

010939

Georg Lukács

Heidelberger
Notizen
(1910–1913)

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

141328

GEORG LUKÁCS

HEIDELBERGER

NOTIZEN

(1910-1913)

HEIDELBERGER

NOTIZEN

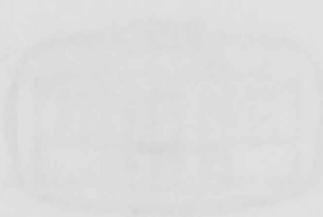
(1910-1913)

EINE TEXTAUSWAHL

HERAUSGEGEBEN VON

BÉLA BACSO

MTAK



AKADEMIKIADÓ BUDAPEST

VERÖFFENTLICHUNGEN
DES LUKÁCS-ARCHIVS
AUS DEM NACHLASS
VON GEORG LUKÁCS

REDAKTION

LÁSZLÓ SZIKLAI

144328

010000

GEORG LUKÁCS

HEIDELBERGER

NOTIZEN

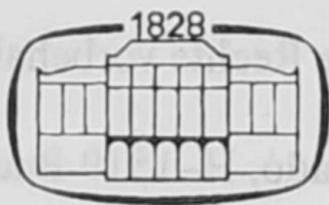
(1910-1913)

EINE TEXTAUSWAHL

HERAUSGEGEBEN VON

BÉLA BACSÓ

MTAK



AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST

M. TUD. AKADEMIA KÖNYVTÁRA
Könyvtár 12. sz. 1. r. 2. sz.

010939

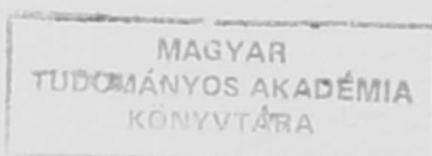
Die Forschungsarbeit
für diesen Band wurde
von der Ungarischen Akademie
der Wissenschaften
und vom Ungarischen Fonds
für Wissenschaftliche Forschung (OTKA)
unterstützt

Bei der Textbearbeitung
waren uns behilflich

MICHAEL PAUEN
BRIAN POOLE

Deutsche Bearbeitung

ALBRECHT FRIEDRICH



ISBN 963 05 7336 9

HU ISSN 0231-1380

© Akadémiai Kiadó – Lukács Archívum és Könyvtár

Budapest 1997

Alle Rechte vorbehalten

Akadémiai Kiadó, H-1519 Budapest, Pf. 245

Printed in Hungary
Akadémiai Nyomda, Martonvásár

M. TUD. AKADÉMIA KÖNYVTÁRA

Könyvleltár/19 97..... sz.

INHALT

ZU EINEM LESEBUCH

Vorwort zu einem Lesebuch	7
HEIDELBERGER NOTIZEN (1910–1913)	11
Heidelberger Notizheft V (LAK. 550)	13
Heidelberger Notizheft VI (LAK. 551)	35
Heidelberger Notizheft VII (LAK. 552)	108
Notizheft VII (LAK. 543)	123
Notizheft IX (LAK. 545)	130
Notizheft VIII (LAK. 544)	159
Notizheft VI (LAK. 542)	172
ANHANG – FÜGGELÉK	189
Művészetszociológia (Kunstsoziologie) (LAK. 529)	191
Die Ästhetik der „Romance“ (LAK. 208)	203
Namenregister	230

VORWORT ZU EINEM LESEBUCH

Es ist tatsächlich ein Lesebuch, ein Lesebuch zu den damals unveröffentlichten wichtigen Werken von Georg Lukács: *Heidelberger Philosophie der Kunst* und *Heidelberger Ästhetik* (1912–1918). Dieses Buch bringt eine Auswahl von den sogenannten *Heidelberger Notizheften* aus dem Zeitraum 1910–1913, die ebenso wie viele andere Texte und Briefe der „zu vergrabenden“ Vergangenheit im Safe der Deutschen Bank in Heidelberg seit 1917 bis 1973 aufbewahrt worden waren. Lukács hat sich selbst die ganze Frühgeschichte seiner theoretischen Entwicklung verschattet. Darum sehen wir eine wichtige Aufgabe darin, mit dem selbstverschleierten Leben Lukács' ins klare zu kommen. Dazu helfen diese Notizen, aus denen man die damaligen Auseinandersetzungen und theoretischen Ausblicke des jungen Lukács verständlich zu machen vermag.

In dieser Phase seiner Philosophie der Kunst hat Lukács eine eindeutige Abwendung von der Form des Essays ebenso wie von der soziologisch geprägten Wirkungsästhetik gemacht und er wollte die allgemeingültige sphärenhafte Unabhängigkeit des Kunstwerkes begründen. Dazu verwendete er eine höchst kritische Aufarbeitung der zeitgenössischen neokantianischen Philosophie (die Marburger Schule), sie bedeutete aber für ihn gleichzeitig eine noch gründlichere Auslegung der Kantischen Philosophie und andererseits eine entdeckende Annäherung an die Philosophie von E. Lask. Diese Kritik entrückt sein Denken schon in dieser Phase von aller subjektivistischen oder psychologistischen Theoriebildung (Dilthey, Simmel). Dieser gegenüber wendet sich Lukács zur Phänomenalität und zu dem von Lask verwendeten Begriff der „Hingeltungsform“ hin, mit dem

er die einzigartige zeitlose und doch ewig an die Zeit gebundene Vorherrschaft des Kunstwerkes herausgehoben sehen wollte. H. Rosshoff und György Márkus haben schon die bedeutende Analyse des Laskschen Formbegriffs in Lukács' früher Ästhetik ausgelegt. Lukács hat in diesen Notizen bemerkt, daß der von Lask konzipierte Formbegriff als „eine geltende Form“ letztendlich „ein Hinaufziehen in die Geltungssphäre“ verwirklichen kann. So gewinnt das Kunstwerk eine vollständige Unabhängigkeit in seinem Geltungsbereich. Also ist es frei von dem Subjekt der Erlebniswirklichkeit. In der *Heidelberger Ästhetik* formulierte er, bezug nehmend auf Lask: „... für die Ästhetik ist hier zu untersuchen, worin das schlechthin Subjektstrascendente im Werke liegt und wie sich diese Transcendenz mit den normativen Subjekten der Ästhetik (dem Schaffenden und dem Receptiven) so verbindet, daß das Gelten des Werks für sie zum transcendenten Sollen wird, daß erst durch dieses Sollen sowohl ihre Intention auf das Werk wie das Werk selbst in seiner Gegenständlichkeit transcendental begriffen werden können“. (Lukács: *Heidelberger Ästhetik* (1916-1918) Luchterhand 1974. Hg. Gy. Márkus, F. Benseler S. 113-114.) (Lukács hat seine Anerkennung später in einem Nachruf zu Emil Lask in *Kant-Studien* 1918. Bd. XXII. Heft 4 öffentlich mitgeteilt.)

Lukács erreicht diese Auffassung über einen langen Weg. Die im Anhang leider nur auf ungarisch lesbare Aufzeichnung zeigt noch eine soziologisch geprägte Annäherung zur Kunst, aber schon in dieser *Kunstsoziologie* wird sichtbar, daß für ihn die im chaotischen Leben sich selbst verteidigende Form, also die Form des gelungenen Werks, wichtig ist. In diesem Text erscheint ein bis jetzt in der Lukács-Forschung kaum zu berücksichtigender Autor, Rudolf Borchardt, der ebenso wie Lukács ein starker Kritiker der modernen Formlosigkeit gewesen war, und beide hatten eine Überwindung der formlosen Modernität gesucht. Bezüglich der Form sagte Borchardt in *Gespräch über Formen* im Jahre 1905: „Mit einem einzigen Wort kann ich sagen, worauf es ankommt: Inkommensurabilität. Unermeßlichkeit und Unmeßbarkeit alles dessen, was Form hat. Ein Kunstwerk, das Form hat, ist inkommensurabel bis in jede äußer-

lichste Vereinzelung hinein.“ (Borchardt: *Gespräch über Formen* Cotta Verlag 1987. S. 27.)

Es ist bei Lukács ebenso prägnant wie bei Borchardt die Ankündigung einer neuen Zeit und die des Werks anzutreffen, in dem eine immerwährende Distanziertheit, d.h. eine unerschöpfliche Andersheit, gegenüber „jeder Art des Seins“ gelten kann. Lukács hat eindeutig „über den Primat des Werkes“ und die Geltung des Werkes als eines rein geltenden Sinngebildes gesprochen (vgl. *Heidelberger Ästhetik* S. 62). Die höchst fragwürdige und von György Márkus ausgezeichnet analysierte Auffassung des Kunstwerkes brachte den Autor in eine fast ausweglose Situation in der frühen Ästhetik. Kurz gesagt, erklärte Lukács die kantische transzendente Frage vorzeitig zu einer Nebensache, weil er – wie Márkus formuliert – „den Lebenssinn der Kunst“ aufsuchen wollte (vgl. Gy. Márkus: Lukács' „Erste“ Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács, in: *Die Seele und das Leben*. Suhrkamp 1977). Es ist bemerkenswert, daß Heidegger in seiner frühen Freiburger Vorlesung über die *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919) gegen die Lasksche „sublimierte“ Transzendentalphilosophie ähnliche kritische Einwände hervorgehoben hat: „Jede Transzendentalphilosophie bedeutet eine Verengung auf das theoretische Erkennen, eine Zurückbeziehung auf das Denken. Man kommt zu einem analytischen Arbeiten mit einem bestimmten Schatz von Formen (vgl. z.B. *Lask*, bei dem das System der Regionen zu einem System von sublimierten Objekten wird).“ (Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)* Klostermann V. 1993. Hg. H.-H. Gander G. A. Bd. 58. S. 236) Eine solche Verengung war für Lukács ähnlicherweise unakzeptabel, oder anders gesagt, „das inselhafte Leben des Kunstwerkes“ (Simmel) war für ihn unzulänglich. In der ganzen Theorie war „das Kunstwerk die Utopie des bedeutsamen Lebens“ (vgl. A. Heller: *Das unbekannte Meisterwerk*, in: *Gond* 1992/1). Das Problem tritt in den Notizen deutlich hervor: „Vielleicht ist das Verhältnis von Ästhetik (als Philosophie des Schönen) und Philosophie der Kunst das Gleiche. Dann wäre ein ähnlicher

Aufstieg zur Metaphysik wie früher in der Kategorienlehre möglich... Vom Leben aus: fortwährendes Zunehmen an Sinn, Homogenität und Bestimmtheit bei fortwährendem Abnehmen an Sein.“ Es ist die äußerste Paradoxie der Kunsttheorie, und in dieser wendete sich der junge Lukács dem einzig Möglichen, dem Primat des Werkes zu. „Die Hauptforderung besteht in einer *Werkzentrierung* der Ästhetik, die den Theorien des Schönen und der Kunstphilosophie des deutschen Idealismus eine Absage erteilen soll.“ (Ph. Despoix: Vom Produktiven Mißverständnis... in: *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis Nova Series* Tom. XXII. Hg. Loboczky J. Eger 1995.)

Nach dem Durchlesen dieser ausgewählten Zitate und Textauslegungen können wir die bis jetzt nur geahnten Scheidewege in Lukács' früher Theoriebildung besser erklären. Die langsame, aber eindeutige Entfernung von der impressionistischen Essayistik und der wegen ihres Psychologismus kritisierten Diltheyschen Geisteswissenschaft und ebenso von der Wert- und Kulturphilosophie (Rickert, Natorp) ist zum Vorschein gekommen. Vielleicht bringt diese Veröffentlichung der theoretischen Kulisse der Heidelberger Schriften die seit langem verödete Lukács-Forschung in Schwung. Wir wünschen Ihnen ein gutes Lesen zum Lesebuch.

Ich möchte mich hier zuerst bei Michael Pauen (Marburg) und Brian Poole (Kanada) und Stephan Körnig (Reutlingen) für die deutsche Textbearbeitung, und bei Ottó Hévízi für die Rekonstruktion von zwei wichtigen Teilen der Hefte herzlich bedanken. Der Herausgeber dankt auch Frau Anna Wessely und Júlia Bendl die Rekonstruktion der im Anhang veröffentlichten Texte. Leider haben wir im letzten Jahr Frau Meller verloren, die seit Jahrzehnten in der Lukács-Forschung und Publikationsarbeit tätig war.

Béla Bacsó

Die im Text verwendeten Zeichen

Wir benützten die schon seit langem verwandten Zahlen und Einstufungen vom Archiv, z.B. Notizheft V, LAK. 550 oder Heft VI, LAK. 542. Dies war nötig, weil die Forscher die bisherigen Bezeichnungen verwendet haben; ihnen soll auch bei dieser Ausgabe die Gelegenheit gegeben werden, sich zu orientieren.

[***] = längere Auslassung

Die fett gedruckte Textstelle = die Heraushebungen von L.

Die kursiv gedruckte Textstelle = die Heraushebungen von den zitierten Verfassern

[Bemerkungen vom Hg.]

[?] = nicht oder unsicher lesbare Textstelle

///+/// //+...// = eine spätere Bemerkung oder Ergänzung von Lukács

HEIDELBERGER NOTIZHEFT V

(LAK. 550)

„Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewußtseins, innerhalb dessen sie auftritt, in dem Ganzen unserer Natur.“ (Dilthey – Einleitung in die Geisteswissenschaften XVI – Bemerkung des Herausgebers: In der Berliner Ausgabe von 1922, die sich in der Bibliothek befindet, auf S. XVII)

„Dächte man sich rein geistige Wesen in einem aus solchen allein bestehenden Personenreich, so würde ihr Hervortreten, ihre Erhaltung und Entwicklung, wie ihr Verschwinden ... an Bedingungen geistiger Art gebunden sein; ihr Wohlsein wäre in ihrer Lage zur geistigen Welt gegründet; ihre Verbindung untereinander, ihre Handlungen aufeinander würden sich durch rein geistige Mittel vollziehen und die dauernden Wirkungen ihrer Handlungen würden rein geistiger Art sein; selbst ihr Zurücktreten aus dem Reich der Personen würde in dem Geistigen seinen Grund haben. Das System solcher Individuen würde in reinen Geisteswissenschaften erkannt werden. In Wirklichkeit entsteht ein Individuum, wird erhalten und entwickelt sich auf Grund der Funktionen des tierischen Organismus und ihrer Beziehungen zu dem umgebenden Naturlauf ... **So ist das geistige Leben eines Menschen ein nur durch Abstraktion loslösbarer Teil der psycho-physischen Lebenseinheit, als welche ein Menschendasein und Menschenleben sich darstellt.**“ (Dilthey Einleitung 17–18 – in der 1922er Ausg. 14–15)

Ahogy itt a „Geisteswissenschaft“ áll a természethez, úgy áll az irodalom a többihez (Történelem, nemzetgazdaságtan stb.).

„Jedenfalls bleiben Aussagen über Wirklichkeit von Werturteilen und Imperativen auch in der Wurzel gesondert ...“ (Dilthey Einleitung 33 – in der 1922er Ausg. 26–27) Irodalomtört. nem igaz.

„Die Tatsachen, welche die Systeme der Kultur bilden, können nur vermittels der Tatsachen, welche die psychologische Analyse erkennt, studiert werden. ... Aber dies Verhältnis ist so verwickelt, daß nur eine zusammenhängende **erkenntnistheoretische** und logische Grundlegung, welche von der besonderen Stellung des Erkennens zu der geschichtlichen, der gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeht, die Lücke ausfüllen kann, welche zwischen den Einzelwissenschaften der psychologischen [im Original psychophysischen!] Einheiten und denen der politischen Ökonomie, des Rechts, der Religion u. a. bis heute besteht.“ (Dilthey Einleitung 57 – in der 1922er Ausg. 46)

Viszonyuk egymáshoz. Correlatio (pl. jog és a társadalom külső organizáltsága): „die beiden Tatsachen bestehen jederzeit nur nebeneinander, miteinander, und zwar sind sie nicht als Ursache und Wirkung miteinander verbunden, **sondern jede hat die andere zur Bedingung ihres Daseins.**“ (ebd. 69 – in der 1922er Ausg. 55)

„Das System der Kunst wie das der Wissenschaft können in den Grundzügen entwickelt werden, ohne daß die Einführung der äußeren Organisation der Gesellschaft in die Untersuchung für die Entwicklung dieser Grundzüge erforderlich wäre. Weder die Grundlagen der Ästhetik noch die der Wissenschaftslehre schließen den Einfluß des nationalen Charakters auf Kunst und Wissenschaft, oder die Wirkung von Staat und Genossenschaften auf dieselben ein.“ (ebd. 72 – in der 1922er Ausg. 58)

E szerint azonban még nincsen irodalomtörténet; kivéve Windelbandosan, de ez ellen az ő szavait lehetne használni: „Es war der Grundfehler der abstrakten Schule, die Beziehung des abstrahierten Teilinhaltes auf das lebendige Ganze außer acht zu lassen und schließlich diese Abstraktionen als Realitäten zu behandeln.“ (ebd. 61 – in der 1922er Ausg. 49)

Úgy az egyes egyéniség, mint az összesség abstractio. Az összesség (mint társadalomtudományok tárgya) „So hebt die

Wissenschaft auch aus der Wirklichkeit des Lebens den Verband als Gegenstand heraus. Eine Gruppe von Individuen, die in einem Verbande verknüpft ist, geht niemals in diesem gänzlich auf.“ (ebd. 102 – in der 1922er Ausg. 82)

Irodalomtörténet

1. Történelem: „Denn Fabel, Motiv, Charaktere eines großen dichterischen Werkes sind durch das Lebensideal, die Weltanschauung sowie die gesellschaftliche Wirklichkeit der Zeit bedingt, in der es entstand, rückwärts durch die weltgeschichtliche Übertragung und Entwicklung dichterischer Stoffe, [Motive – fehlt bei Lukács] und Charaktere.“ (110 – in der 1922er Ausg. 88)

2. a) a költő fantáziája

b) die ästhetische Empfänglichkeit

3. az értékelés „Wir können nicht eine exakte Kausalerkenntnis, welche die Beurteilung ausschliesse, herstellen. Diese ist von der geschichtlichen Erkenntnis durch keine Art von geistiger Chemie abzuscheiden, solange der Erkennende ein ganzer Mensch ist.“ (112 – in der 1922er Ausg. 89) Csak ő: „Und doch bilden andererseits Beurteilung, Regel, wie sie in den Zusammenhang dieser Erkenntnis verwebt sind, **eine dritte selbständige Klasse von Sätzen**, die nicht aus den beiden anderen abgeleitet werden kann.“ (ebd.) Ja: aber vielleicht jene aus ihr?!

„... ist der Empirismus nicht minder abstrakt als die Spekulation“ (ebd. 154)

Nincs empirikus poétika „Aber jedes empirische, vergleichende Verfahren kann nur aus dem Vergangenen eine Regel abziehen, **deren Gültigkeit also geschichtlich beschränkt** ist, sie kann nie das Neue, Zukunftsvolle binden oder beurteilen.“ (Dilthey Die Einbildungskraft des Dichters. Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet. Leipzig 1887, 335 – Zitat Dilthey Ges. Schriften, Bd. VI. 1938, 126)

A biztos; „Die Poetik hatte zuerst einen festen Punkt in dem Mustergültigen, aus dem sie abstrahierte, dann in irgendeinem metaphysischen Begriff des Schönen: nun muß sie diesen im Seelenleben suchen.“ (ebd.)

Dilthey könnyit magán sokszor; sokat átugrik pl. „Man unterscheidet sofort die Helden, welche aus Bühnenmaterial, Pappe,

Papier und Flittergold angefertigt sind, wie auch ihre Rüstungen schimmern mögen, von denen, deren Bestandteile Realität sind.“ (ebd. 338) és „Es gibt keine Theatermoral, keine Auflösungen, die im Roman befriedigen, doch nicht im Leben.“ (ebd. — Ges. Schriften, Bd. VI, 128–129) Ez a legnagyobb felületesség.

Fantázia „konstruktive Phantasie“ (ebd. 351 — Ges. Schriften, Bd. VI, 139)

Felületességek: Die Poesie entstand aus dem Drang, Erlebnis auszusprechen, nicht aus dem Bedürfnis, den poetischen Eindruck zu ermöglichen. Was nun vom Gefühl aus gestaltet ist, erregt das Gefühl wieder, und zwar in derselben, nur geminderten Weise. (?) So ist der Vorgang im Dichter dem verwandt in seinem Hörer oder Leser. (??) (ebd. 421 — Ges. Schriften, Bd. VI, 194)

A felvevőről: „Der Bildzusammenhang, der in ihrem Vorstellen entsteht, enthält Personen und Handlungen, welche zu denen des wirklichen Lebens in keinem Verhältnis der Ursache oder Wirkung stehen. So werden diese Hörer aus der Sphäre ihrer direkten Interessen herausgehoben.“ (ebd. 424 — Ges. Schriften, Bd. VI, 199)

Már t.i. aki. Persze: az esztétika számára életkérdés ezt feltételezni különben véletlenné válik minden hatás. (Én ezt így formuláztam egyszer: vizsgálni kell, kinek — művészetre vonatkozó — introspektive alkalmas anyagai a hatás pszichológiának.) De az irodalomtörténet nem választhat így ki. Ott igenis vannak véletlen hatások, sőt határok, amik **éppen nem művészi voltuknál fogva** (még nagy művészi alkotásoknál is pl. Werther, Nora) nagyok. És viszont; nem választhatja a hatást sem kiindulási pontul. — Nincsen egységes szempontja. Egységes csakis a szociológusnak, a poetikussal való synthesise lehetne. Ha mindkettőnek **ténymegállapító fogalmai** között az ismeretelmélet képes volna kapcsolatokat teremteni; új **ténymegállapító fogalmakat** tehát a speciálisan irodalomtörténeti kategóriákat. Egyelőre azonban ezeknek még alapjai sincsenek megvetve és az irodalomtörténet teljesen a „kapásra” synthetizálás álláspontján áll, a „geniale Anschauung“ mint Dilthey (ebd. 331) mondja. — De mégsem lehet empiria. Miért? Esztétika felől: mert kell érté-

kelni és mert van értéktörténet és irodalomtörténet (egy Windelbandos álláspont korszakokon belül keresztül vihető; és sok eszköz – irodalmi fejlődés: motívum kiemelés, technika agyonfinomodás stb. elképzelhető. És ennek már a lehetősége is elég – az elmélet számára) Másfelől: sociologia determináltság oly evidens, hogy nem lehet, még a filozófián belül se keresztül vinni (Nem elég!!)

Felületes általánosítás „Auch können wir, so das Dargestellte nachlebend, viel schneller aus einem Zustande in den anderen übergehen als im wirklichen Leben.“ (ebd. 428 – Ges. Schriften, Bd. VI, 199)

Itt Dilthey törvénynek állapít meg egy **historiai tény**t, a modern embernek gyors és kevés Hemmungtól gátolt felvevőképességét. Az egész renaissance poetika az ellenkező állásponton volt (Példák!)

Die Erkenntnis der Technik: „Sie leitet aus dieser die allgemeingültigen Prinzipien der poetischen Wirkung in unbestimmter Anzahl ab und stellt sie als Regeln oder Normen dar. Sie zeigt, wie in diesem ursächlichen Zusammenhang von Vorgängen, nach Gesetzen des Seelenlebens, den poetischen Normen entsprechend, erst unter den Bedingungen eines bestimmten Zeitalters und eines Volkes eine poetische Technik entsteht und sonach nur eine relative und geschichtliche Geltung hat. So begründet die Poetik die Literaturgeschichte und findet erst in dieser ihren Abschluß.“ (ebd. 430 – Ges. Schriften, Bd. VI, 201)

„Also ist eine allgemeingültige Technik der Poesie unmöglich.“ (432 – Ges. Schriften, Bd. VI, 202–203)

Az irodalomtörténet mai primitív voltának bajai, hogy nem is tudják, ha valahol nem tudunk valamit: tény nem tudásról van-e szó vagy ismeretelméleti tisztázatlanságról.

Lehet-e a monografikus és a fejlődéstörténeti (sociologikus vagy problematikus belülrőli) szempontokat egyesíteni, vagy pedig csak művészileg. (Vagy: a művészi csak látszólagos, csak ideiglenes, azért mert nincsen még meg a nem intellektuális élményeket kifejező fogalmak számára szükséges ismeretelmélet és logika.)

A hatás. Szintén csak introspective megállapítható.

Az egyéniség a conturok felfogása, mert csak constructio, csak a művekből (és dokumentumokból) tehát kívülről összerakott valami. Kívülről összerakjuk és ha össze van rakva (az általunk konstruált) lélekből magyarázzuk meg a műveket: az egyedüli tényeket a mik rendelkezésünkre állanak. **Az első nagy circulus vitiosus.**

A publikum: ismeretelmélet. (Hallgatólagos, tényleges, szám-bajövő.) Milyen? Belső struktúrájának hatása a benne elérhető hatásokra – sociologia. – Egyáltalában: **a hatás visszahatása a művészetre.**

Stílus ugyanaz a circulus vitiosus m.f. Művekből megcsinálunk valamit, hogy vele a műveket megmagyarázzuk. Ezekért kell **kategóriákhoz** eljutnunk. (A formáihoz, a változási lehetőségekéhez, hogy ne a művekből vegyük azt, amivel őket magyarázzuk.)

„Die epische oder dramatische Darstellung eines Characters besteht nur in der sinnfälligen Vergegenwärtigung einzelner Szenen, dagegen existiert der ganze Charakter nirgends in dem Werke, sondern zunächst im Kopf des Dichters, dann in der Einbildungskraft des Hörers oder Lesers.“ (460 – Ges. Schriften, Bd. VI, 224)

A gyakorlat mechanizáló ereje „Uns interessiert hier dieser Vorgang der Mechanisierung unter dem retrospektiven Gesichtspunkt: alles, was uns heute als einfach und leicht erscheint, war einmal eine mühselige Leistung.“ (Vierkandt Die Stetigkeit im Kulturwandel 1908. 71) Ebből 2 dolog következik

1. Valamikor ingerrel bírt dolgoknak elkapása
2. Valamikor újnak ható dolgoknak (szempontoknak, szempont és kapcsoláslehetőségeknek) **apriorikká válása.** Talán azért lehetetlen a poetika: mert a pszichológiai előfeltételek a mik – pozitive és negative meghatározzák a formákat alá vannak vetve ennek a változásnak. Másszóval: azok az a priorik amiknek e formák megfelelnek **nem állandóak.**

3. Mit feltételez az ember? Ez különösen pszichológiára vonatkozik. Hogy egy embert elevennek érezzünk, kell hogy pszichológiája kellemesen meglepő, vagyis a mi feltételezési

lehetőségeink új variatioja legyen. De épen ezek változnak. És kimerülnek a variatiók; t.i. teljesen feltételezünk mindent (utólagos nem értés, Schiller)

2. nem innerváljuk elég simán az újat meglep, felháborít (előzetes nem értés Kleist)

Kérdés: hogy van az hogy mégis hatnak régi dolgok. Hogy vannak dolgok, amiket ez a probléma **nem érint**. És ezért kérdés: nem tartalmi a priori változása-e ez, ami tehát nem érinti a már formává váltakat.

Ad kor, publikum etc. Mennyiben egységesek egy ember lelki functioi. In realitate: belülről. Amennyiben **folytonosak**, tehát határtalanok, nincsen semmi ami kívülről jönne. A más emberéi: csak abstractio segítségével; az ő tetteiből stb. ott levont következtetések segítségével. De éppen ezért nem szabad itt túlbecsülni és túlzásba menni. A természetes következtetés: egy megismerésnek vannak következményei; egy új felfedezés, meglátás stb. átalakít mindent. De csak a logikában van végig gondolás (és az egyes embernél – és ott is csak a tehetségesnél – a maga mesterségén, vagy legfőbb érdeklődési körén belül) máskülönben ugyanazt, ami ott felfordított benne mindent észre sem veszi, vagy tudomásul veszi egyszerűen és így no consequence lesz számára. Ez különösen az irodalomnál fontos

1. mert így összefér új a régivel
2. mert így összefér jó a rosszal (még egy művön belül is)
3. vagy nem sociologiaiailag szükségszerű az átalakulás.

Sociologia fontossága: egy új kapcsolás, egy új synthesis lehetősége: nem egyéni psychologia már, de még nem metaphysikai (Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung 1908. 3)

„Jede Wissenschaft beruht auf einer Abstraktion, indem sie die Ganzheit irgend welchen Dinges, die wir als einheitliche durch keine Wissenschaft erfassen können, nach je einer ihrer Seiten, von dem Gesichtspunkt je eines Begriffes aus, betrachtet.“ (ebd. 4) Mi volna most már az irodalomtörténet szempontja

1. **a formák variabilitáslehetősége** (amit Hegel és Schelling talán tévesen vontak bele az aesthetikába. Bár lehet hogy itt correlatio van.)

2. Az adaequat hatások törvényszerűségei és elválasztásuk az inadaequataktól (ami a hatástörténet – tiszta sociologia számára – nem is szempont, legfeljebb ténymegállapítás!)

3. a fejlődés fogalmai

a) az endogám és kívülről fejlődések különválasztásai és – az aesthetika adta – formaanalysis segítségével az endogám, – sociológiától kapott – ideologikus a publikumot és anyagot meghatározó elemek segítségével a külső kereteket és célkitűzéseket megszabni.

b) a fejlődés tendenciák

α) formából Pl. Dráma 2 típusa

β) korpsychologiai tendenciák (romantika pl.) gyökerei és így visszatérési lehetőségeik

γ) e kettőnek egymáshoz való viszonyai

Ennek összességéből: a **stílus** mint az irodalomtörténet végső fogalma.

Az aesthetikáé: **a forma**.

A sociológiáé: **a hatás**.

Stílus: a győzelmes, a ható, az általánosan ható forma. A stílus történelmi jelenség: egyszeri, soha vissza nem térő. És mégis törvényeknek alávetett, tárgya a tudománynak.

1. mert hat – tehát psychologiai (socialpsychologiai törvények hatása alatt áll)

2. mert a forma által hat, tehát az aesthetika törvényeinek van alávetve.

A stílus sociologiai kategória, mert emberek közötti viszonyokat és kölcsönhatásokat tételez fel; történelmi, mert egyszeri, egyedüli és hasonlíthatatlan; aesthetikai, mert – ha egyszer megvan állapítva – formai érték: mérni lehet vele. Az épület fogalmához képest a got templom talán efemer; ha megvan a got templom fogalma: mérni, értékelni lehet vele. Innen mert egészen külön irodalomtörténelmi kategória: a reprezentatív emberéi, a symbolikus életé.

„Die Begriffe treten, wie wir nachher zeigen werden, gewöhnlich paarweise auf und repräsentieren zwei Gegensätze.“ (Bergson Metaphysik 24 – Bergson – Einführung in die Metaphysik, Diederichs 1909, 24)

1. erre Simmel: Probleme der Geschichtsphilosophie: érték mint heuristikus maxima; mindegyik alkalmazása által jelöli meg a határait; „es sind Vorbereitungen auf Gesetze“ (a. a. O. 84–86) //+// különös történelmi törvények ellen, hogy nemcsak a keret, a kezdet és a vég kozmikus és ezen belül aztán belülről, belső, speciálisan történelmi jellegű törvények uralma alatt játszódik le minden, de folytonos a befolyásoló hatás (ebd. 88) És így áll az irodalomtörténet a történethez, nemzetgazdaságtanhoz etc.

//+ innen Windelband, Petzold és másoknak (pl. Schelling aesthetikájának – aminek fogalmi zavarossága nem ide tartozik) heuristikus értelme és jelentősége. Ezért **kell** ma még irodalomtörténet minden ellene felhozható, jogos és kétségbevonhatatlan ismeretelméleti meggondolás **ellenére**, mert ma nem tudjuk és nem tudhatjuk, hogy melyik **nehézség ismeretelméleti** és melyik **tény nem tudáson** alapuló. Tehát a különböző irodalomtörténet felfogások megpróbálandók, mert csak így sülnet ki mennyire igazak, csak így juthatunk el **tényleg** ahhoz a synthesishez, amit programként behoztunk.//

„Das besondere und selbständige Erkenntnisinteresse der Historik gestattet oder verlangt, daß die originalen Synthesen, Kollektivbegriffe, Zusammenhänge, in die sie die Wirklichkeit gliedert, als *Einheiten*, ohne das Bedürfnis nach weiterer Auflösung, gelten“ (ebd. 98) Maraton, görögök „Es bedarf also einer Synthese, die von vornherein über die atomisierende Tendenz hintergreift, *und so erst den Gegenstand zustandebringt*, nach dem wir fragen.“ (ebd. 99)

Emberek: daß der Historiker das Gesamtbild einer Persönlichkeit nur aus ihren einzelnen Äußerungen gewinnen, diese Einzelheiten aber nur aus einem schon zum Grunde liegenden Gesamtbild der Persönlichkeit richtig deuten und gruppieren kann. (ebd. 20) Ugyanez stílusra, mint historiai kategóriára is áll.

