inneren Staatsrechts anschliesst. Die Paragraphen 260-271 bilden gleichsam eine Einleitung für die im § 272 einsetzende, philosophische Verfassungslehre. Diese Einleitung der Paragraphen 260-271 behandelt das *Verhältnis* des Allgemeinen und Besonderen und deren *Einheit*. Besonders zwei Fragen tauchen auf:

1. Inwiefern sind Familie und Korporation Grundsäulen des Staates?

2. Die Frage nach dem Wesen des Politischen.

Zunächst gilt es, die Begriffe Verhältnis und Einheit zu fassen: Hegel spricht vom Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen als von einem *unbedingten* Verhältnis, in dem das Besondere sich nicht zum Allgemeinen entschließt, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Besonderen. Die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist das Allgemeine.

Das Verhältnis ist *an sich* unbedingt, wenn auch die zeitliche, örtliche und sachliche Verwirklichung verschieden und mannigfaltig sein mag –, aber es ist die Unbedingtheit eines Verhältnisses, das nur Existenz hat auf Grund der Voraussetzung der Selbständigkeit beider Glieder. Das wahrhaft Unbedingte muss aber eine *Einheit* sein und in sich geschlossen.

Jetzt fassen wir den Grund, der der substantiellen *Einheit* ihre Bedeutung innerhalb des Ganzen verleiht. Sie gilt es nun zu begreifen:

I. Das Wesen, die Substanz des Geistes ist die Freiheit und insofern das einzig Wahrhafte des Geistes. Der Geist ist in sich selbst und bei sich selbst *ohne* inneren wesentlichen Bezug auf etwas Anderes außer ihm. Dieses Bei-sich-selbst-sein des Geistes macht seine Freiheit aus und *ist* sein Selbstbewußtsein.

Zweierlei gehört zum Selbstbewußtsein:

1. *Daß* ich weiß, 2. *was* ich weiß oder das Wissen überhaupt z. B. eines Baumes oder Hauses und das Wissen vom Wissen, d. i. vom

eigenen Ich als Ich. Beim *Selbst-Bewußtsein* des Geistes fällt beides zusammen: denn der Geist weiß sich selbst und er ist zugleich die Tätigkeit, zu sich zu kommen und sich zu dem zu machen, was er an sich ist.

II. Das zweite Moment, das den Geist als wahrhaft *unbedingte* Einheit ausmacht, ist das Mittel des Geistes, sein Wesen zur Wirklichkeit zu bringen: die Lebendigkeit, Bewegung und Tätigkeit mit dem Prinzip des *Willens*. Erst mit ihrer Verwirklichung aber werden die Begriffe Begriffe an und für sich.

Beide Momente: das innere Wesen des Geistes mit dem Prinzip der Freiheit und die Verwirklichung dieses wahrhaft Substantiellen mit dem Prinzip des Willens oder des Subjektiven des Wissens und Wollens bilden eine objektive Einheit im Geist. Und zwar als eine (objektive) unbedingte Einheit, da nun nicht mehr die Selbständigkeit beider Momente die Einheit ausmachen, sondern umgekehrt die Selbständigkeit der Einheit überhaupt erst den beiden Momenten Existenz verleiht.

Die objektive Existenz dieser Einheit ist aber der Staat und insofern die Wirklichkeit des substantiellen Willens. »Diese Einheit ist das allein Ständige im Wechsel aller Begebenheiten und Zustände sowie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Diese Einheit ist aber ein rastloser Prozeß, in dem das Dasein alle seine Phasen und Stufen durchläuft.«

Hier erklärt sich nun der scheinbar auftauchende Widerspruch zwischen dem § 265: Familie und Korporation sind die Grundsäulen des Staates und dem § 258: Das Wesen des Staates ist die substantielle Einheit.

Familie und Korporation als die Wahrung und Sicherung von Ehre, Vermögen und Arbeit sind insofern Grundsäulen des Staates, als sie Durchgangsformen sind zum eigentlichen Staat als der Verwirklichung des Geistes. Selbst gründen sie sich auf das Vorhandensein des Substantiellen und sind insofern gestützte Grundsäulen.

Praktisch leicht vorzustellen mit Hilfe der Spiralfeder, deren oberes Ende eine Kugel trägt. Die ganze Feder ist Durchgangs-

form des Stahles als der Substanz zur oben getragenen Kugel als der Verwirklichung der Substanz. Jeder Spiralgang ist dann Grundsäule der Kugel. Zugleich aber existiert der Spiralgang nur auf Grund des Vorhandenseins der Substanz und insofern nur als Zwischenstufe zur Kugel.

Solch ein Spiralgang ist Familie und Korporation innerhalb der stufenweisen Verwirklichung des Geistes zum Staat in dem dauernden Geschehen der Einheit und ihrer Verwirklichung.

In gleicher Weise ist der Begriff des *politischen* oder staatlichen Staates im Gegensatz zum unpolitischen oder Verstandes-, Notstaat (§ 183) als vorletzte Stufe dieser Entwicklung zum geistigen Staat zu fassen.

Dabei kann politisch bedeuten:

1. Das, was auf die πόλις bezogen ist als ihre Eigenschaft.

2. Das Politische als Wesensgrund der πόλις: Hiebei bedeutet πόλις die Mitte des Daeinsbereiches des griechischen Menschen überhaupt (ohne Zusammenhang mit Staat = status rei publicae).

VI. 9 Odyssee:

ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ ἐδείματο οἴκους καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν καὶ ἐδάσσατ' ἀρούρας.[3]

Als Mittelpunkt des Gebietes war die πόλις Sitz der herrschenden Regierung, der schirmenden Götter und des wirtschaftlichen Lebens (Markt). Das heißt die Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes überhaupt. – Auch bei territorialer Ausdehnung wurde der πόλις-charakter gewahrt, durch die Verpflichtung zur Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte, *persönlich* in der πόλις zu erscheinen.

Diese Mittenstrebigkeit im Wesen der πόλις wurde nach außen kundgetan durch die schützende und trotzende Mauer als Abgrenzung gegen die Außenwelt als ihrem ursprünglichen und natürlichen Feinde. Daraus erklärt sich die Wichtigkeit, die ἐλευθερία als Unabhängigkeit nach außen und αὐτονομία als innere Selbständigkeit in jedem Bündnisvertrag als selbstverständliche Ver-

[3] [»Und er zog eine Mauer um die Stadt und baute Häuser und schuf Tempel der Götter und verteilte die Äcker.« Übersetzung Wolfgang Schadewaldt.]

tragsklauseln spielen (noch von Nero im Freiheitsdekret verkündet und zugesichert).

Die umfassende Einheit von ἐλευθερία und αὐτονομία macht das Wesen der πόλις aus und lässt sich zusammenfassen in: *Selbstbehauptung*.

Wenn gegenwärtig vom Wesen des Politischen als dem Freund-Feind-Verhältnis gesprochen wird, so ist damit nur die Folge zur Ursache erhoben worden: Erst auf Grund der *Selbstbehauptung* des geschichtlichen Daseins eines Volkes *erscheint* das Politische als das Freund-Feind-Verhältnis.

Zusammenfassend sollen uns in unserer weiteren Arbeit drei Fragen bewegen:

1. der Wesensgrund des Politischen bei Hegel.
2. Das Geschehen der Einheit als dauernder, sich entwickelnder Prozeß zum endgültigen, d.i. geistigen Staat.
3. Die wechselseitige Begründung des Staates auf die Familie und Korporation und umgekehrt.

Mit ihrer Beantwortung erhalten wir den Grund für den systematischen Ort des Verhältnisses: Staat und Religion (§ 270) und zugleich den Gehalt des Wortes Bildung als die Form, das Einzelwesen zur *allgemeinen* Natur zu erheben. Zugleich ist hier der Ort, den inneren Zusammenhang von Bildung und Arbeit aus dem Geiste heraus aufzu-weisen und zugleich Hegels Fassung des Begriffes: Wissenschaft in seinem metaphysischen Gehalt und Wesen zu begreifen.

ZU HEGEL
PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES I
SS 1942
PROTOKOLLE

17.4.1942

Zur Vorbereitung auf die Einleitung in die »Phänomenologie des Geistes« stellen wir uns einige aus Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ausgewählte Sätze vor Augen, die das Prinzip der Philosophie der Neuzeit betreffen und damit auch das Prinzip der Hegelschen Philosophie, und deren letzter, den wir näher interpretieren, schon anzeigt, wohin bei Hegel dieses Prinzip entwickelt wird.

Es sind die folgenden:

Aus dem Text der Vorlesungen, Ausgabe von 1836, Bd. 15, S. 328: » Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbstständig aus der Vernunft kommt, und daß das *Selbstbewußtseyn* wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit Allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an.«

Sodann: »In dieser neuen Periode ist das Princip *das Denken*, das von sich ausgehende Denken, – diese Innerlichkeit, die überhaupt in Rücksicht auf das Christentum aufgezeigt, und die das protestantische Princip ist. Das allgemeine Princip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die todte Aeußerlichkeit, Auktorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Princip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was

sich für sich jetzt aufstellt; und dieses Princip fängt mit Descartes an.«

Aus der allgemeinen Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 15, S. 269: »Das Princip der neueren Philosophie ist daher nicht unbefangenes Denken, sondern hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich. Geist und Natur, Denken und Seyn sind die beiden unendlichen Seiten der Idee.«

*

Aus diesen Sätzen stellen wir heraus, daß nach Hegels Interpretation im Beginn der Philosophie der Neuzeit die Philosophie zu dem Wissen gelangt davon, daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren oder, in der anderen Fassung: daß das Prinzip das von sich ausgehende Denken ist und für Hegel selbst die so gefaßte erste Einsicht der neuzeitlichen Philosophie in ihr Wesen »Land« bedeutet, d. h. der Idealismus an diesem Prinzip Descartes' festhält, weiter, daß dieses Prinzip des von sich ausgehenden Denkens als solches nicht unbefangenes Denken ist (wie nach Hegels Auslegung das Denken der Griechen, das selbst auch Prinzip und nicht nur Instrument ist), sondern den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich hat.

Mit Bezug auf diesen Gegensatz sagt Hegel: Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Geist, Denken – Natur, Sein als die beiden unendlichen Seiten der Idee; Denken als Wesen des Geistes, Natur nicht als ein Bereich des Seienden im Gegensatz etwa zum Bereich des Geistes, sondern in Natur ist etwas mitgedacht, was wir z. B. meinen, wenn wir von »Natur der Sache« im Sinne vom »Wesen eines Dinges« sprechen. Mit dieser vorläufigen Kennzeichnung lassen wir die Bedeutung dieser Begriffe im Besonderen zurück.

Dem Versuch, von außen, vom nicht spekulativen Denken her in das Verständnis des Satzes einzudringen, stellt sich als Hauptschwierigkeit der Begriff der »unendlichen Seite« entgegen. Es scheint im Begriff der Seite zu liegen, daß sie endlich ist, nämlich – als ein quantitativ Bestimmtes (so auch als Aspekt) – begrenzt. Bei Hegel ist un-endlich aber nicht quantitativ gemeint, sondern

nicht-endlich heißt »nicht einseitig«. Und zwar zeigt es sich, daß – vom Boden der neueren Philosophie aus gesehen – »einseitig« die Weise ist, wie das natürliche Bewußtsein seine Inhalte hat: Die Gegenstände, indem es sich in ihnen nicht mit- und sie nicht in ihrer Gegenständlichkeit begreift, d. i. nicht in ihrem Wesen, das Denken, indem es dieses ohne den wesensmäßigen Bezug auf Gegenständlichkeit nimmt.

An einem Beispiel dargestellt: ein Stuhl ist nicht endlich dadurch, daß er Grenzen, Umriß hat, so wie er seine Materialbeschaffenheit, seine Farbigkeit hat, sondern dadurch, daß das Gesagte »der Stuhl« das dem Bewußtsein, dem Ich Entgegenstehen des Stuhles, wodurch er ist, was er ist, nicht ausdrückt, daß die Gegenständlichkeit des Stuhles im unmittelbaren Meinen nicht als Gewußtes enthalten ist. Diese Einseitigkeit ist also in gewisser Weise aufgehoben, wenn mitgedacht wird »Gegenstand, vorgestellt von meinem Bewußtsein«, wenn sie überschritten wird in der Richtung auf die Vorstellung, die den Gegenstand meint.

Darin, daß der Gegenstand, wenn er in seinem Wesen gedacht werden soll, Überschreitung der Einseitigkeit fordert, zeigt er sich als unendlich.

Dies betrifft die Seite des Seins in unserem Satz; in der neueren Philosophie ist Sein = Gegenständlichkeit.

In dieser Seite liegt also schon die Notwendigkeit, daß sie, wenn sie wahrhaft gedacht wird, überwunden wird.

Ebenso liegt in der Seite des Denkens die Unendlichkeit, da sie nur voll erfaßt werden kann, wenn die Einseitigkeit »Vorstellung« negiert und – vorläufig gesagt – mit »Vorstellung von etwas« der Übergang vollzogen wird.

Jede Seite ist wesensmäßig auf die andere bezogen; und man sieht, daß sie durch diesen Bezug »Seite« ist, sodaß es entgegen der Meinung des natürlichen Bewußtseins zum Begriff der Seite selbst gehört, daß sie, wenn sie in dem erfaßt werden soll, was sie ist, unendlich ist. Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Es heißt die »beiden«,

nicht »zwei«, d. h. sie erschöpfen das, was die Idee ist. Die Idee ist das, was in diesem unendlichen Wechselbezug der beiden Seiten besteht; darin liegt zunächst als Negatives, daß die Idee Hegels sich weder mit der platonischen Idee noch mit der des Descartes deckt: denn die Idee als οὐσία ist der Charakter des Seins, Idee als perceptio (cogito) gehört nur dem Denken an; und wenn auch beide Begriffe eine Beziehung in sich enthalten, so sind sie doch nicht durch diesen Wechselbezug von zwei Seiten Idee.

Aber die Idee Hegels steht in wesensmäßigem Zusammenhang mit der griechischen und der neuzeitlichen Fassung der Idee, da diese die beiden unendlichen Seiten der Idee sind. Was damit gemeint ist, wird auch noch nicht durch den Kantischen Grundsatz getroffen: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes. Für Hegel steht Kant trotz wesentlicher Schritte noch auf der Seite Descartes'.

Hegel entwickelt seinen Begriff der Idee erst am Abschluß seiner Metaphysik, nämlich im dritten Buch der Logik, wobei die Momente des griechischen und neuzeitlichen Begriffes der Idee mit hineingenommen werden nicht in einer Korrelation, sondern in einem ursprünglichen Sinne, in dem sich das griechische Moment, das »Erscheinen von etwas von sich aus in seinem Wesen« unendlich, d. h. als Seite genommen, darstellt und dadurch Erscheinen für ein Vorstellendes ist, was man Subjektivität seinerseits benennen kann, und in der die Kantische Subjekt-Objekt-Beziehung enthalten ist. So erscheint das Erscheinende sich selbst in seinem Wesen. Idee ist formal gesprochen das sich selbst erscheinende Erscheinen, wobei das Erscheinende und das Erscheinen ineins genommen ist als Wesen.

Die Idee ist einmal Wesen, Sein, Erscheinen und zugleich Sich-erscheinen, d. h. Denken. Dies ist ursprüngliche Einheit, das Erste: wesentlicher Wechselbezug des Sich-selbst-Erscheinens als Erscheinung und der Erscheinung als Erscheinung ihrer selbst.

Geschichtlich gesehen ist diese Idee, die οὐσία und perceptio als ihre Seiten hat, eine Formel für den Gang der Metaphysik von

Platon bis Hegel, insofern nämlich die Geschichte der Metaphysik in diesem Gang absolut geworden ist und sich vollendet.

Dieser Begriff der Idee, die Denken und Sein zu unendlichen Seiten hat, wurde zur Vorbetrachtung ausgewählt im Hinblick auf die Einleitung in die »Phänomenologie des Geistes«: das Absolute ist die Idee in diesem Sinne des Sich-selbst-Erscheinens der Erscheinung in dem, was sie ist.

*

Wir gehen über zum Titel des Werkes und beschäftigen uns zunächst mit der Wortbildung »Phänomenologie«, indem wir die Schwierigkeit, die in der Zusammensetzung des ganzen Titels uns entgegentritt, erst zurücklassen. Phänomenologie ist wie andere entsprechende Bildungen entstanden als Bezeichnung für eine Disziplin innerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung, und zwar für die Lehre vom Schein, von der Illusion. Der Sinn, in dem Phänomen dabei gebraucht wird, ist ein abgeleiteter des 18. Jahrhunderts. Das griechische φαίνεσθαι hat die Grundbedeutung des Erscheinens, in bestimmter Weise Da-Seins, anwesend-Seins, genau so wie φαντασία die Grundbedeutung »Erscheinung«, Offenkundigwerden hat, entsprechend ist φαινόμενον das Erscheinende. (Allerdings spielt schon im Griechischen bisweilen der Sinn des Anscheins in den alten Sinn der Erscheinung hinein.)

Hegel greift in gewisser Weise auf den ursprünglichen Sinn von φαίνεσθαι zurück, indem er es als sich-Zeigen faßt. (Diese Abweichung dürfen wir umso weniger übersehen, als Hegel geneigt ist, sein Denken in das griechische hineinzuprojizieren.) Phänomenologie des Geistes wäre demnach: Lehre vom Erscheinen des Geistes. Dies ist eine mögliche Fassung, die aber doch das, was der Titel wirklich meint, nicht trifft. »Phänomenologie des Geistes« darf nicht als eine Beziehung wie etwa »Psychologie des Kindes« aufgefaßt werden: als ob in Form einer Lehre die Erscheinungsweisen des Geistes behandelt würden. Der Genitiv »des Geistes« darf nicht als Genitivus objectivus, sondern eher als Genitivus subjectivus aufgefaßt werden; im Grunde ist er weder so noch so zu bestimmen: er ist eine besondere Erscheinung der

Sprache des spekulativen Denkens, die z. B. auch in den Formulierungen »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, »Wissenschaft der Logik« vorliegt: was sie ausdrücken will, erfassen wir erst durch das betreffende Werk selbst. Streng genommen ist »Phänomenologie« der Geist selbst. Hiermit ist zusammen zu sehen, daß Phänomenologie als Erscheinung dem Wesen der Idee zugeordnet sein muß.

*

Wir kommen jetzt zum ersten Satz der Einleitung selbst, Hoffmeistersche Ausgabe, S. 63: »Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.«

Demnach steht also natürlicherweise am Anfang des Philosophierens die Erkenntnistheorie; man muß mit Erkenntnistheorie anfangen. Inwiefern ist das natürlich? Erkenntnistheorie setzt Zweifel an der Erkenntnis voraus, und dieser Zweifel kann erst dort wirklich auftreten, wo man das Denken als Werkzeug, als Mittel auffaßt: also im Hinblick auf den »Boden«, das »Land«, in dem Hegel sich als neuerer Denker bewegt, ist es natürlich, durch den Zweifel zu gehen, um ein fundamentum absolutum et inconcussum zu gewinnen. Es bleibt offen, ob diese natürliche für Hegel eine echt philosophische Frage ist. Erst am Schlusse der Einleitung wird ersichtlich werden, warum Hegel sich in gewisser Weise auf das üblich gewordene Verfahren der Verständigung über das Werkzeug einläßt.

24. 4. 1942

Wir stellten zu Beginn die Frage, die uns als erste bei der Interpretation der Einleitung begegnet war, nämlich die nach der Möglichkeit einer Erkenntnistheorie, vorläufig zurück, um im Allge-

meinen nach der Absicht und dem Sinn der Einleitung zu fragen.

Unter anderem hat sie offenbar die Aufgabe, den Titel: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« zu erklären. Dazu ist zu sagen: es gibt vier verschiedene Fassungen des Titels:

»Phänomenologie des Geistes« heißt das Werk in der nach Hegels Tod erschienenen Gesamtausgabe seiner Schriften. (Hegel selbst hatte vor, die Phänomenologie neu herauszugeben, wenn er auch den eigentlichen Boden seiner Metaphysik verloren hatte, als Preis für die Professur in Berlin.)

Den vollständigen Titel gibt Hegel in der Selbstanzeige der Phänomenologie 1807 an. Dort heißt es: »System der Wissenschaft, Band I, Die Phänomenologie des Geistes« und weiter: »Dieser Band stellt das *werdende Wissen* dar. Die Phänomenologie des Geistes soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen oder auch der abstrakteren Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die *Vorbereitung* zur Wissenschaft aus einem Gesichtspunkte, wodurch sie eine neue, interessante und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie faßt die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen es reines Wissen oder absoluter Geist wird. [...] Der dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Notwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind.«

Hier erfahren wir also von der Absicht der Phänomenologie. Es ist aber fraglich, ob wir uns auf eine Selbstanzeige verlassen können. Denn in einer solchen muß der Verfasser aus der Position des Publikums sprechen, damit seine eigene aufgeben. Und zumal wenn es sich um die Philosophie Hegels handelt, die dem »gesunden Menschenverstand« gerade entgegengesetzt ist, wird das, worauf es eigentlich ankommt, verloren gehen. –

Eine andere Fassung des Titels findet sich in späteren Auflagen: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«, auch sie stammt von Hegel selbst.

Schließlich hat das Buch noch den Untertitel: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Dieser ist es, den die Einleitung erklären soll.

Wovon ist in ihr die Rede?

Der erste Satz sagt das schon. Es heißt: »Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.«

Es handelt sich um die Frage einer Prüfung der Erkenntnis. Ehe wir aber diesen Gedanken Hegels mitdenken, muß das klar werden, was Hegel in diesem Denken schon voraussetzt: *Was nämlich Philosophie sei.* Denn das erfahren wir hier: Die »Sache selbst« in der Philosophie ist »das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist«. Und das, was in Wahrheit ist, ist das »Absolute«.

Damit haben wir, so scheint es, bloße Worte gehört. Denn was ist das Absolute, wieso ist es das, was in Wahrheit ist. Jedes Wort wäre erst genau zu bestimmen. Wenn wir wissen, was für Hegels Denken: »Wahrheit«, »Sein«, »Erkennen« ist, dann wird es auch klar werden, was das Absolute ist und was Philosophie ist. Nun kennen wir diese Begriffe noch nicht und versuchen deshalb, die Bestimmung der Philosophie aus sich heraus deutlicher zu machen.

Das, was ist, ist das Seiende, griechisch τὸ ὄν.

Das in Wahrheit Seiende ist griechisch ὄντως ὄν, ἀληθὲς ὄν. In der Philosophie soll das wesenhaft Seiende *wirklich* erkannt werden, nicht klassifiziert werden in der Weise der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern *als* Seiendes, in seinem Sein erkannt werden.

Das Seiende *als* Seiendes ist griechisch ὂν ᾗ ὄν. Das ὂν ᾗ ὄν oder das in Wahrheit Seiende nennt Hegel das *Absolute.*

Die formale Bestimmung dieses Begriffes übernimmt der Deutsche Idealismus von Kant – in der inhaltlichen Bestimmung stellt er sich gerade gegen Kant –; Kritik der reinen Vernunft, Abschnitt »Von den transzendentalen Ideen« (A 324):

»Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das Wort *absolut*. [...] Es wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also *innerlich* gelte. In dieser Bedeutung würde *absolutmöglich* das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der Tat das *wenigste* ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft,) und *absolutmöglich* würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht *in aller Beziehung möglich* ist, welches wiederum das *meiste* ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann.« (A 326) »In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Wortes: *absolut*, bedienen und es dem bloß komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion.«

»Das Absolute« ist also ein ganz bestimmt geprägter Begriff, der des *schlechthin Unbedingten*. Wir können den Begriff positiv fassen und erhalten den Begriff des Allesbedingenden, des Urdings oder der Ur-sache.

Es fragt sich, ob dagegen nicht der Einwand gelte, daß jede Position schon nicht mehr absolut sei; daß also das Absolute, indem ich es positiv fasse als erste Ursache, seinen Charakter des Absoluten verliere, schon zerstört sei. – Dieser Einwand ist nur formal und kann dahin eingeschränkt werden, daß die Ursache nicht im Sinne der Kausalität gefaßt werden darf, als wirkend auf ein anderes. Denn damit würde sie etwas von sich Getrenntes voraussetzen, wäre nicht mehr absolut. Aber das Absolute Hegels wirkt gerade nicht außer sich selbst. Ur-sache ist nicht gleich causa.

Ursache ist griechisch ἡ ἀρχή. Als das Fragen nach der ἀρχή

bestimmt Aristoteles die Philosophie in der Schrift, die dieser Grundrichtung des Fragens im abendländischen Denken den Namen *Metaphysik* gegeben hat. Wenn auch die ἀρχή der Griechen nicht gleichzusetzen ist mit dem Absoluten Hegels, so steht doch beides innerhalb dieser Grundrichtung des Fragens, innerhalb der Metaphysik.

Das *Erkennen* des *Absoluten* ist Philosophie. Deshalb muß für die »natürliche Vorstellung«, die beides kennt und gegenüberstellt, die Forderung auftreten, eine Prüfung des Erkennens als des Werkzeugs der eigentlichen Philosophie vorangehen zu lassen; zumal in der Zeit Hegels, die ja durch die Kantische Kritik ein Bewußtsein von der Fragwürdigkeit des Erkennens erlangt hat.

Gegen diese Vorstellung wendet sich Hegel. Eine Erkenntnistheorie als Vorbereitung der Phänomenologie ist nicht nur unnötig, sondern sogar unmöglich. Hegel sagt ausdrücklich, die Phänomenologie sei ›eine Vorbereitung der Wissenschaft‹ und doch keine Prüfung des Erkennens. Denn in jeder Betrachtung, die für notwendig hält, vorher das Erkennen selbst zu prüfen, liegt von vornherein eine Interpretation des Erkennens als eines Werkzeugs, mit dessen Hilfe oder als eines Mediums, durch welches hindurch das Erkennende erst gefaßt wird. In beiden Fällen ist das Erkennen ein Mittel, d. h. es besteht für sich, auch ohne das, wozu es Mittel ist. Ich kann ja ein Werkzeug allein in die Hand nehmen, ohne etwas damit zu bearbeiten, ebenso ein Medium für sich betrachten, ohne etwas, was dahinter erscheint. Wenn ich aber das Erkennen in dieser Weise auffasse, als Mittel, so verfehle ich gerade das, was es wirklich ist.

Es fragt sich aber dann, was denn das Wesen des Erkennens sei. Die Einleitung gibt die Antwort. Das Erkennen ist: »[...] der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt [...] oder der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.« (67)

Ein *Weg* ist also das Erkennen. Ist nun damit etwas gewonnen? Wir reden doch von »Mitteln und Wegen«. Einen Weg gebrauche ich, um dorthin zu kommen, wo ich noch nicht bin. Und so scheint er selbst wieder nur ein Mittel zu sein. Wenn wir so denken, gehen wir an der Hegelschen Bestimmung vorbei. Denn in ihr ist der Weg des Bewußtseins der *zum* wahren Wissen, zugleich aber *nicht* ein vom Absoluten selbst Verschiedenes, Getrenntes. – Denn das Absolute wäre ja nicht mehr absolut, wenn es einem von sich selbst Verschiedenen entgegengesetzt wäre. – Sondern das Erkennen ist der Weg *des Absoluten selbst.*

Diese Bestimmung ist aber nur formal. Hegel sagt konkreter, was dieser Weg ist:

»Indem das natürliche Bewußtsein sich unmittelbar für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung.« (67)

Die Verzweiflung ist uns gerade das, was keinen Ausweg mehr sieht, deswegen einen Weg ohne Ziel geht. Hegel sagt aber nicht: der Weg *aus* Verzweiflung, sondern der Weg *der* Verzweiflung. Sie selbst ist es, die diesen Weg geht und kennzeichnet. Der Weg ist ja nicht wie eine Bahn, die da ist, ob ich sie nun gehe oder nicht. Sondern er ist das Gehen selbst und zwar das Gehen, das bei jedem Schritt an sich selbst verzweifelt, an sich als Gang. Dieser Weg ist das Erkennen: das Erkennen, das auf jeder Stufe, die es erreicht, erkennt, indem es eine Verzweiflung an sich selbst hervorbringt, daß es hier nicht stehen bleiben kann, sondern weiter muß.

30. 4. 1942

Der Begriff des Absoluten bei Kant und Hegel ist nicht derselbe. Der Hegelsche Begriff des Absoluten ist von Kant, allerdings nur formal, vorbestimmt. Bei Hegel wandelt er sich und damit wan-

delt sich auch das Verhältnis zum Absoluten selbst. Die Einleitung stellt eine stillschweigende Auseinandersetzung mit Kant dar. Wir haben in der Feststellung des Absoluten auf die Einleitung vorausgegriffen, um eine Vorstellung zu gewinnen, worum es sich handelt. Wir müssen vorausblicken, um an Hand des Ganzen klarer sehen zu können. Es handelt sich nicht um eine Erkenntnistheorie, d. h. um eine Prüfung des Erkennens, sondern um das Erkennen als Weg. Dazu muß man den inneren Gang, die Komposition der Erörterung, eine gewisse Abfolge von Schritten und Fragen überblicken.

Bei philosophischen Einleitungen begegnen wir einer ganz besonderen Schwierigkeit. Sonst in den Wissenschaften sind Einleitungen willkommen, um allmählich aus dem Allgemeinen in die Behandlung des Einzelnen hinüber zu leiten. Die hier vorliegende Einleitung ist anders, da es in die Philosophie eine solche Art Einleitung nicht geben kann. Es wird der gewöhnliche Verstand ein- und angeleitet, aber dies Tun ist selbst schon Philosophieren. Eine solche Einleitung wie die Hegels zur »Phänomenologie« können wir eigentlich nur verstehen, wenn wir das ganze Werk schon kennen; aber in dieses sollen wir ja gerade durch die Einleitung eingeführt werden. Es gibt hier keinen fließenden Übergang vom gewöhnlichen Verstand zum philosophischen Denken, sondern da gibt es nur einen *Sprung*. Es ist nun der Schein des Einleitens vorhanden. In Wirklichkeit kann nur der Abgrund, über den gesprungen werden muß, sichtbar gemacht werden. Bei Hegel liegt nun noch ein Sprung von besonderer Art vor, bei Hegel und überhaupt im deutschen Idealismus. Einleitungen leisten scheinbar das Gegenteil dessen, was sie leisten sollen. Trotzdem sind sie nicht zu entbehren. In dieser Einleitung werden nicht einzelne Gehalte, wie die Themen des Ganzen, gegeben, sondern das Leiten, der Gang wird dargestellt.

Bei Betrachtung der Einleitung haben wir einen Wendepunkt im Fortgang aufgewiesen, nämlich die Stelle: »Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung.« (66) (Hier ist Wissenschaft im Sinne Fichtes als eigentliches Wissen,

als Philosophie zu verstehen.) Bis dahin wird in der Einleitung vom Erkennen gehandelt.

Hegel versetzt sich in das natürliche Bewußtsein, geht *mit* der sich entfaltenden natürlichen Vorstellung und kommt dann mit einer Anlehnung an Kant zu einer Überzeugung hinsichtlich der Möglichkeit des philosophischen Erkennens, nämlich, daß »zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle« (63). Daher scheint eine Prüfung des Erkennens, die dazu den Anschein eines besonderen Ernstes mit sich bringt, notwendig. Denn es könnte verschiedene Arten der Erkenntnis geben, zwischen denen eine Wahl getroffen werden müßte, und diese würde ein Prinzip erfordern, nach welchem man die Auswahl trifft. Und wenn dies geschehen wäre, so müßte man die Grenzen bestimmen, innerhalb derer die betreffende Erkenntnisart etwas zu leisten fähig wäre.

Einer solchen Auffassung liegt die Vorstellung des Erkennens als eines Werkzeugs oder Mediums, allgemein als eines Mittels, zu Grunde. Hegel macht sich nun selbst den Einwand, daß man ja bei genauer Kenntnis der Wirkungsweise eines Werkzeugs diese im Resultat wieder abziehen könne und so das Resultat rein erhalten würde. Aber damit käme man nur wieder zum Ausgangspunkt zurück, und die Bemühung wäre somit überflüssig gewesen.

Hier folgt nun die Stelle, wo Hegel zum ersten Male etwas Wesentliches über das Absolute sagt, und darüber, was das Erkennen ist. Wir ersehen nämlich aus dieser Stelle, daß das Absolute für Hegel dasjenige ist, das *bei uns* ist und sein will, und als Absolutes es daher auch sein *muß*. Dies ist der Blitz, der in die Kantische Philosophie hineinfährt und diese sprengt. Und vom Erkennen heißt es, dies ist nicht das Brechen des Strahls, das wir vollziehen, sondern *der Strahl selbst*, durch den die Wahrheit uns berührt. Diese zwei Sätze, die wie beiläufig gesagt werden, tragen die ganze Einleitung.

Zugleich ist aber durch die Erörterung des Erkennens als eines Mittels die Besorgnis selbst dem Mißtrauen ausgesetzt, d. h. die Besorgnis stellt sich jetzt als diejenige dar, daß die Furcht vor

dem Irrtum schon der Irrtum selbst ist. Dies setzt Trennung des Absoluten und des Erkennens voraus. Sind diese aber getrennt, dann muß doch das Erkennen etwas Seiendes sein, und etwas, das ist, muß wahrhaft sein. Und wenn nun die Besorgnis gegenüber diesem Erkennen, d. h. also gegenüber einem wahrhaft Seienden, bedenklich tut, so ist sie Besorgnis gegenüber der Wahrheit, d. h. Furcht vor der Wahrheit vielmehr als Furcht vor dem Irrtum.

Es bleibt hierbei das Wesen der Wahrheit noch immer ungeklärt, ungefragt.

Wenn nun mit dieser ungeklärten Vorstellung gearbeitet wird, so läge es am nächsten, alle solche Besorgnisse einfach zu verwerfen, entweder durch einen Machtspruch, wie Fichte es tut, oder dadurch, daß man Gründe dafür angibt. In jedem Falle ist das Fatale einer solchen Ablehnung: Ich muß mich mit dem Abzulehnenden beschäftigen, Notiz davon nehmen, also doch in gewisser Weise mich daran anlehnen. Nun könnte man aber auch alles einfach ignorieren wollen. Aber, und hiermit sind wir an den oben bezeichneten Wendepunkt der Einleitung gekommen, dann würde man nicht sehen, daß ja die Wissenschaft in genau derselben Ebene liegt, wie das, was man ignorieren will. Dies liegt in Hegels Satz: »Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung.« Ihr erstes Auftreten ist eben ein Erscheinen, das neben irgend beliebigen anderen Erscheinenden der Welt steht. Aus diesem Grunde enthält sich Hegel alles einseitigen Prüfens, Ablehnens und Ignorierens, und nimmt die Darstellung des erscheinenden Wissens vor, in welcher dann jede Stufe die ihr entsprechende Stelle erhält.

Hier ist nun erstens die Schwierigkeit, was heißt »erscheinendes Wissen«? Was ist es anderes als bloß auch eine Meinung. Das wäre nämlich nur ein Erscheinen im Sinne von Vorliegen, so wie man sagt, ein Buch erscheint. Es ist ein Unterschied zwischen dem Auftreten, Erscheinen und dem Sich-Offenbaren, sein Wesen Entfalten. Das Wissen tritt nicht einfach nur auf, sondern es schafft und bildet gleichzeitig den Raum, in dem es auftritt, es offenbart seinen eigenen Raum. Damit verliert das Auftreten den

bloßen Charakter der Erscheinung, es ist nicht wie aus der Pistole geschossen, bloß da.

Zweitens ist die Darstellung des erscheinenden Wissens zugleich die Darstellung der verschiedenen Stufen, Besorgnis usw., es wird jede Stufe und jede Art von Wissen, auch das unwahre Wissen, sichtbar. Es muß alles in seinem relativen Recht berücksichtigt werden. Bei der Auffassung der Erkenntnis als Werkzeug wird nicht der Zusammenhang gesehen, der beide bestimmt und der seinerseits einen Grund haben muß. Man betrachtet hier Werkzeug, da Gegenstand und sieht nicht die ursprüngliche Einheit. Das Absolute ist auf uns und wir sind auf es bezogen. Das Wesentliche ist nicht das Subjekt und Objekt, auch nicht die Beziehung beider, sondern der Grund, der die Bezogenen trägt.

Die vier ersten Abschnitte der Einleitung sollen den Grund angeben, warum die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen wird. Man kann nun fragen, warum muß das Erkennen durch den Schein gehen? Der Mensch ist frei, das natürliche Bewußtsein kann sich auf sich selbst versteifen; so erscheint das absolute Wissen in der Gestalt des natürlichen Bewußtseins. Es muß geschichtlich durch diesen Schein hindurch gegangen werden, weil dies eine notwendige Vorstellung ist. Das Absolute muß durch alle Gestalten des Bewußtseins gehen. Schon der erste Satz des Textes ist aus dem Absoluten gesprochen. Es ist die denkerische Kunst Hegels, dass er das Absolute in die äußerste Entäußerung losgelassen hat, nämlich bis in das natürliche Bewußtsein, das eine Station auf dem Wege des Wissens ist (genauer gesprochen bis in die metaphysische Interpretation des natürlichen Bewußtseins).

Nicht etwa ist es so, daß das natürliche Bewußtsein den Anfang macht und dann allmählich weitergeleitet wird in Meinen, Skeptizismus usf. Die »Phänomenologie« ist in keiner Weise eine Anleitung, die das natürliche Bewußtsein so langsam hinaufsteigert auf die Spitze des Absoluten. Daher ist der erste Abschnitt einer der schwierigsten.

Die »Phänomenologie« hat den Charakter der Einzigkeit. D. h. es liegt hier keine ewige Aufgabe vor, die einmal begonnen, nun

von einer Wissenschaft kommender Generationen immer weiter verbessert werden könnte. Dies muß man in seiner Notwendigkeit verstehen.

Die Einleitung ist keine Zusammenfassung oder verkürzte Ausgabe des Ganzen. Sie ist eine Vorbereitung des Sprunges, und zwar in anderer Weise noch als bei Fichte und Kant oder auch bei Heraklit und Parmenides.

7. 5. 1942

Jede philosophische Einleitung kann nur den Sprung, der gemacht wird, um in die Position des Denkers zu gelangen, vorbereiten. Daß dieser Sprung bei Hegel besonders groß ist, hat seinen Grund darin, daß gleichsam zwei Sprünge gemacht werden müssen, zuerst vom natürlichen Denken zum philosophischen Denken und dann innerhalb des philosophischen Denkens zum absoluten Denken, denn seit Fichte wird im deutschen Idealismus der Anspruch erhoben, das Absolute »absolut« zu denken, nicht »endlich«. Das bedeutet nun nicht, daß bei Kant kein absolutes Wissen sei. Kant sprach aber nur selten darüber, was er das »transzendentale Ideal« nannte. In der »Kritik der reinen Vernunft« (A 613) spricht er von der Aufgabe des transzendentalen Ideals: Entweder zur absoluten Notwendigkeit einen Begriff oder zum Begriff die Notwendigkeit zu finden. Für Kant ist das Absolute die äußerste kritische Frage, für Hegel dagegen das Fundament, von dem aus er sein System entwickelt.

*

Die Auffassung des Satzes: »das Absolute ist bei uns und will bei uns sein« im Sinne der bloßen Erkennbarkeit ist nicht zulässig. Die Erkennbarkeit selbst ist nach Hegel nicht auf einen bloßen Sinn des Menschen gegründet, sondern in der Zugehörigkeit des Menschen zum Absoluten, sie setzt also ein Sein beim Absoluten voraus. Es ist das besondere bei der Einleitung, daß Hegel jeden Satz aus dem Absoluten spricht. Schon im ersten Satz gibt er seine

Position. Wir müssen uns darüber klar werden, wie diese Position in sich gebaut ist, mit welchem Anspruch sie auftritt, in welchem Bereich sie sich bewegt. Was die Worte und Begriffe sagen, muß geklärt werden. So ist der Begriff »Gegenstand« beispielsweise anders gefaßt als bei Kant. In der dialektischen Bewegung ist das Wissen der neue Gegenstand des Bewußtseins. Der Begriff ist bei Hegel viel weiter gefaßt als bei Kant, welcher darunter die entgegenstehende Natur versteht. Für Hegel ist das nur der Ausgangspunkt. Alles Entgegenstehende ist Gegenstand; das auf jeder Stufe der Erscheinung Erscheinende, in welchen Bereich es auch fällt, sein Gegenstandscharakter wird durch den Bereich nicht angetastet, ob dieser Bereich der der Natur ist oder der des Bewußtseins.

*

Hegel verleiht auch dem »Begriff« selbst eine neue Bedeutung, wenn er z. B. sagt: »Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein.« (67) Er versteht hier unter Begriff nicht eine Vorstellung von etwas im Allgemeinen, das verwirklicht wird. Hegel gebraucht Begriff hier als Ausdruck für das sich-selbst-Begreifen des Bewußtseins. »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*«. (S. 69)

*

Der Aufbau der Einleitung

Die ersten vier Absätze begründen, warum die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen wird. Die positive Absicht ist dabei, die auftretende Wissenschaft vom Scheine des *bloßen* Auftretens zu befreien. Denn ein solches *bloßes Auftreten* hat auch das unwahre Wissen, daß dies möglich ist, liegt an Hegels Auffassung von der Freiheit des Menschen.

Die Wissenschaft muß auftreten, muß erscheinen, sie darf aber nicht *bloßes* Auftreten sein. Man muß sie sich entfalten lassen, als ein sich-selbst-Darstellen. Bei diesem Darstellen wird der Standpunkt der Reflexionsphilosophie, welche das Absolute vom Erkennen trennte, als unwahr erwiesen.

Hegel macht sich einen Einwand: »Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie

selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein [...].« (S. 67) Er macht den Einwand in Bezug auf Kant, man könnte ja sagen, was erscheint, ist nicht das Absolute, es verbirgt hinter sich etwas. Die Frage selbst wird aber erst zum Schluß erklärt, nachdem Hegel andere Momente zu ihrer Klärung gegeben hat und zeigt, daß das Erscheinen zum Wesen des Absoluten gehört.

Aber was scheint die Wissenschaft zu sein, wenn sie nicht die freie Wissenschaft zu sein scheint? Wenn man das erscheinende Wissen im Erscheinen vor sich hat, könnte man meinen, daß es der Weg des natürlichen Bewußtseins zum Absoluten sei, da das erscheinende Wissen mit dem natürlichen Bewußtsein anhebt und dann fortschreitet zum Selbstbewußtsein, der Vernunft, dem Geist, der Religion und dem absoluten Wissen. Man könnte sich das so vorstellen wie ein »itinerarium mentis« bei Bonaventura. Im 5. Absatz sagt Hegel nichts gegen diese Auffassung.

Läßt man das Erscheinende aufmarschieren, so kann man die Wissenschaft als Weg des natürlichen Bewußtseins auffassen. Aber das Erscheinende ist nicht der Weg des natürlichen Bewußtseins, sondern der Weg des Bewußtseins. Der Weg ist ein Weg, den das Absolute selbst geht. Hegel wird in einer anderen Richtung eine genauere Erörterung geben.

Verfolgen wir zunächst den Aufbau der Einleitung.

Absatz 5–8 inklusive gehören zusammen, im 9. Absatz ist eine Zäsur. Hegel erläutert vom 5.–8. Absatz, was die Vorstellung des erscheinenden Wissens ist. Ein Fortgang und zwar ein notwendiger Fortgang und ein in seinen Formen und Gestalten vollständiger.

Von Absatz 9–13 behandelt Hegel die Methode der Ausführung der Darstellung des erscheinenden Wissens und zwar als ein Verhalten der Wissenschaft zum erscheinenden Wissen, als eine Prüfung des erscheinenden Wissens durch die Wissenschaft. Dazu braucht man aber einen Maßstab. Da die Wissenschaft »hier, wo sie erst auftritt«, sich noch nicht als das Wesen oder das An sich gerechtfertigt hat, scheint kein Maßstab vorhanden zu sein und

folglich die Prüfung unmöglich. Hegel löst diesen Widerspruch und zeigt, daß wir keinen äußerlichen Maßstab mitbringen müssen, ja daß die Prüfung selbst ohne unser Zutun vonstatten geht und nicht nur eine Prüfung des zu Prüfenden, sondern auch des Prüfenden selbst ist, also des Maßstabs.

Bevor wir zu Absatz 14 übergehen, werfen wir einen Blick zurück und stellen fest, daß Hegel vier verschiedene Ausdrücke gebraucht: 1. Das Wissen, 2. Das *erscheinende* Wissen oder das Wissen als *Erscheinendes*, 3. Die *Darstellung* des erscheinenden Wissens, 4. Die Ausführung der Darstellung des erscheinenden Wissens.

Von Absatz 5–8 wird die Darstellung selbst behandelt, als ein Fortgang. Davon unterschieden ist die Methode der Ausführung 9.–13. Abschnitt. Daß beides trotzdem zusammenhängt und wie es zusammenhängt, ist wesentlich, ist das Geheimnis der ganzen Position.

Auf den 14. Absatz strebt gleichsam alles zu, er ist der Höhepunkt der Einleitung. Erläutert das Wesen der Darstellung: Das Wesen der Darstellung des erscheinenden Wissens ist *die Erfahrung*.

Im 15. Absatz stoßen wir auf eine Schwierigkeit, den dunklen Fleck, den es in jedem philosophischen System an einer Stelle gibt, Hegel springt gleichsam aus dem Gedankengang heraus.

Im 12. Absatz sagte Hegel, daß wir bei der Untersuchung »nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren«. Und im 13. Absatz noch deutlicher. »Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur <u>das reine Zusehen</u> bleibt«. (S. 72) Im 15. Absatz dagegen finden wir folgenden Ausspruch. »Diese Betrachtung der Sache ist <u>unsere Zutat</u>, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt [...].« (S. 74)

Hinter dieser Schwierigkeit des Verständnisses verbirgt sich ein wesentliches Problem. Zuerst sagt Hegel bei der Methode der Ausführung, was das Denken zu leisten hat: Weglassen, reines Zusehen. Nun stellt er dem unsere Zutat entgegen. Was ist diese Zutat? Die Umkehrung des Bewußtseins, die Entäußerung des Bewußtseins, daß das Bewußtsein mit seiner äußersten Entäußerung beginnt. Das Absolute selbst ist nicht geworden, es ist absolut. Aber erst auf Grund dieses Entwurfes, daß das Denken das Absolute von der äußersten Entäußerung entstehen läßt, also in diesem Hinzutun schafft sich das Denken einen Bereich, innerhalb dessen es etwas sieht. Die »Phänomenologie des Geistes« ist ein denkerischer Entwurf, der nur von seinem Ende vollzogen werden kann. Erst wenn ich das ganze System weiß, kann ich die Umkehrung des Bewußtseins vollziehen.

Das Zusehn aber ist erst durch diese Tat möglich geworden, das Zusehn setzt diese Zutat voraus. Um das reine Zusehn vollziehen zu können, dem Erscheinenden zu folgen, muß das ganze dessen, was erscheint, in einer gewissen Bahn, in der es erscheinen soll, gesehen werden.

Es sind hier unbestreitbar Schwierigkeiten vorhanden.

Auf einer Seite steht das Zusehn, wenn wir an den Strahl denken, so ist das Zusehn ein Sich-bestrahlen-lassen vom Licht des Absoluten. Aber das kann ich nur, wenn ich Augen habe und sehe. Somit gehört also auch das Medium (die Augen) zum Absoluten.

Auf der anderen Seite steht die Zutat, sie ist das Sehen als solches. Es ist ein Sich-öffnen, ein Sich-entgegenbringen, dem Bereich des Angeschauten. Sie bewirkt, daß alles als umgekehrter Lauf des Bewußtseins gesehen wird und schafft so den Raum, der dem Lichte gemäß ist.

Das Eigentümliche der Einheit von Zusehen und Zutat ist, daß die Passivität und Aktivität eine Einheit bilden sollen. Das Vermögen, welches diese Einheit vollzieht, ist die *transzendentale Einbildungskraft.*

Im 15. Absatz wird die Frage der Zutat in der Ausführung des erscheinenden Wissens behandelt.

Im 16. Absatz sagt Hegel, daß das Erscheinen, das Sich-selbst--zeigen, das Zu-sich-selbst-Kommen das Wesen des Bewußtseins ist.

14. 5. 1942

Die Beziehung des endlich erkennenden Menschen zum Absoluten steht in Frage. Diese Frage bestimmt seit Platon das metaphysische Denken des Abendlandes und somit auch der Neuzeit.

Platon nannte das Absolute Idee. ὁ ἥλιος ist ihm ihr Sinnbild, die Sonne; sonnenhaft ist das erkennende Auge. In seiner Teilhabe an der Sonne erschließt sich ihm das Wesen der Sonne an dem, was die Sonne ins Sichtbare schickt; ἡλιοειδής ist das Auge – sonnenhaft weiß es die Sonne. – Der Mensch erkennt die höchste Idee nach Descartes als idea innata, als die ihm eingeborene Idee. –

Hegel lehrt: Das Absolute ist bei uns; der Strahl ist selbst das Erkennen (Phänomenologie des Geistes, Einleitung, I, S. 64). Das Absolute erstrahlt in uns in unserem Erkennen; in unserem Erkennen erschließt es sich uns als das In-Uns als dem Vorstellenden. Die Beziehung des endlich erkennenden Menschen zum Absoluten ruht im Schon-In-Ihm des Absoluten. Als das In-Ihm erkennt der Mensch das Absolute im Ich. Erkennen ist die Beziehung. Sich-Erschließen ist das Erkennen; dieses geschieht im Bewußtsein. Das Sich-Erschließen des Absoluten ist im Bewußtsein des Menschen; das Erscheinen des Absoluten ist das Bewußtsein. In seinem Bewußtsein erscheint dem Menschen das Absolute als sein Bewußtsein. Bewußtsein ist das erscheinende Wissen. Die Phänomenologie des Geistes stellt das erscheinende Wissen dar, das Erscheinen des Absoluten; die Phänomenologie des Geistes ist die Darstellung des Bewußtseins. – Die Art dieser Darstellung nannte Hegel in der Einleitung seines Werkes einen Weg; er nannte den Weg einen Weg, der ergeht, einen *Fortgang* durch mehrere Stufen, der die verlassenen Stufen negiert. Als die Verneinung jeder Stufe ist dieser Fortgang ein Weg der *Verzweiflung*. Aber jede ver-

lassene Stufe wird in der Negation bewahrt, das *Wahre* entspringt ihr als Resultat, es ist die höhere Stufe.

Das *Bewußtsein* ist dieser Weg, es ist der Gang, der die Bahn seines Wesens ergeht. Auf jeder Stufe verneint es sich selbst, es negiert sich in jeder Gestalt, bis es sein Wesen, das Wahre, erreicht, bis es Wissenschaft ist. Der Weg in das Wahre durch die Gestaltungen ist seine Bildung, die ihm geschieht, die es in sich mit sich vollzieht, die es an sich in sich ausführt.

Auf diesem Wege wird das Bewußtsein in seinem Wesen realisiert, das Absolute wird *realisiert*, dessen Erscheinung es ist.

Wenn es sich weiß als das, was es ist, ist das Wissen realisiert: Der Gegenstand entspricht dem Begriff, der Begriff dem Gegenstande, das ist: die Wahrheit. Zu dieser Wahrheit reißt das Bewußtsein sich als Fortgang durch seine Stufen, durch die Reihe seiner Gestaltungen, kraft seines Wesens, des Absoluten. Es ist sich selbst die Gewalt, die sich in jeder Stufe negiert zum Aufstieg in die höhere Stufe. Im absoluten Wissen aber ist dieser Fortgang im Ziel.

Die Frage befragt das Erkennen des Menschen, seine Beziehung zum Absoluten. Das Bewußtsein ist im Menschen das Erscheinen des Absoluten; Bewußtsein aber ist Erkennen. Die Frage befragt: Das Bewußtsein des Menschen.

Diesen Begriff brachte Hegel erst in die letzte Gestalt seines Werkes. Mit seiner Aufnahme knüpft sein System an an die Metaphysik der Neuzeit. Diese bestimmte das Wesen des Menschen als Bewußtsein-Selbstbewußtsein. Bewußtsein ist ihm Denken. Denken ist das Sein des Menschen, sein Bewußtsein.

Das Ich-denke ist für Kant Bewußtsein, Selbstbewußtsein.

Ego cogito lehrte Descartes, ich habe Bewußtsein von Etwas. Bewußtsein-von-Etwas-Haben ist Denken. Denken geschieht in verschiedener Weise: Wollen, Ablehnen, Stellung nehmen, Assentire, Sentire sind z. B. Bewußtseinsweisen oder cogitationes. Ego cogito ist gleich: cogito me cogitare, denkend weiß ich mich als denkend. Im Denken des Gegenstandes weiß ich immer zumal auch mich als den, der den Gegenstand weiß: ich weiß, daß ich

weiß; ich weiß mich selber im Wissen; im Wissen von etwas weiß ich mich selbst. Das Sich-im-Wissen-des-Gegenstandes-Wissen erschließt das Gegenstandswissen. Bewußtsein ist Selbstbewußtsein.

Das Denken des Ich ist Bewußtsein, ist Sich-Wissen-im-Wissen, Bewußtsein ist das Sein des Ich. Das Ego ist res recogitans, denkende Substanz. Denkend weiß das Ego sich als die endliche Substanz, es weiß sich als ens per se, als substantia finita. Sich als nicht-unendlich wissend, weiß die endliche Substanz das Unendliche, weiß sie Gott, (als) das ens a se. Sie weiß Gott als das In-Ihm, als idea innata.

Hegel bestimmte das Wesen des Menschen wie Kant und Descartes als Bewußtsein-Selbstbewußtsein. Er bestimmte die Beziehung zwischen Bewußtsein-Selbstbewußtsein. Diese Beziehung ist Bewegung, die das Absolute erschließt, die Erfahrung des Absoluten. Die Bewegung ist Dialektik, die Dialektik ist Erfahrung, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Das Sein des Bewußtseins ist für Hegel wie für Descartes Selbstbewußtsein, das Zu-sich-selbst-Verhalten. Den Bewußtseinsweisen Descartes' entsprechen bei Hegel die verschiedenen Stufen, die das Bewußtsein als Gang ergeht.

Das Bewußtsein ergeht seinen Gang als Bewußtsein von Etwas. Bewußtsein von Etwas ist das Bewußtsein in der Aufnahme des Gewußten, das ihm als Etwas entgegensteht. Dieses Wissen verneint das Bewußtsein als eine Art seines Wissens. In der Verneinung verneint es sich selbst; jedoch der Verneinung entspringt dem Bewußtsein seine höhere Stufe, eine höhere Stufe des Wissens; in seiner Verneinung geht das Bewußtsein über sich selber hinaus. Als Selbstbewußtsein ist es das Tätige, das, sein Bewußtseinswissen verneinend, über sein Wissen selbst hinausgeht; als Bewußtsein ist es das Passive, wird es in seinem Wissen verneint. Dieses Hinausgehen über sich selbst und dies Hinausgehoben-Werden heißt im Lateinischen elevare, das ist: Aufheben als Emporheben, das ist: Erhöhen über sich selbst. Emporheben von Etwas ist ein Bewahren dessen, was man emporhebt; im Emporheben wird das

Bewahrte, das je in das Emporheben kommt, in seiner Wahrheit bewahrt; Bewahren ist conservare. Im Erhöhen bewahrt wird das, was das Bewahrte aufnahm; Aufnehmen ist im Lateinischen tollere. Jedes Emporheben oder Erhöhen ist in sich ein Bewahren; elevare umgreift conservare. Bewahren läßt sich nur, was man aufnimmt; conservare ist in sich tollere. Jede Bewußtseinsstufe ist als Über-Sich-Selber-Hinaus ein Emporheben, das in seinem Wahren bewahrt, was das Bewußtsein aufnimmt.

In seinem Wesen ist das Bewußtsein elevare; als elevare ist das Bewußtsein tollere – conservare. In diesem dreifach einigen Sinn ist es ein »Aufheben«; es ist die Dreiheit in Einheit: Aufheben als Emporheben – als Bewahren – Aufnehmen. Emporheben ist Bewahren – Aufnehmen. Aufgenommenes ist bewahrt im Emporgehobenen. Die Dreiheit in Einheit ist das Bewußtsein als das Begreifen seiner selbst, ist es als Selbstbewußtsein.

In seinem Werden ist das Bewußtsein Aufnehmen-von-Etwas; es nimmt den Gegenstand auf, der ihm entgegensteht.

Indem das Bewußtsein den Gegenstand weiß als der ihm entgegengesetzte, nimmt es ihn auf. Im Wissen des Gegenstandes als dem ihm entgegengesetzten weiß das Bewußtsein sich selbst als das, was den Gegenstand weiß. Im Wissen begreift es sich selbst. Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, es ist sich selbst sein Begriff. Sich im Wissen des Gegenstands wissend weiß das Bewußtsein den Gegenstand als den von ihm gewußten. Dieser ist ihm der wahre Gegenstand, seine höhere Stufe des Wissens. Als Selbstbewußtsein verneint es sich selbst, verneint es sein Wissen; es ist sich selber die Negation, aus der ihm sein wahres Wissen entspringt.

In seinem Werden, in seiner Bildung, nimmt das Bewußtsein den Gegenstand auf, weiß es ihn als entgegengesetzten. Als das Begreifen seiner selbst erkennt es in seinem Wissen das Wahre, weiß es den Gegenstand als den gewußten; so geht es über sich selber hinaus im Sich-Selber-Begreifen. Im Hinausgehen über sich selbst ist das werdende Wissen in seinem Wahren bewahrt.

Als das werdende Wissen betrachtet ist das Bewußtsein tollere, im tollere wird es conservare und in beidem elevare als das Wis-

sen seiner selbst. In sich selbst auseinandergesetzt als Bewußtsein-Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein Werden. Als Bewußtsein ist es die Einheit von Bewußtsein, Selbstbewußtsein, ist es Synthesis, Einheit des Auseinandergesetzten, es ist: Wissen des Gegenstandes – Wissen Sein in diesem Wissen, es ist Bewußtsein-Selbstbewußtsein.

Auf Grund der Synthesis – als Bewußtsein – setzt das Bewußtsein die Thesis, setzt es den Gegenstand, den es weiß. In diesem Wissen setzt es sich selbst als das, was den Gegenstand weiß, als das ihm Entgegengesetzte; es setzt mit der Thesis, dem Gegenstand, sich als die Antithesis, sein Sich-Wissen. In diesem Sich-Wissen weiß das Bewußtsein seinen Gegenstand als den gewußten, sich als das wissende Wissen; es weiß sein Wissen als sein Bewußt-Sein; dies ist die Synthesis.

Diese Bewegung: These – Antithese – Synthese ist das Bewußtsein in sich selbst. Es setzt sich selbst in sich auseinander thetisch-antithetisch-synthetisch; dieses ist seine Bewegung. Auseinandersetzung in Einheit ist die Bewegung des Bewußtseins. Diese Bewegung ist Dialektik; sie erschließt dem Bewußtsein sein Wesen, bringt es sich zum Erscheinen.

διαλέγεσθαι, das heißt: das zum Erscheinen bringen. λέγειν bedeutet: Einigen, Sammeln und Unterscheiden. διά bedeutet: durch zwei. Das Bewußtsein erscheint sich selbst in seinem Sich-Selbst-Unterscheiden in These und Antithese

διά, es ist das Einige in Unterschiedenen – λέγειν, in diesem einigen Unterscheiden kommt es zu seinem Erscheinen, stellt es sich selber dar in seinem Sich-Erscheinen – διαλέγεσθαι. ὁ λόγος ist das Gespräch, Offenbar-machen in der Bewegung: das Einige tritt auseinander in zwei, indem es das Einige ist. Platonisch gesagt ist das Bewußtsein ein Selbstgespräch der Seele mit sich. Indem es sich sein Gegenstand ist, spricht es und wird es besprochen; es setzt sich selbst mit sich auseinander, indem es sich selbst bespricht. Auseinandersetzung in Einheit ist Bewegung, ist Dialektik. Dialektik ist das Bewußtsein in seinem Wesen; es ist in sich Einheit in Zweiheit, Zweiheit in Einheit, auseinandergesetz-

te Einheit. Als Bewegung ist sein Wesen seine Erfahrung. Seine Bewegung ist Dialektik, die Dialektik ist Erfahrung: »Diese *dialektische* Bewegung [...] ist [...] das [...] was *Erfahrung* genannt wird« (Phänomenologie des Geistes, Einleitung, XIV, S. 73).

Nach Aristoteles ist Erfahrung Sehen eines Zusammenhangs – εἰδέναι –, einer Beziehung ohne den Grund, in dem diese ruht; Erfahrung ist ἐμπειρία – Kenntnis.

Für Kant ist Erfahrung objektive Erkenntnis, ein Überein von Sinnlichkeit und Verstand, ein Erfassen der Sinnlichkeit in den Begriff, der das Warum des Erfassens setzt, die Kausalität. Aristoteles nannte diese Erkenntnis die τέχνη. Sie ist ein Trennen und Unterscheiden, die an den einigen Grund nicht anrührt.

Für Hegel ist Erfahrung Bewegung, die das Absolute erschließt, das im Grunde des Menschen wohnt. Das Sich-Erschließen des Absoluten ist im Menschen die Bewegung des Absoluten, seine Erfahrung. Die Erfahrung ist Bewegung, ist Erkennen. Die Beziehung des endlich erkennenden Menschen zum Absoluten ist das Erkennen als die Bewegung des Absoluten im Menschen. Die Bewegung ist die Beziehung –

Übergang ist die Beziehung.

ZU HEGEL
PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES II
SS 1943
PROTOKOLLE

6. 5. 1943

Wir setzen in diesem Semester die Auslegung von Hegels »Phänomenologie des Geistes« fort und beginnen dort, wo die Phänomenologie eigentlich ihren Anfang nimmt: mit Abschnitt B: Das Selbstbewußtsein. Abschnitt A wollen wir uns in rückschauender Betrachtung vergegenwärtigen. Auf diese Weise wird uns auch die schwierige Dialektik der Wahrnehmung und des Verstandes zugänglicher sein.

Die erste Stunde soll dazu dienen, uns wieder in die Atmosphäre Hegelschen Denkens zu bringen und zwar durch einen Rückblick auf die beiden vergangenen Semester, ein Vorblick auf das uns jetzt gestellte Thema, und schließlich durch eine Erörterung dessen, was mit diesem Thema in Zusammenhang steht.

Wir hatten die Erörterung des Abschnitts A der Phänomenologie dort abgeschlossen, wo Hegel von der sinnlichen Gewißheit zur Wahrnehmung übergeht, bzw. wo die sinnliche Gewißheit selbst in die Wahrnehmung übergeht, und sahen, daß die Bewegung des Geistes ein Durchlaufen bestimmter Stadien ist, in denen sich jeweils die Wahrheit selbst herausstellt. Um das eigentümliche Wesen der Wahrheit im Umkreis der neuzeitlichen Metaphysik klarzumachen, gingen wir im vergangenen Semester zu dem griechischen Begriff der Wahrheit zurück, beide Begriffe gegeneinander abgrenzend. Aus mehrfachen Gründen wählten wir hierzu Aristoteles und kamen schließlich zu De Anima. Vergegenwärtigen wir uns den Sinn dieses Ganges: Wir erörtern vor allem, das von Aristoteles Θ 10, dem zentralen Kapitel der Metaphysik, über das ἀληθεύειν und das ἀληθὲς ὄν Gesagte.

Dort bestimmt Aristoteles das ἀληθὲς ὄν als das κυριώτατα ὄν;

ὄν ist hier verbal zu nehmen, es ist ein εἶναι: Das Entbergend-sein selbst als νοεῖν, das somit den Charakter des νοῦς hat, ist das höchste Sein. Der νοῦς aber ist die Grundbestimmung der ψυχή, die das Wesen der ζωή ausmacht. Inwiefern der νοῦς als solcher νόησις νοήσεως ist, müssen wir noch erörtern. Erst daraus können wir die scheinbare Nähe von Hegels Begriff der höchsten Form des Selbstbewußtseins zur Aristotelischen νόησις νοήσεως verstehen.

Die höchste Gestalt der ζωή stellt Aristoteles in De Anima heraus. Dort finden wir einen zusammenfassenden Satz, der mit dem der Metaphysik: »der νοῦς, als das reine Vernehmen, die νόησις νοήσεως ist die höchste Weise des Lebens«, in engstem Zusammenhang steht: De Anima, Γ 8, 431 b 21 ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν. »Die Seele ist in gewisser Weise das Seiende im Ganzen«. Insofern die Seele in ihrem Wesen νοῦς ist, das eigentliche und ursprüngliche Entbergen, und in der Offenheit des Entbergens das Seiende, Scheinende (φαινόμενον) erscheint, *ist* die Seele das Sein, denn sie gewährt im Entbergen sein Erscheinen. Dieses ist nur aus dem Wesen der ἀλήθεια zu verstehen. Das hier erörterte πώς: in gewisser Weise, schließt die Erklärung der Allbeseelung und ähnliches aus. Ist nun die Seele als νοῦς das ursprüngliche ἀληθεύειν und somit das Wesen alles Seienden, sofern es ist, so ist das ἀληθὲς ὄν das κυριώτατα ὄν. Beide Sätze sind wesentlich verbunden. Der Hegelsche Begriff der Wahrheit und des Seins hat eine eigentümliche Nähe zu ihm; aber gerade diese scheinbare Identität macht es nötig, uns einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen dem Denken des Aristoteles und dem Hegels sichtbar zu machen. Dieses kann nur geschehen durch eine Klärung des griechisch verstandenen *φαίνεσθαι* und des erscheinenden Erscheinens im Sinne der Phänomenologie. Dieses wird unsere Aufgabe sein.