Nincs ismeret szempont nélkül (ebd. 46), állandó (ebd. 49) mely még csak nem is művészettörténet: nincs kontinuitás (ebd. 48)

A Geschmacksurtheil „subjektiv-allgemein“ (Kritik der Urtheilskraft Reclam 90)

Görög rationalismus „Nach Platon und Aristoteles ist die Natur, die rohe Materie, nicht von Grund aus feindlich gegen die Vernunft und das Maß ... die Ordnungslosigkeit ist nur eine Seite aller Dinge; wer sie mit Vernunft betrachtet, findet auch in ihnen Vernunft.“ (Boutroux Science et Religion 4 – zitiert nach der deutschen Ausgabe in Lukács' Bibliothek: Boutroux: Wissenschaft und Religion. Teubner 1910, 4–5)

Dies ist eine allgemeine **Grenze der ganzen griechischen Psychologie**: der Inhalt für die Vorstellungen muß der „Seele“ irgendwie gegeben sein. (Windelband Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 97 – kontrolliert an der Ausgabe 1912⁶, dort 98)

Der Grund: weil „Platon ebensowenig wie irgend einer seiner Vorgänger eine schöpferische, den Inhalt erzeugende Tätigkeit des Bewußtseins anerkennt.“ (ebd.)

Das Ordnen der Begriffswelt in ein Nebeneinander und Untereinander der Begriffe (in ein Aus-einander-Abgeleitet-Werden) schafft „eine Stufenleiter von Wirklichkeiten, welche von der Eins herab bis zu der niedersten Wirklichkeit, derjenigen der Körperwelt, reicht.“ (Windelband 100 – in der Ausg. 1912⁶ 101) //+//

Die stoische **Notwendigkeit** (ἀνάγκη) anerkennt keinen **Zufall**: „scheinbare Ursachlosigkeit des Einzelgeschehens nur eine der menschlichen Einsicht verborgene Art der Verursachung bedeuten könne.“ (Windelband 130)

//+ Bei den Stoikern eine **Stufenfolge der Götter**: Die eine, ungewordene Gottheit (Zeus) und „eine große Anzahl »gewordener Götter«.“ (Windelband 157)//

Stoa Determinismus und Freiheit; Weltbeherrschende Vernunft u. Sünde: wie ist Sünde (bei einer pantheistisch-teleologischen Weltanschauung) möglich. (Windelband 163)

Das altgriechische Lebensziel war **eine politische Ethik**; die späte hellenistisch-römische eine eudämonistische; selbst bei den Stoikern soll die Tugend dem Glück dienen; der Weise „ist frei, ein König, ein Gott; was ihm auch geschieht, das kann sein Wissen, seine Tugend, seine *Glückseligkeit nicht angreifen* ... der normale Mensch ist der ... welcher sich von der Außenwelt frei

zu machen und *sein Glück in sich selbst allein* zu finden weiß.“ (Windelband 137)

Bei den **späteren Stoikern** tritt schon die Meinung auf, daß nur der Geist von Gott stamme, und die Materie ein Gott entgegengesetztes, der Vernunft feindliches Prinzip ist. (Windelband 191) Bei den Apologeten ist die Materie indifferent: die verführenden Dämonen sind das böse Prinzip. (W. 192)

Bei den **Neuplatonikern** tritt die **Aktivität des Bewußtseins** zuerst auf. (W. 194) Obwohl bei Plotin (W. 203) die alte Auffassung ist.

Christentum und Neuplatonismus: Neuplat.: Persönlichkeit ist bloß Schranke; christ.: persönliches Verhältnis zu Gott (W. 199)

Antikes Denken 1. Es gibt noch keine Subjektivität. D.h. Gut und Böse sind noch keine Werturteile, ausgesprochen über einen an und für sich für sie gleichgültigen Weltprozeß, sondern sie sind reale **Naturmächte**; [so daß] „in theoretischer Hinsicht aber auch die andere [„Böse“] völlig den Anspruch auf metaphysische Ursprünglichkeit und Ewigkeit ($\text{o}\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$) behauptet.“ (W. 200) Manichäismus.

2. Andererseits ist aber (bei Plotin) das Wahrhaft Seiende = das Gute = der Geist (W. 204) während die Materie = das Böse, das Nichtsein ist (W. 206)

Darum: **Theodizee** „Wenn das Böse nicht *ist*, so braucht es nicht gerechtfertigt zu werden, und so folgt aus den bloßen begrifflichen Bestimmungen, daß alles, was ist, gut ist.“ (W. 206)

In Plotin wird die aristotelische Kategorienlehre zum metaphysischen Schema der Welt (Im Christentum 241:) (Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen; je größer der Umfang eines Begriffes, desto kleiner sein Inhalt – vom „Ersten“ kann man im strengen Sinne gar nichts aussagen. (W. 204) Daraus entstammt der Realismus (W. 209).

Philon: Zwischenglieder zwischen Welt und Gott : Engel = Ideen (W. 201) Schon Abaelard zeigte, daß die Konsequenz des Realismus Pantheismus sei. (W. 248–49)

Vorbereitung der „Romance“ bei Shakespeare

1. Merchant of Venice Shyloks **Charakter:** er geht – in einer tragischen Situation – nicht bis ans Ende.

2. Measure for Measure: durch die Verwechslung von Isabella und Marianna biegt Shakespeare eine tragische **Situation** ins Untragische um. (der Typus: die scheinbare Situation: A King and no king vom Beaumont-Fletcher)

Interessantere Handlung „The plots of the new tragicomedies are often original and commonly ingenious to the degree of improbability.“ (F. E. Schelling Elisabethan Drama II, 192)

Müßte man die Eifersucht des Leontes nicht mit dem Wahnsinn des Herakles vergleichen? – Setzt seine Eifersucht nicht ein, wie der Wahnsinn des Herakles? „Er war wie verwandelt“ (Wilamowitz I, 333 Vers 932) Freilich ist Shakespeare Euripides gegenüber im Nachteil. Er muß eine solche Wandlung ganz unbegründet lassen (oder sie wie bei Angelo psychologisch motivieren) während E. die Götter bat. Bezeichnend übrigens auch bei Sh. in dieser Periode die *dei ex machina* (The winter's Tale).

Das Abstracte in Fletcher (so wie die Königstreue in Maids Tragedy) Talamon und Arate sind mit Kreon unzufrieden und wollen den Hof verlassen, doch sobald sie von Theseus' Angriff hören, wird das **abstrakte patriotische Pflichtgefühl** in ihnen mächtig:

Talamon

Leave that unreasoned
Our services stand now for Thebes, not Creon:
Yet to be neutral to him were dishonour,
Rebellious to oppose; therefore we must
With him stand to the mercy of our fate,
Who hath bounded our last minute

(The two noble Kinsmen I, 2,
Temple classics 16)

Fatalismus

Arate:

Let the event,
That never erring arbitrator, tell us
When we know all ourselves, and let us follow
The feeling of our chance

(ebd. 17)

Die Bewußtheit Wie T. und Ar. beinahe ihr Schicksal spielen und es lyrisch spiegeln; allerdings ist hier die Situation wundervoll adäquat: das Gefängnis. Sehr merkwürdig ist auch die Liebe der Tochter des Wächters zu T.: lyrischer Monolog. Auch sehr bewußt z.B.:

if the law

Find me, and then condemn me for't, some wenches

Some honest hearted maids, will sing my death

And tell the memory my death was noble,

dying almost a martyr

(II, 6, 52)

Romeo und Julia erleben die Liebe, Arate und Talamon erleiden sie (geradeso Othello und Leontes): es ist ein Märchenfatalismus. Der Begriff des Fatalismus schließt die Identität von Mensch und Schicksal aus: indem der Mensch es erleidet, steht er unter ihm, indem dieses Erleiden in ihm bewußt reflektiert wird, steht er über ihm: sie kommen nie zusammen.

Krishna an Arjuna: „Frei von Eigennutz und Selbstsucht, gelangt er zum Frieden.“ Zweiter Gesang Der Erhabene sprach 40 [Lukács benutzte J. Loriners – Bhagavadgita Ausgabe, Breslau 1869; da sie nicht erreichbar und zudem ungenau ist, wurde nach der von Leopold von Schroeder übersetzten Diederichs-Ausgabe, erstmals 1922, zitiert.]

Handeln: Krishna an Arjuna

„Darum vollbringe du die Tat, wie schon die Alten sie vollbracht.

Was ist Tat? was ist Nichttun? – das ist's, was Weise selbst verwirrt;

Drum will die Tat ich künden dir, wodurch du kommst vom Übel frei.

Denn achten muß man auf die Tat, achten auf unerlaubtes Tun,

Muß achten auf das Nichttun auch, – der Tat Wesen ist abgrundtief.

Wer in der Tat das Nichttun schaut und in dem Nichttun grad' die Tat,

Der ist ein einsichtsvoller Mensch, andächtig tut er jede Tat.

Wer Gier und Wunsch bei jeglichem Beginnen ganz und gar verbannt,

Wer in des Wissens Feu'r die Tat verbrannt hat, heißt ein weiser Mann.

Wer an der Taten Frucht nicht hängt, stets zufrieden, nicht Hülfe braucht, —

Wenn er im Tun sich auch bewegt, so tut er doch in Wahrheit nichts.

Nichts wünschend, zügelnd seinen Geist, aufgebend jeglichen Besitz,

Nur mit dem Körper tu'nd die Tat, — so bleibt er frei von Sündenschuld.

Vergnügt mit dem, was er bekommt, nicht neidisch, gegensatzentrückt,

Gleich bei Erfolg wie Mißerfolg, wird er durch keine Tat verstrickt.

Wer frei von Hang ist und erlöst, wem in Erkenntnis ruht der Geist,

Indes er sich um's Opfer müht, dem löst das Tun sich völlig auf.

Die Gottheit ist das Opfer selbst, die Gottheit lebt im Opferfeu'r,

Drum geht zur Gottheit ein der Mensch, der an solch göttlich Tun gedenkt.“ (Vierter Gesang 47–48)

Jenseits der Sünde Krishna:

Auch wenn ein größerer Sünder du als alle andern Sünder bist,
Doch wirst mit der Erkenntnis Schiff du fahren übers Meer der Schuld. (ebd. 49)

Werk und Erkenntnis Krishna

Gleichwie das Feuer, wenn es flammt, zu Asche all das Brennholz macht,

So brennt auch der Erkenntnis Feu'r zu Asche alle Taten dir. (ebd. 49–50)

Gereinigte Butter, welche ins Opferfeuer geworfen wird.

Es gehört zum Stil Shakespeares, daß er auch das **Tragisch-Werden** seiner tragischen Menschen gestaltet (Romeo im Verhältnis zu Rosalinde, Hamlet und der Geist, Macbeth und die

Hexen) nicht wie Sophokles, wo das (äußerliche) Offenbarwerden der tragischen Situation tatsächlich nur eine Gelegenheit, etwas rein Äußerliches ist (Oedipus, Elektra). Das: „er war nicht mehr derselbe“ kommt für Griechenland nur mit Euripides. Shakespeare hatte es immer. Nur ist es in seinen Tragödien – metaphysisch-tragisch genommen – doch nur eine Gelegenheit; also nur dekorativ (Romeo ist da eine Ausnahme). Später (Othello, Lear, Caesar, Coriolanus) verschwindet es auch tatsächlich und die Tragödie fängt (wie die Griechen, wie Corneille, wie Hebbel) in der tragischen Sphäre an. Der Altersstil ist also eine Wiederkehr des Jugendstiles (Sommernachts Traum versus Maß für Maß, Romeo versus Leontes). Es kommt aber überall auf eine Auflösung des Iches an.

Dies ist in den Jugendkomödien rein komisch (in Romeo eine Dissonanz; im Wintermärchen die absolute Dissonanz; etwa: Sommernachts Traum: die Dissonanz als komisches Ornament; Wintermärchen als tragisches Ornament – wo aber keine reine Lösung möglich ist). Im Sturm ist Prospero (der Weise als Regisseur des Schicksals) der Schlüssel (Vorbereitungen, Vater Lorente, Horatio, der Prinz in Maß für Maß)

Shakespeares Entwicklung: die Frauen wachsen (auch von Mädchen zu Frauen) von Julia und Ophelia – in der Krisis Desdemona und Portia, Mittelglied Isabella – bis zu *Imogene* und Hermione; Miranda und Perdita sind nur mehr dekorativ.

Typen im Ausweichen vor tragischen Konsequenzen

1. Charakter: Shylok (das Untragische kommt in der tragischen Situation heraus.)

2. Situation. Angelo (erste Verlobung), Claudio (Much Ado about Nothing) Winters Tale: etwas wird dazwischen geschehen.

3. Sturm. Die einzige reine Lösung.

Daraus **Sh. und das Problem der Form.** Ein – vielleicht – tragisches Verhältnis. Sein Formprinzip ist die Bühne (nicht das Drama – und also auch nicht das Tragische). Dabei ist er ein großer Experimentator mit Menschenschicksalen (Shylok, Angelo). Die Form kommt quand-même heraus; ist immanent enthalten und steigt entweder leuchtend aus dem Chaos der

Menschengeschichte heraus (Sommernachtstraum, Hamlet, Othello, Sturm) oder richtet den Stoff (Maß für Maß, Kaufmann v. Venedig).

Prospero

„Wir sind solcher Zeug
Wie der zu Träumen, und dies kleine Leben
Umfaßt ein Schlaf.“

(Der Sturm IV. 1, Nach dem Festspiel)

Überwindung der Rache: Prospero

„Doch nehm' ich gegen meine Wuth Partei
Mit meinem edlern Sinn: der Tugend Übung
Ist höher als der Rache ...“

(Der Sturm V. 1)

Sonderstellung des Sturms in der Romance-Reihe: das Tragische darin spielt sich von vornherein in einer untragischen (doch nicht komischen) Atmosphäre ab. Andere Stücke (Maß für Maß gehen geradewegs zur Tragödie – um dann am entscheidenden Punkt abzubiegen (Nicht: überwinden wie Herakles, Oedipus auf Kolonos oder Michael Kramer) Solche Stücke müssen zwiespältig sein. Gibt es im **Besessensein** (Voraussetzung des Tragischen) nicht einen Punkt, von dem an es aufhört, tragisch zu sein? Wo alles Wertbejahende (wenn auch Libertinierende) aus ihm schwindet?

Vielleicht: ein Kampf (noch dann: ein vergeblicher) gegen die losgewordenen Instinkte ist nicht mehr tragisch (auch nicht dramatisch, denn die Ausdrucksmittel sind Intrige und Monolog, Phaedra, Angelo, Leontes); er kann ja nicht mehr erhaben sein: im Falle des inneren Sieges (der ausgeschlossen ist) hat man – höchstens – den alten Stand des Ichs befestigt. Ganz anders im tragischen Besessensein: ein Kampf gegen sich selbst ist da immer nur ein scheinbarer: das Besessensein entsteht ja nicht aus einem Freiwerden der Instinkte, sondern aus einem Erwachen der wahren Seele (Oedipus, Macbeth, Othello). **Hier geht man an seiner Erfüllung zu grunde, dort an seiner Menschlichkeit**; darum ist es hier erhebend, dort erdrückend. Dem entspricht vollständig, daß im tragischen ethisch-metaphysische Motive die Vorherrschaft haben (Oedipus, Othello: die Seele

will's), während im anderen: psychologisch-pathologische, wodurch der tragisch-metaphysische Zustand des Besessenseins zu einer krankhaften Merkwürdigkeit erniedrigt wird; der tragische Zustand ist kein psychologischer, er ist also ganz jenseits der Kategorien gesund-ungesund, normal-abnormal. //+// //Es handelt sich also in der **Tragödie** um eine **Steigerung** des Ichs, in der **Romance** um eine **Spaltung** des Ichs (Zusammenhang mit den Jugendkomödien.//

In den Übergangsstücken, die zum Sturm führen, vertreten **die Frauen** die Rolle des Schicksal-Überwindens. (Es ist ja überhaupt wichtig, daß bei Sh., so wie seine Helden sich vom Jüngling zum Mann und zum Greis entwickeln, entwickeln sich seine Heldinnen von Mädchen zu Frauen – Perdita und Miranda sind Nebenfiguren; bei den Männern führt die Entwicklung ins Tragische hinein: je älter desto tragischer; bei den Frauen zur Überwindung des Pflanzenhaften, wodurch sie früher reine Schicksalopfer waren: noch Desdemona.)

Hermione (II. 1)

„Weint nicht gute Kinder,
Es ist kein Grund; hört ihr, daß eure Herrin
Den Kerker hat verdient, zerfließt in Tränen,
Wenn man mich freiläßt. Diese Prüfung wird
Ein Quell des Heils mir sein.“

[Zitat aus Das Wintermärchen]

Das ist **Horatios** Weltanschauung:

„for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man that fortune's buffets and rewards
Hast fa'en with equal thanks:“

(Hamlet III. 2.)

(Auch die Isabella in Maß für Maß ist eine Figur, die zu diesem Punkte hinüberleitet.)

Durch die **Besessenheit** der Romance Helden werden sie leicht zu Schauspielern ihrer eigenen Leidenschaft: Je stärker das eine in ihnen waltet, desto näher der Umschlag. Darum ist wieder der Sturm die Lösung des Stilproblems. Schon Leontes hat aber ein ähnliches Gefühl:

„So giebt's kein Weib mehr; drum kein Weib; ein
schlecht'res
Und besser doch behandeltes, es brächte
Den sel'gen Geist zurück in seinen Leichnam,
Daß er auf dieser Bühne, wo wir sünd'gen,
Erschien und aus gekränktem Herzen rief:
Warum geschah mir das?“

(V. 1)*

[* Zitiert wird nach der in der Bibliothek befindlichen Übersetzung von Schlegel–Tieck der 1877er Berliner Ausgabe, daher der Unterschied.]

Entwicklung der Frauen: Imogens Mut ihrem Vater gegenüber (I. 2), wo selbst Cordelia nur eine trotzige Demut hatte. Sind die **letzten Stücke nicht Parallelen der Tragödien**. Wintermärchen–Othello; Sturm–Timon; Cymbeline–Lear (?) sicher: Maß–Sommernachtstraum.

Shakespeares Helden haben keine Menschenkenntnis, und wissen es. (Darum ist Jago für Othello wichtig: „Das ist ein Mensch von höchster Redlichkeit, // Und kennt mit wohlerfahrenem Sinn das Treiben // Des Weltlaufs.“) (III. 3) Cymbeline: Wer kann ein Weib durchschaun? (V. 5)

Darum ist ihre Furcht und ihre Tragödie immer die **Enttäuschung** (Hamlet, Lear, Timon; selbst Caesars Tod). Sie sind Wilde, Kinder, die zu Hofmännern geworden sind, aber nur mit einer schmalen Silhouette verdeckt schlummert unter der Courtoisie der wilde Mann des frühen Mittelalters.

Othello empfindet es:

„Perdition catch my soul
But I do love thee! and when I love
thee not,
Chaos is come again.“

(III. 3)

Hamlet an Ophelias Grab. Dies ist die Wurzel der Experimente des Herzogs in Maß für Maß, und des Posthumus in Cymbeline. Selbst Falstaff steht so zum Prinzen Heinrich – Darum auch sind seine edlen Menschen so leicht entzweit: die kleinste Äußerlichkeit muß nur zwischen sie treten, sie sind

unfähig sich zu verteidigen, sich zu rechtfertigen: dann müßten sie weniger edel sein (Lear und Cordelia, Othello und Desdemona) – Imogen spricht vielleicht (seltsamerweise) diese Stimmung der Shakespeare-Helden aus:

„Ein treuer, wackrer Mann, der zu des falschen
Aeneas Zeit sprach, galt als falsch, und Sinon
Gab frommen Thränen Aergerniss, entzog
Dem wahren Elend Mitleid. Posthumus,
Auch du durchsäuerst alle Ehrenmänner;
Ehrlich und brav heisst treulos jetzt und falsch
Seit deinem grossen Fehl.“

(Cymbelin III. 4)

Ist Cloten nicht ein Charakter des Percy Hotspur?

Fatalismus Pisanio:

„Wohl hilft die Zeit aus sonst'ger Zweifel Noth.
Oft lenkt das Glück ein steuerloses Boot.“

(IV. 3.)

Glauben an Menschen Cymbeline (über seine Treue) „nur Laster könnt' Argwohn fassen“ (V. 5).

Perikles Noch ganz Märchen. Die drohenden Mächte ganz unreal; die Rettung ganz sinnlos unwahrscheinlich. Es ist der Sturm mit der bloß dekorativen Metaphysik. Auch in den Gestalten der Märchen Fatalismus.

Perikles

„Nur gehorchen

Kann man den Mächten über uns.“

(III. 3)

Es ist die dekorativ, rein formelle Vorbereitung des Altersstils. (Sturm I. Erwachen und Hermione; die unwahrscheinlichen Gefahren und Rettungen aus Wintermärchen und Cymbeline)

Auch Marina (obwohl Mädchen) hat eine ganz andere Bewußtheit und Menschheit als die Frauen der Trauerspiele; sie ist schon eine Vorläuferin der Lustspielmädchen, Portias vor allem.

Heinrich VIII. gehört schon stofflich-chronologisch zu diesen Dramen: es ist die nachtragische Zeit der englischen Geschichte; vor ihm liegt – in der Geschichte und in Sh's Entwicklung – der tragische Kampf von Adel und Königtum.

Buckingham (und sein Vater) fällt durch **Treulosigkeit** der Diener (Heinrich VIII. II. 1). Da ist auch das tragische Problem der Zeit: der alte, feudale Adel, der sich in die neue Welt (Hofleben, Intrigen etc.) nicht einfügen kann.

Hat der **Tod** am Schluß der Tragödie, in seiner alles abschließenden Endgültigkeit nicht irgendeinen Zusammenhang mit dem irdischen Nie-wieder-geboren-Sein? (Vielleicht: jede Kunst; vielleicht ist es ein Kennzeichen jeder Erlösung, daß „das Leben“ aufhört – dann wäre freilich das christliche Jenseits eine furchtbare Abschwächung des Nirwana; wie ja tatsächlich die seligen Gestalten Dantes nur mehr Schauspieler ihres geretteten Ichs sind. Hier ist das große, metaphysische Dilemma der Unsterblichkeit der Seele; 1. entweder „lebt“ sie – dann hat das alte Leben nur eine schönere Form gewonnen, dann ist es aber keine Erlösung oder 2. ist sie wirklich erlöst – dann hat sie **sich** nicht gerettet; durch sie wurde das „Leben“ aufgehoben, etwas dem Leben enthoben. Eine individuelle Unsterblichkeit ist nicht denkbar.) Wenn aber der Tod des tragischen Helden nur ein Symbol und ein Mittel ist – kann er dann nicht übersprungen werden? Hier muß die Metaphysik des untragischen Dramas einsetzen: darin, daß es mehrere Wege des Heils der Seele gibt; und muß den ihren, den der Vertiefung (vielleicht auch: Werkvertiefung) als den höheren annehmen:

„Wer so den Geist und die Natur zusamt den Qualitäten kennt,

Wo und wie er sich auch bewegt, erleidet keine Neugeburt.

Durch Versenkung schauen manche in sich und durch sich selbst das Selbst,

Andre schaun's durch Kraft des Denkens, durch Werkübung noch andere;

Andre ehren es unwissend, da sie von andern es gehört;

Auch sie besiegen so den Tod,“

(Bhagavadgita XIII. 23–25, zitiert nach der Ausgabe von Schroeder, 90)

Auch ein indisches Drama ist theoretisch (aus der Weltanschauung her) denkbar:

„Wie sie auch sei, die eigne Pflicht ist besser stets als fremde Pflicht;

Bleibt man treu dem eignen Wesen, dann bleibt man frei von aller Schuld.“

(Bhagavadgita XVIII. 47, nach Schroeder, 110)

Nur ist sie hier eine „schlechte Abschlagszahlung“.

Ob ein **Gefühl dramatisch** ist, beweist sich szenisch. Es reicht eventuell nur für eine Szene aus Martyrium oder geht über Rahmen des Dramas hinweg (Entwicklung). Frage: wie hängt das – metaphysisch – mit dem (bewegten) Einheitspunkt der Seele des dramatischen Menschen zusammen?

Der **Märtyrer** stirbt nur: er befestigt einen Glauben – den er schon hat – mit dem Tod; der Tod, das Schicksal, das Leben können ihm nichts Neues bringen. Darum sind alle Szenen unfruchtbar: dem Märtyrer kann nichts geschehen. Er hat den „neuen Menschen“ schon angezogen, bevor das Spiel beginnt. Doch auch die Bekehrung ist undramatisch; denn sie ist 1. ein (nicht ausdehnbarer) Augenblick; 2. entrückt sie den Bekehrten von der Szene (vom Leben), sein Bestreben liegt nunmehr hinter den Kulissen; seine Seele hat sich an etwas Äußeres, Abstraktes hingegeben. (**Paradoxie von Religion und Kunst**: Gott ist in der Kunst etwas Abstraktes und Unfruchtbares; Entsinnlichen-des.) Zudem ist das Ankommen des Schicksals im Martyrium nicht zu gestalten 1. entweder äußerlich; Zufallsanlaß – Massivität des Helden; 2. oder Auftreten (Polyeucte) nur noch pathologisch. Über das Pathologische im alten und im neuen Drama?

Kleist

Tugend: Nach einer Reihe von banalen Betrachtungen: „Ich schäme mich nicht zu gestehen, was Sie befürchten: daß ich nicht deutlich weiß, wovon ich rede ... Sie (die Tugend) erscheint mir nur wie ein hohes, erhabenes, unnennbares Etwas, für das ich vergebens ein Wort suche, um es durch die Sprache, vergebens eine Gestalt, um es durch ein Bild auszudrücken. Und dennoch strebe ich diesem unbegriffenen Dinge mit der innigsten Innigkeit entgegen, als stünde es klar und deutlich vor meiner Seele.“ (an Ch. E. Martini 18. III. 1799. – H. v. Kleists Werke Band 5. Leipzig–Wien hrg. Erich Schmidt o. J. 27) Dann der „unbegriffene“ Weltgeist (I. 25) und „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“.

Der Riß zwischen Wesen und Form gerade in dem Aufsatz, wo – scheinbar – ihre Unzertrennbarkeit gepredigt wird. – „Aber der plötzliche Geschäftswechsel, der Übergang ihres Geistes vom Denken zum Ausdrücken ...“ (IV. 79)

Der Militärstand, „dem ich nie von Herzen zugethan gewesen bin, weil er etwas durchaus Ungleichartiges mit meinem Wesen in sich trägt ...“ (1799. III. 19. an Martini V. 31) Disziplin.

„Ja es ist mir so unbegreiflich, wie ein Mensch ohne Lebensplan leben könne ...“ (an Ulrike Mai 1799. V. 43)

Etwas muß dem Menschen heilig sein. (ebd. 44)

Mai: Welcher andern Herrschaft bist Du unterworfen, als allein der Herrschaft der Vernunft? (V. 44) **Nov.** Wenn man sich so lange mit ernsthaften abstrakten Dingen beschäftigt hat, wobei der Geist zwar seine Nahrung findet, aber das arme Herz leer ausgehen muß ...“ (V. 47–48)

Verstanden wenigsten möchte ich gern zuweilen sein ... (V. 48)

Mensch auf **Vertrauen** bei W. v. Z. (W. v. Zenge Aug. 1800. V. 80–81)

Über **Brokes** „Wie froh bin ich, daß doch wenigstens ein Mensch in der Welt ist, der mich ganz versteht.“ (an W. v. Zenge 1800. V. 108)

HEIDELBERGER NOTIZHEFT VI

(LAK. 551)

Als Programm des Archivs **strenge Scheidung von Erfahrungswissenschaft und Werturteil** (Max Weber, „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band XIX, 1, S. 22)

Das Werten des Verfassers ist ein Hindernis: „Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur was er *kann* und – unter Umständen – was er will. Richtig ist, daß die persönlichen Weltanschauungen auf dem Gebiet unserer Wissenschaft unausgesetzt hineinzuspielen pflegen auch in die wissenschaftliche Argumentation, sie immer wieder trüben ...“ (27 – diese Studie findet sich in Lukács' Bibliothek im Band Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 151)

Wo das Werten beginnt, hört die Wissenschaft auf. (33)

Tatsachenbestimmung: „Die Qualität eines Vorganges als »sozial-ökonomischer« Erscheinung ist nun nicht etwas, was ihm als solchem »objektiv« anhaftet. Sie ist vielmehr bedingt durch die Richtung unseres Erkenntnisinteresses, wie sie sich aus der spezifischen Kulturbedeutung ergibt, die wir dem betreffenden Vorgange im einzelnen Fall beilegen.“ (37 – im oben angegebenen Band 161)

Zufall: Standpunktsache Zufall = was aus den – notwendig begrenzten – Begriffen zu einer Wissenschaft nicht ableitbar ist – In der Kritik des Marxismus: „Es versteht sich aber, daß alle jene für die ökonomische Betrachtung »zufälligen« Momente ganz in demselben Sinne wie die ökonomischen je ihren eigenen Gesetzen folgen, und daß für eine Betrachtungsweise, welche

ihre spezifische Bedeutung verfolgt, die jeweiligen *ökonomischen* »Bedingungen« ganz in dem gleichen Sinne »historisch zufällig« sind, wie umgekehrt.“ (44 – im angegebenen Band 169)

Hier ist für uns nur die eine Bemerkung anzuschließen, daß es einbeziehbare und nicht-einbeziehbare Gebiete gibt, und zwar für methodologisch verschiedene Ziele verschiedene. So können z.B. psychopathologische Fakta für eine Monographie, sozial-ökonomische für eine Entwicklungsgeschichte einbeziehbar werden.

Wert und Tatsachenbestimmung: „Ein winziger Teil der jeweils betrachteten individuellen Wirklichkeit wird von unserm durch jene Wertideen bedingten Interesse gefärbt, er allein hat Bedeutung für uns, er hat sie, weil er Beziehung aufweist, die für uns infolge ihrer Verknüpfung mit Wertideen *wichtig* sind; nur weil und soweit dies der Fall, ist er in seiner individuellen Eigenart für uns wissenschaftlich wertvoll. *Was* aber für uns Bedeutung hat, das ist natürlich durch keine »voraussetzungslose« Untersuchung des empirisch Gegebenen zu erschließen, sondern seine Feststellung ist Voraussetzung dafür, daß etwas *Gegenstand* der Untersuchung wird.“ (50 – im angegebenen Band 175–176)

Unmöglichkeit der Gesetze, weil „keine Erkenntnis von *Kulturvorgängen* anders denkbar ist, als auf der Grundlage der *Bedeutung*, welche die stets individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten *einzelnen* Beziehungen für uns hat. In *welchem* Sinne und in *welchen* Beziehungen dies der Fall ist, enthüllt uns aber kein Gesetz, denn das entscheidet sich nach den *Wertideen*, unter denen wir die »Kultur« jeweils im einzelnen Falle betrachten.“ (55 – im angegebenen Band 180)

„Alle Erkenntnis der Kulturwirklichkeit ist ... stets eine Erkenntnis unter spezifisch *besonderen Gesichtspunkten*.“ (56 – im angegebenen Band 181)

Man kann nicht von einer Psychologie des Menschen (eventuell auf ein Gebiet, Trieb etc. isoliert) zur Erklärung seiner Betätigung gelangen; vielmehr können wir, von den spezifischen Formen dieser Betätigung ausgehend, die Seele schaffen, die diese ermöglicht hat; gegeben ist aber die Betätigung, die Seele ist nur unsere Hypothese. „Gerade die bisher vorliegenden, zum

Teil glänzenden Ansätze psychologischer Interpretation ökonomischer Erscheinungen zeigen jedenfalls, daß *nicht von der Analyse psychologischer Qualitäten der Menschen zur Analyse der gesellschaftlichen Institutionen fortgeschritten wird, sondern gerade umgekehrt die Aufhellung der psychologischen Voraussetzungen und Wirkungen der Institutionen die genaue Bekanntschaft mit diesen letzteren und die wissenschaftliche Analyse ihrer Zusammenhänge voraussetzt.*“ (63 – im angegebenen Band 189)

Resultat: die Kulturerscheinungen **verstehen** zu lernen, nicht aber sie aus psychologischen Faktoren **erklären** zu können. (ebd.)

Idealtypen: „Lehnt der Historiker (im weitesten Sinne des Wortes) *einen* Formulierungsversuch eines solchen Idealtypus als »theoretische Konstruktion« ... ab, so ist die Folge regelmäßig entweder, daß er, bewußt oder unbewußt, andere ähnliche *ohne* sprachliche Formulierung und logische Bearbeitung verwendet, oder daß er im Gebiet des unbestimmt »Empfundenen« stecken bleibt.“ (Im angegebenen Band 195)

Nichts ist aber gefährlicher, als die, naturalistischen Vorurteilen entstammende, **Vermischung** von Theorie und Geschichte. (69 – im angegebenen Band 195)

Aus den **Idealtypen** werden bei vielen Historikern Wertmaßstäbe, sie sind dann „... nicht mehr rein **logische** Hilfsmittel, nicht mehr Begriffe, an welchen die Wirklichkeit vergleichend *gemessen*, sondern Ideale, aus denen sie wertend beurteilt wird.“ Es handelt sich hier *nicht* mehr um den rein theoretischen Vorgang der *Beziehung* des Empirischen auf Werte, sondern um *Werturteile* „... der Boden der Erfahrungswissenschaft ist *verlassen*: es liegt ein persönliches Bekenntnis vor, nicht eine idealtypische Begriffsbildung.“ (73 – im angegebenen Band 199)

Hier ist die Scheidung der **Kunstwissenschaft**: jene zweite Wertung ist bei ihnen **unentbehrlich** (vielleicht ihr einziger Inhalt).

Subjektive Grenze der Gültigkeit der Wissenschaft: „Wem diese Wahrheit nicht wertvoll ist, – und der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit ist Produkt bestimmter Kulturen und nichts Naturgegebenes – dem haben wir mit den

Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten.“ (86 – im angegebenen Band 213)

Das Weltbild-Schaffen des Philosophen: „Die Welt ist uns als eine Summe von Fragmenten gegeben, und es ist die Bemühung der Philosophie, das Ganze für den Teil zu setzen; und sie erreicht das, indem sie den Teil für das Ganze setzt.“ (Simmel – Hauptprobleme der Philosophie 30)

Geltungsbereich der philosophischen Wahrheit (35 ff., auch Kantbuch 103)

Einzigartiges in der Metaphysik der Griechen: „Es ist das Erhabene in diesen Ideen der Griechen, daß sie die Ergänzung und den Gegensatz zu dem empirisch gelebten Leben bilden und ihm dennoch irgendwie fühlbar einwohnen.“ (Simmel 68)

Monismus und Pluralismus (98)

Bergson und Keyserling: Bei vielen Berührungspunkten ein schroffes Gegenüberstehen: Erinnern wir uns jetzt unserer Erkenntnis, daß nur die *Anschauung*, das *Sein*, das Unendliche, das *Kontinuum* uns erschließen kann, während das *Denken* es bloß mit dem *Werden*, dem Endlichen, dem *Diskreten* zu tun hat (Das Gefüge der Welt 119). Dieselbe Antinomie: Entgegengesetzte Lösung – folgt daraus nicht, daß eine Synthese noch tiefer, im Problem dieser Antinomie zu suchen ist? (und nicht in der Lösung): Allerdings benützt Keyserling Bergsons Zentralbegriff – den Begriff des *Neuen* – nicht (wenigstens bis jetzt ist er nicht vorgekommen). [***]

Die transzendente Frage lautet: „welches sind die Formen des Geschehens?“ Übergangsfrage: „Läßt sich die formale Einheit des Universums ... nicht in den *Grenzen* innerhalb welcher es sich bewegt, wiederfinden? Gibt es einheitliche Grenzen in der Natur? – Hier haben wir die Verbindungsbrücke erreicht: diesseits liegt die Mathematik, jenseits die Physik. Jene behandelt das Mögliche, das Grenzenlose, diese das Wirkliche, das Begrenzte. Die Grenzen selber aber bilden das Gebiet der *Rhythmik*“ (181), die „ihre Daten der Erfahrung entnimmt, deren Betrachtungsart aber einer apriorischen Umformung entspringt“ (188).

Relativität und Absolutheit der Aprioritäten: „Die Raumvorstellung ist sicherlich ein Produkt der Entwicklung, aber im

Augenblick der Anschauung funktioniert sie a priori, ebenso wie das Ich in jedem Augenblick der Apperzeption eine Einheit ist, obwohl das Ichbewußtsein in der Zeit entsteht.“ (192)

Auch für Keyserling ist die **Kunst** der Punkt von wo aus die Philosophie die Einheit der Welt finden kann. (201)

Es gibt **kein Geistesprodukt**, das vom Standpunkt der Natur nicht **Kunst** wäre. (202)

Im Prozeß des künstlerischen Gestaltens und in seinem Niederschlage an der Wirklichkeit haben wir die *unmittelbare* Wirkung unserer immanenten Gesetze vor Augen, die wir anderweitig nur indirekt zu erschließen vermögen. (203)

Wenn Keyserling sagt: „So müssen wir von *Schaffen* ausgehen, um endlich eine unzweideutige Antwort auf die Frage zu erlangen: ob die kosmische Rhythmik auch die Kunst beherrscht, ob die Gesetze des Menschengesistes innerhalb derselben Grenzen wirksam sind, wie diejenigen der Natur (209–210), begeht er nicht denselben Fehler, den er früher in dem Weltbildschaffen den Physikern vorwirft? Verliert er hier nicht seinen **Mittelstandpunkt**“, (ist vorhergehende Seite)?

Unzweifelhaft richtig sagt er: „Vom Standpunkte des Gefallens an sich ist keine Ästhetik möglich.“ (209) – Handelt es sich aber in der Philosophie der Formen nicht auch um eine dem „Spiegel“ – Standpunkt K's verwandte Fragestellung? Ist die Form nicht auch ein Grenzgebiet zwischen Psychologie des Genießenden und Schaffenden? (Schärfer formulieren!!) K. ist zu einer solchen Anschauung gedrängt ohne sie – wahrscheinlich aus Geniekultus – vollständig einnehmen zu können: „Folgt der Schaffensdrang, der unbekümmert um äußere Regeln und Normen (aber um innere !?!) der Verkörperung zustrebt, unbewußt denselben Gesetzen, die außer ihm herrschen, die auch den Menschenleib regieren? Bewegt sich die künstlerische Gestaltung in denselben Rhythmen, welchen die außermenschliche Schöpfung folgt, so daß die Freiheit die Naturnotwendigkeit spiegelt?“ (210) Der Fehler K's zeigt sich vor allem darin, daß er – das unzweifelhaft Positive suchend – sich im Bodenlos-Hypothetischen und Unbeweisbaren verrennt. Er sagt, „daß der Schaffensakt des Künstlers, also das schlechterdings

Subjektive, rhythmischen Gesetzen folgt – gleichviel, ob das Geschaffene diese Rhythmen unmittelbar (wie sonst?!) zur Schau trägt oder nicht: ein Krystall, dessen Flächen ungleich ausgebildet sind, erscheint ganz unsymmetrisch, obwohl er objektiv den höchsten Symmetriegrad verkörpern mag; und ebenso braucht die vollendete Kunstschöpfung in ihrem aktuellen Ausdrucke nichts von den Rhythmen zu verraten, nach welchen sie entstand.“ (210–211) 1. Gibt es für die Kunst kein „Objektives“ in dem Sinne wie für die Kristalle, wie es **erscheint**, so **ist** es eben (siehe Seite 14); 2. ist das Rhythmische im Schaffensprozeß absolut unnachweisbar: gegeben ist für uns nur das Kunstwerk: der Schöpfer, seine Persönlichkeit, der Schaffensprozeß, sind nur Hypothesen, Postulate, Erklärungsversuche. Vollends der Hinweis K's auf den Ausgang der Kunst vom Rhythmischen (211) ist ganz und gar nicht stichhaltig A) er bezieht sich – was K. übersieht – auch auf das Kunstwerk, nicht auf den Schöpfer (bei der Leistung eines Tänzers oder Schauspielers ist seine „Persönlichkeit“ auch nur hypothetisch; z.B. Zusammenhang von „Seele“, Stimme und Stimmbildung); B) beweist der **Ursprung** einer Tätigkeit nichts Entscheidendes über ihr **Wesen** und doch kehrt dieses Argument wieder“ (338). //+// (Vollends wenn er so hypothetisch ist, wie die völkerpsychologische Ethnographie, worauf K. – Bücher, Grosse – sich beruft. Diese Methode setzt ihr Ergebnis: „Was ist Kunst?“ stillschweigend voraus, sie begeht denselben Fehler, den K. bei der Welterklärung der physikalischen Empiriker so scharf tadelt.) //+ Dies sieht auch K. ein „aus dem Ursprünglichen lassen sich aber keine sicheren Schlüsse auf das Gewordene und Komplizierte ziehen“ (213) Wenn K. später (214) den Begriff des **Stils** als das Zusammenfallen von Innen und Außen faßt, so ist er auf dem richtigen Wege – nur hat er damit (ohne es zu sehen) den früheren Standpunkt verlassen. Darum ist die Gesetzmäßigkeit des **Geschaffenen** das Kosmische, nicht aber, wie er früher annimmt, die des **Schaffenden** //

Kommt K. durch seine Identität von Außen und Innen (Kunst als Kosmologie!) nicht zum Rationalismus zurück? Wenn er sagt: „die möglichen Kombinationen kennen an sich

keine Grenzen. Aber wenn eine unter ihnen wirklich wird, dem Menschen als Tatsache entgegentritt, wo Qualitäten auftauchen an der Spiegelfläche des Lebens, da geschieht es in festen, immer wiederkehrenden Verhältnissen, nach einheitlichen Gesetzen“ (225) – fällt er da nicht dem **Rationalismus** anheim? Vernachlässigt er nicht das Neue das Contingente, sind die Einwände Boutroux' und Bergsons nicht auch ihm gegenüber stichhaltig? (z.B. Problem der Evolution).

Kierkegaard über Stoff und Form: „Diese Einheit ist eine so absolute, daß eine spätere reflektierende Zeit kaum einmal in der Idee auseinanderhalten kann, was innerlich verbunden ist, ohne Gefahr zu laufen, daß sie ein Mißverständnis wecke oder nähre. Sagt man z.B., es sei Homers Glück gewesen, daß er den ausgezeichnetsten epischen Stoff vorfand, so kann man dabei leicht vergessen, daß wir ja beständig diesen epischen Stoff nur mittels der Auffassung haben, die eben Homer eigen war, und dasjenige, was als der vollkommenste epische Stoff erscheint, uns nur durch die Transsubstantiation bekannt und deutlich ist, welche Homer gehört. Hebt man dagegen H's dichterische Tätigkeit hervor, ... so kann man darüber leicht vergessen, daß die Dichtung niemals geworden wäre, was sie ist, wäre nicht die Idee, mit welcher Homer durchdrungen hat, die der Dichtung innewohnende Idee gewesen, wäre nicht die Form die eigentliche Form des Stoffes selbst. Der Dichter wünscht sich seinen Stoff. »Wünschen ist keine Kunst« sagt man wohl, und von einer Menge ohnmächtiger Dichterwerke gilt das mit voller Wahrheit. Richtig zu wünschen, ist dagegen eine große Kunst, oder besser gesagt eine [freie] Gabe. Dies ist das Unerklärliche, das Geheimnisvolle beim Genie, Wie bei der Wünschelrute, welche nie den Einfall bekommt zu wünschen, als wo der Quell oder Schatz sich befindet, den sie wünscht.“ (Entweder – Oder Ausg. 1885. p. 52, Zitat von A. G. Keyserling: Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie. München 1906 Bruckmann Verlag 245.) Das ist was ich mit der Apriorität der Form meine; nur ist hier – bei Kierkegaard sowohl wie bei Keyserling – noch die romantische Identität von Sein und Denken (Form und Stoff) vorhanden, während meine Aprio-

rität eine Kategorie im Kantischen Sinne ist, die an und für sich nichts von der Realität der Außenwelt aussagt; sie ist je nur insofern Außenwelt (dichterischer Stoff), als sie in die Kategorie eingeht (auch bei abstrakt-analysierender Betrachtung). Nur: hier besitzt nicht jeder Mensch die Kategorien – während bei den Kantischen das Entgegengesetzte die Ausnahme ist –: Genie ist eben, der sie besitzt; darum wird ein Genie immer einen Stoff finden. Das Wunder liegt im **Da-Sein des Genies**, nicht in dem Zusammentreffen von Stoff und Form in seiner Gestaltung, wie es jede romantisch-rationalistische Ästhetik annehmen muß. Keyserling sagt: „*Stoff und Phantasie müssen komplementär sein ...* (der Stoff) birgt selbständige Gesetze, welche die Phantasie, je produktiver sie ist, und je fruchtbarer der Stoff, desto weniger vernachlässigen oder vergewaltigen darf. So müssen zwei gleichwertige, *positive* Faktoren sich ergänzen, damit ein Meisterwerk entstehen könne ...“ (245–246) Das Positive des Stoffs ist aber eine **Erlebnis-Kategorie** des Künstlers. Der Stoff des Künstlers ist aber nur durch die Anwendung einer Kategorie (Form) zum Stoff geworden. So wie Kant von den Gegenständen der naturwissenschaftlichen Erfahrung sagt: „Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst ... sondern bloß mit *Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung* zu tun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen.“ (Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik § 17 Reclam 75, zitiert aus der 1905er Ausgabe in der Bibliothek, 52)

Keyserling Phantasie und Technik. Beilage zur allgemeinen Zeitung 23. XI. 1903.

Das Verhältnis von Phantasie und Stoff ist auch das Schema der Erkenntnis (Rezeptivität und Spontaneität)“ ... die Dynamik des Geistes, deren Prinzipien Kant aufdeckte, besteht für das *gesamte* geistige Schaffen zu Recht; dem Meisterwerke der Kunst entspricht im reinen Erkennen – die Wahrheit.“ (Keyserling 263)

Frage: „... inwiefern es möglich ist, von den *Geistestaten*, die allein uns konkret gegeben sind, auf den Geist selbst zu schließen, welcher als solcher, da er stets nur subjektiv bewußt

ist, niemals Objekt der wissenschaftlichen Forschung sein kann.“ (Keyserling 266)

J. v. Uexküll Leitfaden in das Studium der experimentellen Biologie der Wassertiere. Wiesbaden 1905.

Uexküll: Im Kampf um die Tierseele, Wiesbaden 1902.

Die Trennung Bergsons und K's liegt ganz genau an dem Punkt, wo das Problem des Neuen einsetzt: „Und vor göttlichen Augen erschiene das menschliche Treiben gerade so eindeutig und unabänderlich vorherbestimmt, wie der Flug der Planeten, wie die Brandung des Ozeans.“ (311) Pikant ist, daß K. sich hierbei auf B. beruft. Damit kommt er aber nicht über den Rationalismus hinaus: die Freiheit ist nur Illusion – wenn auch eine notwendige; sehr bezeichnend ist sein Gleichnis: die Kanonenkugel, die ihren Lauf für frei hält (321–322). Spinoza gebraucht irgendwo ein ganz ähnliches Bild; ich glaube vom fallenden Stein.

Daß das **Seelenleben der anderen Menschen**, zunächst insoweit es mit ihren Sichtbarkeiten verknüpft ist, dem eigenen entspricht, muß für immer eine Hypothese bleiben, und diese ist ihrer Funktion nach ein A priori aller praktischen und Erkenntnisbeziehung zwischen einem Subjekt und anderen Subjekten. (Simmel – Geschichtsphilosophie 8) Es ist vielmehr die notwendige Form des Erlebnisses, keine Hypothese, die also nur heuristischen Wert hätte, die eventuell von einer anderen ersetzt werden könnte.

Das Einmalige der Naturwissenschaft ist „endlich, übersehbar, es besteht aus einer bestimmten Anzahl von Elementen. Es ist vollkommen rationalisierbar, d.h. dieses Einmalige kann man immer erschließen, auf Grund einer gegebenen Konstellation und der Kenntnis der dabei in Betracht kommenden Gesetze voraussagen. (Sergius Hessen: Individuelle Kausalität 21) Ihm entspricht das „gattungsmäßig Allgemeine“ (24). Ihr Verhältnis ist das einer Gattung zum Exemplar, einer Unterordnung, einer Subsumtion. (ebd.)

In einer **metaphysischen Teleologie** (Hegel) erscheint der Zweck zugleich als Ursache. (33)

Die **individuellen Gebilde** der Geschichte sind **Begriffe**, keine **Wirklichkeiten**. (39) „Wir müssen schon in der reinen *Wirklich-*

keit, die von jeder Begriffsbildung noch unberührt ist, kausale Zusammenhänge annehmen.“ (40) Ist das möglich: Ist Wirklichkeit nicht auch eine eigene homogene Sphäre der Begriffsbildung? – Sie ist es auch: „In diesem Sinne können wir auch sagen, daß, wenn wir »die Wirklichkeit erleben«, wir sehr wenig mit den Wirklichkeitsurteilen zu tun haben. Aber das sagt nur, daß *die Wirklichkeit, die wir tatsächlich in unserem empirischen Bewußtsein erleben, keineswegs die objektive Wirklichkeit der Erkenntnistheorie ist*“ (69). – Wo ist aber dann die “unberührte Wirklichkeit”? Darauf weist auch: „wie die begriffene Wirklichkeit keine Wirklichkeit mehr ist, sondern schon eine begriffliche Welt der Natur oder der Geschichte, so ist auch eine begriffliche Realursache keine Realursache mehr“. (84)//+// //+ **Erkenntnis der Realgründe wäre intellektuelle Anschauung:** „Nur in einer völlig unbearbeiteten anschaulichen und **unserem diskursiven Verstand an sich gar nicht zugänglichen** Wirklichkeit kann man wahre Realgründe“ sehen. (44)//

Jede Wissenschaft hat einen eigenen Kausalitätsbegriff, der durch ihre Ziele bestimmt ist. (87–88)

Das Allgemeine I. Transzendente Allgemeinheit des Wertes [Allgemeinheit der Voraussetzung, S. 145]. II. Empirisch Allgemeines. Hier 1. Gattungsmäßig Allgemeines 2. Totalität 3. Das historische Ganze (24), dann als **Einmaligkeit** ad 1. Das Einmalige als Exemplar (Verhältnis: **Subsumtion**), ad 3. das historisch Individuelle (Verhältnis: das Ganze zu den Teilen **die** **Umfassung**), ad 2. dasselbe, nur das Einmalige ist **auch** einer Subsumtion unterworfen (doch nicht seiner Totalität gegenüber) und ebenso ist das Ganze einem anderen Gattungsbegriff untergeordnet, z.B. Verhältnis von Atom und Gold (25).

Homogenität der Geschichte: Kausal wichtig und wertbetreffend fallen nicht immer zusammen (M. Weber: Kritische Studien auf dem Gebiet kulturwissenschaftlicher Logik, Archiv für Soz.wiss. und Soz.pol. Band 22, 1905). Die kausale Erklärung fordert sehr oft solche Objekte, die in keiner unmittelbaren Beziehung zum leitenden Werte stehen. Um Rickerts Terminus zu gebrauchen: der Historiker kann nicht mit lauter „primären“ historischen Objekten auskommen, er nimmt auch

„sekundäre“ historische Objekte in seine Darstellung auf (Grenzen, 475). Die Ursache ist nicht schon als Ursache wertvoll wie in einer Fortschrittsreihe (34).

Die individuellen Gebilde der Geschichte sind Begriffe, keine Wirklichkeiten (40). Die **Philosophie** als Wertwissenschaft kann **nicht** die empirischen Probleme lösen. (44).

Das Problem ist: ob dem Formbegriff der primären Kausalität, den wir als teleologisch notwendigen Begriff erschlossen haben, etwas „Reales“, ein „Seinsbegriff“ entspricht oder nicht (61). Antwort: nein. Er ist bloß ein regulatives Prinzip. (92).

Hessen erkennt den Zusammenhang von **Rationalismus** (intellektuelle Anschauung) und **Ästhetik**: „Das regulative Prinzip für die Wissenschaft, das im theoretischen Gebiete kein ihm entsprechendes Objekt hat (wenn wir die metaphysische Hypostasierung ablehnen), wird in der Ästhetik zu einem Konstitutiven, dessen »Objekt« jedes Kunstwerk ist“. (107)

Atomistische Auffassung Rickerts: „Was kommen wird, hängt von dem ab, was die einzelnen Männer der Wissenschaft tun werden. Daß der Glaube an einen allgemeinen Zeitgeist, für den das einzelne Individuum nur Organ ist, allein aus einer einseitig naturwissenschaftlichen Auffassung des Lebens entspringen kann, das ist einer der Sätze, die im Folgenden begründet werden sollen“. (Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1902, S. 6)

Vorstellungen wie die Logik sie fordert; „nämlich Vorstellungen, die sowohl allgemein als auch inhaltlich vollkommen bestimmt sind“, **gibt es als psychische Gebilde nicht** (53–54). Es müßte mit der Fiedler-Hildebrandschen Auffassung, daß es reine Sichtbarkeit nicht gibt, zusammenhängen. (Raumwert Fiedler) Darum ist weder Kunst, noch Wissenschaft „Leben“. (Es wäre – der von mir bei Gelegenheit von Beer-Hofmann untersuchte – **Begriff der Kontinuität im Verhältnis zur möglichen Unterbrechung zu studieren.** 1. Wissenschaft: Konstruiertes Kontinuum; Unterbrechung = Herausfallen = Aufhören. Wissenschaft oder in der Wissenschaft sein. 2. Kunst: Kontinuum als organisch geschaffene (und deshalb schöpferische) Substanz. Unterbrechung unmöglich. Das Problem des Torso. 3.

Leben: a) Leben = Kontinuum. Unterbrechung = Ende, Aufhören des Seins. Das Kontinuum als existentielles Prinzip. b) Leben = Fluß. Unterbrechung unmöglich. Das Kontinuum der Erlebniswirklichkeit //+// //+ ist mit der Unterscheidung zwischen a und b nicht der Unterschied des rein Subjektiven und des Objektiven, des Eigenen und des Fremden gegeben?//

Darum ist der Tod aus der Perspektive des Lebens nicht einzuordnen; während er weder für Kunst noch für Wissenschaft Schwierigkeiten bietet. — Wieder ein Punkt für den nötigen Übergang von der Kategorienlehre zur Metaphysik. Zum selben Problem: Wichtigkeit dessen, daß jede wesentliche homogene Welt **irreal** ist; d.h. ihre Voraussetzungen sind nicht erlebbar — hier wäre die erkenntnistheoretische Rechtfertigung der plotinischen Abstiegstheorie und ihrer Folge der Unvollkommenheit der Formen zu gewinnen. (Auch die Ethik müßte in der obigen Weise untersucht werden. Sankt Bernhard [Bernhard v. Clairvaux] unterscheidet z.B. ordentliche und unordentliche Reue. Denifle: Das geistige Leben (611); aber ist nicht auch die ordentliche Reue ein irreeller Begriff? Liegt nicht im Faktum, daß sich dieser ethische oder religiöse Prozeß psychologisch abspielen muß — was im Wesen die Dialektik der Prüfung und der Versuchung ausmacht — schon diese Unmöglichkeit inbegriffen? So daß der ganz allgemeine Ausdruck für dieses Problem dies wäre: **die Fakten der homogenen Welten sind nur im Medium der Heterogenität erlebbar; das Metapsychologische im Psychologischen.** Beiläufig: die Psychologie der Dichtung ist hier auszunehmen; d.h. in ihr werden diese transzendenten Gegensätze zur immanenten Lösung gebracht. Wieder das platonische Problem: Kunst als falsche Lösung und Erlösung.) „In der That, eine nur formal logische Betrachtung, die ohne Einschränkung an jeden Begriff die Anforderung absoluter Bestimmtheit stellt, verlangt etwas Unmögliches“ (56). Um uns bewegen zu können, müssen wir den Begriff als Mittel zum Zweck betrachten, und nur soviel verlangen, „daß die Unbestimmtheit des Begriffsinhaltes nicht mehr einen störenden Einfluß auf den Gang der wissenschaftlichen Forschung auszuüben vermag.“ (56) **Aus der Logik wird Wissenschafts-**

lehre; wieder ein plotinischer Abstieg. Vielleicht ist das Verhältnis von Ästhetik (als Philosophie des Schönen) und Philosophie der Kunst das Gleiche. Dann wäre ein ähnlicher Aufstieg zur Metaphysik wie früher in der Kategorienlehre möglich (er ist sogar wahrscheinlich derselbe) von den Wissenschaften (und Künsten) der möglichen Begriffe zu den Betätigungen der unmöglichen Begriffe. Vom Leben aus: fortwährendes Zunehmen an Sinn, Homogenität und Bestimmtheit bei fortwährendem Abnehmen an Sein. Das rein Postulative ist aber das Postulat Gottes. (Ob hier nicht – durch eine Art intellektuelle Anschauung – eine Gleichsetzung des Genitivus subjectivus mit dem Genitivus objectivus möglich ist?) Ich fürchte: nein. Das Sein-sollende der Welt ist aber hier unbedingt festzuhalten.

Der **eine letzte Begriff** ist für die naturwissenschaftlich-gesetzliche Überwindung der Mannigfaltigkeit der Welt eine logische Forderung, um der unendlichen Anzahl der Gesetze zu entgehen (74). Wieder ein Fall wo Ästhetik und Naturgesetzlichkeit dasselbe fordern. (Zum Problem des Platonismus) Beide müssen monistisch sein. – Das Gleiche beim **Dingbegriff**: die „letzten Dinge“ der vollendeten Naturwissenschaft: sind einfache, nicht anschauliche Dinge (84–88). Ein Gesetzesbegriff – ein Dingbegriff.

Drei Subjektbegriffe (159)

1. Der beseelte Körper – Gegensatz: die räumlich umgebende Außenwelt.

2. Die Seele – Gegensatz: der Körper

3. Das Bewußtsein – Gegensatz: Objekte

4. Erkenntnistheoretisches Subjekt (168), das auch nicht als empirische Realität vorhanden ist (172).

Ad Methodik der Psychologie. Unerfahrbar \neq Unbewußt. Unbewußt ist etwas Positives und ist erfahrbar. Freilich hat Rickert recht mit seiner Ablehnung der Definition des Psychischen als Bewußtseinsvorgang (202).

Natur ist ein Gesichtspunkt. „Die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt, daß sie ... ein in sich geschlossenes, von rein immanenten Gesetzen beherrschtes Sein ist.“ (211–212) Mir

scheint nur, daß das Wort „Gesetz“ die Natur schon zu sehr der Naturwissenschaft annähert. Die Immanenz und das Sein sind richtig betont, aber das Wesen der Natur im Sinne der „Landschaft“ oder gar des „Kreatürlichen“ ist damit nicht ausdrückbar. Daß die Natur die Möglichkeit zum abstrakt-allgemeinen Gesetzesbegriff enthält, ist zweifellos. //+// //+ ob das nicht mit dem metaphysischen Prinzip ihrer Sinnlosigkeit zusammenhängt. Also die Kette: Naturgesetz – Natur als immanenter und sinnloser Reichtum – der vollkommene Schöpfer.// Sie ist vor allem **bewußt-begrifflich unbearbeitete Wirklichkeit; die Heterogenität** (die an sich weder erkennbar noch erlebbar ist) **vom Erlebnis und vom rein Praktischen** (also oberflächlich und nicht substantiell) **homogenisiert**. Sie ist im Hegelschen Sinne abstrakt. Darum ist bei Grenzerscheinungen ein Schwanken möglich, z.B. ob ein Kunstwerk zur Natur gehört. Rickert verneint es entschieden, auch für jedes Kulturerzeugnis (211). Mir scheint, mit Unrecht. Denn die Architektur (ein Schloß z.B.) ist für den Laien Natur; nur der Kunstverständige wird die zum Bau gehörige, also in die Komposition des Künstlers mit einbezogene Natur, als Hintergrund und Begleitung, als Kunst, als absolut homogen empfinden (oder eventuell, als ungelöst, als Dissonanz – welcher Begriff aber auch schon über Natur hinausgeht). Ebenso ist, was z.B. „Kultur“ betrifft, der Gegensatz eine Frage der Vertiefung. Für den Ästheten ist kultivierte oder nicht kultivierte Landschaft einfach Landschaft, Natur; es gehört ein ganz anderes Interesse dazu, die menschliche Arbeit aus der Natur herauszuheben. (Sogar ein reines Kulturerzeugnis wie die Stadt kann „Natur“ sein). Am auffallendsten: das zum Schicksal Erheben des Geschehnisses. Bergson (238)

Ist die platonische Frage, ob es auch von Einzeldingen Ideen gibt (V. Enneade 7 Buch) nicht mit der modernen Rickert-Bergsonschen Frage (die auf Kierkegaard und Schelling zurückgeht) identisch?

Das Besondere allein ist das, was **wirklich** geschieht (251). Ist das richtig? Liegt im Sein nicht gerade die immanente Unübersehbarkeit des Allgemeinen und Besonderen vor? Oder richtiger: wenn wir einen Vorgang einen besonderen nennen, ist das

nicht geradeso stilisierend gedacht wie das Allgemeine? Man muß hier an die Kunst denken, die das Leben lebendiger und wirklicher, „seiender“ macht, als es wirklich ist. Und ist es, wenn ich die Einzigkeit des Sokrates betone, nicht eine Heraushebung aus der Gleichheit mit den anderen Athenern? Wobei nicht zu übersehen ist, daß die Gleichsetzung (wie sie etwa Statistik vollzieht) ebenso stilisierend gedacht ist. — Auch Rickert nähert sich an anderer Stelle dieser Anschauung. Er sagt, die empirische Wirklichkeit „wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere“ (255).

Das **Willkürliche**, der **parti pris** liegt dagegen *in der Fixierung der Geschichte* (wie früher der Wirklichkeit) *auf das Besondere*: „Der Historiker ..., den nicht das interessiert, was mehreren Gestaltungen gemeinsam ist“ (262); „was dem Manne der Naturwissenschaft willkürlich scheint, *kann* für den Historiker gerade das sein, worauf es ihm ankommt“ (263 — Rickert-Ausgabe von 1929 in der Bibliothek 236)

Kann: ja; aber Rickert geht auf ein „Muß“ aus, das bis jetzt ganz unbegründet erscheint. (Auf Seite 312 macht R. selbst die Scheidung, daß die Begriffe Stoff und Form und methodologische wären; der erkenntnistheoretisch schon bearbeitete Stoff wird hier als Stoff schlechthin betrachtet. Damit wird aber das Problem „Wirklichkeit“ schwankend.)

Die **historischen Begriffe** müssen in Existentialurteile auflösbar sein (329).

Individualität ist mit empirischer Anschauung (also Wirklichkeit) nicht identisch. „Das Problem der historischen Begriffsbildung besteht demnach darin, ob eine wissenschaftliche Bearbeitung und Vereinfachung der anschaulichen Wirklichkeit möglich ist, *ohne daß* wie in der Naturwissenschaft zugleich auch *die Individualität verloren geht*.“ (336—337) //+// //+ schärfer gefaßt: Geschichtsphilosophie — Kuno Fischer Buch auf 334)//

Müßte die Definition nicht so lauten: **daß** die Individualität **entstehe**. Das Nichtwiederkehrende der Geschichte und [das] der Wirklichkeit haben schlechthin nichts [miteinander] gemeinsam. Eine historische Individualität würde individuell bleiben, selbst wenn die Wiederkehr des Gleichen ein Naturge-

setz wäre; es ist methodologisch rein zufällig (und nur metaphysisch beweisbar), daß die Wirklichkeit nicht wiederkehrt; daß aber eine geschichtliche Tatsache etwas Einziges ist, hat eine ganz andere Evidenz. Freilich ist sie nicht das „Besondere“ im Gegensatz zum Absolut-Allgemeinen der Naturwissenschaft, sondern das Besondere im Gegensatz zum Gewöhnlichen (das sich wiederholt – und eine naturwissenschaftliche Soziologie haben kann), das Besondere im Sinne des Bedeutungsvollen. Darum ist die Terminologie unglücklich: jede Stilisierung geht auf das Allgemeine (man könnte dann die – nur erkenntnistheoretisch und nur im Erlebnis bearbeitete – Wirklichkeit das Besondere nennen, dessen konkretes Sinn immer als Gegensatzpaar zum Stilprinzip der betreffenden Wissenschaft zu fassen wäre). **Das Historisch-Allgemeine wäre das Kanonische** //+// //+ Rickert: der allgemeine Werth 359// Folgt aus diesem Mangel (daß das Empirisch-Unteilbare und das unteilbar Gedachte, Apriori-Unteilbare nicht geschieden sind, daß also R. nur einen Individualitätsbegriff und einen Allgemeinheitsbegriff hat) nicht **der Hauptmangel seiner Wissenschaftslehre**, daß in ihr Ästhetik und Ethik nicht unterzubringen sind //+// //+ als Nichtempirische 592//

Das **Wertbeziehen** trifft wohl unseren zweiten Individualitätsbegriff – warum aber der verwirrende Umweg über die Wirklichkeit? Besonders wenn dazu betont wird, daß diese Auffassung eben **eine Auffassung** der Wirklichkeit ist. (384)

Trotzdem die spätere Darstellung R's die vorhin geäußerten Einwände abschwächt, bleibt der **Hauptvorwurf** bestehen: die zu große Wirklichkeitsnähe der Geschichte (womit natürlich auch zusammenhängt, daß der metaphysisch unbegabte R. die **Problematik der Geschichte nicht sieht**): Der historische Begriff bringt „aber die Individualität des empirischen Seins zum Ausdruck“ (372). Das Falsche liegt darin: „Alle empirische Wirklichkeit ist nicht nur individuell, sondern anschaulich“ (382). Über „Individuell“ siehe oben; daß sie **nicht anschaulich** ist, beweist das ganze Werk von Fiedler und Hildebrand.

Zusammenhang R. sagt: Isolierung wäre eine „unhistorische Abstraktion“, man muß das Objekt dem Zusammenhang

einordnen, „in dem es sich befindet“ (392). Isolierung ist zwar Abstraktion – aber der **Fluß** der Wirklichkeit ist **kein Zusammenhang**. Der historische Zusammenhang soll nicht homogen sein. (398)

Sehr richtig ist **die Ablehnung des causa aequat effectum** (420) im Historischen. Aber die höheren Welten: Kunst, Ethik etc. haben das Prinzip wieder; d.h. sie haben eine Ordnung zwischen Ursache und Effekt, kein rein inadäquates Verhältnis wie die Geschichte. (Wohl zu merken: das **Kunstwerk**, das ethische, religiöse Werk, nicht aber das Verhältnis vom Schaffenden zum Werk, das historisch-psychologisch-inadäquat ist.)