Es ist Wichtiges zu sehen aus diesem Aristotelischen Satz im Bezug auf die neuzeitliche Philosophie. Auch die Monadenlehre des Leibniz ist eine Interpretation von ihm, eine eigenartige. Aus ihm aber können wir auch innerhalb des Griechentums Wesent-

liches über das Wesen der Wahrheit in seinem eigentümlichen Wandel erkennen. Die ψυχή und ζωή sind der Wesensgrund und eigentliche Wesensort des ἀληθὲς ὄν. Dieses ist eine Bestimmung der ἀλήθεια innerhalb des Griechentums, die sich vom Anfang des abendländischen und somit griechischen Denkens wesentlich unterscheidet. Wohl begegnen wir bei Parmenides und Heraklit schon dem Begriff der ψυχή, aber in einer Weise, die der des Aristoteles nicht gleichzusetzen ist. Auch über das Verhältnis von ἀληθὲς ὄν, νοεῖν und εἶναι haben wir einen Spruch des anfänglich griechischen Denkens und zwar das 5. Fragment des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. »Dasselbe nämlich ist Vernehmung sowohl wie auch Sein!«

Das hört sich sehr nach Hegel an und wird meist so gedeutet, als sei Parmenides der Vater des Idealismus. Man interpretiert über »Dasselbe ist Denken und Sein« zu Kants »die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit* der *Gegenstände der Erfahrung*«. Und zu »etwas ist nur (das heißt ist Gegenstand), sofern es im Denken vorgestellt wird«. Damit ist alles Seiende nur von Gnaden des Denkens. Woher kommt aber dieser Vorrang des Denkens? Im Spruche des Parmenides ist er gar nicht enthalten. Dort heißt es: τὸ γὰρ *αὐτὸ* νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Und dieses τὸ αὐτό, dasselbe, das beide sind, ist die ἀλήθεια. Das erweist sich eindeutig aus den Fragmenten, wenn es auch nicht ausdrücklich darin formuliert ist. Hier sind also das νοεῖν sowohl wie das εἶναι in der ἀλήθεια gegründet. Der eigentliche Umschlag von diesem Anfang zur Aristotelischen Interpretation ist vermittelt durch Platons Auslegung des ὄν als ἰδέα. Wir werden hierauf zurückkommen bei der Aufhellung der Begriffe des Erscheinens und der Erscheinung. Soviel zum vorigen Semester.

Im vergangenen Sommer begannen wir unsere Interpretation der Phänomenologie mit der Interpretation der Einleitung. In ihr erläutert Hegel den Titel des Werkes. Dieser lautet in seiner ursprünglichen Fassung: »Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.« Hier kommt bereits der Begriff der Erfahrung vor.

Bei Kant ist die Erfahrung die Erkenntnis des Seienden, wie es uns etwa in den Naturwissenschaften begegnet, eine sinnliche Erkenntnis, zu der allerdings auch Denken gehört. Sie ist ontisch. Nur ihre Betrachtung ist transzendental. Daß dieser Begriff nicht in den Hegelschen Titel einzusetzen ist, zeigt sich gleich, denn Hegels »Bewußtsein« bedeutet Geist und dieser ist nicht sinnlich zu erkennen. Der Hegelsche Begriff der Erfahrung ist ein anderer, er ist selbst transzendental, geht nicht auf Naturdinge, sondern auf das Bewußtsein selbst und seine Gestalten, ja er ist das Sein des Bewußtseins selbst in seinem Erscheinen. Abgesehen vom Erfahrungsbegriff ist vor allem über das Formale des Titels Erläuterndes zu sagen. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins meint nicht etwa Wissenschaft der Erfahrung über das Bewußtsein und auch nicht nur Wissenschaft über die Erfahrung des Bewußtseins. Weder die Erfahrung noch das Bewußtsein ist allein Objekt des Satzes, vielmehr haben wir es hier mit einem zweifachen Genetivus subjectivus zu tun, sodaß der Titel sich auch umgekehrt lesen läßt, das Bewußtsein macht die Erfahrung und die Erfahrung selbst wiederum ist die Wissenschaft als absolutes Wissen. Der eine Begriff wie der andere ist Subjekt und Objekt, sodaß der Titel eine eigentümliche Doppeldeutigkeit erhält. In ihr erst ist er vollständig und kann ganz verstanden werden. Diesem spekulativen Genetiv werden wir in der Phänomenologie immer wieder begegnen. Er gründet sich darin, daß die Subjektivität es als solche zu ihrem Wesen hat, die Objektivität zu sein, daß diese sich in jener gründet.

Von der Einleitung sind wir zum Beginn der Phänomenologie übergegangen, zunächst den Begriff des Bewußtseins klärend. Das Bewußtsein ist der Begriff oder, Einleitung, Abschnitt 8: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*«, nämlich als sich selbst begreifend. Es ist als Selbstbewußtsein das Begreifen seiner selbst, das Sich-selbst-Begreifen des Selbstbewußtseins.

Hegel gebraucht freilich den Titel Bewußtsein im doppelten Sinne: einmal das Bewußtsein als Grundwesen des Geistes und seines erscheinenden Wissens, als seine Gesamtsphäre, wie wir es

eben für den Titel herausgestellt haben. Dann in engerem Sinne, wie in Abschnitt A und seinem Titel – als Gegensatz zum Selbstbewußtsein: als das Unreflektierte, nur auf den Gegenstand Gerichtete. Als solches bezieht es das Ding als Wahrgenommenes auf sich, ohne sich selbst als Vorstellendes dabei eigens zu wissen. Es verliert sich an das Ding wie die sinnliche Gewißheit sich an das Dies und der Verstand sich an das Gesetz verliert. Doch ist hier – noch unbewußt – auch schon Reflexion als ein Akt der Wirklichkeit des Geistes selbst, der, zunächst auf den Gegenstand, auf das Ich und schließlich auf die Beziehung zurückgeworfen wird. Das Bewußtsein könnte ja nicht sein ohne Selbstbewußtsein, ohne Rückbeziehung; nur wird nicht eigentlich gewußt, wird nicht zu seinem Gegenstand. Somit ist Abschnitt A nicht durchaus getrennt von Abschnitt B, sondern wird schon dort mit dem Selbstbewußtsein angefangen, er ist eine Vorstufe von diesem. Das Selbstbewußtsein entäußert sich in die Vorform des unmittelbaren Wissens, in der es sich noch nicht als solches weiß. Aber in jedem Schritt, und also auch in Abschnitt A, ist schon das Ganze, weil wir uns überhaupt hier in der Sphäre des Unbedingten bewegen.

Dieses ist wichtig in Bezug auf Hegels erste Bestimmung des Selbstbewußtseins (Hoffmeister, S. 135): »Das Selbstbewußtsein ist *Begierde*.« Natürlich wird jetzt nicht vom »Praktischen« und Emotionalen gehandelt. Vielmehr: weil das Bewußtsein den Gegenstand auf sich zustellt und in sich zurückstellt, nimmt es ihn in sich auf, eignet ihn sich an, verzehrt ihn. Das Verzehren aber ist der Grundcharakter der Begierde. Hierin liegt also kein Neues und unvermitteltes Moment, sondern es gründet im Wesen des Bewußtseins selbst. So ist bei Descartes u.a. auch voluntas = cogitatio, weil zum Willen Selbstbewußtsein gehört. Klarer noch ist in der Monadologie des Leibniz ausgesprochen, daß im vorstellenden Verhalten ein Zug zu etwas, ein appetitus, liegt. Deshalb nennt er es auch vis; ein Begriff, der nur nur dann mit Kraft zu übersetzen ist, wenn wir diese als die mit appetitus verbundene perceptio verstehen. Das Verzehren ist also das Wesen des Geistes

als das in sich Zurücknehmen in das Innere durch das Vorstellen, das Erscheinenlassen. Wir wollen jetzt weder das Behandelte wiederholen, noch auf Abschnitt A im ganzen eingehen. Daher wählen wir einen Ausweg und Umweg, um den rechten Ansatz für das Verständnis von Abschnitt B zu gewinnen und wieder in die Atmosphäre des Werkes zu kommen: wir halten uns an einige Abschnitte der Vorrede (und zwar Hoffmeister, S. 20, Mitte: »Das Leben Gottes [...]« bis S. 24 »Das reine Selbsterkennen [...]«) und kommen bei der Lektüre zurück auf den Zusammenhang der Wesensbestimmung der Wahrheit innerhalb des Griechentums und in der neuzeitlichen Metaphysik.

Dann werden wir uns der Einleitung von Abschnitt B und den beiden ersten Seiten von »Herrschaft und Knechtschaft« zuwenden (Hoffmeister, S. 141–50). Sehen wir uns zunächst Hegels Inhaltsverzeichnis an. Die Vorrede ist überschrieben: »Vom wissenschaftlichen Erkennen«. »Wissenschaftlich« meint hier »philosophisch« wie der Titel »Wissenschaft« in »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« auch »Philosophie« meint. Wissenschaft ist bei Hegel das Wissen vom Wissen, das Sich-selbst-Wissen des Wissens, das absolute Wissen. Diese Bedeutung von Wissenschaft ist abgeleitet vom Fichteschen Begriff der Wissenschaftslehre. Im 3. Paragraph der Auflage von 1801 heißt es: Die Wissenschaftslehre ist das Wissen vom Wissen. »Im Wissen vom Wissen entäusserte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.« Wir können also sagen: Vom Philosophischen, (Metaphysischen) Erkennen.

Die ersten Seiten der Vorrede überschreibt Hegel im Inhaltsverzeichnis: »Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System.« Element heißt hier nicht etwa Bestandteil, sondern Wesensbereich. Der Wesensbereich des Wahren ist als der Begriff. Das ἀληθὲς ὄν ist gegründet im νοῦς und das νοεῖν vollzieht sich – siehe Platon überall – im διαλέγεσθαι. Der λόγος ὁρισμός ist die Umgrenzung; das Umgreifen dessen, was etwas ist. Hier haben wir das im Prinzip Entsprechende: das Element des Wahren ist nicht die Wahrheit,

sondern der Begriff als das Sich-selbst-Begreifen, ist das Element des Wahren und der Wahrheit.

Die wahre Gestalt dieses Wahren ist nun das wissenschaftliche System. Dieses System ist nicht ein von Hegel gemachtes, es ist kein Werk des Philosophen, noch überhaupt ein Produkt menschlicher Tätigkeit. Hegel folgt ihm nur, denn es ist im Geist selbst als das Prinzip seines Sich-selbst-Begreifens.

Ein System hat eine Ordnung, einen Plan, zu dem seinem Wesen nach ein Prinzip gehört. Das eigentliche Prinzip ist das Leitende und Herrschende in jeder Ordnung. Das Gemeinsame mehrerer Gegenstände ist dasselbe, wie z. B. rot und grün qua Farbe dasselbe sind. Das Selbe aber hat sein Wesen in Einem, im ἕν. σύν und σύστασις gibt es nur, wo eine Einheit ist. Der Grund des Systems also ist die Einheit als Prinzip der Ordnung.

Hegel, Schelling und Fichte haben eine sehr genaue und bestimmte Vorstellung, wenn sie vom System sprechen, nämlich die Kantische. Kant formuliert sie am Schluß der »Kritik der reinen Vernunft«, A 832, B 860: »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Dieses ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang eines Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird.«

Dies ist ein klarer Begriff, den Hegel, seinem Begriffe des Geistes, der Vernunft, und der Idee gemäß, noch schärfer faßt, und dessen eigentlicher Denker Schelling ist. Bei Kant ist die Vernunft endlich, bei Schelling und Hegel ist sie, und deshalb auch das System, absolut. Das Wesen des Systems liegt in der Einheit selbst und in der Art, wie hier geeinigt wird. Es wird also die Frage sein, wie das Wahre, das seinen Wesensbereich im Begriff hat, seine wahre Gestalt im System findet.

»Ein System ist die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee.« Statt »absoluter Begriff« sagt Hegel auch »absolute Idee« und nimmt dabei Idee im neuzeitlichen Sinne, nämlich als Vorstellung des Subjekts vom Selbstbewußtsein aus als das sich selbst erscheinende Erscheinen. In diesem Sich-selbst-Erscheinen

des Selbstbewußtseins liegt schon die ursprüngliche Einheit, der der Gang der Phänomenologie folgt. Diese Einheit zum Erscheinen zu bringen, besagt überhaupt der Titel »Phänomenologie«.

13. 5. 1943

In unserer Interpretation der »Phänomenologie des Geistes« zeigt sie sich als das, was die Bewegung dieses Ganges ausmacht, das Wahr-nehmen des Bewußtseins. So mußten wir fragen: was ist das Wahre, das das Bewußtsein nimmt. Wir versuchten deshalb, das Wesen der Wahrheit im Anfang der abendländischen Metaphysik, bei Aristoteles, zu erfahren; und wir werden sehen, daß die Erörterung dessen, worum es sich in der Phänomenologie handelt, immer wieder aus der Sache selbst auf diesen Anfang zurückführt. Um nun den Gang der Phänomenologie wieder aufnehmen zu können, nehmen wir den Zugang über einige Abschnitte der Vorrede. Können wir das? Erhebt sich nicht das Bedenken, daß eine Vorrede, also nicht die Philosophie selbst, auch nicht in die Philosophie hereinführen könne.

Aber Hegel selbst beginnt die Vorrede mit einer Reflexion über das, was eine Vorrede ist und was diese als Vorrede zur Phänomenologie sein kann. Unser Bedenken ist also bei ihm aufgehoben und wird in der Entwicklung der Sache selbst zur Sprache kommen.

Hegel hat die Vorrede – als wahre Vorrede – zuletzt geschrieben. Man sagt auch, sie sei nur zu verstehen aus der Kenntnis des Werkes heraus. Dies möchte sein, wenn sie nichts anderes und mehr wäre als eine »bloße« Vorrede zur Phänomenologie. In ihr kommt die Metaphysik im ganzen in einzigartiger Weise sich zum Bewußtsein. Zugleich ist sie der Gipfel, in dem das ganze Zeitalter sein Selbstbewußtsein erlangt. Als dies wollen wir sie lesen; außerdem im Hinblick auf die Stelle der Phänomenologie, an der wir einsetzen wollen, das Selbstbewußtsein.

Diese vorläufige Kennzeichnung erklärt die Wahl der Vorrede

als Zugang. Wir wollen dem entscheidenden Gedanken Hegels, der die »Phänomenologie des Geistes«, die Philosophie selbst – das ist sie ja – und das Zeitalter betrifft, näher kommen. Es wird am besten sichtbar in der Weise, wie Hegel den Namen Philosophie interpretiert: siehe S. 12. »Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt.«

Diese Formulierung gibt einen Vorbegriff der Hegelschen Philosophie. Es kommt in dieser nicht darauf an, über den allgemeinen Zweck und das Wesen etwas zu sagen, sondern darauf, die Ausführung des Zwecks und Wesens zu sein; nicht das Resultat soll gegeben werden, sondern »das Wissen muß die Sache selbst ergreifen und sich ihr hingeben, indem es ihre Darstellung hervorbringt« (S. 11).

Was die »Sache selbst« ist, ergab sich aus der Forderung Hegels, die Philosophie solle ihren Namen »Liebe zum Wissen« ablegen und wahres Wissen werden. Die Sache selbst ist das Wissen.

Aber hat Hegel denn Recht, wenn er φιλοσοφία mit »Liebe zum *Wissen*« übersetzt? Ist σοφία gleich Wissen?

Dies ist nur zu entscheiden durch die Philosophen selbst und wir müssen sie fragen.

Aristoteles sagt etwas über die σοφία in Metaphysik A 1 und 2 ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, die σοφία ist also ein Wissen, und zwar ist sie das Wissen von ἀρχαί und αἰτίαι. Diese Definition könnte, weit gefaßt (Prinzip als Grundsatz überhaupt), von Hegels Begriff des Wissens gelten. Aber die ἀρχαί des Aristoteles sind solche Seienden, das Sein selbst, nicht solche des Denkens.

In Metaphysik A 2 wird das Wesen der σοφία deutlicher gemacht an dem des σοφός. Dieser ist durch das ἐπίστασθαι ausgezeichnet, er ist ein Wissender.

In der »Nikomachischen Ethik« nennt Aristoteles die σοφία als

eine der Weisen des ἀληθεύειν; σοφία hat also zu tun mit den Offenbarungen vom Seienden.

Wir wissen, wo wir bei *Platon* etwas über die φιλοσοφία hören können. Denn Platons Einsicht ist ja diese: die Polis wird nur dann die Verwandlung zu ihrem wahren Wesen vollziehen können, wenn die Philosophen die Sorge für sie übernehmen. Dort also, wo das wahre Wesen der Polis sich zeigen soll, muß zuerst das Wesen des φιλόσοφος und die Möglichkeit seiner Entstehung deutlicher werden. Politeia 521 c:

Βούλει οὖν τοῦτ' ἤδη σκοπῶμεν [...] πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς, [...] τοῦτο δή, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.

»Wir wollen untersuchen [...] wie einer sie hinausführe zum Licht. Dies, das Hinausführen, scheint uns nicht zu sein wie das Umwenden einer Scherbe, sondern es ist eine περιαγωγή der Seele aus einem gewissen nächtlichen Tag zum wahren Tag, ein Weg hin und hinauf zum wahren Sein. Diesen Weg nennen wir die wahre Philosophie.«

Sie ist also kein bloßes Umdrehen von einer beliebigen Seite zur andern wie beim Spiel, sondern ein innerer Wandel, ein Führen der Seele aus einem Helldunkel, wo sie sieht und doch nicht sieht, zur Helle, wo die eigentliche Offenbarkeit ist, das heißt: sie ist ein Wandel des ἀληθεύειν.

In der Philosophie Platons ist die φιλία gerade das Entscheidende: Das hin zu ..., Streben nach, das sich im ἐπί und ἀνά ausdrückt. Das Wissen, auf das die Philosophie geht, verlangt seinem Wesen nach diesen eigentümlichen Wandel. Das Wohin des Weges, die σοφία, ist selbst noch nicht da. Die Philosophie ist nur der Weg, etwas zwischen der ἀμαθία und der σοφία. Deshalb hätte sie auch der, der das Ziel, die σοφία erreicht, hinter sich gebracht. Symposion 204. εἴ τις σοφός schon ἐστίν οὐ φιλοσοφεῖ.

Hegel hat also Recht, wenn er Philosophie mit Liebe zum Wissen (Weg zum Wissen) übersetzt. σοφία ist wirklich gleich Wissen.

Weshalb soll nun diese Philosophie ihren alten Namen ablegen und »wirkliches Wissen« werden? Ist der Weg unnötig geworden, fällt er fort? Nein, sondern das Wissen hat den Weg in sich hereingenommen, es hat sich gewandelt, sodaß es selbst der Weg ist, in dem es ihn geht.

Hegel sagt hierzu S. 12: »Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst.« (Also nicht die Vorrede.) Aber die »*äußere* Notwendigkeit, die zwar dasselbe ist, was die *innere*, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Dasein ihrer Momente (der inneren Notwendigkeit) vorstellt«, aufzuzeigen, also zu zeigen, daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft »an der Zeit« ist, dies kann eine Vorrede vor der Phänomenologie leisten.

Es handelt sich also darum, zu zeigen, daß das Wissen jetzt »es selbst« geworden ist. Wie ist es dazu gekommen? Das Entscheidende ist, daß das Wissen seit Descartes und noch schärfer seit Kant Selbstbewußtsein ist – dies sei vorweggenommen. – Bei Platon und Aristoteles geht das Wissen der Philosophie auf das ὂν ᾗ ὄν. Das ὂν ᾗ ὄν, das in Hinsicht auf das ὅτι ἐστιν und das τί ἐστιν, ist die οὐσία.

Die nacharistotelische Philosophie übernimmt die οὐσία als das, worauf das Wissen der Philosophie geht und wandelt es in der Scholastik zur Substantia. Diese wird, als das höchste Seiende, Gegenstand des philosophischen Wissens.

Der entscheidende Schritt geschieht bei Descartes. Zwar bleibt er, auch wenn er zwei Substanzen, die res cogitans und die res extensa, unterscheidet, doch scholastisch, insofern beide aus der substantia infinita, das ist Gott, das höchste Seiende, begriffen werden. Aber Descartes zieht die Konsequenz aus dem Wandel der ἀλήθεια zur veritas-certitudo: die res cogitans erhält den Vorrang, weil sie ein fundamentum inconcussum gibt, damit der eigentliche Ort der Wahrheit ist.

Das Thema der Philosophie bleibt allerdings bei Descartes noch erhalten. Er bestimmt es nicht näher auf den Hinblick, auf

die erreichte Umgrenzung des Wesens des Wissens als Bewußtsein. Erst Leibniz geht diesen notwendig gewordenen Schritt und er spricht ihn aus:»indem das Ich sich selbst denkt, fassen wir erst den Gedanken des Seins« (Monadologie § 30).

Das ens ist damit zum ens perceptum geworden, die Seiendheit des Seienden zur Vorgestelltheit. Für Kant wird konsequent die Seiendheit als Vorgestelltheit zu dem, was das Vorstellen sich selbst vorgängig entgegenstellt, das heißt zur Gegenständlichkeit, also zur Objektivität für ein Subjekt. Insofern Gegenständlichkeit nur für ein Bewußtsein ist, gründet die Seiendheit des Seienden im Bewußtsein. Was Kant im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile ausspricht, daß das Vorstellen von Gegenständlichem erst Gegenständliches fürs Vorstellen ermöglicht, das ist für Hegel der selbstverständliche Boden: das Wissen als Bewußtsein ist sich selbst sein Gegenstand. Aber weil Hegel das Wissen als absolutes Bewußtsein sieht, erfaßt dieses Wissen, wenn es sich selbst erfaßt, das Absolute. So kann sich für ihn der oberste Grundsatz auch umkehren und könnte lauten: »Die Bedingungen der *Möglichkeit* der *Gegenstände der Erfahrung* sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung*.« Oder wie Hegel es ausdrückt: »Die Gegenständlichkeit ist, wenn sie als Objektivität zugleich die Subjektivität bestimmt, das Innere.« Das Innere interpretiert Hegel im »Bewußtsein« zunächst als das nicht Sinnliche. Weil das Nicht-Sinnliche das ist, worauf der Verstand geht, bestimmt der Begriff des Inneren die Dialektik des Verstandes; in der Weise, daß das Subjekt das Nicht-Sinnliche, das ist die Gegenständlichkeit, in sich hereinnehmen muß. Das ist die »verkehrte Welt«. Die Bewegung dieses Hereinnehmens ist die Kraft, von der Hegel in der Dialektik des Verstandes spricht.

Die Frage war, inwiefern das Wissen der Philosophie zu sich selbst gekommen ist. Philosophisches Wissen ist auch für Hegel im Sinne der Überlieferung Wissen von der Seiendheit des Seienden. Aber die Seiendheit hat sich gewandelt. Von der οὐσία zur Substantia, zum ens perceptum, zur Gegenständlichkeit, das ist zur Objektivität für die Subjektivität. Das Wissen vom Sein ist damit

zum Selbstbewußtsein geworden und deshalb kann nun die Philosophie ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen und wahres Wissen werden. Solange die Substanz als ein äußeres gesetzt wurde, blieb es beim Weg zum Wissen von ihr. Das Sein, wie es die Griechen dachten, ist für Hegel das noch nicht zu sich gekommene Subjekt, das bloße ὑποκείμενον, Vorhandene. Mit Descartes betritt die Philosophie zuerst festen Boden, die »Verschlossenheit der Substanz« wird aufgeschlossen und diese zum wahren Wissen erhoben, das heißt zu ihrem wahren Wesen, denn »die Substanz ist in Wahrheit Subjekt«.

Das sich Erheben des Wissens in das reine Selbstbewußtsein ist der Weg, in dem die Wissenschaft sich selbst hervorbringt. Als solches Sich-Erzeugen des absoluten Wissens ist der Weg nicht ein solcher, der von irgendeinem endlichen Bewußtsein zum absoluten irgendwo draußen hinführt, sondern immer schon das Absolute selbst. Er darf deshalb nicht verstanden werden als Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft.

Andererseits muß jedes Einzelbewußtsein seine Stelle auf diesem Wege finden. Wie Hegel sagt (S. 25): »Das Individuum hat das Recht, zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Denn es hat in jeder Gestalt seines Wissens absolute Selbständigkeit als Gewißheit seiner selbst, das heißt als Sein.« Das Erheben des natürlichen Bewußtseins ist nicht ein Hinführen zum ..., sondern ein Hereinholen in das absolute Wissen. Indem dies es als eins mit sich selbst (dem absoluten Wissen) setzt und es seine Wahrheit in sich (dem absoluten Wissen) aufzeigt [...]*.

An Hand von Hegels Interpretation des Namens Philosophie versuchen wir, seine Absicht deutlich zu machen. Geleitet von dieser Absicht werden wir die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft weiter verfolgen.

Fragen wir einmal von hier – der Hegelschen Interpretation – aus nach der in der Heraklitvorlesung gegebenen Auslegung von

* [Auslassung im Protokoll.]

Philosophie – als »Freundschaft für das Zu-Denkende«, so zeigt sich, daß die Fragestellung eine ganz andere ist hier und dort. Zwar geht das Fragen als philosophisches beide Male auf das Sein. Aber das »Zu-Denkende« der Denker ist nicht das Sein als Seiendheit des Seienden, sondern das Sein in einer anderen Hinsicht, die für's erste am besten sichtbar wird am Titel »Sein und Zeit«. Was an diesem Titel verwundert, ist das »und«. Die bloße Frage nach dem Sein scheint kein »und« neben sich zu gestatten; so weist aber dies »und« gerade darauf hin, was hier entscheidend ist: daß die bloß gestellte Frage als nicht genügend gesehen wird. Vielmehr muß die Frage sich selbst so weit verstehen, daß sie das, worin das Wissen des Seins gründet, als Eigentliches fragt. Dieses Worin ist der Entwurfsbereich für die ausdrückliche Frage nach dem Wesen des Seins, oder, wie wir dafür sagen, des Sinns von Sein. Von diesem Bereich, dem Sinn, aus kann sich Sein erst dem Verstehen eröffnen; das heißt aber: dies ist die ursprüngliche ἀλήθεια, die Wahrheit des Seins. Diese ist das zu Denkende der Philosophie. Als solche erschien sie im anfänglichen Denken, um dann dem Sein als idea und energeia den Platz zu räumen.

Soll unser Philosophieren ursprünglich sein – und nur als solches ist es Philosophieren – dann muß es sich von der Seinsfrage soweit leiten lassen, die ἀλήθεια als das zu Denkende wieder in den Mittelpunkt zu rücken. Und zwar muß dies in anderer Weise geschehen als auch im anfänglichen Denken selbst. Dort war die ἀλήθεια in ganz anderer Weise selbstverständlich als sie es für uns sein kann, die wir durch das metaphysische Denken hindurchgegangen sind. Darum ist das ausdrückliche Nennen der ἀλήθεια für die Griechen noch nicht notwendig, für uns aber zu einer Notwendigkeit geworden.

20. 5. 1943

Bei der Interpretation der Vorrede der Phänomenologie haben wir in der vergangenen Stunde die Hegelsche Definition der Philo-

sophie erläutert und dabei gezeigt, wie es zu ihr gekommen war, durch die Verwandlung des Begriffes: Wahrheit.

Die Frage entsteht: wann sind wir in der »Philosophie«, wie Hegel sie auffaßt? Wir wissen, daß dazu Reflexion gehört (aber nicht als bloßes Nachdenken oder als Reflektieren über ... verstanden) und Bewußtsein. Aber wann vollziehen wir sie und wie ist das Wesen des Bewußtseins als Selbstbewußtsein? Dadurch, daß wir uns von den Dingen abwenden und *uns* zuwenden, oder die Beziehung vom Ich zum Gegenstand selbst zum Gegenstand machen, indem wir sie beschreiben, erhalten wir keine Philosophie, bestenfalls eine Psychologie. Es ist dabei auch nebensächlich, ob wir die Beziehung des Ich zu einem oder vielen Gegenständen beschreiben oder die Beziehung vieler Iche erfassen, denn in dieser Fragestellung bleibt das Ding ein Seiendes und was im Ich vorgeht, wird auch als Seiendes betrachtet.

Das Bewußtsein aber, um das es sich in der Phänomenologie des Geistes handelt, das Bewußtsein (als Selbstbewußtsein) des deutschen Idealismus überhaupt, ist nicht das im gewöhnlichen Sinne vorhandene Bewußtsein von den Gegenständen. In dieser Metaphysik ist das Bewußtsein zugleich Thema (Objekt) und zugleich Subjekt des Wissens, und wenn es sich in diesem Wissen um Philosophie handeln soll, muß das Bewußtsein als Sein des Seienden verstanden werden, das heißt, es muß in der Weise als Bewußtsein von Gegenständen aufgefaßt werden, daß es sie zugleich begründet, das Bewußtsein wird immer als transzendentales Bewußtsein verstanden.

Ist aber »transzendental« nicht die Bezeichnung für unsere »Erkenntnisart von Gegenständen«, handelt es sich also hier nicht um »Erkenntnistheorie« oder Psychologie?

»Transzendental« nennt Kant die Erkenntnisart der Gegenstände, in der Hinsicht, daß gefragt wird, inwiefern diese Gegenstände als Gegenstände möglich sind, also nicht inwiefern wir die Gegenstände erkennen, sondern die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes, die Gegenständlichkeit ist das Gefragte – das ist die Frage nach der Seiendheit des Seienden.

Wir können hier die beiden Formulierungen des Begriffes transzendental vergleichen. Kritik der reinen Vernunft, A 12: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, *sondern mit unseren Begriffen apriori von Gegenständen überhaupt* beschäftigt.« B 25: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit den Gegenständen, *sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.«

In A ist von Begriffen apriori die Rede, in B vom Erkennen. Es kommt also bei B die Anschauung apriori von Raum und Zeit hinzu. Es ist offensichtlich ein Versehen, daß Kant dies in der ersten Fassung übergangen hat. Das heißt, er hat es wohl mitgemeint, ohne es auszudrücken, darum ändert er die Formulierung in der zweiten Auflage. Andererseits können wir aber sagen, wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik Raum und Zeit als Formen der Anschauung herausstellt, so hat er zugleich ihren Begriff gegeben – wenn wir also Begriff in diesem weiteren Sinne verstehen (denn in der transzendentalen Ästhetik sagt ja Kant, daß Raum und Zeit keine Begriffe sind), hat er keinen Fehler gemacht, nur ist der Begriff der ersten Auflage mißdeutbar, weswegen er in der zweiten Auflage dann die Änderung vorgenommen hat.

»Transzendental« ist der Kantische Name für Ontologie, die Transzendental-Philosophie ist Ontologie. Die Frage erhebt sich, warum Kant sagt, daß die Philosophie zu unrecht diesen stolzen Namen (die Ontologie ist gemeint) trägt. Kritik der reinen Vernuft, B 303: »Seine (gemeint ist der Verstand) Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welcher sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...] muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.« Und weiter oben sagt Kant (B 303), »daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt [...] bezogen werden können«. – In der Ontologie muß nach der Seiendheit gefragt werden.

Diese besteht für Kant in der Gegenständlichkeit. Damit etwas seiend ist, muß es Gegenstand der Erfahrung für das Bewußtsein werden. Die Seiendheit als Gegenständlichkeit ist ein Gegenstand für das Vorstellen. Die transzendentale Betrachtung bezieht die Seiendheit auf das Subjekt. Wenn also Kant den Namen »Ontologie« ablehnt, so bezieht sich das auf die überlieferte metaphysica specialis, die aus bloßen Begriffen das übersinnliche Seiende erkennen will, das Ding an sich. Dabei ist aber zu beachten, daß Kant das Ding an sich nicht leugnet, sonst wäre ja ein unüberbrückbarer Widerspruch zwischen der »Kritik der reinen Vernunft« und den beiden anderen Kritiken. Was er in der »Kritik der reinen Vernunft« leugnet, ist die Erkennbarkeit. Das Ding an sich *ist*, aber sagt nicht, was dies *ist* bedeutet. Er spricht über das Noumenon in negativem Verstande. »Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung* ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren; so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande.« (B 307). Dies *ist* aber. Die Freiheit ist nicht erkennbar, aber sie *ist*. Wie Kant sie doch vielleicht »praktisch« erkennt, kann hier nicht näher erörtert werden.

Die »Kritik der Urteilskraft« ist das aufregende Buch für Schelling, Fichte und Hegel, von ihm gehen sie aus. Hier bewegt sich nämlich Kant im Bereiche der Vernunft. Indem er die Faktizität der Freiheit denkt, geht er in seinem Denken schon über sich hinaus. Dies Hinausgehen ist das Kennzeichen für jeden echten Denker.

Sofern nun nach der Position der neuzeitlichen Metaphysik, für die Wahrheit gleich Gewißheit ist, diese Bedingungen im Bewußtsein gründen, ist die Untersuchung der Gegenständlichkeit der Gegenstände notwendig die Untersuchung des Bewußtseins von den Gegenständen des »transzendentalen Bewußtseins«, von dem, was im Sinne Kants das Bewußtsein von den Gegenständen als solchen weiß (die Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung).

Wenn vom Bewußtsein die Rede ist, so handelt es sich für den deutschen Idealismus immer um das transzendentale Bewußtsein.

Dies ist für Hegel eine Selbstverständlichkeit. Wenn er also vom Bewußtsein spricht, so tut er das auf ganz andere Weise als die Psychologie und ist dabei schon in der Philosophie, muß nicht erst danach trachten, dahin zu gelangen. Seine Fragestellung ist *in der* Metaphysik. Die Frage ist nur, ob die Kantische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände schon dem Wesen des philosophischen Wissens, wie Hegel es versteht, entspricht.

Sofern dieses Wissen bestimmt ist durch die Gewißheit, haben wir erst ein wahres Wissen, wenn die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selbst begründet sind, mit anderen Worten, wenn wir im Rückgang der Bedingungen zu dem Unbedingten gelangen, das die Bedingungen trägt.

Für Kant, der den Verstand als etwas Letztes annimmt, sind die Bedingungen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ausreichend. Er hat die Kritik der »Kritik der reinen Vernunft« geschrieben, um zu zeigen, ob die überlieferte »Metaphysica specialis« möglich ist. Daraus entspringt ihm die Frage nach der »metaphysica generalis« (Ontologie) (vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, S. 80 u. a.). Kants Absicht ist es also nicht, eine »Wissenschaftstheorie« zu geben. Es kam ihm darauf an, zu zeigen, was zum Wesen der Erfahrung gehört. Erfahrung war für ihn die eigentliche wissenschaftliche Erkenntnis.

Die Kantische Fragestellung treibt jedoch Fichte, Schelling und Hegel zu der Frage nach dem Unbedingten, dem Absoluten. Es ist folglich nötig, den Wandel des Kantischen Begriffes des Bewußtseins zu verfolgen, bis zum Hegelschen Selbstbewußtsein und Geist. In ihm finden wir einen geeigneten Ansatzpunkt zur Aufhellung des Begriffes des Absoluten, der gewöhnlich mit dem Begriff des Göttlichen gleichgesetzt wird, wobei die Klarheit beider Begriffe mehr oder weniger schwankt.

Um diesen Schritt zu vollziehen, müssen wir zunächst einige Begriffe verdeutlichen, die uns bei Hegel immer wieder begegnen und in dem Abschnitt B der Phänomenologie entscheidend sind. Wir versuchen dies an Hand der Interpretation der Vorrede, wobei wir in ihr nicht eine bloße Einleitung sehen, sondern das, was sie

wirklich ist, ein Sichaussprechen der absoluten Metaphysik in der erreichten Position. Vorrede (Hoffmeister, S. 19, Abs. 2):

»Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.«

Seiner grammatikalischen Konstruktion nach scheint dieser Satz auf einem Gegensatz aufgebaut zu sein, genauer gesagt einen Gegensatz auszusprechen: den Gegensatz von »nicht [...], sondern«. Er wäre dann so zu verstehen, als ob Hegel das Wahre als Substanz ausschlösse. Das Wahre soll nicht »als Substanz, sondern als Subjekt aufgefaßt werden«. Daß diese Deutung falsch ist, wird uns aus dem »eben so sehr« ersichtlich. Es ist also zwischen Substanz und Subjekt ein Verhältnis der Zusammengehörigkeit.

Das Wahre ist also »*nicht nur*« als Substanz, sondern »*eben so sehr*« als Subjekt »aufzufassen«.

Diese Konstruktion würden wir erwarten. Hegel läßt aber das »nur« bewußt weg.

Das Wahre ist »nicht als Substanz« aufzufassen. Was heißt Substanz? Der griechische Ausdruck ist ὑπόστασις, das heißt wörtlich der Unterstand. Nicht in der alltäglichen Bedeutung von einem Ort, an dem man sich unterstellen kann, sondern Unterstand als das Untenstehende, als das Tragende.

Die Definition der Substanz in der Schulmetaphysik lautet: Substantia est id, quod substat accidentibus. Es wäre also das Unterliegende für die veränderlichen συμβεβηκότα, griechisch gesprochen.

Versuchen wir uns den Begriff an einem Beispiel zu verdeutlichen, was ist die Substanz eines Buches? Wenn Kant es transzendental betrachten würde, so würde er es als ausgedachtes Ding ansehen, so wie einen Stein, der auch ein wahrnehmbares Ding ist. In seiner Fragestellung ist es gleichgültig, ob es ein Stein oder Buch ist, es ist ein schweres ausgedachtes Ding.

Bei den Grundsätzen des Verstandes, durch die das Wesen der Gegenstände der Erfahrung bestimmt wird, spricht Kant von der

Substanz bei der ersten Analogie der Erfahrung. Als das Wesen der Substanz wird die Beharrlichkeit abgegeben.

Kritik der reinen Vernunft, B 224: »Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. *Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.*«

A 182: »Alle Erscheinungen erhalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, das ist eine Art, wie der Gegenstand existiert.«

Kants transzendentale Betrachtung geht auf die Wahrnehmungsdinge als Ganzes, in ihr unterscheidet sich die Substanz des Buches nicht von der eines Steines. Das Buch selbst ist keine Substanz, sondern eine Bestimmung der Substanz (Materie).

Kants Begriff der Substanz ist orientiert an dem Begriff des Zugrundeliegenden. Sofern nun dieser Begriff, je nach dem Bereich, in dem wir uns bewegen, relativ ist, besteht die Möglichkeit, den Plural von Substanz zu gebrauchen. So kann beispielsweise der Sandstein für den Bereich des Baues die Substanz sein, die letzte Materie, aus der sich der Bau zusammensetzt. Betrachten wir ihn aber im Bereich des Chemikers, so ist er nicht das letzte Beharrende, sondern läßt sich weiter auflösen.

In der modernen Physik ist der Substanzbegriff aufgelöst in Beziehung. Trotzdem bleibt auch in diesen dynamischen Betrachtungen ein X, das relativ beharrt.

Sowohl bei Kant als auch in der modernen Physik haben wir also einen Substanzbegriff, der durch das Beharrende, Unveränderliche gekennzeichnet ist. Die Kantische Auffassung der Substanz bewegt sich innerhalb eines ganz bestimmten Vorgriffs dessen, was zur Gegenständlichkeit eines Gegenstandes gehört.

Fragen wir nun wieder nach der Substanz dieses Buches, oder nach der Art der modernen Physik, so geschieht das Merkwürdige, daß dabei all das verschwindet, was das Buch zum Buch macht. Denn bei Kant wird es Wahrnehmungsding unter anderm und in der physikalischen Betrachtungsweise löst es sich auf in die materiellen Bestandteile, die man bestrebt ist, wiederum aufzuheben,

um ein Letztes zu finden. Jedenfalls ist aber die eigentliche Substanz des Buches auf diese Art nicht aufzufinden, denn ob es ein Buch ist, das aufgelöst wird, oder ein Stück Holz, ist der modernen Physik gleich, das Resultat ist dasselbe.

Mit demselben Recht, mit dem der Physiker nach seiner »Substanz« forscht, könnte man nun fordern, nach der Substanz des Buches als Buch zu forschen oder der Schrift als Schrift.

Da für die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts die Wissenschaft identisch ist mit der Naturwissenschaft, bewegt sich jede Betrachtung der Welt und der Dinge in derselben Richtung, nämlich auf die dingliche Substanz hin. Die Dinge, wie wir mit ihnen *zu tun* haben, kommen dabei gar nicht in Betracht. Wir sehen das Buch nicht als Buch, sondern als materiellen Gegenstand, dem nachher ein Wert zugesprochen wird. Husserl und Scheler haben schon gesehen, daß diese Bestimmung des Dinges unzureichend ist, sie haben es aber doch zunächst als Substanz genommen, um ihm nachher verschiedene Bestimmungen anzuhängen.

Das Buch als Buch ist aber, wie wir sehen werden, schon etwas anderes als ein bloßes Buch. Die Tatsache, daß die Metaphysik dieser Art von Gegenständen keine Beachtung schenkt, während es doch Wissenschaften gibt, die darauf fußen (Volkswirtschafts-Waren, die Sprachwissenschaft-Wort), hat schwerwiegende Folgen. Während in der Physik z. B. Newton in seinen Prinzipien alle Begriffe scharf definiert, ist das bei diesen Wissenschaften nicht der Fall. Die Historiker denken nicht, was Geschichte ist, und über das, was ein Gedicht ist, hat jeder Literaturhistoriker eine andere Meinung. Daraus ist auch die Verachtung der Physiker für diese Wissenschaften verständlich. In der Physik und Mathematik ist es eine faktische Notwendigkeit, sich über die Begriffe klar zu werden, sonst kann man gar nicht weiterkommen. In der Literaturgeschichte ist es scheinbar nicht so gefährlich. Man kann über einen bestimmten Roman sprechen, ohne eine genaue Vorstellung von dem Roman als solchem zu haben. Wir stehen hier vor zwei verschiedenen Welten, wobei wir uns aber nicht darüber hinwegtäuschen wollen, daß die exakten Wissenschaften viel leichter

sind als die richtig betriebene Philologie oder Literaturgeschichte. Die Unbestimmtheit, die in der Welt der Geisteswissenschaften herrscht, hat tiefere Gründe in der Geschichte des abendländischen Wissens und der Wandlung des Wahrheitsbegriffes, welche Wandlung das Verhältnis des Menschen zum Seienden bestimmt.

Um zu erfahren, was das Buch ist, müssen wir seinen Bereich angeben. Es ist der Bereich der Rede, der Sprache, des Wortes, des Ausdrucks, des Verstehens, in den das Buch gehört, wobei diese besondere Art der Mitteilung von den anderen noch abgegrenzt werden muß. Hierbei gilt es aber, diese Begriffe in ihrer existenzialen Bedeutung zu sehen (vgl. Sein und Zeit, S. 160 ff. u. a.).

In diesen Bereich gestellt wird das Buch gleichsam größer, es erhält darin seine Substanz, steht in gewisser Weise in sich selbst. Ohne die hier enthaltenen Probleme auch nur anzuzeigen, begnügen wir uns damit, zu sagen, daß seine Substanz im gesagten Wort gründet, das alles andere trägt.

Hegel sagt »es kommt [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«. Was heißt hier das »Wahre«? Abschnitt B, IV, S. 133 (Hoffmeister): »In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre etwas anderes als es selbst«, d. h. jetzt wird das Wahre das Gewisse. Wahrheit ist Gewißheit, nicht ὁμοίωσις oder adaequatio. Das Wahre heißt hier das schlechthin Gewisse, das, was das Gewisse, das absolute Wissen und sein Gewußtes ausmacht. Dieses Gewiß Gewußte ist nicht *irgend ein Wissen* von den Gegenständen, sondern das Gegenständige der Gegenstände, dies ist das Wirkliche des Wirklichen, das Wesen oder das wahre Sein. Wenn Hegel in dem zitierten Satz sagt, das Wahre sei eben so sehr als Subjekt aufzufassen wie als Substanz, so versteht er das in dem Sinne, daß die Substanz eben das Subjekt ist, und das Subjekt ist Selbstbewußtsein.

Die Substanz ist das Gewußte und das ist bei Hegel eben das Subjekt. Im sinnlichen Bewußtsein werden die Gegenstände als Substanzen genommen. Diese Substanzen sind aber hinsichtlich ihrer Substantialität eine Bestimmung des Subjekts, die Substanz

ist eine Bestimmung des Bewußtseins. Ist das nicht dasselbe wie bei Kant, wo die Substanz eine Kategorie des Verstandes ist, bzw. der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ein Grundsatz des reinen Verstandes? Wenn ich nur dabei bleibe, daß die Substanz eine Bestimmung des Gegenstandes ist, dann habe ich eine Bedingung der Gegenständlichkeit, aber nicht das Unbedingte der Substanz.

Hegel sagt »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«. Das heißt, es ist zwar zutreffend, daß die Gegenständlichkeit der Gegenstände durch die Substanz bestimmt ist. Aber diese Gegenständlichkeit ist selbst noch etwas Bedingtes, und zwar durch das Subjekt, das Bewußtsein als Selbstbewußtsein. Die Substantialität hat ihren Grund in der Subjektivität, weil Hegel die Substanz nicht im griechischen Sinne als etwas für sich Anwesendes, sondern im Bezug auf das Subjekt sieht. Substanz ist für Hegel von vornherein Objekt, also auf ein Subjekt bezogen. Deshalb betrachtet er auch die griechische Philosophie als ein Phase, in der nur das Objekt da ist und kein Wissen von einer Beziehung. Wenn Hegel in dem zitierten Satz das »nur« wegläßt, so darum, weil diese Betrachtung, die die Substanz allein für das Wahre ansieht, für ihn keinen Sinn mehr hat, außerhalb des Bereiches liegt, in dem die Philosophie zu diesem Zeitpunkt steht. Das Wahre soll vielmehr als Objekt (Substanz) aufgefaßt werden und dann eben so sehr als Subjekt.

Hegel setzt fort: »Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die *Unmittelbarkeit des Wissens* selbst, als auch diejenige, welche *Sein* oder Unmittelbarkeit *für das* Wissen ist, in sich schließt.« »Diejenige« bezieht sich auf Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit des Seins, als »für das Wissen«.

Das »Zugleich« zeigt an, daß dieser Satz in enger Verbindung mit dem vorhergehenden steht, in dem das Wahre als Substanz und eben so sehr als Subjekt ausgesprochen wurde.

Die Substantialität liegt daher nicht im Ding, sondern als Bedingung der Bedingungen des Gegenstandes im Subjekt. Das

Wissen beider, der Substanz und des Subjekts, ist die Subjektivität.

Warum spricht aber dann Hegel von der Substantialität und nicht von der Subjektivität?

Er sagt Substantialität, um die Beständigkeit auszudrücken und um seine Auffassung von der Weise der Seiendheit in ihrem Zusammenhang mit der Substantialität anzudeuten. Die Subjektivität ist aber die eigentliche Substantialität. Das spricht Hegel an einer anderen Stelle der Vorrede mit folgenden Worten aus: »Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört.« (Hoffmeister, S. 24) Dabei ist ausgesagt, was bei der ersten Stufe ans Licht kam, daß das Wahre die Substanz sei, nur ist es wiederum im Subjekt begründet, hier ist eine Subjektivität gedacht, die der Grund ist für die Subjekt-Objektbeziehung. Die Substantialität trägt immer den Charakter des Geistes.

27. 5. 1943

Wir fahren fort bei Abschnitt II der Vorrede, S. 19, 20, der Phänomenologie, indem wir einige Hauptbegriffe der Hegelschen Metaphysik durchdenken Es heißt dort: »Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hiervon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist.«

Hegel unterbricht hier seine eigenen Ausführungen über die Substanz durch einige geschichtliche Erörterungen.

Gott als die erste Substanz gefaßt, hier denkt Hegel an Spinoza und an den Pantheismus-Streit des ausgehenden 18. Jahrhunderts, der zwischen Jacobi, Mendelssohn, Goethe u. a. entstand.

Wenn Gott als die Eine Substanz gefaßt ist, so ist damit alles übrige als Attribut zu dieser göttlichen Substanz bestimmt. Alles

andere ist somit abhängig von dieser Substanz und ohne jede Selbständigkeit, sodaß gewissermaßen der Einzelne in dieser einen Substanz verschwindet. Eine Auffassung, die im Zeitalter des Sturm und Drangs, in der sich gerade der Begriff des Einzelnen erst voll entwickelte, ein Grund zur Empörung sein mußte. Wenn das Subjekt nicht verloren gehen soll, so ist zwar das Absolute als die Eine Substanz zu fassen, aber es muß trotzdem das Verhältnis der Substanz zum Menschen bestimmt werden. Und erst wenn die Eine Substanz als Geist und Substantialität wirklich begriffen ist, dann besteht die Möglichkeit, nun auch dagegen das endliche Subjekt und die Subjektivität zu unterscheiden: das heißt die Frage nach dem Verhältnis zur Subjektivität muß gestellt werden, und dazu ist die Eine Substanz als Geist zu begreifen.

So entwickelte sich gleichsam die Gegenposition zum Spinozismus, bei Hegel so formuliert:

»Teils aber ist das Gegenteil, welches das Denken als Denken festhält, die *Allgemeinheit* als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedne, unbewegte Substantialität.« Das Denken wird als Denken festgehalten. Hegel bezieht sich auf Fichte. Das Denken als Denken ist auch schon bei Descartes gefaßt als cogito me cogitare, doch bei Fichte tritt erst die Unbedingtheit des Denkens als Wesensbestimmung des Subjekts hervor. Allem Denken geht bei Fichte voraus das Sich-selbst-denken oder das Setzen des Ich. Da das Ich aber nur sich selbst gleichgesetzt wird, das Setzen des Nicht-Ich eine zweite davon geschiedene Tathandlung ist, spricht Hegel hier von einer leeren Subjektivität oder wie im Text von einer »ununterschiednen, unbewegten Substantialität«.

Hegel fährt fort: »Und wenn drittens das Denken das Sein der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.« Das ist eine Anspielung auf Schelling. Es geht daraus hervor, daß Hegel glaubt, Schelling habe die Vereinigung des Denkens mit dem Sein der Substanz noch nicht richtig vollzo-

gen. Es kommt aber eben darauf an, daß diese Vereinigung in der richtigen Weise gefaßt wird. Wie dies geschehen muß, wird jetzt bei Hegel erläutert. Es heißt:

»Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.«

Die lebendige Substanz, lebendig heißt hier nicht organisch. Der Begriff Leben ist bei Hegel immer von der Theologie her bestimmt. Als Leben des *Geistes* = Sein, das heißt Sein aus Gott. Lebendig meint also hier die Substantialität als Subjektivität. Und wie die Substantialität die Subjektivität ist, wird nun ferner, das heißt über die gegebenen Bestimmungen hinaus, die Hegel durch die geschichtlichen Einwürfe unterbrach, festgelegt.

Die Bestimmung des Wahren lautete, die Substanz ist als Subjekt aufzufassen. Hegel erläuterte dann weiter, daß die Substantialität oder Subjektivität ebenso die Unmittelbarkeit des Wissens selbst als auch die Unmittelbarkeit für das Wissen in sich schließt. Die Substantialität ist also keine einfache Bestimmung, sondern es gehört dazu das Ich als Sich-selbst-wissen und das Ich als transzendentale Bedingung des Gegenstandes, d. h. das Gewußte selbst.

Im dritten Schritt betrachtet Hegel die Subjektivität als die Bewegung des Sich-selbst-setzens oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst. Wie verhält sich diese Bestimmung der Substanz zur vorausgegangenen? Die Substanz war schon als Subjekt begriffen, inwiefern ist hier ein Neues, wenn die Bewegung des Sichselbstsetzens hineinkommt?

Die Substanz wurde begriffen als Subjektivität, die die Gegenständlichkeit, die Objektivität, in sich schließt. Das Sich-selbst--wissen und das Wissen des Gewußten, beides transzendental genommen, ist bei Hegel nun nicht einfach nur die Gesamtstatik, daß Subjekt Objekt ist, sondern beide sind *nur* in der *Beziehung* zueinander. Hier also vollzieht Hegel den weiteren Schritt und geht über das Transzendentale und damit über Kant hinaus. Hegel bleibt also weder beim Ich, noch beim Gegenstande stehen, son-

dern er setzt beide in ihrer Zusammengehörigkeit in eine Beziehung als die Bewegung des Sichselbstsetzens, was er erläutert durch seine weiteren Ausführungen: »Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche weder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre.«

Wir erklären zunächst den Hegelschen Begriff des Einfachen. Das Wesen des Einfachen bei Hegel ist Aufheben des Mannigfaltigen in das Höhere der Einheit. Es ist nicht das Unmittelbare, sondern das Einfache ist das in die Einheit Zurückgenommene und Wiederhergestellte. Sodaß einfache Negativität meint absolute, vollendete Negativität. Was aber hat das Einfache mit der Negativität zu tun? Was ist Negativität?

Gesagt ist, »sie, die Substanz ist als Subjekt die reine einfache Negativität«. Das heißt, daß das Subjekt oder wesentlich gesprochen die Subjektivität Negativität ist. Was heißt Subjektivität?

Ich = Subjekt, das Wesen des Ich ist die Subjektivität. Was oder wer bin ich? Wir gehen aus vom Fichteschen Wesenssatz über die Ichheit: »Ich bin ich.« Im Sagen unterscheide ich mich von mir selbst. Ich unterscheide mich so, daß in der Unterscheidung liegt, daß ich nicht ein anderes bin. Die Unterscheidung ist ein Negieren. Negativität ist also nichts Negatives im gewöhnlichen Sinne, sondern der Unterschied selbst. Ich unterscheide mich von mir selbst und so, daß ich sage, ich bin nicht ein anderes, sondern ich bin wieder dasselbe. Der gesetzte Unterschied – Ich gegen das andere – wird in einer zweiten Negation wieder aufgehoben, in der ich wieder auf mich zurückkomme. Das Unterscheiden liegt also in der Entzweiung des Einfachen oder in der entgegengesetzten Verdoppelung. Diese doppelte Negation, die Negation der Negation, ist die einfache Negativität. Durch die absolute Negativität kommt die Einheit des Wesens des Ich heraus als wiederhergestellte Einheit. Durch das Sichanderswerden mit sich selbst ist

das Ich wieder dieses selbst, was es ist. So ist also die Substantialität die reine einfache Negativität. –

10. 6. 1943

Wir wollen das Wesen der Hegelschen Negativität begreifen. Dazu gilt zu erklären, was Negativität überhaupt bedeutet, was einfache Negativität heißt, und inwiefern die Negativität das Wesen der Subjektivität bestimmt.

Zunächst betrachten wir unabhängig von Hegel das Wesen der Negativität und den Bezug zur Subjektivität.

Wir gehen vom Wort aus, Negativität, darin steckt negare. Negare ist zusammengesetzt aus negare, ursprünglich ne aio, nein sagen. Dasselbe ne finden wir auch in negotium, ne otium, nicht Muße, also Geschäft und necesse von ne cedere unausweichlich, also notwendig. Ne bedeutet also nicht oder nein. Das Nein und Nicht gehören zum Sagen. Negation ist also zunächst das Nein--sagen. Die hauptsächlichste Form des Sagens ist die Aussage, das Urteil. Wir unterscheiden zwischen bejahenden und verneinenden Urteilen. Das bejahende Urteil heißt griechisch κατάφασις. Im Wort selbst liegt hier schon die Bedeutung. Es meint das Sagen von oben herab auf ein Subjekt zu. Das verneinende Urteil ist griechisch ἀπόφασις, das Wegsagen. Im Sagen wird dem Gesagten die Bestimmung abgesagt, das verneinende Urteil ist streng genommen eine Absage. Bejahung und Verneinung haben wir also gefunden als Bestimmungen der Aussage. Die einfachste Form der Aussage lautet »a ist b« und »a ist nicht b«: »a ist nicht b« ist das formale Gerüst der Verneinung. Was heißt hier formal? Das Formale ist hier gegeben durch die Buchstaben a und b. Die Aussage ist formal im Sinne des Leeren, Unbestimmten, denn a und b können durch jeden beliebigen Gegenstand ersetzt werden, a und b sind das Bestimmbare. Das Nicht ist hier in keiner Weise auf einen bestimmten Gegenstand bezogen, vielmehr von jeder möglichen Bestimmung inhaltlicher Art aussagbar, d. h. das Nicht

ist die formale Beziehung der Bestimmbarkeit eines Gegenstandes. Das Nicht ist eine formale Bestimmung der Aussage. Die Aussage ist ein Vollzug des Denkens. Das Nicht zeigt sich somit als formaler Charakter allen Denkens.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir jetzt die Fichtesche Bestimmung »das Ich ist das Nicht-Ich«. Die Aussage ist formal falsch. Denn formalisiert würde sie lauten »a ist non a«; das ist ein Widerspruch. Nicht-Ich als Non-a genommen wäre die bloße Negation des Ich. Das Ich als a, als Bestimmbares genommen, sieht davon ab, was das Wesen der Ichheit ausmacht.

Aber auch der Sinn des *Ist* hat sich in der formalisierten Bedeutung gegenüber dem Fichteschen Satz geändert. Wir fragen nach dem Charakter des Ist in der Aussage »a ist b«. Das Ist heißt hier einfach nur, b gehört a als Bestimmung zu. Das Ist ist auf Prädikation bezogen, b gehört nur als Prädikat zu a. In dem formalisierten Satz »Ich ist nicht Ich« wäre dann das Nicht-Ich dem Ich als Prädikat zugesprochen. Meint das der Satz oder hat das Ist hier eine andere Bedeutung? Was heißt das Ich ist das Nicht-Ich? Das *Ist* in der Fichteschen Bestimmung ist nicht nur Verbindungswort. Der Satz bedeutet vielmehr, das Ich übernimmt das Sein des Nicht-Ich, das heißt das Ist meint hier, daß das Nicht-Ich sein Sein im Ich hat. Das Ich macht es erst, daß ein Nicht-Ich sein kann. Das Ist im Fichteschen Satz meint also nicht Prädikation und auch nicht Identität, denn das wäre Widerspruch.

Das Ich kann das Sein des Nicht-Ich übernehmen, weil es Denken ist. Denken nämlich ist Vorstellung, vor sich stellen, sich etwas präsentieren. Indem ich etwas vor mich stelle, mache ich es zum Gegenstand, unterscheide ich es erst von mir. Im Sich-etwas-vor-stellen liegt die Unterscheidung, die Negation. Daraus ergibt sich für das Verhältnis von Ich und Negation, daß das Ich ohne Negation garnicht möglich ist, weil das Ich sich unterscheiden muß vom Nicht-Ich, ja sogar wenn man nur sagt »Ich bin Ich«. Um dies zu verdeutlichen, müssen wir erst erläutern, wie der Begriff Ich überhaupt zu denken ist, und wir fragen jetzt, wie Kant den Begriff Ich dachte. Er sagt B 131:

»Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*.«

Ohne das Ich ist kein Vorstellen, alles Vorstellen ist ein »Ich stelle vor«, alles Denken ist ein »Ich denke«. Ich heißt immer »Ich denke« oder »ich stelle vor«, lateinisch repraesentare, etwas vor mich hinstellen Was ist Denken für ein Vorstellen? »A ist b«, a wird vorgestellt in Bezug auf b, a wird vorgestellt als b. Etwas als etwas vorstellen, heißt Denken. Kant sagt statt »ich denke« auch »ich verbinde«. Dieses Ich-verbinde meint das Vorgestellte als Vorgestelltes, ich stelle a als b vor. Ich stelle mir das Buch als grün vor. Es ist also nicht ein Verbinden zwischen Subjekt und Objekt, sondern zwischen dem Vorgestellten als Vorgestellten. Dieses Ich-verbinde, d. h. »ich denke«, ist von vornherein transzendental, denn es heißt immer, ich denke Einheit, d. h. Kategorie. Ich stelle das Buch als grün vor. Das Buch als Gegenstand der Erfahrung wird verbunden mit der Einheit: Qualität. Durch das Ich als Bedingung der Dingheit überhaupt. Das »ich verbinde« ist immer transzendental aufgefaßt.

Zum Verbinden ist mithin zweierlei nötig. Ich stelle mir a als b vor heißt, ich verbinde erstens a mit b, zweitens ich beziehe das Ich als Vorstellendes auf a als b, das Vorgestellte. »Ich denke Einheit« ist die Voraussetzung für: ich verbinde a mit b. Kant nennt deshalb das Ich die ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Synthesis heißt Verbindung. Ursprünglich synthetische Einheit meint die allem Analytischen zugrundeliegende, die den Bereich der Denkbarkeit der Gegenständlichkeit erst öffnet und damit etwas als etwas erscheinen läßt. Es heißt Apperzeption im Unterschied zur Perzeption, zum bloßen Auffassen. In Apperzeption liegt immer das Rückbeziehen, das Selbstbewußtsein. Das »ich denke« öffnet so nicht nur den Bereich des Gegenständlichen, sondern es läßt das Gegenständliche auf das Ich zurückbezogen sein. Dieses Etwas als Etwas, das im »ich denke« schon vorgestellt wird, ist nichts anderes als das Fichtesche Nicht-Ich. Sofern aber das Nicht-Ich im »ich denke« das im vorhinein Gedachte ist, was zum Denken gehört, ist das Nicht-Ich selbst eine Bestimmung des Ich.

Wir fassen noch einmal kurz zusammen, was wir über Negativität und ihren Bezug zur Subjektivität bisher gesagt haben.

Das Ich hatten wir bestimmt als »ich denke etwas« oder »ich stelle etwas als etwas vor«. Das Subjekt fanden wir bezogen auf das Objekt. In dieser Beziehung des Ich als Vorstellendes zum Vorgestellten lag der Unterschied, d. h. die Negation. Zugleich haben wir gezeigt, daß das Nicht- oder Nein-sagen eine formale Bestimmung des Denkens ist, in die alles, was gedacht wird, eingehen kann. Das Nicht fanden wir als formalen Charakter allen Denkens in keinem Bezug zu einem bestimmten Gegenstand. Das »Ich denke etwas« als vorstellende Beziehung fanden wir notwendig bestimmt durch das Nicht. Daraus ergab sich für das Verhältnis der Subjektivität zur Negativität, daß es keine Subjektivität ohne Negativität gibt. Die Subjektivität ist also, wenn sie ohne Negativität nicht bestimmbar ist, Negativität.

Wir haben also das Nicht als allgemein formale Bestimmung allen Denkens gefunden, notwendig im Wesen des Ich als »ich denke« begründet. Um den Charakter des Formalen noch mehr zu verdeutlichen fragen wir nach seinem Gegensatz, dem Materialen.

Welcher Art ist eine materiale Bestimmung?

Die materiale Bestimmung geht auf den Inhalt, auf die Sachheit eines Gegenstandes. Z. B. Kausalität, eine Bestimmung, die allen Gegenständen der Natur und der Geschichte zukommt. Wir betrachten ein Kausalverhältnis zwischen Dingen in der Natur, das heißt Natur genommen als Gesetzlichkeit vorhandener Dinge. Das Buch fällt, wenn ich es seiner Unterlage beraube, dem Gesetz der Gravitation zur Folge. Der Zusammenhang zwischen Buch und Erde ist in der Physik erklärbar. Wir nehmen nun ein anderes Beispiel. Ein Mensch ärgert sich, das Warum ist feststellbar, aber der Ursache zufolge muß nicht notwendig Ärger entstehen, es ist wohl verständlich, wenn er entsteht, das heißt, wir haben den Ärger nicht als notwendige Folge einer bestimmten Ursache gefunden. Wir haben vielmehr seinen Beweggrund erkannt, aus dem heraus er uns verständlich geworden ist.

Derselbe Anlaß, Beweggrund, hätte bei einem anderen Menschen keinen Ärger zur Folge gehabt, hätte vielleicht denselben Menschen, gestern, wenn er in einer anderen Stimmung war, nicht in Ärger versetzt. Das Kausalverhältnis ist verglichen mit unserem ersten Beispiel ein anderes. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung steht hier als Motivationszusammenhang im Bereiche von Menschen, die sich verstehenderweise zueinander verhalten. Der Bezug ist hier schon ein verstehender, ist in der Weise des Verstehens, ist verständlich, nicht erklärbar, wie die Gesetze der Physik, die durch mathematische Berechnung ableitbar sind. Wir unterscheiden also zwischen erklärbarem Ursachenzusammenhang und verständlichem Motivationszusammenhang, den man seit Dilthey auch als Erlebniszusammenhang bezeichnet, welchen Zusammenhang jeder selbst erleben kann.

Sehen wir uns jetzt das Gebiet der Mathematik an, so findet sich hier überhaupt keine Kausalitätsbestimmung. Zwischen Kreis und Dreieck gibt es keine Kausalität, ebensowenig zwischen Zahlen, eine Zahl bewirkt nie eine andere.

Betrachten wir also zusammenfassend den Unterschied zwischen formaler und materialer Bestimmung, so ist zu sagen, daß das Formale alles Denkbare schlechthin betrifft, denn die Formel »a ist nicht b« trifft in jedem Fall zu, während eine materiale Bestimmung, wie z. B. die kausale je auf den Inhalt des Gegenstandes geht, sich in verschiedenen Regionen verschiedenartig zeigt und überhaupt auf bestimmte inhaltliche Bereiche beschränkt ist.

Wir wenden uns wieder der Negativität zu. Wir haben festgestellt, daß zum Wesen des Ich gehört das Unterscheiden vom Nicht-Ich. Denn Ich heißt immer »ich stelle etwas als etwas vor«. Das Etwas als Etwas bestimmten wir als Nicht-Ich. Daraus ergab sich, daß die Subjektivität Negativität ist. Wir gelangen jetzt zur Frage, ob die Negativität das Ursprüngliche ist oder die Subjektivität, d. h. wir fragen, ist das Subjekt nur Subjekt auf Grund der Negativität oder ist umgekehrt die Negativität nur Negativität auf Grund der Subjektivität?

Für Hegel gibt es diese Alternative nicht. Man kann nicht fra-

gen, ist die Subjektivität *oder* die Negativität der Wesensgrund, sondern das Entscheidende ist gerade, sie zusammen zu sehen. Deshalb heißt es in der Vorrede: »Denn die Vermittlung ist nichts anderes als die sich selbst bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*. Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst.« (Hoffmeister, S. 21) Das Ich also *ist* die reine Negativität oder das Werden überhaupt. Denn Ich heißt ja immer »ich denke etwas«, oder »ich stelle mir Etwas als Etwas vor«. Darin liegt, daß ich etwas als etwas Anderes bejahe, d. h. die Unterscheidung des Ich von dem anderen, das heißt die Negation. Diese Negation wird wieder aufgehoben in einer zweiten Negation, in der ich wieder auf mich zurückkomme. Diese doppelte Negation, die Negation der Negation ist die einfache Negation oder das einfache Werden. Das Wesen des Ich also ist die reine einfache Negativität. Subjektivität ist Negativität.