Ein allgemeiner Begriff: *asylum ignorantiae* (428)?!!?

Entwicklungsbegriffe (472–3) 2 Auf 391 ff

1. = Werden

2. = Veränderung (im Gegensatz zur Wiederholung)

3. = sich als Ganzes in der Veränderung zu realisieren

4. = Wertbezogene Einzigartigkeit

5. = Wertbezogene Einzigartigkeit beurteilt

6. = Fortschritt

7. = Zweck als Hervorbringendes

Die Stadien müssen „sowohl teleologisch getrennt als auch kausal miteinander verbunden bleiben“ (474).

Alle Ursachen darzustellen, ist ein unmögliches Problem (477). Folgt aber daraus nicht, daß die Geschichte ebensowenig „Wirklichkeitswissenschaft“ ist wie die Naturwissenschaft?

R. gibt die **Möglichkeit der Gesetze im Relativ-Historischen** zu (490–491). Ist aber damit nicht die Soziologie möglich geworden? Dagegen steht seine Behauptung, daß eine Zurückführung auf das Relativ-Historische das Bedeutsame nie erschöpfen könnte (491–492). Liegt aber in dieser immanenten nie aufzuhebenden Mischung von beiden Gesichtspunkten nicht aber das Wesen des Historischen?

Was ist die berühmte **empirische Wirklichkeit**? Ist sie die Erlebniswirklichkeit oder ein Grenzbegriff, auf den man stoßen muß, wenn man alles, was sich uns als Erkenntnis, Kunst, Moral etc. darbietet, immer mehr entstilisiert (S. Hessen)? R. scheint hier zu schwanken. Er sagt z.B.: „Um zur Atomwelt zu kom-

men, muß man von allem absehen, was als volle Realität *erlebbar* ist.“ (509) Dann ist wieder zu betonen: Geschichte ist **nicht** Wirklichkeitswissenschaft, Zusammenhang ist nicht Fluß, Individualität ist kein Kennzeichen der Wirklichkeit.

Absolute Irrationalität jeder Existenz, selbst einer Atomwelt — wenn existent (510—511).

Historische und naturwissenschaftliche Psychologie: Die Fähigkeit, „individuelle psychologische Vorgänge nachzuerleben“ (541), wird wohl nur der praktische Menschenkenner haben — und dieser auf Grund einer sehr feinen und subtilen (aber im Wesen beinahe naturwissenschaftlichen) Abstraktion, mit der er die Welt absolut homogenisiert, nur von dem einen Standpunkt betrachtet, der ihm wichtig ist. So kann ein Napoleon, ein großer Erotiker mit den ihm wichtigen Eigenschaften der Menschen absolut (beinahe astronomisch) sicher rechnen; aber nur auf Grund dieser Abstraktion: z.B. für den Erotiker, den Don Juan, ist das nicht-mehr-rein-Geschlechtliche Quantité negligible; er ist im Unerotisch-menschlichen kein „Menschenkenner“ mehr.

[***]

Wie wenig die dichterische Psychologie ein „Nacherleben“ der Wirklichkeit ist, zeigt die Psychologie solcher Formen wie die Novelle z.B., die dem „praktischen“ sehr nahe kommt. Und erst die Reflexionen der Dichter und Denker sind ganz abstrahiert (freilich im Sinne des Kanonisch-Symbolischen). Der Historiker ist scheinbar gebundener. Aber man denke sich nur einen griechischen Dramatiker, so stehen sie gleich: es sind (äußerliche) Fabeln gegeben und Menschen, die aktiv und passiv zu ihnen stehen: es gilt einen widerspruchslosen und suggestiven Fluß der Psychologie durch sie strömen zu lassen. (Wohl bemerkt: widerspruchslos! Die Wirklichkeit kann widerspruchsvoll sein — sie **ist** ja; die Geschichte muß kohärent sein). Es gibt also — neben der naturwissenschaftlichen — folgende Psychologien: 1. die praktische 2. die dichterische, zu der die historische gehört. **Und alle abstrahieren.**

Das logische Ideal der Wertbeziehung in R's Sinn ist **unmöglich**. Der Betrachter müßte „die Werthe, zu denen sie selbst

[die Dargestellten] Stellung nehmen, auch bei ihrer Darstellung zur Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen benutzen.“ Dies ist unmöglich. Denn „ihr“ Wert wird nur hinter das **von uns** als wesentlich Erkannte (notwendig) projiziert, er ist nicht a priori, sondern a posteriori; a priori ist **unser** (freilich oft nicht geklärtes und durch Tatsächliches häufig berichtigtes) Werten der Tat und der Leistung gegenüber. So können wir z.B. bei primitiver Kunst überhaupt nicht den „gewollten Wert“ erkennen; für Giotto etwa war es der Naturalismus, was für uns eben sein Stil ist. R. setzt hier zwei Möglichkeit[en] voraus: 1. die Erkennbarkeit einer fremden Psyche (sie ist für unsere – wissenschaftlichen oder künstlerischen – Zwecke restlos stilisierbar, aber nicht erkennbar); 2. verwechselt er – was im Historischen besonders wichtig ist – das psychologische Wollen des handelnden Menschen und den Willen der Tat, die immanente Logik der Geschehnisse, wodurch immer etwas völlig Verschiedenes von dem entsteht, was man entstehen lassen will. **Der in der Geschichte realisierte Wert**, dessen allmähliches Aufsteigen die Geschichtswissenschaft darstellen soll, **ist durchaus nicht mit dem Wert identisch, den die geschichtlichen Persönlichkeiten realisieren wollen.** (Es ist mehr der „Geist“ im Sinne Hegels) – Beiläufig: so (nur nicht ebenso scharf) wie in der Ästhetik der Schaffende und der Genießende mit den betreffenden empirischen Persönlichkeiten nicht identifizierbar sind, so ist z.B. der Luther oder der Napoleon der Geschichte durchaus nicht der L. oder N. als psychologische Persönlichkeit der Erlebniswirklichkeit.

R. unterschätzt immer das Stilisierte der Geschichte.

Wenn er Spinoza der „societas philosophorum“ einordnet (574) hat das noch irgendetwas mit der empirischen Wirklichkeit zu tun?

R's Idiosynkrasie gegen historische Gesetze aus einem Gesetz der Nachfolge der Perioden würde nach ihm nichts folgen, als „daß das Frühere gewöhnlich dem Späteren vorangeht“ (606). Man kann aber doch nicht behaupten, daß Zusammenhänge, wenn sie pragmatisch erwiesen wären (wie etwa: aus Sklaverei folgt feudales Wirtschaftssystem, oder: jedes Barock kann nur

auf eine klassische Periode folgen), ganz ohne wissenschaftliches Interesse sein würden.

„Kurz einer optimistischen Metaphysik wird alles wesentlich, einer pessimistischen alles unwesentlich und für eine dualistische hat ebenfalls alles eine positive oder negative Bedeutung für den Wertgegensatz. *Nur so lange wir die Welt nicht metaphysisch begreifen können* und die empirische Wirklichkeit in einem emotionalen Verhältnis zu Werten steht, *ist also Geschichte möglich.*“ (652–653) Sehr richtig!

Der Ideal-Intellekt, „der sich vom menschlichen Intellekt durch seine Unendlichkeit unterscheidet, vom intellectus archetypus dagegen dadurch, daß in ihm Anschauung und Begriff auseinanderfallen“ (677). Aus der Endlichkeit folgt die Abstraktheit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (679–680). Die historische steht dem Ideal noch näher, „denn man könnte die ideale Erkenntnis geradezu eine historische Erkenntnis des Weltalls nennen“ (687). Das ist nicht wahr. Denn die Einmaligkeit wäre hier, wo sie nicht im Gegensatz zur Wiederholung (die aber nur eine Folge der für das Ideal nicht existierenden naturwissenschaftlichen Begriffsbildung ist) benutzt wird, ein sinnloser Begriff. Die ideale Erkenntnis ist eine Erkenntnis der **Wirklichkeit**, deren Sinn eben in der Immanenz ist; sie enthält als Möglichkeit Gesetz und Individualität, Wiederholung und Einmaligkeit, aber in der idealen Erkenntnis müssen sie nicht getrennt werden, bleiben also bloße Möglichkeiten. (R. selbst gibt zu, daß Gegenstände wie das All-Eine, das aber für den idealen Intellekt der Gegenstand der Erkenntnis ist, sich diesen Problemen entziehen können. „Das Eine, die Einheit und die Eins“, Logos II. 1, 78)

Ethik: Daraus, daß der Mensch als Individuum im Individuellen lebt, soll folgen: „Die oberste sittliche Pflicht des Menschen muß demnach darin bestehen, daß er seine Individualität ausbildet, und zwar so, daß sie zur Erfüllung der individuellen sittlichen Aufgaben, die ihm gestellt sind, geeignet wird“. (715–716) Oberflächlicher ist das wohl kaum zu machen.

In Leibniz findet sich schon der Gedanke (der für Plotin noch unmöglich scheint), daß der Begriff **Proportion** nicht

lediglich auf mathematische Formen und Verhältnisse anzuwenden ist, sondern auch auf die „Gemüth oder Verstand habenden Dingen“ (Cohen: Kants Begründung der Ästhetik 30–31).

Winckelmann: das Ideal: Sehr merkwürdig ist, daß die Welt auch bei W. noch platonisch-mathematisch-quantitativ-homogen-eindimensional ist (S. 112–113). (Hat nicht dies die Anerkennung **der mittelalterlichen [wahrhaft modernen, mehrdimensionalen] Kunst** verhindert? Denn das Barock, das sie verehren, ist in einem gewissen Sinne wieder eindimensional: monoton aus überspannter Intensität, die schon jeder Steigerung unfähig ist. So wurde der Kultus des Mittelalters von formfeindlichen romantischen Seiten aufgenommen, die das Mehrdimensionale daran erkannt haben, aber seine Formung nicht; auch in der Romantik bleibt die falsche, aus Vermengung historischer und normativer Begriffe entstandene Gleichsetzung: antik und klassisch, bestehen.) Für W. liegt die Hauptleistung der Kunst darin, **das in der Natur Zerstreute zu sammeln** (44) //+// //+, „Denn stückweis finden sich ebenso hohe Schönheiten in der Natur, als irgend die Kunst mag hervorgebracht haben, aber im Ganzen muß die Natur der Kunst weichen.“ (cit. 53)//

Unbezeichnung als Gegensatz des Individuellen (Cohen: Kants Begründung der Ästhetik 51).

Durch den Gedanken des **quasi corpus** hat W. das **substanzschaffende Wesen der Kunst** erkannt. Der Umriss schafft die Gestalt und: „die geringste Abweichung von den Umrissen, ... der geringste Schatten ... zum Körper wird“. So entstehen Figuren, die „wie ein durch das Feuer gezogener ätherischer Geist“ sind, „so daß ihre Außenseite einem ätherischen auf den äußersten Punkten begrenzten und mit menschlicher Gestalt bekleideten Wesen scheinbar zum Körper diene, ohne aber an der Materie, aus welcher die Menschheit zusammengesetzt ist, noch an der menschlichen Nothdurft theilzunehmen“ (cit. 58). In diesem Sinn – den aber kein antiker Platoniker hatte – ist gegen das Immaterielle nichts einzuwenden; es ist nur die Umkehrbarkeit in der vollendeten Homogenität der Ästhetik, die es gestattet, daß man vom Stein oder von der Fläche aus-

gehend zu ganz gleichen Resultaten kommt (Hildebrand, Fiedler, Leo). Denn in dem Sinn, wie die Wirklichkeit oder die Wissenschaft „Materie“ (im Gegensatz zur Form) kennt, als das Nichtbearbeitete oder gar der Bearbeitung Widerstrebende (als Chaos quasi), kennt sie keine Ästhetik.

Die Ruhe als Prinzip der (bildenden) Künste. Wahrscheinlich wird jede Begründung falsch sein – die Feststellung ist aber wundervoll tief (Werke Ausg. Fernow. Meyer und Schulze, 1808. VII. 94, V. 244, IV. 237, Zitiert nach Cohen. ebenda, 59–60)

Mendelsohn: Für Gott gibt es keine Schönheit (Briefe über die Empfindungen, cit. 63). Die Künstler „wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre“. (Aus: „Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften“ cit. 65)

Ideal zuerst bei Fra Lana: Magisterium Naturae et Artis Prodomus Brescia 1670 (aus Lessing Collectaneen cit. 75). Auch Lanas Standpunkt ist, daß die Künstler „die einzelnen Theile von der Natur, nicht aber alle Theile von einem und demselben Menschen nehmen, sondern an verschiedenen die schönsten Theile aussuchen sollen. Und weiter versteht man (sagt Lessing) auch itzt nichts unter dem Ideale.“ (cit. 75)

Leibniz: [daß] „die Geometrie das Mittel sei, um das Ideale real zu machen“ (cit. 108). Der Gegenstand der Erfahrung ist nichts Solideres als der Gegenstand der Kunst (111). Wenn das ganz Cohens Meinung ist, so steht auch er auf dem kryptoästhetischen Standpunkt des Platonismus – nur ist er bei ihm blutloser, „wissenschaftlicher“. Darauf scheint aber die Abweisung der Dualität von Denken und Sein als eines Scheinproblems zu weisen (108–109).

„**Die Mechanik** will nur Gesetze und kennt nur Fälle der Gesetze. Die **Morphologie** will zwar auch die Fälle, die Einzelheiten, die Individuen auf allgemeinere Gesetze zurückführen; aber sie will dies nur, um in diesen allgemeinen Gesetzen die einzelnen Fälle zu objectiviren und zu bestimmen: **keineswegs aber will sie auf die Gesetze die Fälle reduciren** und in ihnen

aufheben. Um als Einzelfall vielmehr erhalten zu bleiben und geltend zu werden, wird seine Subsumtion unter ein allgemeines Gesetz angestrebt; nicht um als Specialfall des Gesetzes zu figurieren“ (113).

Der Zweck ist kein Gesetz, noch enthält er eines, weist aber auf eines hin und führt zu einem solchen. Er ist das Prinzip der Induktion. (115–116)

Die intelligible Zufälligkeit aller Erfahrung (118–119) „Nur den *Inhalt* erkennen wir als Inhalt an, der aus *Form* gewonnen, das will sagen, aus einem Gesetze erflossen ist, welches den Inhalt erzeugt.“ (136)

Ethik und Ästhetik: Die Idee der Persönlichkeit, auf die die Idee des Sittengesetzes zurückgeführt wird, offenbart uns „*die Erhabenheit unserer Natur* ihrer Bestimmung nach“ (W. II. 113). Erhabenheit ist aber ein Begriff der Ästhetik neben der Schönheit (Cohen 142). Liegt der Zusammenhang (und zugleich das Trennende) nicht vielmehr im Formellen begründet? (Wovon dies nur ein Unterfall wäre; so etwa nämlich, daß das Erhabene immer ein Transzendieren, eine Unmöglichkeit, ein Fragmentarisches und Nicht-Erfülltes darstellt: es ist – höchst paradox – das gestaltete Postulat: also die kantische Ethik.) Das Gemeinsame wäre mithin: die Inhalt (Substanz) zeugende Form – und zwar im Gegensatz zur intelligiblen Zufälligkeit der Wissenschaft – wesentlichen Inhalt zeugende Form. Nur ist der Inhalt der Ethik **rein postulativ**, während der der Ästhetik **reine Erfüllung** ist; dadurch ist aber die **antiethische und antireligiöse Bewegung in der Ästhetik** gekennzeichnet: die Ethik **soll** Postulat bleiben oder darf nur **in Gott** (im Religiösen) eine Erfüllung erwarten (hier ist aber auch zu bemerken: das rein Religiöse **hebt die Ethik auf**; also wäre es doch Wesen der Ethik, **rein postulativ** zu sein. Dann wäre freilich das Erhabene ein **rein ethischer Begriff** und ästhetisch völlig paradox). Wie aber auch in diesem Falle die Entscheidung falle, sicher ist: die Ästhetik gibt entweder eine **falsche Erfüllung** (statt der religiösen) oder ist falsch, **weil** sie Erfüllung ist und das eine Postulative aufhebt. – Von dieser Paradoxie (die das eigentliche Problem der Kategorienlehre ausmacht) sieht freilich Cohen gar nichts.

Auch das **Widermenschliche** der Ethik muß ein **psychologischer Prozeß** sein. „Gefühl“ wie Kant sagt (142). – Wieder eine Paradoxie, die Cohen gewissenhaft erwähnt, ohne sie zu sehen.

Die Wirkung des **moralischen Gesetzes**, das Niederschlagen des Eigendünkels ist „ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir a priori erkennen“ (Kr. d. pr. V. 95). Hier haben wir den „vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses ... zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.“ (Kr. d. pr. V. 89) Überleitung zur Ästhetik (143)

Ethik und Religion: „Das Princip der Sittlichkeit, auf welchem die Möglichkeit einer Ethik beruht, bedeutet die Abweisung der thierischen Regel und *die Ablehnung der göttlichen Vorschrift*: die Behauptung freier menschlicher Gesetzlichkeit.“ (145)

Unmöglichkeit einer psychologischen Ästhetik: Die Elemente, in die die Psychologie die Bewußtseinsvorgänge zerlegt, „sind nicht sowohl Elemente des Bewusstseins als vielmehr vorzugsweise Elemente der Bewusstseins-Forschung und -Beschreibung.“ (148)

Einheit der Kategorien, Intelligible Zufälligkeit: Alle Antinomien nötigen, „im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.“ (cit. 219)

Wie stark die **Homogenisierung der Welt**, die eigentlich nur quantitative (Intensitäts-) Unterschiede anerkennen will, zeigt, daß Kant (und Cohen) bei dem Winckelmannschen Ideal der Sammlung des Zerstreuten stehen bleiben und **von keinem Übertreffen der Natur durch die Kunst** wissen wollen. Das Übertreffen ist freilich ein unglückliches Wort (es stammt ebenfalls aus dieser quantitativen Sphäre). Die Kunst bringt vielmehr etwas **ganz Neues** in die Welt; was die Kunst aus Naturobjekten (als Inhalten, kantisch gesprochen) schafft, **war früher gar nicht da**; von Übertreffen ist es also sinnlos zu sprechen. Geradeso steht es mit der Natur als Schönheit; sie wird auch in eine ganz neue Kategorie gebracht. (Die metaphysische Frage des „Ver-

haltens“ zur Kategorie, der Möglichkeit zum Stilisiertsein lassen wir jetzt beiseite; das Übertreffen kann nur einen **psychologischen** (also sehr relativen) Sinn haben: den Vergleich der (psychologisch homogenisierten) Erlebnisse. Aber ganz falsch ist das Argumentieren – auf quantitativ homogenem Boden – gegen das Übertreffen. Wenn Cohen sagt: „Erstlich ist die Natur nirgends vollständig entdeckt und erschlossen. Weder in dem mikroskopischen Bau durchschauen wir das Wunderwerk der Natur, noch überblicken wir die Schöpfung in ihrer Weite und Ferne.“ (228) Beides hat aber **mit der Kunst** schlechterdings nichts zu tun. Was die Kunst aus der Natur heraushebt, hat sie in sie hineingelegt. (Es ist merkwürdig, daß selbst L. Ziegler das – metaphysisch – Zufällige und Arbiträre der Kategorie Kunst nicht sieht. Allerdings in „Wesen der Kultur“. (Siehe Notizbuch II. Sommer 1911 S. 18–)

„**Das durchgreifende Problem des Idealismus** ist es, immer weniger als Materie anzuerkennen, immer tiefer den Stoff in Form zu durchdringen.“ (234) Siehe darüber „Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte“ und „Kants Theorie der Erfahrung“.

Reize empirischer als Formen (Kr. d. U. § 42, S II. 159). Es fragt sich bloß: was sind Reize und was sind Formen? Jeder (ob platonischer oder wissenschaftlicher) Rationalismus wird z.B. den **reinen Formenwert der Farbe** nie anerkennen und sie als Reiz behandeln. Ganz naiv kommt das bei Cohen zum Ausdruck: „Auch die Farbe beruht auf Schwingungsverhältnissen; aber diese sind nicht in gleicher Anschaulichkeit der Zeichnung zugänglich, wie die Körperformen. Sie werden daher auch nicht, wie die Formen, geometrisch faßbar; sie wirken auf die Empfindung, auf die Erregungsweise des Bewußtseins und demgemäß bestürmen sie das Bewußtsein, indem sie das begleitende, vielmehr das substituierte Bewußtsein der Lust und Unlust erregen. So entstehen allenfalls Empfindungsformen, denen die Ergriffenheit des Empfindungsgefühls entspricht; während die Zeichnungsformen in reinen Vorstellungen sich ausprägen. Je lebendiger diese subjectiven Formen werden, desto mehr stören und hindern sie das Bewußtsein, von diesen Fesseln des

Empfindungsgefühls sich zu befreien und zum Entwurfe der Zeichnungsform den Inhalt zu reinigen.“ (236–37) Neben Verkenntung des Modellierwertes der Farbe (die man C. gar nicht übelnehmen kann) ist der naive **Begriffsrealismus** (Schwungung!) wichtig; der sich übrigens schon früher im „Natur“-Begriff zeigte.

Aus der **schiefen Konstruktion** Cohens, daß das Ästhetische als Inhalt die Natur und die Sittlichkeit umfassen muß (es ist eine platt rationalistische Vorwegnahme der komplizierten Frage des „Vorkommens“ der einen Kategorie in der anderen) folgt natürlich, daß, je nach Überwiegen des einen oder des anderen Prinzips oder des Gleichgewichts der beiden, **drei Typen**: das Erhabene, der Humor, das Schöne, entstehen (280–81) Darum – wieder inhaltlich rationalistisch: „**Es gibt kein Schönes, das nicht Erhabenheit und Humor vereinigte**“ (282). Das ist ganz falsch. Die „Vorbehalte“ (nach Leos Wort) der großen Kunst haben mit diesem Humor nichts zu tun, und gerade die reinste Kunst (Homer, Polyklet etc.) sind nicht erhaben. – Freilich leidet die ganze Cohensche (und Kantische) Auffassung darunter, daß sie Schönheit als reinen Kunstbegriff faßt und das paradoxe Verhältnis von Schönheit und Kunst nicht sieht.

Form in der transzendentalen Methode: Das Gesetz der Erzeugung des Inhalts (361).

Schellings Philosophie überhaupt läßt sich nur begreifen, wenn man von dem Gedanken ausgeht, daß diese ihm schlechterdings *Ästhetik* war. (365)

Schiller: „Es giebt also zwar kein moralisches, aber es giebt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heißt edel.“ (cit. aus *Ästh. Erziehung* XXIII. Brief Cohen S. 381) – Und Güte?!

Humboldt sagt: Die **Wirklichkeit** hat „harte und schneidende *Umrisse*“ (Über Hermann u. Dorothea, Ausg. Hettner 17, 385 Cohen); ist das nicht schon **stilisiert**? Cohen ist klug genug, die Probleme der kantischen Philosophie zu sehen, aber nicht tief genug, sie als Fragen zu empfinden. Das **Widermenschliche der Kantischen Ethik** (ihr größtes Verdienst, darum ist sie die erste

Ethik) wird für ihn **zur methodologischen Frage**: „Erst nachdem der Inhalt der Ethik mit methodischer Abstraktion – also nicht, als ob man wirklich den Menschen vergessen könnte – von empirischen Menschen und seiner Geschichte festgestellt ist ...“ (K's Begründung der Ethik 17)

„**Das Gesetz ist die Realität** – das will sagen: die Realität ist als abstrakter Gedanke zu denken, als Werthzeichen einer Erkenntnisgeltung und als nichts weiter.“ (21)

Philosophie = Wissenschaft = Naturwissenschaft (bei Cohen und Kant): „Man muß begreifen lernen, daß nicht gefragt werden dürfe: Wie kommt Einheit des Bewußtseins in dem menschlichen Organismus, gleichsam in der menschlichen Materie zu Stande? Dieses Frage stellt auch die Mechanik nicht: Wie kommt die Fallbewegung zu Stande? Diese Frage bedeutet dort nicht, weshalb hat der Körper überhaupt Bewegungsimpulse? sondern: in welchem regelmäßigen Verhältnis stehen die Fallräume zu den Fallzeiten? Das Wunder aber, daß sich Körper überhaupt bewegen, daß sie den sonderbaren Trieb haben zu fallen, bleibt unerforscht und unbefragt.“ (47) Das ist aber eben die „intelligible Zufälligkeit“ der Naturwissenschaften; ihr „wie ist ... möglich?“ bezieht sich auf einen absolut realitätslosen (fast) heuristisch wertvollen Gesetzesbegriff. Die Frage aber: „Wie ist Einheit des Bewußtseins möglich?“ bezieht sich auf etwas ganz anderes (es ist eigentlich „wie ist Einheit des Bewußtseins trotzdem (alle phänomenologischen Argumente hier einzuschalten!) möglich?“); es ist aber keine genetisch-historische Frage; nicht etwa: „wie ist sie entstanden?“, sondern wörtlich: „wie ist sie möglich? wie muß die Welt beschaffen sein, damit diese – gegebene – Einheit möglich sei? **Die Wirkung** kann etwas der Ursache Ungleichartiges sein. (54)

Richtige und scharfe **antipsychologistische** Polemik. **Trendelenburg** sagt: „In der That kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als *die Idee seines Wesens zu erfüllen*; der Mensch kann keine andere fassen, und keine andere anerkennen, als eine solche, welche mit den inneren Zwecken seines Wesens übereinstimmt ... Hiernach wird nur zu *einer Psychologie*, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt die ... Basis

der Ethik ... liegen können.“ (Historische Beiträge zur Philosophie III. 191 ff.) Cohen fragt sehr richtig: „ob jene Idee, ob jener innere Zweck *aus* der Psychologie sich ableiten lassen.“ (124)

Kants Ansicht, daß das Sittengesetz „nicht bloß für Menschen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt gelten muß (cit. 137) scheint der **Simmelschen** Anschauung Recht zu geben, daß der Rigorismus der Sittenlehre aus dem Intellektualismus stamme (Simmel 198–199). „Ich kann nicht wollen, daß ein Depositum unterschlagen werde, weil dies dem Begriff des Depositums widersprechen würde ... Ich kann unmöglich wollen, daß A non-A sei, obgleich ich natürlich wollen kann, daß A lieber non-A wäre.“

Inkonsequenz durch rein wissenschaftlich-methodologischen Gebrauch des **Realitätsbegriffs**: „Das Problem der Erkenntnis ist das Problem der Realität der Dinge“ (164) und: „Statt zu fragen: welche Erkenntnis ist apriorisch? kann man auch fragen: welche Gegenstände sind erkennbar, und welche nicht?“ (165) Gegenstand = (im zweiten Fall) Gegenstand der Erkenntnis; seine Realität ist aber rein methodologisch.

„Denn über das *Causalverhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen* gibt es keine Theorie (ist aus Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 222).

Die Leere des Cohenschen Formbegriffs: „Die Freiheit, in die wir das moralische Wesen versetzen, ist demnach ... nur »ein Standpunkt.«“ (243) „Der homo noumenon ist frei, muß daher folgendermaßen übersetzt werden: Es gibt für den Menschen ein Noumenon, das will sagen eine Maxime, derzufolge der homo phaenomenon so betrachtet, seine Handlungen und Schicksalen so beurtheilt werden *müssen, als ob* er in den ersteren *frei* als ob er in den letzteren durchgängig *Endzweck* gewesen wäre.“ (245–46) Das ist richtig. Das bedeutet aber: 1. das homogene (seiende – nur ist der Seinsgrad dieses Seins zu untersuchen) Reich der Ethik (des Menschen als des ethischen Werkes; siehe Kant Notizen in Heft 3). 2. Die Problematik der Ethik. Inwiefern die ethische Form ihren Inhalt heraustreiben kann. Die Unreinheit des Lebens als Untergrund der Ethik: ihr

Irrationales [?] als ihre Basis, ihre Widermenschlichkeit als ihr Weg zu den Menschen (das ist alles in Kant, sogar in Cohen (als ob!) enthalten, nur wird von beiden die Paradoxie womöglich zugedeckt.)

Die Idee von einem **Staate**, der dieser zufolge die Menschen zu **Mitteln** herabwürdigt, **um seine Zwecke** ins Werk zu setzen, das ist der nach dem ohngefähr der Erfahrung zusammengesetzte, aber nicht der durch die Grundidee der Ethik konstruierte Staat (248) ??

1. Nur Erfahrung? – Nicht Rechtsphilosophie oder Geschichtsphilosophie? 2. Soll der magere Formalismus der Ethik, der kaum die einzelne Tat des einzelnen tragen kann, auch den Staat aus sich her austreiben? Schiller mag so etwas für möglich gehalten haben – aber ist damit die scharfe Trennung der phänomenalen und noumenalen Welt nicht wieder verwischt? Aus dem Zweck eine wirkende Ursache geworden? – Der Ausweg Cohens (es war von der Strafe die Rede): „Sein (des Verbrechers) unverläugbares Rechts als Endzweck ist die Strafe.“ „Strafe als sein Recht auf Besserung“ (248) – ist kindisch.

Es geht auch nicht an, die Gebiete **erkenntnistheoretisch rein und vornehm zu sondern**, wenn ihr Wesen gerade die Paradoxie ist (Kehrseite ist die Vermischung wie oben – Cohen ist doch im Grunde Philologe), „daß *die Würde des Menschen*, die Dignität des ethischen Subjektes, bei Lichte besehen, gar nicht darauf beruht, *daß er als frei von den Naturursachen angesehen werden, sondern lediglich darauf*, daß er als Selbstzweck gelten könne und müsse.“ (249) Hier hat jeder Stoiker kantischer empfunden als Cohen: der kategorische Imperativ muß je auch **wirken**; Menschen wie Cohen vergessen immer, daß es auch eine Wirklichkeit gibt – nicht bloß Erkenntnistheorie (darum wird ihre E.Th. auch trübe und klassizistisch): **es kommt auf die Ethik an**: Die Vorbereitung, die Erkenntnistheorie muß immer in Hinsicht auf sie bestehen. Cohen **sieht die Paradoxia, empfindet sie aber nicht als solche**: „Das reine Wollen ist charakterisiert durch den Gegensatz zum sinnlichen Selbst.“ „Das reine Wollen ist auch psychologisch am besten charakterisiert durch

diejenige Spaltung des Bewußtseins, welche das Gefühl der Hemmung durch die Idee, durch den Standpunkt des homo noumenon ausdrückt.“ (200) Wenn das **Wohlwollen** ein Adia-phoron wäre, „in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer großen moralischen *Zierde* der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen.“ (aus Tugendlehre cit. 295) Das ist inkonsequent. **Güte** ist entweder wirklich Adia-phoron (d.h. als bloß empirische Zuneigung unter die Ethik gestellt), oder sie weist über die Ethik (in die Religion) hinauf.