Das Problem der Ichheit findet sich nicht zuerst bei Hegel, sondern wurde schon von Fichte dargelegt in seiner »Wissenschaftslehre«, wo er vor die Frage gestellt ist, welcher Satz der oberste Grundsatz des Denkens ist. In der Logik finden wir ihn als »a ist a«, bei Kant als »Ich ist Ich«. Fichte stellt die Frage, ist der Satz »Ich ist Ich« nur eine Folge des allgemeinen Denkgesetzes »a ist a« oder ist der formale Satz im Wesen des »Ich bin Ich« begründet?

Es heißt Gesamtausgabe, S. 99: »Alles, was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein *Ding*) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes.« Und an einer anderen Stelle heißt es, S. 105: »Aus dem materialen Satze: *Ich bin*, entstand durch Abstraction von seinem Gehalte der bloss formale und logische Satz: A = A.« Das heißt der formale Satz ist in dem materialen Satze »Ich bin Ich« begründet. Das »Ich bin Ich« ist somit nicht eine Folge des allgemeinen Denkgesetzes, sondern sein Wesensgrund.

17. 6. 1943

In der Auslegung des Hegelschen Denkens sind wir zu der Gleichsetzung der Subjektivität und Negativität gelangt.

Die Subjektivität ist nicht ohne die Negativität zu denken und umgekehrt. Das Verstehen dieser *wichtigen* Identität schließt aber Verschiedenes in sich, dessen genaue Abhebung für ein *richtiges* Verständnis notwendig ist.

Wenn wir nun den Fichteschen Satz der Wissenschaftslehre von 1794 aufstellen, nämlich: »Ich stelle einen Gegenstand vor«, so ist für Hegel das »ich stelle vor« wesentlich als ein Unterscheiden zu fassen. Ein Unterscheiden, das von der Negation aus zu verstehen ist. Ich bin *nicht* der Gegenstand und der Gegenstand ist nicht *ich*.

Kant schrieb schon (»Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren«, 1762): »*Logisch unterscheiden* heißt erkennen, daß ein A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urteil.«

Die Ursprünglichkeit dieser Negation in dem Unterscheiden als ein zum Ich gehörender Grundsatz ist schon in Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) ausdrücklich dargestellt: »*Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt.* Von diesem ursprünglichen Entgegengesetzten nun ist alles das, was wir soeben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet« (1. 104). Dieser Grundsatz, *auf* welchem man die weitere Entwicklung zurückführt, wird bei Schelling zur Bestimmung des Ichs als »eines Streites absolut entgegengesetzter Tätigkeiten«. So heißt es im »System des transzendentalen Idealismus«:

»Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte Subjekt und Objekt; beide *heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich.*«

Schelling selbst nannte seine Philosophie: »Philosophie der Identität«. Diese Identität nun ist nicht als *dasselbe* der Unterschiede zu verstehen, sondern ist hier spekulativ gedacht: Sie gehören, als Unterschiedene, zusammen.

Identität ist für Schelling, in dieser Periode wenigstens, der

Name für das Absolute. (Für Hegel ist das Absolute auch Negativität, was für uns in der weiteren Erörterung klarer sein wird.) Das Ich wird von Schelling als Identität genannt, Identität des Identischen und Nichtidentischen.

Die Unterschiedenen sind bei Schelling Natur und Geist, wobei durch Natur nicht der heutige Begriff zu verstehen ist, sondern die Natur im Leibniz'schen Sinne, wo jedes Naturding, jede »Monade« lebendig ist (das heißt auf sich bezogen).

Das Unterscheiden, das in dieser Lebendigkeit inneliegt, ist jedoch nicht vollzogen, die Identität ist hier nur eine unmittelbare Identität.

Die Wurzel der Pflanze z. B. unterscheidet sich nicht als Wurzel von dem Boden.

Das so verstandene Reich der Natur erstreckt sich bis zum Menschen. Hier ist das Seiende in sich verschlossen, obwohl es sich, in einer gewissen Weise, zum Ganzen verhält. Jedes Seiende »Monade« ist unmittelbar aus seinem Sein, sagt Leibniz, eine Repräsentation der Welt, ein »mundus concentratus«.

Leibniz wird aber von Schelling über Kant aufgenommen, d. h. daß seine Lehre eine transzendentale Bedeutung erhält.

Beim Menschen tritt der Begriff des Geistes hervor. Das Tier ist noch in sich eingehüllt, ist identisch mit sich, ohne daß der Unterschied (der zur Identität gehört) vollzogen ist.

In das »Ich« tritt das *Nicht* ein. Der Bezug zwischen den Unterschiedenen bildet das Wesen des Ichs, der Unterschied ist im Bewußtsein da.

Das Absolute ist demnach die Zusammengehörigkeit der Natur und des Geistes, des Identischen und Nichtidentischen.

Diesen Moment der Negativität, der in dem Vorherigen inbegriffen ist, erhebt Hegel zur Grundverfassung der Subjektivität. Die verschiedenen Momente dieser Negation sind jetzt näher zu betrachten.

Ich bin also *nicht* der Gegenstand und der Gegenstand ist *nicht* Ich.

Diese erste Negation hebt sich, indem sie ausgedrückt wird, als

Negation, auf, denn ich *bin* hier »nicht der Gegenstand« und der Gegenstand ist »nicht ich«.

Das Ausschließen, das eine Selbständigkeit versichern und ausdrücken sollte, bezieht also vielmehr die beiden aufeinander, sie werden sogar nur durch diese Beziehung bestimmt. – Die erste Negation wird also selbst negiert und wir haben damit eine Negation der Negation, eine *zweite Negation.*

Diese zweite Negation vernichtet die erste nicht, sondern *ist* eben durch ihre Aufhebung und Bewahrung, was sie ist, nämlich doppelte Negation. Als *solche* wird sie aber selbst in einer dritten Negation negiert. Das Verständnis dieser dritten Negation bedarf jedoch einer Vorbereitung.

Wenn wir den Satz der Identität »A =A«, den Fichte in der ersten Wissenschaftslehre behandelt, vornehmen und, als ein Beispiel dessen, den Satz »ich = ich« aufstellen wollen, so können wir gleich sagen, daß der zweite Satz falsch ist, denn: was soll hier A bedeuten? Es ist ein *formaler* Ausdruck, wie man sagt, ein Zeichen. Es selbst *ist* kein Gegenstand, es ist ein leeres Allgemeines, ein Unbestimmtes, das *für* etwas da steht. Und zwar für etwas *Beliebiges* überhaupt, für einen jeden Gegenstand (sogar für nichts, in diesem Sinne betrachtet). A ist »etwas überhaupt«.

Dies »etwas überhaupt« ist kein Leeres, worunter man nichts versteht, sondern irgendein Gegenstand und unter dem erwähnten Satz verstehe ich, daß es mit sich selbst identisch ist. Dieses »Beliebige« *kann* also jeder Gegenstand sein, der, als solcher, nur als *Beispiel* des formalen Satzes betrachtet sein kann, oder wie man sagt, das Formale des Satzes mit einem Inhalt »erfüllt«.

In dem Satz »Stein = Stein« ist Stein ein Gegenstand, ein sachhaltiger, und von diesem Gegenstand Stein wird behauptet, daß er mit sich selbst identisch ist.

Dasselbe gilt für Buch, Geld, Rosen, Freund – für irgend einen Gegenstand.

Wie könnte aber *Ich* ein Gegenstand sein, wenn jeder Gegenstand erst im Bezug auf das *Ich* zum Gegenstand wird?

Das Ich *ist* nicht wie ein Gegenstand *da*, und deshalb kann ich von ihm auch nicht behaupten, daß es so oder so wäre, daß es als Gegenstand mit sich selbst identisch wäre.

Man spricht jedoch vom Ich, man sagt z. B. »ich tue«, »ich handle« usw. Das Ich kommt hier aber nicht als ein Gegenstand vor, sondern als ein Handeln.

Wenn ich also »Ich = Ich« sage, so verstehe ich unter »Ich« gar nichts oder dann »assimiliere« ich das Ich dem Gegenstand und verfehle dadurch sein Wesen.

Wenn ich das Ich ernst denke (das transzendentale Ich, denn nur um es geht es hier), so kann ich nur *ich bin ich* sagen.

Dieses »ich bin ich« und die ganze Änderung der Aussage, die dem Ich bezeichnenderweise zukommt, stellt uns das Ich in einem neuen Licht dar und enthüllt die Tatsache, daß es sich hier um eine besondere Erfahrung handelt, die auch eines besonderen Aussprechens bedarf.

Kant selbst sah, in dem Versuch das auszusagen, das wesentlich Andere dieser Erfahrung ein.

Das Ich ist also kein Gegenstand, sondern ein Handeln und als solches das Vorstellen. »Das Ich stellt einen Gegenstand vor«, heißt aber, daß das Ich dieses Vorstellen ist und nichts anderes.

Nicht so, daß das *Ich einen Gegenstand vorstellt*, sondern so, daß das »ich stelle etwas vor« *ist*.

Gehen wir jetzt dieser Beziehung nach und nehmen wir das Beispiel: »ich stelle das Haus vor«.*

Nach Hegel ist dieses Vorstellen ein Unterscheiden: Ich unterscheide mich von dem Haus als mir entgegenstehend. Eine »distinctio«.

Was für ein Unterscheiden ist es aber? Zwischen Haus und Mensch würde man zunächst sagen. Zwischen zwei Existierenden. Ein ontischer realer Unterschied. Was besagt aber das, und was kann man überhaupt unter diesen Worten verstehen?

Wenn ich sage: fünf ist größer als drei, so meine ich eine

* [Handschriftlich von Heidegger hinzugefügt.]

mathematische Beziehung. Diese Beziehung geschieht zwischen zwei Gleichartigen.

Fünf und drei sind beide Zahlen, fünf ist »dasselbe wie drei, nur größer«, wie man zu sagen pflegt.

Wie steht es nun mit unserem ersten Beispiel? Das Ich ist doch nicht dasselbe wie das Haus in diesem Sinne, und daß beide existierend sind, kann also diesen Bezug nicht begründen.

Die Frage bleibt also noch ohne Antwort.

*

Die Aufgabe dieser Stunde ist, das Wesen der Negativität noch näher zu bestimmen. Später werden wir versuchen, diese aus der Frage nach dem Ursprung des Nicht zu erklären. Wir haben festgestellt, daß die Negation eine Unterscheidung ist – die Unterscheidung als Negation –, deren Unterschied in dem Bereich der Subjektivität liegt.

Indem ich denke – stelle ich etwas vor. Ich stelle das Haus vor. Was für ein Unterschied liegt darin? Die Frage geht dahin zu erkennen, worin dieser Unterschied besteht.

Der Unterschied zwischen dem Ich und dem Gegenstand ist nicht nur ein sachhaltiger, sondern das Ich *ist* nicht im Sinne des Gegenständlichen, sondern als »ich bin« zu fassen. Also in dem Satz »das Ich *ist* nicht der Gegenstand«, liegt das Gewicht auf dem *ist*.

Diese Unvergleichbarkeit der Ichheit, der Subjektivität mit dem sonst gemeinten Gegenstand, wollen wir herausstellen.

Was jenes charakterisiert, ist die Richtung auf sich – die Reflexion –, die Rückwendung auf sich selbst, auf das, was mit Selbstheit gemeint ist.

Es gibt auch einen anderen Weg als den des deutschen Idealismus, der das Wesen des Selbst aus der Ichheit versteht.

Dieser Weg ist in »Sein und Zeit« dargestellt. Was wir bestimmen wollen, ist eben die Beziehung zwischen dem vorstellenden Menschen und dem vorgestellten Haus. Die Frage ist nicht so sehr auf die Sachhaltigkeit gerichtet, als auf die *Art und Weise*, wie diese Beziehung ist.

»Die Beziehung« als solche kann als eine quantitative aufgefaßt werden. Innerhalb des Zahlbereiches gibt es das »größer als« und das »kleiner als«.

Aber es gibt auch andere Beziehungen: wie es zum Beispiel durch die Worte: »wir *hier*, das Haus *dort*« ausgedrückt ist. In dieser Beziehung sind zwei Bezogene gegeben. »Wir« und »Haus«. Diese sind *da*, existieren. Dieses Existieren kann man mit Kant und Schelling als Dasein bezeichnen. Für Kant sind die vorhandenen Dinge als Dasein aufgefaßt, im Sinne von Gegenwärtigsein.

Für Schelling bedeutet Dasein immer nur Gegenstand. Sein-*da* bedeutet Gegenständlichkeit-entgegen. Das Ding ist ein »bloßes« Dasein, nicht eigentliches Sein. Schelling erklärt seinen Begriff des Daseins in der Abhandlung zur Wissenschaftslehre 1797, in der zweiten Abhandlung bei der Entwicklung des Geistes.

Wenn ich ein Existierendes befrage, frage ich nach seiner Existenz. Existenz ist eine Bestimmung des Seins des Seienden. Man fragt dabei, ob es ist – εἰ ἔστι.

Die Antwort darauf lautet ὅτι ἔστιν, daß es ist. Existenz ist, Existenz ist das Sein – die Wirklichkeit – das ens creatum, das geschaffene Sein im christlichen Sinne und griechisch οὐσία.

Von der Frage *ob* – Frage, die eine Frage nach der Existenz ist – unterscheidet sich die Frage nach dem Wassein, nach der essentia, der quidditas. Man fragt dabei τί ἐστι.

Übersetzung:

»Wir verlangen nämlich noch vierfaches, nach dem *Daß*, nach dem *Warum*, nach dem *Ob es ist* und nach dem *Was es ist*.«

Die Fragen stellen wir in unserem Beispiel folgendermaßen:

1) Ob wir sind, ob das Haus existiert –

2) Was sind die Menschen, was ist das Haus?

Die Was-Frage und Ob-Frage bestimmen die Sachlichkeit des Hauses einerseits und des Menschen andererseits. Was ist aber das Wesen des Unterschieds? Worin besteht der Unterschied zwischen uns und dem Haus? Es handelt sich nicht nur um zwei Seiende, die nebeneinander liegen, sondern in ihrem Bezug ist ein wesentlicher Unterschied enthalten.

Hier und *dort* sind räumliche Bestimmungen, aber sie bezeichnen nicht nur eine Verschiedenheit des Ortes, sondern der Bezug ist auch anders, denn wir *sind* auf andere Weise als das Haus.

Wir wollen zunächst den Tatbestand festhalten. Warum kann ich *hier* sagen? Was bedeutet das »Gefühl der Räumlichkeit«?

Wir sind so wie auch das Haus im Raum. Aber wir verhalten uns anders zum Raum. Unser Bezug ist ein anderer. Denn wo ich bin, ist immer ein *hinüber*. Das ist das Entscheidende, zu uns selbst gehört stets auch »drüber zu sein«. In diesem *Hinüber* gründet die Möglichkeit des *Begegnens*. Denn wo ich bin, ist immer *hinüber*. Und dies geschieht nicht so, als wäre zuerst ein Raum und dann ein Bewußtsein von Raum, sondern wir selbst sind schon das Hinüber, und darin ist das »hier« und »dort« gegeben.

Denn wo das Ich ist, ist die Möglichkeit der Orientierung, der Ausrichtung gegeben. Denn wir sind auf andere Weise geartet als ein Vorhandenes. Wenn man einem Menschen Räumlichkeit zuspricht, dann geschieht dies nach der Seinsart des Seienden. (Dessen Seinsart nennen wir Dasein, im Unterschied zum Vorhandenen.)

In »Sein und Zeit« (S. 119) heißt es in Bezug auf diese Stelle: »Das ›hier‹, ›dort‹ und ›da‹ sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlichen an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins. Die vermutlichen Ortsadverbien sind Daseinsbestimmungen, sie haben primär existenziale und nicht kategoriale Bedeutung.«

»Im ›hier‹ spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das ›dort‹ eines umsichtig Zuhandenen und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit.«

Der deutsche Idealismus entfernt sich von der ursprünglichen Bedeutung der Räumlichkeit, da hier die Negativität hereinkommt, trotz der Ausführungen über das »hier« und das »jetzt« in der »Phänomenologie des Geistes«.

Wir wollen doch näher bestimmen, was die Hereinnahme der

Negativität in der Beziehung von Subjekt und Objekt bedeutet. Der Unterschied beider ist durch das *Nicht* bestimmt. Wie ist das zu verstehen?

Das Nicht ist keine Verneinung der Beziehung, sondern man muß sie »transzendental« auffassen, deshalb muß man bei Fichte das Nicht-Ich zusammen betonen, denn sie ist, was es ist, nur als Gegenstand des Ich.* So ist dieses Nicht auf die Ichheit bezogen.

So besitzt die Negativität im Hegelschen Sinne nicht nur einen verneinenden Sinn, sondern einen positiven, daß das bloße Gegenstandsein nicht von sich aus bestimmt sein kann. So hat die transzendentale Negativität ihren Grund in der Subjektivität.

So besagt der Satz: »das Haus ist nicht Raum« nicht eine bloße Negation im Sinne des Auseinanderhaltens, sondern diese Beziehung ist auch anders bestimmt. Sie ist eine transzendentale Beziehung! Was besagt dieser Ausdruck? Nach Kant ist das Haus Gegenstand der Wahrnehmung als Erfahrung im engeren Sinne. Was ist in dieser vorausgesetzt? Sinnliche Rezeptivität und Spontaneität des Denkens. In der »bloßen« Wahrnehmung »ich sehe das Haus« liegt schon der Begriff Haus überhaupt darin.

Was für eine Beziehung besteht also zwischen dem Menschen und dem Haus? Es ist eine Wahrnehmung. Diese besteht aus sinnlicher Anschauung und Denken. Dieser Bestand ist nicht eine Synthese, eine Nebeneinanderherstellung eines neben dem anderen, sondern diese These hat den Charakter des Vorstellens, ist repräsentativ. Eine Affinität besteht zwischen der sinnlichen Anschauung und dem Denken, diese hat ihren Grund in der Repräsentation, im Vorstellen – so gehört die Beziehung zwischen Mensch und Haus in den Bereich des Vorstellens, sie sind beide vorstellungsmäßig. In repraesentatio liegt die Rückbeziehung auf, wie im Deutschen sagt das Wort »vorstellen«: deutlich vor-sich-stellen-so, daß es steht und somit Gegenstand wird. Repraesentatio ist Denken; denn ich stelle mittelbar vor, nicht geradeaus – unmittelbar – wie in praesentatio. In der Leibniz'schen Philoso-

* ? [Handschriftlich von Heidegger am Rand.]

phie ist die Grundbestimmung der Monade repraesentativ. Wenn also Fichte, Schelling und Hegel die Beziehung der Menschen zum Gegenstand durch *nicht* ausdrücken, zeigt das, daß sie die Negativität als vorstellungsmäßig begreifen. So hat die Beziehung zwischen Mensch und Haus nicht den Charakter der Beziehung: A ist nicht B oder 5 ist nicht 7, sondern den des Vorstellens.

Deshalb spielt bei den Kantianern, wie Reinhold, der ein Buch über die Vorstellung geschrieben hat, die Frage nach der Vorstellung eine so große Rolle.

Dieser Kantische Begriff liegt auch der Hegelschen Negativität zugrunde.

In »Sein und Zeit« wird der Bezug des Menschen zum Seienden nicht vorstellungsmäßig gefaßt, er ist von anderem her betrachtet. Denn der Mensch wird in »Sein und Zeit« nicht als Ich oder Subjekt verstanden, sondern diese Beziehung ist als »In-der-Welt--sein« schon begriffen als »Bei-den-Dingen-sein«.

In »Sein und Zeit« ist die Beziehung als eine zwischen Subjekt und Objekt ausgeschaltet, denn das Dasein ist als »In-der-Welt--sein« gefaßt. Husserl und Rickert haben diesen Begriff als Vorstellen und als reine Diesseitigkeit verstanden und so den eigentlichen Sinn verkannt.

1. 7. 1943

Ausgehend von der aus der Fragestellung nach dem Sinn von Sein sich ergebenden Sehensweise stießen wir bei der Bestimmung der Beziehung zwischen dem Dasein und anderem Seienden auf die wesenhafte Verfassung des Daseins als In-der-Welt-sein. Die Irrigkeit der Auffassung, daß hier das Dasein als Vorhandensein als bloßes Vorkommen in einer vorhandenen Welt gemeint sei, erhellt sofort daraus, daß diese Bestimmung des Daseins als In--der-Welt-sein als ontologische Fundamentalbestimmung jedweder möglichen Beziehung zwischen Dasein und anderem Seienden vorangeht und als Bedingung der Möglichkeit einer derarti-

gen Beziehung ist. Anderes Seiendes vermag nur »mit dem Dasein zusammenzutreffen«, sofern es sich überhaupt innerhalb einer Welt von ihm selbst her zu zeigen vermag (vgl. Sein und Zeit, S. 57). Daß trotzdem ein vulgäres Mißverständnis den Vorwurf von »Diesseitigkeit«, »Gottverlassenheit« usw. erhebt, mag als Beiherspielendes betrachtet werden, das Mißverständnis von Seiten der Philosophen jedoch gründet in der Geschichte des Endes der abendländischen Metaphysik selbst.

Wenn hier Namen wie Rickert und Husserl genannt werden müssen, so kann dies kein Zufall sein. Mit dem ersten Namen befinden wir uns im Umkreis des Neukantianismus. Während innerhalb diesem die Marburger Schule in ihrer wesentlichen Orientierung an der Naturwissenschaft die Natur in neuzeitlichem Sinne von dem in unendlichen Prozessen des sich im transzendentalen Subjekt gründenden Denkens erzeugt werden läßt, unterscheidet die Windelband-Rickertsche Schule die Gesetze aufstellenden nomothetischen oder Naturwissenschaften von den das Einmalige beschreibenden idiographischen oder Kulturwissenschaften und nennt sich Wertphilosophie, da sie im Zusammenhang mit Brentano die Urteile, welche die Wahrheit ergründen, als Bejahung und Verneinung und somit als auf ein Sollen, einen Wert bezogen auffaßt. Während sich der dieser Denkrichtung zugrundeliegende Bewußtseinsstandpunkt besonders im Ausgehen von den Empfindungsdaten, dem »Chaos der Empfindungen« zeigt, vermag auch die im zweiten Namen Husserl enthaltene Denkweise diesen Standpunkt nicht zu überwinden. Zwar versucht sie mit, als unausgesprochener Devise, dem Aristotelischen πρῶτον τὰ φαινόμενα λητέον einen neuen Wesensbezug zu den Sachen selbst zu ergründen, bleibt aber dabei wesentlich im Cartesianischen Standpunkte des primär weltlosen Bewußtseins (»Cogitationes sind vorhanden, darin ist ein ego mit vorhanden als weltlose res cogitans«, Sein und Zeit, S. 211) stecken, deutlich hervortretend in dem Satz: »[...] daß für sich nichts ist, es sei denn aus eigener aktueller oder potentieller Bewußtseinsleistung« (Formale und transzendentale Logik). Daß so beide Denkrichtun-

gen das Bewußtsein als Ausgangsposition gemein haben, weder die anfängliche φύσις als reines Aufgehen, noch das mit dieser wesenhaft zusammenhängende primäre In-der-Welt-sein in den Blick bekommen können, ist damit gegeben.

Von den Ausläufern der abendländischen Metaphysik kehren wir zu dem Vollender dieser Metaphysik zurück und kommen zum Text, S. 20, der Hoffmeister-Ausgabe der »Phänomenologie des Geistes«: »Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität* [...].«

Wir fragen zunächst nach der Rolle der Substanz sowie der Negativität in diesem Satz und damit im Hegelschen Denken.

Da die Geschichte der Rolle dieser Begriffe in der Metaphysik die Geschichte der zu sich selbst kommenden Metaphysik selbst ist, können wir erwarten, daß auch diese Begriffe in der Vollendung dieser Metaphysik ihre letzte, gültige zu sich selbst gekommene Gestalt erreichen werden. Das Werden dieses Zu-sich-selbst-kommens ist dann zugleich das Werden der Wandlung des Wesens der Wahrheit im Abendlande. Während die οὐσία anfänglich als reine Anwesung des von sich her Anwesenden gedacht, im Anfang der Metaphysik bei Platon als ἰδέα interpretiert wird, womit zugleich in der Wandlung des Wesens der ἀλήθεια erstmals das Element der ὁμοίωσις als Angleichung des ἰδεῖν an die ἰδέα auftaucht, scheinen in der Fortbildung der Metaphysik bei Aristoteles in der Vielgestaltigkeit des Begriffes der οὐσία mehrere Tendenzen zusammengehalten zu werden. Einerseits wesentlich metaphysisch interpretiert als ἡ κατὰ λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, andererseits als τόδε τι, Einzelding, bestimmt, tritt im Umkreis dieser das anfängliche Wesen der οὐσία in den von sich her rein anwesenden μὴ σύνθεται οὐσίαι, den ἁπλά, deutlich hervor. Letztlich aber, im Umkreis der ersten Interpretation als ὑποκείμενον, das Zugrundeliegende, bestimmt, tritt die kommende Entwicklung bereits zutage. Im Fortschritt der Wandlung

des Wesens der Wahrheit zur veritas-rectitudo als Richtigkeit bei den Römern wird die οὐσία nunmehr als substantia gesetzt, und während später die ὁμοίωσις zur adaequatio wird, wird diese substantia im Verlaufe des Zusammentreffens zwischen abendländischer Metaphysik und Christentum als das Durch-und-in-sich--Sein (»per se esse« und »esse in se«), selbständig sein (nulla alias re indigere), aufgefaßt.

Für die Wandlung des Wesens der Wahrheit bedeutet dann die Bestimmung der Wahrheit als certitudo, Gewißheit, bei Descartes eine wesentliche Entscheidung. Durch den methodischen Zweifel hindurch kommt er zum unbezweifelbaren: »cogito ergo sum«, jedesmal, wenn ich etwas vorstelle, wenn ich mich zu etwas verhalte, ist das sum, nicht als Schluß, sondern mit unmittelbarer Evidenz gegeben. Dies sum ist so das Unbezweifelbare, weil es das in jeder cogitatio ständig Anwesende ist. So kommt Descartes zur Bestimmung des Seins, welche das eigentliche Ziel seiner Metaphysik war: »quid firmum et mansurum stabilire«, ein Festes und Bleibendes zu stabilisieren. Das Sein wird so als das ständig anwesende ὑποκείμενον Subjektum, das Bleibende, bestimmt, vom Menschen selbst her in sich selbst, im Ich gefunden; und deshalb wird das Ich zum Subjektum, zur Subjektivität und diese als das Beharrende zur Substantialität. Diese Bedingung der Substantialität durch die Subjektivität geht dann später im Zu-sich-selbst--Kommen der certitudo als sich selbst denkendes Selbstbewußtsein bei Hegel mit in das Hegelsche Denken ein.

»Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt ist«, sagt Hegel. Was ist diese Substanz? Wir sahen bereits, wo die Bestimmung der Substantialität durch die Subjektivität ihren Ursprung findet. Aber bei Descartes kam neben der Substanz als res cogitans die Substanz auch als res extensa bestimmt vor. Wo ist diese Substanz geblieben? Indem Spinoza den Schritt wagte, diese beiden substantiae creatae mit der substantia increata, dem ens perfectissimum, Gott, als dessen Attribute (Ausdehnung und Denken) in eins zu setzen, wurde auch Hegel, teilweise über Schelling, zum Erben dieser Substanz. Der Denker

selbst sagt darüber: »Die spinozistische Substanz ist aber nur die allgemeine und somit die abstrakte Bestimmung des Geistes. Spinozist zu sein ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Denn wenn man zu philosophieren anfängt, muß sich die Seele zuerst in diesem Äther der einen Substanz baden, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.« (Jubiläums-Ausgabe, Bd. XIX, S. 376) Es war der Weg des Geistes selbst, daß er als res cogitans durch Kant und Fichte hindurch zum transzendentalen Subjekt geworden, von dieser Substanz Besitz ergriff.

Wie aber wird nun die starre Einheit dieser Substanz einerseits, das vorstellende Subjekt andererseits zur lebendigen Bewegung des sich selbst in seiner Wahrheit darstellenden Selbstbewußtseins? Denn in unserem Texte heißt es: »Nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche ist das Wahre.« Diese Abwehr richtet sich auch gegen die Auffassung, die Mannigfaltigkeit der Beziehungen des Ich käme irgendwo vor wie in einem »Seelensack«, wie Hegel sagt, sondern sie stellt sich dar als die Bewegung der Erfahrung, welche der Geist mit sich selbst macht. Hier kommen wir zur exponierten Stellung des Momentes der Negativität in der Hegelschen Philosophie. Warum ist diese hervorragende Rolle der Negativität eine Notwendigkeit des Hegelschen Denkens selbst? Die Subjektivität stellt sich als Ichheit oder Geist dar. Indem das Ich alle Objektivität ist und als unbedingtes bei sich selbst seiendes Ich Wahrheit ist, entfaltet sich die unbedingte Subjektivität in alle Beziehungen der Objektivität. Aber der Geist ist in allen diesen Objektivitäten der Grund des Seins, er zeigt sich auf die verschiedenen Stufen der Objektivität bezogen, und stellt diese dar. Der Geist läßt sich zunächst los, er scheint im bloßen Ding, im Jetzt und Hier in der extremsten Weise der Entfernung von sich selbst, er entäußert sich, jedoch nur, um sich selbst in seiner Wahrheit darstellend, im Rückgang aus dieser Entäußerung sich wiederherzustellen. Dies ist also nicht irgendwie ein Zeitvertreib, sondern es ist der notwendige Weg

des Geistes in seiner Wahrheit. Nur so erscheint er als die Subjektivität selbst und damit als die Bedingung aller Objektivität, und zwar so wie er der diese Bedingende ist. Weil er Vorstellen ist, in weitem Sinne von etwas-auf-sich-zu-stellen, sich-selbst-aufstellen in dem, was er ist, kann er nur so erscheinen, indem er sich als das, was er ist, wiederherstellt.

In dieser Darstellung der unbedingten Einfachheit des Geistes als die Aufhebung alles Unterschiedenen in die begründete Einheit muß eine Entzweiung, eine Zerrissenheit stattfinden; diese Entzweiung zeigt sich als Negativität, womit die Negativität sich als notwendiges Moment in der sich darstellenden Entfaltung des Geistes darstellt. Es gäbe keine Möglichkeit dieser sich so nennenden »Phänomenologie des Geistes«, wenn die Unterscheidung Ich/Nicht-Ich nicht in die Erscheinung träte, um sich dann schrittweise aufzuheben. Wir haben bereits früher gesehen, daß die hier auftretende Negativität der Grundzug der Subjektivität überhaupt ist, und, da wir die Entwicklung der οὐσία als Seiendheit über die Substantialität zur Subjektivität bereits in den Blick faßten, ist hier eine ursprüngliche Verbindung von Sein und Nichtsein gegeben, welche Verbindung bei Hegel selbst im Anfang der Logik ihre letzte Fassung erreicht, da das reine Sein und das reine Nichts dasselbe genannt werden. Ist nun diese Logik als die Darstellung des sich selbst denkenden Denkens »die letztmögliche und gültige Gestalt« der Logik als die der Metaphysik eigene Interpretation des Denkens, so müssen wir bereits im Anfang dieser Metaphysik die Keime dieses Zu-sich-selbst-Kommens von Nichts, Negation und Negativität vorfinden können.

/(Insofern das anfängliche Denken sich außerhalb dieses Kreises hält, muß dort ein anderes, ursprüngliches Nichts walten, welches in Nacht, Tod und Erde als den verhehlenden Gegenwesen der ἀλήθεια gegeben scheint.

»Die antike Metaphysik aber faßt das Nichts in der Bedeutung des Nichtseienden, d. h. des ungestalteten Stoffes, der sich selbst nicht zum gestalthaften und demgemäß ein Aussehen (εἶδος) bietenden Seienden gestalten kann. Seiend ist das sich bildende

Gebilde, das als solches im Bilde (Anblick) sich darstellt. Ursprung, Recht und Grenzen dieser Seinsauffassung werden so wenig erörtert wie das Nichts selbst.« (Was ist Metaphysik?, S. 25) Inwieweit mag hier nun die Entwicklung des Nichtsseins zu seiner logischen Funktion vorgebildet sein? Im Vorgang des Herrwerdens der ἰδέα über die ἀλήθεια kommt im Sich-richten des ἰδεῖν auf die ἰδέα als die den Anblick erst verleihende ein Zug der Richtigkeit, ὀρθότης, hinein. Aber nicht nur die ἀλήθεια bekommt damit den Zug der Richtigkeit, sondern auch der Anblick, indem das εἶδος im Sich-richten auf die ἰδέα überhaupt erst zum Anblick kommt (vgl. Platons Lehre von der Wahrheit). Damit bekommt aber notwendig das μὴ ὄν, das, was sich nicht im Anblick darstellen kann, den Zug der Unrichtigkeit des nun auch erst zum Unrichtigen gewordenen ψεῦδος)/ – nicht vom Meister korrigiert.

In Platons Dialog Sophistes bewegen wir uns im Voraus im Fragebereich des μὴ ὄν, da der Sophist als derjenige betrachtet wird, der sich mit dem ψεῦδος beschäftigt, und so in einem besonderen Bezug zum Nichtsein steht. Aristoteles sagt hierüber (Met., 1089 a 19): βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγει τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα. Er, Platon, hat hier das μὴ ὄν im Auge und sagt dessen Wesen als das Nichtsein aus, aus welchem zusammen mit dem Seiend die Vielheit des Seienden hervorgeht. Im Dialog selbst sagt Platon über den Sophisten(254 a 4): ὁ μὲν δὴ ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς. Letzterer flüchtet sich in die Dunkelheit des Nichtseienden, wo er sich mit Vorliebe aufhält. Der Dialog gestaltet sich dann eigentlich weiter als logische Ableitung des μὴ ὄν aus den Beziehungen der drei Begriffe τὸ ὄν, κίνησις, στάσις und ταυτόν, ἕτερον, Selbigkeit und Verschiedenheit, und gipfelt in dem Ausspruch (258 b 10): ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον, daß das Nichtseiende im sicheren Besitze seiner eigenen Natur ist.

Das μὴ ὄν ist in der abendländischen Metaphysik nie verstummt. Über die »via negationis« der negativen Theologie geht es später durch die deutsche Mystik hindurch, um dann in Spinozas »omnes

determinatio est negatio« eine noch dogmatische Vorbestimmung zu bilden zu dem reinen Zu-sich-kommen im Begriff bei Hegel. Damit kehren wir zu unserem Texte zurück.

»[...] nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität* [...].« Das Ich ist das Bewußtsein, das in seinem Anderssein sich gleichbleibt, seine unterschiedenen Bewußtheiten ist, und deshalb nie in irgendeine dieser Bewußtheiten aufgeht, diesen Bewußtheiten denn auch nicht als unterschiedlose Identität entgegengesetzt werden kann. Es kann eben nicht von sich selbst in seinem Anderswerden abgesondert werden. Deshalb: reine einfache Negativität, d. h. nicht bloße Negation als nicht diese und nicht jede Bewußtheit, sondern die Negativität, welche als nicht diese und nicht jene Bewußtheit zugleich sowohl diese als auch jene Bewußtheit die Aufhebung in die alles bedingende Einheit möglich macht.

»Ebendadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist.« Das dialektische Auseinandertreten von Ich und Nicht-Ich kann Ich und Nicht-Ich nicht gleichgültig lassen, da das Ich von seinem Anderssein eben nicht abgesondert werden kann, das Nicht-Ich eben als Nicht-Ich im Ich aufgehoben ist: das Anderssein ist das Anderssein zum Ich. Es hat in sich die Reflexion als die Bewegung zu ..., in sich selbst als Ich zurück. Wie Hegel sagt: »Nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst [...], ist das Wahre.« Welche Abwehr im Satzteil nach dem Gedankenstrich steckt, sahen wir bereits.

»Es (das Wahre) ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.« (Hoffmeister, S. 20) Hier ist das Wahre im Werden seiner selbst wirklich; diese wirklich werdende und sich in ihrer Wirklichkeit darstellende Wahrheit ist aber die Wirklichkeit selbst. Wahrheit und Wirklichkeit fallen zusammen. Die Folgen dieser Konsequenz der abend-

ländischen Metaphysik zeigen sich im nächsten Satz; das Ende kündigt sich an, welches die Vollendung noch in sich aufgehoben hält: »Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.« Im ersten Teil des Satzes wird angespielt auf Augustin in seiner Trinitätsspekulation: Das Spielen der Liebe mit sich selbst als Leben Gottes; amans et quod amatur et amor: Subjekt, Objekt und Akt der Liebe. Vater, Sohn, und heiliger Geist bildhaft psychologisch in ihrer Dreiheit geschaut als esse, scire und velle, später als memoria, intelligentia und voluntas (letztere auch als amor und dilectio). Der zweite Teil des Satzes, welcher die Entwicklung des Geistes als den harten, unendlichen Kampf gegen sich selbst darstellt, enthält eine Stelle, welche zu einem der Anstöße für den späteren Umschlag der Hegelschen Philosophie zum historischen Materialismus wurde: die Arbeit des Negativen, gefaßt als Ausbeutung der Ausbeuter im unmittelbaren geschichtlichen Prozeß, als Negation der Negation, wobei die Negation aus ihrer transzendentalen Funktion im Prozeß des Geistes heraus in die Materie (gefaßt als der Inbegriff der unmittelbaren Bedürfnisse des Körpers) fällt, worin sie als ein Bezug zwischen Gliedern des Produktionsprozesses zu einem Weckruf wird zur Betriebsamkeit, Bestandsicherung und Organisation.

Während im Zentrum dieses Marxismus' noch der Wirtschaftsprozeß stand (oekonomischer Sozialismus), vollzog später Lenin den weiteren Schritt, indem nunmehr der Arbeitsprozess selbst in seinem technischen, kriegerischen Charakter das Entscheidende wurde: nicht das Wohl des Arbeiters, sondern der Produktionsprozeß selbst als Mittel der Beherrschung.

Die Wirklichkeit ist der Herrschaftswille selbst, welche bereits durch Nietzsche in seiner Lehre von der Einheit von Wirklichkeit und Wahrheit als Lebens-Wille zur Macht verkündet worden war, von jenem Denker der mit seiner Umwertung einerseits denselben Augustin als Vater des christlichen Abendlandes vernichtet,

mit dem er andererseits den metaphysischen Ursprung teilt, den Platonismus, den er zu Ende führt.

8. 7. 1943

Wir wollen versuchen, den Übergang vom Abschnitt A der Phänomenologie, dem Bewußtsein zu B, dem Selbstbewußtsein, zu verstehen, d. h. mitzuvollziehen. Wir legen auf das Verständnis dieses Überganges aus zwei Gründen ein besonderes Gewicht: 1. weil wir in seinem Mitvollzug in den Gang der Bewegung der Phänomenologie, dessen Prinzip die Negativität ist, d. h. der sich als Negation und Negation der Negation vollzieht, unmittelbar hineingenommen werden, und 2. weil wir bei diesem Übergang nicht nur ein Beispiel solcher Negation vor uns haben, sondern weil die Phänomenologie hier erst auf ihre eigentliche Ebene gelangt, in ihr einheimisches Reich eintritt, das ausschließlich das des Selbstbewußtseins ist.

Abschnitt B ist der Anfang der Phänomenologie. Abschnitt A, wo der Geist erst als geistloser, als Bewußtsein ist, in seiner Befremdung befangen, stellt nur den Anlauf dar, der am Schluß von A sich zum Übergang in B entwickelt.

Der Übergang darf jedoch nicht als Einleitung in die Philosophie verstanden werden, so als hätten wir in A den Standpunkt des natürlichen, außerphilosophischen Bewußtseins, des gesunden Menschenverstandes vor uns. Auch A ist schon aus der Position des absoluten Geistes geschrieben und nur von hier aus zu verstehen. Das natürliche Bewußtsein ist kein natürlicher, sondern ein transzendental-metaphysischer Begriff. Wenn der Geist erst mit Abschnitt B in sein Element gelangt, so ist dieser Vorgang eine Bewegung innerhalb des absoluten Geistes selbst. Das Absolute hat sich in seine Entäußerung entfernt, um in der Wiederherstellung seine Natur entfalten zu können. Es gibt sich selbst die Bahn seiner Bewegung vor. Erst durch Übergänge zu seiner Einheit zu gelangen, ist das Wesen des Absoluten.

Somit ist die Einheit Gottes oder des Geistes nicht als leere Selbigkeit und Einerleiheit zu denken, die ihm wie einer Substanz die Eigenschaften zukommt, sondern als sich wiederherstellende Gleichheit oder als die »Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst«. Das Absolute hat sich so in der Philosophie Hegels von seiner abstrakten Allgemeinheit oder von dem bloßen Ansichsein, d. h. von der Vorstellung, als sei es ein Gegenstand, der die Eigenschaften als feste Bestimmungen an sich hat, befreit. Abstrakt heißt diese Auffassung des Absoluten, wie sie sich in der christlichen Theologie findet, weil hier, obgleich Gott als Geist bestimmt ist, von der eigentümlichen Natur des Geistes, Subjekt, d. h. Für-sich-Sein zu sein, abgesehen, abstrahiert ist. Der konkrete Geist ist dagegen der sich in der Einheit und Vollständigkeit seiner Bewegungen selbst wissende Geist. Diese Bewegungen sind nicht etwas an ihm Geschehendes, von dem als seiner Form er als das Wesen sich unterscheiden könnte. Seine Bewegungen sind ein eigentümlicher Inhalt und nicht eine ihm äußere Form. Er ist als das Ganze dieser Entwicklungen erst der wahre, d. h. der seiner selbst unbedingt gewisse Geist. Das Ganze seiner Entwicklung als Vergewisserung ist seine eigentliche Konkretion. Der Geist ist also wesentlich Resultat, aber ein solches, das nicht abgelöst ist von der Bewegung, die zu ihm führt, sodaß sie hinter ihm zurückgelassen werden könnte – es gibt nichts, was hinter oder außer der Vernunft wäre –, sondern das Ganze der Bewegung selbst in seiner Einheit ist das Resultat oder der Geist in seiner Darstellung, die seine Wirklichkeit ist. Der Geist, als Resultat gedacht, steht also im Gegensatz zu der Auffassung, daß das Absolute die leere, bewegungslose Sichselbstgleichheit, die jede Vermittlung von sich ausschließt, sei.

Das Wesensgesetz des Ich als des absoluten, der sich bewegenden Sichselbstgleichheit, als Reflexion in sich oder als Negativität ist das Werden: Das Werden ist die Einheit der Unterschiedenen, des Seins und des Nichts.

Wir haben mit diesem kurzen Hinblick auf das Wesen des absoluten Geistes uns noch einmal ausdrücklich der Position

versichert, aus der heraus Hegel schreibt und aus ihr auch den Zusammenhang vom Abschnitt A mit der ganzen Phänomenologie verstanden. Der Übergang von A zu B ist die erste große Stufe in der Bewegung des Sichselbstbegreifens des Geistes.

Hier legt sich ein Einwand nahe. Wenn in der Phänomenologie schon im Vorhinein transzendental und zwar in einem unbedingten Sinn gedacht wird, d.h. wenn auch schon in A nie nach dem Gegenstand als einem Seienden, sondern immer schon nach der Gegenständlichkeit gefragt wird, nach der Dingheit, sind wir dann nicht immer schon beim Selbstbewußtsein? Das Ich ist doch die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes. Gegenständlichkeit gründet im Denken und Denken ist immer: ich denke.

Der Bereich des Transzendentalen wurde erstmalig von Kant eröffnet, der die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption als die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes erkannte. Ist es nun nicht merkwürdig, daß wir die Kantische Position, für die das Selbstbewußtsein als transzendentale Apperzeption die zentrale Rolle spielt, noch in Abschnitt A unter dem Titel: Kraft und Verstand finden? Auch bei Kant wäre somit der Übergang zum Selbstbewußtsein noch nicht vollzogen. Ist dies vielleicht so zu verstehen, daß Kant den Bereich des Selbst als die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes schon gesehen, als solchen aber nicht mehr im Ganzen durchdacht und in Frage gestellt hat?

Die Vernunft ist für Kant nicht mehr fragwürdig. Ihre Funktionen sind in der Logik, im Wesen von Urteil und Schluß seit Aristoteles bestimmt. Aus der Urteilstafel gewinnt Kant so auch die Kategorien, deren System die Einheit des Verstandes ausmacht. Bei Hegel dagegen wird das Selbstbewußtsein selbst ausdrücklich in seinem eigenen Wesen zum Thema gemacht, nicht nur im Hinblick auf seine gegenstandermöglichende Funktion.

Der Zusammenhang und die Einheit der Kategorien, deren Bestand von Kant lediglich aufgenommen wurde, wird aus dem Wesen des Geistes selbst entwickelt. Der Geist hat nicht nur Kategorien, wie in einem Seelensack, sondern sein Leben ist die Entfaltung und Entwicklung seiner Bestimmungen auseinander, wie

sie in der Logik Hegels geschieht. Man könnte also sagen: Hegel holt lediglich nach, was Kant versäumt und baut dort weiter, wo Kant aufgehört hat, indem er ihn verabsolutiert. Wenn wir so denken, denken wir immer noch von Kant aus. Aus der endlichen Vernunft wird nie die absolute dadurch, daß wir ihr etwas anstücken. Von Kant zu Hegel ist kein Übergang, sondern ein Sprung, der sich als Bezug einer gänzlich neuen Stellung vollzieht.

Der Übergang von Abschnitt A, in dem Hegel die Position Kants im 3. Kapitel darstellt, zu B darf also auch nicht so verstanden werden, als sei bis jetzt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes Thema gewesen, wohl bezogen auf das Selbstbewußtsein, nun aber rücke dieses ausdrücklich in den Mittelpunkt. Wir dürfen weder mit der natürlichen Vorstellung vom Selbstbewußtsein, noch mit der aus Kant gewonnenen an Hegel herantreten, sondern was Selbstbewußtsein heißt, müssen wir uns von ihm selbst sagen lassen.

Wir springen jetzt zunächst vor auf die formale Bestimmung, die Hegel vom Selbstbewußtsein in Abschnitt B gibt, um, mit ihr im Blick, ihre Vorbereitung und damit den Übergang zu ihr in Abschnitt A zu verfolgen.

Das Entscheidende und Überraschende an seiner Bestimmung ist dies: daß ein Selbstbewußtsein nur ist für ein Selbstbewußtsein und nur in der Beziehung zu ihm, die als Anerkennung ist. Erst in der Verdoppelung des Selbstbewußtseins ist dieses in Wahrheit ein solches. Hegel sagt: »Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hiedurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein.« (S.140). Das Wesentliche für das Selbstbewußtsein ist also dies, daß es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein erreicht, d.h. daß es *sich* in seinem Anderen erkennt.

S. 128 heißt es: »Das Bewußtsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst notwendig *Selbstbewußtsein*, Reflektiertsein in sich, Bewußtsein seiner selbst in seinem Anderssein. – (Damit ist die Kantische Position gemeint.) – Der *notwendige Fortgang* von den bisherigen Gestalten des Bewußtseins, wel-

chen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als sie selbst, drückt eben dies aus, daß nicht allein das Bewußtsein vom Dinge nur für ein Selbstbewußtsein möglich ist, sondern daß dies allein die Wahrheit jener Gestalten ist.«

Das Selbstbewußtsein ist die Wahrheit seines Gegenstandes, wenn dieser sich erweist, auch Selbstbewußtsein zu sein. Als die Wahrheit seines Gegenstandes kommt aber das Selbstbewußtsein erst zu sich. Es ist erst in Wahrheit Bewußtsein vom Selbst.

In der Formel, die die Identität des Ich mit sich selbst ausdrückt: »ich bin ich« – ist sein Wesen, einfache Negativität zu sein, nur erst an ihm, noch nicht für es. Hegel sagt: »indem es *nur sich selbst als* sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied *unmittelbar* als ein Anderssein *aufgehoben*; der Unterschied *ist* nicht, und *es* nur die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des *Seins* hat, ist es nicht Selbstbewußtsein. Es ist hiemit für es das Anderssein *als ein Sein* oder als *unterschiedenes Moment*; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede als *zweites unterschiedenes* Moment.« (S. 134)

Hier sehen wir dieselbe Forderung, die die Notwendigkeit von A innerhalb der Phänomenologie begründet, vom Selbstbewußtsein aus gestellt.

Der Unterschied muß die Form des Seins haben, d. h. das Selbstsein muß sich an den Gegenstand als das Unbestimmte Unmittelbare verloren haben, damit die Bewegung des Sichzurücknehmens und Zusichselbstkommens möglich ist. Nur in dieser Bewegung des Zusichkommens ist das Selbstbewußtsein in Wahrheit. Der Unterschied muß also im Aufgehobenwerden zugleich erhalten bleiben.

Als mit dem seienden Unterschied zu sich behaftet, ist das Selbstbewußtsein Bewußtsein. Dem Bewußtsein ist sein Gegenstand etwas anderes als es selbst; er hat die Gestalt des Seins, d. h. des Ansich, des Unvermittelten. Das Bewußtsein wird nicht dadurch zum Selbstbewußtsein, daß es den Gegenstand draußen lässt und sich einfachhin auf sich bezieht, sondern sein Gegenstand muß sich wandeln, und ein Selbst werden.

Für das Selbstbewußtsein gibt es keine Gegenstände mehr. Und damit auch nicht mehr den Gegensatz zu ihm selbst: »Das Selbstbewußtsein stellt sich als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben und ihm die Gleichheit seiner selbst mit ihm wird.«

Wir fassen noch einmal kurz zusammen: Der Übergang zum Selbstbewußtsein ist also 1. weder als Übergang vom natürlichen Bewußtsein zum philosophischen Bewußtsein zu verstehen, noch ist er 2. das einfache Sichaufsichselbstbeziehen der formalen Reflexion, die den Gegenstand draußen lässt und damit das ihm entgegengesetzte andere feste Ende und so ein Endliches bleibt. Noch auch ist er 3. in der Kantischen Erkenntnis zu suchen, daß das Ich die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes ist. Hier ist wohl schon Bewegung als hin und her, aber immer noch zwischen zwei festen, starren Unterschiedenen, die als zwei für sich bestehende Seiende aufgefaßt werden.

Das Selbstbewußtsein wird nur in der Bewegung des Sichgleichwerdens, des Aufhebens seines Unterschieds. Diese Bewegung wird vorbereitet in A, im 3. Abschnitt, der überschrieben ist: »Kraft und Verstand«. Das Resultat der Bewegung in diesem Abschnitt ist der Begriff der Unendlichkeit oder des Lebens. Wir wollen zunächst den Hegelschen Begriff der Unendlichkeit abheben gegen den gewöhnlichen Begriff, den wir kennen. Wir finden den Begriff der Unendlichkeit als Gegenstand der Theologie und in der Mathematik.

Das Unendliche der Mathematik ist das Endlose, dessen Wesen darin besteht, aus Endlichkeiten zusammengesetzt zu sein. Das Endlose ist fortgesetzt ohne Ende am Ende. Es ist nicht unendlich in dem Sinne, daß es sich vom Endlichen befreit hätte, sondern es ist gerade angewiesen auf den Fortgang von einem Endlichen zum anderen. Gibt es ein Unendliches, das sich überhaupt nicht auf das Endliche einläßt? Ein solches ist nur in dem Bereich, in dem Hegel einzig und ausschließlich denkt, im Bereich des transzendentalen Bewußtseins zu finden. Wann ist das Bewußtsein unendlich? Wenn es weder bei seinem Vorgestellten zur Ruhe

kommt, indem es sich darin losläßt und freigibt, noch bei dem anderen Glied der Subjekt-Objekt-Beziehung, dem Ich als dem Bedingenden des Gegenstandes, noch auch bei der ganzen Beziehung, die gedacht wird als zwischen zwei festen Beziehungspunkten hin und her gehend, sondern wenn es sich aus jeder Relation loslöst.

Das Bewußtsein als unendliches ist die ursprüngliche Identität der Entgegengesetzten: d. h. 1. es hat das Objekt nicht als festen Beziehungspunkt gegenüber. Subjekt und Objekt sind aber auch nicht als zwei bestehende Seiten an ihm zu denken, zwischen denen die Beziehung des sich gegenseitig Bedingens besteht als hin und her laufende Bewegung. So sollte das Absolute sich gleichsam aus Objekt und Subjekt zusammensetzen. Es bestände aus der Verbindung und Beziehung der Gegensätze. Doch das Unendliche ist die ursprüngliche Einheit, heißt: es ist das schlechthin Gegenstandlose, das sein Anderes nicht außer sich hat, noch aus dem einen und dem anderen besteht, sondern es entläßt sie aus sich als seine Momente. Es setzt in sich den Unterschied, der jedoch an sich kein Bestehen hat, sondern seinem Ursprung verhaftet bleibt, und in ihm im Entspringen auch immer zugleich schon wieder aufgehoben ist. Die Einheit selbst ist aber auch nichts Drittes außerhalb der Seiten oder hinter ihnen, sondern sie ist nur in diesem Entspringenlassen, sodaß die Einheit unmittelbar in die Zweiheit übergeht und diese ebenso unmittelbar wieder in sich zurücknimmt. Dieses Aus- und Einatmen ist das Leben des Absoluten, des Unendlichen = Unendlichkeit.

Diese Loslösung von allem Endlichen, die das Wesen des Absoluten ausmacht, vollzieht sich mit Hilfe der Negation. Die Negation vermag diese Rolle zu spielen, weil das Absolute als Selbstbewußtsein entworfen ist. Diesen Begriff der Unendlichkeit, der zunächst nur ganz formal entwickelt wurde, nennen wir das *Vorendliche*. Dieses ist jedem endlichen und d. h. einseitigen und abstrakten Vorstellen des Vereinzelten schon überlegen, weil es alle möglichen Gegenstände schon in ihrem Wesen als Momente der Bewegung des Geistes und d. h. in ihrer Aufgehobenheit als

starre, feste Einzelne vorgedacht hat. Das Unendliche ist so das Flüssigwerden aller festen Bestimmungen. Dies ist die Wesensverfassung des absoluten Geistes. Er ist ein absolutierender, d. h. sich aus jeder festen Bestimmung loslösender Geist.

Im Abschnitt Kraft und Verstand erfährt oder vollzieht der Geist, vorbereitet durch das 1. und 2. Kapitel, zum erstenmal eine solche Absolution und gewinnt dabei seinen Begriff als Unendlichkeit. Wir wollen versuchen, ihm dabei zu folgen.

In dem Abschnitt »Kraft und Verstand« charakterisiert Hegel die Kantische Position und führt sie an ihre Grenze, d. h. er zeigt sie in ihrer inneren Bewegung, die zu ihrer Aufhebung führt. Der Gegenstand der Verstandeserkenntnis und das heißt für Kant der Erkenntnis überhaupt oder der Erfahrung ist die Natur im Sinne der neuzeitlichen Physik. Diese wird ausgelegt als Substanz oder Materie. Das Wesen dieser ist die Kraft. Diese ist so der Gegenstand des Verstandes. Die Kraft als diese eine zugrundeliegende ist nicht zugänglich; sie bleibt selbst verborgen und ist für den Verstand nur zu fassen in ihren Äußerungen, den vielen Kräften, die aufeinander wirken und selbst auch nur in diesem Wirken sichtbar werden. Die Kraft zeigt sich oder äußert sich als Spiel der Kräfte. Die Natur als Gegenstand des Verstandes ist so der Wirkungszusammenhang vieler Kräfte, die die äußere Erscheinung der Kraft, des Inneren oder des Dinges an sich ist. Die Kraft steht so als das Eine der unterschiedenen Mannigfaltigkeit ihrer Äußerungen gegenüber.

Der Unterschied der Kräfte als Ursache und Wirkung zeigt sich aber als ein solcher, der ist und doch wieder nicht ist. Er ist nicht in der Weise, daß die Ursache auf der einen Seite als etwas für sich Seiendes bestände und die Wirkung auf der andern; sondern beide sind nur in der Beziehung zueinander. Darum ist die Ursache nicht nur Ursache der Wirkung, sondern zugleich Wirkung: nämlich Wirkung der Wirkung; denn sie ist ja nur Ursache als Ursache einer Wirkung. Ebenso ist es mit der Wirkung; sie ist zugleich Ursache. Beide tauschen ihre Bestimmungen gegeneinander aus. Hierdurch verschwindet aller Unterschied besonderer

Kräfte, die, für sich, einander fremd beständen, und es wird der Unterschied als allgemeiner oder einfacher Unterschied, d. h. als ein solcher, der auch wieder negiert wird, indem beide durch ihre Bezüglichkeit aufeinander wieder dasselbe sind. Die Unterschiedenen verschwinden und es bleibt das Unterscheiden als reines Auseinandertreten, das in der Beständigkeit dieses seines Tuns seine Einheit hat. Das Unterscheiden, in dem die Unterschiedenen durch ihre Natur auch aneinander gebunden sind, das sich also, indem es sich setzt, wieder aufhebt, ist das Gesetz als Einheit der Unterschiedenen.

Im Gesetz findet also der Verstand als Bewußtsein schon seine eigene Natur der Innerlichkeit oder der Reflektiertheit wieder. Das Gesetz ist also der eigentliche Gegenstand des Verstandes, auch in der Weise, daß die wechselnde Erscheinung erst durch die Beziehung auf den Verstand im Begriffensein durch ihn zu dem einfachen Unterschiede wurde.

In der Natur als der Gesetzlichkeit der Erscheinungen ist die Einheit der Kraft als Gesetz anwesend. Sie bleibt aber zugleich noch etwas anderes als das Gesetz, das Ding an sich. Es unterscheidet sich als das reine Eine, das keine Unterschiede in sich hat, von der Unterschiedenheit ihrer Äußerungen. Es hält sie von sich fern als nicht zu seiner Natur gehörig. Die Kraft ist gleichgültig gegen die Unterschiede, die sich im Gesetz zeigen. Andererseits ist es doch gerade ihre Beschaffenheit und Natur, sich so zu äußern, wie es sich im Gesetz zeigt. Die Kraft ist gerade so beschaffen wie das Gesetz. Es besteht kein Unterschied des Inhalts oder der Sache nach. Ding an sich und Erscheinung sind dasselbe. Nur der Verstand, durch seine Natur gezwungen, macht den Unterschied. Er fällt an ihn zurück. Das sagt schon Kant. Damit ist also seine Position noch nicht überwunden.

Dem Verstande muß es werden, daß das Innere oder das Eine oder das Gleichnamige, wie Hegel sagt, als Inneres das Äußere an sich haben. Wie ist das möglich?

Indem das Eine als ununterschiedene Gleichheit sich auf die eine Seite stellt und das Unterscheiden von sich ausschließt,

unterscheidet es sich ja gerade, nämlich sich als Ununterschiedenheit von der Unterschiedenheit. Es behaftet sich also gerade durch den Akt der Ausschließung mit dem, von dem es sich ausschließen will. Damit wird die Verteilung der Unterschiede: des Einen und des Mannigfaltigen, die Zuordnung zu zwei verschiedenen Welten, selbst zunichte. Damit ist der Unterschied als ein innerer oder als Unterschied an sich gesetzt, d. h. das Entgegengesetzte ist nicht eins von zweien, sonst wäre es ein Seiendes, sondern es ist das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten. Als Entgegengesetztes ist es bedingt durch seine Entgegensetzung und so an sich selbst nichts. Die Unterscheidung ist sich also unmittelbar an dem Einen selbst vorhanden, weil es sich als das Ununterschiedene von der Unterschiedenheit unterscheidet. Es unterscheidet sich, ist also mit dem Unterschied behaftet.

Der Unterschied von Kraft und Gesetz ist also ein solcher, der keiner ist, nicht nur in der Weise, daß beide dieselbe Beschaffenheit haben, sondern das Gesetz ist der Zusammenschluß der beiden Extreme der Kraft: der Einheit und Mannigfaltigkeit in der Weise, daß das Sichauseinandersetzen und die Zurücknahme in die Einheit ein und derselbe Akt sind. Das Gesetz aber, das zu dieser seiner Wahrheit, ursprüngliche Einheit zu sein, gekommen ist, ist Leben.

Das Wesen des Lebens ist die Unendlichkeit. Wir können jetzt sagen, was dieser Begriff meint. Er bedeutet nichts anderes als der für uns gewordene innere Unterschied oder der Unterschied an sich. Dieser hält seine Unterschiedenen nicht als zwei bestehende Gegenstände oder Begriffe – das Ding an sich und die dingliche Welt – als zwei feste einseitig bestimmte und damit endliche Größen auseinander, sondern läßt sie nur in der Beziehung zueinander als für einander offene Wesenheiten sein, die nur in der Berührung miteinander werden, was sie sind.

Sie gehen aber auch nicht als zwei verschiedene selbständige Seiten in die Berührung hinein, sondern sie sind ein ursprüngliches Eines, das sich auseinandersetzt und sich nur in der Beziehung der beiden Seiten aufeinander als ihre Einigung auf sich

bezieht. Es ist nicht ein Drittes außer seinem Sein, sondern die Beziehung, das Hin-und her-spielen, durch das die Seiten erst Seiten und es erst Einigung wird. Die Beziehung ist also nicht Beziehung zwischen zweien, sondern reiner Selbstbezug. So kann Hegel sagen: »So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen, und sie an sich selbst; [...]; sie ist sie selbst, und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als *innerer*, oder als Unterschied *an sich selbst*, oder ist als *Unendlichkeit*.« (S. 124)

Der Gegenstand ist also ein reines Inneres, d. h. ein sich auf sich selbst beziehendes Wesen geworden. Er hat an sich die Struktur der Reflexion, d. h. er setzt sich auseinander in die Extreme und nimmt diese Extreme ebenso wieder in sich zurück, indem sie ihm in der Bewegung des Aufhebens dasselbe werden wie es selbst. Wir verstehen jetzt den Satz Hegels: »Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens, daß, was auf irgend eine Weise, z. B. als Sein, bestimmt ist, vielmehr das Gegenteil dieser Bestimmtheit ist, ist zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen, aber im *Innern* erst ist sie selbst frei hervorgetreten.« (S. 126)

Absolute Unruhe meint das Sichloslösen von dem ruhigen Verweilen bei einem bestimmten festen Endlichen. Die Unendlichkeit hat als Reflexion oder als ununterschiedene Unterschiedenheit selbst die Struktur der Innerlichkeit oder des Selbstbewußtseins. Sie ist einfache Negativität.

Mit dieser Entwicklung des Gegenstandes hört dieser auf, überhaupt Gegenstand, d. h. etwas anderes als das Bewußtsein zu sein. Dieses erkennt in seinem Gegenstand unmittelbar sich selbst; es ist Selbstbewußtsein geworden: »Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtsein des Unterschieds (nämlich von Sich und Gegenstand) als eines *unmittelbar* ebenso sehr Aufgehobenen; es ist *für sich selbst*, es ist *Unterscheiden des Ununterschiedenen*, oder *Selbstbewußtsein*.« (S. 127)

Dem Selbstbewußtsein ist so die Gleichheit seiner mit dem Gegenstand geworden, indem es sich als die Wahrheit von die-

sem gezeigt hat. Indem so der Gegenstand des Verstandes an sich die Struktur des Bewußtseins entwickelt, in seiner Gegenständlichkeit sich also so aufhebt, muß das Bewußtsein, das immer Bewußtsein vom Gegenstand ist, auch verschwinden. Es geht in das Selbstbewußtsein über. Für das Selbstbewußtsein gibt es keine Gegenstände, auch nicht im Kantischen transzendentalen Sinne.

Wir sind den Entwicklungen an der Kraft also nur gefolgt, weil sie zugleich die Bewegungen ihres zugehörigen Bewußtseins, des Verstandes, sind, der aus ihm notwendig als Selbstbewußtsein hervorgeht, indem ihm die Unendlichkeit nicht nur Gegenstand ist, sondern er ihren Begriff gewinnt, ihre Wahrheit, die darin besteht, eben Begriff und nicht Gegenstand, d. h. ihm gleich, seines Wesens zu sein, so daß ihm am Gegenstand die Gleichheit seiner mit sich selbst wird.

Dies hatten wir als das Ziel des Übergangs bezeichnet, das hiermit erreicht ist.

COLLOQUIUM ÜBER DIALEKTIK
(MUGGENBRUNN, AM 15. SEPTEMBER 1952)

(Teilnehmer: Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault)

HEIDEGGER: Das Thema unserer Aussprache sollte die Dialektik sein; dabei ist der Name Hegel gefallen. Wir haben aber keine Hegel-Interpretation im Auge, sondern eine prinzipielle Untersuchung, wobei wir gewiß an Hegel nicht vorbeigehen können. Den Ansatzpunkt setzen wir aber früher an. Es fragt sich, ob er beim Denken des Parmenides zu suchen ist.

FINK: Der Anlaß zu meinem Vorschlag, den Begriff der Dialektik zu klären, war folgende Frage: Ist die Dialektik wirklich eine philosophische Verlegenheit, wie Heidegger in »Sein und Zeit« bei der Erörterung der Probleme von Hermeneutik und Dialektik sagt? Diese Kritik wird dort nicht näher motiviert. Gilt sie grundsätzlich für alle Dialektik oder ist in »Sein und Zeit« Platon, die Sophistik, Kant, Hegel oder Kierkegaard gemeint? Wenn an dieser Stelle kein bestimmter Philosoph gemeint ist, wird also vom Vorrang der Hermeneutik heraus gesprochen. Es fragt sich aber, ob es sich hier um eine methodische Frage handelt oder ob nicht vielmehr nach dem gefragt werden muß, was sich dem Denken dialektisch zeigt, also nach der Sache der Philosophie, die dialektisch ist.

MARLY BIEMEL: Sind Hermeneutik und Dialektik als sich ausschliessende Gegensätze anzusehen und ist es wirklich so grundverkehrt, von einer Dialektik bei Heidegger zu sprechen, die allerdings anderer Art ist als die gewöhnliche?

MÜLLER: Dialektik und Phänomenologie werden nur von gewissen Husserlschülern entgegengesetzt. Mit der ontologischen Differenz ist das Dialektische in gewisser Weise immer schon gegeben.

HEIDEGGER: Die betreffende Bemerkung gegen die Dialektik ist von der phänomenologischen Position aus zu verstehen, sie ist eine Abwehr gegen das blinde begriffliche Erörtern der Themen der

Philosophie, es handelt sich um den Gegensatz zwischen begrifflicher Dialektik und anschauendem Entgegennehmen (Sehen, unmittelbare Aufweisung). Wenn man die Dialektik allerdings im modernen Sinn, also als Bewegung innerhalb des Bewußtseins nimmt, besteht kein Gegensatz zwischen Husserl und der Dialektik.

FINK: Geht der Einwand gegen mehr als den vulgär-philosophischen Begriff der Dialektik als automatische Erzeugung von Begriffen, z. B. im Sinne des Neukantianismus?

HEIDEGGER: Zunächst wohl darauf. Prinzipiell wird die Dialektik aber kritisiert in Hinsicht auf die leitende Frage von »Sein und Zeit«: die Frage nach dem Sein. Kann diese Frage, so wie sie in »Sein und Zeit« gestellt ist, mit Hilfe irgend einer Dialektik bestritten werden – darum handelt es sich dort. Dazu ist es nötig, sich darauf zu besinnen, was jeweils das Wesentliche in den entscheidenden Phasen des abendländischen Denkens ist, in denen die Dialektik aufgetreten ist. Was Ihre zweite Frage angeht, ob die betreffende Stelle in »Sein und Zeit« das Dialektische als Methode meint oder das Dialektische, das sich dem Denken an der Sache der Philosophie selbst zeigt, so müssen wir uns darauf besinnen, worin die Doppelheit begründet ist, die eine solche Frage ermöglicht. Vermutlich ist sie es im Dialektischen selbst (denn es handelt sich nicht darum, die logische Dialektik der Neuzeit zur Realdialektik zu machen). Liegt das sachliche Motiv des διαλέγεσθαι im Sein des Seienden selbst und ist daher die Entsprechung für das Denken gegeben?

FINK: Die Dialektik gründet im Sein des Seienden. Die Metaphysik hat immer neben der Frage nach dem Sein des Seienden (Ganzen des Seienden) die nach dem Seinsganzen (also die kosmologische Fragestellung) als Ursprung der Dialektik angesehen. Ist nicht bei Kant die Dialektik in negativer Form eine solche des Seinsganzen? Kants Dialektik ist eine kosmologische, nicht eine solche des Seienden, noch des Seinsganzen. Wie steht es mit der

omnitudo realitatis bei Kant, wie mit seiner Lehre vom transzendentalen Schein? Liegt es nicht in der Struktur des Ganzen, daß die Dialektik im Seinsganzen gründet?

HEIDEGGER: Wo ist der Gegensatz zwischen der Frage nach dem Sein des Seienden und der nach dem Seinsganzen? Was verstehen Sie unter dem »Seinsganzen«? Können Sie das von der Hegelschen Logik aus erläutern?

FINK: Hegel hat nicht das Ganze bedacht, sondern das Sein des Seienden, die Metaphysik stellt nicht das Problem des Seinsganzen. Die Dialektik ist nicht an das Sein des Seienden gebunden, wie die Kritik meinen könnte. Es fragt sich, ob es genügt, mit Heidegger das Sein des Seienden als Seiendheit zu denken, ob nicht auch das Ganze des Seienden gedacht werden muß. (Stellt die Theologie mit der Frage nach dem τιμιώτατον ὄν die Frage nach dem Seinsganzen?)

HEIDEGGER: Ich sehe den Unterschied zwischen dem Sein des Seienden und dem Seinsganzen noch nicht, wie Sie ihn andeuten, auch nicht das Motiv Ihrer Frage. Können Sie das nicht an einem Beispiel wie Hegel erläutern?

FINK: Sie sehen das Sein des Seienden als das im offenen Seienden anwesende Sein, nicht aber als das Seinsganze. (?)*

HEIDEGGER: Ist in dem für die Metaphysik so bedeutenden ἕν nicht schon die Einheit des Seins des Seienden gedacht?

FINK: Darin ist nicht schon die Ganzheit des Seienden gedacht; der Unterschied zwischen Sein und Seiendem reicht vielleicht nicht aus, um die Frage nach dem Seinsganzen zu stellen, auch nicht bei Hegel, der dingontologisch denkt, auch wenn er das Absolute denkt, sodaß auch darin das Allumfassende nicht gedacht ist. Alle metaphysischen Positionen sind prinzipiell binnenweltlich orientiert, auch in ihrer Bestimmung des Seins des Seienden (auch

* [Fragezeichen im Typoskript.]

Heidegger bleibt in dieser Frage noch in der Metaphysik). Es fragt sich, ob die Unterscheidung vom Sein des Seienden (Seiendheit) und Sein ausreicht, um das Weltganze zu fassen.

HEIDEGGER: Wenn wir »Sein« sagen, denken wir jetzt nichts anderes als das Sein des Seienden, wobei das Sein die Differenz selbst ist; das Sein ist wesentlich Sein *des*..., dieses wird nicht nachträglich angehängt, sondern gründet die Differenz, welche also primär ist, nicht eine nachträgliche Relation. Das Seiende ist immer schon da. Wo bleibt nun aber Finks »Ganzes«, wie soll sich eine Ganzheit zeigen gesondert von der metaphysischen Grundbestimmung alles Seienden? Läuft das nicht auf Jaspers' Weltganzes hinaus? Der Begriff des ἕν ist Bestimmung des Seienden als Seienden (jedes Seienden), darüber hinaus aber auch Bestimmung des Seins, als des Einigenden, Einzigen, das nicht vom numerischen Eins her zu fassen ist, welches immer nur Seiendes betreffen kann. Wo aber kommt nun die Ganzheit herein, die 1.) nicht numerische sein kann, 2.) aber auch nicht vom Charakter des Einigenden, Einzigen her gedacht werden kann und sich vom Sein des Seienden unterscheiden soll?

FINK: Alle einigenden Bestimmungen sind binnenweltlich gedacht und in Hinsicht auf das Weltganze unzureichend. Muß nicht die Omnipraesenz des Seins ausdrücklich auf den Begriff der Welt hin ausgedacht werden? Wir kennen nur Ganzheiten innerhalb der Ganzheit, und auch diese sind noch ungedacht.

HEIDEGGER: Auch in Hegels Logik?

FINK: Es fragt sich, ob überhaupt mit dem Gedanken des Einen Seins die Weltperspektive zu fassen ist. Ist nicht vielleicht der Dualismus, der πόλεμος ursprünglicher als die Einheit des Seins, ist die transzendentale Bestimmung der Welt die des ἕν? Verbirgt sich nicht ein echtes Motiv in Kants Dialektik? Kann der Streit schon im Denken des Einen getilgt sein?

HEIDEGGER: Das ἕν im ontologischen Sinn ist allerdings nicht

das letzte Wort, die ursprünglichste Bestimmung des Seins. Was aber verstehen Sie als das Ganze?

FINK: Auch dieses Wort ist eine philosophische Verlegenheit.

HEIDEGGER: Der Unterschied ist schwer zu fassen. Der Schritt über die Metaphysik hinaus ist für mich einfach gegeben durch die Frage, die Brentano (1906/7) in seiner Dissertation über die vielfachen Bedeutungen des ὄν bei Aristoteles stellt; τὸ ὂν λέγεθαι πολλαχῶς, wo ist dann eigentlich die Einheit und was heißt dann Sein. Diese Frage ließ mich nicht mehr los und gab mir den Abstoß; mit ihr kam ich auch in die Phänomenologie, nur als solche war mir Ontologie möglich (Seiendes zugänglich in kategorialer Anschauung). Welches war für Sie der Abstoß?

FINK: Die Geschichte des Weltproblems war für mich der Abstoß von der Metaphysik – Platons Fassung des Seienden als Gewirk von νοῦς und χῶρα, der ursprünglich strittigen Momente der Welt; darin aber auch Heideggers Weltbegriff, der sich zu spalten scheint in einen existentialen, den der Kunst und den der Offenheit des Seins. Gehört der Mensch in das »Zwischen«, in den Streit von Himmel und Erde hinein? Ist nicht die ursprüngliche Einigkeit des Seins selbst schon Einigung von νοῦς und χῶρα, des ursprünglichsten Streites?

MÜLLER: Ist das Sein nur als Sein des Seienden einig oder auch in sich selbst?

HEIDEGGER: Wird so nicht das Sein als seiendes aufgefaßt? Wir stellen diese Frage besser noch zurück und wenden uns derjenigen nach dem sachlichen Begriff der Dialektik zu; den Ansatz der Dialektik sieht Fink also im Ganzen.

WALTER BIEMEL: Wo liegt der Unterschied zwischen Heideggers und Finks Weltbegriff?

HEIDEGGER: Nach Fink liegt die Dialektik notwendig im Weltbegriff.

FINK: Seit Heraklit (Parmenides?) wird der Weltbegriff nicht mehr gedacht, er wird innerweltlich und geht mit der Ontologie eigentlich verloren. Auch schon bei Heraklit überwiegt das Innerweltliche, bei ihm sind Raum und Zeit aber noch nicht, wie bei Zenon, Paradoxa.

HEIDEGGER: Sind ἕν und λόγος bei Parmenides und Heraklit wirklich so verschieden gedacht?

FINK: Das ist eine Interpretationsfrage.

HEIDEGGER: Im Verlauf meines Weges hat sich die Interpretation des Wesens der Welt verschoben, was schließlich in den letzten Veröffentlichungen zum Unterschied von Welt und Ding führte. Welt ist nicht die letzte Bestimmung. »Welt« und »Ding« sind eine analoge Fassung der metaphysischen Unterscheidung von Sein und Seiendem, eine Basis zur Sichtbarmachung der ontologischen Differenz.

FINK: Müßte dann nicht gefragt werden, in welcher Weise das Sein waltet? Beim späten Heidegger ist das Ding die Versammlung von Himmel und Erde. Ist es nicht ein»Zwischending«, das Himmel und Erde abspiegelt? Heidegger würde sagen, es ist die Gebärde zwischen Himmel und Erde. Ist das noch metaphysisch gedacht?

HEIDEGGER: Nein, weil das Ding nicht mehr physisch, als Substanz gedacht ist.

MÜLLER: Wenn Himmel und Erde im Ding anwesen, dann zeigt sich in ihm die vom Ursprung her strittige Einheit des Seins selbst.

HEIDEGGER: Weder im »Dingvortrag« noch in »Bauen – Wohnen – Denken« kommt das Wort »Sein« noch vor, wohl »Anwesen«, sonst würde ja auch alles in der Luft hängen. Das ist aber kein Grund, die ganze Problematik auf den metaphysischen Begriff von Sein zurückzuinterpretieren – dann kommt man auf Holzwege. Wo setzt Fink nun die Dialektik an? Er wertet sie posi-

tiv, für mich bleibt sie eine Verlegenheit des Denkens, allerdings im echten, positiven Sinn. Wo ist Finks Absprung zum Weltbegriff, der ihm das primum movens ist? Sieht er bei Heraklit schon eine Dialektik?

FINK: Nein, noch nicht bei Heraklit, erst dort, wo das Denken ontologisch wird.

HEIDEGGER: Können Sie nicht rein geschichtlich sagen, wo es zum ersten Mal eine Dialektik gibt?

MÜLLER: In der Sophistik.

FINK: Schon bei Zenon; das macht Hegels Auseinandersetzung mit Zenon möglich, Hegel sieht die Dialektik Zenons sehr positiv, als Wendung des Gedankens gegen den Gegenstand.

HEIDEGGER: Um sagen zu können, wo Dialektik zuerst erscheint, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was wir allgemein unter Dialektik verstehen. Dem Wort nach ist es eine Disziplin des Denkens – bei wem kommt διαλέγεσθαι zum ersten Mal vor?

FINK: In Platons »Staat«, als Rechenschaft-geben über den Seinsgedanken.

HEIDEGGER: Worin ist das διαλέγεσθαι begründet? Warum ist der Seinsgedanke dialektisch gefaßt?

FINK: Die Begründung liegt in der κοινωνία τῶν εἰδῶν, in der Beziehung der ἰδέαι aufeinander.

HEIDEGGER: Die Dialektik ist also einmal darin begründet, daß das Sein des Seienden als ἰδέα vorausgesetzt ist, diese aber durch das λέγειν zugänglich ist (vom Erfassen her gesehen); zugleich aber darin, daß das Sich-Versammeln der ἰδέαι selbst ein διαλέγεσθαι ist.

FINK: Das hängt mit der Interpretation des Seins vom Licht her zusammen – das Licht ist versammelndes Auseinandersetzen.

HEIDEGGER: Ist hier der eigentliche Geburtsort der Dialektik? Man kann Zenon von Hegel aus dialektisch interpretieren, es fragt sich aber, ob das noch griechisch gedacht ist. Begriff und Sache der Dialektik sind begründet in der κοινωνία und im μὴ ὄν, dies aber schon mit Bezug auf die ἰδέα. (Modern gesprochen: Negativität und Vorstellung sind der Ursprung der Dialektik. Die Reflexion wird als das Negative, dieses aber als das Positive gesehen; erst dadurch wird Hegel möglich.)

FINK: Hegel sieht sich aber als Wiederaufnehmer zenonischer Gedanken.

HEIDEGGER: Hegel interpretiert auch Heraklit dialektisch in Bezug auf das μή, das zum λόγος gehört.

MÜLLER: Die Dialektik kommt aus der Auffassung des Seins als Licht, das Licht ist das Zwischen zwischen Beleuchtendem und Beleuchtetem als dauerndes gleichzeitiges Hin und Her. Was gedacht werden muß, ist das gegenseitige Aus-sich-Hervorgehen.

HEIDEGGER: Das ist die Frage. Gewiß ist das διαλέγεσθαι bei den Sophisten in einem wesentlichen Sinne zu verstehen, wobei die platonische ἰδέα verschwindet – warum, ist schwer nachzuverstehen. Zu unserer Frage nach dem Ursprung der Dialektik könnte man thesenartig folgendes formulieren: das zum εἶναι gehörende μή wird bei Platon zum διά in der Bewegung des λέγειν. Wenn im neuzeitlichen Denken λέγειν zur Vorstellung wird (und damit Sein zum Vorgestelltsein – esse = percipi), so wird die Negativität des Dialektischen zur Bewegung des Selbstbewußtseins. Die Frage ist, ob diese Momente – das μή, das διά, die Vorstellung, hinreichen, um das Wesen der Dialektik zu bestimmen, nämlich als innere Bewegung der κοινωνία, wobei das Sein als ἰδέα vorausgesetzt ist. Es ist bezeichnend, daß bei Aristoteles die Dialektik verschwindet, auch seine στέρησις hat keinen dialektischen Charakter mehr. Dies weist schon auf den Ursprung des Dialektischen aus der ἰδέα hin.

MÜLLER: Das μή ist bei Aristoteles zwar da, es stammt aber nicht aus der platonischen ἰδέα, sondern ist das dem λόγος schlechthin gegenüberstehende ἄλογον.

HEIDEGGER: Ich würde mich nicht getrauen zu sagen, wo das μή bei Aristoteles überhaupt herkommt. Es ist einfach da, so wie das πολλαχῶς des ὄν λεγόμενον. Läßt sich überhaupt sagen, wo es bei Aristoteles einen festgelegten ontologischen Ort hat?

MÜLLER: Das selbe gilt im System der ἀρχαί für die ὕλη, sie läßt sich auf nichts zurückführen, während das μή bei Platon seine innerliche Begründung hat.

HEIDEGGER: In Aristoteles' Lehre von der ποίησις hat die ὕλη sehr wohl ihre Begründung, nicht aber das μή. Auch die στέρησις ist nicht als στέρησις gedacht, man könnte sagen, Aristoteles übernimmt einfach den platonischen Gedanken, daß das μή ὄν auch ein ὄν ist.

FINK: Aristoteles radikalisiert den platonischen Gedanken, indem er das μή ins Ding zurücknimmt; Platon hat das μή von der χῶρα, dem von Hause aus Bewegten. Bewegung und Stand kehren sich um (das gilt auch für die κίνησις und στάσις im Parmenides). Denn andererseits ist die χῶρα gerade das Bleibende und die ἰδέα das Bewegte.

HEIDEGGER: Bei Aristoteles wird die technische Interpretation der ποίησις selbstverständlich. Nochmals: ist es zureichend, die Dialektik aus den Bestandteilen des Wortes, dem διά λέγεσθαι, und dieses aus der Bezogenheit des Seins des Seienden auf die ἰδέα zu interpretieren? Oder kommen in der Geschichte der Metaphysik noch andere wesentliche Momente hinzu? Dahinter steht die Frage der Zweiheit der Dialektik. Die Momente μή, διά, λέγεσθαι sind bezogen auf das Sein einmal in der Weise des denkenden Erfassens und gleichzeitig aus dem Sein des Seienden selbst entnommen. Die Elemente der Dialektik stammen also aus dem λέγειν und aus dem ὄν, aus dem Denken und – aus dem Sein.

Gehört sie auf beide Seiten und verteilt sich so spiegelnd? Oder ist der Bezug von Denken und Sein der Ort der Dialektik?

FINK: Die Dialektik gründet im Sein und spiegelt sich im Denken ab.

HEIDEGGER: Wie aber kommt sie auf beide Seiten? Ist ihr Bezug auch noch dialektisch, und zwar wesentlich? Und was heißt hier noch Abspiegelung? Ist nicht gerade dieser Bezug das Thema, dessen Variationen die Metaphysik darstellt, und ist dieses, ihr einziges Thema, nicht im Grunde ungedacht? Wenn wir »Sein« sagen, meinen wir »Sein des Seienden« – das ist sozusagen der Machtspruch der Metaphysik, wenn wir also das Verhältnis Sein/Denken nennen, meinen wir: Sein des Seienden/Denken, wobei das *des* das Fragwürdige ist.

FINK: Dieser Bezug wird bei Hegel dialektisch gedacht.

HEIDEGGER: Warum *muß* er so gedacht werden?

FINK: Weil bei Hegel das dialektisch gedachte Verhältnis von Sein und Denken verkoppelt ist mit dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung, weil das Denken durch die Erscheinung das Wesen denkt. Das Wesen ist selbst Erscheinendes.

HEIDEGGER: Seit Kant ist das Seiende als Gegenstand des denkenden Bewußtseins gefaßt, Sein ist Gegenständlichkeit. Die Dimension, in der Sein als Gegenständlichkeit gedacht wird, ist das Bewußtsein. Weil also der Bezug von Sein und Denken selbst in die Subjektivität fällt, muß er dialektisch gedacht werden. Hegel sagt: Sein ist Denken. Parmenides sagt: Denken ist Sein – also das umgekehrte. Das Denken gehört zum Sein (Parmenides nennt das νοεῖν immer zuerst). Aufgrund dieser Bestimmung des Dialektischen vom μή und διαλέγεσθαι aus (wobei das Sein als Gegenständlichkeit des Bewußtseins gedacht wird), wird bei Hegel das Verhältnis von Denken und Sein selbst dialektisch – nicht so bei Parmenides.

MÜLLER: Der entscheidende Schritt ist von Leibniz getan, Hegel fußt auf Leibniz, er radikalisiert ihn.

HEIDEGGER: Die entscheidende Wende ist bei Descartes, er ist nur aufgrund der res cogitans des Descartes möglich. Freilich geht er insofern über Descartes hinaus, als bei Descartes die Substanz noch nicht Subjekt ist.

MÜLLER: Das Entscheidende bei Leibniz ist der Versuch, alles Seiende als res cogitans zu erklären. Dieser Ansatz, der nicht verifizierbar ist, ist gleichsam ein Experiment von Leibniz, ebenso wie Hegels Ansatz der Wahrheit als selbstbewußter Gewißheit, er ist nicht als notwendige Folge des cartesianischen Denkens zu deuten, sondern als ein Neues.

HEIDEGGER: Die von Hegel ausdrücklich übernommene Grundposition des Descartes ist die des ens = ens certum.

VOLKMANN-SCHLUCK: Aber schon bei Descartes ist die res extensa nicht im gleichursprünglichen Sinne Substanz wie die res cogitans. Deshalb ist es nur eine Fortführung des cartesianischen Denkens, wenn Leibniz die res cogitans, die Monade, als einzige Substanz denkt.

HEIDEGGER: Sowohl für Leibniz wie für Hegel ist die cartesianische Grundposition der Ansatz des ens als ens certum wesentlich.

BIRAULT: Die Realität der res extensa ist nur möglich aufgrund der Realität des Geistes, Descartes' res extensa ist bereits abhängig von der res cogitans, sie ist nur als gedachte für uns gewiß.

HEIDEGGER: Sie ist Objekt, als Gegenständlichkeit für das Bewußtsein. Die Substanz ist aber noch nicht prinzipiell Subjekt. Freilich, insofern die res extensa allein dem ens certum entspricht, ist sie allein rein zu vergegenwärtigen, ist Objekt, Gegenstand des Bewußtseins, die Subjektivität des Subjekts liegt also schon zugrunde.

MÜLLER: Wie unterscheidet sich dieses Verhältnis von Sein und Denken von dem bei Parmenides?

HEIDEGGER: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι heißt nicht esse = percipi, sondern besagt, das percipi gehört zum esse (wenn man sich überhaupt so ausdrücken darf), jedenfalls darf dieses Verhältnis nicht umgekehrt werden. (Vgl. Fragm. VIII.)

MÜLLER: Ist Erscheinen nicht mehr als Gegenständlichkeit?

FINK: »Gegenständlichkeit für das Bewußtsein« ist nicht gleichzusetzen mit »Erscheinen« im Sinne Hegels.

HEIDEGGER: Ja, bei Hegel. Er nimmt das Wesen mit hinein ins absolute Bewußtsein.

FINK: Aber auch das Bewußtsein ins Wesen, sonst würde sich das An-sich-sein in Für-sich-sein auflösen. Die Beziehung beider bleibt noch ungeklärt.

HEIDEGGER: Das An-und-für-sich-sein ist ja als die Bewegung des Sich-selbst-begreifens gerade das Wesen der absoluten Subjektivität, die nichts Subjektives, Ichhaftes mehr ist, weshalb ich in meinem Hegel-Aufsatz auch Subjektität sage.

FINK: Das Erscheinen ist nicht Gegenständlichkeit für Subjektivität-sein – gehört es nicht vielmehr zum Sein des Seienden?

HEIDEGGER: Deswegen kann ja nicht von Subjekt oder Subjektivem gesprochen werden, sondern von der Subjektivität, als die ja das Sein des Seienden bei Hegel gedacht wird, das Element des Geistes ist die Subjektivität. Zwischen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes bei Kant und dem Erscheinen des Erscheinenden bei Hegel ist ein Unterschied. Bei Kant ist die Gegenständlichkeit des Gegenstandes Erscheinen *für* die Subjektivität, bei Hegel geschieht das Erscheinen des Erscheinenden im Wesen, dieses eben ist die Subjektivität.

FINK: Hat nicht die Subjektivität als solche im Wesen ihren

Ort? Bei Hegel ist zwar das Wesen der Begriff als Wissen vom Gegenstand, aber auch umgekehrt ist das Wesen das, was sich im Erscheinen äußert. Platons »Wesen und Erscheinen« und das »Sein und Wissen« der Neuzeit sind bei Hegel zusammengedacht im Ort der Subjektivität. Warum kann man keine Umkehrung vollziehen und den Schwerpunkt auf das Sein legen, die Subjektivität als Wesen denken?

HEIDEGGER: Diese ist eben nicht subjektiv zu verstehen! Der Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen findet sich noch nicht in der Einleitung zur Phänomenologie, er wird erst später behandelt.

FINK: Es fragt sich, ob das An-sich- und Für-sich-sein nicht gleichwertig sind. Im Hegel-Aufsatz insistieren Sie zu sehr auf dem Für-sich-sein und vernachlässigen das An-sich.

HEIDEGGER: Bei Hegel ist der Geist das An-*und*-für-sich-sein. Ist nun bei Hegel irgend ein Anzeichen für das, was Fink das Ganze nennt, zu finden?

FINK: Das Logische der Logik steht dem griechischen λόγος näher als dem neuzeitlichen Bewußtsein.

HEIDEGGER: Hegel nimmt die antike Position positiv mit in sein System hinein. Die Schwierigkeit hängt zusammen mit dem doppelten Begriff des Unmittelbaren: 1.) als das noch nicht Vermittelte, 2.) als Resultat, das der Vermittlung nicht mehr bedarf. Die erste Unmittelbarkeit ist für Hegel die der griechischen Philosophie, die zweite die des Geistes. Oder sehen Sie den zweiten Begriff anders? Wie bestimmen Sie den Seinscharakter der höheren Unmittelbarkeit?

FINK: Ich sehe ihn aus der Logik; dort ist nicht mehr die menschliche Subjektivität der Grund.

HEIDEGGER: Ich habe die Logik niemals als menschliches Denken, von der menschlichen Subjektivität her verstanden, gedeu-

tet. Aber auch sie schwebt nicht im Nichts. Aber auch die Phänomenologie ist nicht der Weg vom endlichen zum unendlichen Bewußtsein; sie ist schon im Absoluten.

FINK: Äußert sich die absolute Subjektivität in ihrem Erscheinen in der menschlichen?

HEIDEGGER: Das alles ist bei Hegel sehr im Dunkeln. Ich habe da nicht mehr ausfindig machen können, als das wenige, was in den »Holzwegen« gesagt ist. Das Verhältnis von Mensch und Absolutem bleibt ungeklärt und ist nicht dadurch zu klären, daß das menschlich Subjektive (Leben usw.) in den absoluten Geist hineingenommen wird. Aber für Hegel ist das gar keine Frage, weil die absolute Subjektivität vorausgesetzt ist.

VOLKMANN-SCHLUCK: Hegels Logik sieht zunächst antik aus; alles ist aber so in der absoluten Subjektivität befestigt, daß darüber von Hegel gar nichts mehr gesagt zu werden braucht.

MÜLLER: Bei Hegel ist das Sein nicht vom Menschen her gefaßt, sondern als absolute Subjektivität angesetzt. Wie steht sein Absolutes zu Ihrem Begriff des Seins? Sind beide nicht sehr nahe?

HEIDEGGER: Es gibt keinen größeren Gegensatz! Bei mir ist das Sein nicht das Absolute. Nicht nur, daß das Sein anders gedacht wird und das Wesen des Menschen anders bestimmt wird, sondern auch der Bezug ist ein völlig anderer. Bei Hegel ist es der Strahl, der vom Absoluten immer schon bei uns ist.

MÜLLER: Das Licht, die Lichtung.

HEIDEGGER: Nein, ich habe mich darüber noch gar nicht ausgesprochen. Die ganze Problematik liegt an anderer Stelle. Vielleicht kann man das Problem von Parmenides aus beleuchten. Ich hielt mein erstes Kolleg über sein V. Fragment und das Problem hat mich seither nicht mehr losgelassen. Zuerst habe ich das Gewicht auf das τὸ γὰρ αὐτὸ gelegt, aber so ist der Spruch nur in einem letzten, nicht mehr griechischen Stadium zu lesen. Griechisch

verstanden muß das νοεῖν das Subjekt des Satzes sein. Das νοεῖν ist das τὸ γὰρ αὐτὸ, das Selbe, und dieses Selbe wird vom Sein her bestimmt. Das Fragment VIII, 34 sqq. umschreibt den selben Satz – das νοεῖν gehört ins ἐόν, beide gehören also zusammen. Wo aber wird diese Zusammengehörigkeit bestritten? Was im ἐόν macht es, daß zu ihm das νοεῖν gehört? Wenn man »das Selbe« als Subjekt nimmt, denkt man nicht mehr wie Parmenides.

MÜLLER: Das Vernehmen ist, was es ist, durch das Vernommene.

HEIDEGGER: Das ist zweideutig, es kann Vernunft qua Vernunft oder Vernunft qua ἐόν meinen.

VOLKMANN-SCHLUCK: Gadamer übersetzt nach Fränkel »Das selbe ist Denken und daß Gedachtes ist«, er übersetzt also οὕνεκεν mit »daß«. Vernehmen ist nichts anderes als das Vernommen-sein des ὄν.

HEIDEGGER: Es muß doch wohl »um wessentwillen« heißen: »– nicht nämlich ohne das ἐόν, in dem es πεφατισμένον ist –« da ist die Schwierigkeit; inwiefern ist das Denken im Sein? Nicolai Hartmann interpretiert es idealistisch, also umgekehrt.

VOLKMANN-SCHLUCK: »Ich kann das Denken nicht finden, wenn nicht Seiendes ausgesprochen ist«. Das νοεῖν ist das πεφατισμένον.

HEIDEGGER: Das νοεῖν ist νοεῖν ἐὸν ἔμμεναι, es ist seinem Wesen nach auf das ἐόν bezogen. Was aber heißt πεφατισμένον griechisch? Wir sagen »ausgesprochen«. νοεῖν und λέγειν sind näher, als man im allgemeinen denkt, sie gehören wesentlich zusammen (vgl. Fragment VI), das νοεῖν ist die Entfaltung des λέγειν, Vorliegenlassen. Das λέγειν für sich kann gar nichts sein, es ist nur im ἐόν vorfindbar; dieses ist partizipial gedacht.

HEIDEGGER liest die erste, nicht vorgetragene Vorlesung aus seinem Kolleg 19.

((Von der sich an die Vorlesung anschließenden Diskussion ist nur noch sehr wenig mitgeschrieben worden.))

HEIDEGGER: Die Interpretation von Fragment VIII gehört insofern zu unserer Ausgangsfrage, als es ja die Frage betrifft, wieweit die Dialektik schon im Bezug selbst west. Die spätere Metaphysik ist also nicht Abfall von der Position des Parmenides, sondern ihre Entfaltung. Die Dialektik ist die Entsprechung zur Vergessenheit des Unterschiedes von Sein und Seiendem.

MÜLLER: Die Zwiefalt kommt weder durch das λέγειν noch aus dem Zwiespalt des Seins – beides gehört zusammen.

HEIDEGGER: Das Nichtwissen dieses Zugleich, die Verborgenheit der Beziehung des eigentlichen Wesens des Denkens zum Wesen des Seins ist die Verlegenheit der Dialektik. Die Identität als unlösbares Zusammensein, das αὐτό, ist die Verlegenheit. Es bedeutet ja nicht Einerleiheit. Es gäbe noch die Schellingsche Interpretation, die τὸ αὐτό als Subjekt des Satzes nimmt als das Verborgene, das sich auseinanderlegt im Denken und Sein, ohne nur eines zu sein. Das ist völlig ungriechisch. Wir hätten also: 1.) Platons Dialektik (κοινωνία τῶν εἰδῶν), 2.) die Hegelsche Dialektik des Systems (Synthese, die Thesis und Antithesis voraussetzt), 3.) Kierkegaards Dialektik; sie hat ihren Ort in der Korrelation zwischen Subjekt und Absolutem (Sich-offenbaren des Absoluten und Sich-denken des Endlichen). Sie ist die Dialektik des Paradoxon. Kierkegaards Theologie ist dialektisch, nicht weil sie Gott dialektisch denkt, sondern das Verhältnis des Menschen (des Glaubens) zum Absoluten. Trotz seiner Absetzung gegen Hegel bleibt Kierkegaard im Hegelschen System der Subjektivität hängen – selbstverständlich ist für ihn die Wahrheit der Subjektivität.

VOLKMANN-SCHLUCK: Ist in der platonischen Dialektik nicht von vornherein das Moment der Sterblichkeit des Menschen mitgedacht, der auf die Unsterblichkeit des Seins hinausblickt, – sodaß sein Wissen immer wieder aufgehoben wird – ein Verhältnis, das noch mit in die κοινωνία hineingehört?

MÜLLER: Die Dialektik bei Platon wurzelt nicht nur in der Trübung der εἴδη durch die Sterblichkeit des Menschen, sondern in der κοινωνία der Ideen selbst.

HEGEL, LOGIK DES WESENS
WS 55/56
PROTOKOLLE

Protokoll der 1. Sitzung vom 28. 11. 1955

Thema des Seminars ist Hegels »Wissenschaft der Logik«, insbesondere der zweite Teil der »Objektiven Logik«, nämlich »die Lehre vom Wesen«. Die beiden Vorreden und die Einleitung in diesem Werk erläutern in nur »historischem Sinne« (S. 24) den Gesichtspunkt des darin herrschenden Betrachtens; eben sind »die Einteilungen und Überschriften«, wie Hegel sagt (S. 36), »eigentlich nur von *historischem* Werte«. Mit dem »Historischen« sind hier nicht so sehr die Hinweise auf frühere philosophische Bemühungen in derselben Sache gemeint – deren finden sich auch viele in dem systematischen Hauptteil (vgl. dazu Bd. II, Lasson, 10) – als vielmehr ein Erzählen, bei dem der Verfasser von solchem berichtet, was er »bereits kennt« (S. 41) – nämlich er, der die ganze Bewegung des Gegenstandes schon durchlaufen hat und so manches anführen kann, was in Wahrheit nur an seiner Stelle im Ganzen des Systems begriffen wird. Dieser Gebrauch von »historisch« stets sich mit Christian Wolff deckt, der es in der Gegenstellung zu »mathematisch«, d. h. aus Vernunftgründen bewiesen, gebraucht. Alle Erkenntnis ist entweder ex datis oder deduktiv (vgl. Wolff »Psychologia« § 498: scientia ex ratione; historia ab experientia ortum trahit[1]). Was Hegel einleitend zu seinem Gegenstand, zu der Sache, bemerkt und was vor dem sachgemäßen Anfang der Darstellung, ist nur »lemmatisch« gesagt, d. h. aus dem eigentlichen Begründungszusammenhang heraus- und vorweggenommen.

In dem Titel »Wissenschaft der Logik« stehen »Wissenschaft« und »Logik« im Verhältnis eines genitivus subjectivus, d. h. die

[1] [»Wissenschaft leitet sich aus der Vernunft ab; die Geschichte von der Erfahrung.«]

Logik soll als Wissenschaft verstanden werden. Die »logische Wissenschaft« aber hat vor allem den Logos selbst zum Gegenstand (S. 19). Demgemäß müßte das jeweilige Verständnis von Logos den Leitfaden hergeben für eine Darstellung der Geschichte der Logik.

Was heißt aber nun »Wissenschaft« im Titel jenes Werkes? Vorgreifend sei gesagt, daß eben diese »Logik« überhaupt erst den Begriff der Wissenschaft geben soll; denn die Wissenschaft der Logik ist die Wissenschaft des Wissens als solchen. Um dies zu verdeutlichen, sei auf diejenigen Philosophen zurückgegriffen, die Hegel für seine unmittelbaren Vorläufer in diesem Anliegen nimmt – entsprechend seiner teleologischen Grundkonzeption seiner Geschichte.

Ein erster Anklang der hier gemeinten Wissenschaft findet sich in der »Kritik der reinen Vernunft«, im 3. Hauptstück der »transzendentalen Methodenlehre«, das betitelt ist: »Die Architektonik der reinen Vernunft«. Diese erläutert Kant nämlich als »die Lehre des *Scientifischen* in unserer Erkenntnis überhaupt« und verlangt dort »die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee«, nämlich deren apriorische Einheit im System (A 832).

Für Fichte wird demgemäß die Philosophie »Wissenschaftslehre«; er führt Kants Systematik der reinen Vernunft weiter zu der Wissenschaft als dem *Sich*-wissen des Wissens, zum Sich-selbst-wissen der Philosophie. Hegel sieht in ihm den Zerstörer des »*Dings-an-sich*« (S. 28). Wie gelingt Fichte diese Zerstörung? Hegel kennzeichnet kurz das Eigentümliche der Fichteschen Position, wo er von dem »Objectivieren des Ich als einem ursprünglichen und notwendigen Tun des Bewußtseins« spricht (S. 45); denn das Ich ist Tathandlung, nicht Tatsache. Die erste Tathandlung ist das Sich-selbst-setzen des Ich, die zweite eben jenes »Objectivieren«. Das Ich setzt sein Objekt als das Nicht-Ich. Dadurch, daß das Objekt, das Nicht-Ich als ein von dem Ich Gesetztes erkannt wird, wird jedes An-sich vernichtet. Welches aber ist das Motiv für jenes Setzen? Es liegt in dem Ansatz, daß das Ich wesentlich praktisch und d. h. handelndes ist; es muß arbeiten; dazu braucht

es Material; dies ist das Material der Pflicht. Dieses setzt es als ein eigenes Gegenüber, als das Andere zu sich. Der Anstoß zum Setzen kommt also nicht aus einem Ding-an-sich, sondern gründet im praktischen Wesen des Ich. Im Unterschied zu Fichte deutet Schelling jenes Andere als »Natur«. Diese ist zwar nicht vom Ich gesetzt und gehört doch zur vollen Subjektivität; denn das Subjekt ist im Wesen beides: Subjekt *und* Objekt.

Gegen die Position beider hat Hegel einzuwenden, daß beide in der Deutung des Nicht-Ich als Material der Pflicht, bzw. als Natur, den Sinn der Nicht-Ichheit übergehen. Darin liegt: auch bei Schelling ist der Begriff der Absolutheit nicht »entwickelt« und die Dialektik bleibt ihm äußerlich.

Wenn es sich bei der Hegelschen Logik um ein Hervorgehen des Wissens der Wissenschaft handelt, so doch nicht derart, als ob die Logik sich auf einen bereits vorliegenden Begriff von Wissenschaft hin entwickelte, als ob die Logik erst zu einer Wissenschaft gemacht würde, sondern mit der Entwicklung der Logik entsteht *zugleich* der reine Begriff der Wissenschaft.

Fragen wir noch einmal, was hier Wissenschaft heißt. Zur Abhebung dient Husserls Begriff der Wissenschaft. Sie kann hier gekennzeichnet werden als evidenter Begründungszusammenhang von Sätzen. Im Begriff der Evidenz ist allein auf das Methodische gesehen. Darüber hinausgehend versucht allerdings der späte Husserl, die Evidenz *und* die Apodiktizität – das absolute Wissen – in der Egoität zu begründen. Während bei Husserl die methodische Notwendigkeit des Erkennens für den Wissenschaftscharakter maßgeblich ist, herrscht bei Hegel eine innere Systematik, die Notwendigkeit der Selbstbewegung der Sache selbst. Doch was ist hier »die Sache«? Mit ihr sind nicht die Dinge, sondern der Begriff der Dinge gemeint. Die Brücke zu diesem Sprachgebrauch ist die durch die realitas bestimmte res.

Um nun die Stellung unseres näheren Themas »Die Logik des Wesens« im Gesamtbau des Werkes zu verstehen, muß das Ineinandergreifen einer Zweiteilung – nämlich in die objektive und subjektive Logik – und einer Dreiteilung – nämlich in die

Logik des Seins, des Wesens und des Begriffs beachtet werden. Weil der heutige Sprachgebrauch von »objektiv« und »subjektiv« dem hier maßgebenden Sinn geradezu widerspricht, sei bemerkt, daß die subjektive Logik »objektiver« ist als die objektive; denn das Subjekt im Sinne des absoluten Wissens schließt das Objekt ein. Es gibt keine objektive Logik ohne die subjektive, wenn man bedenkt, daß das Objekt nur für und durch ein Subjekt Objekt ist. Der notwendige Bezug des Objekts zum Subjekt entfaltet sich als der Prozeß eines Übergangs, und zwar in drei Phasen.

Das Objekt hat anfangs das Subjekt außer sich; dabei ist das vorstellende Ich vergessen, ganz in seinem Vorgestellten aufgegangen. Es ist vergangen, d. h. aufgelöst in sein eigenes Vorgestelltes. In diesem Vergangensein liegt: es X war früher (prior) als sein Vorgestelltes; es ist dessen vergessenes Apriori; es muß daher erinnert werden, erinnert in doppeltem Sinne: das Vergangene, das Gewesene wird vergegenwärtigt, und dies geschieht als Rückgang vom Außen des Objekts zum Apriori, nämlich in das Innen des Subjekts. Die Rückkehr geschieht als die zweite Phase: die Logik des Wesens; dabei meint »Wesen« nicht so sehr essentia als vielmehr das Gewesene, das in seinem erinnernden Rückgang (ἀνάμνησις) Begriffene, das Erste, das schon Subjekt ist.

Jenes »Innen« ist, gesehen auf Kant, die »Transzendentale Logik«. Diese bleibt noch im Bereich der objektiven Logik; denn die Kategorien, die Verstandesbegriffe, sind die apriorischen Bedingungen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes, daher im Sinne Hegels noch keine Begriffe. Begriff ist nämlich das absolute Sich-selbst-begreifen des Logos, die Vernunft. Der Begriff ist also nicht nur subjektiv, sondern sogar selbst Subjekt als *begreifender* Begriff. Auf der Stufe des Wesens aber ist der Begriff noch nicht zu sich selbst gekommen und demgemäß gehört die Logik Kants noch nicht in die subjektive Logik (S. 44). Die Logik des Wesens hat ihre Bedeutung darin, die Stelle der Vermittlung beider zu sein, der objektiven und subjektiven Logik.

Die erste Phase der Logik ist die des Seins. »Sein« ist hier der erste Name für das Absolute in seiner Unmittelbarkeit, bei der

das vorstellende Subjekt verschwunden und vergangen ist. Sein ist Objekt, ist Gegenstand, ist einfache Präsenz. Die erste Phase der Logik stellt sich Hegel auch dar als die erste Phase der Philosophie, d.i. die griechische Philosophie. In der genannten Dreistufung spiegelt sich die Geschichte der Philosophie; die Dreistufung wiederum ist bestimmt durch das Vorgehen der Dialektik. Entsprechend dieser Geschichtsdeutung ist Descartes der erste Schritt bei der Erinnerung ins Innere des Subjekts. Aber erst Kant hat durch die Bestimmung des Transzendentalen den entscheidenden Schritt in den ganzen Bereich der zweiten Phase getan und so erst recht den Übergang in die letzte Phase vorbereitet.

Wir sagten: Sein ist Gegenstand, genauer: Gegenständlichkeit. Aber als Gegenstand genommen ist Sein schon reflektiert in der Gegenstellung zum Subjekt. Daher sagen wir gemäßer: Sein ist Un-Gegenstand. Wäre es nicht wenigstens der Un-Gegenstand, dann gäbe es nichts, was in Bewegung kommen könnte, gäbe es keine Dialektik.

Eine Stelle auf S. 42 zeigt, daß Hegel in einem zweifachen Sinne von »Sein« spricht. Es ist nicht nur das »unbestimmte Unmittelbare«, sondern kann auch als »reiner Begriff« genommen werden. Das Wort »Sein« verbindet so – in Erinnerung an das gemeinsame Thema der gesamten Philosophie – den Anfang mit der höchsten Phase, wo es als die Subjektivität, als das Absolute erscheint. Es umfaßt so, als »wahrhaftes Sein«, die ganze Beziehung von Objekt und Subjekt: es ist als der reine Begriff zugleich Sein und Wesen.

Heribert Boeder

Protokoll zur 2. Sitzung am 4. 12. 1955

Im Anschluß an das Protokoll der 1. Sitzung bemühten wir uns zunächst nochmals in vorläufiger Weise um den 1. Satz der »Objektiven Logik«: »Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare.« (S. 66, ed. Lasson) Solches vorläufige Bemühen muß sich im vorhinein über die Schwierigkeiten im Klaren sein, die jeder

Hegel-Lesung an ihrem Beginn entgegenstehen. Zunächst zeigen sich überhaupt nur zwei Möglichkeiten, unmittelbar an Hegel heranzukommen. Entweder man nähert sich von außen her den einzelnen Schrittfolgen des systematischen Gedankenganges, versucht hier und dort etwas auf- und herauszugreifen und tastet sich so mehr oder weniger geschickt an das Ganze heran – oder aber man springt mitten in die dialektische Bewegung hinein und läßt sich von ihr fortreißen, wobei einem dann jegliches Hören und Sehen dessen vergeht, was da eigentlich geschieht. Man könnte fragen, ob dieses nicht die Möglichkeiten sind, vor die sich die Lektüre jeglichen philosophischen Textes, also nicht nur eines Hegelschen, zunächst gestellt sieht? Das mag sein, bei Hegel jedoch hat diese Schwierigkeit eine besondere Schärfe infolge des streng dialektischen Ganges eines Denkens, der jedes Von-außen--kommen im Grunde scheitern läßt und jedem unbefangen einspringenden Mitgehen die Möglichkeit nimmt, überhaupt jemals zum inneren Grund dieses Denkens im ganzen durchzustoßen. – Ob und inwiefern unsere eigenen Bemühungen einen anderen Weg als den der angegebenen Möglichkeiten einschlagen, kann sich erst zeigen, wenn die leitenden Hinsichten dieses Weges im Gehen seiner nach und nach klarer zutage treten; das ist jedenfalls unmöglich, solange wir um die hier angedeuteten Schwierigkeiten nicht wissen. (vgl. Nachtrag III)

»Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare.« Dieser Satz soll uns vorläufigen Aufschluß geben über Hegels Gebrauch des Begriffs Sein. Aber schon wenn wir ihn zu diesem Zwecke aus dem Zusammenhang der ganzen Logik heraus- und für sich nehmen, trifft uns der Vorwurf Hegels. Für ihn ist ein einzelner Satz von vorneherein unwahr, da das, wovon er sagt, erst in der ganzen dialektischen Entfaltung zu seiner Wahrheit kommt. Der Begriff des Seins, auf den uns dieser Satz einen Hinweis geben soll, steht hier erst am Anfang seiner Bewegung. Das darf bei den folgenden Hinweisen nicht außer Acht gelassen werden.

»Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare.« Die Bestimmungen, die hier zu Beginn vom Sein gegeben werden, sind Privatio-

nen; un-bestimmt, un-mittelbar. Das heißt, daß die Interpretation des Seins – gerade wegen des zweimaligen Un – von vorneherein vollzogen wird im Lichte von Bestimmen und Vermitteln. Das gilt es zu beachten. Das Bestimmende ist für Hegel der Begriff; wie das zu verstehen ist, wird sich nachher zeigen; jedenfalls nicht im Sinne einer Prädikation, als sei der Begriff dasjenige, was ein zuvor unbestimmtes Subjekt in dieser oder jener Hinsicht bestimmte. Die Art und Weise, in der der Begriff bestimmt, ist als ein Vermitteln gekennzeichnet.

Etwas überspitzt könnte gesagt werden, daß dieser 1. Satz der Wissenschaft der Logik in sich die konkreteste Abstraktion sei. Was meint das? Das *Konkrete* ist für Hegel der Begriff als das Sich-begreifen des Subjekts auf dem Wege des vermittelnden Sich-bestimmens. Von der Einleitung her (S. 30f.) kann das dahingehend erläutert werden, daß der Begriff die Zusammennahme, die concrescion der Sache an sich selbst und des reinen Gedankens in ihre Einheit als dem Aufgehobensein ihres Unterschiedes ist. Um die Kennzeichnung des Satzes als *konkreteste* Abstraktion zu verstehen, ist es also zuvor nötig, bis zur äußersten Konkretion des Sich-selbst-begreifens des Begriffs, d. h. für Hegel bis zur Idee vorzudringen, die Wissenschaft der Logik also bis zu ihrem Ende in den Hauptschritten zu durchlaufen. Insofern man in der ersten Bestimmung des Seins als des unbestimmten Unmittelbaren den Anfang *zu* diesem Ende ausmacht, d. h. bereits aus diesem Ende herkommt, muß, um diesen ersten Satz *als* ersten zu verstehen, das Bestimmen und Vermitteln, grob gesagt dieses ganze Vorstellen, das die Idee zu seinem Resultate hat, sich zurücknehmen, sich gleichsam vom Ende abziehen, d. h. von ihm abstrahieren bis auf das Moment des ersten »Vorgestellten«, des früher sogenannten Un-Gegenstandes, von wo aus das Bestimmen und Vermitteln, dieses ganze Vorstellen zwar anhebt, das aber im Sinne dieses Anfangs, das Unbestimmte und Unmittelbare zu sein, selbst nicht mehr *als* ein Vorgestelltes erscheint. Die Kennzeichnung des 1. Satzes als konkreteste Abstraktion zeigt daher zugleich, daß hier zu Anfang der Wissenschaft der Logik in gewissem Sinne etwas

vorgestellt werden muß, was streng genommen garnicht mehr vorgestellt werden darf. Das Sein ist hier der Un-Gegenstand.

Vom Anfang des 2. Buches, der »Lehre vom Wesen«, her besagt die Rede von der konkretesten Abstraktion dieses: das Sein, mit dem die Wissenschaft der Logik anhebt, muß als die absolute Vergessenheit gedacht werden – (welche Vergessenheit freilich nicht im Sinne der heute zu denkenden »Seinsvergessenheit« genommen werden darf). In Bezug auf die zu Beginn des 2. Buches genannte Erinnerung des Seins ins Wesen (II, S. 3) heißt das: das Sein als das zunächst Unmittelbare in der und durch die Erinnerung in die Vermittlung. (vgl. Nachtrag II)

Bei diesem Übergang des Seins ins Wesen, in die Vermittlung, wird das Vermittelte immer mehr erinnert, d. h. aufgehoben in dem von Hegel dialektisierten Doppelsinne des Wortes »aufheben« (vgl. I, S. 93 Anmerkung »Der Ausdruck: Aufheben«): es *verschwindet* als das Unmittelbare im Wesen und wird darin als ein Moment desselben *aufbewahrt*. Der Übergang macht das Sein also gerade nicht verschwinden in dem Sinne, daß es verlorenginge. Mit dem so gekennzeichneten Aufgehobensein des Seins hängt es nun auch zusammen, daß Hegel mit Recht in einem zweifachen Sinne von »Sein« sprechen kann (vgl. hierzu auch Protokoll der 1. Sitzung). Einmal spricht er von »Sein« im präzisen Sinne der Wissenschaft der Logik als dem, was als das unbestimmte Unmittelbare den Anfang des Werkes ausmacht. Dieses Sein geht aber in die Vermittlung ein, wobei es nicht verlorengeht, sondern als Aufgehobenes, als ein Moment des Wesens, bleibt. Von dem so Bleibenden muß im weiteren Gang der dialektischen Entfaltung immer wieder gesprochen werden, und zwar so, daß es als das immer weiter Vermittelte zu Wort kommt. Das geht so weit, bis sich am Ende der Logik der ganze Prozeß der absoluten Selbstvermittlung des Bewußtseins wieder in ein Unmittelbares vollendet. Dieses Unmittelbare ist der reine Begriff, und als dieser selbst Vermitteltes. Der reine Begriff ist so aus der Vermittlung des Seins als des zunächst unbestimmten Unmittelbaren durch das Wesen hervorgegangen; das Sein ist in ihm über das Wesen

zu seiner Wahrheit gekommen; Hegel kann also von ihm als dem »wahrhaften Sein« sprechen (vgl. Einleitung, S. 42), wobei »Sein« jetzt Anderes meint als zu Beginn der Wissenschaft der Logik. – In diesem Zusammenhang kann die für das Verständnis der ganzen Logik wichtige Einsicht angemerkt werden, daß das, womit die Logik anfängt (Sein als *un*bestimmtes *Un*mittelbares) und das, woher sie ihren Ursprung hat (der absolut vermittelte Begriff das wahrhafte Sein) im Aufbau des Werkes am weitesten voneinander getrennt sind: das eine bildet den Anfang, das andere den Schluß der Logik. (vgl. Nachtrag I)

*

Bevor mit dem Lesen des 2. Buches begonnen wird, sind mehr von außen her noch einige Hinweise zu geben. Sie betreffen 1.) Hegels Begriff des Unendlichen, 2.) das Wort »Einteilung«, wie er es hört, und 3.) das Prinzip seiner Philosophie.

1.) Was Hegel unter »unendlich« versteht, kann vom 1. Satz der Logik her verdeutlicht werden. Es wurde bereits gezeigt, daß dieser Satz, für sich genommen, unwahr ist, abstrakt. In ihm wird das Sein einseitig vorgestellt, nämlich nur nach der einen Seite, nach der es den Anfang macht. Nach dieser Seite hin ist das so Vorgestellte begrenzt, es erscheint in einer isolierten Setzung. Für Hegel heißt das: es (sc. so Vorgestellte) gibt nur eine endliche, verendlichte Bestimmung des Seins. Endlich heißt hier soviel wie abstrakt im obigen Sinne. Damit dieser Satz in seiner Wahrheit erkannt werde, muß über ihn als ein Begrenztes hinausgegangen werden zu dem, worin das Sein seine Wahrheit findet. Dieses Hinausgehen hebt die Begrenztheit des Seins auf und bringt es mit seinem Anderen zusammen. In solchem Aufheben der isolierten Setzung von etwas als dem Hinausgehen zu seinem Anderen liegt für Hegel ein Grundzug dessen, was er Unendlichkeit nennt. Das Unendliche ist für ihn gleichsam das *Un*-endliche, das über seine Isoliertheit und Abstraktion Hinausgebrachte. Ist das Endliche das Abstrakte, so zeigt sich das Unendliche als das oben besprochene Konkrete. (Zur Illustration dessen, was Hegel unter »abstrakt« versteht, kann sein kleiner Zeitungs-Aufsatz »Wer denkt abstrakt?«

beigezogen werden. Zu »Unendlichkeit« vgl. ausführlich WdL I, S. 125 ff., besonders die Anmerkungen S. 140 ff.).

2.) Da für Hegel das Sein des 1. Buches der Logik nur etwas Einseitiges, Abstraktes ist, muß es auch mit dem, was er unter »Einteilung der Logik« versteht, eine eigentümliche Bewandtnis haben. Sie teilt die Logik ein in Die Lehre vom Sein, Die Lehre vom Wesen, Die Lehre vom Begriff. Insofern der Begriff das durch das Wesen vermittelte Sein ist, können Sein und Wesen als die Teile des Begriffs und dieser selbst als die Einheit dieser Teile genommen werden. Wenn also eingeteilt wird in die genannten Bücher, so ist das, was hier eingeteilt wird, eigentlich der Begriff selbst. Seine Teile werden herein, in ihre Einheit, genommen. Das Einteilen ist so ein vorläufiges Entfalten der Bestimmungen des Begriffs. Diese Bestimmungen sind aber nichts dem Begriff von außen Zukommendes, vielmehr ist er es selbst, der sich in ihnen (in sie) entfaltet. Wenn wir das Bestimmen als ein Urteilen nehmen, so zeigt sich das Einteilen des Begriffs als sein eigenes Urteilen, gleichsam Ur-teilen. Urteilen meint dann nicht die Zusammensetzung von schon vorhandenen Begriffen im Sinne der überkommenen Logik, sondern der Begriff selbst als das Sichbegreifen des Subjekts, als Subjektivität, das eigentliche Urteilen.

3.) Hegels Philosophie ist ihrem Standort nach als Idealismus gekennzeichnet – wobei die idea dieses Idealismus zunächst als perceptio, nicht aber als die griechische ἰδέα bzw. das εἶδος zu nehmen ist. Es gilt nun zu sehen, worin das Prinzip dieser Philosophie liegt, das, wovon sie ausgeht und was gleichsam das Grundgesetz ihres Standorts ausmacht. Das kann erläutert werden von der geschichtlichen Stellung her, die Hegel seinem eigenen Denken anweist (vgl. auch 1. Protokoll). Das Prinzip der griechischen Philosophie ist für Hegel die Substanz; das Prinzip der Philosophie der neueren Zeit ist ihm von Descartes her das Subjekt; das Prinzip seiner eigenen Philosophie sieht Hegel in der Vermittlung der beiden vorigen, darin also, daß die Substanz Subjekt ist (vgl. auch Phänomenologie des Geistes, Vorrede).

Die Substanz ist Subjekt. Was meint dies? – zunächst einfach als

Satz genommen. Es könnte soviel heißen wie: das Subjekt ist ein Prädikat der Substanz. Oder: das Wort »Substanz« bedeutet soviel wie Subjekt, wobei dann – ganz unhegelisch – die Substanz im Subjekt verschwinden würde. Beide Auffassungen sind für Hegel unwahr. Worin liegt nun die eigentliche Schwierigkeit im Verstehen dieses Satzes? Vorgreifend kann gesagt werden: weder im Subjekt, noch im Prädikat, sondern in dem, was zwischen beiden steht, im »ist«. Die Bemerkung, daß das »ist« hier im Sinne eines Gegenstoßes spreche, bleibt solange unklar, als man nicht sieht, warum, woher, wogegen hier gestoßen wird, und wie solcher Gegenstoß sich ermöglicht, wo er überhaupt ansetzt. – Schreiben wir den Satz und das Resultat eines möglichen Gegenstoßes einmal auf:

Die Substanz ist Subjekt –
Das Subjekt ist Substanz,

so sieht das vorerst nur wie eine bloße Umkehrung aus, in der die beiden »Enden« des 1. Satzes, Subjekt und Prädikat, untereinander vertauscht worden sind, im übrigen aber das »ist« als das gleiche stehengeblieben ist. Worin hat solche Auswechslung ihr Recht und ihre Notwendigkeit? Haben sich wirklich nur die »Enden« verändert, und wie können sie das? Um dies zu sehen, bedarf es einer Klärung des »ist« im 1. Satz. Für Hegel ist es weder bloße Kopula, noch heißt es soviel wie »es bedeutet«. Vielmehr sagt das »ist« im Satze »Die Substanz ist Subjekt« die Substanz *hat ihr Wesen darin**, Substanz zu sein, d. h. die Substanz muß, um in ihre Wahrheit zu kommen, in das Subjekt zurückgedacht werden. Jetzt bekommt das Wort »Subjekt« in diesem Satz erst sein volles Gewicht, aus dem her ein Gegenstoß anheben kann, nämlich: Das Subjekt ist die Substanz, d. h. *macht* das Wesen der Substanz *aus*. Nun zeigt sich: diese beiden Sätze – und alle anderen Sätze, die in ihrem Sinne sprechen – sind, wo sie für sich genommen werden abstrakt, einseitig, unwahr. Die eigentliche Wahrheit solcher Sätze steckt in dem *einen* »ist«, das in ihnen spricht. Solche Art von

* *west* als das und aus dem – [Von Heidegger handschriftlich hinzugefügt.]

Sätzen nennt Hegel »spekulative Sätze«, dementsprechend kann auch ihr »ist« als »spekulative Kopula« bezeichnet werden. Das Wesen der Spekulation bewegt sich für Hegel im Dialektischen. Wozwischen dieses Dialektische spielt und der dialektische Prozeß vor sich geht, ist das Bewußtsein in seiner Entwicklung zum Selbstbewußtsein als dem absoluten Wissen.

Von diesem absoluten Wissen sagt Hegel in der Einleitung (S. 30), daß es für die Wissenschaft der Logik bereits vorausgesetzt sei. Könnte man aber Hegel dann nicht den Vorwurf machen, daß das Sein am Beginn der Logik keineswegs das unbestimmte Unmittelbare sei, wo es doch das absolute Wissen zur Voraussetzung habe – zumal wenn man darauf hinweist, daß dieses absolute Wissen selbst schon ein vermitteltes ist? Doch dieser Vorwurf hätte das vergessen, was vorhin über den 1. Satz der Wissenschaft der Logik als der konkretesten Abstraktion gesagt wurde. Das Sein ist hier eben als der Un-Gegenstand schon vom Gegenstande her bestimmt, d. h. es ist in gewisser Weise schon Bewußtsein, ist selbst Denken. Der Satz »Die Substanz ist Subjekt«, als Prinzip der Hegelschen Philosophie, kann dann auch so gefaßt werden: Sein ist Denken – aber dieses nicht undialektisch im Sinne etwa des Berkeleyschen esse est percipi.

Auch die vermeintliche Umkehrung Hegels durch Marx dadurch, daß er den dialektischen Prozeß aus dem Bewußtsein in das als Natur verstandene Sein verlegt, kommt im Grunde genommen nicht aus dem Grundsatz der Hegelschen Philosophie heraus, wonach Sein Denken ist. Denn einmal erscheint für Marx die Natur als das Material der Arbeit, also: im Lichte des Subjectums. Zum anderen unterschlägt Marx bei seiner Umkehrung in gewisser Weise, daß die Natur uns noch als *Gegenstand* der Naturwissenschaft erscheint, also in die Subjektivität hineingehört. Von da aus läßt sich die Umformung des dialektischen zum sogenannten wissenschaftlichen Materialismus begreifen. Marx also bleibt mit seiner scheinbar radikalen Umdrehung innerhalb der idealistischen Sphäre, ohne daß diese freilich noch als solche explizit würde.

*

Nach diesen kurzen Hinweisen wenden wir uns dem Anfang des 2. Buches zu, das mit dem Satz beginnt: »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*.« Das »ist« muß auch hier im Sinne der »spekulativen Kopula« gehört werden; sie gibt den Hinweis darauf, was in diesem Satze »Wahrheit« heißt, nämlich Gewißheit als Gewißheit. Eine Abhebung von Gewißheit gegen Bewußtheit kann diesen Sinn von Wahrheit zunächst etwas verdeutlichen. Bewußtes ist für Hegel das unmittelbar Vorgestellte, z. B. dieses Buch da, wenn es einfach unmittelbar als dieses äußerliche Begegnende genommen wird und sonst nichts. Dieses Bewußte wird zu einem Gewußten dann, wenn es als es selbst, nämlich als ein *Bewußtes* eigens ins Wissen gelangt und so Vermitteltes wird. Gewußtheit besagt demnach soviel wie Selbstbewußtsein (zur Wahrheit als Gewißheit – Gewußtheit vgl. Phänomenologie des Geistes: »Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst« – wobei der Genitiv soviel meint wie »im Sinne von ...«). Wenn Hegel also sagt: »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«, dann heißt das: diese Wahrheit ist dasjenige, worin das Sein der 1. Phase der Logik zu sich selbst kommt, erinnert wird. Hören wir das »ist« dieses Satzes nun spekulativ, so besagt er: das Wesen ist gewissermaßen Jenes, was Grund ist dafür und was es dementsprechend macht, daß das Sein zu sich selbst, zu seiner Wahrheit kommt. Das Wesen ist gleichsam das Gewußtsein des Seins. Dieses Zur-Wahrheit-kommen des Seins geschieht dadurch, daß das Sein zum Schein wird.

Nachträge

I. Die Rede davon, daß Hegel in einem zweifachen Sinne von Sein spricht, ist mißverständlich. Es handelt sich, genauer gesehen, um eine dreifache Bedeutung:

1.) Das Sein im Anfang der Logik, das wir die konkreteste Abstraktion nannten.

2.) Das Sein in der Vollendung der Logik, der absolute Begriff, das wahrhafte Sein. Dieses wahrhafte Sein müßte, entsprechend

dem unbestimmten Unmittelbaren als konkretester Abstraktion, als die abstrakteste Konkretion bezeichnet werden, dann nämlich, wenn die Sphäre der Vermittlung für die konkreteste Abstraktion und den absoluten Begriff ausbliebe. Der absolute Begriff ist jedoch gerade als absoluter absolut vermittelter Begriff.

3.) Es ergibt sich eine Sphäre der Vermittlung, die Logik des Wesens, in der das Sein der 1. Phase der Logik zu einem Moment des Wesens aufgehoben wird, dabei aber gerade nicht verschwindet.

Streng genommen ist es so, daß das Sein durch die ganze Logik hindurch immer wieder auftaucht, jedoch immer wieder in einer anderen Gestalt.

II. Die Kennzeichnung des Seins der 1. Phase der Logik als absoluter Vergessenheit verlangt ein Klarwerden darüber, was hier »Vergessenheit« besagt. Sie meint hier soviel wie »Entfallen«. Doch wie kann der dialektische Prozeß überhaupt mit einem absoluten Entfallen anheben? Um das zu sehen, ist daran zu erinnern, daß dieser Prozeß seinen eigentlichen Ursprung von seinem Ende, vom absoluten Begriff her nimmt. Von dort her gesehen ist es das Absolute selbst, das sich in der 1. Phase der Logik, im Sein als dem unbestimmten Unmittelbaren vergessen hat. Es ist also nicht so, daß das absolut vergessene Sein gleichsam absolut, vollständig dem Subjekt entfallen wäre, welches Subjekt aber noch als es selbst in und bei sich stehenbliebe und ihm gegenüber, aber als ihm entfallen, das Sein sich befinde; vielmehr ist sich das Subjekt hier am Anfang der Logik selbst absolut entfallen. Dies besagt die paradoxe Rede, daß wir am Beginn der Logik etwas vorstellen müssen, wobei wir im Grunde auf jedes Vorstellen zu verzichten haben. Die Schwierigkeit für den Nachvollzug dieses Anfangs liegt mit darin, daß in der absoluten Vergessenheit, im Sein als dem unbestimmten Unmittelbaren das Absolute zwar entfallen ist, in diesem Entfallen aber gerade das Absolute ist. Alles kommt darauf an zu sehen, daß das Absolute für Hegel nicht ein irgendwo schon Vorhandenes ist, das dann im dialektischen Gang erreicht würde, sondern daß das Absolute nur im und als dialektischer Prozeß selbst das Absolute ist.

III. Von hier aus läßt sich auch die Rede von den zunächst zwei Möglichkeiten der Hegel-Lesung ergänzen. Wir unterschieden ein mehr äußerliches Entlang- und Vorbeigehen am Texte und ein direktes Einspringen in den dialektischen Prozeß. Hegel kennzeichnet diesen Prozeß, als welcher das Absolute ist, in der Vorbemerkung »Womit muß der Anfang in der Wissenschaft gemacht werden?«, als das Sich-zu-einem-Kreise-Machen der Linie des wissenschaftlichen Fortgangs. Ein Mitgehen mit dem Hegelschen Text kann dann nur darin bestehen, in rechter Weise in diesen Kreisgang zu kommen, d. h. diesen Kreis ständig zu ergehen und darin seine Phasen zum Aufleuchten zu bringen. Bei diesem Aufleuchtenlassen der Phasen des im Gehen entstehenden Kreises muß bei gehöriger Bedachtsamkeit Jenes mitaufleuchten, was den inneren Grund des Kreises selbst ausmacht.

Hartmut Buchner

Protokoll zur 3. Sitzung am 11. 12. 1955

Die Bemerkungen über die absolute Vergessenheit leiteten uns zu unserem Thema über, nämlich zur Hegelschen Darstellung des Unendlichen.

Den Ausdruck »absolute Vergessenheit« haben wir zwiefach verstanden: Einmal als die schlechthinnige, gänzliche Vergessenheit und zum anderen als die Vergessenheit des Absoluten. Gerade in diesem Doppelsinn spielt die absolute Vergessenheit eine zentrale Rolle in der Problematik des Unendlichen bzw. seines Bezugs zum Endlichen. Denn das Endliche, als das ganz Andere zum Unendlichen, besteht gleichsam in der gänzlichen Vergessenheit des Unendlichen; und andererseits, sofern das Unendliche – in seinem einfachen Begriff – »als eine neue Definition des Absoluten angesehen werden kann«, kann das Endliche wiederum als die absolute Vergessenheit – jetzt im Sinne der Vergessenheit des Absoluten – verstanden werden.