Cohen ist kantischer als Kant – und darum viel flacher. Es ist ganz konsequent von ihm (310–312), die ganze Ableitung des höchsten Gutes abzulehnen. „Das höchste Gut gewährt uns keinen exacteren Gradmesser. Trüben dagegen, umnebeln kann es den weiten Blick in die unermessliche Ferne des Reichs der Zwecke, welche das Sittengesetz erschließt.“ (312) Es ist wahr, daß das höchste Gut, „was die Darstellung der Anschauung betrifft, ein begriffslediges, also der Bestimmung bares Ideal“ ist (311, 1910², 351) – **aber Kant sah eben die Problematik der Ethik** (auch den Weg: die Einmündung in die Religion), nur fehlte es ihm an Erfahrung; hier setzt der Mangel an „Instinkten“ (von dem Simmel S. 5 spricht) als hemmende Grenze ein. Cohen sieht hier aber gar nichts. Kant sah, daß der Streit der Stoiker und der Epikureer kein Wertstreit war; C. ist dazu zu selbstgefällig (310). C. hat recht: „die ganze Erörterung über das höchste Gut, soweit dieselbe nicht in der Darstellung der ethischen Realität enthalten ist, aus dem Bezirke der Ethik auszuschließen.“ (314) Aber Kant sah, daß so wie die Erkenntnistheorie durch die „intelligible Zufälligkeit“ [sie auch] über sich selbst hinaustreibt, um die Ethik hervorzubringen, (hier wird wohl Rickert recht behalten, indem er Geschichte dazwischen schiebt) so treibt hier die Problematik der Ethik 1. Widermenschlichkeit 2. dem bloßen Formalismus zu 1, Leben (Güte) 2, Substanz (Gott) also zur Religion hin. Es ist also nicht, wie Cohen meint, Vergangenheit, unüberwundener Leibniz (313), sondern vielmehr: Kierkegaard und Hegel: Zukunft. Richtig, aber flach ist *Gott als coincidentia der problematischen Begriffe* des intellectus archetypus der Erkenntnis (dort nur als

Maxime denkbar) und des Urhebers jenes Reichs der moralischen Zweckmäßigkeit (auch nur als Maxime von der Freiheit bezeugt). „So fordern also beide Realitätsarten, nicht bloß eine jede für sich, sondern eine jede *von der andern* eine intelligible Sicherung. Und diese potenzierte systematische Einheit ist *die Gottesidee ...*“ (325)

Simmel sieht – so scheint es – **im Transzendieren der Gebiete eine Notwendigkeit**. „Um also die ersten Prinzipien des Erkenntnisgebietes zu begründen, müßte man über dies Gebiet selbst hinausgreifen, vielleicht auf ein praktisches, vielleicht biologisches, vielleicht religiöses ... *Der Kantische Zirkel*: unsere Erkenntnisse sind wahr, weil und insoweit sie von empirischen Normen bestimmt sind – und diese sind gültig, weil jene von ihnen normierte Wissenschaft unbezweifelt gilt.“ (Simmel: Kant, 1904, 28)

Jede **Form** ist **Verbindung einfacher Elemente** (36). Ja: aber wie entstehen die Elemente? Die Erkenntnistheorie eines Gebietes ist nur dann vollendet, wenn der Prozeß des „Elemente-Bildens“ in ihm dargestellt ist; weil dies übersehen wird und die Elemente als „gegeben“ betrachtet werden, kommt in der Wissenschaftslehre die so wichtige Frage: das „Verhalten der Materie zur Form“ (Produktivität der Form, Realitäts- und Seinsgrad des Geschaffenen, innere Problematik des Gebietes, Transzendieren- und Paradox-werden der entscheidenden Kategorien) – nie vor. (Freilich ist dies durchaus nicht in erster Reihe gegen Simmel gesagt; wenn freilich auch er die **Homogenisierung der Gegebenheiten zu Elementen** nicht genügend betont. So übersieht er in dem Beispiel vom Übergang der beiden Sinneswahrnehmungen: ich sehe den Sonnenschein und fühle die Wärme, zu dem Kausalsatz: „der Sonnenschein ist die Ursache der Wärme“ (39) übersieht er (oder betont nicht genügend), daß das Wort Sonnenschein im zweiten Satz eine **andere Bedeutung** hat als im ersten: einen engeren, aber bestimmteren Sinn; es ist differenzierter geworden (hat z.B. alles chaotisch Ästhetische, Lust- oder Unlustartige etc. – oder besser: die unbestimmte Möglichkeit zu diesen Formungen verloren); **indem es zur Ursache der Wärme des Steines ward, hat es**

alles, was sich nicht darauf bezieht, abgelegt; aus dem Eindruck ist ein (vorwissenschaftlicher) abstrahierter Begriff geworden. Hier wird freilich ein letztes Problem der Logik (und der Metaphysik) berührt: ich sagte: der Sonnenschein vor der Homogenisierung mit der Wärme, als Ursache im Kausalverhältnis, ist chaotisch, hat „Möglichkeiten“ zur ästhetischen, psychologischen etc. Homogenisierung. Ist diese Aussage gerechtfertigt? Vielleicht ist dies der subtilste Punkt in der Metaphysik der Logik, **im Verhältnis von Denken und Sein**. Denn im „Verhalten“ der Materie des Denkens zum Denken sind zwei Fälle möglich: 1. sind in dem Erlebniselement **keine konkreten Möglichkeiten einer gewissen Stilisierung enthalten**. Es kommt auf die Frage an, ob wir unsere Kategorien in das Sein hinein (1) oder aus dem Sein heraus – (2) arbeiten. In dem ersten Fall ist die Wirklichkeit ganz **indifferent**, deshalb: unerkennbar und nur rein negativ als das nicht (noch oder schon) Kategorisch-bestimmbare. Im zweiten Fall ist die Wirklichkeit nur eine Vorstufe des Kategorialen; eine niedrigere Stufe im Gange des Geistes. (Hegel; auch andere Platoniker) Das zweite Prinzip ist das Kryptoästhetische: es involviert die (theoretisch denkbare) Möglichkeit von der Umkehrbarkeit von Stoff und Form in der Ableitung. (In einer Anekdote ist z.B. schon die konkrete Möglichkeit zur Novelle enthalten und die Möglichkeit der Tragödie etwa ausgeschlossen.) – Es kommt darauf an, wie **diese Indifferenz den Kategorien gegenüber** gedacht ist; ob sie ganz passiv ist oder nicht. D.h. ob das Problem, daß das Organische sich nicht restlos der mechanisch-mathematischen Begriffsbildung fügt, nur an unserem Interesse oder an der Sache selbst [liegt]. (Diese ganze Frage spielt sich freilich schon auf komplizierterem Gebiete ab: ein Urteil ist schon – bis zu einem gewissen Grade – homogen.) Daran schließt sich die Frage: „sachliche Gründe – als logisches Problem“ an.

Simmel bleibt bei seiner Interpretation des **Kategorischen Imperativs** (96–104) auch in der kantischen Gesetzes-Allgemeinheit stecken („Das individuelle Gesetz“ – 107) Durch den Begriff des Kanonisch-allgemeinen kann das Dilemma geschlichtet werden. In der Simmelschen Interpretation wird das

Formelle inhaltlich (wie bei jedem nicht adäquaten Formbegriff – Naturwissenschaft zu Geschichte; Platonismus etc.): „Ist man z.B. auf dem Wege des Kategorischen Imperativs zu den Gesetzen gekommen: du sollst Vater und Mutter ehren ... so sind die Gesetze ... nur dann, wenn sie ausnahmslos gelten ... Aber das ist gar nicht der Fall; es kann Situationen geben.“ etc. (104) Kann aber – dies ist freilich die tiefste Problematik der Ethik – überhaupt ein inhaltliches Gebot da sein? Ist ethisch nicht bloß **die Art**, unserer Handlung vorzuschreiben? (Es wäre aber zu fragen, ob **die formelle Ethik nicht soziologisch formell bedingt ist**. Indem die Ethik auf den Menschen „als moralisches Werk“ ausgeht, fordert sie eine ganz **tiefe Übereinstimmung von Mensch, Umstand und Tat** (die freilich mit Erfolg etc. nichts zu tun haben kann). Soziologisch ist es aber nun so: indem ich gewisse Umstände annehme, akzeptiere ich sie auch als logische Voraussetzungen meiner Tat. Wenn ich gegen etwas nicht tätlich protestiere, so wäre es eine ethische reservatio mentalis, sie nicht als Voraussetzung meiner Tat – mit der sie übereinstimmen muß – anzunehmen. Ein Soldat, der Anarchist ist, z.B. handelt nicht unethisch, wenn er seinen Kommandanten niederschießt: er akzeptiert eben den Militarismus nicht; auch der Deserteur läßt sich moralisch rechtfertigen – nie aber der in der Schlacht feige Soldat. – Aus soziologischen, nicht aus logischen (also: aus ethiko-logischen) Gründen, muß die Simmelsche Annahme: „gebe ich etwa von vornherein nicht zu, daß es der Sinn der Aussage ist, die Wahrheit zu verlautbaren“ (102), als Sophisma bezeichnet werden. – Ich glaube, durch einen Ausbau des soziologischen Sinnes von „Anerkennen“ sind die feinen Zersetzungversuche Simmels (101–102) zu entkräften. Freilich führt dies alles zu der echten großen Paradoxie der Ethik. Es soll aber zur Tragik treiben und nicht zum skeptischen Spiel!)

Der **Pflichtbegriff** ist gegen das Glück indifferent; nicht asketisch, das wäre „schon ein viel zu enges, principiellcs Verhältnis“ (111) //+// //+ Kant hat das Religiöse der Askese erkannt. Brief an Maria v. Herbert. Populäre Schriften Kantgesellschaft 286–7) Askese ist ein Religionsbegriff: er ist aufs denkbar engste an das Glück gebunden: ein Wegwerfen und ein

Finden des Glückes. – Daß sich die Ethik im Menschen abspielt, ist ihre große Problematik. Denn die Indifferenz **muß psychologisch zur Askese** werden (obwohl sie es logisch-methodologisch nicht ist). (Notiz Herbst 1911, S. 18)// Der Glücksbegriff hat sich in die Ethik hineingedrängt: die Ethik transzendiert zur Religion. Bei Kant ist dieser Prozeß sehr deutlich zu sehen. (Obwohl Kant – und hier mit ihm Simmel – dies unterschätzen als ein „bloßes Nebenprodukt der Sittlichkeit“ (111) – müßte man – um eine ganz reine Ethik zu bekommen – die „Pflicht“ Kants: „Willen zum Wesen“ und das „Glück“: „Willen zum Sein“ nennen? Dann wäre das postulative Verhältnis („Sittlichkeit ist die Würdigkeit, glücklich zu sein“ cit. 119) verständlich: De la forme nait l'idee; aber die ethische Form kann nur ein postulatives Sein hervortreiben: darum muß sie zur Religion transzendieren. (Weil die ästhetischen Formen ein existentes Sein hervorbringen, ist ihre Bewegung antireligiös. Ästhetik ist ein Ende. Nur der Mensch – wenn er von der Blendung der Scheinsubstanz der Ästhetik erwacht, **fordert** das Transzendieren: die Ethik, die dann schon selbst transzendiert. Ästhetik wäre also eine Station: eine Gefahr – wenn man sie wörtlich nimmt – oder eine seltsame Gnade: die Erfüllung auf Erden, – oder ein titanischer Trotz: die Erfüllung ohne Gott und gegen Gott. „Die irdische Liebe“ – gegen eine solche Auffassung spricht bloß die Problematik des höchsten Begriffs der Ästhetik: Schönheit, Klassik; und das Transzendieren der Grenzformen: Romance.)

Antik und Christlich: „Einerseits trat eine Abwendung von der bloßen Gedankenmäßigkeit des Kosmos ein. Nicht in dieser in Allgemeinbegriffen darstellbaren ebenmäßigen Schönheit lag dem Christentum der Zweck des Weltganzen; nicht in ihrer Betrachtung bestand ihm das, worin die menschliche Vernunft ihre Verwandtschaft mit der göttlichen genießt: *Die Stellung des Menschen zur Natur hat sich ihm umgeändert*, und die Vorstellung der Schöpfung aus Nichts, der Gegensatz von Geist und Fleisch lassen den Umfang dieser Veränderung ermessen.“ (Dilthey – Einleitung in die Geisteswissenschaften I. 318)

[***]

„Architektur fasse ich dann nur als Bau eines Formganzen, unabhängig von der Formensprache.“ (Hildebrand, Das Problem der Form 1913. VIII) „Das geistige Material **des Bildhauers** sind seine Bewegungsvorstellungen ... Diese so dargestellten Bewegungsvorstellungen geben alsdann wieder einen **Gesichtseindruck** ab und sollen in diesem Gesichtseindruck als Fernbild ihre Einheitsform gewinnen“. (13) Hier ist die **Paradoxie der Form** ganz klar ausgesprochen. Das geistige Material des **Malers** sind die Gesichtsvorstellungen, „diese bringt er direkt auf der Fläche zum Ausdruck ... **Insofern diese Eindrücke jedoch die Formvorstellung erwecken sollen**, ergibt sich die Aufgabe, ein Flächenbild so darzustellen, daß wir die volle Formvorstellung von dem Gegenstande empfangen.“ (14)

Natur und Kunst: „Wir machen nicht den Anspruch, [besser – Hildebrand generalisiert ein wenig seine künstlerische Anschauung: wir werden mehr gewahr] daß die Erscheinung uns immer neu den Raum exemplifiziere (exemplifizieren sollte, wir nehmen zumeist gar keinen Raum gewahr), **wir haben ja das Bewußtsein, daß er ist, auch bei geschlossenen Augen.**“ (29)

Die Anschauung des Lebens: „Wir halten in natura die Lebensgröße in der Empfindung noch auf größere Distanz fest, ja sie hört eigentlich nie auf, da ja die Perspektive nur ein Anregungsmittel zur plastischen oder Raumvorstellung ist ... Es beweist das eben, wie unendlich stark die Vorstellung gegenüber dem Gesichtsbild das Bewußtsein beherrscht.“ (62 Anmerkung) Von hier: **die falsche Bewußtheit des Lebens**; die Sicherheit des Nichthinsehens, des Wissens, daß ... (hierher gehört im Verhältnis von Dichtung und Leben das Problem der „Lebendigkeit“ und der „Wahrscheinlichkeit“). Hieraus folgt auch, daß das Faktum „Leben“ – im Sinne der Erlebniswirklichkeit – ganz unlebendig und unreal ist und seine Wirklichkeit nur aus dem Lebensgefühl der inneren Erfahrung, aus dem „Wissen, daß ...“ entspringt. Darum ist Naturalismus ein verwerfliches Prinzip. Denn wir müssen diese falsche Substanz-Sicherheit des „Wissen, daß ...“ wegstoßen, damit im Freischweben aus der Relation der reinen Komponenten wieder eine Substanz, eine wahrere entstehe. Beiläufig: die Komponenten (hier Bewegungs-

vorstellung und Gesichtsvorstellung) sind an sich unreal – Grenzbegriffe –, sie wurden aus der abschwächenden [?] Vielheit der heterogenen Wirklichkeit herausgelöst, zur Paradoxie gebracht, um sie in ihrem paradoxen Verhältnis zueinander sich stärken und aus dieser Relation die Einheit der Form entstehen zu lassen.

Paradoxie der Plastik: So lange eine plastische Figur sich in erster Linie als ein Kubisches geltend macht, ist sie noch ein Anfangsstadium ihrer Gestaltung, **erst wenn sie als ein Flaches wirkt, obschon sie kubisch ist**, gewinnt sie eine künstlerische Form, d.h. eine Bedeutung für die Gesichtsvorstellung. (71–72) Daß der **projizierte Inhalt**, den die Form notwendig hervorbringt, durchaus nicht der tatsächliche Inhalt der entsprechenden Naturform sein muß. (80)

Bei der **Bewegung** stellen wir die Vorstellung, nicht aber die Wahrnehmung dar. (83)

„**Die Kunstentwicklung** hat ... mit der Gestaltung der Form als Raumwert (begonnen), und erst allmählich hat sich die Form als Funktionswert ausgebildet und ist sozusagen hineingewachsen.“ (92)

Der **dreidimensionale Sinn** macht das Werk der Plastik plastisch – die zweidimensionale Gesinnung zum Kunstwerk (139–140).

Elemente des Urteils (hier 58–59). Windelband findet, daß – im Gegensatz zur physischen Resultante – die Elemente im Urteil ihre Beschaffenheit bewahren. „Aus der Vereinigung zweier Vorstellungen im Bewußtsein dagegen entsteht eine dritte Vorstellung, welche die Inhalte der beiden gesondert aufrecht erhält: in diesem Falle besteht die Vereinheitlichung der Elemente nicht darin, daß sie in einem dritten Inhalt in ungeschiedener Gesamtheit verschmelzen, sondern vielmehr darin, daß sie durch eine zwischen ihnen gesetzte Beziehung verbunden werden. (System der Kategorien. Festschrift für Sigwart 43) Nur ist gerade hier: Verschmelzen und Aufrechterhalten-bleiben kein Dilemma.

Urteil und Begriff: „Das zusammenfassende Denken ... stellt sich entweder als erkennender *Prozeß* im Urteil oder als *fertiges*

Wissen im Begriff dar.“ (45) Begriff ist also: Synthesis im statischen, Urteil im dynamischen Stadium; Begriff: Einheit, Urteil: Vereinheitlichung. Durch diese Deutung gewinnt die alte logische Theorie, die Kant bekämpft, ein neues Daseinsrecht. K. sagt: „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen.“ Grund z.B., daß das disjunktive und das hypothetische Urteil „nicht ein Verhältnis von Begriffen, sondern von Urteilen enthalten“. (§ 19. Kr. d. r. Vernunft Durr I. 157)

Dieser Einwand ist grammatikalisch, er bezieht sich auf den Ausdruck: jedes Urteil kann grammatikalisch als Begriff und jeder Begriff als Urteil ausgedrückt werden. Ihre Klassifikation hängt davon ab, ob ihr aktueller Erkenntniswert an ihrer dynamischen oder statischen Eigenschaft hängt. Die Deutung wird durch Windelbands Worte sehr bestärkt, daß nämlich Inhalt ohne Relation (also reiner Begriff ohne Urteilelement) nur durch „künstliche Konstruktion“ denkbar ist (43–44). Daß Urteile zu Begriffen werden müssen, folgt aus dem Fortschreiten unserer Erkenntnis. Folglich sind **reiner Begriff und reines Urteil nur logische Konstruktionen**, nur Standpunkte, nach denen wir unsere Erkenntniselemente ordnen. „Urteil und Begriff erscheinen danach als nur psychologisch verschiedene Stadien derselben logischen Funktion“ (46). Hier wäre nur das Wort „psychologisch“ auszusetzen: sie haben – wie das W. klar sieht – eine logisch verschiedene Geltung; auch kommt durch die Psychologie ein zeitliches Vorher und Nachher herein, das die rein logische Relativität stört.

Die Bewußtseinsfunktion und der Bewußtseinsinhalt zeigen ... eine freie Beweglichkeit gegeneinander; der eine erscheint von der anderen unabhängig (47). Sehr fein ist der Übergang auf das Sein: „diese Unabhängigkeit des Inhalts von der Form, des »Gegenstandes« von der Funktion meinen wir, wenn wir von einer Beziehung des Bewußtseins auf das *Sein* reden“ (ebd.) Damit ist die kantische Schwierigkeit von Aktivität und Passivität aufgelöst (Ding an sich als Grund der Sinnlichkeit, des

passiven Prinzips). Hier ist der Grund der Zweiteilung, die, wie ich (3. jegyzetfüzet 49–51) richtig vermutet habe, nicht mit Verstand und Sinnlichkeit zusammenfällt.

Zum Problem der impliziten Axiome (hier 66–67; 3 jegyzetfüzet. 43 Begriff und Urteil, hier 58–61). „weil das Besondere immer mehr enthält, als das Allgemeine, auch jede Wirklichkeit, die wir Wirken nennen, mehr enthalten muß, als das Gesetz, unter das sie fällt (Rickert – Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallellismus. Festschrift für Sigwart 81). Hier ist hinzufügen, 1. daß auch das Allgemeine mehr enthält als das Besondere (nur auf einer anderen Ebene), 2. die Möglichkeit einer unzweideutigen Erkenntnis bei einer solchen Beschaffenheit der Begriffsbildung: ein Problem, dem übrigens Rickert gerade sehr vorgearbeitet hat.

Zur Methodologie der Naturwissenschaft: Riehl hebt sehr richtig den Zirkel der Induktion hervor: „Denn soll der induktive Schluß durch alle Einzelfälle geführt werden, so ist er unmöglich, wo die Zahl der Fälle nicht zu erschöpfen ist, und unnütz, wo er möglich ist.“ (Logik in Kultur der Gegenwart I, VI. 83)

[***]

Die **Metaphysik** Natorps zeigt sich in diesem Satz: Denken ist „Nichts also als dies: das Setzen von Beziehung, mit welchem zugleich die Termine der Beziehung gesetzt werden“ (99). Der Begriff ist eben das Prinzip des Seins (hier 73–74). Hier zeigt sich wieder die Tiefe der alten Konzeptionen: das Gefühl der innigen Zusammengehörigkeit von Begriff und Sein.

Frege: Die Folgerungen sind in der Definition enthalten, aber wie die Pflanze im Samen, nicht wie der Balken im Hause (aus Grundlagen der Arithmetik S. 101, cit. N. 113).

Grenze der Logik: „Wir verlassen die rein logische und formale Sphäre erst dann, wenn wir vom »Inhalt überhaupt« zu einem inhaltlich bestimmten Inhalte übergehen oder am Gegenstande nicht nur den formalen Faktor der Inhaltlichkeit sondern auch den Inhalt der Form Inhaltlichkeit oder »den Inhalt des Inhalts« mit in Betracht ziehen.“ Rickert – Das Eine, die Einheit und die Eins Logos II. 1. 33). Hier ist das Inhalt-

zeugende der Form weit strenger durchgeführt. Darum ist es hier gerechtfertigt, die Relation vor dem Bestandteil [zu] setzen. „Versuchen wir zunächst, »den Inhalt des Inhalts«, die auch vom Inhalt überhaupt losgelöste »reine« Form als Gegenstand zu denken, so zeigt sich, dass wir in ihr sogar einen *spezielleren Gegenstand haben, als das nur aus Form und Inhalt überhaupt bestehende etwas*“ (34). An diesem Punkt ist etwas, das meinem Problem des **implizit Enthaltenen** (91) nahe kommt: daß nämlich das Letzte (also ganz eindeutig bestimmte) mehr enthält – als es enthalten müßte. „Daher muß der einfachste Gegenstand schon Verbindung einer einfachen Form und eines einfachen Inhaltes sein.“ (ebd.)

Der rein logische Gegenstand besteht „einerseits aus dem Einem und dem Anderm, andererseits aber nicht nur aus diesem Einem und dem Anderem, sondern auch aus der Einheit dieses Mannigfachen.“ (38)

Zahl als logischer Gegenstand: Natorp nimmt (100–101) 3 Deutungen des „Einen“ an; diese entsprechen 1) dem Rickert-schen „Einen“ 3) der R.schen „Einheit“. Bei Nummer zwei scheiden sich die Wege. Dieses definiert nämlich N. so: „Das Eine in der abstrakten Bedeutung, *in der das Andere auch wieder Eines ist*“. Aus der absoluten Herrschaft der Relation: „Das Gegenglied einer Relation kann, nicht in derselben, aber in einer neuen Relation, die Funktion des Grundgliedes etc. übernehmen.“ (101) Dies einmal zugegeben, ist für die logische Ableitung der Zahl der Raum frei geworden. R. sagt: „Der Irrtum ... kann nur auf dem Glauben beruhen, man dürfe in der rein logischen Sphäre das Eine mit dem Andern vertauschen ... Vertauschen aber heißt doch, das Eine an die *Stelle* des Andern setzen. Es muß also, wenn das geschehen soll, außer dem Einem und dem Andern, noch Stellen geben, an denen sie sich befinden. Davon aber darf hier keine Rede sein.“ (40) Es ist wahr: N. betont, daß der Tausch „nicht in derselben, aber in einer neuen Relation“ vollzogen wird (101); damit wird seine Stellung aber noch schwieriger: er setzt nicht nur einige „Stellen“, sondern einen ganzen Raum voraus. Auch die Eins ist wie jeder Gegenstand nur mit sich selbst identisch. Das ist eine

reine logische Wahrheit. „*Daß aber die eine Eins der anderen, also von ihr verschiedenen, trotzdem gleich ist, sagt etwas ganz anderes, das nicht nur weit über den Satz der Identität, sondern auch über die Andersheit hinausführt und daher in keiner Weise als rein logisch gelten kann.*“ (44) Der Grund der Verwechslung ist: „Wer etwa glaubt, es gäbe nur eine mit sich identische Eins, verwechselt den Begriff der Eins mit der Eins selber.“ (42)

Kompliziertheit der Elemente: „Ein prädikatloses Subjekt in einem Satze gibt es genau so wenig, wie einen formfreien Inhalt ... Der einfachste aus Subjekt und Prädikat bestehende *Satz* hat notwendig den Sinn von mindestens zwei Aussagen.“ (48) //+// //+ Dagegen R. „Wir dürfen nicht glauben, daß die rein logische Mannigfaltigkeit für sich genommen, schon das ist, was man eine »*Reihe*« nennt, so daß es möglich wäre, von einer rein logischen Reihe zu sprechen.“ (51–52) „Nur wenn man das Eine und das Andere schon für die eine und die andere Eins hält, also *das Logische schon mit dem Mathematischen verwechselt hat*, dann kann man eine Reihe bilden und dann läßt sich natürlich ohne Hilfe eines Neuen immer noch eine andere Eins hinzufügen, so daß man sogar eine beliebig weit fortzusetzende Reihe und schließlich jede beliebige Zahl erhält.“ (53)//

Das alogische Moment kann auch das Denken sein. (55) Man kann nicht durch wiederholtes Setzen des identischen Gegenstandes zum Begriff der Zahl kommen. „*Der wiederholt gesetzte Gegenstand ist noch kein wiederholter Gegenstand*, sondern es ist immer derselbe Gegenstand, der gesetzt wird, und eine Mehrheit von rein logischen Gegenständen kann daher durch Wiederholung der Setzung nie entstehen.“ (57)

Das = Zeichen der Mathematik: Das Gleiche ist ein Zusammen von Identität und Verschiedenheit. Es setzt voraus, daß Gegenstände „nur durch ihre Stelle verschieden, mit Rücksicht auf Form und Inhalt dagegen oder auf das, was sie zu Gegenständen macht, nicht [verschieden?]“ sind. (60) Dazu sind aber Zeit und Raum Voraussetzungen (ebd.) oder eher: ein homogenes Medium (61).

Sehr merkwürdig ist Rickerts Auffassung: „*Das rein logische Medium* gab nur die Unterscheidung des Einen vom Andern. Es

muss deshalb ein *rein heterogenes Medium* heißen.“ (61) Es stünden also das reine Sein und das reine Denken an den beiden Polen – und beide wären heterogen; zwischen ihnen wären die vielen homogenen Welten aus Vermischung von Denken und Sein aufgebaut. Das ist sehr merkwürdig – **woher aber in dieser Welt das homogene Prinzip?** Oder handelt es sich hier darum, daß Homogenität und Heterogenität, die ja zweifellos relative Begriffe sind, methodologisch (etwas kann nur in bezug auf einen ordnenden oder Ordnung suchenden Standpunkt homogen oder heterogen sein.) [***]

Das absolut Homogene ist das absolut Heterogene; die *coincidentia oppositorum* als logisch-erkenntnistheoretisches Prinzip. Es kommt nur darauf an, daß wir im Prinzip der **Gleichheit ein Minimum an Heterogenität entdecken**, was leicht denkbar ist, da es Identität und Verschiedenheit voraussetzt. Daraus folgt aber: **eine realisierte Homogenität** ist stets eine **überwundene Heterogenität**: das Minimum wäre hier gegeben. Ja wir können weitergehen (was aber schon ein rein erkenntnistheoretisches Problem ist): je wesentlicher ein Gebiet ist, desto stärker ist die Spannung, das Überwundene; der Teufel tritt erst in dem religiösen Kreis auf, bis dorthin gibt es eigentlich nur einen dumpfen passiven Widerstand (auch hier ist es vielleicht möglich, die alten Konzeptionen richtig zu deuten: die Materie ist das Böse, heißt eigentlich: der Inhalt ist das Böse, oder noch besser: aus dem Inhalt wird in der höchsten Sphäre der Widersacher, der Teufel).

Problematischer scheint die andere Frage. Liegt die Lösung nicht darin, daß der vom Standpunkt sowohl des Seins wie des Denkens unerläßliche Begriff des Mediums nur auf etwas **relativ Homogenes** angewendet werden kann. Reine Heterogenität (reines Sein) können wir gar nicht denken, es ist ein Postulat der Methode, ein Grenzbegriff. Die **reine Heterogenität der logischen Sphäre** besteht aber in einem **Mangel an relativer Heterogenität**. R. sagt über die Heterogenität von Raum und Zeit: „Die Medien dagegen, in denen es, wie in Raum und Zeit, einander gleiche Gegenstände gibt, kennen zwar auch das Eine und das Andere, nämlich die eine und die andere *Stelle*, und

sind insofern ebenfalls heterogen. Aber auf das Eine und das Andere sind ihre Stellen nicht beschränkt ...“ (61) Es ist eine relative Heterogenität da. Dies fehlt der logischen Sphäre. Sie ist eine konstante **Homogenität**: ihre Glieder sind einander absolut heterogen, weil ihr einziges Wesen die absolute Homogenität mit sich = Identität ist. Damit ist freilich nur soviel gezeigt, daß die absolute Homogenität der Begriffe die absolute Heterogenität des Urteils bedingt. Die Frage muß auf das Problem des rein logischen Urteils (in dem Sinne von hier 59–60) und also auf das des rein logischen Mediums zurückgeführt werden. R. sagt auch, daß er das Wort Medium für die rein logische Sphäre uneigentlich benützt. (61) Diese Auffassung scheint der R'schen nahe zu liegen; wenn er nach der Bestimmung des Quantums und der Ungleichheit darauf hinweist, daß **durch das Abnehmen der absoluten Homogenität erst die Ordnung** der Zahlen möglich geworden ist. (68)

[***]

Marburger Metaphysik: Mit dem Infinitesimalverfahren ist die „präzise Frage“ und die „erlösende Antwort“ formuliert für die Bedeutung des **Denkens als Erzeugung des Seins** (aus Cohen, 219). Die entscheidende Leistung ist, „daß es Realität begründe, d.h. ein existenzfähiges Etwas im Unterschied vom Nichts [der leeren Stellen] definierbar mache“ (223). Kant wußte aber auch, was später Schelling ganz klar ausgedrückt hat: von diesem „Wie“ und „Was“ der Erkenntnis ist das „Das“ der Realität himmelweit entfernt.

Ist es wahr daß „mit dem Plus das Minus, mit dem Minus das Plus immer zugleich gegeben ist“ (225) wenn die Mathematik schon gegeben ist, dann gewiß; an und für sich, im Prozeß der Entwicklung aus der Logik, gewiß nicht. Es kann nicht ganz grundlos sein, daß das Problem der komplexen Zahl überhaupt erst durch die negative gegeben ist und von der positiven aus gar nicht zu stellen wäre.

Merkwürdig ist der synonyme Gebrauch der Begriffe **Eindeutigkeit** und **Einzigkeit** (229); während Eindeutigkeit doch nur eine solche Art der Bestimmtheit bedeutet, die jede Verwechslung ausschließt und sich gegen Wiederholung gleich-

gültig verhält; z.B. ein eindeutig bestimmtes Naturelement ist überall und immer in seiner Funktion erkennbar und bestimmbar. Von Einzigkeit ist hier keine Rede. – Einzigkeit schließt wieder Eindeutigkeit nicht ein: einzig kann etwas existentiell (als nicht wiederholbarer Vorgang etc.) oder als Wort sein; in beiden Fällen muß es nicht eindeutig bestimmt werden (dies ist aber nicht notwendig).

Daß zwischen **+** und **- ein Sprung** ist, da 0 weder + noch - ist, gibt N. selbst zu (236); wodurch die von mir behauptete (hier 96) „**Sonderstellung**“ gerechtfertigt wird. Es wird durch ein einfaches Bild wegerklärt: Der Gedanke selbst vollzieht doch den Übergang stetig. Er wendet den Grundsinn in den Gegensinn und umgekehrt und beschreibt diese Wendung kontinuierlich, **gleichsam als Drehung**, die sich ohne weiteres auch als kontinuierliche Winkeländerung verstehen läßt (236).

Anschauung: Wenn man das Problem, wie Veronese, darauf beschränkt „von der Anschauung nur den Ausgang zu nehmen, **mehr nicht als das Problem aus ihr zu schöpfen**, die Aufstellung der Begriffe und Entwicklung der Gesetze der Mathematik aber rein durch Denken zu vollziehen“ (266), ist damit nicht schon der rein logische Standpunkt aufgegeben? Freilich ist bei einem Verfahren wie N's alles möglich: Das Denkfremde wäre eben auch nicht denkmöglich, **es darf** für das Denken gar nicht existieren, es wäre denn im Sinne des Problems, das aber selbst als Problem dann schon in den Prozeß des Denkens eingespannt wäre (gegen J. Cohn 263). Daß das Denken in den Formen des Denkens sich abspielen muß: dazu hat man wirklich nicht die Marburger Schule gebraucht. Durch die Behauptung dieser Trivialität kann man aber das Problem, auf das es hier ankommt: ob **all das, was im Denken** (natürlich also kategorial) verarbeitet wird, rein logischer Natur oder anderweitig gegeben ist; ob also Denken nicht nur die ganze Form des Gedachten, sondern auch seinen **ganzen** Inhalt ausmacht.

Existenz ... ist nur der Begriff jener Bestimmungen des Gegenstandes, die nichts unbestimmt läßt (276) Vgl. Kant (I. 249)!!