Die Frage nach dem Unendlichen spitzt sich zu – bei Hegel

wie auch bei Schelling – auf die Frage nach dem Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, m. a. W. auf die Frage, *wie* das Endliche aus dem Unendlichen hervorgeht oder herauskommt. Wir wollen zunächst den Versuch machen, dieses Hervorgehen undialektisch zu fassen. Wir müssen allerdings gleich von Anfang an bedenken, daß Hegel, vom Ergebnis seiner Untersuchungen her, auf diese Frage antworten würde, daß sie eine unsinnige Frage sei. Und die Frage wäre eine unsinnige, weil das Endliche immer schon *im* Unendlichen ist. »Endlich« besagt nämlich soviel wie einseitig oder abstrakt, die Seite aber, die das Endliche einnimmt, ist nicht abgetrennt und isoliert, sondern hat schon den Index des Absoluten – bzw. des Unendlichen. Damit hängt zusammen, daß das Unendliche bei Hegel das in sich vollendete Absolute, aber auch, zweitens, den jeweiligen zum Unendlichen führenden Prozeß der Vermittlung meint. Das Absolute ist – als Absolutes – eben dieser Prozeß. Und das, was Hegel an Schelling auszusetzen hat, besteht hauptsächlich darin, daß dieser die Einheit – wenigstens in der Phase der Identitätslehre – nicht in ihrer inneren Vielfalt gesehen hat, daß bei ihm mit »Einheit« nicht der ganze Prozeß der Einigung auf die Einheit hin mitgemeint ist. (Die Stelle – in der Phänomenologie – von der Nacht, »wo alle Kühe schwarz sind«, ist in diesem Sinne gegen Schelling gerichtet.)

Nach diesen Überlegungen haben wir ein Problem aufgegriffen, das schon in der vorletzten Sitzung angeschnitten wurde. Es betrifft die grundsätzliche Schwierigkeit, sich bei der Hegel-Lektüre dem Gedankengang gegenüber zu verhalten. Man steht vor zwei Möglichkeiten, von denen keine ganz befriedigend ist: Vorbei- oder Entlanggehen, auf der einen Seite, und in die Bewegung einspringen auf der anderen – wobei nicht gemeint ist, daß man im ersten Fall nicht dialektisch liest. Es ist damit auch nicht gemeint, daß die Einführung eines sozusagen künstlichen Stillstandes in die Bewegung des Gedankens nicht gemäß sei. Die eigentliche Fatalität der Hegelschen Position besteht anderswo. Sie hängt damit zusammen, daß im eigentlichen Mit- und Nachvollzug der Hegelschen Logik der philosophische Anspruch liegt,

absolut zu denken. Im Hintergrund der oben genannten Schwierigkeit steckt also das Problem, ob und inwiefern der Mensch, als endliches Wesen, das er ist, *absolut* denken kann.

Kierkegaards Position Hegel gegenüber könnte gleichsam als Index für diese Frage dienen, obwohl sie – nämlich die Frage – viel tiefer geht. In gewissem Sinne ist sogar der Einwand, den Kierkegaard gegen Hegel macht, nur von außen herangetragen, denn er ist ein existentieller und kein philosophischer. Der Anspruch auf absolutes Wissen ist Anspruch auf ontologisches Wissen, während Kierkegaard das ontische Verhältnis im Blick hat. Negativ ausgedrückt: Der Anspruch auf absolutes Wissen ist kein Anspruch auf Absolutheit des Menschen. – Hegel, gefragt nach dem Verhältnis zwischen dem Endlichen (oder dem Menschen) und dem Absoluten – theologisch gesprochen: zwischen Gott und Mensch – würde wieder sagen, daß es eine dumme Frage sei. In der ganzen Problematik des deutschen Idealismus spielt eben der Gedanke des Pantheismus und Panentheismus eine zentrale Rolle. Man müßte vielleicht nach dem Verhältnis des *Wesens* des Menschen zum Absoluten fragen – und nicht des Menschen als geschichtlichem oder konkretem. Die Rückkehr zum existierenden Einzelnen (im Kierkegaardschen Sinne) ist, von Hegel aus gesehen, kein relevantes philosophisches Problem, denn die Geschichtlichkeit ist für ihn identisch mit der Bewegung des Absoluten selbst. (Auch in der Phänomenologie des Geistes fängt er absolut an, d. h. mit dem absoluten Denken bzw. der Sinnlichkeit, die das Nicht-sinnliche am Sinnlichen ist – in der Verkennung dieses Umstandes besteht das Mißverständnis, dem die Interpretationen der Phänomenologie des Geistes immer wieder unterliegen.) Mit dem oben Gesagten ist allerdings die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Absoluten nicht entschieden. Sie konzentriert sich lediglich auf folgende: Ist das, was Hegel das »Absolute« nennt, auch das Absolute?

Diese Erörterungen, die scheinbar den Gang unserer Untersuchung unterbrochen haben, wurden gemacht, um zu zeigen, daß der Abschnitt der Logik, den wir uns vorgenommen haben bzw.

die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen – auf welches sich auch das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Absoluten zurückführen läßt:

1. Ein Problem darstellt, das kein Problem ist, und
2. Ein Problem betrifft, das innerhalb der Hegelschen Position als Metaphysik der Subjektivität eine Auseinandersetzung mit der ganzen Metaphysik und ihrer Geschichte fordert.

Im dritten und letzten Teil der Sitzung haben wir uns dem Text selbst zugewendet. Das Unendliche wird zunächst mit dem Prozeß ins End-lose (progressus in indefinitum) gleichgesetzt. Das Hegelsche wahrhaft Unendliche ist aber das Ende – im Sinne der Vollendung. Statt eines Prozesses ins Endlose haben wir hier einen Gang in die Vollendung – oder aber: in *der* Vollendung, als deren immanente Entfaltung. Mit anderen Worten: Im Falle des Unendlichen geht man nicht auf die Vollendung zu, so als ob sie gegenüber stünde, denn sonst wäre sie, als etwas, dem etwas anderes gegenüber steht, ein Endliches. Und da das der Vollendung Gegenüberstehende wiederum nichts anderes als etwas Endliches sein kann, hätten wir es lediglich mit zwei Endlichkeiten und nicht mit der Unendlichkeit zu tun. Oder ist sogar das Hinausgehen selbst – zum Anderen hinüber – auch etwas Endliches?

Das, worauf es mit diesen Bemerkungen ankam, war zu zeigen, daß das schlechte Unendliche nicht darum schlecht ist, weil wir mit ihm beim »und so weiter« bleiben und gleichsam nirgends landen. Das Schlechte der schlechten Unendlichkeit liegt vielmehr darin, daß sie *in sich* aus lauter Endlichem besteht. Sie ist schlecht, sofern sie ein Ganzes ist, dessen sämtliche Teile – und zwar nicht nur im Hinblick auf ihr Teilsein – anderes als es selbst sind. Das Endliche ist aber überhaupt kein Teil, sondern ein »Moment«, und bei Hegel meint »Moment« immer schon den »aufgehobenen« Teil, d. h. die positive Interpretation eines scheinbar abtrennbaren Teiles eines Ganzen. – Das Schlechte der schlechten Unendlichkeit liegt, zweitens, darin, daß auch das *Bestehen* dieses Unendlichen als etwas Endliches genommen ist – insofern nämlich, als es (das Unendliche) wie das stehende Eine,

neben oder gegenüber wovon das Andere steht, verstanden wird. Wenn wir vorher sagten: Das schlechte Unendliche ist darum schlecht, weil es ein Ganzes ist, dessen sämtliche Teile anders als es selbst sind – nämlich endlich –, so können wir jetzt, umgekehrt, sagen, daß es darum schlecht ist, weil das Endliche kein in ihm enthaltender Teil ist.

Die schlechte Unendlichkeit ist so lange schlecht, wie sie im Ontischen stecken bleibt – also nicht dialektisch ist.

Christos Axelos

Protokoll der 4. Sitzung vom 9. 1. 1956

Es ist die Frage: aus welcher Orientierung muß Kierkegaard das *absolute Wissen* als Anmaßung des Einzelnen begreifen? Das fragt: aus welcher Erfahrung läßt sich für Hegel das absolute Wissen denken, das der ontischen Endlichkeit der Einzelnen nicht widerspricht?

Nämlich: insofern Kierkegaard das absolute Wissen als das absolute Wissen alles Ontischen begreift, nimmt er den Anspruch dieses Wissens als die Anmaßung der ontischen Absolutheit des Menschen. Insofern Hegel aber die Absolutheit des Wissens als dessen *Dialektik* erfährt, unternimmt und übernimmt er den Anspruch des absoluten Wissens im λέγειν dessen was ist, und d. h. in der *ontologischen* Bewegung einer Absolution (»Freispruch aus der Vollständigkeit«, Holzwege, S. 125), die gerade keinen Index des Widerspruchs zur ontischen Endlichkeit enthält (weil sie sich frei vom Ontischen weiß).

Auf dieselbe Weise klärt sich Hegels Rede von der »*schlechten Unendlichkeit*«. Sie ist seiende Privation des Endlichen, ist daher ontisch und nicht dialektisch.

Es gilt: mitzudenken. Der vorliegende, zu bedenkende Text läßt sich nicht in der Aufnahme eines *einförmig* durchlaufenden Fadens nachvollziehen. Das schon auch deswegen nicht, da sein Gang bisweilen aus der dialektischen Bewegung heraus springt,

nämlich in den mannigfachen Anmerkungen, die – hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit der Überlieferung – auf eigene Weise das Gesagte erläutern und daher besonders wichtig sind.

So kann auch das Mitdenken nicht eingleisig verfahren, sondern verfolgt – wohl auch wegen eines hier noch unkenntlichen Anliegens (insofern wir hier noch nicht wissen, wor*an* wir sind, können wir unser *An*liegen auch nicht als dieses zur Sprache bringen) – notwendig unsere Gleise. Das Mitdenken braucht zunächst das, worauf es sein Denken einlassen und d. h. wodurch es in den Gang der Sache gelangen kann. Damit ist die dem Mitdenken notwendige methodische Anmerkung zugleich mehr als *bloße* Methode – Erörterung der Zugangsart etc. –, weil sie zwar für das Mitdenken in gewisser Weise den Anfang macht, aber eben nur insofern, als sie auf den Anfang zurückkommend diesen *als* einen Anfang dem Mitdenken freilegt. Denn die Methode ist Prozeß.

Für die so verstandene Methode ist gefragt: was sind die schwierigsten Stellen im Gange der vorgenommenen Sache? Diese Frage frägt schon aus dem Gang der Sache und versetzt somit unmittelbar in ihn. Damit ist das Mitdenken in Gang gebracht, aber es ist deswegen – auch wenn es im Vorbei- und Entlanggehen schon den ganzen Gang kennte – noch nicht irgendwo unterwegs, sondern ist erst auf den Anfang zurückgebracht. Die schwierigsten Stellen in Hegels Dialektik sind die jeweiligen Stufen der Unmittelbarkeit, weil bei ihnen der wahre Gang der Sache je zurückgehalten ist, und sie doch das Zunächst und Zuerst für alles Mitgehen sind.

Das Merkmal der Methode, ihr Unmittelbares ist hier – für den ersten Abschnitt der Logik des Wesens – das Wesentliche und Unwesentliche. Doch das Wesentliche und Unwesentliche läßt sich – endlich und abstrakt, wie es sich gibt – nicht unmittelbar als Anfang nehmen. Erst die *methodische* Anmerkung verweist auf die *Un*wahrheit des Wesentlichen und Unwesentlichen.

In Erinnerung des wahren Ganges der Sache – zunächst aus den Titeln ablesbar – zeigt sich ein sich dreifältig überschiebendes Gefälle, in welchem das Wesentliche und Unwesentliche –

wie aus der Wahrheit in seine Vergessenheit zurückgefallen – zu unterst zu stehen kommt.

Die Wissenschaft der Logik ist die Dialektik von Sein – Wesen – Begriff. Das Wesen entfaltet seine Wahrheit als Reflexion in ihm selbst – als Erscheinung – als Wirklichkeit. Die Reflexion in ihm selbst ist erfahren in der Dreiheit von Schein – Reflexionsbestimmungen – Grund.

Dieser Schein als unmittelbaren genommen ist das Unwesentliche; das dazu in Beziehung Stehende, das Wesen, ist das Wesentliche. Bei ihnen endet die methodische Anmerkung. Wesentliches und Unwesentliches tragen jetzt den Vermerk der Methode.

Der Anfang des hier mitzugehenden Ganges spricht im Titel des ersten Abschnitts der Logik des Wesens: »Das Wesen als Reflexion in ihm selbst« (L II, 7). Die Schwierigkeit des Anfangs macht sich dann besonders geltend, weil nicht nur die Wahrheit des vorgesetzten Titels unentwickelt ist, sondern weil schon der bloße Wortgebrauch befremdet. Gleich zu Anfang erweist sich das Mehrgleisige des Mitdenkens als notwendig.

Mit dem sachlich Ersten, nämlich des hier versuchten Anfangs des Ganges der Sache, kann solange nichts zuwege kommen, als bis nicht die Sache *thematisch* eindeutiger spricht. Es muß darum noch vom Gang der Sache abgesehen und sein sachlich Erstes, statt dialektisch erörtert, zunächst in seiner begriffsgeschichtlichen Präzision behandelt werden.

»Das Wesen als Reflexion in ihm selbst.« Was heißt »Wesen«, wenn es als »Reflexion in ihm selbst« angekündigt wird? Was heißt »Wesen« und was »Reflexion«? Wo blitzt ein Zusammenhang von Wesen und Reflexion auf, der einen Einblick in ihren hier vorgefundenen Zusammenhang gibt?

Aus der Überlieferung spricht *Wesen* als das Was der Dinge: als essentia. Das Wassein, die quidditas der entia (Platons ἰδέα), ist unterschieden gegen das Daßsein der Dinge, gegen ihre existentia. Doch die dann geläufige Unterscheidung von essentia und existentia *denkt* diesen Unterschied nicht, d. h. nimmt ihn nicht als den Unterschied *ontologischer* Bestimmungen, sondern

scheidet nur die essentia, das Wesen, gegen die existentia als das existierende Wesen und macht deshalb die existentia selbst nicht zum Problem, es sei denn, daß es die Frage nach dem, woraus sie hervorgeht, das Problem ihrer Kausalität gibt.

Hegel nun erörtert »Wesen« in der »Logik« und d. h. in der Wahrheit des Wissens und denkt es »zudem« als Reflexion in ihm selbst. »Reflexion« aber spricht aus der Sprache der Subjektivität. Dennoch besagt das nichts dagegen, daß auch für Hegel »Wesen« das Was des Seienden nennt, wenn ein Wandel, der mit dem Seienden als solchem geschieht, das in den Horizont der Gewußtheit des Subjekts und der Reflexion stellt.

Dieser von Descartes eingeleitete Wandel ist bei Kant im transzendentalen Sinne vollzogen. Seine Bestimmungen des Wesens, die Kategorien, nennen das, was ist. In solcher kategorialer Bestimmtheit des Wasseins des Seienden ist dieses in seiner Gegenständigkeit bestimmt. Indem somit die essentia als Washeit des Seienden die Washeit des Gegenstands ist und daher auf das Vorstellen zurückbezogen bleibt, ist auch das Seiende gemäß seiner Wesensbestimmung reflexiv. Die Bestimmung dessen, was Seiendes ist, ist daher jetzt die Reflexion. Ihre Begriffe (Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., A 270: Kategorien als Reflexionsbegriffe. – Kants handschriftlicher Nachlaß V, 5051 [Heidegger, Kantbuch, S. 55 sq.]: conceptus reflectentes) bringen das Wesen zur Sprache.

Das Wesen ist Reflexion in ihm selbst – das ist jetzt einsichtig als ein Satz der Sprache der Subjektivität.

(Inwiefern für Hegel »Wesen« auch im Sinne vom »höchsten Wesen« [omnitudo realitatis] spricht, vgl. die folgende Sitzung.)

Was heißt »*Reflexion*«? Das ist zu fragen, denn wiederum befremdet Hegels Wortgebrauch und hemmt den Gang.

Das erste Kapitel des Abschnitts »Das Wesen als Reflexion in ihm selbst« ist betitelt »Der Schein«.

Woher kommt in die Reflexion der Schein?

Reflektieren heißt gewöhnlich *überlegen*. Sich eine Sache überlegen heißt: sich eine Sache vorlegen, sie auf sich zurücknehmen.

Für Hegel spricht jedoch ebensosehr das andere Moment von

Reflektieren: das *Zurückstrahlen.* Beide Momente werden ihm in ihrer Einheit bedeutsam.

So ist der Schein ein Moment der Reflexion, und Hegel sagt entsprechend vom Wesen als Reflexion in ihm selbst: »Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die *Reflexion*« (L II, 7).

Es heißt »in ihm selbst« und nicht in sich. Als Reflexion in sich selbst wäre das Wesen nicht in seiner Wahrheit gedacht (hierzu wandte Professor Heidegger ein, daß der Ausdruck »Wahrheit« da zweideutig sei, weil ja gemeint sei, daß mit der Reflexion in sich zuviel gedacht sei, nämlich der Begriff – und nicht das Wesen. Doch die Reflexion in sich meint hier wohl – auch nach dem unten angeführten Zitat – ein Zuwenig, ein Unentwickeltes und darum Unwahres. Als Reflexion in sich selbst ist das Wesen noch Gegenstand des Reflektierens, ist ein Reflektiertes, d. h. Begriffenes und ist damit weder diese Reflexion selbst noch der Begriff.), wenn entsprechend dem Satz »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*« (L II, 3) gesagt wird: die Wahrheit des Wesens ist der Begriff. Als Reflexion in sich selbst ist das Wesen nur aus der äußeren Reflexion genommen als das Unmittelbare in seiner einfachen Negation, und dann ist es »nur in der Reflexion in sich, aber es ist nicht diese Reflexion selbst« (L II, 20).

Das Wesen ist Reflexion *in ihm* selbst: erstens, weil das Abspielen der Reflexion im Wesen das Wesen selbst ist. Dann zweitens, weil eben das Wesen selbst Reflexion und nicht ein Reflektiertes ist. –

Wenn jedoch nun der erste Abschnitt der Logik des Wesens den Gang der Sache mit dem Wesentlichen und Unwesentlichen beginnen läßt, dann hat »der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem das Wesen in die Sphäre des *Daseins* zurückfallen lassen« (L II, 8). Dann ist das Wesen das Eine und das Sein das Andere. Dann sind das Sein und das Wesen in gleichgültiger Beziehung gedacht und das Wesen unvermittelt als Unmittelbares genommen. Jedes Seiende ist als Eines bezogen auf ein Anderes und ist gegenüber einem jeden ein anderes. Omne ens est aliud. Wird das Wesen so genommen, dann ist es als Eines in die Sphäre des Daseins zurückgefallen.

Die Sphäre des Daseins nennt dabei den Bereich der Individuation im Hier und Jetzt. Der Rückfall in die Sphäre des Daseins bedeutet die Gleichgültigkeit gegenüber dem Dortsein. Dasein heißt hier *da* sein und nicht dort.

So spricht das Wort jedoch nicht, wenn aber vom Dasein Gottes die Rede ist. Dessen Dasein im Hier und Jetzt, seine existentia in rebus (als agens), erlaubt gerade ein ubique (Thomas von Aquin, S. Th. quaest. VIII). Seiner Omnipräsenz ist das Dasein kein da gegen ein dort, sondern dann heißt Dasein (cf. Kant) soviel wie *Anwesenheit* (Vorhandenheit) überhaupt gegenüber einer gänzlichen Abwesenheit.

In »Sein und Zeit« dagegen heißt Dasein nicht soviel wie *Da*-sein gegen *Dort*-sein, noch *Da-sein* als *Anwesen*heit gegenüber Abwesenheit, sondern heißt Da-*sein*, existierend die Lichtung sein.

Doch schon beim Lesen des ersten Satzes der Logik des Wesens zeigt sich, daß die Präzision der Begriffe als Abhebung vom gewöhnlichen Gebrauch und der Überlieferung allein nicht zureicht, da Hegel entsprechend dem dialektischen Gange den Begriff jeweils aus einer verschiedenen Dimension der Wahrheit sprechen läßt.

»Das Wesen kommt aus dem Sein her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern ein *Resultat* jener Bewegung. Oder das Wesen *zunächst* als ein unmittelbares *genommen*, so ist es ein bestimmtes Dasein, dem ein anderes gegenübersteht« (L II, 7). »Unmittelbar« und »unmittelbar« sind in diesem Satz nicht das Gleiche. »Insofern das Wesen aus dem Sein herkommt, ist es nicht unmittelbar an und für sich. Oder [und das legt den Satz jetzt aus] das Wesen zunächst als ein unmittelbares *genommen* [...].« Insofern das Wesen nicht unmittelbar an und für sich ist, kann es zunächst doch als ein unmittelbares genommen werden.

Im letzteren Sinn ist das Unmittelbare ohne alle Vermittlung genommen. Es ist wie vom Himmel gefallen, und es ist damit das Unmittelbare in der Sphäre des Daseins, die seiende Unmittelbarkeit (L II, 11; Bestimmtheit als Unmittelbarkeit, L II, 13).

Das Unmittelbare als das noch nicht Vermittelte wird aber auch *als* dieses gewußt. Dann ist die Unmittelbarkeit die des Nichtseins (L II, 9/11), sie ist als Unmittelbarkeit nur *vermittelst* ihrer Negation (L II, 9), ist *reflektierte* Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit macht den Schein aus (L II, 11).

Im ersteren Sinne aber, insofern das Wesen unmittelbar an und für sich sein soll, ist das Unmittelbare gedacht, insofern seine Vermittlung vollendet ist. »Diese *Unmittelbarkeit* ist daher nicht ein *Erstes*, von dem angefangen wird und das in seine Negation überginge; noch ist es ein seiendes Substrat, das sich durch die Reflexion hindurch bewegte; sondern die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst« (L II, 13). –

Der wahren Entfaltung des Unmittelbaren entspricht die wahre Entfaltung des Scheinens.

»Das Wesen aus dem Sein herkommend scheint demselben gegenüber zu stehen« (L II, 7). Diese seiende Unmittelbarkeit des Scheinens ergibt den Anschein: der Schein trifft an ein Gegenüber.

Dieses Gegenüber, das unmittelbare Sein, ist aber im Wesen an und für sich aufgehoben. Es ist nicht nur Unwesentliches einfach dem Anschein nach, sondern ist – in der strengen Antithese – überhaupt nichtseiend. Es ist, als an und für sich aufgehoben, der äußerste Gegensatz zum Wesen: ein Nichts, bloßer Schein. In diesem zweiten Sinne ist »der Schein mehr als nur unwesentliches Sein, er ist wesenloses Sein« (Cf. L II, 7). Das »mehr« sagt das Wahre: der seiende Anschein ist nichtiger Schein.

»*Drittens* ist dieser Schein nicht ein Äußerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein« (L II, 7). In seinem *Schein* zeigt sich das Wesen selbst. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist das Sich-zeigen. Das Wesen selbst ist das Sich--zeigen. Dieses, als Scheinen in ihm selbst, ist – seinem eigenen Wesen nach *Reflexion* (L II, 7).

Die *methodische* Besinnung auf die unmittelbare Stufe der Logik des Wesens, die bereits deren Wahrheit denkt, zeigt, was das Wesen selbst betrifft: das Wesen ist Reflexion, es hält sich von

vornherein immer schon in der Vermittlung. Die Sphäre der Vermittlung stellt eine Relation dar. Deren Darstellung, d. h. Bewegung, spielt sich in den Wesenheiten, den Reflexionsbestimmungen, ab.

Es ist darum kein Zufall, daß die Reflexionsbestimmungen »in der *Form von Sätzen* aufgenommen werden« (cf. L II, 23), und für die Methode, für ein Mitdenken ist dadurch vordeutend angezeigt, daß das Wesen als Beziehung schon *Satz* ist.

Rainer Marten

Protokoll der 5. Sitzung vom 16. 1. 1956

Bevor wir die Lektüre des 1. Abschnittes der »Logik des Wesens« fortsetzten, wurde im Anschluß an das Protokoll der vergangenen Sitzung noch ergänzt, daß Hegel, wenn er das Wesen als »Reflexion in ihm selbst« denkt, damit nicht nur, wie bereits erklärt worden, eine Uminterpretation des »Wesens« der Tradition im Sinne der essentia gibt, sondern auch im Sinne des ens entium, der omnitudo realitatis. Von Hegel her gesehen ist für die Tradition, zuletzt für Kant, »das Wesen« als das ens entium bloß die unmittelbare Negation des Endlichen, so daß das Verhältnis zum Endlichen, also die Negation, ihm selbst äußerlich bleibt. Für Hegel hingegen ist das Wesen Reflexion und d. h. reine Negativität, also absolute Negativität, Negation der Negation, und darin liegt: das ens entium steht dem Endlichen nicht mehr gegenüber, sondern hat die Negativität und damit das Endliche in sich aufgenommen. Im Unterschied zum Sein ist das Wesen als Reflexion von solcher Art, dass es anderes bei sich behalten kann.

Wir gingen dann zum 1. Kapitel des 1. Abschnittes über, es konnte aber zunächst nur ein Stück am Text entlanggegangen und seine einzelnen Schwierigkeiten erklärt werden.

Der Abschnitt A »Das Wesentliche und Unwesentliche« wurde nicht behandelt bis auf den letzten Abschnitt, in dem sich der Übergang dieser Stufe in die des Scheins vollzieht. Hier gibt Hegel

zunächst die eigentliche Bestimmung dessen, was sich in diesem Abschnitt A gezeigt hatte (S. 8 unten): »Genauer betrachtet, wird das Wesen zu einem nur Wesentlichen gegen ein Unwesentliches dadurch, daß das Wesen nur genommen ist als aufgehobenes Sein oder Dasein. Das Wesen ist auf diese Weise nur die *erste* oder die Negation, welche *Bestimmtheit* ist, durch welche das Sein nur Dasein, oder das Dasein nur ein *Anderes* wird.« »Die *erste* ...«, d. h. die erste Negation. Die erste »Negation, welche Bestimmtheit ist«: Bestimmtheit ist bei Hegel kein verschwommener Begriff, sondern bedeutet »Dasein«, bzw. »Qualität«, wie auch der 1. Abschnitt der Logik des Seins überschrieben ist »Bestimmtheit (Qualität)«. Es wurde daher vorgeschlagen, daß »Bestimmtheit« hier nicht nur das Etwas meint, das einem anderen gegenüber steht, sondern zugleich als Gesamttitel für die ganze Logik des Seins fungiert.

Diese beiden ersten Sätze (S. 8 unten) erläutern zugleich die ersten beiden Sätze des ganzen 1. Abschnittes, die bereits behandelt worden sind und wo es heißt (S. 7): »Das Wesen kommt aus dem Sein her; es ist insofern nicht unmittelbar an und für sich, sondern im *Resultat* jener Bewegung. Oder das Wesen zunächst als ein unmittelbares genommen, so ist es ein bestimmtes Dasein, dem ein anderes gegenüber steht; es ist *wesentliches* Dasein gegen *unwesentliches*.« Gegen diese unmittelbare Weise, das Wesen zu nehmen, wird nun im folgenden Satz unseres Stückes gesagt (S. 9 oben): »Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seins.« Mit dem »aber« wird also die absolute Negativität als die Wahrheit des Wesens gegen die bloß erste Negation als dessen Unmittelbarkeit abgesetzt. Das Wesen ist nicht bloß das Andere zum Sein, sondern ist seine absolute Negation, und so sagt Hegel weiter: »[...] es ist das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein, wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat.« In diesem Satz zeigt sich zugleich jener am Anfang des Seminars hervorgehobene Gebrauch des Wortes »Sein«, indem dieses gerade nicht für das Unmittelbare,

sondern für die absolute Negativität steht. »Es ist das Sein selbst« – dabei liegt in dem »selbst« zunächst, daß das Wesen gegenüber dem Sein kein anderes, sondern eben »es selbst« ist, darin liegt aber auch, daß das Wesen das Sein oder besser das Sein das Wesen ist, insofern das Sein zu einem »Selbst« geworden ist und sich also, indem es Reflexion wird, als Subjektivität zeigt.

Hegel fährt fort: »Das Sein oder Dasein hat sich somit nicht als Anderes, dem das Wesen ist, erhalten, und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Dasein, sondern das *an und für sich* nichtige Unmittelbare; es ist nur ein *Unwesen*, der *Schein*.« Wir blieben dann einige Zeit bei der Frage stehen, was mit diesem »an und für sich« als Prädikat des nichtigen Unmittelbaren gemeint sei, sind aber zu keiner endgültigen Klärung gekommen. Jedenfalls ist damit nicht die naive Bedeutung des Ausdrucks (nämlich »schlechthin«) gemeint. Es wurde dann eine Erklärung gegeben, derzufolge dieses Unmittelbare (also der Schein) das an und für sich Nichtige sei, weil es am Wesen gemessen das Nichtige und das Wesen das an und für sich Seiende sei. Darum wurde auch so erklärt, daß der Schein als dasjenige Nichtige zu verstehen ist, das an und für sich ist, also das Nichtige, das in sich gekommen ist und nicht mehr nur das Nicht gegen ein Anderes ist, das Nichtige also, das das Wesen selbst ist. (Diese beiden Erklärungen wurden nebeneinander stehen gelassen; es scheint mir aber, daß sie sich nicht decken und vielleicht die erste vielmehr in die Vorstufe des Scheins gehört, da ein solches Verhältnis des Messens und Vergleichens gerade das Verhältnis des Wesentlichen und Unwesentlichen zu sein scheint, und die zweite Erklärung eher den Schein bereits als das eigene Scheinen des Wesens in den Blick faßt.)

Es wurde dann auch darauf hingewiesen, daß das, was hier das »an und für sich nichtige Unmittelbare« genannt wird, als das »noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare« bezeichnet ist. Dieses Unmittelbare ist also auf der jetzigen Stufe zunächst noch vom Wesen unterschieden. Die Frage blieb offen, auf wie viel im folgenden Gang dieses »noch« zu beziehen sei.

Die Erklärung des Scheins als des »an und für sich nichtigen Unmittelbaren« mußte uns aus dem jetzt folgenden Stück »B. Der Schein« erwachsen. Wir konnten hier zunächst nur noch die ersten beiden Abschnitte flüchtig durchgehen. Der 1. Satz lautet: »*Das Sein ist Schein.*« Worauf im Folgenden geachtet werden muß, ist, was das »ist« dieses Satzes besagt, in welcher Weise als das Sein Schein *ist* und d. h. zugleich: was das Sein des Scheins ist. Die 1. Antwort darauf gibt gleich der nächste Satz: »Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives.« Hier wird offenbar eine Erklärung des »an und für sich nichtigen Unmittelbaren« gegeben, wir gingen aber darauf nicht ein, sondern gleich zum ausführlichen folgenden Abschnitt über.

»Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist. Er scheint aber selbst noch eine vom Wesen unmittelbare Seite zu haben und ein *Anderes* desselben überhaupt zu sein.« Mit dieser »vom Wesen unabhängigen unmittelbaren Seite« stehen wir wieder bei dem »vom Wesen unterschiedenen Unmittelbaren« von vorhin, das auch wieder von demselben »noch« qualifiziert wird. Im Folgenden wird sein näherer Charakter erklärt und Hegel erinnert zunächst an eine in der Logik des Seins gegebene Bestimmung: »Das *Andere* enthält überhaupt die zwei Momente des Daseins und des Nichtdaseins.« Dabei waren dies in der Logik des Seins noch nicht eigentliche Momente, sie waren sich noch äußerlich und werden zu Momenten eines Selben vielmehr erst jetzt. Diese Vereinigung der beiden erklärt Hegel im folgenden Satz so, daß das eine der beiden wegfällt, nur das andere übrigbleibt, so aber gerade in sich selbst auch das andere enthält. Er sagt: »Das Unwesentliche, indem es nicht mehr ein Sein hat, so bleibt ihm vom Anderssein nur das *reine Moment des Nichtdaseins*; der Schein ist dies *unmittelbare* Nichtdasein so in der Bestimmtheit des Seins, daß es nur in der Beziehung auf anderes, in seinem Nichtdasein Dasein hat, das

Unselbständige, das nur in seiner Negation ist.« Und Hegel fährt fort: »Es bleibt ihm also nur die reine Bestimmtheit der *Unmittelbarkeit*; es ist als die *reflektierte* Unmittelbarkeit, d. i. welche nur *vermittelst* ihrer Negation ist, und die ihrer *Vermittlung* gegenüber nichts ist als diese leere Bestimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaseins.« Damit ist jetzt also die Unmittelbarkeit gedacht, nicht mehr als unmittelbare, sondern in ihrer Wahrheit, nämlich als Un-mittelbarkeit, die nur noch von der Vermittlung und d. h. vom Wesen her gesehen wird. Sie ist aber dennoch etwas »ihrer Vermittlung gegenüber« und d. h. im Unterschied zur Vermittlung, und wir stehen somit wieder bei dem »noch vom Wesen unterschiedenen Unmittelbaren«.

Zum 1. Satz des folgenden Abschnittes wurde nur noch eine philologische Bemerkung gemacht. Er lautet: »So ist der *Schein* das Phänomen des *Skeptizismus*, oder auch die Erscheinung des Idealismus eine solche *Unmittelbarkeit*, die kein Etwas oder kein Ding ist [...].« Hier hat Lasson ein »Ist« hinter »Idealismus« eingefügt und damit den Sinn entstellt. Vielmehr sind die Worte »das Phänomen [...] Idealismus« zwischen Gedankenstrichen zu lesen.

Ernst Tugendhat

Protokoll der am 23. 1. gehaltenen 6. Sitzung

Die letzte Sitzung befaßte sich zunächst mit einer von der vorigen Sitzung übernommenen, noch ungelösten Schwierigkeit. Sie betrifft den Sinn des Ausdrucks »an und für sich« an einer bestimmten Stelle der Logik des Wesens. Die Stelle findet sich im ersten Kapitel des ersten Abschnittes der Logik des Wesens und macht den Übergang von A (Das Wesentliche und das Unwesentliche) zu B (der Schein) aus. Sie lautet: »Das Sein oder Dasein hat sich somit nicht als Anderes, denn das Wesen ist, erhalten, und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Dasein, sondern das *an und für sich* nichtige Unmittelbare; es ist nur ein *Unwesen*, der *Schein*.«

Zur Klärung dieser Stelle wurde erläutert, was der Ausdruck »an und für sich« bei Hegel überhaupt meint. Das An sich ist das Unmittelbare, der Inhalt, der noch eingehüllt ist. Das An sich enthält bloß das zu Entfaltende, d. h. hält es noch an sich.

Im Für sich wird der Unterschied, den das An sich enthält, gesetzt. Somit kommt das, was das An sich ist, im Für sich zum Vorschein.

Das Dritte, das An und Für sich ist, sagt, daß das, was an sich, und das, was für sich ist, ein und dasselbe ist. Das Eigentliche dieser dritten Bestimmung liegt im »und«, damit wird gesagt, daß das An und für sich (Zitat: Lasson Bd. 2, S. 499): »nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit ist.«

Die Frage erhebt sich, inwiefern das An und für sich eine Bestimmung des nichtigen Unmittelbaren sein kann. Widersetzt sich das nichtige Unmittelbare nicht unmittelbar dieser Bestimmung? Die Bemühung um die daher notwendig werdende Klärung dieses nichtigen Unmittelbaren erfordert eine Besinnung auf das Motiv, das auf dieser Stufe der Logik leitend und bestimmend ist: Das, worum es bei diesen ersten Schritten der Logik des Wesens geht, ist, das Sein in das Wesen hereinzunehmen. »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«, lautet der erste Satz der Logik des Wesens. Das Wesen, das sich zunächst als vom Sein herkommend gibt, und dem also das Sein als ein Anderes gegenüber steht, soll sich zeigen als das Sein selbst, das in seine Wahrheit zurückgegangen ist.

Wir kehren zur Erklärung des Satzes zurück.

»[...] das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Dasein, sondern das *an und für sich* nichtige Unmittelbare.« Mit diesem Satz greift Hegel in das Ganze der folgenden Darstellung vor. Der Satz stellt das Problem und ist die Konstruktion der folgenden Schritte. Es ist von größter Wichtigkeit, die Notwendigkeit dieser vorgreifenden Konstruktion einzusehen. Sie gründet darin, daß das Wahre wesentlich Resultat, dieses Resultat aber das ist, aus dem das Erste selbst hervorgeht.

Der Gang zum Wahren muß also von vornherein das Resultat als den bestimmenden Grund im Blick behalten.

Das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare, das als solches das An sich, das Dasein ist, *ist* d. h. wird sich zeigen als das an und für sich Unmittelbare. Das an und für sich nichtige Unmittelbare ist die Wahrheit des daseienden Unmittelbaren. Das »ist« in diesem Satz sagt zwar eine Identität aus, aber diese Identität meint nicht die gleichgültige Austauschbarkeit zweier Ausdrükke, sondern eine Zusammengehörigkeit und zwar derart, daß das Erstere in das Zweite als seine Wahrheit gehört. Das an und für sich nichtige Unmittelbare ist solches, dessen Unmittelbarkeit aus und in dem »An und für sich« gedacht wird. Das »an und für sich« meint kein Prädikat zum Unmittelbaren, sondern den Horizont seiner Wahrheit. In diesem so betrachteten Satz steckt schon die ganze Logik des Wesens.

Was die Bestimmung »nichtig« in dem Ausdruck »das an und für sich nichtige Unmittelbare« anbetrifft, so wurde sie dahingehend geklärt, daß das »nichtig« dem Unmittelbaren zukommt, das in das Wesen hereinzunehmen ist, und somit nicht mehr das daseiende ist. Als »nicht mehr« ist es nichtig. Dieses noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare, so in der Schwebe stehend zwischen Dasein und Wesen, ist »ein Unwesen, der Schein«.

Dieser Deutung wurde ein anderer Auslegungsversuch gegenübergestellt. Danach stellt sich die Situation, aus der die fragliche Stelle spricht, folgendermaßen dar. Das Sein ist schon in das Wesen als in seine Wahrheit übergegangen. Dieser Übergang ist jedoch noch nicht vollständig vollzogen, sondern es bleibt ein zufälliges, unwesentliches Sein als Rest übrig. Dieses noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist, gemessen am Wesen, das das an und für sich aufgehobene Sein ist, an und für sich nichtig.

Nach dieser Interpretation ist das »und«, das den zweiten Teil des Satzes einführt, nicht explikativ für das Sein oder Dasein, sondern einschränkend auf den Rest, das vom Wesen noch ausgeschlossene Unmittelbare, zu verstehen.

Die Aufgabe des Folgenden ist, den Unterschied von Schein

und Wesen zu bedenken. Der Skeptizismus, auf den Hegel im nächsten Abschnitt eingeht, fixiert zwar diesen Unterschied, aber nur statisch, weswegen es ihm nicht gelingt, ihn aufzuheben.

Um einen weiteren Boden für das Verständnis dieser Stelle zu gewinnen, wurde schon in den Hauptzügen dargestellt, worauf es das ganze erste Kapitel der Logik des Wesens absieht.

»*Das Sein ist Schein.*« Dieses besagt, der Schein ist die Wahrheit des Seins. Das An sich des Seins hebt sich in das Für sich, den Schein, auf. Der Schein wiederum hat seine Wahrheit im Scheinen. Dieses Scheinen, aus dem der Schein seinen Charakter als Schein empfängt, bestimmt Hegel als Reflexion. Er sagt (Lasson, S. 13): »Der Schein ist dasselbe, was die *Reflexion* ist; aber er ist die Reflexion als *unmittelbare.*« »Die Reflexion als *unmittelbare*« – dies meint nicht ein unmittelbares Reflektieren, ein sich Zurückbeziehen des vorstellenden Ich auf sich und seinen Zustand, ebensowenig wie das Nachdenken über etwas, das, insofern dabei das Ich vergessen bleibt, gleichsam ein Unmittelbares wäre.

Der Schein ist die Reflexion als unmittelbare, d. h. als die einseitige, noch nicht vermittelte. In ihm entfaltet die Reflexion noch nicht ihr volles Wesen, sondern hält es zurück. Schein und Reflexion sind dasselbe; das eine Selbige, der Schein, wird aufgehoben in die andere, als seine Vermitteltheit. Diese Aufhebung des Selben geschieht so in Richtung auf den Begriff.

Das ganze erste Kapitel der Logik des Wesens gipfelt in der Erörterung der Reflexion. In ihr kommt der Sinn des Voraufgegangenen zum Vorschein. Erst durch diese Erörterung gewinnt Hegel einen Horizont für die Behandlung der Reflexionsbestimmungen. Die Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen pflegten in der überlieferten Logik in der Form von Sätzen aufgenommen zu werden, die als die allgemeinen Denkgesetze galten. Sie kamen bloß vor und erschienen als absolut, frei, gleichgültig gegeneinander. Hegel erkennt diesen Charakter des freien Schwebens, der ihnen in der vormaligen Logik zugeschrieben wurde, als zurecht bestehend an, sieht aber die Notwendigkeit, den Ort dieses Schwebens zu bestimmen. Gemäß diesem Charakter, den Hegel

als unendliche Beziehung auf sich bestimmt, kann dieser Ort allein der Bereich sein, wo eine Bewegung von Nichts zu Nichts stattfindet. Als dieser Bereich gilt Hegel die Reflexion. Und so ist denn auch die Erörterung der Reflexion darauf abgestimmt, sie als den Bereich der Vermittlung und Relativität herauszustellen, und so als die Stätte der Wesenheiten.

Zuletzt wurde nun versucht, die Reflexion zu erläutern und zwar nicht in systematischer Weise, sondern indem das Problem gleichsam vom ersten her angegangen wurde.

Die Reflexion ist zunächst setzende Reflexion.

»Setzen« meint erstens diejenige Thesis, die in allen drei Momenten der dialektischen Methode (Thesis, Antithesis, Synthesis) vorkommt. Setzen besagt in diesem allgemeinen Sinne soviel wie vermitteln. Zum anderen: Innerhalb dieses Setzens meint dann Setzen das erste Moment, die Thesis, das unmittelbare Voraussetzen.

Während Voraussetzung im gewöhnlichen Verstande die Annahme ist, auf die als Grundlage alle weiteren Sätze gestützt werden, weist dieser Begriff bei Hegel in eine umgekehrte Richtung. Das Voraussetzen ist für ihn ein Setzen, bei dem das, was zugrundegelegt wird, gerade verlassen wird. Erst im Verlassen, d. h. im Rückkehren vom unmittelbaren Vorgefundenen geschieht das eigentliche Voraussetzen des Vorgefundenen.

(Zitat, Lasson, S. 16): »Seine (nämlich des Vorgefundenen) Unmittelbarkeit ist die aufgehobene Unmittelbarkeit. – Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt ist die Rückkehr in sich, das *Ankommen* des Wesens bei sich, das einfache, sich selbst gleiche Sein.«

In diesem Abschnitt ist immer wieder von Gleichheit als einer wichtigen Bestimmung der Reflexion die Rede. Es erhebt sich die Frage, was diese Gleichheit und inwiefern sie ein Charakteristikum der Reflexion sei. Formell gesagt ist Gleichheit eine Identität von Solchen, die nicht dieselben, d. h. die unterschieden sind. Der Unterschied, der für die Reflexion wesentlich ist, ist eine Unterschiedenheit in sich selbst. Die beiden Identischen in der Reflexion finden sich gewissermaßen am Anfang und am

Ende, insofern der Anfang die Unmittelbarkeit, die Negation, die reflektierende Bewegung aber als die Negation der Negation das Zusammenfallen des Negativen *mit sich selbst* ist.

Die Reflexion ist somit die Bewegung von Nichts zu Nichts – die reine Sphäre der Negation. Es ist kein Boden da, worauf sie stattfindet. Beides, das »von wo aus« und das »zu dem hin« der Reflexion ist erst in der reflektierenden Bewegung. Sie ist das reine Schwingen, das Anfang und Ende erst im Schwingen setzt und unmittelbar ebenso aufhebt.

In diesem reinen in sich Schwingen der Reflexion, wodurch Hegel den höchsten Begriff des Absoluten erreicht, ist der Ort der Wesenheiten.

Alfredo L. Guzzoni

Protokoll zur 7. Seminarsitzung am 30. 1. 1956

Im Anschluß an das Protokoll der letzten Sitzung wurde zuerst eine sprachliche Bemerkung über die Betonung und somit Bedeutung des Ausdrucks »An und für sich« gemacht. »An und für sich« kann bedeuten: einmal die Eigenständigkeit eines Dinges, die Unabhängigkeit seines Bestehens.

Zum anderen ist dagegen das »sich« betont. Diese letzte Betonung meint also den Bezug auf ein Selbst, ein Subjekt, während die erste, welche die des gewöhnlichen Verständnisses ist, sich geradezu auf ein Objekt wie z. B. den Feldberg bezieht, ohne den Bezug auf das Subjekt zu bedenken. Beide Betonungen sind aber verkehrt: für Hegel liegt der Ton auf dem »und«.

(Der Ausdruck »Ding an sich« kommt in der Philosophie seit Kant zur Geltung. Vor ihm waren seine Entsprechungen zu suchen im »per se« und »a se«. Beide weisen noch zurück auf Grund.)

Diese sprachliche Bemerkung leitete zu einer Gesamtbetrachtung über das Wesen. Das Wesen im ganzen gesehen ist für Hegel die Bewegung des An und für sich, aber so, daß es noch in der Weise des An-sich ist.

Dem Verständnis dessen, was mit dieser Bestimmung des Wesens gemeint ist, nähern wir uns, wenn wir die zwei Sätze: »das Wesen kommt aus dem Sein her« (S. 7 des 2. Buches der Logik, Lasson-Ausgabe) und »die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*« gegenüberstellen.

Beide Sätze kommen in ihrem Gegenüberstehen erst richtig in den Blick, wenn man einsieht, daß der erste Satz sich auf die Darstellung bezieht.

Wie ist aber hier die Darstellung zu verstehen? Ist sie nur für uns, πρὸς ἡμᾶς?

Wie sie und damit die Unterscheidung und das Gegenüberstehen beider Sätze zu verstehen ist, wird klar, wenn man bedenkt, daß für Hegel die Bewegung des Wissens die Bewegung des Seins selbst ist (Log. II, S. 3).

Diese Unterscheidung wird also von Hegel aufgehoben, und wenn wir die Zusammengehörigkeit beider Sätze und der damit aufgezeigten Bewegungen des Wissens und des Seins erkennen und aussprechen wollen, dann müssen wir sagen, daß die Herkunft des Wesens aus dem Sein im Hinblick auf die Darstellung eine erschöpfende Bestimmung ist, daß aber in Wahrheit diese Herkunft des Wesens aus dem Sein die Rückkehr des Seins in das Wesen ist. Diesen Sachverhalt können wir so zu erklären versuchen: das Sein, von wo her das Wesen kommt, ist wohl das Unbestimmte Unmittelbare, aber ein solches des Begriffs; denn das Sein ist die äußerste Entäußerung des Begriffs und seine Unmittelbarkeit ist also die Unmittelbarkeit zur absoluten Vermitteltheit des Begriffs.

Über die Bedeutung des Wortes »Erklären« s. Diltheys Schrift »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894).

Wenn also das Wesen vom Sein herkommt, kommt es in Wahrheit vom Begriff her, der sich aus seiner Entäußerung zurücknimmt und durch das Wesen hindurch sich selbst findet. Dieses Sich-zurücknehmen und Sich-erscheinen geschieht in und als die Darstellung.

Um diese Gegenläufigkeit der Bewegung des Seins und des Wesens und das Merkwürdige der Zusammengehörigkeit von Sache und Darstellung näher zu erläutern, wurde andeutungsweise und schlagartig auf die griechischen Titel πρὸς ἡμᾶς und τῇ φύσει Bezug genommen. Und der Punkt, auf den es hier ankommt, ist gerade zu bestimmen, welcher Charakter das πρὸς ἡμᾶς hat.

Das πρὸς ἡμᾶς gehört, von Hegel her gesehen, zur φύσις selbst, insofern das Aufgehen der φύσις hier das reine sich selbst Erscheinen des Begriffs ist und die Dimension selbst der φύσις sich verschoben hat.

Sehr schwierig ist zu bestimmen, wie es nach dieser Hinsicht mit dem Satz des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ... steht.

Von diesen Betrachtungen her kann auch kurz erläutert werden, daß, was das Verhältnis Hegel-Kierkegaard angeht, in dieser Position Hegels irgendwie schon zugrundegelegt ist, was Kierkegaard vermißt. Denn wenn die Darstellung von Seiten des Menschen keine beliebige Konkretion des Absoluten in Richtung auf den Menschen ist, dann steht es damit so, daß, im Prinzip gedacht, das Problem metaphysisch schon entschieden ist.

Der Gang der Sitzung wandte sich dann den Reflexionsbestimmungen zu. Sie sind die obersten Gesetze des Denkens. Hegel dachte sie zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie in einer Einheit und bestimmte den Ort, wo sie hingehören, während sie vorher hinreichend bestimmt zu sein schienen, wenn sie schon »allgemein« hießen.

Eine Anzeige dieser Leistung Hegels finden wir im Titel des zweiten Kapitels des zweiten Buches der Logik: »die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen«, wobei das »oder« interpretativ zu deuten ist und so auf die Reflexion als den Ort der Wesenheiten hinweist. Um das Verständnis dieser Sätze zu lockern, wurde ein Weg gewählt, auf dem die Sache von außen betrachtet wird und zwar im Hinblick auf einen Begriff, der bei Hegel schon früh auftaucht: der Gegenstoß.

Vom Gegenstoß ist die Rede in der Phänomenologie des Gei-

stes, und zwar in der Vorrede, welche demnach in Betracht gezogen wurde. Wichtig ist hier zu merken, daß dieses Wort in einer Erörterung des Satzes vorkommt. Was aber der Satz ist, spielt eine große Rolle für die Betrachtungen der Logik über die Reflexionsbestimmungen, auf deren Verständnis das Seminar zuerst hinzielt. So ist der Zusammenhang der Schritte aufgezeigt, die zur vorgenommenen Sache führen müssen.

Diese Frage, inwiefern der Titel »Seinsvergessenheit« durch die Hegelsche These »die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*« nicht überflüssig wird, vielmehr, trotz dem Anschein, Hegel würde die Wahrheit des Seins bedenken und bestimmen, seine Bestimmung der Wahrheit des Seins in die Seinsvergessenheit gehört, wurde bisher nur aufgeworfen und ihre Behandlung bis auf Weiteres zurückgestellt.

Was den Gegenstoß anbetrifft, wurde an eine Stelle aus der Phänomenologie des Geistes erinnert, die in einem sehr wichtigen Zusammenhang der Erörterung des spekulativen Satzes steht.

Dieser ganze Abschnitt – Hoffmeistersche Ausgabe S. 48 bis 52 – wurde zum großen Teil vorgenommen; auf einige Sätze aber und Beispiele, die zur Erörterung des spekulativen Satzes unmittelbar gehören, wurde näher eingegangen.

Der Abschnitt beginnt: »Worauf es deswegen bei dem *Studium der Wissenschaft* ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen.« Der Ausdruck »Studium der Wissenschaft« soll gegen das unmittelbare Verständnis abgehoben werden: er meint nicht das sich der Wissenschaft Befleißigen, sich wissenschaftlich Beschäftigen, sondern den Vollzug des Wissens, das Mitgehen im Wege des sich selbst Darstellens des Geistes.

Entsprechend bedeutet hier »Wissenschaft« soviel wie Philosophie, und nicht eine Wissenschaft unter anderen.

Der Ausdruck »die Anstrengung des Begriffs« meint nicht, daß die Begriffe eine anstrengende Sache sind, sondern das sich selbst Begreifen des Begriffs ist hier die Anstrengung, welche für den Begriff selbst eine solche ist.

Worin die Anstrengung des Begriffs besteht, muß daraufhin ausgelegt werden, daß das Sich-selbst-Begreifen des Begriffs eine Rückkehr des Begriffs aus der äußersten Entfremdung ist, daß der Begriff alles in sich zurücknimmt und somit das Geschehen der Aufhebung ist. Zur Anstrengung aber gehört ebenso sehr auch das Moment der Entäußerung. Die Anstrengung, welche die Einheit von Entfremdung und Rückkehr ist, ist das Leben des Begriffs, wie es sich im System der Wissenschaft als einem Ganzen darstellt; in der Weise, wie sie näher für die Phänomenologie als den ersten Teil des Systems erscheint, umfaßt sie den Weg vom sinnlichen Bewußtsein zur Vernunft und zum Geist.

Was Hegel hier, im vorgenommenen Abschnitt darstellen will, ist der Unterschied zwischen dem materiellen, dem räsonnierenden und dem spekulativen Denken, genauer den Unterschied zwischen den zwei letzten Arten.

Das materielle Denken ist ein Denken, das an den gegebenen Vorstellungen fortläuft und in die Materie versenkt ist und so nie dazu kommt, über sich selbst als vorstellendes zu reflektieren.

Das räsonnierende Denken ist dagegen schon Reflexion (49) und Hegel kennzeichnet es als »die Freiheit von dem Inhalt und die Eitelkeit über ihn«.

Es unterscheidet sich vom begreifenden Denken nach zwei Seiten, nämlich nach seinem positiven und negativen Verhalten.

Es ist im Laufe der Darstellung des Unterschiedes der positiven Seite des räsonnierenden Denkens gegen das begreifende, daß Hegel vom Begriff des Gegenstoßes Gebrauch macht.

Die Auslegung dieser Unterscheidung und Erörterung dessen, was für das begreifende Denken der Gegenstoß ist, fallen so zusammen.

Im Gegensatz zum räsonnierenden Denken verhält es sich im begreifenden so, daß »es nicht ein ruhendes Subjekt ist, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff«. (S. 49 unten)

Indem es in den Inhalt eingeht, statt ihm gegenüber stehen zu bleiben, geht so das ruhende Subjekt zu Grunde. Und indem es so

irgendwie zum Inhalt selbst wird, muß es aufhören, über denselben hinauszugehen und an den Prädikaten frei fortzulaufen.

Das vorstellende Denken wird somit in seiner Natur, den freien Hemmnissen, gehemmt. Es erleidet einen Gegenstoß; denn das Subjekt (S. 50) »bleibt [ihm] nicht zu Grunde liegend, sondern das Denken findet, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben«. Der Versuch einer Bestimmung dessen, worin der Gegenstoß besteht, wurde dann am Beispiele aus S. 51 eingehender fortgeführt. Das Beispiel lautet: »*Gott ist das Sein*«; d. h. nicht, Gott hat das Sein bei sich als eine Qualität und verwaltet es; sondern: das Sein ist das Wesen Gottes; das Gewicht des Satzes verlegt sich somit in das Prädikat oder in den Inhalt. Dieses ist nicht mehr das Prädikat des Subjekts, sondern dessen Wesen.

Hier, wo das Gewicht des Satzes sich vom Subjekt zum Prädikat verlagert und das Subjekt in das Prädikat zerfließt und zu verschwinden scheint, ist die Phase, wo das Denken (wohl das vorstellende Denken) etwas vermißt und auf das Subjekt zurückgeworfen wird.

Durch den Gegenstoß kehrt sich der Satz »Gott ist das Sein« in den Satz »das Sein ist Gott«.

Mit dieser Verlagerung ist aber die Sache nicht zu Ende, denn die Erläuterung geht weiter, Es erhebt sich die Frage, was das Weitere soll.

Wir sagten, der besprochene Satz habe sich in den anderen »das Sein ist Gott«, »macht das Wesen Gottes aus«, verwandelt.

Das Vorstellende Denken findet jenes, worüber hinaus es in sich zurückgehen will (Phänomenologie, 50 unten), noch im Prädikate vor, d. h. soll es noch mit Gott zu tun haben; im Prädikate findet es also nicht mehr seine freie Stelle als Räsonnieren, sondern die Forderung (48 unten), »die Freiheit von dem Inhalt und die Eitelkeit über ihn« aufzugeben. Mit anderen Worten: das (spekulative) Denken bleibt nicht beim Satz »das Sein ist Gott« stehen, der für sich genommen ebenso einseitig ist wie der andere wäre, sondern dieses Subjekt muß jetzt zu Gott zurückkehren.

Was die Tiefe, oder vielleicht genauer, Vertiefung in dem Satz »es ist in den Inhalt noch vertieft« (51 unten) anbetrifft, ist zu sagen, daß sie die Bewegung selbst ist, die diesen Sätzen zu Grunde liegt. Sie ist weder im Subjekt noch im Prädikate, sondern im »ist«.

Die Bewegung des »ist« ist also hier angezeigt; im »ist« sind sowohl Sein wie Gott.

In der Umkehrung vom einen zum anderen Satz hat sich die Bedeutung des »ist« verändert. Wie in einer vorigen Sitzung gezeigt wurde, hat das »ist« im zweiten Satze »das Sein ist Gott« oder »macht das Wesen Gottes aus« eine Bedeutung erhalten, die man vielleicht mit »istet« ausdrücken kann, so daß der Satz jetzt lautet: »das Sein läßt Gott sein« oder »bringt Gott hervor«.

Zum Gesagten über die »Anstrengung des Begriffs« ist hinzuzufügen: das Zeitwort »anstrengen« kann die Bedeutung von »anspannen«, »anziehen« haben.

Vom Begriff selbst kann gesagt werden, daß er »anziehend« ist: denn so ist er in und als die Bewegung der Rückkehr, im und als Sichzurücknehmen. In diesem Zusammenhang ist auch zu merken, daß vom Begriff der »Anziehung« Schelling Gebrauch machte. Im Wort »Anstrengung«, so wie es Hegel hörte, können wir drei Bedeutungen unterscheiden und bestimmen:

1.) als Mühsal: die Bedeutung, die von Hegel gerade abgelehnt wird;

2.) als Rückkehr des Begriffs in sich;

3.) als auf das Subjekt bezogen, als auf eine Haltung des Subjekts, die durch eine Gelassenheit auf den Begriff achtet, indem sie das In-sich-gehen des Begriffs geschehen läßt.

Giorgio Guzzoni

Protokoll der 8. Sitzung vom 6. 2. 1956

Die ergänzenden Bemerkungen zu dem Protokoll der vorigen Sitzung betreffs des »An-sich« und des »Für-uns« können hier übergangen werden.

Der Gang unserer Auslegung des Abschnittes »Das Wesen der Reflexion in ihm selbst« hält sich bei der Vorbereitung des Schrittes zu dem Kapitel über die »Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen« auf, nämlich bei der Erläuterung dessen, was »Reflexion« heißt – genauer: was die »setzende Reflexion« ist. Wie auch sonst, geht hier unsere Auslegung derart vor, daß sie versucht, das jeweils Dargelegte rückblickend aufzuschließen.

Dieser Rückblick setzte hier an bei der Rede vom »Gegenstoß«. Die vorläufige Erinnerung an eine entsprechende Stelle in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, die mit dem Satz beginnt (S. 48): »Worauf es deswegen bei dem *Studium der Wissenschaft* ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen«, führte zunächst zu einer erneuten Deutung des Wortes »Anstrengung«. Anstrengung kann hier im Sinn von »Anziehung« gehört werden. Die Anziehung des Begriffs wäre dann die Bewegung seiner Rückkehr aus der Fremde des Abgezogen-seins, d.i. der Abstraktion. Gesehen auf den Betrachter besteht die Anstrengung nicht in einer seelischen Aktivität, sondern im Mitgehen mit dem Begreifen des Begriffs. Der Betrachter muß gelassen sein und d.h. hier: die Selbstbewegung des Begriffs rein geschehen lassen im Fernhalten jeder eigenen Zutat. Solche Aufmerksamkeit ist dem »materiellen Denken« lästig. Unzureichend ist dieses Denken, das an den Vorstellungen fortläuft, deshalb, weil es übersieht, daß ein Gegenstand in Wahrheit nur als Gesetztes ist. Nur in der Reflexion kommt die Gegenständigkeit des Gegenstandes zum Vorschein. Eben von diesem vorstellenden Denken heißt es im Folgenden (S. 50), bei der Darstellung des spekulativen Satzes, daß es einen Gegenstoß erleidet. Diesen Gegenstoß aber erleidet das vorstellende, das gewöhnliche Denken nur insofern, als sein Satz als die Entfremdung des spekulativen Satzes genommen werden muß. Allein das spekulative und absolute Denken und d.h. hier der Begriff selbst fühlt sich im Übergang vom Subjekt zum Prädikat gehemmt; nur der Begriff kann hier etwas vermissen (cf. S. 51 unten) – was er nämlich schon hat; das ist in diesem Übergang das Satzsubjekt, eigentlich die Subjektivität, weil er noch

nicht zu sich selbst gekommen ist. Aus ihm allein kommt auch die Forderung, in den Inhalt vertieft zu sein. Die Tiefe des Subjekts ist die Absolutheit, wie sie in der reinen Bewegung des Absoluten erscheint. Das vorstellende Denken aber kann, um bei dem Beispiel zu bleiben, aber wohl Gott als Sein, d. h. das Sein als Wesen Gottes vorstellen, ohne etwas zu vermissen. Um den Gegenstoß zu erfahren, muß das Denken sich selbst aus dem vorstellenden zu spekulativem verwandeln.

Im Unterschied zur »Logik« wird hier in der »Phänomenologie« der Gegenstoß nur erst an einem Beispiel zu Gesicht gebracht, während er in der »Logik« als »absoluter« Gegenstoß, nämlich an seinem gehörigen Ort im Fortgang der Theorie zur Sprache kommt. Doch soviel wird schon in der »Phänomenologie« deutlich, daß der Gegenstoß mit dem Phänomen des Satzes zusammenhängt.

Das absolute Denken bleibt als Reflexion in der Bewegung, die jetzt als »Gegenstoß in sich selbst« zu erläutern ist. Dazu sind einige vorbereitende Textstellen zu betrachten. Zunächst S. 15: »Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also eine Rückkehr in sich; sie ist Unmittelbarkeit als das Aufheben des Negativen; aber Unmittelbarkeit schlechthin nur als diese Beziehung oder als *Rückkehr aus einem*« – dieses »einem« ist zu betonen; es meint nicht »eines« im Unterschied zu einem »anderen« (ἕτερον), sondern das Einheitliche und Einzige der absoluten Reflexion (cf. S. 21 unten): »in Einheit mit«. Und weiter unten: »Sie – nämlich die Reflexion – ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist; es ist nämlich nicht ein Anderes vorhanden«; d. h. es gibt in dieser Reflexion kein vorhandenes Anderes, sondern nur jenes Eine der Unmittelbarkeit. »Aber ferner« – und damit wird die Erläuterung eingeleitet, welche die Reflexion als Voraussetzen bestimmt – »ist diese Unmittelbarkeit die aufgehobene Negation und die aufgehobene Rückkehr in sich. Die Reflexion ist als Aufheben des Negativen Aufheben *ihres Andern*, der Unmittelbarkeit« – also nicht *eines* Anderen, sondern des Anderen *in* dem Einen. Das, was hier aufgehoben wird, ist die Reflexion selbst und

zwar als unmittelbare. Die Unmittelbarkeit als das Andere, das zu ihr gehört, das Negative, in das sie selbst eingelassen ist, hebt sie auf und ist so »Negation des Negativen als des Negativen«. Hegel fährt fort: »So ist sie *Voraussetzen*.«

Was heißt nun »voraussetzen«? Hier ist vorzugreifen auf die Bestimmung des Setzens wie sie in dem Abschnitt über die »bestimmende« Reflexion gegeben wird. Es heißt dort: »*Das Dasein ist nur Gesetztsein*; dies ist der Satz des Wesens vom Dasein.« Das Wesen selbst sagt diesen Satz vom Dasein als Gesetztsein. Diesem »Gesetzt-sein« entspricht in der »Logik des Seins« das Bestimmtsein. Mit dem Gesetzt-sein ist das Bestimmtsein im Sinne des Wesens – genauer: der Reflexion verwandelt. Bestimmtheit wird in der Sphäre des Wesens Reflexionsbestimmung (S. 20/21): »Das Gesetztsein [...] bis [...] gegen das Wesen.« Das unterstrichene »nur« in diesem Satz ist das, was den »doppelten Sinn« hervorruft, erstens heißt es soviel wie »bloß« und das Gesetztsein wird dann lediglich als belanglose Zutat des Subjekts genommen: andererseits aber besagt »nur« soviel wie »allein, ausschließlich, einzig«; denn mit Bezug auf das Wesen – und d. h. eigentlich und in Wahrheit – ist das Gesetztsein das »Höhere«.

Was heißt aber nun »voraussetzen«? Das gewöhnliche Verständnis von »voraussetzen« läßt sich am Beispiel der »positiven« Wissenschaften verdeutlichen. Sie sind nämlich »positiv« als voraussetzende, indem sie einen bestimmten Bereich des Vorhandenen ausgrenzen und als ihren Gegenstand nehmen. Die Sätze der Wissenschaft über ihren Gegenstand setzen je eine bestimmte Betrachtungsweise des Gegenstandes voraus. Sie bilden dabei vorwissenschaftliche Begriffe, wie »Kraft« und »Bewegung«, um, je nach der Definition, die sie davon geben.

Heribert Boeder

Protokoll zur 9. Sitzung am 13. 2. 1956

In der letzten Sitzung wurde zunächst ein Vorschlag von Professor Fink berührt, den Sinn von Bewegung, wie er in der Logik des Wesens zum Vorschein kommt (z. B. bei der Kennzeichnung der Reflexion als der Bewegung von Nichts zu Nichts, II, 13, beim absoluten Gegenstoß, II, 16 – und anderswo), zu verdeutlichen durch einen Vergleich mit der Bewegung im Aristotelischen Sinne. Wenn wir einmal von der Aristotelischen Bestimmung der Bewegung als ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον (Physik Γ I, 201 a 10 sq) ausgehen, also von der ἐντελέχεια bzw. ἐνέργεια her den Sachverhalt verdeutlichen wollen – was, so unmittelbar vorgenommen, freilich schon vielen Vorbehalten unterliegt –, so müssen wir zunächst fragen: was ist dasselbe in der Aristotelischen ἐντελέχεια und im absoluten Begriff Hegels, als dessen dialektische Entfaltung sich die Bewegung der Wissenschaft der Logik zeigte. Sowohl in der ἐντελέχεια wie im absoluten Begriff herrscht derselbe Grundzug der Vollendetheit, der Anwesenheit – beim absoluten Begriff im Sinne des absoluten Sichselbstwissens. Was aber bei Hegel als ganz anderes gegenüber Aristoteles ins Spiel kommt – und zwar entscheidend von der Leibnizischen Bestimmung der vis und perceptio, des subiectum als Monas her – ist dies, daß die Anwesenheit, das in sich vollendete Erscheinen in der Dimension der Subjektivität gedacht wird und deshalb als ein wesentliches Moment der »ἐντελέχεια« die Reflexion erscheint. – Von Hegel her gesehen bekommt so die ἐντελέχεια des Aristoteles, jetzt reaktiv als *un*mittelbare Anwesenheit genommen, etwas Heimatloses, während sie für Hegel eben im absoluten Begriff ihren eigentlichen Ort hat. Zwar bleibt die Hegelsche Kennzeichnung der griechischen Präsenz als Unmittelbarkeit innerhalb des Hegelschen Entwurfs eine notwendige und wahre; sie kann aber als orientiert an der Vermittlung und d. h. an der Subjektivität die griechisch zu denkende Anwesenheit nicht mehr in ihrem vollen Wesen erreichen.

Nach diesen kurzen Bemerkungen nahmen wir den nach den

ersten Seminarsitzungen liegengelassenen ersten Satz der Logik des Wesens wieder auf: »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«. Zu Beginn des Seminars wurde zunächst absichtlich davon abgesehen, auf diesen Satz genauer einzugehen, und zwar deshalb, weil wir damals noch nicht im Stande waren, die hier genannten Worte »Wahrheit – Sein – Wesen – ist« und ihren Zusammenhang in der nötigen Bestimmtheit zu denken.

Auch im Folgenden soll dieser Satz und sein Gesagtes nicht geradehin aufgenommen und erörtert, sondern in einen Zusammenhang mit der Einsicht gebracht werden, daß in der Metaphysik die Wahrheit des Seins nicht gedacht werde. Gerade jener Satz nämlich scheint diese Einsicht zunächst als eine willkürliche zurückzuweisen. Denn in ihm, bzw. in seiner Entfaltung in der Wissenschaft der Logik, scheint doch eindeutig eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des Seins gegeben. Doch vor solcher unbedachtsamen Zurückweisung muß überhaupt erst einmal das in den Blick kommen, wonach gesehen ist bei der Behauptung, die Metaphysik frage zwar nach dem Sein des Seienden, die Frage nach dem Sinn, der Wahrheit des Seins aber bleibe ihr fremd. Vordem noch ist wenigsten kurz anzugeben, was denn der Satz Hegels »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*« genauer besehen sagt. Schon ein mehr äußerlicher Vergleich dieses Satzes mit der Einsicht von »Sein und Zeit« (vgl. besonders das Vorwort) zeigt: bei Hegel wird klar *gesagt*, worin die Wahrheit des Seins liege, in »Sein und Zeit« aber und später wird immerzu *gefragt* nach dem Sinn, dem Entwurfsbereich, d. h. nach der Wahrheit des Seins. Was das heißt, gilt es jetzt zu sehen.

Was nennen im Satz Hegels die Worte »Wahrheit – Sein – Wesen«, in welchem Sinne muß sein »ist« gehört werden? Erst wenn das verstanden wird, kann dieser Satz

1. begriffen werden als in die Vergessenheit des Seins gehörig,
2. gleichwohl als ein Satz genommen werden, der eine fruchtbare, erläuternde Auseinandersetzung der metaphysischen und der anderen Seinsfrage zuläßt.

a.) *Sein* ist, vom Beginn der Wissenschaft der Logik her gesehen,

das unbestimmte Unmittelbare; im Wesen kommt es, im Sinne des Aufgehobenseins, zu seiner Wahrheit. Wir hatten gesehen, daß in der Wissenschaft der Logik von Sein auch die Rede ist im weiteren Sinne des wahrhaften Seins (vgl. Protokoll zur 2. Sitzung), des immer weiter Vermittelten bis zum absolut vermittelten Begriff. Weil in der Frage nach dem Sinn von Sein Sein in einem ganz weiten »Sinne« genommen ist, in den u.a. auch Hegels Begriff des wahrhaften Seins gehört, supponieren wir jetzt dem Hegelschen Satze einmal diesen weiteren Begriff von Sein, wobei nun zu sehen ist, inwiefern dieser Satz auch dann noch seine Wahrheit hat, nämlich: Die Wahrheit des Seins – wobei Wahrheit jetzt zu nehmen ist als das, was etwas eigentlich ist – liegt nach früher Gesagtem in gewissem Sinne gerade in jener reinen Bewegung von Nichts zu Nichts, im Wesen als der absoluten Reflexion, d. h. das wahrhafte Sein erscheint in der Sphäre der und als absolute Reflexion. So genommen bekommt dieser Satz noch einen tieferen Sinn.

b.) *Wahrheit* heißt, wie wir gesehen hatten, im Satze Hegels soviel wie Gewißheit (vgl. Protokoll zur 2. Sitzung), und zwar Gewißheit nicht im Sinne der formalen Evidenz, sondern als Sichselbstwissen des Begriffs, also vom Absoluten her gedacht. Damit ist gesagt, daß die Wahrheit des Seins in der Subjektivität gründet, wobei »Sein« zunächst angesetzt werden muß als das unbestimmte Unmittelbare. (*Zusatz* aus der Protokollbesprechung: Wenn man sich klar macht, daß Wahrheit Hegelisch als Gewißheit, d. h. in Richtung auf das absolute Sichselbstwissen des Begriffs zu verstehen ist, so kann von da aus gesehen werden, daß und warum hier die Seinsfrage im Sinne von »Sein und Zeit« garnicht gestellt werden kann. Im Prinzip macht gerade der Wahrheitsbegriff Hegels das Sein in gewisser Weise zu etwas Fraglosem, indem es in die absolute Gewußtheit aufgehoben ist.)

c.) Das »*ist*« im Satze »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*« wird klarer, wenn wir es in dem früher gekennzeichneten Sinne des Gegenstoßes nehmen (vgl. Protokolle zur 2., 7. und 8. Sitzung). Darin liegt 1.) Das Sein *erhält sich* im Wesen; 2.) Wenn das Sein

sich als Wesen bestimmt, so zeigt sich dieses Bestimmende als dasjenige, *was* die Wahrheit des Seins *ausmacht*.
d.) Von der Mittlerstellung des *Wesens* zwischen Sein und Begriff her gesehen, das Wesen also zugleich gefaßt als eine Entfremdungsstufe des Begriffs, ist das Wesen dasjenige, was einerseits das Sein aufhebt und birgt, andererseits aber den Begriff verbirgt. Dieses Verbergen des Wesens ist genauer ein Noch-Verbergen, d. h. es kommt, streng genommen, bereits aus jenem Entbergen her, als welches das absolute Wissen sich selbst begreift. Das Noch-Verbergen des Wesens kann als solches dem vollständigen Entbergen des Begriffs als des absoluten Sichselbstwissens keinen Widerstand leisten. Hier kann erinnert werden an Hegels Wort beim Antritt des philosophischen Lehramtes zu Berlin 1818: »Von der Größe und Macht des Geistes kann er (der Mensch) nicht groß genug denken; das verschloßene Wesen des Universums *hat keine Kraft in sich*, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen [...].« (Berliner Schriften, S. 8 unten). –

Soweit zur vorläufigen Klärung des Satzes »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*.« – Im Unterschied zu dem in der Wissenschaft der Logik zu denkenden Verbergen, das von vorneherein orientiert ist am Sichentbergen als absolutem Sichselbstwissen, ja in gewisser Weise sogar gefordert wird von und für dieses Sichentbergen – im Unterschiede dazu zeigt sich jene Verbergung, die in der Frage nach der Wahrheit des Seins zum Vorschein kommt, gerade als das, was das Entbergen gleichsam in sich zurücknimmt. Damit soll angedeutet sein, daß alle Entbergung, wie sie in der metaphysischen Geschichte des Seins zum Vorschein kommt, noch in ein Verbergen eingelassen bleibt, das, von Hegel her gesprochen, vermutlich einen Charakter hat, der dem Entbergen im Sinne des absoluten Sichselbstbegreifens Widerstand leistet – gerade deshalb, weil diese metaphysische Entbergung sich als absolutes gegen die in der Wahrheit des Seins zu denkende Verbergung absolut absperrt. Einen Wink, wie jene Verbergung zu denken sei,

in die alles Entbergen als solches einbehalten bleibt, gibt der Hinweis, daß hier der Ton im Wort »Verbergen« auf dem Bergen, dem Verwahren, dem Insichzurücknehmen liegt. – Was in allen metaphysischen Positionen des Entbergens zum Vorschein kommt, und zwar für die Metaphysik selbst in einem seltsamen Sinne verborgenerweise, ist der Grundzug der *Präsenz* im Entbergen. Wie in der Präsenz selbst ein Verbergen herrscht, das zu zeigen, ist die in »Sein und Zeit« beginnende Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn, d. h. nach der Wahrheit des Seins unterwegs. –

Drei Zwischenbemerkungen über die Theologie in diesem Zusammenhang seien nur kurz erwähnt:

1.) Wenn Sein sich als Anwesenheit, als Epiphanie im Sinne des reinen Erscheinens enthüllt, dann liegt für die Theologie, insofern ihre Horizonte maßgebend philosophische (d. h. ontologische) sind, das Entscheidende darin, zu sehen, inwiefern und warum mit dem ὄν das θεῖον zusammenhängt. Als ein gemeinsamer Grundzug von ὄν und θεῖον zeigt sich die Ständigkeit, die Beständigkeit und damit die Selbstständigkeit. (*Zusatz* aus der Protokollbesprechung: Es müßte weiter gefragt werden, in welcher Weise das soeben genannte »Moment« der Ständigkeit im griechischen Denken sich zeigt? Griechisch gesehen erscheint das Seiende im Ganzen im Charakter des κόσμος. κόσμος fordert einmal als Ordnung, Durchgliederung, Gefügtheit von sich aus so etwas wie ein τιμιώτατον (θεῖον). Zum anderen gehört zum Seienden im Ganzen, als κόσμος gefaßt, als Grundzug das Leuchten, Aufscheinen, das Im-Glanze-Stehen und so erst stehen, bestehen. Damit ist angezeigt, daß zum ὄν und θεῖον wesensmäßig das καλόν gehört. Vom καλόν her gesehen muß sich ein innerster Zusammenhang von ὄν und θεῖον – der für die *Griechen* im Prinzip gar kein Problem war – auftun. Es wäre dann weiter zu zeigen, wie für die Griechen Seiendes nur darin zu einer Ständigkeit gelangt (eben *als Seiendes* zum Vorschein kommt), daß es als καλόν zum Aufscheinen und Aufglänzen kommt. Ferner müßte in diesem Zusammenhang – was nicht mehr erörtert wurde – die Dimension des inneren Bezuges von ὄν/θεῖον zu so etwas wie

ἀρχή und αἰτία in den Blick kommen; eine Frage, die sich z. B. bei Platon an der von ihm immer wieder angeführten, aber als solche noch ungeklärten, Selbigkeit von ἀγαθόν und καλόν ausarbeiten lassen muß.).
2.) Wenn gesagt wird, daß die Lichtung als solche für die Metaphysik gerade das Sichverbergende sei, kann dann nicht ein Einwand gegen diese dann freilich schon zu kurz gedachte Behauptung vom lumen her gemacht werden? Dazu muß zunächst bemerkt werden, daß das lumen als Lichtung des Verstandes eine abkünftige Lichtung ist. Das will sagen: das lumen naturale wird garnicht aus dem »Wesen« des Seins her gedacht. Zudem steht es als die Gelichtetheit und Klarheit des Verstandes wesentlich im Unterschied zur Verworrenheit und Dumpfheit der Sinnlichkeit. (Zur Lichtung in Platons Höhlengleichnis vgl. Ende des Protokolls.)
3.) Ein theologischer Vermittlungsversuch zwischen Theologie und Philosophie (Pater Fagone), der von der nicht weiter bedachten Gleichsetzung von Gott und Sein ausgeht (»Wenn man Gott als Sein nimmt [...]«) sei nicht weiter besprochen. Es wäre hier, um nicht eine heillose Verwirrung der Fragedimension zu stiften, vor allem erst einmal zu fragen, was in dieser Gleichsetzung überhaupt mit dem Wort »Sein« gemeint sei?

Die Erörterung fand ihren Fortgang durch ein Bedenken von Professor Fink, das die Redewendung vom »Sein des Seienden« betrifft. Diese sei mißverständlich, weil sie nahelege, das Sein zu denken im Ausgang vom und im Anhalt an das Seiende, gleichsam als Mannigfaltigkeit der Seinsweisen von Seiendem. Das Sein des Seienden wäre dann als eine seiende Prädikation des Seienden gefaßt.

(*Zusatz* aus der Protokollbesprechung: Die Rede vom »Sein des Seienden« lege, wie Professor Fink noch bemerkte, nahe, das Seiende gleichsam als den »Fundort« des Seins aufzufassen und in Ansatz zu bringen; (die Wendung vom Seienden als dem »Besitzer« des Seins, die Professor Heidegger hier erläuternd brachte, würde nach Professor Fink den Sachverhalt zu sehr überspitzen). Aber dieses ganze Bedenken gegen das Wort vom »Sein des

Seienden« wird, wenn man dieses Wort streng hört, eigentlich hinfällig. Denn: der singulare Genitiv »des Seienden« zeigt in sich bereits an, daß von dem Seienden hier schon in einem, weit gesprochen, transzendentalen Sinne die Rede ist. Das heißt: es gibt überhaupt nicht zuvor und für sich so etwas wie »das Seiende«, an dem dann Modifikationen seines Seins *gefunden* werden könnten. »Das Seiende« meint ja nicht dieses oder jenes Seiende. Von »dem Seienden« kann überhaupt nur in dieser Singularität (Einheitlichkeit) gesprochen werden *aufgrund* eines Einblicks in das Sein. Es ist genau zu achten auf den Unterschied, der sich zeigt, ob ich vom Sein *des* Seienden oder vom Sein *der* Seienden spreche. – Für die ganze Erörterung ist zunächst wieder auf die Griechen zu verweisen, in deren Sprache als einziger im Abendlande das Wort »Seiendes« (ὄν) *ursprünglich* spricht und nicht, wie z. B. im Lateinischen (ens) und im Deutschen (Seiendes), bereits aus der Übersetzung.)

Wenn man diesem Mißverständnis – Sein als seiende Prädikation oder als Modifikation des Seienden zu fassen – oder jedenfalls der Unvollständigkeit dieser Bestimmung entgehen will, wird man die Sache zunächst umzudrehen versuchen, also vom Sein ausgehen und dieses als das Bestimmende für das Seiende als Seiendes ansetzen, wobei Sein dann irgendwie als Grund verstanden wird. Aber hierbei meldet sich eine andere, wesentlichere Schwierigkeit: Wenn jetzt nämlich die Frage nach dem Sinn von Sein, nach dem Sein als Sein gestellt wird, dann sieht das so aus, als sähe man von allem im Sein gegründeten Seienden ab, als bleibe nur noch das Sein selbst, über dessen Sinn man Spekulationen bewerkstellige. Aber es kann sich gerade nicht darum handeln, gleichsam den Vorhang zwischen dem Seienden in seinem Sein und dem Sein als Sein herunterzulassen. Vielmehr, worauf alles ankommt, ist gerade der Unterschied beider – und zwar nicht einfach der Unterschied zwischen Sein und Seiendem, sondern, soweit ich sehe, der Unterschied zwischen dem Sein des Seienden und der Wahrheit des Seins als Sein des – wenn so noch gesagt werden kann – Seienden, der Unterschied also der Wahrheit des

Seienden und der Wahrheit des Seins des Seienden; – aber gerade hier wandelt sich wohl das, was da jeweils »Sein« sagt, und damit gerade auch das Seiende.

Doch wie und was ist die genannte Differenz? Kann sie überhaupt im Anhalt an »Differenz« im gewöhnlichen Sinne gedacht werden? Dann stünde das Sein doch wieder als irgendwie seiende Beschaffenheit dem Seienden gegenüber. Um das zu vermeiden, muß das Sein zunächst gedacht werden zwar nicht als Seiendes im Sinne eines Moments am Seienden, aber doch irgendwie als seiend und zwar in Richtung auf so etwas wie *Grund*. Weil die Frage nach der *Wahrheit des Seins* dieses nicht als für sich bestehend erfragt, sondern eigentlich von vorneherein die genannte *Differenz* im Blick hat, weil aus dieser Differenz her das Sein zunächst überhaupt nur in Richtung auf so etwas wie Grund in seinem Unterschiede sichtbar wird: deswegen gehört die Frage nach dem *Wesen des Grundes* notwendig in die Frage nach der Wahrheit des Seins. Aber gerade hier liegt für den Weg dieser Frage die größte Gefahr, die darin sich zeigt, die Frage *transzendental* zu denken. Diese Gefahr zeigt sich in gewisser Weise schon in dem Titel »Sein *und* Zeit«, wenn er verstanden wird im Sinne von: Sein als, d. h. im Hinblick auf Zeit; die dortige Ausarbeitung der Frage geht hart an diese Gefahr heran. Der Unterschied zur metaphysischen Frage wäre dann dieser: die Metaphysik fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seienden als Seienden und in diesem Sinne nach dem *Sein*. »Sein und Zeit« fragt nach der Bedingung der Möglichkeit des Seins als Sein, diese zeigt sich als *Zeit*. (*Zusatz*: Hier müßte der Zusammenhang von Sein und Verstehen, wie er je verschieden in der Metaphysik und in der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, zur Sprache kommen.) Aber in Frage steht gerade erst, ob nicht solche Art des Fragens, nämlich nach der Bedingung der Möglichkeit von ..., gerade als *transzendentale* in sich metaphysisch ist, und so in gewisser Weise hinter die Frage nach der Wahrheit des Seins zurückfällt?

Diese Hinweise sollen zunächst nur Zweierlei beachten lehren: 1.) Die Frage nach dem Sein als Sein ist nicht so zu verstehen, als

würde hier nach dem vom Seienden gleichsam abgelösten Sein gefragt. 2.) Das, wonach eigentlich gefragt wird in der Frage nach dem Sinn von Sein ist die Differenz. – Nur so wird auch verständlich, warum in »Sein und Zeit« das *Dasein* ins Spiel kommen muß, als Jenes nämlich, in dem die Differenz aufgebrochen ist und das diese Differenz irgendwie selbst ist. Die Frage nach der Wahrheit des Seins muß den in dieser Wahrheit wesentlichen Bezug zum Wesen des Menschen in den Blick bekommen (vgl. Seinsverständnis). Aber nun bereitet gerade das Wort »Dasein« in »Sein und Zeit« terminologisch eine große Schwierigkeit, und zwar insofern in der fundamental-ontologischen Explikation der Frage nach dem Sinn von Sein der Bereich dieser Erörterung, eben das Dasein, einen Titel erhält, in dem das Wort »sein« spricht. Das »Da« nennt den offenen Bezirk (die offene Dimension) des Seins; »sein« ist in Dasein transitiv verstanden: das Da sein. Wenn nun der Mensch als derjenige bestimmt wird, der dieses Da, den Lichtungsbereich des Seins *ist*, so kann man meinen, der Mensch sei als Dasein nichts anderes als das wahrhafte Sein selbst – das heißt: »Sein und Zeit« lehre im Grunde genommen den äußersten Subjektivismus. (*Zusatz*: In einer ähnlichen Lage wie das Wort »Dasein« – das aus den angegebenen Gründen in den späteren Werken immer mehr zurücktritt – befindet sich auch das Wort »In-der-Welt-*sein*«.) –

Gegen Ende der Sitzung wurde die Frage gestellt, inwiefern bei der Ausarbeitung der Frage nach der Wahrheit des Seins solch ein Satz garnicht vorkommen kann wie der Hegelsche »Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«? Abgesehen noch davon, daß in dieser Frage gerade erst jenes mitfragwürdig wird, was in Hegels Satz das antwortende »Wesen« besagt – schon der Sagecharakter dieses Satzes, der aus der dialektischen Entfaltung des absoluten Sichselbstbegreifens spricht, ist fundamental verschieden vom Sagen als einem *Fragen* nach dem Sinn von Sein, welches Fragen sich nicht in ein dialektisch-spekulatives Antworten aufheben läßt. In diesem Zusammenhang wäre weiter zu verfolgen, in welcher Dimension jeweils im metaphysischen Sagen vom Sein

des Seienden und in der Frage nach der Wahrheit des Seins die Sprache erscheint. Das metaphysische Sprechen ist, in verschiedenen Abwandlungen, von Heraklit bis zur Dialektik Hegels vom λόγος geprägt; es sei nur an das διαλέγεσθαι, das κατηγορεῖσθαι, die analogia, die Kategorien Kants erinnert. Im und als Logos kommt Sein zu seiner Bestimmung. Der Logos selbst ist bei Hegel in gewisser Weise das begriffene Sein selbst, das wahrhafte Sein als der Begriff (siehe u. a. Wissenschaft der Logik, Einleitung ed. Lasson I, S. 30, letzter Abschnitt). Insofern der Begriff als absoluter Begriff die vollständige Entborgenheit im Sinne des absoluten Sichselbstwissens ist, muß der innerste Zusammenhang des Wesens der Sprache mit der Wahrheit des Seins und d. h. mit der Verbergung im Dunkel bleiben. Hinweise auf diesen Zusammenhang und damit auf die Art des Sprechens im Fragen nach der Wahrheit des Seins sind im »Humanismusbrief« und anderswo gegeben. (Es sei hier angemerkt, daß bis heute eine eingehende Erörterung über Hegels Auffassung der Sprache – die zugleich auch die Bestimmung der Sprache bei seinem Zeitgenossen Humboldt in Betracht ziehen könnte – fehlt).

Es ist noch zu sehen, daß der Versuch einer Herausstellung des Unterschiedes zwischen der Frage nach dem Sein des Seienden und der nach der Wahrheit des Seins nicht so aufgefaßt werden darf, als sitze die Metaphysik gleichsam abgesperrt in einem Kasten, aus dem die Wahrheit des Seins ausgeschlossen bleibt. Vielmehr ist gerade darauf zu achten, wie diese – die Wahrheit des Seins – immer schon in jedes metaphysische Sprechen verborgenerweise hereinstrahlt. Von hier aus ist auch die Rede vom Ungesagten im metaphysischen Gesagten zu begreifen. Diesem Gesagten muß so entsprochen werden, daß man es nicht in eine einförmige Wörtlichkeit einpackt, sondern die jeweilige Dimension eines Wortes in ihrer Helle und Dunkelheit zu ermessen sucht – z. B. das für die Bezeichnung des ὄντως ὄν durchaus seltsame Wort ἰδέα.

Diese beispielhafte Erwähnung des Wortes ἰδέα brachte uns am Schluß der Sitzung noch kurz auf die in Platons »Politeia« gedachte Lichtung. Hier waltete zwar die Lichtung, gelangt aber

nicht mehr als solche vor das Fragen. Solches Fragen wird gerade dadurch unmöglich gemacht, daß Platon die Lichtung selbst als höchste ἰδέα interpretiert. Dies führt dann später dazu, daß, wenn nach dem Seienden als Seienden und in diesem Sinne nach dem Sein zwar gefragt, aber die Lichtung als solche nicht mehr gesehen wird, nur noch der Ausweg bleibt, Sein vorstellenderweise wie Seiendes zu erklären und zu begründen und schließlich als höchstes Seiendes vorzustellen.

Hartmut Buchner

Sitzungsprotokoll vom 20.2.1956

Nach der Besprechung einiger Fragen, die sich aus dem Protokoll der vorigen Sitzung ergaben, wurde in der letzten Stunde des Seminars versucht, einen Zugang zu der Hegelschen Erörterung der Reflexionsbestimmungen zu gewinnen.

Die zunächst besprochenen Fragen seien hier nur erwähnt, ohne auf die Darlegungen und Richtigstellungen im Einzelnen einzugehen. Sie betrafen erstens den Sinn von Wahrheit in dem Satz »die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«, zweitens die Bestimmung des ὄν als θεῖον, eine Bestimmung, die sich aus der griechischen Erfahrung des κόσμος-Charakters des Seienden gleichsam von selbst ergibt, drittens den Sinn des Genitivs in dem Ausdruck »das Sein *des* Seienden« und letztlich die Unzulänglichkeit aller metaphysischen Bestimmungen (darunter auch Hegels Reflexionsbestimmungen), das zu fassen, was mit »ontologischer Differenz« genannt ist.

Die Logik des Wesens ist nach Hegels eigenen Worten der schwerste Teil der Logik. Diese in der Sache liegende Schwierigkeit, die sich aus der Mittel- und Schlüsselstellung des Wesens zwischen Sein und Begriff ergibt, tritt im ersten Abschnitt (das Wesen der Reflexion in ihm selbst) als dem noch abstrakten, darin die Aussicht auf den Begriff gleichsam noch getrübt ist, am deutlichsten zutage. Zu dieser Schwierigkeit kommt noch eine zweite

hinzu, die in dem fast unmöglichen Unterfangen besteht, auf die Reflexionsbestimmungen in der Beschränkung auf die Identität einzugehen, ohne sie im Ganzen und d. h. vom Ende, vom Grunde, her zu überschauen. Im Bewußtsein dieser Einseitigkeit wurde einiges die Identität Betreffendes gestreift.

Zunächst aber wurde auf das schon in einer früheren Sitzung berührte Befremdliche hingewiesen, das in Hegels Rede vom »Wesen« liegt. Dieses Befremdliche ist ein zwiefaches: zum ersten, daß Hegel überhaupt die Sphäre der Vermittlung zwischen Sein und Begriff »Wesen« nennt und zum anderen, daß er das so aufgefaßte Wesen als Reflexion bestimmt. Es wurde in der Überlieferung nach einem Anklang für diese Benennung gesucht. Aber hier erhöht sich noch die Befremdlichkeit, indem etwa von Kant her gesehen überhaupt kein Anlaß besteht, vom Wesen zu sprechen.

Von der Logik des Seins ausgehend kann das Problem, um das es im zweiten Buch der Logik zu tun ist, als das Problem der Bestimmung des Seins als Sein aufgefaßt werden. Das Bestimmende ist der Begriff, der durch die Vermittlung das Sein zu dem bestimmt, was es *ist*, d. h. als was es *west*. Der Verbalsinn von Wesen, auf den Hegel bei seiner großen Hellhörigkeit für die Sprache sicher achtete, könnte somit der Anstoß gewesen sein, das Vermittelnde »Wesen« zu nennen.

Den gesuchten, spezifisch historischen Anklang fanden wir nicht so sehr in der Platonischen *Idee*, obwohl die Erörterung des Wesens der Idee als κοινωνία τῶν γενῶν im »Sophistes« zweifellos eine auf der Stufe der Subjektivität liegende Entsprechung in der Hegelschen Behandlung der Reflexionsbestimmungen hat, als vielmehr im Aristotelischen *τὸ τί ἦν εἶναι*. In diesem Ausdruck findet sich ein Imperfekt, das sich als sogenanntes »philosophisches Imperfekt« eine Vergangenheit, aber eine zeitlose, ausdrückt – ganz im Sinne Hegels, der sagt (Lasson II, S. 3): »Die Sprache hat im Zeitwort *Sein* das Wesen in der vergangenen Zeit ›*gewesen*‹ behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.« Nur daß das τὸ τί ἦν εἶναι bei Hegel in eine Bewegung sich aufgelöst hat, denn das »Wesen« des Wesens ist für ihn Bewegung, Reflexion.

Mit der Frage nach der Rolle des Absoluten bei der Kennzeichnung der Reflexionsbestimmungen wurde schon das Hauptthema der Sitzung in Angriff genommen.

Das Eine und das Andere: das ist in der Logik des Seins die Hauptbestimmung. Der Unterschied zwischen dem Einen und dem Anderen ist dabei ein äußerliches, statisches, gleichsam ein Drittes, das gleichgültig ist gegen das Eine und das Andere, welche ebenso gleichgültig gegeneinander sind und durch ein »und« verbunden sind. In der Logik des Wesens ist dagegen das Andere weggefallen. Das Eine ist nicht mehr auf ein Anderes bezogen, also nicht mehr relativ, sondern absolut. Genauer besehen gibt es eigentlich in der Logik des Wesens kein »Eines«, sondern ein »Einziges«.

Dieses Eine, wenn man diesen unangemessenen Titel beibehalten will, ist jedoch in sich unterschieden, es ist wesentlich immer anders, *für* das Andere, das es selbst ist.

Diese Bestimmung des »für« löst das »und«, das für die Sphäre des Seins kennzeichnend ist, ab, ohne jedoch in der Logik des Wesens zu einer vollen Entfaltung zu gelangen.

Der Horizont dieser Bestimmung des Absoluten muß im Blick behalten werden, um das Absolute zu verstehen, mit dem Hegel die Erörterung der Wesenheiten einführt.

»Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst, reine *Identität*. Dies ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist.« (Lasson, S. 23)

Die Bestimmung des Wesens als Identität liegt sonach in der Bestimmungslosigkeit. Es liegt zunächst nahe, diese Bestimmungslosigkeit als Unterschiedslosigkeit, als Indifferenz aufzufassen. Das scheint der folgende Satz zu bestätigen, wonach »die eigentliche Bestimmung der Unterschied ist«. Die Bestimmungslosigkeit, die hier gemeint ist, ist jedoch, wie aus dem Folgenden klar hervorgeht, keine Indifferenz, die bar jeder Bestimmung und möglichen Bestimmbarkeit wäre. -losigkeit besagt hier, daß die Bestimmung noch nicht da ist, daß also der in der Identität liegende Unterschied qua Unterschied, d. h. als die » eigentliche Bestimmung«, noch nicht herausgetreten ist.

Die folgende Anmerkung, in einem, wie sonst in den Anmerkungen Hegels, eher historischen Stil gehalten, setzt sich mit der überlieferten Auffassung und Behandlung der Reflexionsbestimmungen in zwei Hinsichten auseinander.

Diese Auseinandersetzung betrifft einerseits den Satzcharakter derselben.

Hegel sagt (Lasson, S. 23): »Die *Reflexions-Bestimmungen* pflegten sonst in die *Form von Sätzen* aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgesagt wurde, daß sie *von allem gelten.* Diese Sätze galten als *die allgemeinen Denkgesetze* [...].«

Als Satz der Identität (Alles ist sich selbst gleich), als Satz der Verschiedenheit (Es gibt nicht zwei Dinge, die einander gleich sind), Satz des ausgeschlossenen Dritten (Etwas ist entweder A oder Nicht-A; es gibt kein Drittes) und Satz vom Grunde (Alles hat seinen zureichenden Grund) bestimmten die Wesenheiten das Gefüge der Philosophie. Für Hegel entspringt diese Aufstellung der allgemeinen Denkgesetze einer Unerfahrenheit in den Forderungen des spekulativen Denkens, und die Form des Satzes bleibt für ihn etwas den Reflexionsbestimmungen wesentlich Unangemessenes. Denn werden diese Sätze als Urteile verstanden, was sie in ihrer überlieferten Form zunächst sind, dann ergibt sich, daß der Inhalt ins Prädikat verlegt und so von einer Beziehung auf das Subjekt, die durch die Copula ausgedrückt wird, getrennt wird. Auf diese Weise sind sie dem vollkommen unangemessen, was sie bestimmen sollten, denn die Reflexionsbestimmungen sind »Beziehungen an sich selbst«, »ein in sich reflektiertes Gesetztsein«. Als solchen liegt ihnen »die Form des Satzes selbst nahe«, »denn der Satz unterscheidet sich vom Urteil vornehmlich dadurch, daß in jenem der *Inhalt die Beziehung* selbst ausmacht«. Gerade weil die Reflexionsbestimmungen »die Form des Satzes schon in sich enthalten«, sagt ein Satz von ..., d. h. über sie zu wenig. Die Rede von Denkgesetzen oder allgemeinen Grundsätzen bedenkt nicht, was hier Denken und vor allem was hier Setzen (Gesetztsein) besagt. Der Sinn von Setzen und demzufolge von Satz soll sich vielmehr erst aus diesen Wesenheiten bestimmen.

Es kommt Hegel darauf an, klarzumachen, daß, wenn schon von Satz die Rede sein soll, dieser Satz in dem, nämlich in den Wesenheiten selbst, liegt, und daß er nicht ein Satz über ... (Identität, Widerspruch u.s.w.) sein kann.

Die zweite Hinsicht, die in dieser Anmerkung ans Licht kommt, betrifft das Verhältnis dieser Sätze zueinander.

Durch die Form der Reflexionsbestimmungen, sich selbst gleich, absolute, frei und gleichgültig gegen anderes zu sein, verführt, hat die Philosophie vor Hegel die Denkgesetze als »*mehrere Sätze*« aufgestellt, die neben- oder nacheinander vorkommen, also zueinander in einem Verhältnis bloßer Beigeordnetheit stehen.

Diese Betrachtungsweise ist aber, wie Hegel sagt, »gedankenlos«, d. h. sie entspringt einem Denken, das sich in der äußeren Reflexion bewegt und vom Spekulativen nichts weiß. Einem solchen Denken stellt sich alles einseitig vor, und es verbindet dann die Einseitigkeiten durch ein äußerliches »auch«. Dieses »auch«, das in der Sphäre des Seins noch eine Berechtigung hat, ist ob der Einseitigkeit, die sich darin bekundet, ein Hauptfeind des Hegelschen Denkens.

Diese Gewohnheit des Einseitigen ist hier umso gefährlicher, als das in ihr verbleibende Denken einem Moment, das die Reflexionsbestimmungen mitkonstituiert, nämlich ihrem Reflektiertsein in sich, gerecht wird. Das andere Moment, das Gesetztsein, wird jedoch dabei notwendig übersehen, daß nämlich die Reflexionsbestimmungen gegeneinander bestimmt und so dem Übergehen und Widerspruch nicht entnommen sind. Jeder solcher Sätze widerspricht dem anderen. In diesem Widerspruch kommt aber deren Zusammengehörigkeit zum Vorschein. Man müßte also statt von mehreren Sätzen von Einem Satz sprechen.

Ferner wurde die Tatsache erwähnt, daß in der klassisch-griechischen Philosophie (etwa in Platons Parmenides) solche Bestimmungen wie Identität, Verschiedenheit u.s.f. gar wohl in einem Zusammenhang bedacht werden, sodaß das Feld der vorliegenden Hegelschen Kritik dahingehend eingeschränkt wurde, daß sie vor allem das Leibniz-Wolffische Lehrgebäude im Blick hat.

Mit dem Hinweis, daß in der dem Erscheinen der Logik unmittelbar vorangehenden Zeit die Identität (es sei an die Identitätsphilosophie Schellings erinnert) zum maßgebenden Titel der Philosophie geworden war, wurde die Auslegung des Abschnittes über die Identität eingeleitet.

»1. Das Wesen ist die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit. Seine Negativität ist sein Sein; es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist. Das Wesen ist also einfache *Identität* mit sich.« (Lasson, S. 26)

Hegels Auffassung der Identität läßt sich in eine aus dem Jahre 1801 (»Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«) stammende, großartige Formulierung, die den Geist des Hegelschen Denkens offenbart, zusammenfassen:

»Die Identität ist die Identität der Identität und der Nicht-Identität.«

Die zusammen mit der Nicht-Identität genannte Identität ist die naiv verstandene, die abstrakte Identität, das bloße Selbigsein. Wir können sie mit dem Wort Einerleiheit oder Indifferenz am besten bezeichnen. Dementsprechend ist die Nicht-Identität die Verschiedenheit, der ebenso äußerlich gefaßte Unterschied.

Die Identität, die das Zusammenhaltende von Identität und Nicht-Identität ist, ist nicht das Ergebnis einer subjektiven Reflexion. Damit wäre die Gleichgültigkeit der in die Einheit Gebrachten gegen diese Einheit vorausgesetzt. Wir können die von Hegel gemeinte Identität mit dem Worte Untrennbarkeit bezeichnen, oder noch besser, um das »Affirmative der Bezeichnung des Ganzen« auszudrücken, mit Zusammengehörigkeit. Die Identität ist also die Zusammengehörigkeit der Indifferenz und des Unterschieds.

Es kommt nun Hegel in diesem Abschnitt darauf an, zu bestimmen, woher diese Zusammengehörigkeit ihr Wesen erhält, d. h. auf die Darlegung der Art und Weise, wie der Identitätscharakter der Identität selbst der Unterschied ist.

»Diese Identität mit sich ist die *Unmittelbarkeit* der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das *Sein* oder auch das *Nichts* ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, sondern dies reine Herstellen aus und in sich selbst, die *wesentliche* Identität.« (Lasson, S. 26)

Die Identität ist eine solche Einigung, die nicht ein Mannigfaltiges einigt, d. h. äußerlich zusammenbringt, sondern das Einigende ist hier die Reflexion selbst, die Bewegung von Nichts zu Nichts, »das reine Herstellen aus und in sich selbst«, das das zu Einigende erst in und durch das Einigen setzt.

Nachdem einige Punkte aus der folgenden Anmerkung 1 gestreift wurden, befaßte sich die Sitzung eingehender mit dem letzten Absatz des Abschnitts, der die Zusammenfassung des schon Erreichten und somit den Übergang zu B (der Unterschied) herstellt.

Er beginnt (Lasson, S. 28): »Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität.« – absolute, d. h. nicht relative, nicht auf ein Anderes bezogene, sondern aus sich selbst entspringende und in sich bleibende Identität.

Warum aber »an ihr selbst«? »An ihr selbst« meint noch nicht herausgetreten, insofern die Identität, wie aus dem Folgenden erhellt, zunächst »noch überhaupt dasselbe als das Wesen«, noch kein »unterschiedenes Moment desselben« ist.

Nach dieser Charakteristik der Identität im Ganzen fährt Hegel fort: »Aber sie ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen. Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtsein; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetztsein, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist.«

Die Identität, die als Reflexionsbestimmung zunächst noch das ganze Wesen, die ganz Reflexion, das Ganze von Identität und Nicht-Identität ist, »ist auch die Bestimmung der Identität dagegen«, d. h. bestimmt sich zugleich als das Moment der Identität gegen die Nicht-Identität.

Wie ist das zu verstehen? Vom Begreifen dieser Sätze hängt in

einem großen Ausmaß das Verständnis der Logik des Wesens, in welcher die Identität eine durchgängige Anwendung findet, ab.

Die Identität ist das Ganze und ihr eines Moment.

Die Frage ist, wie die Identität, die zunächst die ganze Reflexion ist, und also die Nicht-Identität an ihr selbst ist, zu ihrem eigenen Moment wird im Unterschied gegen den absoluten Unterschied. Dies folgt daraus, daß die Identität als Reflexion Negativität, d. h. negative Beziehung auf sich selbst ist, und sich daher setzt als ihr Gesetztes, d. h. sich zum Moment oder zum *Gesetztsein* macht.

Dieser Sachverhalt ist nach Hegels Worten (Lasson, S. 33) »als die wesentliche Natur der Reflexion und als *bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung* zu betrachten«.

Alfredo L. Guzzoni

GESPRÄCH VON DER SACHE DES DENKENS MIT HEGEL WS 56/57 PROTOKOLLE

7. 12. 1956

Gegenstand unserer Übung ist Hegels »Wissenschaft der Logik«. Die Wege, diesem Werk näherzukommen, sind verschieden und doch ist jeder Gang daran gehalten, gemäß dem Zuge des Werkes, dieses immer wieder als Ganzes zu vergegenwärtigen. Dabei ist das Ganze zu verstehen im Sinne der gesamten Bewegung und vollständigen Schrittfolge des sich selbst darstellenden Denkens, nicht aber als Ansammlung und Erklärung von mehr oder weniger isolierten Sätzen.

Was nun Stil und Absicht der Übung betrifft, so soll sie nicht zu einem Seminar »über« Hegel werden. Das heißt: Hegel bzw. sein Werk soll hier nicht Gegenstand einer doxographischen Kenntnisnahme oder gar eine kritisierende Beurteilung sein, sondern hier kommt es darauf an, eine Besinnung auf dasjenige einzuleiten, was in diesem Werk vor sich geht. In solcher Besinnung gründet und erscheint das Verhältnis der großen Denker zueinander; denn sie stehen miteinander zum Selben.

Der Beginn des ersten Buches der »Wissenschaft der Logik« steht unter der Frage: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« Es bedarf zunächst einer allgemeinen Vorbetrachtung über den Stil und so auch die Absicht der durch diese Frage betitelten Erörterung. Einen ersten Aufschluß darüber kann man gewinnen, wenn man auf die Stelle achtet, die Hegel ihr im Bau des Gesamtwerkes anweist. Mit ihr beginnt – wie gesagt – die Ausführung des ersten Buches.

Man könnte diese Darlegung vergleichen mit den allgemeinen Erörterungen, die den ersten Abschnitten des zweiten und dritten Buches voraufgehen. Aber dieser Vergleich erweist sich für das

Verständnis jenes Abschnitts als unzureichend, sobald man beachtet, wie der Beginn des zweiten und dritten Buches sich bereits innerhalb der Denkbewegung sieht, deren Anfang zu Beginn des ersten Buches gerade in Frage steht und also noch nicht gemacht ist. Er wird gemacht mit dem ersten Abschnitt der »Lehre vom Sein«. Und doch hat Hegel die Behandlung jener Frage in den Rahmen des ersten Buches hereingenommen.

Hat nun die Beantwortung dieser Frage den Anfang der Wissenschaft zum Ergebnis? – Und zwar derart, daß es eines vorläufigen Anfangs, einer erklärenden Einleitung bedarf, damit die Wissenschaft anfangen kann, sich darzustellen? Ist die Beantwortung jener Frage ebenso eine Einleitung zur »Lehre vom Sein« wie die voraufgehende eine Einleitung zum Gesamtwerk ist? Soll sie dem gewöhnlichen Vorstellen zu einem Übergang verhelfen in das wissenschaftliche Denken? Da beides wesensverschieden ist, bleibt eine solche Erwägung abwegig. Es könnte sich in diesem Stück nur darum handeln, das gewöhnliche Vorstellen zum Verschwinden zu bringen. Aber davon ist hier nicht mehr die Rede, sondern von früheren philosophischen Positionen.

Gibt es wenn schon nicht vom gewöhnlichen, so doch vom philosophischen Vorstellen aus einen Weg zum »Anfang der Wissenschaft«? Kann etwa die »Kritik der reinen Vernunft« der Einführung in dieses Denken dienen? Hegel weist in unserem Stück jeden Anhalt an eine frühere philosophische Position zurück. Den Grund seiner Zurückweisung kann man sich verdeutlichen an seiner Kennzeichnung des Kantischen Vorgehens als »Reflexionsphilosophie«.

Reflexion ist ein Denken *über* etwas. Darin liegt: der Gegenstand, das Objekt, bleibt dem Denken gegenüber; es hält fest an der starren Entgegensetzung von Subjekt und Objekt. Die Reflexionsphilosophie ist zwar keine schlichte Reflexion über Gegenstände, sondern über deren Gegenständlichkeit, und sie sieht sehr wohl die Subjektivität in dieser Gegenständlichkeit, insofern diese nämlich in die Sphäre des Subjekts fällt; aber sie bleibt doch bei dem festen Gegenüber von Subjekt und Objekt, weil die Gegen-

stände, deren Gegenständlichkeit sie bedenkt, als Gegenstände der Erfahrung bestimmt werden. Die darin liegende Einschränkung der Objektivität ist als solche zugleich eine Einschränkung der Subjektivität. Daher gibt es auch keinen Übergang von dieser Position zu dem, was Hegel als die Bewegung »des frei für sich seienden Denkens« darstellt.

Weder im Ansatz beim gewöhnlichen noch beim philosophischen Vorstellen gibt es eine Einführung in den »Anfang der Wissenschaft«. Dies kann allerdings erst dann voll und ganz deutlich werden, wenn die Eigenart des in der »Logik« sich darstellenden Denkens begriffen ist.

Der Sinn der merkwürdigen Stellung, die Hegel der Frage nach dem »Anfang der Wissenschaft« zuweist, werde jetzt weiter geklärt, indem wir auf seine Behandlung jener Frage eingehen. Der Gedankengang zeigt einen Einschnitt. Schon nach einer vierseitigen »einfachen Darlegung« ist die anfangs gestellte Frage beantwortet: »Der Anfang ist also das *reine* Sein.« (S. 54 unten). Was dann noch folgt sind umständliche »Reflexionen«, die sich mit der zeitgenössischen Philosophie auseinandersetzen, und zwar in der Absicht, die von dieser Seite nahegelegten Vormeinungen über den Anfang der Philosophie auszuräumen (vgl. S. 64 oben).

Auch in dem ersten Teil unseres Stückes geht Hegel auf andere philosophische Positionen ein – genauer: auf die ganze Vorgeschichte der Frage. Sein Rückgriff auf den Anfang der Geschichte der Philosophie bringt es mit sich, daß er vom vollen Sinn »des Anfangs« das »Prinzip« – und dieses wiederum in seinen beiden Grundgestalten – abhebt. In aller bisherigen Philosophie wurde nach dem Anfang im Sinne des Prinzips gefragt – gleich ob dieses Prinzip, wie vornehmlich in der alten Philosophie, als »ein irgendwie bestimmter Inhalt« oder, wie in der neuen und neuesten Philosophie, als »Kriterium« aufgefaßt wurde. Aber das Prinzip ist nur »auch«, d. h. neben dem »Anfangen als solchen«, Anfang der Wissenschaft.

Hegel beginnt seine Darlegungen mit dem Hinweis darauf, daß es »in neueren Zeiten«, nämlich erst seit Descartes, als eine

Schwierigkeit empfunden wird, »einen Anfang in der Philosophie zu finden«. Demnach blieb etwa den Griechen, denen doch die Frage der ἀρχή Schwierigkeiten machte, jene Schwierigkeit verborgen. Daher sei gefragt: Wo liegt das Motiv für das Problematisch-werden des hier gemeinten Anfangs? Diese Frage sei zunächst verdeutlicht.

Wenn Hegel fragt: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?«, so ist seine erste Antwort: Mit dem Anfang ist anzufangen. Für das volle Verständnis von »Anfang« sei wiederum herausgehoben: 1.) das Anfangen; 2.) das womit angefangen wird und 3.) der Anfangende. In der Einheit dieser drei beruht das Wesen vom Anfang; sie sind daher dasselbe. Diese Gliederung und Einheit bleibt bei Hegel verborgen bzw. unbeachtet.

Der Anfang als Anfangen ist auf den Fortgang des Anfangs im Sinne des »Womit anzufangen ist« gerichtet. Das Anfangen ist bezogen auf den Gang, auf die »Methode« des Denkens (vgl. S. 52 oben) und die dadurch erreichbare Entfaltung des Anfangs zum System. Die oben gestellte Frage sei daher in dieser Form wiederholt: Wo liegt das Motiv dafür, daß zu Beginn der Neuzeit in der Philosophie der Zug zu Methode und System mächtig wird? – Denn nur in Entsprechung dazu wird die Schwierigkeit wach, einen Anfang in der Philosophie zu finden. Das Finden-wollen ist ein Suchen. Er, der Anfang, wird gesucht, weil entbehrt; er wird entbehrt, weil benötigt. Benötigt wiederum wird er für den Gang, der gemacht werden soll als Selbstdarstellung des Denkens, und weil dementsprechend der Anspruch auf Begründung des Ausgangs und der Schrittfolge des Denkens wach wird; dies bezeugt die Macht des Prinzips des ratio reddenda.

Der erste Absatz der Darlegung besteht aus zwei Sätzen. Der erste gibt die Aufgabe an und kennzeichnet zugleich ihre geschichtliche Gegend. Der zweite nennt das Motiv des ganzen Werkes: das Vermittelte als Unmittelbares und das Unmittelbare als Vermitteltes zu begreifen, d. h. als im Wesen einander zugehörig.

Nach dieser knappen Exposition führt Hegel zur Abhebung

gegen die bisherige Philosophie den Unterschied von Anfang und Prinzip ein, von subjektivem und objektivem Anfang. Für den Gebrauch von »objektiv« und »subjektiv« sei auf die entsprechende Einteilung der »Wissenschaft der Logik« verwiesen. Dort gehören »die Lehre vom Sein« und »die Lehre vom Wesen« zur »objektiven«, »die Lehre vom Begriff« zur »subjektiven Logik«. Die »Lehre vom Sein« ist deshalb »objektiv«, weil sich das Denken auf dieser Stufe der Unmittelbarkeit ganz in sein Objekt entäußert und sich selbst vergessen hat. Demgemäß versteht es den Anfang als Prinzip, als Anfang »aller Dinge«. Aber wie erklärt sich, daß »die Lehre vom Wesen«, die Stufe der Vermittlung, noch zur »objektiven Logik« gehört und die entsprechende philosophische Position den Anfang noch »objektiv« darstellt, auch wenn dieser jetzt »mehr nur ein Kriterium als eine objektive Bestimmung sein soll«?

Die Lehre vom Wesen ist das »System der *Reflexionsbestimmungen*« (vgl. S. 44) – kantisch gesprochen – der Kategorien. Das sind Bestimmungen, die die Objektivität der Objekte kennzeichnen und zwar derart, daß diese Bestimmungen der Widerschein der dem Verstande a priori zugehörigen Formen sind. Der Widerschein, das Geschehen der Reflexion, setzt aber in dem Denken äußerlich Bleibendes und so das Gegenüber von Subjekt und Objekt voraus. Die Reflexion selbst wird dabei nicht als die Seele des Inhalts begriffen, und die Reflexionsphilosophie bleibt dabei, das »Kriterium« selbst wiederum als etwas Objektives zu nehmen. Auch sie versteht den Anfang als »Grund von allem«, nämlich als Grund seines Erscheinens, ohne an den Anfang des Denkens und seinem Fortgang, ohne an dem »Anfangen als solchen« interessiert zu sein.

Zum Sprachgebrauch von »Anfangen« sei vermerkt, daß es ursprünglich soviel sagte wie »etwas angreifen, anfassen, anpakken«; erst später kommt es mehr und mehr zu der Bedeutung »beginnen«. Dieses Wort wiederum bedeutet ursprünglich: öffnen, anschneiden – etwa das Brot.

Der dritte Absatz geht näher ein auf die zeitgenössische Verle-

genheit der Philosophie hinsichtlich des Anfangs. Durch Kant ist nämlich das oben genannte Bedürfnis noch weiter, d. h. umfassender geworden. Das abstrakte, d. h. einseitige Denken wird jetzt von selbst dazu getrieben, auf die andere Seite, nämlich auf den Anfang und Fortgang der Erkenntnis zu achten und die Seite des Objektiven und die des Subjektiven aus der Starre ihres Gegenüber zu lösen, aber nicht derart, daß man beides zu verbinden sucht, sondern aus der ursprünglichen Einheit beider heraus denkt und sieht, wie im Inhaltlichen das subjektive Tun am Werke ist. Daher sagt Hegel gegen Schluß des Absatzes »vereint sei«, nicht aber »vereint werde«.

Zu Beginn des nächsten Absatzes schränkt Hegel durch ein »um« das Blickfeld der Betrachtung scheinbar ein. Das »um« wird erläutert durch die hervorgehobene Kennzeichnung des Anfangs als eines »logischen«. Ist dadurch der hier thematische Anfang aber als einer neben anderen Anfängen bestimmt? Doch was heißt hier »logisch«? Hegel erläutert auf der folgenden Seite: »Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll.« – »Frei für sich seiend«, d. h. hier: im *eigenen* Fortgang. Dieser Gang ist ein Gang der Befreiung, der aus dem absoluten Begriff seine Kraft hat. Die »Logik« wäre demnach nicht als ἐπιστήμη λογική, sondern als μεταβολὴ λογική aufzufassen; in solcher Bewegung ist sie die Manifestation der Wahrheit des Seins.

Die Logik hat es mit dem λόγος zu tun. Hegel sagt (II, 483): »Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar.«

Heribert Boeder

16. 12. 1956

Aus der Besprechung des Protokolls der vorhergegangenen Sitzung soll hier nur eine Frage berührt werden, die im Vorlauf des Seminars wieder angeschnitten, den Höhepunkt desselben bil-

dete. Es handelt sich um einen Satz, den Hegel gegen Ende der eigentlichen Exposition dessen, was die Frage des thematischen Stückes über den Anfang ist, ausspricht (I, 54 nach Lasson): »Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß er der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll.« Hegel fährt fort: »Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden.« Gefragt wurde danach, was denn diesen Entschluß ernötige, wenn er anders keine Willkür ist; wo im System Hegels die begründende Berechtigung dieses Entschlusses zu finden sei. Ob dieser Entschluß gleich im Hegelschen System, insbesondere hier in der Logik, seine Rechtfertigung findet in dem Sinne, daß er tatsächlich durchgeführt wird und zur Darstellung gelangt, bleibt jedoch das Merkwürdige, daß er dem System gleichsam vorhergeht, daß er erst das System ermöglicht. Wie hängt dieser Entschluß mit dem zusammen, was Hegel in der Logik abhandelt?

Die Frage wurde zunächst ruhen gelassen, und wir bemühten uns indessen um ein vertieftes Verständnis der spekulativen Natur des philosophischen Anfangs.

Erneut interpretiert wurde ein Satz, in dem Hegel zusammenfaßt, was das Bedürfnis des Anfangs im Unterschied zu Prinzip und Kriterium bedeutet. (I, 52) »Wenn das früher abstrakte Denken zunächst nur für das Prinzip als *Inhalt* sich interessiert, [...].« Die Abstraktheit, d. h. im Sinne Hegels die Einseitigkeit dieses Denkens, bringt das *nur* zur Sprache: dieses Denken interessierte sich nur für das Prinzip als Inhalt, für das Prinzip als Anfang aller Dinge.

»[...] aber im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des *Erkennens* zu achten getrieben ist, so wird auch das *subjektive* Tun als *wesentliches* Moment der objektiven Wahrheit erfaßt, [...].«

Hier kennzeichnet Hegel die Kantische Position. Das Benehmen des Erkennens ist nicht eine irgendwie psychologisch erfaßbare Verhaltungsweise des Erkennens, sondern ist im transzen-

dentalen Sinne gemeint. Dieses Benehmen gibt die Kriterien her, die als Bestimmungen der Objektivität der Objekte das Prinzip und der Anfang der transzendentalen Philosophie sind.

»[...] und das Bedürfnis führt sich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die *Form* mit dem *Prinzip* vereint sei.« Im *und* vollzieht sich der Übergang zu der Hegelschen Position. Das Bedürfnis führt sich herbei; es kommt ein neues Bedürfnis hinzu, bzw. das alte wird weiter, erweitert sich. »Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weiteren Bedürfnisse hervor [...].«

In spezifischer Rücksicht auf Hegel enthält dieses weitere Bedürfnis die Forderung, daß die Form mit dem Inhalt vereint sei, oder, um die Fassung des Problems in der Phänomenologie des Geistes anzugeben, die Forderung, daß »das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken« ist. (Phänomenologie des Geistes, Hoffmeister, S. 19). Das Wahre soll also nicht mehr einzig in der Substanz (d. h. in der Substantialität = Inhalt), sondern auch und in erster Linie im Subjekt (d. h. in der Subjektivität = Form) gesucht werden.

Ohne jedoch auf diese für uns noch ungeklärten Begriffe Hegels, in denen er das neue Bedürfnis ausdrückt, einzugehen, kann dieses weitere Bedürfnis allgemein gekennzeichnet werden als das Bedürfnis der Begründung, als das zur-Macht-Kommen des von Leibniz ausgesprochenen principium rationis reddendae.

Vom Bedürfnis war schon in der vorigen Seite die Rede (I, 51): »Das Bedürfnis der Frage, womit anzufangen sei, bleibt unbedeutend gegen das Bedürfnis des Prinzips, als in welchem allein das Interesse *der Sache* zu liegen scheint, das Interesse, was das *Wahre*, was der *absolute Grund* von allem sei.« Aus dem weiteren Bedürfnis, daraus die moderne Verlegenheit um den Anfang hervorgeht, her gesehen, ist jedoch das Prinzip und sein Bedürfnis nur *scheinbar* das, in welchem allein das Interesse der Sache liegt. Das erwachte Bedürfnis der absoluten Begründung kann sich weder nur auf Prinzipien noch auf Kriterien stützen, sondern verlangt die von Hegel ausgesprochene primäre, d. h. der Entzweiung vor-

hergehende und sie zusammenhaltende Einigung von Inhalt und Form, von Objektivem und Subjektivem.

Die neue Erfahrung, die neue Sicht – von Fichte erstmals, aber noch unvollkommen gewonnen (zu vergleichen ist besonders der »Grundriß der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794) – die die Hegelsche Position in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie kennzeichnet, ist in diesem von einem *und* eingeleiteten Satz ausgesprochen: »und das Bedürfnis führt sich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die *Form* mit dem *Prinzip* vereint sei.«

Die Weise, wie dieses Vereintsein zu verstehen ist, war schon in dem zweiten Satz des ersten Absatzes dieses Abschnittes angedeutet worden, wo von Unmittelbarkeit und Vermittlung die Rede war, und sie wird weiter in dem folgenden Absatz erläutert.

Was heißt aber zunächst »vermitteln«? Vermitteln besagt: das Mittelstück bilden, den Zusammenhang herstellen. Dies geschieht in der Weise, daß das Eine zu dem Anderen gebracht, mit ihm zusammengebracht wird. Und was geschieht mit dem Einen, das mit dem Anderen zusammengebracht wird? Es bleibt nicht, was es war; es verschwindet vielmehr in gewissem Sinne; es wird in das Andere hinübergenommen, verwandelt und somit aufgehoben. Ebenso verwandelt sich das Andere, indem es das Eine in sich aufnimmt. Das Resultat ist ein neues Unmittelbares. Indem es aber eine Vermittlung durchgeführt hat, ist dieses neue Unmittelbare nicht mehr ein erstes Unmittelbares, sondern, wie Hegel sagt, ein Reflexionsunmittelbares.

Die Weise, wie Unmittelbarkeit und Vermittlung zusammengehören, spricht ein Satz des Absatzes aus, der beginnt (I, 52): »Es ist hier nur zu betrachten, wie der *logische* Anfang erscheint.«

Dieser Anfang, der Anfang der Wissenschaft des sich denkenden Denkens, kann entweder auf vermittelte Weise, als Resultat, oder als eigentlicher Anfang, d. h. unmittelbar gewonnen werden. Nachdem Hegel dann die Frage abgewehrt hat, die zum guten Ton der damaligen Zeit gehörte, die Frage, ob das unmittelbare Wissen oder aber das vermittelte Wissen Wissen der Wahrheit sei, fährt er so fort: »Insofern solche Betrachtung *vorläufig* angestellt

werden kann, ist dies anderwärts geschehen«, nämlich in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, in einem Abschnitt des Vorbegriffs, der betitelt ist : »Dritte Stellung des Denkens zur Objektivität. Das unmittelbare Wissen«.

Wir achten darauf, daß das Wort »vorläufig« gesperrt gedruckt ist. Etwas über das Wissen oder Erkennen ausmachen zu wollen, ohne es in der Sphäre zu erörtern, in die es allein gehört, in der Wissenschaft, ist unmöglich. Wo dies trotzdem geschieht, kann es nicht auf wissenschaftliche Weise geschehen; die Erörterung hat dann einen einleitenden, explikativen, der Bewährung entbehrenden Sinn; sie ist vorläufig.

Darauf folgt der Satz, auf den sich unser Augenmerk richtet : »Hier mag daraus (nämlich aus der zitierten Enzyklopädie-Stelle) nur dies angeführt werden, daß es nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.«

Dieser Satz gehört laut Hegels Aussage in den Umkreis dessen, was einen vorläufigen Charakter hat. Was sagt er aber?

Die Zusammengehörigkeit von Vermittlung und Unmittelbarkeit, ihre Einheit ist eine solche, daß beide Bestimmungen ungetrennt und untrennbar sind. Wenn darauf geachtet wird, daß die in diesem Satz enthaltene Aussage alles Seiende, alles, was auf irgendeine eine Weise ist (negativ ausgedrückt: es gibt nichts ...) betrifft, erhellt, daß er, indem er auf das Ganze des Seienden bezogen ist, eine Auslegung dessen Seins ausspricht. Die Untrennbarkeit von Vermittlung und Unmittelbarkeit macht die innerste Verfassung des Seienden aus und nennt die Weise, wie dieses Seiende ist. Diese Untrennbarkeit ist der maßgebende Anspruch für das Denken, weil sie, d. h. die Einheit, von Vermittlung und Unmittelbarkeit sagt, worin das Sein des Seienden besteht. Alles Seiende als solches ist in sich notwendig durch Unmittelbarkeit und Vermittlung, d. h. durch ihre primäre Einigung bestimmt.

Hegel gebraucht den Ausdruck »Sein des Seienden« nicht.

In »es gibt« sahen wir eine Aussage über das Sein des Seienden. Eine Klärung des Gebrauchs des Wortes »Sein« bei Hegel schien angebracht, um so eher, als allgemein zu wenig beachtet wird, daß bei Hegel das »Sein« neben der Bedeutung von »das unbestimmte Unmittelbare«, wonach das Sein gegen das Wesen und den Begriff abgehoben ist und die erste Sphäre der dreigeteilten Logik ausmacht, auch in einem umfassenderen Sinne gebraucht wird. Dieser weitere Gebrauch von Sein wurde beispielhaft an einer Stelle der Logik des Begriffs belegt (II, 484): »Alles übrige ist Irrturm, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*.«

Hier nennt Hegel die absolute Idee, d. h. den zu-sich-gekommenen und vollkommenen Begriff, den einzigen Gegenstand und Inhalt der Philosophie, Sein. Zu diesem Sein gehört die absolute Negativität, die Vermittlung; es ist von dem Sein als dem unbestimmten Unmittelbaren scharf zu unterscheiden.

Die Zusammengehörigkeit des doppelten Sprachgebrauchs hinsichtlich des Wortes Sein bei Hegel muß letztlich in dem liegen, wie er die Zusammengehörigkeit und das Verhältnis von Anfang und Resultat auslegt. Zunächst aber kann das Wort Sein in einem doppelten Sinne belassen werden.

Es erhellt daraus, daß, wenn wir die zitierte Stelle in dem Stück über den Anfang als eine Aussage über das Sein des Seienden auslegten, wir dabei die umfassendere Bedeutung von Sein bei Hegel im Blick hatten, wonach das Sein die absolute Vermittlung des Begriffs, die sich wissende absolute Idee ist.

Wenn also der in »Sein und Zeit« anhebenden Frage nach dem Sinn, d. h. nach der Wahrheit des Seins, die Einsicht zugrundeliegt, daß in der Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht beantwortet, ja nicht einmal gestellt und als Möglichkeit gesehen wurde, ist es gedankenlos, dem so zu begegnen, daß man sagt, Hegel etwa bedenke und bestimme gar wohl die Wahrheit des Seins – die Wahrheit des Seins ist in der Logik zunächst das Wesen, dann der Begriff und endlich die absolute Idee – weil

nämlich das Sein, dessen Wahrheit in der Metaphysik ungefragt, in »Sein und Zeit« erfragt wird, von vornherein nicht auf die Stufe der Unmittelbarkeit im Sinne Hegels eingeschränkt ist, sondern auch die weitere Hegelsche Bedeutung von Sein = absoluter Idee in sich begreift.

Wir kommen auf den Satz auf Seite 52 der Logik zurück und versuchen, den Stil dieses Satzes, seinen Aussagecharakter klar zu machen. Der Satz enthält eine Aussage über das Sein des Seienden. Das »es gibt« hat hier nicht den Sinn der Feststellung eines Vorgefundenen, seine Berechtigung ist nicht im Bereich der Erfahrung zu suchen. (Zur Abhebung wurde an eine Stelle in der Logik des Begriffs (II, 253) verwiesen). Vielmehr spricht in diesem »es gibt« eine unbedingte, apodiktische Gewißheit; die Aussage hat den Charakter eines Diktats.

Woher nimmt Hegel die Berechtigung zu einer solchen Aussage? Woher weiß er, daß es mit dem Sein so bestellt ist?

Zwar betont er die Vorläufigkeit solcher Aussagen; ihre Bewährung finden sie erst in der Entfaltung der Wissenschaft selbst. Aber kann man über die so verstandene Vorläufigkeit den Anspruch des Endgültigen überhören, der uns in diesem Satz entgegenspricht? Ist diese Aussage nicht vielmehr in dem Sinne vorläufig, daß sie alles Folgende unterläuft, weswegen sie sich auch in der Entfaltung der Wissenschaft bewähren kann?

Den Stil der Aussage bedenkend kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß wir an dieser Stelle vor einer ganz primären Aussage über das Sein stehen, daß es sich hier um eine solche Aussage handelt, in der der Anspruch des Seins an Hegels Denken sichtbar wird, daß es sich um eine Grunderfahrung des Seins handelt, die im System selbst unbegründet bleiben muß.

Sinn und Ziel unseres Seminars wurden erneut dahingehend erläutert, daß wir uns über eine bloße, wiewohl notwendige Kenntnisnahme von Hegel hinaus, bemühen wollen, mit Hegel über diese fundamentale Aussage, über die Legitimation dieser Grunderfahrung von Sein, über das, was den Anspruch an Hegels Denken enthält, ins Gespräch zu kommen.

Was ist aber die »*Logik*« dieses Gespräches? Dies wurde geklärt durch den Hinweis auf eine Stelle, in der Hegel in der Auseinandersetzung mit Spinoza das zur Sprache bringt, worin die Widerlegung eines philosophischen Systems bestehen soll und kann.

Diese allgemeine Besinnung auf die Eigenart des Widerlegens wird durch den Satz abgeschlossen (II, 218): »Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.«

Diese wahrhafte Widerlegung ist das Gespräch der Denker untereinander innerhalb der Geschichte der Metaphysik. Dieses Gespräch ist in seiner Eigenart durch die Einheit der Sache, d. h. durch die Selbigkeit des Horizontes, in dem jeder Denker der Metaphysik je auf seine Weise steht, und die Selbigkeit des Anspruchs, auf den jeder Denker der Metaphysik je auf seine Weise antwortet, bedingt. Innerhalb der Geschichte der Metaphysik ist Gegnerschaft und Widerlegung in dem von Hegel hier gemeinten hohen Sinne als Aufhebung und Vermittlung möglich.