Metaphysik der Physiker: Erst werden der Raum und die Zeit so gedeutet, daß sie zum Aufbau der mathematischen Physik

brauchbar [sind]. Das gesteht selbst N. ein, indem er als „entscheidenden Grund“ für Newtons Zeit- und Raumprinzipien angibt: „Die primäre, letztlich grundlegende *Bedeutung der Zeit* (wie ebenfalls des Raumes) *für die Stellenordnung der Existenz* (Bedeutung von Existenz, siehe hier 83, 85 – 109 und 111) *verlangt* ihre absolute Einzigkeit (bedeutet: Eindeutigkeit, hier 110), Unverrückbarkeit und deshalb auch Gleichförmigkeit und Stetigkeit. (281) Jetzt folgt: „Nach diesem Begriff aber deckt sich die Zeitordnung, was ihre rein mathematischen Eigenschaften betrifft, vollständig mit der eindimensionalen geraden Reihenordnung der Zahl (281). Das **doppelte proton pseudos** besteht hier darin: 1 setzt die „eindimensionale“ Bestimmung der Zahl (wie Kant es erkannt hat) Raum und Zeit voraus; das „Minimum an Denkfremdem“ (Jonas Cohn); 2 setzt die mathematische Bestimmung der Zeit, die mathematische Physik voraus. Der Zirkel, der darin steckt, stammt von Kant, der von Mathematik und Physik als gegeben ausging, als **ihre Bedingung** Raum und Zeit ableitete – um sie dann **als a priori der Wirklichkeit** aufzustellen; während ihnen nur die methodologische Bedeutung zukommt, unerläßliche Fundamentalbedingungen dieser Wissenschaften zu sein. Simmel hat dies ganz klar erkannt und ausgedrückt: „Unsere Erkenntnisse sind wahr, weil und insoweit sie von apriorischen Normen bestimmt sind – und diese sind gültig, weil jene von ihnen normierte Wissenschaft unbezweifelt gilt ...“ (Simmel – Kant 28) Simmel hebt die Bedeutung dieses Zirkels nur für die Wissenschaftslehre [her]vor; schon bei Kant, bei dessen Nachfolgern aber erst recht, wird wissenschaftliche Wirklichkeit zur Wirklichkeit schlechthin. Die Argumente N's (282–283) laufen alle darauf hinaus, daß, wenn die Zeit nicht gleichförmig, eindimensional etc. wäre, keine naturwissenschaftliche Erkenntnis möglich wäre.

Stetigkeit des Denkens: Man muß nur den Wortlaut N's reproduzieren, um zu sehen, daß seine Stetigkeit nichts anderes bedeutet als **die Möglichkeit, immer eine neue Relation setzen zu können**, also Stetigkeit (der Wirklichkeit) als Aufgabe, als nie zu erreichendes Ziel der Vernunft, als eine sich unendlich verfeinernde Diskretion. „Stetigkeit kommt von stets; sie bedeutet

gerade die stets gleiche, also immerfort, unveränderlich waltende Beziehung, die erst die diskrete Mannigfaltigkeit ... in innerer, nämlich reiner Denkeinheit (als Punkte zu dem einen und selbigen Zusammenhange der Zeit) zusammenschließt“ (285). Man sieht: **diese Stetigkeit N's ist ein homogenes Diskretum**. Beiläufig eine andere kleine Ungenauigkeit des Herrn Panlogisten: Homogenität ist **kein** Wesenszeichen der Stetigkeit.

Zeit und Linie (282, 285): Spiel mit Worten. Leider schon bei Kant da. – Ebenso ist es eine rein romantische Wortspielerei, wenn der Begriff **Dimension** gebraucht wird – **bevor der Raum abgeleitet ist**. „Denn weil die Zeit durchaus nur einsinnig ist, gibt es für sie keine Mehrheit von Richtungen, also auch nicht von Dimensionen (287). Abgesehen davon, daß das durchaus nicht stimmt und Kant mit der „Gleichzeitigkeit“ als zweiter Dimension wahrscheinlich recht haben wird – ist es absolut unzulässig, hier (und schon früher bei der Ableitung der Zahl) den Begriff Dimension zu brauchen: **ohne Raum keine Dimension, keine Richtung**.

[***]

Aber selbst Natorp kann den **Übergang von Mathematik** (die er dem reinen Denken gleichsetzt) **zur Existenz** nicht geradlinig vollziehen: hier reicht „eine **abstrakte Logik**, die nach nichts als den Bedingungen der Denkbarkeit überhaupt fragt“ nicht mehr aus; man bedarf „der *konkreten, der transzendentalen Logik Kants*, mit anderen Worten: der Gesetze des Existenzurteils. (304–305)

Dies festgestellt (wobei freilich das Problem der transzendentalen Logik einfach übersprungen wird: ob nämlich und inwiefern die transzendente Logik reine Logik ist), geht die Ableitung des Raumes so vor sich: „Denken heißt Bestimmen, und Existenz bedeutet die letzte Bestimmung, die, in der nichts unbestimmt bliebe. *Damit aber ergibt sich für die Aufstellung der Richtungen und Dimensionen des Raumes die unerläßliche Forderung einer Beschränkung der Dimensionenzahl*. Denn Dimensionen sind nichts anderes als Bestimmungsstücke; aus unendlichen Bestimmungsstücken aber wäre überhaupt nichts bestimmbar“ (305). Diese Beschränkung wird [so] bestimmt,

„daß keine größere Zahl von Dimensionen der Existenzbestimmung zugrunde zu legen sei, als notwendig und hinreichend ist, einen einzigen und damit geschlossenen, zugleich homogenen und stetigen Zusammenhang räumlicher Bestimmungen herzustellen.“ (305) Der „Beweis“ (306) wird durch „Drehungen“ vollzogen; der Abschluß: „Auf mehr Dimensionen aber führt unser Ableitungsprinzip nicht“ (306); daß „unser Ableitungsprinzip“ den Raum voraussetzt, verschweigt Herr N.! [Die Zitate stammen aus P. Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. 1910.]

Wirklich konsequent ist **Wellstein** in diesen Fragen, wenn er sagt: „da die *nichteuklidischen Voraussetzungen* als »Ideen« nicht weniger rein und streng sind als die euklidischen, so haben sie *an sich den gleichen Anspruch wie diese, der Naturwissenschaft zugrunde gelegt zu werden*“; das Vorrecht der euklidischen Geometrie sei nicht prinzipiell ... ihre Annahme (als Apriorität) sei bei Kant im Grunde nur ein „Erdenrest von Sensualismus“, der seinen sonst reinen und strengen Idealismus trübe. (321) Das ist offen und ehrlich gesprochen, und sein Wesen ist auch richtig: **der Raum ist logisch indifferent**; d.h. auf logischem Weg können wir einen solchen Raum konstruieren, wie es uns beliebt (innerhalb der Grenzen des Widerspruches), **die Wahl eines Raumes ist metalogisch**; aus welchen Prinzipien, ist hier gleichgültig.

Für die **Zweideutigkeiten von N's Ausdrucksweise** ein schönes Beispiel: „In diesem Sinne »rein« erkennbar sind die Zeit und der Raum als Gebilde rein mathematischer Art, die gleichwohl über die bloße Zahl hinausgehen durch den allgemeinen Bezug auf die Existenz, den ihre Begriffe einschließen.“ (341)

Das Existierende, das Etwas wird abgeleitet aus der logischen Unmöglichkeit zu sagen, „daß die Stellen des Raumes ihre Stellen wechseln; dann brauchte man einen ferneren Raum, in dem der Raum sich bewegte usw.“ (348) Es müssen also gewisse Elemente des Existierenden „gedacht“ werden, „welches noch irgendwie anders als bloß durch die Einnahme dieser und dieser Stellen im Raum zu der und wieder zu der und der Zeit zu bestimmen ist.“ (349) „Und zwar ist, wenn in diesem

Wechsel die Einheit des Existierenden streng bewahrt bleiben soll (deutlicher: wenn die Wirklichkeit mit dem logisch-mathematisch-physikalischen Begriffssystem des Herrn N. identisch sein soll) die weitere Voraussetzung, mit der aber in der Folge wie mit einem »Abgeleiteten« Logischnotwendigen umgegangen wird, unerläßlich, daß es zuletzt immer *dieselben* Elemente *desselben*, somit allein (zeit-räumlich) Existierenden seien, die in der Zeit ihren Ort und zwar stetig wechseln. *Daraus folgt nun das große Gesetz.*“ (349)

Zugeständnis an Empirie: „denn wo Empfindung keine Frage stellt, ist auch Physik zu keiner Antwort verpflichtet“ (354). Aber Herr Natorp! Nach ihrem System **muß die Physik auch die Frage aus sich** (aus ihrem logischen Kern) **entwickeln**; wie kann – in ihrer Welt – die Empfindung überhaupt ein Problem stellen?! „*Widerstände sind uns nicht ursprüngliche Konstruktionsstücke* (wie in der alten Atomistik), sondern *selbst der Konstruktion erst bedürftig*“ (355). Das ist wieder ganz unklar; woher der Widerstand, muß gefragt werden. Entweder 1. ist er logisch-immanent; dann ist er ein ursprüngliches Konstruktionsstück – freilich nicht im Sinne der Alten –, was aber eine ganz falsche Auffassung wäre: es wäre nicht einzusehen, wozu der Verstand Widerstände setzt (schon bei $\sqrt{-1}$ aufgetaucht). Oder 2. „ist der Widerstand der Konstruktion bedürftig“, dann ist er – nichtlogisch gegeben. Freilich, um ihn aufzulösen oder als Unauflösbares im System zu plazieren, muß er auf eine logische Form gebracht werden; aber damit dies ein Problem sei, muß es als nichtlogisch gegeben sein. Die Ungenauigkeit N's besteht unter anderem auch darin, daß für ihn: „aus der Logik entstanden“, und: „eine logische [aber durchaus nicht notwendigerweise, rein logische – was N. nie sieht] Form angenommen“ – synonyme Begriffe sind.

[***]

Die Naturphilosophie N's: Die drei Gesetze Newtons sollen den Kategorien: Substanz, Kausalität, Wechselwirkung entsprechen (370–371) Es ist falsch, wenn Sigwart das **Denken psychologisch** bestimmen will (Logik § 1, I. 1). Das Denken ist zwar für die Logik ein **Faktum**, eine Gegebenheit – daraus folgt

aber durchaus nicht, daß sie es von einer anderen Wissenschaft übernehmen muß.

Abweisung des Panlogismus: Logik entscheidet u.a., „unter welchen Bedingungen und nach welchen Regeln von *gegebenen Voraussetzungen aus auf* notwendige und allgemeine [im Original: allgemeingültige] Weise fortgeschritten werden kann, indem sie darauf verzichtet, über die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der jeweiligen Voraussetzungen zu entscheiden.“ (§ 2, I. 11).

Logik ist nicht eine Physik, sondern eine Ethik des Denkens (§ 4, I. 23). Es ist richtig, daß Sigwart den Denkakt des Urteils zum Ausgangspunkt wählt; wenn aber hier von „Geschehen“ die Rede sein soll, so ist durchaus nicht das gemeint, was **in uns** geschieht, wenn wir ihn vollziehen, sondern was **mit den Begriffen geschieht**, wenn sie zum Urteile verbunden werden, oder vielmehr (da Begriff und Urteil hier, (74) simultan sind) was **mit den alogischen Vorstellungs- und Erlebniselementen** geschieht, wenn ein Urteil entsteht. Es ist zwar eine genetische Frage, aber keine psychologische, sondern eine metaphysische; sie berührt das Verhältnis von Sein und Denken. (Darum ist es fraglich, ob sie überhaupt in die Logik gehört; jedenfalls aber nicht an ihren Anfang. Denn diese Frage behandelt eigentlich die Logik als metaphysisches Faktum.)

Ist es richtig, als „mit dem Zweck der Sprache gegeben“ zu betrachten, „*daß jeder unter demselben Worte dasselbe denkt*“, und es nur als eine Inadäquatheit der Wirklichkeit darzustellen, daß dem nicht so ist? (§ 7, I. 50–51) Ist es nicht vielmehr **mit dem Wesen** (nicht in dem Zweck) der Sprache gegeben, daß „die Wörter Verschiedenen Verschiedenes und demselben Verschiedenes zu verschiedenen Zeiten“ bedeuten? Ebenso wird im Verhältnis von **Begriff und Wort** auch nur „ein idealer Zustand, den zu erreichen eben die Logik helfen soll“, angenommen (53) und nicht von dem Faktum auf seine logische Bedeutung (Fruchtbarkeit des schwankend-sicheren Verhältnisses von Begriff–Wort–Vorstellung, also das Zugleich von Mehr und Weniger, die in diesen Verhältnissen liegt) geschlossen.

Genetische Priorität des **Allgemeinen** vor dem **Speziellen**, „so gewiß die unvollständigere und unbestimmtere Vorstellung

früher ist als die vollständige, die eine weitergehende Unterscheidung voraussetzt.“ (§ 7, I. 58)

Das **Diskrete des Denkens**: Selbst in den primitivsten Funktionen, Sätzen, „diese Wolke ist rot“ etc., liegt die Wahrnehmung, „rote Wolke“ etc., zu Grunde; „das zunächst ungeschiedene Ganze unserer Wahrnehmung zerlegen wir aber, indem wir von der Vorstellung des Subjekts die Eigenschaft und Tätigkeit aufsondernd unterscheiden.“ (§ 10, I. 76) Noch klarer bei den **Relationsurteilen** ausgesprochen: „Jede Relationsvorstellung setzt mindestens zwei als *selbständig gedachte Beziehungspunkte voraus, und faßt sie, während sie jedem für sich äußerlich bleibt*, durch einen Act des beziehenden Denkens zusammen.“ (§ 12, I. 87) Aber selbst hier wird ein einheitliches Erlebnis zerlegt, um zur Relation zu kommen (Vgl. I. 89), allerdings nur in den aus der Sinnlichkeit stammenden – örtlichen und zeitlichen – Relationen.

Das „**Geschehen**“ mit dem Begriff im Urteil gibt Sigwart zu, indem er es als **Distinktion der Relationsurteile** von den anderen angibt, daß sich in ihnen der Begriff **nicht** ändert (was noch näher zu untersuchen wäre): „... ihre Prädicate bleiben der Subjectsvorstellung äußerlich ... an der Vorstellung des Subjects selbst wird nichts geändert, ob sie dem Subjecte zu oder abgesprochen werden ...“ (§ 12, I. 87)

Paradoxie des Existentialurteils: „*Einerseits ist ... eine Relation zu mir, dem Denkenden vorausgesetzt; das Object wird von mir vorgestellt, weil es in irgend eine Beziehung zu mir getreten ist; daß es sei, ist mein Gedanke; aber durch diesen Gedanken selbst wird die bloße Relativität wieder aufgehoben und behauptet ... daß das Sein nicht in dieser Relation aufgehe, als Gegenstand meines Bewußtseins gedacht zu werden.*“ (§ 12, I. 98–99)

Analytisch und synthetisch: Zusammenfassung von Kants Ansichten (§ 18, 138–141). Für meine „pseudoanalytische Auffassung“ 1. „Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (*versteckter Weise*) enthalten ist“ (Kr. d. r. V. Einleitung cit. 138); 2. das Fließende dieses Verstecktheits: „Daß Kant dabei es hinsichtlich der empirischen

Begriffe als *zufällig* betrachtet, *welche* Merkmale zur Konstituierung eines solchen Begriffs verwendet werden, geht aus den Ausführungen der Methodenlehre (S. 721, 1. Ausgabe) unzweifelhaft hervor“ (141); 3. „daß es sich nicht um den erschöpfenden Begriff eines Gegenstandes der Erfahrung handle (gibt es einen solchen?), der sein gesamtes Wesen ausdrückt, sondern um ein rein subjectives Gebilde (oder notwendig methodologisches!), in welchem aus (methodologischen) Ursachen, die dem Wesen des Dinges gegenüber zufällig sind, ein Teil der Merkmale, die der bestimmten Klasse von Dingen wirklich zukommt, zusammengefaßt und zur Bezeichnung dieser Klasse von Dingen verwendet worden ist.“ (140–141) Kant hat nur dieses Problem, **die notwendige Unvollständigkeit des Begriffes**, nicht als logisches Problem gesehen und behandelt; das Faktum ist aber seinem Scharfsinn nicht entgangen. Bei der Dürftigkeit von Sigwarts Konzeption der Existenz ist es selbstverständlich, daß er K. nicht einmal folgen, geschweige ihn fortsetzen kann. Auch ist das Sigwartsche Verfahren (das seine Wurzeln in seiner psychologischen Orientiertheit hat), die Allgemeingültigkeit des Urteils auf die Anerkennung durch alle „normalen“ Menschen [zu stützen] unfähig, hier zu einem Resultate zu kommen: das Problem wird einfach verleugnet; bei Kant kommt es **nicht auf die genetische Folge der aufeinanderfolgenden Erfahrungen** an, wonach (bei Sigwart 143), was früher synthetisch schien, analytisch wird, sondern auf **die innere Struktur des Begriffes in bezug auf Implizite und Explizite**. „Schwere“ ist nicht eine spätere Erfahrung vom Körper als „Ausdehnung“, sondern eine Eigenschaft **anderer Art**. Ich kann natürlich **jetzt** den Körper **als Schweres definieren**, und dann ist das Urteil analytisch – hier aber steckt ein logisches Problem (das Kant allerdings nicht aufgelöst hat). Es ist das Problem des neuen Begriffsrealismus (Winternotiz 1911–12, S. 64–66). Logische Probleme: inwiefern ist der Begriff vom selben logischen (und ev. methodologischen) Sinn als früher 1. in bezug auf Umfang 2. in bezug auf Unzweideutigkeit.

Es ist richtig, wenn Sigwart (§ 20, I. 158) **die Ursprünglichkeit des negatives Urteils** leugnet; und auch statt des bejahenden

als ursprüngliches Urteil das positive setzt. Alle setzten nämlich eine wirkliche oder mögliche Bejahung oder Verneinung voraus. Muß dann aber nicht auch dem **Existentialurteil** die Ursprünglichkeit abgesprochen werden? Wenn ich sage: „A ist“ – setzt das nicht die Möglichkeit eines Zweifels, eines verneinenden Urteils etc. voraus? „A ist X“ ist hingegen nur eine Analysis des Ausdrucks von A; ist also ursprünglich. In diesem Sinne wäre der Existentialsatz noch weniger ursprünglich als das negative Urteil.

Schwierigkeiten der Modalität: 1. eine Erleichterung der Frage durch Ausschaltung „**der Wirklichkeit**“ als Stufe der Modalität. **Es ist falsch** zu sagen, daß das assertorische und apodiktische Urteil „nicht wesentlich verschieden“ sind; besonders wenn gleich darauf konstatiert wird, „die unmittelbare Urteile (die zumeist „Wirklichkeit“ behaupten) ... bringen für sich die Unterschiede der bloß möglichen und der notwendigen Behauptung nicht zum Bewußtsein“ (§ 31, I. 240)

2 **Gleichsetzung von Frage und Hypothese** (241). a) Fragen können von ganz verschiedenem logischen Wert sein. α) Frage aus Unsicherheit? (Geständnis des Nicht-Wissens) β) Frage als Vereinfachung des Problems, wo von den unzählbaren Prädikaten eines ausgesucht wird und das Interesse sich darauf konzentriert, ob es dem Subjekte zukommt. b) Hypothese ist aber um noch einen Grad höher an logischer Sicherheit: sie drückt die Wahrscheinlichkeit aus, daß das Prädikat dem Subjekt zukommt. c) Allen Thesen der Physik kann nur der Modalitätsgrad Möglichkeit zukommen. Den Satz „Licht ist Ätherschwingung“ kann ich nur als möglich auffassen; weder Notwendigkeit noch Wirklichkeit kann hier einen Sinn haben. Damit ist aber die Frage aufgetaucht: **welche (logische) Sicherheit und welcher Erkenntniswert kommt solchen problematischen Urteilen zu? Sie sind hier nicht mehr eine Stufe zu den apodiktischen, sondern eine Gruppe für sich.** (Diese Ausführungen – obwohl teilweise richtig – beziehen sich nicht auf das Thema. Sie behandeln methodologische, nicht rein logische Fragen.)

Das Urteil, „Licht ist Ätherschwingung“, kann weder assertorisch noch apodiktisch werden.

[***]

Die Unterschiede von Frage und Hypothese anerkennt übrigens auch Sigwart (241–242). Von dieser logischen Frage der Urteile der Naturwissenschaft ist ihre methodologische Bedeutung streng zu scheiden. In der Physik werden diese (ewig) hypothetischen Sätze immer apodiktisch auftreten (geradeso wie die Sätze der Geschichte assertorisch – sie sind allerdings auch ihrer logischen Natur nach assertorisch). Es wäre interessant, diesen Gang durch die Wissenschaftslehre zu verfolgen: welche Sätze welche Bedeutung für eine Wissenschaft haben?

Die Tendenz Sigwarts, **den Unterschied von assertorisch und apodiktisch aufzuheben, zwingt ihn** <unbewußt>, **das Gebiet des streng Logischen zu verlassen**. Er gibt zu, daß bei einer „tatsächlichen Wahrheit“ die Verneinung „keinen logischen Widerspruch herbeiführt“. „Allein daraus, daß das Gegenteil einer tatsächlichen Wahrheit nicht **apriori unmöglich** ist, folgt nicht, daß es für mich nicht notwendig wäre (aber nicht logisch-notwendig!), das Factum zu behaupten, nachdem es geschehen ist, und daß die entgegengesetzte Behauptung für den möglich wäre, der das Factum kennt; eine Wahrheit ist auch die tatsächliche Wahrheit nur darum, weil es unmöglich ist, das Gegenteil zu behaupten – nur unmöglich auf Grund einer individuellen Erfahrung, statt auf Grund der festen Begriffe, von denen ich ausgehe.“ (§ 31, I. 249–250)

Damit ist aber das logische Anders-sein dieser Urteile festgelegt: hier kehrt im Urteil das von S. richtig erkannte (hier 124) Paradoxon des „Seins“ zurück: die logische Stellung der assertorischen Urteile ist eben, daß ihre Geltung von außerlogischen Motiven bestimmt ist; ihr Gegenteil ist „denkbar“ – aber dies hat nichts zu sagen: sie sind eben „wirklich“. Und gerade diese Rolle des Methodologischen bestimmt die Modalität: 1. Napoleon ist ein Korse (Wahrheit des Satzes ist absolut „denkfremd“); 2. „Licht ist Ätherschwingung“ („Wahrheit“ – in sehr bedingtem Sinne – des Satzes hängt vom „Verhalten“ der Wirklichkeit ab; von einer Widerspruchslosigkeit, die ein sehr kompliziertes Gewebe logischer und alogischer Motive ist; sein Wesen ist die „Brauchbarkeit“ des Satzes, also seine „Schmiegsamkeit“ und „Produktivität“ im Aufarbeiten der alogischen

Wirklichkeit. Nur ist hier zu bemerken, daß ein solcher Satz **nie assertorisch** wird – wohl aber eine (methodologische) Apodiktik beanspruchen muß); 3. Die Summe der Winkel des (euklidischen) Dreiecks ist 180° . (Wahrheit des Satzes beruht darauf, daß sein Gegenteil – unter den gleichen Voraussetzungen, was aber selbstverständlich ist, da man mit dem Bestreiten eines Satzes seine Voraussetzungen anerkennt; wenn nicht: muß man eben diese bestreiten – undenkbar ist.) Hierher gehören auch die rein analytischen Sätze wie: Katzen sind Säugetiere (wo das Bestreiten ein leerer Wortstreit wäre). Wenn diese Gliederung der Modalität richtig ist, so erklärt sich gleich die Grenze der „Infinitesimalmethode“ der Marburger Schule: diese ist nämlich nichts anderes als das alleinige Anerkennen der (in diesem Sinne) hypothetischen Urteile. (Was ich als „Verhalten“ der Wirklichkeit bezeichnet habe, läßt sich als eine Art Immer-Präziser-Werden des rein Logischen, bloß Postulativen interpretieren.) **In der Sphäre der hypothetischen Urteile gibt es bloß Grenzwerte als Lösungen.** Es darf aber nicht vergessen werden, daß diese Sphäre (methodologisch) beschränkt ist: kein historisches Urteil ist ein „Grenzwert“; das Verhältnis des Logischen und Alogischen ist hier ein prinzipiell Anderes.

Im Problem der **Möglichkeit ist Sigwart** geradeso statisch wie Natorp „Die bloße Möglichkeit ist eine Privation.“ (§ 31, I. 255); bei Natorp als Stadium, Ansatz zum Denken (Log. Grundlagen 87). Das Unmögliche ist 1. der nicht vollziehbare Gedanke, 2. die Hypothese, die als solche vollziehbar ist, wenn man sie isoliert nimmt, welche zu behaupten aber mit einem gültigen Satze streiten und so das Denken entzweien würde. (§ 31, I. 255) Beiden fehlt das Prinzip des Schwebens, des Produktiv-Hypothetischen der Sätze der Physik. (Den Sätzen der Geschichte kann dies nicht zukommen. Eine geschichtliche Hypothese, ob etwa ein Bild von Botticelli oder von Filippo Lippi gemalt ist, kann nicht fruchtbar sein: man muß ein Dokument etc. erwarten, welches diese oder [die] Thesis als wahr oder falsch erweist. Alle sogenannten „fruchtbaren“ „heuristischen“ Hypothesen der Geschichtswissenschaften sind entweder geschichtsphilosophisch oder normativ; sie bedürfen

einer logischen Begründung sui generis.) Diese Eigenart sieht auch S., ohne aber Folgerungen zu ziehen: „Eine geschichtliche Überlieferung“ kann bezweifelt werden, „ohne in einen sofort erkennbaren Widerspruch zu verfallen, so lange unsere Kenntnis eine unvollständige ist [sie ist es aber – wenigstens der Möglichkeit neuer Fakta nach – immer]; der Augenschein oder ein unanfechtbares Document hebt die Verneinung auf.“ (255) Damit wäre aber das logische Eigenart des assertorischen Urteils zugestanden. Steckt nicht auch in **Sigwart** ein (wenn auch sehr blasser und dürftiger) **Panlogismus**? Und muß nicht auch ihm gegenüber in dem Wirklichkeitsproblem das Tertullian-Kierkegaardsche „Absurdum“ betont werden? Er sagt, „die Sätze, welche Tatsachen aussprechen, begründen ja ihre Wahrheit auf die Wirklichkeit derselben, ihre Wahrheit hängt also davon ab, daß das Ausgesagte wirklich ist, *dessen Wirklichkeit aber von der zureichenden Ursache* (§ 32, 258) [ist].“

Reale Notwendigkeit, „wo dieselbe Stetigkeit der Verknüpfung im Sein stattfindet, welche auf logischem Gebiete (§ 31, 8) die Verknüpfung der Gedanken beherrscht ... wo eine vollkommene Congruenz realer und logischer Notwendigkeit möglich ist ... Das rein Individuelle, Unvergleichbare als solches vermögen wir darum als notwendig nicht einzusehen, wenn wir auch an seine Notwendigkeit glauben.“ (§ 33, 268) Aus der **Notwendigkeit** läßt sich ein „rein factisches Element“ nie entfernen. (§ 33, I. 271) Simmel – Beim **Zweck** ist der Zweck selbst dieses „factische“ Element. (271–272)

Möglichkeit

- a) Freiheit (§ 34, I. 277–78)
- b) Zukunft der Dinge (278–9)
- c) Eigenschaften des von der Umgebung isolierten Dinges – als Tätigkeiten (oder Erleiden) in der realen Umgebung gedacht. (279–280) – Kann nicht verneint werden (284)
- d) Zulässigkeit weiterer Determinationen (Farbe beim Pferd etc.) (280–81) nicht verneint.
- e) Mangel an Kenntnis des Einzelfalles (der Kranke kann gerettet werden) (281)

Sigwart will die **Modalität** aus der **Definition des Urteils entfernen**. „Die Urteilsfunktion ist überall insofern dieselbe, als sie kategorische Aussage eines Prädicats von einem Subject ist.“ (§ 38, I. 315)

Bei der „Gewissheit, daß ich bin und denke“ „kann nur von der unmittelbaren Evidenz die Rede sein, man kann nicht einmal sagen, daß dieser Gedanke notwendig ist, sondern er ist vor aller Notwendigkeit.“ (§ 39, I. 324–325)

Das rein **Tatsächliche** ist ein Letztes, „bei dem nur gefragt werden kann, was nun mit Notwendigkeit daraus hervorgeht.“ (§ 39, I. 326)

Psychologische Orientiertheit: Wenn der Begriff als „Inbegriff“ der „Merkmale“ bezeichnet wird (§ 41, I. 343), so wird die Berechtigung so abgeleitet: „Die Möglichkeit, eine gegebene Vorstellung in Teile oder Merkmale zu zerlegen, kann zuletzt nur darin begründet sein, daß diese Vorstellung **aus verschiedenen Elementen** durch verschiedene Functionen **geworden** ist. Wäre sie ursprünglich ein Einfaches ...“, so wäre die Zerlegung „im besten Falle eine gewaltsame Zertrümmerung.“ (I. 344) Ich halte dies für unwichtig. Es kommt, wenn die Vorstellungen ins logische Gebiet getreten sind, durchaus nicht mehr auf den Akt an, durch den sie gewonnen werden. Die Zerlegung eines Begriffes in „Merkmale“ ist ein rein logisches Bedürfnis, aber seine Grenze wird wohl kaum a priori festgelegt werden können (es wird von methodologischen Gesichtspunkten abhängen). Aber sicher: ob etwas zerlegt wird, hat damit, ob es eine Zusammensetzung oder ein Einheitliches ist, nichts zu tun. Z.B. (Sigwart I. 343) das Gold: schwer, gelb, glänzend, metallisch; die letzten drei Vorstellungen sind eigentlich eine einheitliche Vorstellung – und doch müssen sie zerlegt werden. So wenn ich im Begriff „Bild“ Farbe, Valeur, Zeichnung etc. unterscheide, wo ich [eine] dem Teilbegriff entsprechende (wenn auch nie ganz reine und adäquate) Vorstellung nur durch gewaltsame Abstraktion, Einstellung gewinnen kann. Sigwart meint: „Die Vollendung der Begriffsbildung hängt also von der vollendeten Einsicht in die Prozesse der Bildung unserer Vorstellungen ... ab“ (I. 347), was zu den Aufgaben der Zukunft gehört (348) also

lösbar wäre. Hier wäre folgendes zu bemerken: 1. diese Einsicht würde uns in gar nichts fördern, 2. es kommt vielmehr darauf an, den **Sicherheitsgrad des notwendig unbestimmten Begriffes** (der der Inbegriff unendlicher „Merkmale“ ist) logisch festzulegen. Dadurch wird aber die Grenze zwischen Logik und Methodologie (Sigwart über diese Grenze § 40, I. 332–333) fließend. (...)

[***]

Unvollkommenheit des Begriffes in der „Beschreibung“ eines Dinges (§ 42, I. 360–361). Relative Bestimmtheit: die weitere Determination ist an den Komplex der Merkmale gebunden (z.B. bei einer von drei Geraden begrenzten ebenen Figur muß die Größe so angegeben werden, daß zwei Seiten immer größer sind als die dritte. 363–364)

Empirischer Umfang des Begriffes „Niemand vermag aus dem Begriffe des Metalls abzuleiten, daß es so viele verschiedene Metalle gibt; aber es wäre ein völlig leeres Geschäft, alle möglichen verschiedenen Combinationen von Merkmalen zu versuchen; der Umfang des Begriffes Metall wird für uns durch die Begriffe der bekannten Metalle constituirt. Ebendarum ist aber der empirische Umfang eines Begriffes niemals für abgeschlossen zu halten.“ (I. 367) **Woher kommt aber die logische Sicherheit dieser Begriffe?** Wie kommt es, daß, wenn ein neues Mineral entdeckt wird, man sofort feststellen kann, ob es Metall ist oder nicht?

Wesentliche Merkmale: Feine Ableitung des Pantheismus aus dieser Forderung (369–370). Wenn aber dieses „Wesentliche“ als den Zweckbegriffen inhärierend dargestellt wird (370–371), so ist das zu eng. Die Lösung liegt m.E. nach darin, daß „**Wesen**“ ein methodologisches und kein logisches Problem ist; nur aus dem apriorischen „Interesse“ (in dem Sinn, wie es Rickert bei der geschichtlichen Begriffsbildung annimmt) an einer Art von Erkenntnis oder Organisation des Seins kann Wesentliches von Unwesentlichem unterschieden werden; Spinoza kannte nur eine Methode – darum ward für ihn dieses Problem zum Problem der reinen Logik und seine Lösung zur Metaphysik. In der reinen Logik kann nur von der Bestimmtheit der Begriffe und von deren Kriterien die Rede sein.

Unbestimmtheit ist Voraussetzung der Differenzierung; hier ist auch schon auf die Bestimmtheit des Unbestimmbaren hingewiesen. „Ebenso ist der Begriff der Flüssigkeit noch unbestimmt hinsichtlich der Durchsichtigkeit oder Reflexionsfähigkeit des Lichtes, hinsichtlich des Geruchs, Geschmacks u.s.f. *Geruch, Geschmack, Farbe sind keine Unterschiede eines der Merkmale, welche den Begriff der Flüssigkeit constituieren*, aber sie können zu den übrigen Merkmalen hinzutreten, da ihre allgemeine Möglichkeit durch die Merkmale des Begriffs Flüssigkeit gegeben ist.“ (§ 43, I. 379) Hier fängt aber das Problem an: wie ist also dieses Konstituieren (also: als logisch bestimmt Konstituieren) logisch zu bestimmen?

„Die *Definition* ist der Begriff selbst“ (§ 44, I. 387). Also ist jede Definition eine **Nominaldefinition**. Sehr richtig hebt dies Sigwart in seiner Polemik gegen Lotzes Realdefinition hervor, indem er die **Indifferenz der Logik der Metaphysik gegenüber zeigt**.