Unser Verhältnis zu den Denkern der Metaphysik und ihrem Gedachten ist jedoch anderen Wesens. Das Gespräch mit ihnen muß anderen Gesetzen entsprechen. Denn weder stehen wir unter demselben Anspruch noch in demselben Horizont. Hegel kann uns kein Gegner sein, d. h. jemand, der im Selben uns entgegensteht, noch haben wir einen Raum, um Hegel aufzuheben.

Aus dem Vergleich mit der Hegelschen Auffassung der wahrhaften Widerlegung gewannen wir eine negative Kennzeichnung dessen, worum wir uns in unserem Seminar bemühen wollen.

Die Seminarsitzung wurde mit einem Hinweis auf den Gesamtcharakter des Stückes »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« abgeschlossen.

Dieses Stück, in dem ständig vom Anfang die Rede ist, hat nach seinem letzten Satz (I, 64) »nicht die Absicht, den Anfang herbeizuführen«.

Was ist also der Sinn dieses Abschnittes? Er besteht in den dort geschehenden Hinweisen auf den Anfang in dem Sinne, daß klar wird, daß der Anfang, solange wir so vorläufig vom Anfang reden, sich uns nicht zuwendet.

»Und diese Vorläufigkeit von Räsonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.«

Dem Bedenken wurde die in der nächsten Sitzung zu erörternde Frage überlassen, wie und in welchem Sinne Hegel in diesem Abschnitt den Anfang doch herbeigeführt hat.

Nachtrag –

Der Versuch, die in »Sein und Zeit« anhebende Frage nach dem Sein gegen die Seinsfrage (Seinsauffassung) der Metaphysik abzuheben, ist einer möglichen Zweideutigkeit ausgesetzt, die von der dem Titel »Seinsfrage« anhaftenden Zweideutigkeit herrührt. Dieser Titel meint nämlich einmal die Weise, wie das Sein in der Geschichte der Metaphysik zur Sprache kommt, und zum Anderen die Frage von »Sein und Zeit«, die den Sinn, d. h. die Wahrheit des Seins erfragt.

In der Metaphysik kommt das Sein zur Sprache, indem versucht wird, das Seiende im Ganzen zu bestimmen. Das Sein, das in der Metaphysik sichtbar wird, ist das Sein *des* Seienden, ohne daß die Metaphysik imstande wäre, diesem Sein an ihm selbst, d. h. in seiner Wahrheit nachzufragen, was fürs erste eine Besinnung auf die Zwiefalt (ontologische Differenz) von Sein und Seiendem verlangen würde.

Die Metaphysik fragt also nach dem Sein immer nur im Ausgang vom und im Rückblick auf das Seiende. Indem für das Seiende das Sein gesucht und bestimmt wird, kann in einem formalen Sinne gesagt werden, daß die Metaphysik die Wahrheit des Seins bedenkt, wobei »Wahrheit« so viel besagt wie: das, was etwas wirklich ist. (Um den Unterschied der metaphysischen und der Seinsfrage von »Sein und Zeit« klar zu fassen, wäre es nötig, auf den den beiden Seinsfragen zugrundeliegenden und grundverschiedenen Wahrheitsbegriff einzugehen).

Der zitierte Satz in der Logik Hegels (I, 52) enthält also eine Aussage über das Sein nur insofern er eine Aussage über das Ganze des Seienden enthält. Dieser Sachverhalt wird vollends klar, wenn darauf geachtet wird, in welchem Horizont das Seiende zur Sprache kommt, dessen Sein in der Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit bestimmt wird.

Hegel sagt : »Es gibt nichts, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste [...].«

Das Seiende im Ganzen erscheint hier in drei Bereiche aufgeteilt: Himmel, Natur, Geist. Diese Aufteilung entspricht der Grundgliederung der metaphysica specialis in: *theologia naturalis* (Himmel), *cosmologia rationalis* (Natur) und *psychologia rationalis* (Geist). Die metaphysica specialis gibt den Aufriß des Gefüges, in dem das Ganze des Seienden gesehen wird. Dieser metaphysische Aufriß ist der Ausgangspunkt und der Horizont für die Bestimmung des Seins innerhalb der Geschichte der Metaphysik.

Wenn also in »Sein und Zeit« die Einsicht zugrundeliegt, daß die Metaphysik die Seinsfrage nicht gestellt hat, so ist das so zu verstehen, daß das Sein in der Metaphysik nur als Sein des Seienden in den Blick kommt, ohne daß seine Wahrheit weiter bedacht würde.

Die metaphysische Seinsfrage ist also sowohl dem Ursprung wie auch der Absicht nach von der Seinsfrage von »Sein und Zeit« grundverschieden, die einer radikal andersgearteten Grunderfahrung des Seins entspringt.

Die metaphysische Seinsfrage gehört von »Sein und Zeit« her gesehen gerade in die »Seinsvergessenheit«.

Alfredo L. Guzzoni

23. 12. 1956

Die Probleme, die wir in der letzten Sitzung behandelt haben, formuliere ich in diesem Protokoll in zwei Teilen folgendermaßen:

1. Teil: Das Herausfinden des Zugangs zum Gespräch mit Hegel; und Hegels Erfahrung des Grundes als Vermittlung.

2. Teil: Die Auslegung des inneren Baues vom Gedankengang von S. 52 zu S. 54, gemäß der im dritten Buch gegebenen Anweisung.

1. Teil.

In Bezug auf die Besprechung des »Anfangs« versucht Hegel zwar eine geschichtliche Auffassung darüber zu geben, aber er bietet uns nicht eine Art von historischer Interpretation, sondern verlangt von uns, seiner eigenen Maxime folgend, die Sache selbst vom Grund her zu verstehen. Um in ein Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens zu gelangen, versuchen wir Hegels eigenem Weg zu folgen, wozu uns seine eigene Maxime anweist. Marx behauptet auf dem Boden der sogenannten Realität, daß Hegels spekulatives Denken wie ein Auf-dem-Kopf-gehen sei und die echte Dialektik ein Auf-den-Beinen-gehen sein müsse. Diese Marxsche Behauptung, die von einer anderen Perspektive als derjenigen Hegels beherrscht ist, entspricht nicht Hegels Auffassung einer echten Widerlegung. Hegel sagt dazu (III. Buch, S. 218):

»Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen.«

Hier müssen wir die Bedeutungen von »Kraft« und »Umkreis« untersuchen. Schon bei Leibniz nennt Kraft den Grundzug des Seins, während dann hier bei Hegel »Kraft« zum eigentlichen Titel für den Prozeß des Dialektischen gebraucht wird. In der Phänomenologie des Geistes, Abschnitt »Kraft und Verstand«, bedeutet Kraft »sich äußern« und »in sich zurückdrängen«. Diese zwei Momente sind das wesentliche Element der dialektischen Bewegung; »Kraft« bedeutet also nichts anderes als den Prozeß der Dialektik. »In die Kraft des Gegners eingehen« heißt dem zu Denkenden entsprechen, nämlich der innersten Seele des Absoluten selbst.

Ferner fordert er von uns, sich in den *Um*kreis seiner Stärke zu stellen. Diese seine Aussage bedeutet für uns, sich in seinen Umkreis einzustellen, dessen Anfang und Ende dasselbe ist, d. h. der in sich kreisenden absoluten Methode zu folgen. Der Sprung in diese Kreisbewegung bietet aber keine Gewähr dafür, daß wir

einen Weg zu diesem Kreis gefunden haben, denn im Kreislauf dieser Be*weg*ung sind wir nicht unterwegs, insofern wir auf keinem Weg sind, nämlich in keinem Gang zu, denn auf dem Kreis ist Wohin und Woher immer verborgen.

Diese Bewegung geschieht im Kreis, deshalb ist sie ohne Weg und bleibt in sich abgeschlossen wie ein vollendeter Holzweg. Wenn wir auch versuchen könnten, in seine Kraft einzugehen und uns in seinen Umkreis zu stellen, um seiner Maxime zu folgen, könnten wir doch nicht seinem Kreislauf nachfolgen, weil Hegel allein im Kreis sein muß und andere Denker vor ihm und außer ihm außerhalb dieses Kreises stehen bleiben müssen, obwohl sie auf dem Weg zu diesem Kreis sind. Diese Schwierigkeit behindert uns an dem Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens.

Andererseits fordert Hegel uns dennoch zum Eintritt in diesen Kreis auf, weil das von ihm dargestellte Denken das einzig wahre ist. Hegel schreibt an anderer Stelle (III. Buch, S. 486): »die Methode ist als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen«.

In dieser seiner Aussage können wir noch einen weiteren Zugang zu Hegels Denken finden; hier gebraucht er den Ausdruck »schlechthin unendliche Kraft«. Unter »unendlicher Kraft« versteht er die Kraft, die Abstraktion und Einseitigkeit aufzuheben, die die endliche Denkweise charakterisieren, und nach dem Wesen des Denkens das Unmittelbare zu vermitteln. »Schlechthin« bedeutet so viel wie »einfach«. Hinsichtlich der Unmittelbarkeit können wir deren zwei Arten genau unterscheiden: erstens, das noch nicht Vermittelte; zweitens, das schon Vermittelte.

Mit dieser Hinsicht läßt sich der Ausdruck »die schlechthin unendliche Kraft« wie folgt begreifen: die vermittelnde Kraft in der Unmittelbarkeit, das ist, die in sich vollendete Kraft als Vermittlung. Weil diese Vermittlung, genauer gesagt, die Mitte von Vermitteltsein und der Unmittelbarkeit ist, deshalb ist die Vermittlung das schlechthin Unvermittelbare. Das früher gesprochene »es gibt nichts« besagt »es gibt kein Seiendes«, das nicht als Seiendes den Grundzug der Vermittlung zeigt und demgemäß sowohl als Vermitteltes wie als Unmittelbares gedacht werden muß.

Diese Kraft seiner absoluten Methode, die die Seele der Bewegung seines Denkens ausmacht, ist die Kraft der absoluten Subjektität, die in ihrer sich bewegenden Selbstgleichheit immer unmittelbar bleibt und zugleich allen Gegensatz in sich einschließt und in ihrer Einfachheit alles vermittelt.

Erst durch die Grunderfahrung seines Denkens eröffnet sich für uns eine Dimension, wo das Gespräch mit Hegels absoluter Position stattfindet. Im gewöhnlichen Sinne läßt sich »die Grunderfahrung« als eine allen Erfahrungen zu Grunde liegende Erfahrung kennzeichnen, aber in diesem Fall bedeutet sie die Erfahrung des Grundes als solchen, der der gründende Grund, das Sein des Seienden ist, den Hegel als Vermittlung denkt. Dieses Denken spricht sich aus im spekulativen Satz. Insofern hier die Vermittlung als Grundzug des Seins des Seienden erfahren wird, muß sie den Anfang der Wissenschaft bestimmen, dementsprechend müssen wir also mit dem Unmittelbaren anfangen, das schon in die Vermittlung gehört.

In der Vorrede seiner Rechtsphilosophie sagt Hegel:

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«

Dieser Satz hat keinen ontischen, sondern ontologischen Sinn, denn dieses »ist« ist keine Kopula, sondern hat die Bedeutung »hat das Wesen von«. In diesem Satz will Hegel sagen, daß er die Wirklichkeit in Wahrheit durch die Vermittlung der absoluten Kraft der Vernunft begreift, nämlich daß die Wirklichkeit als solche mit der Vernunft identisch sei.

Indem wir, der Sache des Denkens entsprechend, seine absolute Methode anerkennen und zu uns zurückkommen lassen, können wir in seine Grunderfahrung eindringen, weil der absolute Grund nicht jenseitig bleibt, sondern dem Denken gegenwärtig und unmittelbar ist.

»Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtsein darum, immer mit uns führen und gebrauchen.« (Enzyklopädie § 24, Zusatz 2)

Nach Hegels Maxime können wir anerkennen, daß das Absolute schon an und für sich bei uns ist und bei uns sein will. Wenn wir das absolute Wissen anerkennen und uns in seine Bewegung stellen, wird sich das absolute Wissen für sich explizieren lassen, weil es immer gegenwärtig und ständig bei uns bleibt.

Diesen Charakter des Absoluten, allgegenwärtig und ständig zu sein, trägt der »Anfang« auch, womit wir unmittelbar anfangen müssen. Hier können wir in dem Anfang selbst einen Grundzug des Seins des Seienden finden. An der anderen Stelle sagt aber Hegel (S. 63):

»Das unbestrittenste Recht hätte *Gott*, daß mit ihm der Anfang gemacht werde.«

In diesem Satz können wir unverkennbar die Tradition der abendländischen Philosophie einsehen. Wegen seines Charakters von Allgegenwärtigkeit und Ständigkeit wird das Sein des Seienden, das Absolute, im Sinne der Vermittlung gleichgestellt mit dem Höchsten Seienden, das als Gott vorgestellt ist; Metaphysik ist Ontotheologie.

II. Teil.

Auf dem Grund dieser Auffassung führen wir den Zusammenhang von S. 52 bis S. 54 herbei. Hegel sagt: »und das Bedürfnis führt sich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die *Form* mit dem *Prinzip* vereinigt sei.«

Diesen Satz können wir so lesen, wie »das Bedürfnis der Vermittlung wird wach, weil die Vermittlung als Grund des Seienden gedacht wird, daß das Vermittelte und das Unmittelbare vereinigt sei«. Ferner besagt »das Bedürfnis führt sich herbei«, daß das Denken den absoluten Willen weckt, der der absoluten Subjektität zu Grunde liegt, als Trieb »Wille zum Willen«.

Dieser absolute Wille ist nichts anderes als »der einzige *Trieb*, *durch sich selbst in allem sich selbst* zu finden und zu erkennen«. (III. Buch, S. 487)

Von Z. 11 bis Z. 13 von unten gibt Hegel einen vorläufigen Hinweis darauf, daß der Gegensatz zwischen der Vermittlung und der Unmittelbarkeit ein Nichtiges ist und beides miteinander

untrennbar und ungetrennt ist. Von Z. 13 von unten spricht er über die wissenschaftliche Erörterung; darunter versteht er »die *wissenschaftliche Erörterung* der Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung«, die sich sowohl in der Phänomenologie des Geistes als auch in der Logik als Selbstentwicklung des absoluten Wissens zeigt. Ein logischer Satz bedeutet bei Hegel nicht einen widerspruchslosen Satz. Logik ist die Entwicklung in dem ganzen Umfange des Erkennens als spekulativen Denkens, so daß sich die Vermittlung und die Unmittelbarkeit im Ganzen der Logik selbst untrennbar und vereint zeigt. Deshalb kommt in der Logik der Gegensatz von beiden und dessen Entwicklung zum Vorschein, und der Anfang der Logik, der das Unmittelbare und zugleich das Vermittelte ist, wird erst in der Logik selbst erörtert und bedarf keiner weiteren vorbereitenden Erklärung (S.64).

Auf Seite 53 sagt er: »*Logisch* ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im *reinen Wissen* gemacht werden soll.«

Dieses »soll« entspricht dem Trieb, wovon das Denken getrieben wird. Zugleich drückt Hegel klar aus, womit wir anfangen sollen, nämlich, daß es im Element des frei für sich seienden Denkens anfangen soll. Dieses frei für sich seiende Denken ist zwar das unendliche Denken, das nicht mehr einseitig ist und alle Beschränkungen überwunden hat, aber zugleich ist es ein Resultat als das reine Wissen, das durch alle Stufen des beschränkten, endlichen erscheinenden Geistes durchgelaufen und sich befreit und in sich zurückgekehrt ist. Das reine Wissen ist das freie, absolute Wissen an sich, das Unmittelbare, das keiner Vermittlung mehr bedarf, aber als das Resultat der Phänomenologie des Geistes ist es das schon Vermittelte. Deshalb ist das reine Wissen als Anfang die Einheit als solche des Unmittelbaren und des Vermittelten.

Dieses reine Wissen läßt sich bei Hegel als die Idee begreifen, die die absolute Einheit der Realität und des Begriffs ausmacht. Im III. Buch, S. 225 ff., spricht Hegel über Idee und Wahrheit und verwirft, daß Kants Idee das regulative Prinzip der Erfahrung sei und sein Begriff der Wahrheit noch unter dem Bann der traditio-

nellen Definition der Wahrheit (adaequatio) bleibe. In der philosophischen Propädeutik, Abteilung Phänomenologie,

§ 42 sagt aber Hegel: »Das Wissen der Vernunft ist daher nicht die bloße subjektive *Gewißheit*, sondern auch *Wahrheit*, weil Wahrheit in der Übereinstimmung oder vielmehr Einheit der Gewißheit und des Seins oder der Gegenständlichkeit besteht.«

Dieselbe Auffassung über die Wahrheit können wir in den Sätzen S. 53, Z.12 von unten und darauf folgend, auch finden. In der Auffassung, daß die Wahrheit eine Übereinstimmung der Gewißheit und des Gegenstandes sei, steht zwar Hegel auf dem traditionellen Begriff der Wahrheit, aber bei Hegel ist die Übereinstimmung vom Grund der Gewißheit her beherrscht.

Diese Wahrheit ist die, die sich erst im Gang des dialektischen Denkens bewährt. Im letzten Abschnitt von Seite 53 schreibt er: »der Anfang seiner Wissenschaft (Dativ) immanent bleibe«.

Das besagt, daß der Anfang in der Wahrheit beständig und gegenwärtig im Element der Bewegung des Denkens immanent bleibt.

11. Januar 1957 Tokuya Kakihara

11. 1. 1957

Das Einleitungskapitel »Womit muß der Anfang in der Wissenschaft gemacht werden?« hat eine paradoxe Stellung im Aufbau der »Wissenschaft der Logik« inne. Diese Thematisierung des Anfangs geht dem Anfang selbst, welcher »reines Sein« ist, voraus; und obgleich das Kapitel also »räsonnierend« ist, steht es als Einleitung nicht vor dem gesamten Werk, sondern vor der »Lehre vom Sein«. So bezieht es sich unmittelbar auf das reine Sein als *dem* Anfang, aber es verweist noch mehr auf zwei andere Orte im »System der Wissenschaft«. Hegel sagt nämlich: »Es ist hier nur zu betrachten, wie der *logische* Anfang erscheint« (3, 52). Im Text ist »logisch« gesperrt, nicht »erscheint«; dennoch ist damit deutlich auf die Lehre von der Erscheinung, auf die *Phänomenologie*

des Geistes angespielt, welche die Funktion hat, den Anfang der Wissenschaft für die Wissenschaft zu *vermitteln* (3, 53). Und ferner besteht eine Beziehung zum letzten Kapitel der »Wissenschaft der Logik«. In diesem Kapitel, mit der Überschrift »Die absolute Idee«, wird *der Anfang* nochmals verhandelt.

Der Anfang ist damit als wesentliches Moment, ja als die eigentliche Mitte der Wissenschaft der Logik bezeichnet, ist er doch immer schon, in diesem Werk, Anfang des Fortgangs – Rückgangs – Übergangs. Der Anfang ist auch Ende, ist, wie Hegel es ausdrückt, »Resultat«. Man versteht unter Resultat soviel wie Ergebnis, das was am Ende einer Rechenoperation und dergleichen übrigbleibt. Hegel hat aber diesen Sinn von Resultat aus seiner Philosophie ausdrücklich verbannt (siehe 2, 11: »[...] das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen«). Es ist anzunehmen, daß er den etymologischen Sinn des Wortes mithört: resultatum ist participium perfectum von resultare, dem Intensivum von resilire – zurückspringen, zurückprallen. Das *Resultat* ist also in den Anfang zurückgesprungen. Es hat die Tendenz in sich aufgenommen und »aufgehoben«, wie Hegel sich ausdrückt (3, 94). In der Erörterung des Anfangs sind wir schon mitten in der Sache selbst.

Der Ausdruck »aufheben« ist bei Hegel und für ihn selbst mehrdeutig. Hegel legt großen Nachdruck auf diese sprachliche Tatsache. Um welche Bedeutungen handelt es sich? Hegel selbst führt sie auf (3, 94). Aufheben bedeutet 1. aufbewahren, erhalten; 2. hat es die Bedeutungen des lateinischen tollere, welches selbst sowohl »wegnehmen«, »tilgen« ausdrückt, als auch »emporheben«. Für Hegel selbst ist nur der Gegensatz des Bewahrens und des Vernichtens relevant: das *Resultat* hat dem Prozeß oder der Tendenz ein Ende gemacht, hat sie aufhören lassen – es hat sie aber auch aufbewahrt, das Sein des Resultats ist ein Gewordensein. Dabei zeigt sich freilich, daß auch die dritte Bedeutung, die des Erhöhens, in Frage kommt: die Einheit von Prozeß und Resultat steht höher als jedes von beiden. – Man kann auch die negative Bedeutung des Aufhebens nochmals auffächern, so daß

vier Bedeutungen zu verzeichnen wären: es besteht ein Unterschied zwischen dem Deplazieren und dem Beenden (ein Stein wird aufgehoben, also weggenommen; eine Sitzung wird aufgehoben, d.h sie wird beendet).

In Hegels philosophischer Sprache kommt dem Ausdruck »aufheben« nicht einmal diese, ein andermal jene Bedeutung zu, sondern alle Bedeutungen zumal. Hegel sucht sogar nach solchen Ausdrücken, welche Widersprüchliches umspannen. Dabei freut er sich über den spekulativen Tiefsinn, welche die deutsche Sprache vor den anderen modernen Sprachen auszeichnet (3, 10).

Der Widerspruch ist wesentlich für das Instrument des Hegelschen Denkens, für den *spekulativen Satz* (siehe 2, 49 ff.). Im spekulativen Satz wird die Form der gewöhnlichen Aussage, welche ein Besonderes, das Subjekt, unter ein Allgemeines, das Prädikat, subsumieren möchte, gestört. Ein Beispiel für den spekulativen Satz ist: »das Endliche ist unendlich«. Die Subsumption ist nicht möglich, die aussagende Bewegung erhält, wie Hegel sagt, einen *Gegenstoß*, sie kehrt sich um: »das Unendliche ist endlich«. Beide Sätze zusammen machen die spekulative Wahrheit aus, *den* spekulativen Satz, welcher weder analytisch ist noch synthetisch, sondern *identisch*, d. h. das »Prädikat« wird mit dem »Subjekt« nicht mehr teilweise ineins gesetzt (wie im gewöhnlichen Satz), sondern vollständig. Daß das Unendliche endlich sei, läßt sich *sprachlich* daran ablesen, daß es qua un-*endlich* den Gegenbegriff schon enthält. Das »ist« hat demnach im spekulativen Satz einen anderen Sinn als in der gewöhnlichen Aussage; es *kopuliert* nicht, sondern es *vermittelt* die Extreme des Satzes, anders als jedes Verbinden: es vermittelt das Endliche *in* das Unendliche, und das Unendliche *in* das Endliche. Das »ist« bedeutet hier: »hat seine Wahrheit in«. *Wahrheit* ist für Hegel wie für den ganzen Idealismus Gewißheit, Gewußtheit, und zwar absolute Gewißheit. Also besagt jener Satz: das Unendliche hat seine Wahrheit darin, endlich zu sein, und umgekehrt. Die Unruhe, welche den spekulativen Satz auszeichnet, den Gegenstoß bewirkt, liegt im Widerspruch, in der Negation. Das Nicht ist dann in die Sache selbst eingelassen, es ist nicht

bloß in mentem. Indem die Negation des Endlichen selbst negiert wird, besteht der fundamentale forttreibende Widerspruch zwischen der Negation und dem »ist«; er wird in die absolute Identität eines »ist« aufgehoben, das sich noch als das Thema der gesamten Wissenschaft der Logik herausstellen wird.

Es ist auf die Formulierung zurückzukommen, daß der logische Anfang hier, in dem besprochenen einleitenden Kapitel, bloß *erscheine*. Dieses Kapitel bezeichnet sich damit selbst als die Nahtstelle zwischen dem »absoluten Wissen« der Phänomenologie und der explizit gewordenen »Wissenschaft der Logik«. Auf Seite 53 wird die Phänomenologie als *Voraussetzung* der Logik bezeichnet; was das Resultat der Phänomenologie war, das reine Wissen, sei bereits die Idee, welche in der Logik entwickelt vorliegt. Mit dem Wort Idee hat es hier eine besondere Bewandtnis. Wir werden den Hegelischen Ideenbegriff mit dem Kants und dem Platons vergleichen müssen. Hegel selbst äußert sich zu beiden Vorgängern. Aber während er Kant nur lobt, weil dieser den Ausdruck Idee wieder dem Vernunftbegriff vindiziert habe (4, 407), findet er gar die platonische Idee nicht einmal vernünftig, sondern bloß verständig – sie bedeute nicht mehr als bestimmte Allgemeinheit, Art. Hegel ist mit dieser Charakteristik der platonischen Idee im Recht – von seinem Standpunkt aus, unter dem die alte Philosophie als *abstraktes* Denken erscheint – : als jene Einseitigkeit, welche das Prinzip der Philosophie in einen objektiven Inhalt verlegt. – Für Kant hat die Idee ihren Ort in der Subjektivität: Idee ist die gedachte Totalität der Erscheinungen, der Bedingungen der Erscheinung. Sie ist Vernunftbegriff. Der *Begriff* ist aber eine Vorstellung, repraesentatio (Kritik der reinen Vernunft, B 376 f.). Dies gilt in gewissem Sinne auch für Hegel. Bei Hegel ist die Idee freilich nicht im Kantischen Sinne subjektiv, sondern sie ist das Hin- und Her*scheinen* zwischen Subjekt und Gegenstand, wie sich »das Wesen« in der Wissenschaft der Logik bestimmt (es ist ein Sich-selbst-Vermitteln). Die absolute Idee der Wissenschaft der Logik ist das reine Licht, die absolute Helle; die ἀλήθεια ist hier absolut gesetzt, die λήθη ist »vergessen«. – Hegel selbst definiert

die Idee als »Einheit des Begriffs und der Realität«, oder »der Objektivität« (4, 408 f.); dies bedarf noch der Erklärung.

Der Ausblick der Phänomenologie auf die Wissenschaft der Logik bestimmt sich am Ende der Phänomenologie so, daß »das absolute Wissen« »das reine Element seines Daseins, den Begriff gewonnen« habe. In diesem Element, diesem »Äther« seines Lebens entfaltet sich dann der *Geist* zur *Wissenschaft*. Über den Inhalt der Wissenschaft wird nichts ausgemacht. Hegel blickt lediglich rückwärts und verwirft sowohl die absolute Wissenschaft Fichtes – in ihr hielt sich die Form des Selbstbewußtseins gegen die Form der Substantialität zurück, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte – als auch Schellings Lehre vom Absoluten, welches »die Unterschiede (nämlich des Selbstbewußtseins und der Substantialität) in den Abgrund des Absoluten zurückwirft«. Das reine Wissen, welches jene *Idee* ist, sei vielmehr »scheinbare Untätigkeit«, also die Unruhe des »ist«, welche den spekulativen Satz kennzeichnet.

Gerhart Schmidt

18. 1. 1957

Wir sind, beinahe zufällig, auf den spekulativen Satz gestoßen. Die Unruhe, die ihn ausmacht, haben wir an dem Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem gezeigt. Dies war nicht zufällig; dem Verständnis des genannten Verhältnisses kommt eine große Bedeutung auch im Hinblick auf unsere weitere Besinnung zu.

Die ganze Metaphysik heißt nichts anderes, als über das Physische zum Absoluten oder Unendlichen hinauszukommen. Das wahrhaft Unendliche, die absolute Idee, d. h. dieses Eine, das ein Eines sowohl im Sinne des *Einzigen* wie auch des *Ganzen* ist, und zugleich nur den einen der beiden »Teile« dieses Ganzen darstellt, ist der Grundbegriff (und der Grund-Begriff) der Philosophie.

»Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine *Idealität*.«

(Enzyklopädie, § 95, letzter Absatz) Und »der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus«.

Übrigens: »Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu seinem Prinzip« (I, 145). Idealität aber meint im obigen Satz nicht: bloß im Kopf sein, Vorgestelltheit. Idealität bedeutet bei Hegel so viel wie: Aufgehobensein, nämlich im Begriff, oder (lediglich) Momentsein; wobei natürlich Aufgehobensein im mehrfachen, schon erläuterten Sinn zu verstehen ist.

Der Satz: »Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität« ist gleichbedeutend mit dem Satz: »Die Wahrheit des Endlichen ist das Unendliche«; da jedoch das Endliche nicht alles ist, und auf diese Weise nicht bis zum *Ende* des Ganzen reicht, ist es ohne das Ende, un-endlich. Dazu muß allerdings noch hinzugefügt werden: Die Wahrheit des unwahren oder schlechten Unendlichen (des Verstandes-Unendlichen) ist das Endliche; sofern und solange nämlich das Endliche als das Gegenüber zum Unendlichen verstanden wird, wird durch diese Abgrenzung auch das Unendliche selbst zum Endlichen.

Wir wiederholen: Idealität meint nicht nur im Kopfe sein, bloße Vorgestelltheit. So ist auch die Idee bei Hegel nicht ein nur Vorgestelltes, eine repraesentatio oder gar ein ens rationis, das bei Kant eine der Weisen des Nichts darstellt. Die Idee ist auch nicht eine Idee *von* etwas, sondern: Der lebendige Prozess der Bewegung, die wir mit Hegel als Methode, als das Hin-und-Her-Scheinen der Reflexion, gekennzeichnet haben.

Der Anfang stellt sich am Ende der Logik als Idee heraus. In jedem logischen Satz, d. h. in jedem wesentlichen Satz der Logik, kommen die Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung und die Erörterung ihres Gegensatzes und ihrer Wahrheit vor. Das heißt: Jeder wesentliche Satz der Logik, in der sich schließlich der Anfang als Idee zeigt, ist ein spekulativer Satz. Wie hängt nun die Idee mit dem Spekulativen zusammen?

Speculum heißt: der Spiegel. Was ist der Spiegel? Das Ding, in dem das Bild oder die Ansicht eines anderen Dinges – eines

Anderen zum Spiegel – gesichtet wird. Spectare heißt: spähen, Ausschau halten nach etwas, erspähen, eine Gestalt oder Ansicht in den Blick bekommen. Species ist die lateinische Übersetzung von Idea und Eidos. In der Wissenschaft der Logik, deren jeder wesentliche Satz spekulativ ist, geschieht das Erspähen (Spekulieren) der Selbstvermittlung des Unmittelbaren mit der Vermittlung, oder genauer: in der Vermittlung; diese Selbstvermittlung findet eminenterweise in der Idee (species) statt. Jenes Erspähen meint auch Hegel, wenn er sagt, daß nichts zu tun sei, »als das zu betrachten, was vorhanden ist«, oder »daß man das *Denken als solches* betrachten wolle« (I, 54).

Speculari ist bei Seneca die Übersetzung von Theorein, das übrigens auch mit contemplari ins Lateinische übertragen wurde. Specto (und specio) hängen, wie vielleicht noch hinzugefügt werden kann, mit dem griechischen Skeptesthai (statt Spektesthai*) zusammen. Skeptesthai ist allerdings vor Aristoteles im Präsens und Imperfekt nicht sehr gebräuchlich; in diesen Tempora wird das mit ihm verwandte Skopein bzw. Skopeisthai (Spähen) verwendet. Das spekulative Denken ist dasjenige, was jeder einseitigen (oder abstrakten) Festlegung gegenüber skeptisch ist; denn es späht nach dem Ganzen, d. h. nach dem Zusammen des Einen und des Anderen aus. Theorein und Skopeisthai werden übrigens in Platons Phaidon (99 d) gleich nacheinander genannt, wodurch die bedeutungsmäßige Affinität zwischen beiden angedeutet wird.

Wir kehren zu unserem Text zurück (I, 53 unten) und stellen die Frage: Was meint der ganze Absatz, vor dem wir stehen? Er schließt mit der Aussage, daß man gar nichts zu tun brauche, als nur aufzunehmen, *was vorhanden ist*. Was ist das Vorhandene? Das Vorhandene ist (zunächst) das nicht eigens Gesetzte. Alles was ist, ist aber im Sinne des Idealismus, gesetzt. Trotzdem ist die Rede vom Vorhandenen, also dem nicht eigens Gesetzten, und zwar als demjenigen, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden muß.

* [Dieses Wort existiert nicht. Anmerkung des Herausgebers.]

Indem die Logik mit dem Vorhandenen, mit dem reinen Sein anfängt, diesem »Allereinfachsten«, wie es im zehnten Absatz heißt, fängt sie mit dem Allerschwersten an. Denn des Äußerste als das bloß Vorhandene bzw. als das schlechthin Nicht-Gesetzte ist die äußerste Abstraktion innerhalb der ganzen dialektischen Bewegung; es fordert die Absetzung von jeglichem Gesetztwerden und Gesetztsein. Das reine Sein ist das abstrakteste Moment, die äußerste Entäußerung des Begriffes.

Demnach können wir sagen: das reine Sein oder die einfache Unmittelbarkeit, diese äußerste Einseitigkeit des Denkens, ist die »Gegenständlichkeit«. Diese muß allerdings dialektisch verstanden werden; das reine Sein gehört nämlich in das Wesen des Begriffes hinein, mit ihm (dem reinen Sein) sind schon, obwohl noch nicht explizit, beide »Seiten« da.

Die Antwort auf die Frage »Womit [...]?« lautet: mit dem reinen Sein, oder: mit dem Vorhandenen. Das Vorhandene, das reine Wissen, das das Resultat der Phänomenologie des Geistes darstellt, soll aber hier in der Logik, im Unterschied zur Phänomenologie, nicht als Gestalt des Bewußtseins genommen werden. Dies wird durch die Sperrung der Worte »was vorhanden ist« angedeutet.

Das reine Wissen wird in der Logik als Form, als die reine Form und die innere Bewegtheit des reinen Wissens genommen – Form, die den Inhalt der Logik ausmacht. Das, was in der Logik entwikkelt wird bzw. sich entwickelt, ist »das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen«, nämlich die Einheit mit der eigenen Entäußerung, wie sie am Schluß des fünften Absatzes unseres Stückes gezeigt wurde. In dieser Einheit sind die beiden Momente, der Begriff und das Sein, zwar als unterschiedene, jedoch – im Unterschied zur Wissenschaft von den Gestalten des Bewußtseins – als nicht für sich seiende und als untrennbar gewußt (I, 42).

Im Sinne der *untrennbaren* Einheit ist das reine Wissen das Unterschiedslose. Das Unterschiedslose ist also hier nicht die Indifferenz, »die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«.

Mit dem Wegfallen der Unterschiede hört auch das Wissen selbst auf; »dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen

zu sein«. Das Wissen hört aber nicht schlechthin auf zu sein; es ist jetzt *als* einfache Unmittelbarkeit da.

Die einfache Unmittelbarkeit oder das reine Sein heißt nichts anderes als »Sein überhaupt«, »Sein, sonst nichts«. In der Phänomenologie ist zwar das reine Wissen da, als Resultat des endlichen Wissens, aber das Sein kommt noch nicht vor, weil dort vom reinen Wissen als Gestalt des Bewußtseins und vom Gegenstand als Gegenstand des Bewußtseins gesprochen wird.

Wie von Hegel gezeigt wurde, ist der *unmittelbare* Anfang der Logik, das reine Wissen, durch den Gang der Phänomenologie *vermittelt*. Indem sich jetzt aber das reine *Wissen* als reines *Sein* herausstellt, kommt es darauf an, daß das Unmittelbare und das Vermittelte nicht nur nicht zwei verschiedene Anfänge, sondern nicht einmal zwei verschiedene Seiten des einen und des selben (und einzigen) Anfangs, des reinen Seins, darstellen. Das reine Sein ist (auch) *als* ein Unmittelbares – genauer als das Unmittelbare – ein Vermitteltes, nämlich wegen seiner (negativen) Beziehung auf das Vermittelte. Nur das so verstandene reine Sein macht den Anfang aus, der der Wissenschaft des reinen Wissens – d. h. der Wissenschaft der Logik – *immanent* bleibt (I, 53 unten).

Das Sein, als das, womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden muß, ist die einfache Unmittelbarkeit. Diese, als das Sein »ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung«, ist das unbestimmte Unmittelbare und stellt somit eine bestimmte Stufe der dialektischen Bewegung dar. Das Sein ist aber auch das, »was man an das Sein verlangt«, nämlich erstens das Allgemeinste, und zweitens das Draußen – vom Begriff oder der Subjektivität aus gesehen. (Als das Allgemeinste ist es das Unbestimmte und als das Draußen das Unmittelbare, obwohl die Unbestimmtheit und die Unmittelbarkeit bei Hegel nicht nur in diesem unbestimmten und unmittelbaren Sinn genommen werden dürfen; sie müssen auch vom Bestimmen und Vermitteln her eigens gedacht werden, als deren Negation.) Als jenes Draußen ist das Sein »an sich«, griechisch das καθ' αὑτό, das Auf-sich-selbst-hin, die abstrakte unmittelbare Beziehung auf sich selbst. »Das *Sein* als die ganz

abstrakte, unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist nichts anderes als das abstrakte Moment des Begriffs, welches abstrakte Allgemeinheit ist, die auch das, was man an das Sein verlangt, leistet, *außer* dem Begriff zu sein; denn sosehr sie Moment des Begriffs ist, ebensosehr ist sie der Unterschied oder das abstrakte Urteil desselben, in dem er sich selbst sich gegenüberstellt« (II, 355). – Es gibt verschiedene Formen der Unmittelbarkeit. Entsprechend sind die verschiedenen Seinsbegriffe in den verschiedenen Stufen der dialektischen Bewegung bestimmt. Das Sein als das reine oder abstrakte Sein, als einfache Unmittelbarkeit oder als das unbestimmte Unmittelbare, ist das Sein auf der ersten dieser Stufen.

Im neunten Absatz unseres Stückes spricht Hegel von der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit, daß der Anfang selbst, d. h. die einfache Unmittelbarkeit (oder das reine Sein) *unmittelbar* genommen werde. Das heißt hier: als nicht durch das Resultat der Phänomenologie vermittelt. Damit der Anfang so genommen wird, ist nichts anderes erforderlich als der Entschluß, nämlich das Denken als solches zu betrachten. Ist dieser Entschluß nicht eine Art Pistole (vgl. I, 51), von der doch Hegel vorher Abstand genommen hat?

Die Betrachtung des Denkens als solchen kann man nur denkend vollziehen. Das heißt: sich zu jener Betrachtung entschließen, ist ein sich Entschließen zum Denken. Der Mensch aber ist doch das denkende Wesen, das animal rationale. Also der Entschluß zu denken, ist der Entschluß, daß man Mensch werden will. Kann man aber ein Mensch *werden*? Ja und nein. Nein, sofern man schon ein Mensch ist; ja, sofern man wesentlich (oder eigentlich) Mensch werden kann.

Sich zum Denken entschließen heißt, sich auf einen Standpunkt begeben, auf dem man schon steht. Wenn ich mich sonst *zu* etwas entschließe, ist das, wozu ich mich entschlossen habe, noch nicht da, bzw. ich bin noch nicht dort; der Entschluß ermöglicht und verlangt den Fortgang vom Hier und den Übergang vom Hier zum Dort. Beim Entschluß zum Denken handelt es sich aber eigentlich nicht um einen Entschluß *zu* etwas, sondern einfach um einen Ent-schluß (vgl. »Sein und Zeit« § 60). Der Entschluß

zum Denken stellt das sich Aufschließen des Denkenden (d. h. des Menschen) in seinem Wesen dar. Durch dieses Aufschließen wird das Innere eröffnet, in das sich jetzt der Mensch versetzt und sich auf diese Weise erinnert. Das Erinnern ist hier im Hegelschen Sinne gemeint, wie es z. B. am Anfang der Logik des Wesens gebraucht wird: »Erst indem das Wesen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen« (II, 3).

Der Entschluß, das Denken zu denken, ist nicht eine durch einfache Wiederholung erreichte verstiegene Reflexion, auch nicht eine willkürliche Thematisierung dessen, womit operiert wird, sondern eine *Entsprechung*. Entsprechung nennen wir hier das ausdrückliche, ausschließliche (und entschlossene) Übernehmen des Bezugs, in dem ich als Denkender immer und notwendig schon stehe. Der Entschluß, ein Mensch zu werden oder das Absolute zu erreichen, bedeutet daher nicht, daß das Absolute weit jenseits liege; das Absolute ist gerade – um an die Worte aus der Enzyklopädie anzuknüpfen – »das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkende, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtsein davon, immer mit uns führen und gebrauchen«; und das uns braucht (und uns gebraucht), damit es ausdrücklich in den Blick gefaßt werde.

Christos Axelos

25. 1. 1957

Der Übergang zum Gespräch mit Hegel hat zu der Frage geführt, was bei ihm die Sache des Denkens sei. Hier ist nicht nur zu referieren, wie durch einen Vergleich mit der Einleitung der »Enzyklopädie« (§§ 11, 14, 17) das Stück der »Logik« »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« *so* auf die Problematik des Kreises freigelegt wird, daß sich erhellt, wie im Kreisen der »Wissenschaft als solcher« (E, § 17) »diese keine Beziehung zu einem Anfang habe« (ib.).

Daß also »der Anfang seiner Wissenschaft immanent bleibe«

(WdL I, 53), wird nunmehr bei der »Erscheinung des logischen Anfangs« (I, 52) als eines unmittelbaren an Hand des zweiten und dritten Abschnittes von Seite 54 (I, 54) der »Logik« entfaltet.

Wegen eines dem Anfang gemäßen Ausdrucks läßt Hegel hier dem »Reflexionsausdruck« des Anfangs, der »einfachen Unmittelbarkeit«, den »wahren Ausdruck« des Anfangs folgen (»daher«), der das »*reine Sein*« ist.

»Wahr« heißt demnach *der* Ausdruck, der den Anfang gegen die Vermittlung, also auch gegen seine Wahrheit (»die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*«, II, 3; »Die Lehre vom Wesen: Sphäre der *Vermittlung*«, I, 44) unbestimmt lassen soll. Wie aber dies »reine Sein« bloßes Sein heißt, »*Sein* überhaupt: Sein sonst nichts« (I, 54), wendet es sich gegen alle Bestimmtheit, und drückt damit die Reflexionsbestimmung aus: »ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung« (I, 54). Also wird der »wahre Ausdruck« des Anfangs, das »reine Sein« – ganz anders als etwa im Titel »Kritik der reinen Vernunft«, wo »rein« die Ausschaltung alles Empirischen meint – in seiner Wahrheit als Reflexionsausdruck gefunden. Auf solche Weise gehört jeder Ausdruck Hegels der Reflexion.

Das was Hegel zudem motiviert haben mag, »das was den Anfang macht, den Anfang selbst, dieses Nichtanalysierbare in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, dieses ganz Leere *als Sein*« (I, 60) auszudrücken, ist die Bewegung seines Denkens, die die vorhergehenden Positionen des Denkens aufhebt und zu sich hereinnimmt.

Indem »hier das Sein das Anfangende ist als durch Vermittlung entstanden dargestellt« (I, 54), aber durch eine »Vermittlung, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist« (I, 54), insofern »das reine Wissen als in diese *Einheit zusammengegangen*« (I, 54), zeigt es sich, daß der logische Anfang – erscheine er als Vermitteltes oder als Unmittelbares – beide Male das reine Sein ist. Soll jetzt der »Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden« (I, 54), dann ist die Frage, wie er sich »bestimmt« (ib.) und was »vorhanden« (ib.) ist, um so unmittelbar genommen werden zu können.

Hegel sagt : »Nur der Entschluß, [...] nämlich daß man das

Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden« (I, 54). »Denken als solches« ist wie die Rede vom »reinen Sein« ein Reflexionsausdruck. Es war zu zeigen, daß diese äußerste Entäußerung des spekulativen Denkens nur dann im Sinne Hegels in Betracht kommt, wenn zuerst begriffen ist, daß das spekulative Denken »schon da ist«.

Wie der Entschluß, das Denken als solches betrachten zu wollen, als dieser Wille schon der »Immanenz des Anfangs der Wissenschaft« gehört, zeigt sich deutlicher in der »Enzyklopädie« § 11. Dort erweist sich besagter Entschluß als das »Bedürfnis, daß der Geist seiner höchsten Innerlichkeit, *dem Denken*, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstand gewinne«. Daraus resultiert das »höhere Bedürfnis«, daß das Denken nicht von sich lasse, wenn es sich zunächst bei diesem »Geschäfte« entäußert und »bewußt verliert« (ib.). Diesem Bedürfnis entspricht der »*Trieb*, mit dem das Unmittelbare des Anfangs begabt ist, sich weiter zu führen« (II, 489), d. h. statt sich an den Gegenstand auszugeben, sich vielmehr in seinen absoluten Grund zurückzunehmen.

Weil der Entschluß des Denkenden nicht wie von außen her vor das Denken allererst zu gelangen vermag, wo vielmehr der »freie Akt des Denkens ist, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und *sich* hiermit *seinen Gegenstand selbst erzeugt* und *gibt*« (E, § 17), kann an ihm auch gar nicht die Frage eines Anfanges der Wissenschaft als solcher gestellt werden. Soll dennoch »die *unmittelbare* Erscheinung des Standpunktes des Denkens« (E, § 17) zur Problemstellung des »Anfangs« führen, dann ist, wie es »Enzyklopädie« § 17 heißt, »der Anfang hier nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren«. Das besagt, daß das Verhältnis des Philosophierenden zur Philosophie für den Anfang der Wissenschaft als solcher nicht in Frage kommt. Weil aber das Philosophieren *ohne System* nichts Wissenschaftliches und d. h. bei Hegel überhaupt nichts Philosophisches sein kann, so steht genannter Standpunkt nie für eine Sinnesart, die je subjektiv zu nehmen, d. h. dem

Inhalte nach zufällig wäre (E, § 14, vgl. II, 500). Das »reine Sein« jedoch, als welches zunächst der logische Anfang – vermittelt rein unmittelbar genommen – erscheint, kommt an dieser Stelle nicht mehr zur Sprache, was für den nachher behandelten Unterschied der Systeme zu denken gibt.

Ist nun »nur der Entschluß vorhanden, das *Denken als solches* betrachten zu wollen« (I, 54), so »gründet er sich wie alles wahrhaft Vorhandene nicht auf eine *gegebene Unmittelbarkeit*, sondern auf eine Vermittlung« (II, 327), und es kann von dem unmittelbaren Anfang des »reinen Seins« darum nur die Rede sein, wenn zuvor die volle Bestimmung des Denkens »schon da ist«, um sich dann im »freien Akt des Denkens« freizusprechen von seiner Erfüllung, und d. h. es auf die Entäußerung seiner selbst abzusehen, demgemäß dieser sein »Verlust ein bewußter« (E, § 11), ein dem Wissen verbleibender ist. Hegel sagt: »So muß der Anfang *absoluter* und was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein« (I, 54). Die Titel »ab-solut« und »ab-strakt« – letzterer erst 1831 eingefügt –, die hier in seltener Verwandtschaft gebraucht sind, *äußern* nichts *über* das Denken – wie sollte auch außerhalb seiner dem Denken die Abstraktion seiner selbst stattgegeben sein –, sondern charakterisieren als Formen der Abblendung den freien Akt des Denkens selbst. Daß nicht das Denken von jedermann, die Durchschnittsbegabung des animal rationale hier das Unmittelbare ist, das wie von ungefähr, bzw. seitens einer Propädeutik an sich selbst geriete, um sich dann als Entäußerung zu erfahren, sondern daß Hegel *hier* spekulativ denkt, wird noch deutlicher im folgenden Satz : »Der Anfang darf so *nichts voraussetzen*, muß durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein« (I, 54). Der Anfang, das Grundlose, als das der ganzen Wissenschaft »immanent Bleibende« und ihre »sich erhaltende Grundlage« (I, 56), das Grundlose selber noch Grund der Wissenschaft, das ließe sich nicht denken, wenn das »Denken als solches« zunächst nur als das etwaslose Denken, das das Nichts zur Voraussetzung hat, gewonnen wird, weil dies bedürfnislos bleiben mußte, von dem »Getreubleiben seines Bei-

sichseins selbst im bewußten Verluste« (E, § 11) nicht zu reden. »Die gänzliche *Voraussetzungslosigkeit* ist in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht« (E, § 78).

Ist aber der Anfang als der Grundlose Grund der *ganzen* Wissenschaft, dann ist er »schlechthin *ein* Unmittelbares« (I, 54); nicht ein besonderes, sondern einzig *das* Unmittelbare. Wie bei der Gleichsetzung von Grundlosem und Grund, kommt bei der von *einem* und *dem* Unmittelbaren die ganze Weite spekulativen Denkens ins Spiel.

»Also ist das reine Sein« (I, 54) der wahre »Ausdruck« (I, 63) der einfachen Unmittelbarkeit. Er allein nämlich entspricht dem Anspruch der Wissenschaft, so »einfach« zu sein, um »ins Wissen als Denkendes erst *hervortreten*« (I, 63) zu können. Der »Ausdruck Gottes« vermag wegen seines Reichtums nicht diesem Anspruch zu entsprechen. Gott ist überhaupt nicht mit der Möglichkeit eines Anfangens begabt, um gleich dem einfachen Unmittelbaren der absoluten Methode fortgehen zu können. Nur was eben dem Anspruch des absoluten Denkens entspricht, vermag jetzt wahr zu sein, weil die »Wahrheit alles Seins« allein im absoluten Denken begriffen ist. Wenn aber das Wissen allein das Wahre als solches entscheidet, offenbart dieser Anspruch damit die idealistische Gleichsetzung von Sein und Denken. Gemäß dieser Gleichsetzung ist auch mit dem »Entschluß, das *Denken als solches* betrachten zu wollen« (I, 54), der »Anfang als solcher« (I, 64) schon da. »Enzyklopädie« § 86 heißt es: »Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke (spekulatives Denken in der Gedachtheit seines Gedachten; vgl. u.a. II, 221) als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist.«

Die Darstellung des logischen Anfangs, wie er bloß erscheint, nämlich die des Vermittelten wie des Unmittelbaren je als das reine Sein, zeigt, daß das reine Sein ebensosehr keines von beiden ist, sondern vielmehr ihre Einheit. In der Aufhebung der gegebenen Alternative von entweder vermittelt oder unmittelbar übernimmt das spekulative Denken die Vermittlung von Unmittelbarem und Vermitteltem, und wird also inne, wie es im Kreise ist. Anfang und

Ende kommen im Selben zusammen. »Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang [...] als Beziehung [...] auf die Wissenschaft als solche hat« (E, §17).

Weil es demgemäß keinen Anfang gibt, ist nun ferner – um mit Hegel ins Gespräch zu gelangen – nach der Sache seines Denkens zu fragen.

Hier jedoch sind noch des Näheren einige Angaben zu machen, die die Vermutung betreffen, Hegel habe schon zu Anfang der »Logik« das System der »Enzyklopädie« im Blick.

Hegel bringt in der »Logik« sein Denken in den eigentlichen Anfang. In der Aufgabe seines ersten Systementwurfes: 1. Phänomenologie, 2. Logik, wird der in der »Logik« gewonnene Anfang im enzyklopädischen System zum Anfang der Philosophie schlechthin. Εὐκύκλιος παιδεία ist die abgeschlossene Bildung, der »Zusammenhang der Wissenschaft nach der Notwendigkeit des Begriffs« (E 1817, §§ 6, 10). Keine Serie von Wissenschaften, weil das Ganze der Philosophie – »die Darstellung der Idee« (E 1817, § 11; der sich selbst gleichen Vernunft) – wahrhaft *Eine* Wissenschaft ausmacht« (E 1817, § 9).

Was von dem Umbruch des Systems Hegel schon beim Anfang der »Logik« gegenwärtig war, ergibt sich aus einem Vergleich des Stückes »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« in der Ausgabe von 1812 mit seiner Umarbeitung, die 1813 erschien.

Eine Umstellung im Aufbau des Stückes läßt seinen Duktus nicht mehr so ausdrücklich wie 1812 von dem Vorhandensein des Resultats der »Phänomenologie« bestimmt sein. Damals war er noch zu der Problemstellung gekommen, daß, wenn der Anfang der »Logik« durch das Resultat der »Phänomenologie« vermittelt sei, dann »die Wissenschaft dieser Bewegung, aus der das Wissen resultiert (nämlich die »Phänomenologie«) nun den absoluten Anfang haben müßte« (I[1], 8; I, 53 fehlt dies*). 1812 heißt es wei-

* [Der Protokollant vergleicht die erste Ausgabe der »Wissenschaft der Logik« von 1812 mit der zweiten von 1832. Anmerkung des Herausgebers.]

ter vom Anfang als einfacher Unmittelbarkeit : »Es ist nichts vorhanden als *das reine Sein als Anfang*« (I[1], 12). Statt dessen heißt es 1831: »Nur der Entschluß ist vorhanden, daß man das *Denken als solches* betrachten wolle«. Auch in der vorhergehenden »Allgemeinen Einteilung der Logik« wird der Ausdruck »das *Denken als solches*« erst 1831 verbessernd an den zwei Stellen für »das absolute Denken« eingesetzt (I[1], 3). Auch fehlen 1812 noch die Sätze, die auf die *Erscheinung* des logischen Anfangs gehen: Seite 52: »Es ist hier nur zu betrachten, wie der *logische* Anfang erscheint«; oder Seite 53: »*Logisch* ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens gemacht werden soll«; ferner Seite 54: »[...] daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich sein soll«. Gleichfalls ist noch nicht die Rede vom »Bedürfnis«. Doch mit nur geringen Abweichungen gegenüber 1831 heißt es bereits 1812: »Das Wesentliche ist eigentlich, nicht daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird« (I[1], 9; vgl. I, 56) und ferner: »So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhellende Grundlage, der seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent bleibende Begriff« (I[1], 10; vgl. I, 56) und ebenso wie Seite 51, wenn auch beiläufiger ausgeführt: »Der Anfang der Philosophie muß entweder ein *Vermitteltes* oder [...]« usw. (Vgl. außerdem die Behandlung der Frage des Anfangs in der »Subjektiven Logik« von 1816, wo bereits von »Ungeduld«, »Mangel«, »Trieb«, »Anfang im Element des Denkens«, »Erweiterung der absoluten Methode zum System« die Rede ist.)

Was nun den Vergleich zwischen besagtem Stück zu Anfang der »Logik« und der Einleitung der »Enzyklopädie« betrifft, so ist es bemerkenswert, daß gerade *die* Stellen der Paragraphen 11 und 17, die auf den der »Enzyklopädie« eigentümlichen Anfang verweisen sollten, nicht in der »Enzyklopädie« von 1827 bzw. 1830 zu finden sind. Auch anderweitig sind in der Einleitung der »Enzyklopädie« bezeichnende Stellen erst 1827 eingefügt, wenn etwa

vom »Bedürfnis«, »Reiz«, »dem Nachdenken überhaupt« u.s.w. die Rede ist.

Das ergibt, daß der »Entschluß, das *Denken als solches* betrachten zu wollen« (I, 54), das »Bedürfnis, das Denken *dem Denken* zu seinem Gegenstand zu gewinnen« (E, § 11), der »freie Akt des Denkens, *sich seinen Gegenstand selbst zu erzeugen* und zu *geben*« (E, § 17) als das im »Anfang« des enzyklopädischen Systems wahrhaft Vorhandene, von Hegel nach der 1. Ausgabe der »Logik« und nach der »Heidelberger Enzyklopädie« ausdrücklich aufgenommen wurde. Dies entspricht einer radikaler verstandenen Gleichsetzung von Sein und Denken.

Rainer Marten

1. 2. 1957

Wir versuchen ein Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens. Bevor wir nach dem genauen Weg zu einem solchen Gespräch fragen, gilt es zusammenfassend zu sagen, 1. was sich uns zu unserer, wenn auch ganz vorläufigen Besinnung auf den Anfang ergeben hat, und 2. was demgemäß die Sache des Denkens für Hegel ist.

Der Anfang erscheint als vermittelt und als unmittelbar. Den Weisen, in denen der Anfang erscheint, je einseitig erscheint, steht die Natur des Anfangs gegenüber, »die spekulative Natur des philosophischen *Anfangs*« (L I, 55). Wenn der Anfang aber spekulativer Natur ist, dann gilt es, die Aussage über den Anfang in einen spekulativen Satz zu bringen. Dieser lautet: »Der Anfang ist das Resultat.« Das »ist« drückt die Bewegung des Anfangs zum Resultat aus. Dieser Ausdruck ist unangemessen, der Satz erleidet einen Gegenstoß und kehrt sich um: »Das Resultat ist der Anfang.« Wie ist hier das »ist« im spekulativen Sinne zu verstehen? Das Resultat als der absolute Begriff enthält den Anfang. Deshalb kann das Resultat auch seinen Anfang zum Leeren und Inhaltslosen entäußern: das Resultat ist *den* Anfang, »ist« in einem transitiven Sinne genommen. Und umgekehrt: das Resultat könnte nicht

Resultat sein, wenn der Anfang nicht wäre als dieses Leere, als dieser Grund.

Das spekulative »ist« in den Sätzen »der Anfang ist das Resultat« und »das Resultat ist der Anfang« weist darauf hin, sich nie auf die eine oder andere Seite zu schlagen, sondern im »ist« die schwebende Mitte zu halten. Denken wir von hier den Anfang in seiner spekulativen Natur, so bedenken wir nichts, das vor anderem liegt und das als solches einmal zurückgelassen wird, sondern denken die Methode als den eigentlichen Inhalt und sind so in das Ganze der Philosophie Hegels gelangt (vgl. E, § 18).

Wenn wir also auf die Frage: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« antworten: mit dem Anfang, so ist diese Antwort keine Tautologie, so wir die spekulative Natur des Satzes im Auge haben. Doch ist diese Antwort damit nicht ohne Schwierigkeiten: wie verhält es sich mit dem Anfang, mit dem angefangen werden muß? Fängt der Anfang selbst an? Der Anfang, womit angefangen werden muß, sagen wir, ist das reine Sein als die äußerste Selbstentäusserung des absoluten Begriffs. Das Anfangen, das mit dem Anfang anfängt, ist der denkende Entschluß. Vom Anfang als Anfang, sagt Hegel, dass er, weil er »Erstes ist, objektiv betrachtet, nicht notwendig, und nach der subjektiven Seite nicht erkannt ist« (L I, 55). Auf diese Schwierigkeit, wie die Endlichkeit des philosophierenden Anfangs in die Selbstbewegung des Denkens hineinzunehmen ist, wie diese Frage sich im Ganzen der Wissenschaft der Logik, wie in dem der Enzyklopädie darstellt, wurde nur hingewiesen.

Inwiefern ist jetzt klar, was die Sache des Denkens für Hegel ist? Was heißt überhaupt Sache?

Um die Rede von der Sache des Denkens zu verstehen, dürfen wir uns nicht von der gängigen Unterscheidung von Sachen und Personen leiten lassen, sondern müssen etwa an die Rede von der Sache des Arztes denken. Die Sache des Arztes ist das, worum es ihm als Arzt geht. Diese allgemeine Bestimmung der Sache als das, worum es geht, tritt schärfer hervor, wenn wir das althochdeutsche Wort sahha hinzuziehen, das als Übersetzung von causa

verwandt wurde und Streitfall, das Strittige besagte. Sache des Denkens besagt demnach: das Strittige des Denkens, das, worum und worüber die Denker streiten. Warum die Sache des Denkens aber das Strittige ist, bleibt in dieser Worterklärung ebenso dunkel wie auch der eigenartige Bezug der Sache zum Denken, wenn anders in dieser sehr weiten Bedeutung von Sache mitschwingt, daß die Sache des Denkens das Denken eigentlich und wesentlich angeht.

Was ist für Hegel die Sache des Denkens? Das Denken als solches. Diese Antwort ist zunächst befremdlich, ist es doch Ansicht der Philosophie, das Sein, das Seiendsein des Seienden, sei die Sache des Denkens. Doch Hegel sagt auch: »die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit*, und *alle Wahrheit*« (L II, 484). Was für Hegel die Sache des Denkens ist, das Denken als solches, ist dasselbe wie das Sein, d. h. nicht das Gleiche, sondern es ist das Selbe als Zusammengehörendes – ein Gedanke, den wir als fernes Echo des im Anfang der abendländischen Philosophie von Parmenides Gedachten begreifen müssen.

Wie beginnen wir nun ein Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens? Wohl weder, indem wir seine Maxime befolgen, »in die Kraft des Gegners ein(zu)gehen und sich in den Umkreis seiner Stärke (zu) stellen« (L II, 218) – denn so würde er uns irgendwann überwinden – noch indem wir fragen, ob es außer dem Kreis einen Raum gibt, wo wir stehen könnten – denn so blieben wir notwendig außerhalb des Kreises. Gesetzt aber, daß es innerhalb des Kreises etwas gebe, was uns gleichsam aus dem Kreis heraussetzte, gesetzt, daß der Kreis sich selber sprenge, so könnte dies eine Möglichkeit sein, in ein Gespräch mit Hegel zu gelangen. Wie es damit steht, soll uns eine Betrachtung der Stellung von Hegels Bestimmung der Sache des Denkens im Ganzen der abendländischen Philosophie lehren.

Als Sache der Philosophie gilt das Seiende hinsichtlich seines Seins. Insofern dieses Sache der Philosophie, das Strittige des Philosophierens war, sagten die Philosophen, was das Seiende sei: es

sei ἐνέργεια, actus purus, Monade, Denken als solches. Sein ist für Hegel die Leere des Seins, leeres Denken, aber Sein ist auch die absolute Idee als die Fülle des Seins. Die Unterscheidung von Sein und Denken wird hinfällig zugunsten des Denkens. Diese totale Identität von Sein und Denken wird in Schellings später Philosophie in Frage gestellt.

Sehen wir nun von Hegels Exposition der Identität von Sein und Denken ab und blicken allein darauf, daß Sein und Denken dasselbe sind, nicht in dem Sinne, daß sie zusammenfallen zugunsten eines von beiden, sondern daß sie zusammengehören in einem Selben, so fragt es sich, ob eine Besinnung vom Sein und vom Denken her im Gespräch mit der Überlieferung es vermag, das Selbe, in dem Sein und Denken zusammengehören, in den Blick zu bringen. Zu diesem Zweck fragen wir, was Sein und Denken geschichtlich besagen.

In der griechischen Bestimmung des Seins als οὐσία, als παρουσία, tritt der Charakter der Anwesenheit hervor, ohne daß dessen eigentümlicher Zeitcharakter, die Gegenwart, bedacht wurde. Als die entsprechende Charakteristik des Denkens zeigt sich in der Philosophie der Neuzeit die Vorstellung, die repraesentatio. Die Idee, welchen Begriff Hegel von Kant her aufnimmt, und die für ihn das Sein in seiner Fülle nennt, wird von Kant als repraesentatio bestimmt. Sein und Denken stehen in einem eigentümlichen Bezug, der deutlicher aufscheint, wenn wir den Charakter der Präsenz und des Repräsentierens im Blick haben.

Nun der umgekehrte Weg vom Denken: das Wahre im Hegelschen wie überhaupt im neuzeitlichen Sinne ist die Wahrheit, das absolute sich selbst Wissen, das sich vollendet im absoluten Begriff. Dieses Begreifen hat immer den Charakter des Begründens. Das gilt schon vom einfachen Vorstellen. Denken wir an Kants Bestimmung des Begriffs als Vorstellung einer Vorstellung, so ist dies die Vorstellung des Grundes, worin das Betreffende begründet ist in dem, was es ist. Das Denken als Begründen ist Tätigkeit der ratio. Diese ratio als begründendes Vorstellen ist zugleich ratio als Grund. (Man denke an die mittelalterliche Thomas-Übersetzung,

die ratio mit »Rede« übersetzt, Rede im Sinne von Rede stehen, Rechenschaft ablegen.)

Gehen wir von der ratio zum λόγος zurück und vom λόγος als νοεῖν zum λόγος im Sinne Heraklits, so zeigt sich, daß Sein nicht nur durch Anwesenheit charakterisiert ist, sondern auch durch Grund. Im Zuge dieses Gedankens wurde die οὐσία als ὑποκείμενον bestimmt, das später mit subiectum übersetzt wurde. Weil sowohl das Ding als auch das Ich subiectum ist, weil Ding und Ich im metaphysischen Sinne zusammengehören, wurde der Titel Subjektität dafür aufgenommen. Er weist darauf hin, daß sowohl das Seiende als auch das Denken auf Grund [sic] als Begründen hin charakterisiert sind. –

Die Überlegung, ob wir vom Sein und vom Denken her auf ein Selbes stoßen, in dem sie zusammengehören, zeigt: vom Gedanken der Präsenz stoßen wir auf ein Selbes, vom Gedanken des Begründens stoßen wir auf ein Selbes.

Gunther Eigler

8. 2. 1957

Die Voraussetzung dafür, daß wir in dem Versuch eines Gesprächs mit Hegel einige Schritte weiterkommen, ist, daß wir immer erneut fragen; vielleicht wird sich in diesem beständigen Fragen das Strittige zeigen.

Bei unserem Bemühen, die Sache zu bestimmen, die für Hegel die eigentliche Sache des Denkens ist, ergab sich: für Hegel ist *das Denken als solches* im Sinne des spekulativen Denkens *die* Sache. In der Einleitung zum 2. Band der »Wissenschaft der Logik« (S. 218/9 der Lassonschen Ausgabe 1951) sagt Hegel: »Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als *Gesetztsein* ist, und dies Gesetztsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist. Die Dunkelheit der im Kausalverhältnisse stehenden

Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetztsein übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen *Klarheit* geworden; die *ursprüngliche* Sache ist *dies*, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und dies ist die *zum Begriffe befreite Substanz.*« Die zum Begriffe befreite Substanz ist also für Hegel die ursprüngliche Sache und eigentliche Sache; und sie ist die causa sui.

Im Bedenken des Satzes: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. *haben* wir mit Hegel schon ein Gespräch begonnen. Wenn wir dem »Selben« nachdachten, so haben wir freilich etwas bedacht, was in dieser Form bei Hegel nicht vorkommt; dennoch haben wir aus seiner Sache gefragt. Es kam uns freilich nicht darauf an, Hegels Position historisch zu erläutern, sondern sichtbar zu machen, daß Hegels ganze Metaphysik in ihrer Weise eine Darstellung dieses Satzes ist.

Aber was heißt bei Hegel »das Selbe«? Wo bewegen wir uns, wenn wir nach dem Selben und der Selbigkeit des Selben fragen? Es geht um eine Besinnung darauf, was das Bestimmende des Hegelschen Denkens, genauer: der ganzen abendländischen Philosophie ist. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß der eigentliche Leittitel der Metaphysik – wenn auch unter verschiedenen Namen wie οὐσία, Substanz, Subjekt, Monade usw. – das Sein ist. In der Einleitung zur »Wissenschaft der Logik« (Bd. I, S. 30/31) sagt Hegel: »Sie [die reine Wissenschaft] enthält den *Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist*, oder *die Sache an sich selbst*, insofern sie *ebensosehr der reine Gedanke ist.* Als *Wissenschaft* ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein, und hat die Gestalt des Selbsts, daß *das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist.*« Die Hegelsche Bestimmung der Sache des Denkens als »Gedanke« ist zunächst befremdlich, ja, wie Hegel einmal sagt, sogar unbequem; sie verleitet dazu, den Gedanken als einen Akt des Subjekts, der Seele oder des Geistes anzusehen und ihn nicht als das zu denken, was Hegel das Sein nennt.

Ohne Gewaltsamkeit, wenn auch mit Vorbehalten, können wir

also dem metaphysischen Denken den Leittitel »Sein« zugrunde legen. Was ist dann mit dem Satz des Parmenides: »Dasselbe nämlich ist Denken und Sein«? Was ist »dasselbe«? Ist es das »Sein«? Ist vielleicht »das Sein« nicht mehr das Sein, sondern ist »Dasselbe« das Sein? »Dasselbe« ist hier als die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken erfahren, wobei Zusammengehörigkeit freilich nicht im Sinne von Zusammenfallen verstanden werden darf. »Dasselbe ist« besagt doch, daß dieses Selbe nicht nichts ist. Springt die Bestimmung »Sein« also über auf τὸ αὐτό, »dasselbe«?

Und was besagt die Hegelsche Stelle (Logik, 1. Bd., S. 59): »Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, – oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, – oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste, Definition des Absoluten angesehen werden; [...]«? Sagt Hegel damit dasselbe?

Wir fragen also dem Selben nach und behalten im Blick, daß Denken und Sein bestimmt werden als zugehörig zu dem Selben, daß das Denken einerseits als Repräsentieren, anderseits als Gründen und Begründen erfahren wird, das Sein einmal als Präsenz, das andere Mal als ratio, als Grund. Diese eigentümliche Beziehung von Repräsentieren und Präsenz, von Begründen und Grund müssen wir bei den Titeln »Denken« und »Sein« mitsehen, wenn wir dem Satz: »Denken und Sein ist dasselbe« nachdenken. Der Gedanke der Identität ist nicht nur der Gedanke Hegels, sondern auch der Schellings, ja auch Kants und anderer; Hegel hat ihn nur in großartigster Weise zur Sprache gebracht. Er erfährt die Identität als Freiheit und denkt in ihr die entfaltete Fülle des Seins in der Systematik seines ganzen Systems; daher kommt die Kraft seiner Formulierungen. Von dem metaphysischen Denken her, aus dem wir nicht einfach herausspringen können, zeigt sich uns also, und zwar sowohl bei Parmenides als auch bei Hegel, ja, noch bei Nietzsche – darin enthüllt sich das Geschickhafte des metaphysischen Denkens – daß wir »dasselbe« als »Sein« bezeichnen können.

Wenn wir »dem Selben« in seiner Selbigkeit nachfragen, haben wir als Sache vor uns: Das Selbe in seiner Selbigkeit, Sein als Selbigkeit; Sein, nicht als mit dem Denken zusammengehörend, sondern Sein selbst als Zusammengehörigkeit. Aber sind wir damit im Gespräch mit Hegel? Oder ist die Gefahr, daß wir, wenn wir das Sein als das Selbe denken, »über Hegel hinaus« sind? Oder haben wir gerade kein Gegenüber mehr und sind »in den Umkreis seiner Stärke geraten«, sodaß wir verloren sind?

Wir müssen fragen: Was heißt τὸ αὐτό? Was heißt: Das Sein selbst? Die Wendung: »das Sein selbst« kommt oft vor. Ihr Gebrauch kann die gedankenloseste und die denkendste Rede sein. Von der Grammatik ausgehend ist das eigentlich nennende Wort für das, was mit Sein gemeint ist, nicht: »Sein«, sondern: »ist«. Von den Grammatikern wird das »ist« freilich ein Hilfszeitwort genannt, im Sinne eines Notbehelfs gleichsam. Wir nehmen es auch als Hilfszeitwort, im strengen Sinne: Vielleicht verhilft es uns zur Sache.

Doch müssen wir jedes Mal fragen: Welches »ist«? Das spekulative »ist« bei Hegel? Das »ist« bei Kant? Das »ist« als Copula? Oder welches? Wir dürfen nie vergessen, daß wir hier Worte gebrauchen, die geschichtlich geprägt sind, und daß wir es noch nicht vermögen, dieses Verhältnis, das sich im »ist« gleichzeitig enthüllt und verbirgt, in der rechten Weise zur Sprache zu bringen.

Es gibt eine ganz einfache und allgemeine Aussage, in der wir das »ist« gebrauchen: »Das Seiende ist.« Das »ist« wird ausgesagt vom Seienden. »Seiendes ist« und »Das Seiende ist so und so«. Aber was denken wir bei diesem Satz: »Das Seiende ist«? Denkt nicht jeder etwas Verschiedenes dabei, wenn er überhaupt etwas denkt? In dem Satz: »Das Seiende ist« hat »ist« die Bedeutung: existiert. Aber wie ist es mit dem »ist«, wenn ich sage: »Das Seiende ist so und so beschaffen«? Besagt es dann auch: existiert? Oder fällt die Existenzaussage dann weg? Ist in dem Satz: »Das Haus ist gut gebaut« das »ist« nur Copula zwischen Subjekt und Prädikat? Oder ist darin das »Zukommen von« ausgesagt? Bedeutet das »ist« in dem Satz: »Er ist ein anständiger Kerl« nicht beides: »Existenz«

und »Zukommen von«? Durch den ganzen Satz bekommt das »ist« doch auch die Bedeutung: »er existiert« und »es verhält sich so«.

Den Satz: »Das Seiende ist« kann ich auch umschreiben: »Dem Seienden kommt das Sein zu« oder: »Seiendes hat Sein«. Aber *woher hat* das Seiende das Sein? Woher *ist* das Seiende? Wenn Seiendes ist, woher wird das »ist«, das »Sein«, vergeben an das Seiende? Vom Denken? Von der Sprache? Existiert das Universitätsgebäude, weil wir daran denken, davon sprechen? Wer oder Was vergibt das »ist«? Das *Sein* vergibt das »ist« an das Seiende! Also gehört das »ist« eigentlich dem Sein? – Wie könnte es es sonst vergeben? *Ist* dann aber nicht eigentlich das Sein? Und nicht das Seiende? Oder macht man das Sein zu einem Seienden in dem Satz: »Das Sein ist«? Hat vielleicht das »ist« hier einen anderen Sinn, sodaß es zweierlei »ist« gäbe? »Das Seiende *ist*« und eigentlich: »Das Sein *ist*«, weil es das »ist« an das Seiende vergibt?

Aber dürfen wir sagen: »Das Sein ist«? Würde Hegel diesen Satz nicht abweisen? Doch bei Parmenides steht das ἐστίν im Satz vom Sein! Was sagt Parmenides mit dem ἐστίν? Was meinen wir hier mit dem »ist«? »Das Sein ›existiert‹«? Oder »west« oder »weltet«? In dem Satz: »Das Seiende ist« meint »ist«: ist gegenwärtig, anwesend. In dem Satz: »Das Sein ist« meint »ist«: bringt das Seiende ins Anwesen hervor. Das »ist« sagt also Unterschiedliches in den beiden Sätzen. Hier waltet ein Unterschied, eine Differenz –: die ontologische Differenz! Das ist der Unterschied zwischen Sein und Seiendem, zwischen ἐόν und τὰ ἐόντα bei Parmenides.

Aber was ist diese Differenz? Ist sie nur eine Unterscheidung, die die Philosophen so machen? – Wenn Seiendes als Seiendes offenkundig wird, gelichtet ist, dann wird in irgendeiner Weise auch Sein schon mitgedacht und wird irgendwie verstanden. Ist also die ontologische Differenz eine ganz alte Sache? Ja. Sie fängt an mit »Dasselbe nämlich ist Denken und Sein«! Bei demselben steht auch schon die Unterscheidung von ἐόν und τὰ ἐόντα. Was ist diese Differenz? Sagt Parmenides etwas über sie? Ja und nein. Die Differenz *als* Differenz wird nicht das eigentlich Denkwürdige bei ihm; er bedenkt das Differente, aber nicht die Differenz als

solche. – Wie ist es bei Platon? Er unterscheidet fünf Differente; aber die Differenz als solche wird nicht eigens bedacht, wenn auch in μέθεξις-Problem irgendwie mitgesehen. – Wie ist es bei Kant? Wenn wir uns auf die »Kritik der reinen Vernunft« beschränken, so steht für τὰ ἐόντα: die Gegenstände. Die Gegenständlichkeit ist bestimmt durch die Kategorien in ihrer Zusammengehörigkeit mit dem »Ich denke«. Das Verhältnis von Gegenständlichkeit und Gegenständen der Erfahrung ist das Transzendentale bei Kant, wie es »der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile« ausdrückt: »Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.« Also gibt es auch hier in gewissem Sinne eine Charakteristik der Differenz und nicht nur des Differenten; denn man kann nicht vom Differenten handeln, ohne auch die Differenz irgendwie mit im Blick zu haben.

Es bleibt aber immer die Frage, ob damit die Differenz *als* Differenz zur Sache des Denkens geworden ist. Alle Metaphysik bewegt sich innerhalb der Differenz; jede Metaphysik impliziert notwendigerweise eine bestimmte Interpretation des Verhältnisses von Sein und Seiendem. Recht bedacht, ist »das Seiende als solches« bereits die Fundstätte des Unterschieds; im ᾗ und qua liegt schon die Differenz. Aber hinsichtlich des Leitmotivs aller Metaphysik »Das Seiende als solches« bleibt zu fragen, ob und inwieweit in ihr die Differenz als Differenz das Strittige wird. Gibt es im Bereich des metaphysischen Denkens überhaupt einen Raum, eine Dimension, in der die Differenz als Differenz zureichend erfragt und erstritten werden kann?

Wie sieht die Auslegung der Differenz in der Metaphysik aus? Das Sein wird im Hinblick *auf* das Seiende bestimmt. Wenn man aber die Differenz auslegt als μέθεξις, als χωρισμός, als Schöpfung, als Transzendentales, dann wird die Differenz stets verlegt in das Sein; sie geht zu Lasten oder zu Gunsten des Seins. Vom Sein her bestimmt sich jeweils die Art der Beziehung zum Seienden.

Gehen wir nun in den Anfang der Bewegung zurück, zum Sein selbst, dann zeigt sich von hier aus, daß innerhalb der Metaphysik

das Sein selbst, weil ihm das »ist« gehört, immer das Sich-unterscheidende ist, »das Sein *des*«, »das Sein des Seienden«.

Daß das Sein selbst in der Metaphysik immer Sein des Seienden ist, zeigt sich auch wieder besonders deutlich bei Kant in dem Kapitel: »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«, wo er sagt: »Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen als einem möglichen empirischen Gebrauche, [...].«.

Aber ist es nicht Verstiegenheit, diese Differenz zur eigentlichen Sache des Denkens zu machen? Sie gleichsam für sich zu denken? Warum lassen wir es nicht dabei bewenden, daß das metaphysische Denken sich in ihr bewegt und immer schon eine bestimmte Auslegung der Differenz in Anspruch nimmt? Wird die Metaphysik nicht überfordert, wenn man innerhalb ihrer Denkmöglichkeiten eine Erörterung der Differenz als Differenz versucht? Ja. Vom metaphysischen Ansatz her ist eine zureichende Erörterung nicht möglich; man stößt bei diesem Denkversuch immer gegen ihre Grenze oder läuft fehl. (An der Schrift »Vom Wesen des Grundes«, in der versucht wurde, die ontologische Differenz aus der Transzendenz des Daseins zu interpretieren, ist dieses An-die-Grenze-stoßen zu erkennen.) Daraus ist zu entnehmen, daß diese Differenz in eine Dimension weist, die sich innerhalb des metaphysischen Denkens nicht gelichtet hat. Es bleibt die Frage, ob man dahin kommen kann, und wie – und vor allem auch, ob eine Denknotwendigkeit dazu besteht. Hat sich uns diese Differenz des Seins als des Seins des Seienden als etwas Denkwürdiges zugespielt?

Aber sind wir noch im Gespräch mit Hegel? Wie hat Hegel die Differenz ausgelegt? Bei Hegel sind Bei-sich-sein und Entäußerung Momente des Seins; denn auch die Entäußerung fällt auf die Seite des Seins. Das Seiende ist das Entäußerte. Aber eigentlich ist bei Hegel das Seiende gar nicht mehr da, da alles Seiende aufgelöst wird in der Bewegung des absoluten Begriffs. Hegel denkt

das Sein im Seienden als Bewegtsein, in dessen Bewegung das Seiende gleichsam nur vorläufige Station, nur Haltepunkt, Ruhepunkt ist. Im Durchströmtwerden löst es sich auf in die Wellen des Stroms. So verschwindet das Seiende – und wiederum auch nicht, insofern es in der Fülle des Seins aufgehoben ist. Die Differenz als Differenz bleibt als dieses Sich-auflösen; das Differente wird in das Differieren zurückgenommen. Das Differieren wird somit von Hegel vollzogen, aber nicht als *die* Sache des Denkens erfahren.

Doch warum drängen wir darauf? Wenn Sein in sich schon »Sein *des* Seienden« ist, dann bleibt, wenn das Sein die Sache des Denkens ist, auch die Differenz eigentliche Sache des Denkens. Möglicherweise wird das Denken, gerade wenn es bei der Sache des bisherigen Denkens bleibt, genötigt werden, noch sachlicher und d. h. noch strittiger zu werden, da sich das Strittige in der Differenz verbirgt.

Es gilt, die Besinnung zu wecken und darauf zu verweisen, daß das Sein selbst gerade diesen Grundzug enthüllt, Sein des Seienden zu sein. Sein als Präsenz präsentiert das Anwesende; Sein als Grund begründet das Seiende; Sein als Begriff begreift Seiendes als Seiendes; Sein als Logos läßt Seiendes gesammelt vorliegen. Immer erfahren wir so das Sein im Hinblick *auf* das Seiende.

Als Differenz ist das Sein selbst ungedacht, und zwar ungedacht nicht deshalb, weil die Philosophen das vergessen hätten, sondern weil zur Differenz selbst die Vergessenheit gehört – wobei Vergessenheit als λήθη, als Verborgenheit, gedacht ist. Die Differenz als Differenz bleibt vom Beginn der abendländischen Metaphysik an verborgen. Sie verbirgt sich. Und gerade dieses Sichverbergen bringt es mit sich, daß gleichsam im An-sich-halten der Differenz Sein und Seiendes ans Licht kommt als das Zusammengehörige. So ist die Vergessenheit nichts »Negatives«: in der λήθη ist die Freigabe der ἀλήθεια, wird Seiendes offenbar und Sein lichtet. Seinsvergessenheit ist somit, streng gedacht, Vergessenheit der Differenz *als* Differenz. Dabei ist die Kennzeichnung als Differenz gewissermaßen noch aus dem metaphysischen Vorstellen erwach-

sen und keine gemäße Benennung dessen, was hier als Sache des Denkens in Frage steht.

Das Eigentümliche der Vergessenheit ist, daß sie sich selbst vergißt. Vergessen im Sinne des Verbergens ist nicht nur ein Geschehen, das verbirgt, sondern eines, das sich selbst als verbergendes verbirgt und sich so der Erfahrung entzieht. Dieses Sich-verbergen des Unterschieds als solchen ist in sich das Walten der Vergessenheit.

Wenn aber nun die Vergessenheit des Unterschieds als solchen *die* Sache des Denkens werden soll, heißt das dann, daß die Vergessenheit verschwinden soll? Oder heißt es nicht vielmehr, daß sie gerade nicht verschwinden soll, sondern das Zudenkende bleibt? Wir müssen nicht heraus aus der Seinsvergessenheit, sondern gerade hinein! – wir müssen sie erst denken! Inwiefern sprechen wir jetzt noch mit Hegel? Ein Gespräch mit Hegel setzt voraus, daß wir immer noch von derselben Sache sprechen. Je nach der Sache und je nachdem, wie die Sache sich zeigt, ist auch die Art des Gesprächs. Die Art, wie Hegel mit der Geschichte der Philosophie als einem dialektischen Prozeß spricht, hat ihre Besonderheit, die wir offenbar nicht übernehmen können. Denn das würde bedeuten, daß wir ihn als eine Phase dieses Prozesses ansetzen und ihn überholen. Das vermögen wir nicht. Es gilt nicht, ihn zu überholen, sondern anderes und doch dasselbe zu denken. Wenn wir bedenken, daß die Vergessenheit zur λήθη gehört und daß die Differenz bei dem frühen griechischen Denker schon da ist, vielleicht in viel radikalerem Sinne als bei Hegel, so sind wir ja schon im Gespräch mit der Geschichte des Denkens.

Bei unserem Denkversuch sind wir von etwas in den Anspruch genommen, das es uns unmöglich macht, etwa eine neue metaphysische Lehre entwickeln zu wollen. Es geht darum, im Durchdenken der Geschichte abendländischen Denkens dieses Geschick des Denkens in ein ursprüngliches Verhältnis zu uns selbst zu bringen und in eins damit eine Wandlung des Menschenwesens zu ermöglichen. Eine solche Wesenswandlung hat sich, wenn man genauer hinsieht, auch innerhalb der Metaphysik in allen wesent-

lichen Positionen zugespielt. Man kann nicht von einer metaphysischen Position zu einer anderen übergehen, so, als wäre die neue eine verbesserte Auflage der alten, sondern es werden stillschweigend immer entscheidende Schritte vom Denken verlangt, die nur selten vollzogen werden – und darum werden die großen Denker so selten verstanden.

Das können wir an Hegel selbst ablesen, z. B. in dem Abschnitt, in dem Hegel mit Kant spricht. In diesem Gespräch zeigt Hegel, daß bei Kant etwas ganz Entscheidendes im Denken vor sich gegangen ist. Er sagt u.a. (Bd. II, S. 221): »*Kant* ist über dieses äußerliche Verhältnis des Verstandes als des Vermögens der Begriffe und des Begriffes selbst zum Ich hinausgegangen. Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*, als Einheit des: *Ich denke*, oder des Selbstbewußtseins erkannt wird.« Weiter sagt Hegel: (S. 227): »Diese ursprüngliche Synthesis der Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs.«

Tiefer kann man Kant nicht sehen, als Hegel ihn gesehen hat. Im kantischen »Ich denke« ist also für Hegel eine entscheidende Wandlung vollzogen, im Sinne der »ursprünglich-synthetischen (Apperzeption) Einheit der Apperzeption«. Darin ist jedes Wort eine Frage. Wenn jedes Wort nachvollzogen, *gedacht* wird, dann vollzieht sich eine Wandlung in dem Denkenden. Nur wenn diese Wandlung geschieht, ist es wirklich gedacht.

So ist es auch mit dem Hegelschen Satz (Logik II, S. 220): »Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber *Ich* ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist.« Und so ist es mit allem wesentlichen Denken. Wenn seine Denkschritte vollzogen werden, so geht eine Wandlung des Denkenden vor sich. Eigentliches Denken ist verwandelndes Denken.

Hildegard Feick

15. 2. 1957

Unsere Bemühung gilt einem Gespräch mit Hegel von der Sache des Denkens.

Ausgehend von der Sache des Denkens bei Hegel, dem Denken als solchem, und im Rückgang auf die philosophische Überlieferung, konnten wir die Sache des Denkens als die sich als solche verbergende Differenz zwischen Sein und Seiendem bestimmen. Dieser Gang eröffnete uns die Möglichkeit, mit Hegel so zu sprechen, daß wir weder von außen her ihn befielen, noch uns einfach von seinem Gedachten hinreißen ließen, sondern so, daß wir, in der selben Sache verbleibend, von dem sprachen, was auch die Sache des Denkens Hegels ist. Auf diesem Gang sind wir also ständig im Gespräch mit Hegel geblieben.

Wie soll aber die Differenz als solche gedacht werden? Wenn es zu ihrem Wesen gehört, daß sie vergessen ist, d. h. daß sie sich als solche verbirgt, dann kann ein Denken, das sich der Differenz eigens annimmt, nicht darauf trachten, ihre Vergessenheit aufzuheben, aus ihr herauszutreten. Es gilt vielmehr, ihr entsprechend, in diese Verborgenheit hineinzusteigen, um sie zu bedenken.

Die Differenz als solche kann also nicht thematisch gemacht werden, wenn anders Thematisierung heißt: auf einen dem Denken vorliegenden Sachbereich eingehen und ihn begrifflich auseinanderlegen. Solch ein Unternehmen würde in unserem Falle hinter sich zurückfallen, denn es hieße übersehen, daß das Denken der Differenz selbst in diese Differenz gehört, sodaß es sie nie gegenständlich vor sich haben kann.

An dieser Stelle, wo das Denken der Differenz als solcher beginnen soll, treten die eigentlichen Schwierigkeiten hervor, welche nicht nur das Denken, sondern ebensosehr das diesem Denken gemäße Sagen betreffen. Dieses Denken, das nach dem Spruch des Parmenides dem Sein entspricht, mit ihm in ein Selbes zusammengehört, muß jetzt, da die Sache des Denkens sachlicher, d. h. strittiger, d. h. bedrängender wird, sich in seinem Wesen wandeln. Das Denken entspricht, sich wandelnd, dem sich wandelnden

Anspruch, der von der ursprünglichen Sache des Denkens an es ergeht.

Die Sache des Denkens stellte sich uns, noch vom metaphysischen Vorstellen ausgehend, als die Differenz als solche heraus. Um diese Differenz als solche zu bedenken, müssen wir jetzt ihren Charakter als Differenz, wie er sich im Namen bekundet, den immer die Vorstellung von zwei verschiedenen, auf einander bezogenen Sachen begleitet, auflockern, und uns von diesem Ungemäßen lösen.

In Bezug auf die Metaphysik besagt das Eingehen auf die Differenz als Differenz nicht das über die Metaphysik Hinausgehen, das Überhöhen ihrer, sondern den Schritt zurück. Der Schritt-zurück wurde als ein Zurücktreten vor ... verdeutlicht. In diesem Rück-Schritt ergibt sich die Möglichkeit, die Sache genauer zu sehen, als es aus allzu großer Nähe möglich ist. Die Sache zeigt sich dank der Distanz in einer Klarheit, die von der Deutlichkeit eines hinsehenden Betrachtens wesensverschieden ist. Der Schritt-zurück? Aber wohin? Welches ist die Dimension, die sich eröffnend den Schritt zurück ermöglicht? Jedenfalls erfährt das Denken aus dieser Dimension eine ursprünglichere, einfachere Beanspruchung, die eine andersgeartete Betrachtung der Überlieferung bedingt.

Hier meldet sich ein Einwand. Er lautet: zugegeben, daß es mit der Vergessenheit der Differenz als Differenz innerhalb der Geschichte der Metaphysik so steht, wie wir es darzustellen versuchten, so ist es ein Faktum, dem als Faktum nicht abzuhelfen ist. Es muß bei der Feststellung dieser Tatsache bleiben.

Oder gelingt es uns, zu zeigen, daß dieses Faktum (das Faktum der Vergessenheit der Differenz als solcher) im Wesen der Metaphysik begründet ist? Können wir uns verdeutlichen, weshalb die Metaphysik, die als die Differenz ist, nicht das Bedürfnis verspürt, der Differenz als solcher nachzugehen, warum die Metaphysik nicht auf die Differenz als solche stößt?

Weil die Metaphysik ihr Wesen aus der Differenz empfängt, weil die Differenz der Grund und das Element der Metaphysik

ist, deswegen kann sie von der Metaphysik selbst nicht mehr in Frage gestellt werden.

Diese Antwort ist an sich richtig. Sie geht davon aus, daß ein »Sehen« niemals den Horizont, innerhalb dessen es sich bewegt, als solchen in den Blick bekommen kann. Die Antwort setzt also voraus, die Metaphysik sei ein solches Sehen. Diese Voraussetzung, die von jedem Wissen gilt, erweist sich aber im Falle der Metaphysik als irrig oder zumindest als unzureichend, gilt doch die Philosophie als dasjenige Wissen, das, im Unterschied zu allen anderen Wissensarten, sich selbst und d. h. seinen eigenen Horizont bestimmt. Ja in gewisser Weise bedenkt die Philosophie einzig sich selbst, insofern das, was sie denkt, und ihr Denken ursprünglich dasselbe sind. Daß dem so ist, beweist z. B. Kants Bemühen um eine Metaphysik der Metaphysik.

Wir müssen also auf eine andere Weise, aus der Metaphysik selbst, zeigen, daß es in ihrem Wesen begründet ist, daß sie auf die Differenz als solche nicht achtet, nicht zu achten *braucht*.

Nach in früheren Stunden Dargelegtem ist das Denken der Metaphysik ein Begründen, ein begründendes Auf-den-Grund-Gehen. Dieses Denken hat also den Grund je schon zur Verfügung.

Woher könnte für solches Denken, das als begründendes den Grund zu Verfügung hat, ein Grund vorliegen, ein Bedürfnis zu spüren? Worin könnte für dieses begründende Denken, das sich im absoluten Begriff Hegels vollendet, der Grund liegen, auf die Differenz als solche zu stoßen?

Die Differenz, verstanden als eine Beziehung zwischen Sein und Seiendem, gehört selbst zum Sein. Das Sein zeigt sich in der Differenz und als Differenz, dergestalt, daß mit der Nennung des Seins je schon das Unterschiedene zum Sein, das Seiende, genannt ist. Das Sein ist *Sein des* Seienden.

Dabei ist es nötig, das Sein in der ganzen Fülle von Bestimmungen zu denken, als welche es in der Geschichte der Metaphysik erschienen ist. Diese Fülle bestimmten wir als die in sich einige Zwiefalt von Präsenz und Grund, die eine unausschöpfbare Mannigfalt von Spielarten zeigt.

Wenn wir das Sein als Differenz im Lichte dieser konkreteren Bestimmungen sehen, dann beginnt das Mißliche zu verschwinden, das im Worte Differenz liegt.

Verstehen wir das Sein als Präsenz, dann liegt darin schon das Präsentieren des Präsenten, sei dieses Präsentieren nun das zum Anwesen Kommenlassen des von sich aus Anwesenden oder das Zurückbringen des Gegenständlichen an das es konstituierende Subjekt.

Verstehen wir das Sein als Grund, dann zeigt sich, daß der Grund nur ist als Gründen des Gegründeten, wobei auch hier das Gründen eine die verschiedenen metaphysischen Positionen kennzeichnende Vielfalt aufweist. Gründen als Veranlassen, d. h. ins Anwesen an-kommen lassen, Gründen als creatio ex nihilo des endlichen Seienden, Gründen als Begreifen des begründenden Vorstellens.

In diesem begründenden Präsentieren, als welches die Differenz ist, kommen noch andere Momente zur Sprache, die von alters her zum Sein gehören, sein Wesen mitausmachen. So das Moment der Synthesis, der Einheit, τὸ ἕν. Das Präsentierte des Präsentierens ist ein in sich Einiges, auf sein Wesen als seinen Grund Versammeltes.

Das Wort, das all diesen Reichtum des Seins in einer Einheit zu nennen imstande wäre, könnte das Wort λόγος sein, verstanden als die einigende Versammlung, als Grund, als Präsentieren und Begreifen, weswegen es nicht ohne Grund ist, daß die Vollendung der Metaphysik in Hegels System als *Logik* erscheint.

Wenn wir das Sein so als gründenden Grund und als präsentierende Präsenz kennzeichnen, dann ist das Sein je schon im Übergang zum Seienden. Das Sein zeigt sich als dieses präsentierend-gründende Übergehen zum Seienden. Die Differenz und das Andere zum Sein sind dann im Sein unmittelbar genannt. Dieses Übergehen kann als Transzendenz bestimmt werden, wobei festzuhalten ist, daß der Name Transzendenz hier nicht mehr das Metaphysische, das Hinübergehen über das endliche, sinnliche Seiende zu dessen Sein meint, sondern den charakteristischen Übergang des Seins zum Seienden nennt.

Es muß offen bleiben, ob dieser Übergang zum Sein gehört, oder ob das Sein nur dieses Übergehen selbst ist, ob das Sein also sich ins Übergehen, in die so verstandene Differenz auflöst.

Wie dem auch sei, zeigt sich, daß Sein und Differenz ursprünglicher zusammengehören, als die unmittelbare Vorstellung der Differenz wahrhaben möchte, für die das Sein hier, das Seiende dort und dazwischen die Differenz ist.

Offen muß auch bleiben, was die so verstandene Differenz für das Seiende bedeutet. Das Seiende sei schwieriger als das Sein, wurde gesagt. Recht besehen betraf die Differenz immer das Verhältnis zwischen Sein und Seiendheit, weil das Seiende immer schon als solches (als οὐσία, Substanz, Gegenstand) in Frage stand. Wie steht es aber mit dem Seienden als dem einzigen (nicht *einzelnen*), d. h. in seinem Anwesen einmaligen Ding? Ist da der Name »das Seiende« noch ein angemessener Titel?

Verstehen wir die Differenz als Transzendenz, als den Übergang des Seins, dann zeigt sie ein ganz anderes Gesicht. Wir haben sie aufgelockert, uns von ihrem Ungemäßen gelöst.

Ins Griechische übersetzt hieße die Differenz διαφορά. Διαφορά ist ihrem Wortsinne nach das Auseinandertragen, der Austrag.

Austragen bedeutet ursprünglich: »eine Sache an die entscheidende Stelle bringen«, dahin nämlich, wo der Richter die Entscheidung fällt. Dementsprechend bedeutet Austrag: die richterliche Entscheidung, den Richterspruch, die Schlichtung.

Das Wort Austrag erweist sich somit mit dem Wort Sache im Sinne von Rechtsfall, Streit verwandt.

Austragen können wir verstehen als das zu Ende Bringen des Strittigen.

Kommt das Strittige zum Austrag, d. h. dahin, wo die Ent-scheidung fällt, dann wird die Differenz gestillt, geschlichtet, so daß das Differente, das Sein und das Seiende, in der bisherigen Gestalt der Metaphysik verschwindet.

Inwiefern sind wir aber mit der Kennzeichnung der Differenz als Austrag nicht in die Hegelsche Position zurückgefallen? Inwie-

fern ist diese Schlichtung nicht Versöhnung, Aufhebung im Sinne Hegels?

Wir erfahren es, wenn wir auf die Strecke Wegs, die wir gegangen, zurückblicken.

Wir gingen von der Sache des Denkens bei Hegel aus, und die Selbigkeit von Sein und Denken bedenkend, gelangten wir zur ontologischen Differenz. Diese Differenz legten wir als Übergang und schließlich als Schlichtung des in der Differenz gehaltenen Differenten aus.

Auf diesem Weg sind wir der Sache des Denkens Hegels nachgegangen und insofern ständig im Gespräch mit ihm und der gesamten Überlieferung geblieben.

In diesem Eingehen auf die Sache des Denkens als solche sind wir an keinen Ort gelangt, von dem her es möglich wäre, Hegel und die ganze vormalige Philosophie aufzuheben, d. h. hinaufhebend in uns einzubeziehen. Nicht nur, daß wir keine Möglichkeit gefunden haben, Hegel aufzuheben; vor allem der Wille, ihn aufzuheben, ist uns durch die Eigenart dieses Denkversuchs abhanden gekommen.

Der anfangs genannte »Schritt-zurück« besagt also im Bezug auf die Geschichte des Denkens ein Verhältnis zur Überlieferung, das von vornherein auf jedes Aufhebenwollen verzichtet hat und sich vielmehr als Freilassen der Metaphysik in ihr Gewesenes vollzieht.

Die Besinnung auf die Differenz als solche läßt die Metaphysik in ihren bislang ungedachten Ursprung zurückgehen und ist so eine ursprüngliche Aneignung derselben.

Genügt diese Besinnung schon, um die Sache des Denkens zureichend zu bestimmen?

Das Denken, das versucht, die Sache des Denkens zu bestimmen, die sich uns im Ausgang von der Metaphysik als die Differenz als solche bekundete, wird notwendig zu fragen haben: »Was heißt Denken?« Diese Frage fragt nach der Sache, nach dem, was uns denken heißt, nach dem Geheiß, das das Denken in seinen Anspruch nimmt. Indem diese Frage nach dem fragt, von woher

dies Wesen des Denkens selbst bestimmt wird, fragt sie: in welcher Weise muß dies Denken denken, um dem Anspruch der Sache zu entsprechen?

Was heißt Metaphysik? Woher wird das Denken der Metaphysik geheißen, in seiner Weise zu denken? Die Metaphysik denkt in der Weise des Vorstellens. Dieses Vorstellen ist ein Begreifen, ein Begründen. Indem die Metaphysik also denkt, entspricht sie dem Anspruch des zuzustellenden Grundes. Der Grund ist das Geheiß des metaphysischen Denkens, der Anspruch, der die Art und Weise bestimmt, wie das Denken denkt.

Aber die Frage »Was heißt Denken?« erstrebt nicht bloß historische Kenntnisse darüber, wie vormals gedacht wurde. Diese Frage fragt nach dem, was uns, die Menschen unseres Weltalters, denken heißt. Es handelt sich darum, was jetzt eigentlich ist, wie es um uns steht. Indem das Denken der genannten Vorlesung »Was heißt Denken?« an das Geheiß des metaphysischen Denkens denkt, wird es zum andenkenden Denken, welches Andenken an die Sache, die es anspricht, vordenkt.

In einer der früheren Stunden wurde darauf hingewiesen, daß »der Gedanke« bei dem späten Hegel immer mehr der Titel wird für das, was er sonst das absolute Denken, die absolute Idee nennt. Grammatisch gesehen ist das so verstandene Wort »der Gedanke« ein singulare tantum, das ist ein Wort, das es nur in der Einzahl gibt, weil es seinem Sinne nach keine Mehrzahl haben kann.

Der Gedanke, als die Versammlung des sich selbst denkenden Denkens in der Absolutheit, d. h. in der Gedachtheit seines Gedachten, ist nicht ein Gedanke, sondern der einzige Gedanke, der Gedanke schlechthin.

Dieser den absoluten Grund in sich entfaltende Gedanke vollzieht sich als ein Setzen, welches Wort hier diejenige Thesis nennt, die allen drei Momenten der dialektischen Methode (Thesis, Antithesis, Synthesis) waltet.

Wir können also das Sein bei Hegel, das in der Fülle seines Wesens der Gedanke ist, als Gesetztsein, als *»das Gesetz«* auffassen.

Das Sein als das Gesetz tritt in eine Gegenüberstellung zum *Gestell*, als welches das Sein in der Endphase der Metaphysik, in unserer gegenwärtigen geschichtlichen Epoche, west.

Das Gestell ist das Wesen der Technik. Es ist die Versammlung desjenigen Stellens, das das Seiende in der Weise des Bestandes entbirgt. Stellen heißt hier herausfordern, in die Sicherung des Bestandes bringen.

Das Gestell, im Hinblick auf das so verstandene Stellen erläutert, ist gegen das Gesetz abgehoben und weist darauf hin, daß das Sein heute nicht mehr den Charakter des Gedankens, des Gesetztseins hat. Die maßgebende Dimension für das Wesen des Seins als Gestell ist nicht mehr das Denken, sondern die moderne Technik.

Auf diese Weise haben wir allerdings nur *eine* Hinsicht im Wesen des Gestells herausgehoben.

Dem Denken, das sich anschickt, dem Gestell nachzudenken, muß sich zeigen, daß im Gestell auch ein ganz anderes Stellen genannt ist, das ursprünglicher ist nicht nur als das Stellen im Sinne des Herausforderns, sondern auch als das Stellen im Sinne des Gesetztseins des absoluten Idealismus und sogar als das Stellen verstanden im Sinne des thetischen Charakters des Logos. Nach dieser Hinsicht ist im Gestell ein Stellen gedacht, das je geschickhaft als θέσις, als Gesetztsein oder als das Wesen der Technik west. Das Gestell wird so zu einem Namen, der das Geschick der Metaphysik im Ganzen zu nennen versucht.

Das Sein stellt im Stellen der modernen Technik den radikalsten Anspruch auf Sicherung und Begründung, sodaß in ihm das principium rationis reddaende zu seiner höchsten Entfaltung kommt.

Das Seiende wird so vom Stellen des Gestells befallen, daß es sich als Seiendes nicht mehr in einer Eigenständigkeit behaupten kann. Das Seiende ist im Weltalter der Technik ähnlich und doch wieder anders als bei Hegel in das Sein aufgelöst. Die ontologische Differenz ist verschüttet.

Gleichwohl aber birgt das Wesen der Technik das Ausgezeich-

nete in sich, daß hier die Beanspruchung des Menschen seitens des Seins so radikal erfahrbar wird wie sonst nirgends.

An der Frage nach der Technik läßt sich also entscheiden, ob die Erfahrung der ontologischen Differenz als Austrag in eine ursprünglichere Frage verwandelt werden kann.

Alfredo L. Guzzoni

ANHANG III

VORLESUNGEN UND SEMINARÜBUNGEN

VORLESUNGEN UND SEMINARÜBUNGEN SEIT ERSCHEINEN VON »SEIN UND ZEIT« (ALLE VOLLSTÄNDIG AUSGEARBEITET)

Vorlesungen

S.S. 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie*
(aus dem II. Teil von »Sein und Zeit«) (4st.)

W.S. 27/28 *Kant, Kritik der reinen Vernunft*
(Interpretation) (4st.)

S.S. 28 *Logik* (Auseinandersetzung mit Leibniz) 4st. *Marburg* ↑

W.S. 28/29 *Einleitung in die Philosophie* 4st. *Freiburg* ↓

S.S. 29 *Der deutsche Idealismus* 4st.

W.S. 29/30 *Grundbegriffe der Metaphysik* (der Weltbegriff) 4st.

S.S. 30 *Die menschliche Freiheit* (Kritik der Kausalität) 4st.

W.S. 30/31 *Hegel, Phänomenologie des Geistes.*
Interpretation 3st.

S.S. 31 *Aristoteles Metaphysik Buch IX.*
δύναμις – ἐνέργεια – Interpretation 3st.

W.S. 31/32 *Vom Wesen der Wahrheit* – Auslegung des

Platonischen Höhlengleichnisses und Platons Lehre von der
δόξα und dem ψεῦδος 2st.

S.S. 32 *Der Anfang der abendländischen Philosophie.* Auslegung des *Anaximander* und *Parmenides.* (vgl. die Veröffentlichung von Kurt Riezler über Parmenides[1]) 2st.

W.S. 32/33 Zu eigenen Arbeiten beurlaubt, aufgrund von Zusagen des Ministeriums gelegentlich der Ablehnung des Rufes nach Berlin 1930.

S.S. 1933 *Die Grundfrage der Philosophie* (Entwicklung der Seinsfrage) 2st.

W.S. 33/34 *Vom Wesen der Wahrheit* (systematisch – geschichtlich) 2st.

S.S. 34 *Logik* (Vom Wesen der Sprache) 3st.

W.S. 34/35 *Hölderlin*, Hymnen. Interpretationen 2st.

S.S. 35 *Einführung in die Metaphysik* (das Seinsverständnis und der Ursprung der Seinsfrage) 2st.

W.S. 35/36 *Grundfragen der Metaphysik.* Weltbegriff und Dingbegriff. Kants Lehre von den Grundsätzen 2st.

S.S. 36 *Schelling*, Vom Wesen der menschlichen Freiheit (Interpretation) 2st.

W.S. 36/37 *Die Metaphysik Nietzsches. 1. Der Wille zur Macht als Kunst* 2st.

S.S. 37 *Die Metaphysik Nietzsches. 2. Die ewige Wiederkehr des Gleichen* 2st.

[1] [Kurt Riezler: Parmenides. Vittorio Klostermann Verlag. Frankfurt am Main 1934 (= Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, Bd. 5).]

W.S. 37/38 *Wahrheit und Sein* 1st.

S.S. 38 nicht gelesen.

W.S. 38/39 nicht gelesen.

S.S. 39 *Die Metaphysik Nietzsches.* 3. Der Wille zur Macht als Erkenntnis 1st.

W.S. 39/40 nicht gelesen.

S.S. 40 *Die Metaphysik Nietzsches.* 4. Der europäische Nihilismus 1st.

(Die vier Vorlesungen über Nietzsche und die Übungen seit 1936/37 sind eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, dessen Metaphysik als Ende der bisherigen Philosophie betrachtet und kritisch überwunden wird).

W.S. 40/41 nicht gelesen.

S.S. 41 *Grundbegriffe* (Vom Wesen des Seins) 1st.

W.S. 41/42 *Hölderlin*, »Andenken« (Interpretation) 1st.

S.S. 42 *Hölderlin*, Der Ister (Interpretation) 1st.

W.S. 42/43 *Parmenides* (über die Ἀλήθεια) 1st.

S.S. 43 *Heraklit.* Das Fragment 16 1st.

W.S. 43/44 nicht gelesen.

S.S. 44 *Logik* (Heraklits Gedanke vom Λόγος) Fragment 50 und 112 1st.

W.S. 44/45 *Denken und Dichten* – nach der 2. Stunde abgebrochen 1st.

S.S. 45 nicht gelesen.

Seminarübungen

S.S. 31 *Aristoteles*, Metaphysik XI. c. 10 (τὸ ὄν ὡς ἀληθές) 2st.

W.S. 31/32 *Kant*, Transzendentale Dialektik und die Postulatenlehre 2st.

S.S. 32 *Platon*, Phaidros (τέχνη – φύσις) 2st.

W.S. 32/33 nicht gelesen.

S.S. 33 *Über den Begriff der Wissenschaft* (Kritik der Idee einer »politischen« Wissenschaft) 2st.

W.S. 33/34 *Über Natur und Geschichte.* (Kritik der biologistischen Geschichtsbetrachtung.) Spengler, Klages – [d. h. Rosenberg] 2st.

S.S. 34 Kant, Kritik der reinen Vernunft (das transzendentale Ideal) 2st.

W.S. 34/35 Hegel, Rechtsphilosophie (Vernunft und Wirklichkeit) 2st.

S.S. 35 Hegel, Phänomenologie des Geistes 2st.

W.S. 35/36 Leibniz, Monadologie. Weltbegriff 2st.

S.S. 36 *Kants* Lehre vom Schönen und der Kunst 2st.

W.S. 36/37 *Schillers* Briefe über die Aesthetische Erziehung 2st.

S.S. 37 *Nietzsches Lehre vom Schein* 2st.

W.S. 37/38 keine Übung.

S.S. 38 keine Übung.

W.S. 38/39 Nietzsches 2. Unzeitgemäße Betrachtung 2st.

S.S. 39 Über das Wesen der Sprache 2st.

W.S. 39/40 nicht gelesen.

S.S. 40 Aristoteles Physik B 1. (φύσις) 2st.

W.S. 40/41 nicht gelesen.

S.S. 41 Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling) 2st.

W.S. 41/42 Einübung in das philosophische Denken im Anschluß an Fragment 7 und an Nietzsches Wort über die Wahrheit. W.z.M. n. 493.

S.S. 42 Hegel, Phänomenologie des Geistes. Das sinnliche Bewußtsein 2st.

W.S. 42/43 Fortsetzung des vorigen Semesters 2st.

S.S. 43 Aristoteles, Metaphysik 2st.

W.S. 43/44 Hegel, Die Einleitung in die Phänomenologie des Geistes 2st.

S.S. 44 Aristoteles, Metaphysik 2st.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die im vorliegenden Band veröffentlichten Texte sind Manuskripte, Protokolle und Mitschriften von und zu Seminaren, die Heidegger zwischen 1927 und 1957 über Hegel und Schelling gehalten hat. Sämtliche Originale befinden sich im Heidegger-Nachlaß im Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar.

Dem Herausgeber lag folgendes Editions-Material vor:

– »Aristoteles-Hegel-Seminar« (SS 1927): die Handschrift besteht aus 92 unnumerierten Blättern, zum Teil beidseitig beschrieben oder bedruckt, unterschiedlichen Formats; ein Deckblatt mit dem Hinweis, daß das Seminar in »Marburg« stattfand.

– »Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (WS 27/28): 8 Blätter Manuskript; maschinenschriftliche Transkription auf 4 Seiten; ein Protokollheft (Din A 5) auf 73 handschriftlich verfassten Seiten mit Angabe der Autoren. Darüber hinaus drei Referate: Hans Jonas, Das Freiheitsproblem bei Augustin, 24 Seiten Typoskript; Walter Bröcker, Das Problem von Freiheit und Grund bei Leibniz und seinen Nachfolgern, 11 Seiten Manuskript; Gerhard Krüger, Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen, 15 Seiten Manuskript. Die Referate wurden nicht übernommen, da sie für die Schelling-Lektüre nur vorbereitenden oder begleitenden Charakter haben und im Manuskript nicht erwähnt werden.[1]

– »Hegel, ›Rechtsphilosophie‹« (WS 1934/35): 327 Blätter Manuskript; 84 seitige handschriftliche Mitschrift von Wilhelm Hallwachs; 59 seitige handschriftliche Mitschrift von Siegfried Bröse samt einer 25 seitigen Übertragung dieser Mitschrift von

[1] Diese Referate werden gemeinsam mit den Protokollen hervorragend ediert und veröffentlicht in Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ›Freiheitsschrift‹ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006. Lektüren F. W. J. Schellings I. Hrsg. von Lore Hühn und Jörg Jantzen. Schellingiana 22. frommann-holzboog Verlag: Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

Klaus Stichweh; ein Kollegheft mit 101 Seiten handschriftlichen, anonymen Protokollen plus einem Protokoll-Typoskript (4 Seiten) eines Dr. Kroskar. Die Mitschrift von Hallwachs sowie die Protokolle wurden übernommen. Bröses Mitschrift erscheint auszugsweise in den Fußnoten, wenn diese etwas enthält, was Hallwachs nicht notierte.

– »Schelling und der deutsche Idealismus« (1941–1943): 189 Blätter Manuskript; 71seitige Maschinenabschrift von Hildegard Feick, die aber nur einen Teil des Manuskripts berücksichtigt. Die Abschrift ist in den Anhang von Feicks Veröffentlichung der Schelling-Vorlesung[2], die Heidegger im Sommersemester 1936 gehalten hat, eingegangen. Die Handschrift bildet einen Zusammenhang mit der Vorlesung über Schellings Freiheitsschrift, die Heidegger im I. Trimester 1941 veranstaltet hat.[3]

– »Hegel, Phänomenologie des Geistes« (SS 1942): 462 Blätter und Zettel Manuskript; 57 handschriftliche Seiten Protokollheft von anonymen Verfassern; 59 Seiten Protokolle als anonymes Typoskript aus dem Sommersemester 1943, in dem Heidegger das Seminar fortsetzte. Das Manuskript enthält Aufzeichnungen, die in den Aufsatz »Hegels Begriff der Erfahrung«[4] übernommen wurden. Zudem wurden sie in Auszügen in Erläuterungen zu »Hegel«[5] bereits veröffentlicht.

– »Zu Hegel, Logik des Wesens« (WS 1955/56): 95 seitiges Manuskript; 29 Seiten maschinenschriftliche Übertragung; ein Protokollheft mit 123 handschriftlichen, mit Namen gekenn-

[2] Martin Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Hrsg. von Hildegard Feick. Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1971, S. 199–236.

[3] Martin Heidegger: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). GA Bd. 49. Hrsg. von Günter Seubold. Frankfurt am Main 1991.

[4] Martin Heidegger: Hegels Begriff der Erfahrung. In: Holzwege. GA Bd. 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, S. 115–208.

[5] Martin Heidegger: Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«. GA Bd. 68. Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main 1993.

zeichneten Seiten samt einer 8 seitigen maschinenschriftlichen Abschrift des Protokolls von Hartmut Buchner vom 13.2.1956.
– »Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel« (WS 1956/57): 16 Seiten Manuskript; 57 Seiten maschinenschriftliche Übertragung; ein Protokollheft mit der Aufschrift »Seminarübungen zu Hegel, Wissenschaft der Logik, Über den Anfang der Wissenschaft« mit 123 handschriftlichen, namentlich gekennzeichneten Seiten samt einer maschinenschriftlichen 8 seitigen Fassung des Protokolls vom 8. 2. 1957 von Hildegard Feick. Die Seminaraufzeichnungen können als die Vorarbeit zum Vortrag »Die onto--theo-logische Verfassung der Metaphysik«[6] betrachtet werden.
– »Colloquium über Dialektik (Muggenbrunn am 15. September 1952)«: 15 Seiten Typoskript. Diese Mitschrift wurde bereits in den »Hegel-Studien«[7] publiziert.

In den Anhang I wurden handschriftliche Aufzeichnungen über Hegel und Schelling aufgenommen, die der Herausgeber anderen im Heidegger-Nachlaß befindlichen, die beiden Philosophen betreffenden Konvoluten entnommen hat. Vor allem zum Hegel-Seminar aus dem Winter 1956/57 konnte so noch einiges Material gefunden werden.

Die im Anhang II veröffentlichten Mitschriften und Protokolle machen beinahe die Hälfte des Bandes aus. Das wirft die Frage nach der Wichtigkeit dieser Texte auf. Die Veröffentlichung der Protokolle aus Heideggers erstem Schellingseminar aus dem Winter 1927/28 ergibt sich aus der Tatsache, daß das vorliegende Manuskript einen eher fragmentarischen Eindruck vermittelt, aus dem nicht klar wird, was der Philosoph im Seminar eigentlich lehrte. Was die Mitschrift sowie die Protokolle des Hegel-Seminars aus dem Wintersemester 1934/35 betrifft, so schien es mir wichtig, nichts von dem vorhandenen Seminarmaterial zurückzuhalten.

[6] Martin Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz. GA Bd. 11. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, S. 51–79.

[7] Martin Heidegger: Colloquium über Dialektik. Hegel-Studien Bd. 25. Hrsg. von Guy van Kerckhoven. Bouvier Verlag: Bonn 1990, S. 9–40.

Die Protokolle aus den späteren Seminaren sind allesamt ausgearbeitete Texte, die sogar vielfach Heideggers Diktion entfalten. Da in ihnen Charakterzüge der Heideggerschen Didaktik sehr deutlich werden, hat sich ihre Veröffentlichung von selbst angeboten.

Die als Anhang III veröffentlichten Aufzeichnungen zu »Vorlesungen und Seminarübungen« habe ich als Manuskript-Kopie von Friedrich-Wilhelm von Herrmann erhalten. Sie besteht aus 7 von Heidegger paginierten Seiten, wobei wahrscheinlich die erste Seite, die Aufzeichnung der Seminarübungen betreffend, verloren gegangen ist. Heidegger hatte diese Aufzeichnungen möglicherweise 1945 für die im Sommer und Herbst desselben Jahres stattfindenden Befragungen vor einem Entnazifizierungsausschuß verfaßt.

Nicht veröffentlicht werden die aus dem »Winterhalbjahr 1934/35« stammenden und 110 Seiten zählenden, zum allergrößten Teil maschinenschriftlichen »Protokolle der Arbeitsgemeinschaft über Hegel: Phänomenologie des Geistes geleitet von Prof. Heidegger« (darunter auch eins des katholischen Theologen Karl Rahner) sowie eine »Ergänzung zum Gespräch in Todtnauberg 23.2.1957«, ein Typoskript von 7 Seiten, in dem ein Gespräch mitgeteilt wird, in dem es um den »Denkstil« des »Zen-Buddhismus« geht. Die Veröffentlichung der Protokolle verbot sich, weil kein Manuskript Heideggers vorliegt, die der »Ergänzung«, weil die Qualität der Aufzeichnung zu wünschen übrig läßt.

Sämtliche Zitate aus den Schriften Hegels und Schellings wurden an Heideggers Handexemplaren sowie an den vom Philosophen benutzten Gesamtausgaben überprüft. Von Heidegger markierte Worte oder Sätze, die nicht bereits in den Texten selbst drucktechnisch betont werden, erscheinen im Text nicht kursiv, sondern unterstrichen. Die von Heidegger vorzüglich benutzten Handexemplare sind folgende Ausgaben:

– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke. Bd. 2. Hrsg. von Johann Schulze. Verlag von Duncker und Humblot: Berlin 1832 (= Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten)

– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 2/1911
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1917
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1923
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Hrsg. von Georg Lasson. Felix Meiner Verlag: 1923
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenenser Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1931
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenenser Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1932
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Der Staat. Hrsg. von Paul Alfred Merbach. Alfred Kröner Verlag: Leipzig 1934
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Felix Meiner Verlag: Leipzig 4/1937
– Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's philosophische Schriften. Erster Band. Philipp Krüll: Landshut 1809
– Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Sämtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Band. J. G. Cotta'scher Verlag: Stuttgart und Augsburg 1856
– Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Die Weltalter. Hrsg. von Ludwig Kuhlenbeck. Philipp Reclam jun. Verlag: Leipzig o. J.
– Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Das Wesen der menschlichen Freiheit. Hrsg. von Christian Herrmann. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1925

Es gibt Hinweise darauf, daß Heidegger in seinem Seminar über Hegels »Rechtsphilosophie« auch folgende verschollene Ausgabe verwendete:
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. von Georg Lasson. Zweite Auflage. Felix Meiner Verlag: Leipzig 1921

Heidegger nimmt in seinen Seminarnotizen kaum Rücksicht auf bestimmte formale Schreibregeln. Wortfügungen, die wir beinahe in allen Texten des Philosophen finden (wie z. B. »In-der-Welt-sein«), werden selten mit Bindestrichen versehen. Kommata werden wenig gesetzt, dafür ist der Gedankenstrich allgegenwärtig. Sätze werden nicht vollständig ausgeführt. Worte werden abgekürzt (wie z. B. »Zk« für »Zerklüftung«). Der Herausgeber steht demnach vor dem Problem, die Aufzeichnungen nicht völlig unbearbeitet veröffentlichen zu können, während es doch ganz unmöglich ist, sie zu »verbessern«. Ich habe nun hier und da eingegriffen, doch ansonsten den Texten ihren rauen Charakter gelassen.

Überschriften in eckigen Klammern stammen vom Herausgeber, ebenso Fußnoten. Fragezeichen in eckigen Klammern verweisen auf unsichere Lesarten, eckige Klammern mit drei Punkten auf Unleserliches. Die hin und wieder auftretende Angabe »Ma. A« bedeutet »Maschinenabschrift«. Das Zeichen »□« steht für »Manuskript«. Der bei Heidegger wechselnde Gebrauch von »Plato« und »Platon« wurde zur griechischen Form des Namens vereinheitlicht. Auf eine Kommentierung der Protokolle in Fußnoten wurde mehr oder weniger verzichtet.

*

»Die ›Aufzeichnungen‹ enthalten in ganz verschiedener Ausführlichkeit wichtigste Ergänzungen, sei es zu den Vorlesungen, sei es zu den eigentlichen Arbeiten am Werk«[8], schreibt Heidegger im »Rückblick auf den Weg«. Aus ihnen sei »nicht immer der wirk-

[8] Martin Heidegger: Besinnung. GA Bd. 66. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1997, S. 423.

liche Gang der Übungen zu ersehen«. Diesen »Einblick« geben vielmehr die Protokolle, die allerdings »auch dort, wo sie ›wörtlich‹ berichten, niemals die Fragen so geben«, wie der Philosoph sie »dargestellt und durchgesprochen« habe. (In diesem Zusammenhang »wichtig« seien u. a. Aufzeichnungen »über Hegels Phänomenologie des Geistes (hier sind die Protokolle besonders gut)«. Offenbar denkt Heidegger an ein Seminar aus dem Sommersemester 1935. Davon haben sich weder das Manuskript noch Protokolle im Nachlaß gefunden.)

Die hier veröffentlichten Seminare bilden ein Desiderat nicht nur in der Erforschung der Wirkungsgeschichte des deutschen Idealismus, sondern auch in der Erforschung seiner Auslegung in der Atmosphäre von Heideggers Denken selbst. In ihnen wird noch deutlicher, was aufgrund der bereits veröffentlichten Bände der Gesamtausgabe bereits zu erkennen war, nämlich daß Heidegger sich durchaus als einen Philosophen in der Tradition des deutschen Idealismus verstand, der allerdings diese Tradition in ein anderes Philosophieren zu transformieren suchte. Dabei könnte leicht der Eindruck entstehen, daß Heidegger sich vorzüglich mit Hegel, dem er in der Tat sehr viel Aufmerksamkeit schenkte, beschäftigte. Doch die Quantität ist in der Philosophie selten ein Argument. Schelling ist für Heidegger der Philosoph, der den deutschen Idealismus zu überwinden vermochte – eine Sicht, die zu Heideggers Zeiten keineswegs allgemein anerkannt war.

Heidegger hat sich in seinen Seminaren, die er Hegel und Schelling widmete, vor allem auf drei Werke konzentriert. Bei Hegel hat er immer wieder die Auseinandersetzung mit der »Phänomenologie des Geistes« und der »Wissenschaft der Logik« (mit der Seins- und Wesenslogik) gesucht, von Schelling hat er wiederholt die »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« behandelt. Diesen Schriften hat er in der Geschichte der Metaphysik eine zentrale Bedeutung zugesprochen. Das heißt aber nicht, daß sich seine Textkenntnisse auf diese Hauptwerke beschränkten. So berücksichtigte er durchaus auch weniger beachtete Schriften dieser Philosophen wie z. B. Schel-

lings »Ueber die Construction in der Philosophie« aus dem »Kritischen Journal«. Eine besondere Rolle spielt Heideggers Seminar über Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« aus dem Wintersemester 1934/35. Es stellt Heideggers einzige Beschäftigung mit einem Text der klassischen politischen Philosophie dar.

Dreißig Jahre der Lehre in Anfänger- und Fortgeschrittenenseminaren enthalten entscheidende Momente von Heideggers Denkweg. Sie beginnen im Umkreis von »Sein und Zeit«, in dem der Philosoph Hegel als einen Protagonisten der abendländischen Geschichte der Ontologie betrachtet und Schelling als den Schöpfer eines weitreichenden Existenzbegriffs. Sie schließen in einem »Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel«, in dem Heidegger auf abgeklärte Weise Hegels Philosophie als großartigen onto-theo-logischen Gegenentwurf zum eigenen Denken des Seins begegnet.

Das im Sommersemester 1927 in Marburg abgehaltene sogenannte »Aristoteles-Hegel-Seminar« will die Ähnlichkeiten und Unterschiede der beiden Philosophen in Grundfragen der Ontologie herausstellen. Die Beschäftigung mit Hegels »Wissenschaft der Logik« nimmt dann einen viel größeren Raum ein als die mit Aristoteles' »Metaphysik«. Exkurse in Kants »Kritik der reinen Vernunft« runden den Kontext. Vor dem Hintergrund des gerade erscheinenden »Sein und Zeit« nähert sich Heidegger der Hegelschen Onto-Logik kritisch. Er fragt nach dem »ontischen Fundament der Ontologie«.

Das Schelling-Seminar aus dem Wintersemester 1927/28 stellt wohl Heideggers erste öffentliche Beschäftigung mit der »Freiheitsschrift« dar. Das Manuskript zeigt, inwiefern der Philosoph die für seine Schelling-Lektüre wichtigen Grundbegriffe des Textes herausschält: die Gleichung von Ursein und Wollen, die Frage nach der Freiheit zum Guten und zum Bösen sowie das Verhältnis von Wesen und Existenz im Grund Gottes. Die Protokolle belegen paradigmatisch für alle weiteren in diesem Band veröffentlichten die didaktische Meisterschaft, mit der Heidegger die Studenten

und Studentinnen in die Bewegung des Denkens hineinzuziehen vermochte.

Als Heidegger im Wintersemester 1934/35 über Hegels Rechtsphilosophie las, war er noch von der Notwendigkeit der Machtübernahme der Nationalsozialisten überzeugt. Die allgemeine politische Situation war demnach ohne Zweifel der Anlaß, ein Seminar für Anfänger zu Hegels politischer Philosophie durchzuführen. Daß er Erwartungen mit dem Seminar verband, belegt auch, daß der Rechtsphilosoph Erik Wolf aus der Freiburger Juristischen Fakultät eine Sitzung lang zum Thema beitrug. Das Seminar verstand sich aber durchaus auch als eine Einführung in Hegels Denken überhaupt. Heidegger gibt sich Mühe, die Teilnehmer in Hegels Dialektik, in sein Verständnis der »Idee« einzuführen. Er verweist mehrmals auf Rousseau. Schließlich wird allerdings auch deutlich, daß Heidegger mit seiner Lektüre der Rechtsphilosophie eine Annäherung an den Nationalsozialismus verbindet. Das tritt besonders in den Überlegungen hervor, die Heidegger als »Grundsätzliches zur Staatslehre« bezeichnete. Diese enthalten eine kritische Auseinandersetzung mit Carl Schmitt, der gerade unter den neuen politischen Bedingungen seine Karriere macht. Daß es keineswegs selten zu Affirmationen der politischen Situation kommt, dürfte angesichts der Umstände niemanden überraschen. Es muß jedoch betont werden, daß Heideggers theoretischer Ausgangspunkt dieses Seminars, der Leitfaden in seinem Verlauf, Hegels Rechtsphilosophie blieb und damit gleichsam der Versuch gemacht wurde, den Nationalsozialismus zu »hegelianisieren«.

Die Aufzeichnungen zu »Schelling und der deutsche Idealismus« (1941–1943) stellen eigentlich keine durchgehenden Seminarnotizen dar, obwohl solche in Abschnitten zu finden sind. Vielmehr hat Heidegger hier verschiedenes Material gesammelt, das inhaltlich eine Bewegung von Kant über Hegel zu Schelling vollzieht. In dieser Gedankenentfaltung kommt Heidegger auf das »Ereignis« und seine seinsgeschichtliche Stellung zum Denken des deutschen Idealismus zu sprechen.

Heideggers Seminar zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« aus dem Sommersemester 1942 und seiner Fortsetzung im Sommer 1943 ist das ausführlichste in diesem Band veröffentlichte. Der Zugang zu Hegel wird nun seinsgeschichtlich begründet. Besonders intensiv interpretiert der Philosoph das Kapitel über »die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen« sowie den Begriff der »Erfahrung«, den er von Aristoteles über Kant zu Hegel untersucht. Ein Problem mit der vollständigen Datierung des Seminars ergibt sich durch Heideggers Aufzeichnungen zu seinen »Vorlesungen und Seminarübungen« (Anhang III), in denen er behauptet, das Seminar unmittelbar in den beiden folgenden Wintersemestern fortgesetzt zu haben. Die Protokolldatierungen aber zeigen, daß er erst im Sommer 1943 wieder anknüpfte, was in Heideggers Darstellung fehlt.[9]

Das Seminar im Winter 1955/56 über Hegels »Logik des Wesens« besteht zunächst in einer sehr engen Textlektüre, die sich schließlich in eine freiere Auseinandersetzung mit dem Philosophen öffnet. In den letzten Aufzeichnungen zu Hegels Wendung von der »Wahrheit des Seins« tritt Heidegger selber auf, um sein Verständnis der Wahrheit als des *»Ereignisses des Ver-Hältnisses«* von Hegel abzusetzen. In den Protokollen, die u. a. von Hartmut Buchner, Ernst Tugendhat und Alfredo Guzzoni stammen, wird deutlich, daß Heidegger in der Spätzeit seiner Lehre offenbar auch seine eigene philosophische Position in Seminaren besprach.

Das wird noch offenbarer im letzten hier veröffentlichten Manuskript aus dem Wintersemester 1956/57, einem »Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel«. Bereits der Titel sagt, daß hier kein akademisches Seminar im herkömmlichen Sinne stattfindet. Heidegger sucht die »Ortschaft«, von der aus sich ein nicht mehr metaphysisches Denken dem Denkort von Hegels System nähern kann. Er erscheint als der Philosoph, der vom »Gestell« aus zurückblickend die »Vergessenheit der Differenz« in Hegels

[9] Vgl. das Seminar auf drei Semester vom Sommer 1942 bis zum Sommer 1943 verteilend W.J. Richardson: Heidegger. Through phenomenology to thought. 2e. Nijhoff: The Hague 1967, p. 670.

Denken thematisieren und so einen Ort finden kann, von dem aus die seinsgeschichtliche Epoche der Metaphysik zu überwinden sei.

*

Ich danke den Magistern Sebastian Lederle, Thomas Stadlbauer, Christian Sternad sowie Martin Seidensticker und Friederike Sofie Mevissen für die zugleich anstrengenden und schönen Stunden des Kollationierens. Herrn Felix Bräuer danke ich für das ausführliche Korrekturlesen. Frau Dr. Martina Roesner danke ich für ihre Hilfe in manchen philologischen Fragen zur Philosophie des Mittelalters, Herrn Privat-Dozent Dr. Alfred Dunshirn in solchen zur griechischen Philosophie. Herrn Prof. Dr. Manfred Baum danke ich für die Klärung einer Frage zu Immanuel Kant. Sehr dankbar bin ich Herrn Prof. Dr. Guy van Kerckhoven, der mehrere stenographische Aufzeichnungen Heideggers souverän übertragen hat. Herrn Dr. Ulrich von Bülow, dem Leiter der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs, danke ich für den einen oder anderen Gang zu Heideggers Nachlass. Herr Professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann hat mich nicht nur in Korrekturfragen unterstützt, sondern mir dankbarerweise auch immer wieder wichtige editorische Ratschläge erteilt. Herrn Dr. Hermann Heidegger danke ich ganz besonders nicht nur für sein Vertrauen, sondern auch für seine Geduld beim Korrigieren der Druckfahnen sowie für seine Kraft und Offenheit, die auf die Entwicklung der Gesamtausgabe wohltuend ausstrahlen. In dieser Hinsicht möchte ich meinen Dank auch Frau Jutta Heidegger aussprechen.

Düsseldorf, im Winter 2010/11 Peter Trawny