Lotze meint: „die Seele als Subjekt des Bewußtseins“ etc. wäre eine Nominaldefinition; die metaphysische Erkenntnis, daß sie etwa „unteilbar, übersinnlich“ etc. [ist] wäre eine reale Definition. Mit Recht betont hier Sigwart, daß diese Definition geadeso nominell ist, nur erweitert. Mit Recht weist er auch darauf hin, daß dieses ganze Problem „durchweg auf die aristotelische Forderung zurückgeht, daß der Begriff das Wesen des Dinges im Sinne seiner Metaphysik angeben solle.“ (I. 388 Anmerkung)

Bestimmtheit des Unbestimmten: Eine Formel, welche die charakteristischen Eigenschaften nennt: *eine diagnostische Definition*, „welche die Angabe des vollständigen Begriffsinhalts überflüssig“ macht. Wenn z.B. von Jod angegeben ist, daß durch es Stärke blau gefärbt wird, so ist Jod dadurch eindeutig von allem unterscheidbar bestimmt. (§ 44, I. 395) **Freilich geht hier schon ganz klar die Logik in die Methodologie über.**

Logik und Methodologie: Der Kantische Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz als Apriori „ist erst möglich, wenn festgestellt ist, daß das Gewicht das Maß des Quantum der Substanz sein soll“ (§ 47, I. 422). Vielleicht ist es so: die

Attitüden des Geistes, die die verschiedenen Sphären bestimmen, sind notwendig; d.h. es gibt keinen Verstand ohne Attitüde, oder was dasselbe besagt: **es gibt nur angewandte Logik.** (In einem anderen Sinn als Form der Formen gibt es freilich auch eine reine Logik; dies ist aber ein Nichtseiendes zweiter Potenz – eine wahre Abstraktion: Abstraktion der gemeinsamen Prinzipien der einzelnen Gebiete; also nur Abstraktion als Privation, nicht als Prinzipium stilisationis; ein von ihm stilisiertes Gebiet kann es nicht geben; während die methodologischen Prinzipien nur im psychologischen Sinn „nicht seiend“ sind, sie sind Ideen, denen keine Wirklichkeit – keine psychologische Vorstellungswirklichkeit – entsprechen kann. Etwa so wie ich durch Abstraktion die Form *der* Literatur und dann sogar der gesamten Kunst finden kann; Prozeß und Begriff sind aber von den Formprinzipien prinzipiell verschieden.) Es müssen also aus der Attitüde („Interesse“ Rickerts) die einzelnen Prinzipien a priori zu bestimmen sein (oder als Merkmal der Sphäre zu bestimmen [sein], daß es keine apriorischen Bestimmungen in ihr geben kann: Geschichte), Zahl, Art, System etc. **Diese methodologische Entfaltung ist das wirkliche Explizit-Werden der früher nur intuitiv-implizit dagewesenen Sphäre;** jetzt erst ist das rein Logische – durch Abstraktion – aus ihr zu gewinnen. Wir können sagen: empirisch „gibt“ es keine reine Attitüde – metaphysisch gibt es aber nur reine Sphären, das Unreine ist nichtseiend. Das rein Logische ist aber kein metaphysisches Prinzip: von der Metaphysik aus kehrt sich das Verhältnis um: die Logik wird zur reinen Hilfskonstruktion, zur „Methodologie“ – es ist in anderem Sinne als des Empirische – ebenfalls nichtseiend. Ein Beweis für diese Auffassung – die aber noch ganz anders formuliert werden müßte – ist, **daß jede Philosophie bei der Behandlung der Logik einen (oder mehrere) methodologischen Gesichtspunkt unterschiebt,** wodurch die Darstellung schwankend wird, und das Resultat – das aus einer Sphäre (im besten Fall, denn oft aus der Vermischung) gewonnen ist – tritt mit der ungerechtfertigten Prätention auf, für das ganze Wissen zu gelten. So ist die ganze Logik Kants selten mehr als eine Methodologie der mathematischen Naturwissenschaften, die

aber dennoch Logik und nicht Methodologie sein sollte. Oft wird aber – wie beim Raum – die Methodologie des „Lebens“ der Geometrie, der Physik zusammengeworfen. So wird die Hegelsche Dialektik durch den zeitlich-geschichtlichen (kryptomethodologischen) Gesichtspunkt verwirrt.

Sigwart sieht das **synthetische Prinzip der Geometrie** so: die Geometrie befaßt sich mit den Gesetzen der Relationen. „Diese Relationen sind vom Standpunkte des Begriffs aus äußerlich hinzukommende Prädicate; *sie sind in der Definition nicht enthalten und können aus ihr nicht abgelesen werden; sie entstehen erst, wenn die einzelnen Objecte in räumliche Beziehung gesetzt werden.* Im Begriff, d.h. in der Definition des Dreiecks, liegt schlechterdings nichts davon, daß seine Winkel gleich zwei Rechten sind; ... das Urteil beruht erstlich ... auf Relationen, welche erst hergestellt werden müssen.“ (§ 55, 490) Freilich wird dadurch das synthetische Prinzip schwankend und unsicher: „Die Geometrie geht also überall über die bloß begrifflichen Urteile hinaus, um ihre Sätze zu gewinnen, und sie leitet aus dem in der Definition Gegebenen **mit Hilfe irgendwoher hinzugenommener** gesetzmäßiger Beziehungen Prädicate ab, welche nicht in der Definition liegen.“ (ebd.) Nicht unrichtig ist dagegen das **Metalogische der scheinbar logischen Schlüsse der Mathematik gezeigt** (491) und als Grund der Grundsatz der Mathematik angegeben, „daß zwei Größen, die derselben dritten gleich sind, unter sich gleich sind, d.h. ein Satz über den notwendigen Zusammenhang von Relationen, und nicht umsonst ist das Mittel des Fortschritts häufig die Substitution einer Größe für eine andere gleiche Größe; *lauter Prozesse, welche in den gewöhnlichen Formen des Syllogismus keinen Raum haben, immer aber sich mit Hilfe jener allgemeinen Gesetze streng syllogistisch darstellen lassen.*“ (492) Hier ist die wichtige Erkenntnis, **daß die rein logische Form gegen die rein logische Beschaffenheit des in und durch sie Ausgedrückten indifferent ist**; daß das alogische (ganz allgemein: das Metakategorielle im Kategoriellen) in logischer Form erscheinen muß und auch erscheint. Dieses Faktum der Erkenntnistheorie ist der Ausgangspunkt zum Problem des „Verhaltens der Ma-

terie“; das zugleich erkenntnistheoretisch und metaphysisch ist – **Sigwarts Fehler in der Auffassung des synthetischen Prinzips** ist, daß er den Begriff stabil faßt und nur das als in ihm enthalten anerkennt, was explizit in ihm enthalten ist. Das Synthetische ist dadurch freilich äußerlich geworden, „einerseits die Relationen, andererseits ... alles das, was von dem veränderlichen und wechselnden Geschehen abhängt, also insbesondere alle Causalverhältnisse.“ (492) **Dadurch ist aber synthetisch apriori und aposteriori zusammengeworfen.** Wenn S. sagt: „die Mittel, welche dem Typhus entgegenwirken, sind nicht analytisch im Begriffe des Typhus enthalten, sondern synthetisch durch die Regeln der Erfahrung gefordert“ (ebd.), so hat er recht. Dies ist aber ein synthetischer aposteriori[scher] Schluß; das Frühere (Geometrie) hingegen a priori. **Dort war die Relation (als Möglichkeit) in der Definition implizit enthalten, hier ist sie erst durch Erfahrung zu gewinnen.** Darum dürfte S. nicht sagen: „Was von der Geometrie gilt, gilt ebenso von andern Wissensgebieten.“ (ebd.)

Unwichtige Statik der Begriffe: „Um zu erkennen, ob irgend ein Ding A unter einen Begriff B fällt, ist kein anderer Weg, als alle Merkmale von B in ihm nachzuweisen; zeigt es diese ohne Ausnahme, so fällt es unter den Begriff B.“ (§ 56, I. 497) Hier ist die falsche Voraussetzung, daß – um den Begriff B eindeutig bestimmt zu haben – unbedingt „alle Merkmale“ von ihm bekannt sein müssen. Dies ist 1. unmöglich (ein erkenntnistheoretisch-metaphysisches Faktum), 2. überflüssig (ein logisch-methodologisches Postulat). **Hier zeigt sich wieder, daß die Logik sich nur in der Methodologie realisieren kann.** In der reinen Logik kann man über die Unvollkommenheit des Begriffes nicht hinwegkommen. Man muß entweder verleugnen (Marburg, Sigwart) oder durch eine metaphysische Konstruktion verdecken (was Sigwart bei Spinoza zeigt, I. 370). Die Grenze der Bestimmtheit (id est: Brauchbarkeit in Urteilen und Schlüssen) des Begriffes kann nur das methodologisch bestimmte Erkenntnisziel setzen. Die Methodologie ist notwendig nominalistisch gesinnt (sie arbeitet per definitionem) – ihr Material ist aber ein realistisches. Die Ablehnung der intellektuellen An-

schauung geht also bis zur Ablehnung der (nicht methodologisch zerfallenen) absoluten Logik. Eine Vernunft, die die realistischen Begriffe erkennt, erkennt nur analytisch; **die Synthese entspringt aus dem Widerstreit von Logik und Methodologie, von nominalistischem Gebrauch und realistischem Wesen der Begriffe.**

Logik und Methodologie (hier 138–146): J. Cohn anerkennt, daß die Abgrenzung in der jeweiligen Erkenntnis, ein Erreichen der Genauigkeit, ohne sich im Unendlichen der Eigenschaften und Beziehungen des Objekts zu verlieren, „durch *erkenntnisfremde Motive* bewirkt“ wird; „das Auswahlprinzip“ ist „das eigentliche methodologische Problem“ (Voraussetzungen und Ziele des Erkennens 22–23. Hieraus: Relativität des Dingbegriffs 43–45).

Konstruktion des Erkenntnisgebietes: „In der Tat ist neben der Existenz *relativ einfacher Teilerkenntnisse* keine Eigentümlichkeit des Erkenntnisgebietes wichtiger, als daß diese einzelnen *Teile doch immer über sich hinaus auf ein Ganzes weisen ...* In gewissem Sinne lassen sich aus jedem Satze direkt oder indirekt alle Fragen der Welt ableiten. **Die Unvollständigkeit der einzelnen wahren Erkenntnis** [gibt es aber andere?] ist Schuld an einer Doppeldeutigkeit des Wortes Wahrheit“ (50–51). Zum Problem des **Impliziten**. Vgl. zur Relativität des Synthetischen: „Die Analyse wird, sobald sie auf ein unendliches Objekt angewandt wird, notwendig zur Synthese, die aus der inneren Natur des Denkens heraus rationale Formen der Erkenntnis erschafft.“ (W. Sesemann: Das Rationale und Irrationale im System der Philosophie, Logos II, 212) Die spätere Feststellung, das Axiom „es gibt einfache Urteile“ ist nur eine methodologische Forderung, „denn sonst könnte unser Verstand niemals zur endgültigen Erkenntnis irgend einer Wahrheit kommen“, was dem ersten Axiom, „es gibt wahre Urteile“, widerspräche. (54)

Gute Kritik der leeren Identität: Die Abweisung der Identität: „der den Rubikon überschreitende Caesar ist der den Rubikon überschreitende Caesar“ (86–87), ist richtig. In der Argumentation aber, die zu diesem Schluß führt, liegt die richtige Einsicht, daß **Subjekt und Prädikat** durch das Urteil, im Urteil

verwandelt werden; daß sie einen engeren, aber bestimmteren, konkreteren Sinn erhalten, als sie an sich hatten. (Vgl. darüber Herbstnotiz 1911–12, S. 66–68, hier 58–61.)

Logik und Methodologie wie bei den „wesentlichen“ Merkmalen des Begriffs (hier 138, 140–42), so zeigt sich bei der logischen Bedeutung von **Subjekt und Prädikat**, daß es keine reine Logik (ohne Methodologie) gibt. „Die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat bedeutet ... daß das Urteil wesentlich eine *Richtung* hat ... Wir werden also sagen dürfen, in jedem Urteil, **sofern es einem Erkenntniszusammenhang angehört**, liegt wesentlich eine Richtung, während dem Urteil für sich genommen, die Richtung nicht immer wesentlich ist.“ (90–91) Es fragt sich nur, ob dieses „nicht immer“ nicht durch „nie“ ersetzt werden müßte. Ob aber Cohns Beispiele, „größer, Verhältnisse der Subordination“ (siehe Sigwart über Kant, hier 140), nicht implizit einen „Erkenntniszusammenhang“ voraussetzen, also schon methodologisch orientiert sind?

Begriffe „sind ... die vollständig geklärten Gegenstände der vollendet gedachten Wissenschaft. Der Begriff in diesem Sinne enthält aber stets, so behaupten wir, ein *denkfremdes Element*. Wenn man das leugnet, so verwechselt man die Denkform der Setzung mit einer vollständigen Erzeugung des Gegenstandes.“ (108)

Abstraktion und Konstruktion: Vorurteil der traditionellen Logik, daß das Allgemeine stets voraussetzungsärmer ist als der besondere Fall, der unter diesem besonderen Begriffe steht. „Er trifft nur zu, wo es sich um Begriffe handelt, die aus konkreten Objekten durch Abstraktion gebildet sind. In der Mathematik handelt es sich aber um durch Konstruktion gebildete Begriffe ... Erklärlich wird dies, wenn man bedenkt, daß es in konstruktiven Wissenschaften möglich ist, *durch Hinzunahme neuer Voraussetzungen neue Gegenstände zu bilden*. Faßt man diese Gegenstände mit den voraussetzungsärmeren zusammen, so erhält man allgemeinere Begriffe, die zugleich voraussetzungsreicher sind.“ (168–69)

„Man kann *arithmetische Relationen dann auch als solche bezeichnen*, die nur von der Setzung abhängig sind.“ (170–171)

Grenze der algebraischen Ableitung der Erweiterung des Zahlgebietes. π ist „transzendiert im Sinne der Mathematik, d.h. niemals durch eine endliche Anzahl algebraischer Operationen aus natürlichen Zahlen ableitbar.“ (181)

[***]

Alogisches Ordnungsprinzip der Logik: „Aus Gründen, die hier noch nicht näher anzugeben sind, *hat sich das System der Logik dem System der Philosophie überhaupt anzuschmiegen*, von dort her letzte Einteilungsprinzipien zu entnehmen. Das gilt vor allem für die Kategorienlehre: was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist.“ (Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1910 – zitiert nach der Ausg. 1923 von Mohr: Ges. Schriften Bd. II, 4)

Zweiweltentheorie (3): Wenn Sein (an und für sich) wertindifferent [ist] und Wert „gilt, ohne sein zu müssen“, (13) so ist Wert keineswegs „Nichtseiend“, da dies nur ein Begriff der Seinssphäre sein kann; auch scheint mir auf die Schwierigkeit von Begriffen wie „wertvolle Wirklichkeit“ nicht hingewiesen zu sein – Trennung des „Geltenden“ vom „Übersinnlichen“ (5), wobei allerdings bemerkt wird, daß „der Hauptangelegenheit dieser Schrift, nämlich der Forderung einer beide Hemisphären berücksichtigenden Logik gegenüber, können die Unterschiede innerhalb des Nichtseienden allerdings vernachlässigt werden.“ (13) Aber die Konstruktion der Zweiweltentheorie steht und fällt damit – entweder gibt es eine strenge Dualität des Sinnlich-Seienden und des (in irgendeinem Sinn) Nichtseienden –, oder wir müssen zu einem **Pluralismus der Welten** mit der Folge der **Auflösung der Logik in die Methodologie** gelangen. Die **Zwei** der Zweiweltentheorie muß **bewiesen** werden. (Nebenbei glaube ich 1. daß die Identifizierung des Seienden mit dem Sinnlich-Seienden aus der kantischen Verworrenheit: „Sinnlich = Passiv, Verstand = Aktivität“, stammt. Der „Sprachgebrauch unseres positivistisch geschulten Zeitalters“ (6) kann etwas so Wichtiges nicht rechtfertigen; 2. es ist eine Frage, ob Metaphysik eine Sphäre oder ein Aspekt ist; was freilich nur bei einer vollendeten Methodologie gezeigt werden kann. In diesem Fall würde der Seinsbegriff, das ὄντως ὄν wieder ins alte Recht

treten – aber auch das $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, das bei Lask der einzige Seinsbegriff wird; man muß dem Sein die alte Breite geben!)

Lasks **Identifizierung** von „Gegenständlichkeit mit kategorialer *Wahrheitsform*“ (40) stammt vielleicht auch aus der oben erwähnten kantischen Identifizierung; darauf würde hinweisen, daß er die Worte „metalogisch“ und „metakategoriell“ simultan gebraucht (42). (Nach L. ist nämlich Form = Kategorie (3); kantisch: Kategorie = Aktivität (das stimmt nicht – siehe später) – aber warum Vernunft? steckt nicht in einem Auseinanderhalten von Gegenstand und „Bedeutung“ (Husserl 41) die gesunde Empfindung von dem Schaffen des Nicht-Logischen (oder Nicht-Rein-Logischen), daß Kategorie weiter als „logisch“ ist?) – Alles höchst unklar!

Logik und Methodologie: Die Kontroverse Lask – Husserl (40–42) besteht im Wesen darin, daß sie verschieden methodologisch orientiert sind. L. untersucht den „ungekünstelten, urbildlichen Sinn“ (43) und meint: „**Man erkennt dann, daß doch auch der Gegenstand selbst nichts anderes ist als Sinn** – nämlich der ungekünstelt urbildliche Sinn –, und daß der Abstand von Sinn und Gegenstand auf eine Distanz von Sinn und Sinn hinausläuft. Alles, was man über das Abbildlichkeits-Verhältnis von Wahrheit und Gegenstand ausmacht, trifft allerdings für das Verhältnis von gekünsteltem und urbildlichem Sinn zu.“ (43) Damit zeigt sich, daß L. – da er selbst Qualitätsgrade der „Sinne“ anerkennt – sich gar nicht wesentlich von den Gegnern scheidet; es fehlt ihm nur die Bewußtheit der methodologischen Orientiertheit: weder bei sich noch bei den Gegnern sieht er sie. Freilich, dieser „ungekünstelte urbildliche Sinn“ müßte schon näher bestimmt werden.

Relativität der Form: „in dem jede Form zwar nach unten Form, nach oben aber Material wäre“ (50) und nur an den letzten Grenzen stünde, einerseits die unstoffliche Form, andererseits das reine Material (die $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \acute{\upsilon}\lambda\eta$ der Griechen). Den Unterschied aber, den L. zwischen seinem und dem antiken Formbegriff findet, „daß dem Typus aller vergangenen Metaphysik gemäß die *geltende Form* zugleich zur übersinnlichen *gestaltenden Potenz* verselbständigt wird; dadurch weicht der

metaphysische Formbegriff von unserm Begriff der bloßen un- selbständigen Hingeltungsform doch wesentlich ab“ (51 An- merkung), kann ich nicht entscheidend finden; alles kommt auf den **Begriff des Schaffens** an. Der Fehler des Rationalismus ist: Schaffen = aus dem Nichts schaffen. Gerade die Lasksche „Hin- geltungsform“ ist das wahre Prinzip des Schaffens: aus ihr wird die **Notwendigkeit des Schaffens** begreiflich und ableitbar – und nur aus ihr; denn aus einem keiner Ergänzung bedürftigen Formprinzip (etwa Gott) ist kein Weg zum Schaffen zu finden; **das Schaffen muß notwendige Eigenschaft des Schaffenden sein.** Und: Schaffen bedeutet nicht: Hervorbringen des Materials; sondern: Aufhebung des Materials, sein Ewig-Werden, sein (in L's Terminologie) Hinaufziehen in die Geltungssphäre (Arbeit der Physik an der Natur). – Merkwürdig ist, daß die Hin- geltungsform ganz der Gottesauffassung deutscher Mystiker entspricht. (Eckehart I. 171–72, Deutsche Theologie 78) Lask spricht in seiner Bestimmung der Formen eine **erkenntnistheore- tische Begründung des Methodologismus** aus: „Mit der Bestimm- heit der Form ist man nicht mehr bloß beim Geltenden stehen geblieben, sondern hat immer schon dessen Bezogenheit zur Besonderheit des Materials mit hinzugenommen, seine Stellung als Beziehungsglied im Verhältnis zu bestimmtem Material mit zum Ausdruck gebracht.“ (59) **Verhalten der Materie:** „Nicht rein logisch ist die Mannigfaltigkeit der logischen Formen zu begreifen, sondern sie zeigt ein Moment der Undurchsichtigkeit, das uns auf die bedeutungsbestimmende Gewalt des alogischen Materials hinweist.“ (61)

Lask sieht mit einer Klarheit, wie sie noch nie jemand vor ihm gehabt hat, **die Möglichkeit der reinen Logik:** „aus den ein- zeln kategorialen Formen, ihre Gesondertheit durchbre- chend, schließlich den in ihnen allen enthaltenen gemeinsamen kategorialen Grundgehalt herauszulösen ... über die Vielheit der Formen hinaus muß sie (die logische Forschung) ... zur Einen Grundform, zum einheitlichen Wesen des theoretischen Logos sich hindurchzuwühlen trachten.“ (64) Und dies ist möglich – wenn L. recht behält, daß die Differenzierung der Formen **nur** vom Material, von der „intelligiblen Materie“ abhängig ist, wenn

also seine Abweisung der Hegelschen Dialektik (65) (und auch des Kantischen Transzendierens) richtig bleibt; was ich nicht glaube. — Der Einwand, den Lask (65) erwähnt, daß auch in der „theoretischen Form überhaupt“ die Hingewiesenheit auf das Material liege, ist hinfällig. Nicht weil — wie L. (66) meint — es gelingen kann, die „theoretische Form in diesem mit den Hinweisungssymptomen noch nicht behafteten Stadium herauszupräparieren“, sondern **dies** ist nur möglich, weil die „theoretische Form überhaupt“ eine abgezogene Form ist, während die „auf bestimmtes Material zugeschnittene“ eine schaffende Form ist. Darum aber steht diese Form **nicht**, wie Lask (66) meint — **über** allen Einzelkategorien, sondern **in** ihnen.

Lask's Formbegriff: Die Form ändert an der Materie nichts. „Nur in solcher Umschlossenheit durchs Logische besteht die Veränderung, die es erleidet, nur im Hinzutritt kategorialen Gehalts die Differenz zwischen logisch Nacktem und theoretischem Sinn.“ (75)

Sein und Gelten entsprechen einander vollständig als Gebietskategorien. (99–100)

Das Verhältnis von Material und Form: Nach L's Formbegriff ist die Kluft eine unüberbrückbare. Andererseits ist aber das Material das principium differentiationis, „was als kategorial Betroffenes ... erst in der Formenwelt des Logischen das Geltungs- und Wertmoment ermöglicht und hervorlockt.“ (102) Im Geltungscharakter liegt „eine bloße logische Weihe! Ein in der Sphäre des Logischen auftretender **bloßer Widerschein dessen, was im unsinnlichen Material liegt!**“ (102) „Das Geltungs- und Wertmoment steckt also einerseits noch nicht im kategorial betroffenen Unsinnlichen, aber es ist andererseits **die bloße theoretische Legitimierung dessen, was das Unsinnliche unabhängig von logischer Form bedeutet.**“ (103) Hier hat aber die Form geradezu einen Erlösungscharakter (im schroffen Gegensatz zur Theorie von der Undurchdringlichkeit der Materie, 76–77), so daß man glauben könnte, gerade in dieser Verhältnisdifferenz zwischen Form und Material besteht der Unterschied der Sphären, wenn L. nicht gerade hier die Seinssphäre als Analogie brächte: „Genau so wie das Sein nicht im Sinnlichen liegt, aber

doch lediglich das Wesen des Sinnlichen besiegelt.“ (103) Hier ist eine Unklarheit bei L. Später sagt er: „Insofern hat es die Logik als Lehre von der konstitutiven Form zweifellos mit den Gegenständen selbst zu tun. **Aber diese Wesenheit der Gegenstände selbst hinwiederum ist auch hier nichts anderes als die Gegenständlichkeit an den Gegenständen** und d.h. die objektive Bewandnis, die es *mit* deren metakategorial und metalogisch bleibendem Material hat.“ (109)

Sein und Gelten: „Man sollte sich jedoch nicht verhehlen, daß es sich hierbei letzten Endes *nur um eine terminologische Angelegenheit handelt*, wenn das »Sein« auf das Wirklichsein, Realsein, Existieren des Sinnlichen eingeschränkt und nicht im weitesten Sinn der Gegenständlichkeit überhaupt gebraucht wird.“ (135)

Die Gebietskategorie des Reflexiven ist die „Identität“ (141), das „es gibt“ (141–142). Gegenüber den beiden anderen (homogenen) Sphären ist diese heterogen; zu fragen ist, ob die Kategorien „es (das Material) in ihrer sinnlichen oder nichtsinnlichen spezifischen Art als inhaltliche Erfüllung verlangen, oder ob sie es nur auf das nichtssagende Etwas überhaupt abgesehen haben.“ (142) – **Damit ist aber schon die dritte Welt konstituiert**; gar nicht zu reden vom „Überseienden“, dessen kategoriale Behandlung die Erkenntnistheorie nicht verneinen kann (129); von den Sphären des „realisierten Wertes“ ganz abgesehen.

Umwandlung der Begriffe im Urteil (hier: Wandlung aus einer Kategorialephäre in die andere): „Freilich wenn gesagt wird: rot ist rot und rot ist etwas anderes als logisch, so darf man sich nicht verhehlen, daß hierbei nicht rot in seiner Sinnlichkeit, und logisch in seiner Unsinnlichkeit von der reflexiven Kategorie betroffen sind ... Sie können von reflexiven Formen nur so betroffen sein, daß dabei an ihnen lediglich die blasse Inhaltlichkeit überhaupt gemeint wird.“ (152) „Gesinnungslosigkeit“ der niederen Sphären (Notiz III. Herbst–Winter 1911–12, 75–77). Hier: das Generelle der reflexiven Kategorie, sie „greift gleichsam achtlos durch die lebendige Sinnlichkeit und Unsinnlichkeit der Inhalte hindurch und ergreift kategorial an ihnen nur das Gerippe ihrer Inhaltlichkeit überhaupt“. (152)

Reflexive Schicht: „Soviel reflexive Kategorie, soviel Hinweis auf unterdrückten abstrakt-gemeinsamen konstitutiven Gehalt. Man entnimmt daraus, daß die reflexiven Kategorien nicht etwa einfach als die ausgehöhlten konstitutiven anzusehen sind, nicht aus ihnen als gemeinsames Abstraktum herausdestilliert werden können. *Vielmehr ein abstraktes Gemeinsames der spezifischen Inhaltlichkeit, zu dem ein generell-konstitutiver Gehalt gehören würde, bildet den Untergrund für die reflexiv-generelle Kategorie, zu der man von der konstitutiven aus erst durch den Umweg über die reflexive Verblassung gelangt.*“ (161) Wichtig ist hier: Abstraktion als Aktion „Verblassung“ der Gegenständlichkeit, „nivellierende Ertötung“ der „spezifischen Inhaltlichkeit“ (162).

Ob L's „Eingegliedertsein des Reflexiven ins Konstitutive“, das er mit Kants Theorie des Analytischen und Synthetischen in Zusammenhang bringt (168), nicht mit meinem „**Implizite**“-Problem zusammenhängt?

Gegen den Panlogismus: „daß im philosophisch-theoretischen Sinn nichts vorkommen kann, was es nicht unabhängig von der es betreffenden kategorialen Wahrheitsform im Zustande logischer Nacktheit gibt ... **Das philosophische Erkennen erschafft und erzaubert sich sein Material ebensowenig wie irgendein Erkennen überhaupt.**“ (194–195) Aber Gebundenheit an „inhaltliche Erfüllung und undurchdringliche Gegebenheit“ hat nichts mit einer Gebundenheit an das Da-Seiende zu tun (auch in der Methodologie nicht, bezüglich der existierenden Wissenschaften; im Gegensatz zu Rickerts Sich-Binden an die Praxis der Historiker) (201).

Überkategoriale Prinzipien bei Aristoteles: „Das Sein und das Eine, das $\acute{\omicron}\nu$ und das $\acute{\epsilon}\nu$ “ (228). Diese Prinzipien „kommen“ nun in den verschiedenen Kategorien „vor“. „Ganz entsprechend nun der vorher (225) dargestellten Einteilung der Substanzen läßt Aristoteles das konstitutive Eine und Seiende in Gattungen zerfallen, und danach ergeben sich die einzelnen Zweige der Philosophie ...“ (232 vgl. Notiz Februar 1911 S. 7–8; Metaphysik IV). Im Mittelalter: Transcendentia, ens, unum, bonum, verum bei Thomas v. Aquino; bei Duns Scotus noch res und aliquid (242). Nur bewegen sie sich – wie bei Aristoteles –

trotz ihres „durch alle Kategorien hindurch gehenden“ Charakters in derselben Richtung wie sie, nur sind sie höher. Freilich ist dies bei [?] zum klaren Bewußtsein gekommen.

Individuell und allgemein sind methodologische, konstitutive Begriffe. Die „gegebene“ Wirklichkeit liegt jenseits von ihnen (Rickerts Fehler: Individuell nicht fern genug von „Wirklichkeit“ zu halten), aber auch die metaphysische Wirklichkeit liegt jenseits von ihnen, so sehr auch das Konkret-Kanonisch-Allgemeine schon in diese Richtung weist. Wegen dieses rein methodologischen Charakters der Begriffe haben sie eine Tendenz, gegenseitig ineinander zu transzendieren; jeder ist in seiner Einseitigkeit nur vorläufig. Dies fühlen eigentlich alle Vertreter beider Richtungen. So wird einerseits gesagt: „die Geschichtswissenschaft sei heute noch unvollkommen ... aber je weiter sie fortschreite, um so mehr werde sie sich der einzig wissenschaftlichen, der generalisierenden Methode bedienen“ (Rickert: *Geschichtsphilosophie*, Festschrift für K. Fischer, 2. Aufl. 338). Andererseits sagt Höffding (und Riehl): „es sei das höchste Ziel der Naturwissenschaft, den großen einmaligen Prozeß zu verstehen, der in unserem Teile des Weltalls vor sich geht, und es seien daher alle allgemeinen Gesetze der Naturwissenschaft zuletzt nur als Mittel und Wege zu betrachten“ (ebd. 341). Das erste ist das Transzendieren der Geschichte zur Geschichtsphilosophie (vom Individuellen zum Allgemeinen, Typischen, Kanonischen); das zweite ist das Transzendieren der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie (vom abstrakt-Allgemeinen zum Einmalig-Konkreten). Die Wege sind entgegengesetzt: die Geschichte will ihre Gültigkeit in geltendes Sein verwandeln; ihre konstitutiven (aber darum nicht allgemein geltenden) Begriffe sollen auch das Alles-Umfassen des Reflexiven erreichen. Die Naturwissenschaft hingegen will ihre Seinsbegriffe in Geltungsbegriffe verwandeln; sie strebt vom Reflexiven zum Konstitutiven empor (hier Entropie behandeln!). Beide suchen eine *coincidentia oppositorum* in der Metaphysik; wo sie auch zusammenfallen (siehe die Geschichtsphilosophie des Christentums, das ebenfalls Naturphilosophie ist: z.B. Erschaffen der Welt; Biologie im Verhältnis von Körper und Seele

etc.). Es sind damit (als Ergänzung zur Arbeit Rickerts) der Methodologie zwei Aufgaben gestellt: 1. die Begriffstheorie der Erlebniswirklichkeit: den Zustand der Anschauung [?] von individuell und allgemein klar herauszuarbeiten, so daß die Zweiteilung in der „vorwissenschaftlichen Begriffsbildung“, die R. (333) hervorhebt, schon jenseits der hier zu analysierenden Sphäre der (abstrakten) Indifferenz liegt; 2. Methodologie der metaphysischen Sphäre, Logik der *coincidentia oppositorum*.

Das **Individuelle** ist das a und o der historischen Begriffsbildung, zwischen ihnen aber können und müssen **allgemeine Elemente liegen**, so daß „die notwendige Verbindung der individuellen historischen Ursache mit der individuellen historischen Wirkung“ „auf dem Umwege über die allgemeinen Kausalbegriffe“ erreicht wird (348–349).

Geschichtsphilosophie setzt „die Aufstellung eines Wertsystems“ voraus (392). Nur dann also, wenn die Gewinnung **übergeschichtlicher Werte** möglich ist, läßt sich Geschichtsphilosophie als besondere Wissenschaft von den Prinzipien des historischen Universums treiben und der Sinn der Geschichte deuten. (394)

Begriff im Urteil. Nach Lask: Das wahre „Subjekt“ ist mithin das Material, das wahre „Prädikat“ – die „Kategorie“ (Lehre vom Urteil, 58). Also müßte das Subjekt kategorial unbetroffenes Material sein (67), aber „an Stelle logisch nackten Materials finden sich vielmehr als gesonderte Aussagebestandteile immer nur Begriffe“ vor. (67, Arch. Bd. 340) Dadurch kommt man zur Relativität von Urteil und Begriff, was von Windelband (System der Kategorien, 45, cit. hier 71–73) angedeutet wurde. Durch Lasks Ausführungen kommt aber die Sache meiner Frage von der **Veränderung des Begriffs im Urteil** näher. „Nicht der ganze Urbegriff, das ganze urbegriffliche Form-Material-Gefüge, sondern *an* ihm lediglich sein materialer Bestand kann im Aussagegefüge das Subjekt der Kategorie repräsentieren. Es kann sich darum garnicht anders verhalten, als so, **daß das im Urbegriff enthaltene Material nach zwei Seiten hin als Subjekt fungiert**. Einmal gegenüber der Kategorie, die es innerhalb des Urbegriffs vom bloßen Material zum Begriff erhöht hat, und

sodann gegenüber der in der Aussage ihm zuerteilten Kategorie.“ (70, Arch. Bd. 342!) Freilich steckt hier wieder (abgesehen von der „Material“-Frage) eine unbewiesene (und weil metaphysische, **hier** unbeweisbare) Voraussetzung: daß nämlich die Urteilskategorie das begrifflich schon umfaßte Material **unmittelbar** treffen kann, daß also für die Urteilskategorie die Begriffskategorie eigentlich nicht da ist. „Es wird ... das Material a, b, ungeachtet seiner anderweitigen, nämlich »begrifflich«-kategorialen, also etwa dingartigen Umschließung, unmittelbar von der Kausalkategorie betroffen.“ (70–71, Arch. Bd. 343)

Alte und neue Logik: Das Problem von Abbild und Urbild der aristotelisch-scholastischen Logik muß auch in die neue Urteilslehre aufgenommen werden, aber „was im Abstand zu den Gegenständen steht, ist fortan nicht mehr *das* Theoretische, sondern *ein* Theoretisches. Und die Funktion des Urbilds nimmt nicht mehr eine metatheoretische, sondern eine gleichfalls theoretische Region ein.“ (87, Arch. Bd. 356) „Daß also auch das übereinstimmende Nachbild nicht etwa dem Gegenstand gleicht, vielmehr durch dieselbe Kluft der Nachbildlichkeit von ihm geschieden ist wie das von ihm abweichende.“ (89, Arch. Bd. 358)

Die heimliche Metaphysik Lasks: Die Entstehung der Einzelformen (vgl. Logik der Philosophie, 62): „Zugrundegelegt wird hier eine Ansicht, nach der die Zerspaltung in die Mannigfaltigkeit der Einzelformen ganz und gar vom Material her stammt.“ (102, Arch. 368) Zu dieser seltsamen Metaphysik (L. sagt selbst: „Hat man einmal das letzte Geheimnis ... hingenommen“; das Material ist nämlich 1. undurchdringlich 2. bedeutungsbestimmend) tritt noch folgendes, „daß das bedeutungsbestimmende Moment am Material und das Material in seiner ganzen konkreten Fülle nicht zusammenfällt.“ (103, Arch. Bd. 369 und vgl. 137!)

Ernsthafter und weniger kryptometaphysisch ist der **Zusammenhang von Wertgegensatz und Vielheit der Formen.** „Das Wertmoment ist ein schlechthin einfaches und vielheitsloses. Nur die gegensatzlose Wertartigkeit kann schlechthin reines

Wertmoment sein. Dagegen die Zweiheit von Wert und Unwert muß bereits eine Mehrheit von Wertbedeutungen darstellen, wofern Ernst mit der Mannigfaltigkeitslosigkeit des Wertes gemacht wird.“ (141–142, Arch. Bd. 401)

Die notwendige Standpunktlosigkeit von Cohns Ästhetik: Er spricht von dem Zusammenhang der „Interesselosigkeit des Schönen“ mit dem Gedanken Schillers (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, XV. Brief) vom Spiel. Sieht aber, daß dieser Begriff 1. weiter als das ästhetische Verhalten ist, 2. daß er der Produktion gegenüber versagt (Allgemeine Ästhetik 31).

Für Cohn ist selbstverständlich, daß das **Interesse des Ästhetikers** sich auf den **Gesichtspunkt des Rezeptiven** wendet (35 Anmerkung). Kantisch. So ist auch seine Ableitung des Wertes. „Der ästhetische Wert ist rein intensiv: dem entspricht ein Objekt, das auch seinerseits in sich geschlossen dasteht.“ (35)

Geradeso wie Kant kann Cohn **vom Genießenden nicht zum Werk kommen**. Es handelt sich um „besonders günstige Bedingungen“ des Ausdrucks. „Hier müssen störende Elemente fortbleiben, das Wesentliche des Eindrucks muß klar hervortreten – kurz die innere Beschaffenheit muß unserem Auffassen angemessen sein. Diese besondere Art der Form des Ästhetischen nenne ich seine Gestaltung ... Die Natur bietet unserem Nachleben solche günstigen Gestalten nur zufällig und gelegentlich dar; Aufgabe der Kunst ist es, sie ausdrücklich und bewußt hervorzubringen.“ (74–75) Also auch hier kein prinzipieller Unterschied zwischen Natur und Kunst. Was auch von diesem Standpunkt aus – von der Analyse des Genießenden – nie zu erreichen ist.

System der Künste: „Zu einem System der Künste würde der Nachweis erforderlich sein, daß sich aus den Prinzipien des ästhetischen Wertgebietes heraus die Notwendigkeit dieser und nur dieser Künste ableiten läßt. Daran ist aber nicht zu denken; denn die verschiedenen Arten möglicher Objektivierungen ergeben sich aus Bedingungen, die außerhalb des ästhetischen Gebietes liegen, nämlich aus den Besonderheiten unserer Sinnlichkeit.“ (91)

Immanente Selbstkritik Cohns: Gestaltungs- und Ausdrucksprinzipien durchdringen einander (123); sie „sind also ohne einander nicht denkbar, und je mehr man sich dem eigentlich Ästhetischen zuwendet, um so vollständiger sind beide Seiten verbunden“ (124) – aber kein Wort über das Werk! Darum kommt Cohn **nicht einmal zu einer reinen Phänomenologie** (wo Ausdruck: rezeptiv, Gestaltung, spontan wäre), denn er nimmt an: etwa in „Nur wer die Sehnsucht kennt“ „überwiegt noch die Ausdrucksseite, der sich die Gestaltung gewissermaßen unterordnet“. In „Trost in Tränen“ tritt „die Gestaltung viel stärker hervor“ (124). Später vermischt sich dieser Gegensatz sogar mit dem von Inhalt und Gestaltung (Form) und wird mit dem logischen Verhältnis von „Gegebenheit und Bearbeitung“ in Parallele gesetzt (124).

Fortwährendes Verwecheln von Psychologie und Phänomenologie: So in der Stellung der Künstler zur **Religion**. „Auch wenn er persönlich nicht mehr fromm ist, wie das von manchem Meister der italienischen Renaissance wahrscheinlich ist, so hat er doch mindestens als Kind diese Gefühlswelt ganz in sich aufgenommen und sie vermag ihn, wie Faust in der Osternacht, trotz allen Unglaubens doch noch wieder in ihren Bann zu ziehen.“ (146)

Überspringen des Werks: „Wenn man nun daran denkt, daß der ästhetisch Schaffende sich ausdrückt, der ästhetisch Aufnehmende diesen Ausdruck versteht [?], und wenn man dabei auf das Verhältnis dieser beiden Personen [?] zueinander achtet, so wird man dazu kommen, den ganzen Vorgang als Mitteilung zusammenfassen.“ (228) Dabei sieht Cohn, daß das Werk und nicht der Dichter das „Mitteilende“ ist. „Aber nichts destoweniger ist doch sein Geist der wahre Urheber dieser Mitteilung.“ (232)

HEIDELBERGER NOTIZHEFT VII

(LAK. 552)

Phänomenologie des Geistes

Das Absolute als Ziel der Philosophie: „Es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden?“ (Differenz des Fichteschen und Schelling-schen Systems der Philosophie W. I. 177, cit. Lasson Einleitung zur Phänomenologie LXII in Phil. Bibl., – zitiert nach der Suhrkamp-Ausgabe, Bd. 3, 24; Lukács hat die Hervorhebungen im Original weggelassen)

Der Umweg: „Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“ (3 Suhrkamp – Werke Bd. 3, 13)

Leere Tiefe: „Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe ... eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit.“ (8 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 17–18, sinngemäß auf *welche, als* verbessert) „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*“. (13 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 23)

Wesen und Form: „Aber dies Ansich ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, **für sich** zu sein, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird ... Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von

dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist ...“ (14 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 24)

Sprache als Symbol der Bewegung: „Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dies ist für sich ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen.“ (16 – zitiert nach Suhrkamp Werke Bd. 3, 26–27, dort so: „mit dem Worte „Gott“, Lukács veränderte die ursprüngliche Reihenfolge für sich ist ein sinnloser Laut“.)

Die mehreren homogenen Welten: Die Wissenschaft ist eine. Für das Individuum gibt es aber mehrere. „Sein Recht [des Individuums, daß die Wissenschaft es in ihre Region hinaufhebe] gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß; **denn in jeder** – sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei welcher er wolle – **ist es die absolute Form**, d.h. es ist die unmittelbare Gewißheit seiner selbst und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit **unbedingtes Sein**.“ (18 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 29–30)

Programm der Neuzeit: „Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz [wie früher!] zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein.“ (23 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 37)

Es wird (24) **die Methode der Philosophie zur Metaphysik** erhoben; wie hängt das mit heute zusammen? //+//

Absage an das platonistische Ideal der Mathematik (26)!

Hegels Philosophie ist die Philosophie des Definitiven, des Abschlusses. Sein Abschluß soll aber ganz endgültig sein: darum die starke Betonung der Differenz („Diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen fehlen.“ 13)

Darum lehnt seine Philosophie den Anfang, das Ungewordene ab: die gewordene Gleichheit ist die Wahrheit (26). Und das Falsche ist ein „wesentliches Moment“ „das Unterscheiden überhaupt“ – Entsteht so aber nicht eine Theodizee des Gedankens mit Hegels System als dem richtenden Gott der Apokalypse am Ende? [Suhrkamp Werke Bd. 3, 40–41]

Größe: Der begrifflose Unterschied; **Gleichheit:** die abstrakte, unlebendige Einheit (31). **Gegen Mathematik:** (27–31) In ihr gibt es bloß: unwirkliches Wahres (30); ihre **Evidenz** „beruht allein auf der Armut ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs“ (29). Der **Beweis:** Seine Bewegung „gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache *äußerliches* Tun.“ (28 – Text, auf den Lukács sich bezieht: Suhrkamp Werke Bd. 3, 42 und 44)

Das Künstlerische des Weltbildes: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“ (31 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 46)

Dasein = bestimmter Gedanke = Art (38) Offener Realismus [Textstelle: Suhrkamp Werke Bd. 3, 54]

Der Weg zur Philosophie ist der Weg zum „es denkt“, zur innerlichen (von mir unabhängigen) Gesetzmäßigkeit des Denkens: „Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltensamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.“ (40 – Zitat Suhrkamp Werke Bd. 3, 56)

Das Ziel „ist da, wo es [das Wissen] nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. (55 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 74)

//+ Für Hegel ist seine **Methode** der Philosophie dasselbe wie die des wirklich Seienden; sie ist selbst metaphysische Wesenheit. Die moderne Methodologie ist bewußt antimetaphysisch orientiert – sie weist nur (gegen ihren Willen) auf das Metaphysische hin.//

Einzeldinge: Man kann einzelnes gar nicht aussprechen; die Sprache sträubt sich dagegen. „Wenn der Wissenschaft diese Forderung ... vorgelegt wird, ein sogenanntes **dieses Ding** oder **einen diesen Menschen** zu deduzieren, konstruieren, a priori zu finden ... so ist [es] billig, daß die Forderung, *sage*, welches *dieses* Ding oder welchen *diesen* Ich sie meine; aber dies zu sagen ist unmöglich. (69 – Suhrkamp Werke Bd. 3, 87)

Kants Methode: Die Philosophie soll die Notwendigkeit der Religion entwickeln und begreifen. (Religionsphilosophie W. XI. 6) So wie bei Kant: der Gegenstand ist durch die empirische, geschichtlich-wirkliche Welt gegeben. Die Philosophie stellt keine Existential- und keine Berechtigungsfrage. Die Wirklichkeitsandacht Hegels ist aber noch größer als die Kants, der Gegebenes (z.B. alte Metaphysik) durch die Antinomien, die aus seiner angenommenen Existenz folgen, ad absurdum führt. (Doch auch bei Kant: er fragt nur: wie sind synthetische Urteile a priori möglich – nicht: ob sie möglich sind. Ziegler Rationalismus 92)

Hegel erkennt, daß **die dialektische Methode ein Homogenisieren der heterogenen Wirklichkeit** ist. „Unsere Anschauung hat das Ganze des Gegenstandes vor sich, unsere Reflexion unterscheidet, faßt verschiedene Seite auf, *erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit sie.*“ (XI. 23) Objekt und Subjekt etc. sind Kategorien, also homogene Gegensätze; sie sind „verschieden, aber untrennbar“ (XI. 57 – letzteres Zitat im Original „*verschieden, aber auch zugleich untrennbar*“, die Zitate verweisen auf die 1840er vollständige Ausgabe: Werke XI. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Ph. Marheineke.)

Cultus „ist der ewige Proceß des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen“. (XI. 70 – im Original: „Der Cultus ist also überhaupt der ewige Process des Subjects, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen.“)

Liegt **die unbewußte Homogenisierung der Welt** (intellektuelle Anschauung als wissenschaftliches Erkenntnismittel) nicht in dieser Grundanschauung Hegels begründet: „Was aber nicht ursprünglich einig ist, kann nicht als einig gesetzt werden.“ (XI. 70)? Stecken hier nicht noch Reste der alten, platonistischen

Form der Adäquatheit von Ursache und Verursachtem? Dadurch aber sind die Formen nur Übergänge, nur Wege, die aus der Einheit in die Einheit führen; also eigentlich – trotz Hegels Bemühungen, die Verschiedenheit und Selbständigkeit der aus ihnen entstandenen Welten festzuhalten – überflüssig. Das Ziel ist doch ihre Aufhebung. Und der Grund liegt in dem Mangel an Spannung zwischen Inhalt und Form (Inhalt ist bei jedem Platoniker schon mit der Form gesetzt). Wesen der Form ist gerade das Paradoxon: aus einem Uneinigen ein Einiges zu schaffen. Durch den Gegensatz (dialektische Methode) ist das Uneinige schon geformt, zur Form der Uneinigkeit, zur Dissonanz geworden. Muß man zum Verständnis dieses Prozesses (zum Weg von der Hegelschen Antithesis zur Synthesis) auch eine ursprüngliche Einheit, eine Einheit ante rem (Thesis) setzen? Oder ist der Weg gerade der: Heterogenität (als subjektive Seite: das Leiden und das Kreatürliche) – Dissonanz (subjektiv: Die Sehnsucht nach Erlösung und der Kampf gegen das Kreatürliche: einen Gegner aus dem Bedränger machen, ihn stellen, auf den Begriff bringen, [also seine Kreatürlichkeit außer uns als Gegensatz setzen und zur äußersten Spitze treiben] homogenisieren) – Form (subjektiv: Erlösung). Dann freilich bleibt die Frage nach der letzten Einheit, die auch ihre subjektive und objektive Seite hat. 1. Objektiv: Gibt es nicht eine Wissenschaftslehre der Formen? Worauf weisen die Formen und der Prozeß des Formens als auf etwas Gemeinsames hin? Man könnte dann zu einer Form der Formen kommen (die aber nicht ihre Aufhebung wäre) und auf einen Träger, auf ein höchstes Subjekt dieser Form der Formen: auf Gott. Die weitere Aufgabe wäre: aus diesem letzten Begriff den Weg zum Ersten (zur heterogenen Mannigfaltigkeit der Welt zurückzulegen) und die Notwendigkeit des zurückgelegten Weges metaphysisch zu begreifen; im Gegensatz zum früheren Gang, der nur eine methodologische Begründung war. Dies aber schließt ein **unmittelbares Wissen** vom Letz[t]en (oder Ersten) aus. 2. Subjektiv: das Sich-Einstellen des Menschen in die verschiedenen kategorialen Sphären des Daseins ist notwendig, ja ihre strenge Getrenntheit und Reinheit ist absolut erforderlich –

wie ist dies aber möglich? Muß der Mensch nicht geistig zerfallen oder (wenn eine Kategorialephäre die absolute Alleinherrschaft erlangt) verdorren? Die psychologische Einheit des Bewußtseins ist dagegen keine Stütze. Denn a) ist sie auch im Zerfallen oder Verkümmern vorhanden: sie ist eine leere (abstrakte) Form; b) aus ebendemselben Grund ist sie eine bloß momentane (bloß erlebnishafte) Einheit der Seele, und diese Einheiten sind bloß durch das ebenfalls veränderliche und schmiegsame Band des Gedächtnisses zusammengehalten (gegen Bergson!). Diese Einheit entspricht subjektiv dem objektiven Zustand der heterogenen Mannigfaltigkeit der Außenwelt. Hier fragt es sich: ob die verschiedenen Kategorialephären nichts Gemeinsames haben? Also ob es auch hier eine Form der Formen gibt? (Die ebenfalls das Tiefste, also das Intuitivste und Lebendigste der Seele ist). Von dieser Sphäre gibt es **auch kein unmittelbares Wissen** (im Gegensatz zu Kant, der eine apriorische Erkennbarkeit der Kategorien behauptete; allerdings handelt es sich hier nicht mehr um die Kategorien, sondern um ihren Träger). Daß es eine solche Einheit gibt, darauf weist das Schema der Erlebnisse (In der Dichtung demonstrierend) hin. Das Symbolisch-Werden des Lebens, das kanonische Leben ist nur dann möglich, wenn dieses wirklich ist: dieses Symbol ist keine ästhetische Kategorie mehr, denn sie hat als Substrat die heterogene Wirklichkeit; es ist der Endbegriff der formellen Ethik: „Werde, der Du bist“ (auch der Sinn des Kategorischen Imperativs). Die subjektive Seite der Philosophie der Formen führt über Ethik zur Metaphysik (so wie die objektive über Erkenntnistheorie). Hier sind die Stufen: Psychologie – Ethik – Metaphysik (dort: Methodologie – Erkenntnistheorie – Metaphysik). Ästhetik ist die einzige Wissenschaft, wo die letzte Einheit schon im Empirischen gegeben ist (Die Form bestimmt den Inhalt). Darum kommt jeder metaphysische Begriff dem ästhetischen nahe: ist aber 1. a posteriori (wo dieser a priori war); 2. ist Erlösung (wo dieser bloß Erfüllung war); 3. liegt in der Unendlichkeit, ist ein letzter Grenzbegriff, postulativ (wo jener der Anfang und der Mittelpunkt einer kreisartigen Unendlichkeit war). Daß der Mensch (als Mensch, als in der

Wirklichkeit lebender) auch innerhalb der Ästhetik ein Leidender und die Erlösung Suchender ist – ist nur eine psychologische Frage; sie berührt die Frage der Metaphysik des Werkes nicht; höchstens die der Entstehung und [der] Wirkung.

Methode zur Überwindung des Überflüssig-Werdens der Zwischenglieder und des Prozesses: „Die Seiten der wahrhaften Idee sind jede selbst dieselbe Totalität, welche das Ganze ist.“ (XI. 71) Vgl. Schelling: es gibt ebensoviele Universa, als Ideen besonderer Dinge. „Es gibt entweder überhaupt keine [besonderen] Dinge, oder jedes derselben ist für sich ein Universum.“ (IV. 389 – das Schelling-Zitat Philosophie der Kunst Sämtl. Werke IV. 1859 Cotta)

Aus der Form entsteht der Inhalt: „Ich aber, das Freie, kann von allem abstrahiren, diese Negativität und Abscheidung ist es, die mein Wesen constituiert. Das Böse ist nicht das Ganze des Subjects; dieß hat vielmehr auch **die Einheit mit sich selbst, welche die positive Seite (das Gutseyn)** und die Absolutheit, Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns ausmacht.“ (XI. 72–73) Fragen 1. Einheit ist formell. Kann das Böse nicht geradeso gut „Einheit mit sich selbst“ haben, wie das Gute? 2. Das Böse war ein formelles Prinzip (die Negativität gegen das Bestehen, das Fürsichsein im Gegensatz zum Ansichsein), hier aber ist das Gute Inhalt; 3. das Gute ist die Überwindung des Bösen; das Endresultat, das Erreichen des Ganzen (das Böse ist nicht das Ganze) – was hat dann das Böse zum Gegensatz? Diese Auffassung ist nur möglich aufgrund der Annahme der ursprünglichen Einheit. Dann ist diese die Thesis; das Böse Antithesis, das Gute Synthesis. Hier sind aber Sprünge: 1. Thesis ist unerkennbar – Antithesis gegeben – wie ist der Übergang möglich? 2. Thesis: heterogene Wirklichkeit; oder bloß postulierte homogene: was negiert wird; Antithesis: ethischer Begriff; Synthesis: ethischer Begriff – der zugleich metaphysisch wird: der zweite Sprung.

Adäquatheit der Wirkungen. Das Leben als Kreislauf vom Anfang zum Anfang. Das Bild des Ganges vom Samen über Pflanze zum Samen, oder vom Gezeugtwerden über Leben zum Zeugen. Nur ist der Gang im Geiste noch adäquater und homo-

gener (XI. 74–75). Auch dies zeigt, daß die Metaphysik Hegels auch noch stark **naturwissenschaftlich orientiert** war (Nur ist sie bei [Hegel] organisch-naturwissenschaftlich, während sie bei Kant mathematisch war).

Der Mangel einer solchen Auffassung muß zur **Logisierung der Gegenwart** führen. Denn die früheren Religionen werden auf das Formelle untersucht, daß sie Momente im Gange des Geistes sind (dem tiefen Wesen der Religion, ihrem Schema entsprechend) XI. 78. Da aber bei Hegel der Geist aus der undifferenzierten Einheit über Zerstreuung in die konkrete Einheit **zurückfinden** muß, muß das Endziel (hier das Christentum) auch die **inhaltliche Realisation** des Geistes werden. Aber aus der Form kann man nicht zum Inhalt kommen. Die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit wird nie durch das bloße Formen überwunden; die Reihe der Formen ist ein Gang ins Unendliche. Nur die Form der Formen ist der Weg zu Gott: der Sprung. Man darf die Gegenwart, oder irgendetwas empirisch Vorhandenes selbst utopisch nicht als Realisation auffassen. Die Welt unserer Formen darf nur Antithesis sein; Thesis liegt **vor** der Wirklichkeit; Synthesis **hinter** der Einheit der Formen. Gegenüber dem methodologischen Aufsteigen von Wirklichkeit zu Einheit stehen die metaphysischen Sprünge: von der Einheit zu Gott, von Gott zu der Wirklichkeit.

In der Philosophie „sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen“ (XI. 87). „**Gott** ist diese sehr wohl **bekannte**, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, **erkannte** Vorstellung.“ (XI. 88) (Vgl. mit dem Problem des Implicite!)

Der **Ethik** muß Religion zu Grunde liegen (XI. 99–100). Das ist aber keine Begründung der Notwendigkeit der Religion (XI. 100–101).

Den **Sprung** sieht auch Hegel. „Die Religion ist das Bewußtseyn des an und für sich Wahren im Gegensatze der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung. Sie ist demnach Erhebung, Reflexion, Übergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen – denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung – also ein Aus- und Fortgehen zu einem Andern – **aber nicht zu einem Dritten und so fort**, denn so wäre

das Andere selbst wieder ein Endliches, nicht ein Anderes – somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, daß dieß Fortgehen und Hervorbringen eines Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr dieß Zweite das Erste, das wahrhaft Unvermittelte und Nicht-gesetzte sey.“ (XI. 103) Danach wäre die ursprüngliche Einheit nur eine alogistisch-postulative Einheit.

Wissen ist ..., daß irgend ein Inhalt ist (XI. 116).

Dem Ich kommt auch diese Unmittelbarkeit des Seyns zu. (XI. 120) „Seyn ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstractesten Sinn genommen, die reine Beziehung auf sich, ohne weitere Reaction nach außen oder innen!“ (XI. 118)

Im Gefühl „haben wir das Seyn, den Gegenstand, Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nämlich nicht als freies An- und Fürsichseyn.“ (XI. 132)

Die unvollkommene Erscheinung der Idee im Bilde: (XI. 138) Die Vorstellung hat etwas Polemisches dem Bild gegenüber in sich. Im Bild ist die Idee an das Bild untrennbar geknüpft; die Vorstellung sieht, daß „die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sey; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus.“ (XI. 139)

Ad geschichtliche und normative Notwendigkeit: „Unvollkommene Philosophien gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen.“ (Glauben und Wissen Werke 1832er Ausgabe I. 5)

Religiöse Orientiertheit Hegels: „Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Glückseligkeit als Idee konstruirt.“ (I. 8 – im Original „höchste Seligkeit“)

Voraussetzung der Geschichtsphilosophie: Formulierung des Problems – und Taxierung der Möglichkeiten a priori. „Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Grundprincips, – der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Übersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten, – bilden

diese Philosophien wieder Gegensätze unter sich, und zwar *die Totalität der für das Princip möglichen Formen.*“ (I. 12) Die Nichtanerkennung einer solchen Apriorität wird immer Verwirrung stiften. So sieht z.B. Worringer das Problem: „... eine Methode, die alle Kunsttatsachen nur als Formungen gewisser **apriorischer Kategorien des künstlerischen**, oder, besser gesagt [eher: ungenauer], des allgemeinen seelischen Empfindens betrachtet und der diese formbildenden Kategorien der Seele das eigentliche Problem der Forschung sind.“ (Formprobleme der Gotik 11) Darin liegt aber eine Unklarheit und Willkür: 1. diese Konstruktionen nur als „Hypothesen“ (2–3), als „heuristische Prinzipien“ (3) aufzufassen; 2. die Typik, die so entsteht, als „unbegrenzt variabel“ (12) darzustellen; 3. ist die Methode der „Stilpsychologie“ ganz unklar. Es wird dadurch das rein Konstruktive der Anlage verdeckt.

Begriff und Idee: „Der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit, der **seinen Inhalt und seine Dimensionen** schlechthin nur in Beziehung auf das **Empirische**, und damit durch dasselbe hat.“ (I. 13) „Wenn das Absolute zusammengesetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraktion vom Endlichen allerdings ein Verlust seyn. Aber in der **Idee** ist Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negiert worden, und also die wahre Affirmation gesetzt.“ (I. 17)

Kritik Kants: Die schwankende Stellung zur Sinnlichkeit. (I. 21) **Wert der Erkenntnis bei Kant:** „Die Dinge, wie sie durch den Verstand erkannt werden, sind nur Erscheinungen, nichts an sich; was ein ganz wahrhaftes Resultat ist. Der unmittelbare Schluß aber ist, daß auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist. Aber der so erkennende, diskursive Verstand wird dagegen als in sich und absolut, und dogmatisch wird das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet, und die Vernunftkenntnis geläugnet.“ (I. 30)

Kant zieht aus dem Faktum der transzendentalen Dialektik keine Folgerung; er bleibt hier stehen, „Wenn Kant diesen Widerstreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entstehe, und deswegen ein nothwendiger Schein sey: so hat er ihn ... nicht aufgelöst, indem er die Endlichkeit selbst nicht aufgehoben hat, sondern wieder, indem er den Widerstreit zu etwas Subjektivem machte, eben diesen Widerstreit bestehen lassen.“ (I. 37) Es wäre möglich – so gerechtfertigt auch dieser Einwand vom Standpunkt Hegels ist –, hier nicht weiterzugehen: da hätte Kant aber **dieses Faktum als metaphysisches Faktum** behandeln müssen. Also aus der Welt, die einerseits „das Ich mit seiner produktiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit seiner synthetischen Einheit, die so isolirt gesetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen ist, neben dieselbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-sich; welches Reich insofern es von den Kategorien verlassen ist, nichts Anderes als ein formloser Klumpen seyn kann.“ (I. 29)

Hier knüpft Schopenhauer an – nur nicht wirklich ernsthaft. – Hegel setzt die Antinomie als Positives. Das Schiefe von Kants Standpunkt: „Die Idee ist etwas schlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematisches ... Diese seine Erscheinung ist ein absolutes Wesen, das An-sich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Besonderes Eins ist, dessen Spontaneität zugleich anschauend ist. Kant hat keinen andern Grund als schlechthin die Erfahrung und die empirische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnißvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint.“ (I. 43) (Oder anders: die naturwissenschaftliche Methode). Hegel sieht die Inkonsequenz und die Halbheit Kants ganz klar – aber er zertrennt den Knoten, indem er Erkennendes und Erkanntes als gleichartig setzt. Allerdings ist dies die einzige Möglichkeit – wenn nicht das Problem aufgeworfen wird, was Kant fortwährend streift: **was geschieht, wenn ein Begriff gebildet**

wird? (da wir nur kategoriell denken können und diese Frage sich auf das Metakategorische bezieht, ist das Problem des „Verhaltens“ die einzig mögliche Fragestellung). Kant geht an der Frage vorbei. „Das A in A + B ist die objektive Einheit des Selbstbewußtseyns; B, das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden ist. Aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltene [beiläufig: die Fremdheit ist noch größer; das nicht Enthaltene könnte noch gleichartig sein; hier handelt es sich aber um Heterogenität] und *das Plus* selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, **das Unbegreifliche.**“ (I. 46)

Kritik der Ethik: „Es ist an sich unmöglich, daß sein [Fichtes] Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieser formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjektive des Zwecks ebenso leer objektiv setzt, ohne im Mindesten dem Zweck eine innere Realität oder [einen] Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn sonst ist der reine Wille nicht mehr das Bestimmende ... Und wenn der Inhalt als ein System der Pflichten und Gesetze zu wissenschaftlichem Behuf aufgestellt werden soll: wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Gesetze, Pflichten und Tugenden empirisch aufgerafft, (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten, (wie Fichte willkürlicherweise von *Einem* Vernunftwesen, und einem solchen, das keinen Leib hat usw. anfängt), deducirt.“ (I. 139) Klarer ist die Grenze des Rationalismus nicht zu kennzeichnen; auch die Bezeichnungen „erhabene Hohlheit“ und „einzig konsequente Leerheit“ sind schön. Noch schärfer (I. 150): „Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, eine Bestimmung hiervon zu geben, wäre widersprechend; denn der Inhalt hebt sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere.“

Geschichtsphilosophie (hier 13–14): „[Nachdem] ... diese Metaphysik der Subjektivität ... den vollständigen Cyklus ihrer

Formen in der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen ... hat; so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichtum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt.“ (I. 155–156)

Wie ist Geschichte der Philosophie möglich? Hegel formuliert die Schwierigkeit am denkbar schärfsten: „Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist, (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist ...; in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“ (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems I. 169) „Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich.“ (I. 172)

Antinomie als metaphysisches Faktum (hier 15–16; 3 j 71) „die notwendige Entgegensetzung [Entzweiung – im Original] ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich.“ (I. 174) (cf. hier p. 1!) **Nähe zu Platon** „Es [das Absolute] ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, – wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewußtseyn von den Beschränkungen befreit.“ (I. 177)

Philosophie kann sich nicht auf Reflexion bauen oder mit ihr einsetzen. Denn in der Identität von Form und Materie im Grundsatz ist entweder „die bloße Gleichheit gesetzt“; „in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft“ (mathematischer Panlogismus!); oder als Ungleichheit, „so ist der Grundsatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz“ (I. 189). An Spinozas Substanzbegriff demonstriert (I. 190).

Modalität: Bei Hegel scheint die „Wirklichkeit“ nicht einfach und gerade der „Möglichkeit“ zuzukommen, sondern im Gegenteil: durch das Hinzukommen der „Wirklichkeit“ in das

„Nichtmöglich“ entsteht das wahre Denken der Vernunft: „Die Synthese der zwei von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollständigung; als Antinomie, die sich aufhebt, ihr Bestehen in der Anschauung.“ (I. 197)

Geschichte der Philosophie (19–20): „Die Geschichte der in unendlich mannigfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft.“ (I. 201) Damit ist aber die Möglichkeit (der Wert dieser Formen) durchaus nicht gegeben.

Die **genetische Tendenz** erfordert die (krypto-ästhetische) **Homogenisierung der Welt**. „Der Philosoph hat sich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben. Seine Aufgabe ist nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transzendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben. Im Allgemeinen geschieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem ersten deducirt wird. **Nothwendig kann diese Deduktion nicht ein Übergang in ein Fremdes seyn.**“ (I. 206) Wenn die Einheit gegeben ist (siehe XI. 70 hier 6 –) dann kann freilich jeder Gegensatz nur ein scheinbarer sein, und der Übergang geht nicht in ein Fremdes. Das ist aber, was es zu beweisen gilt.

„Die Identität des Ich = Ich ist keine *reine* Identität ... Ich ist einmal Subjekt, das andere Mal Objekt, aber was dem Ich entgegengesetzt ist, ist gleichfalls Ich; **die Entgegengesetzten sind identisch.**“ (I. 208–209)

Unaufgelöste Irrationalität Fichtes: Das „Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst“ ist ein „immanentes“ Prinzip; „denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt, die Objekte werden nur gesetzt, um diese Beschränkung zu erklären, und das Sichselbst-Beschränken des Ich [im Original: der Intelligenz] ist das einzige Reelle.“ (n. b. dies ist wieder das Kantische Affiziertsein). „Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtseyn zwischen Subjekt und Objekt setzt, aufgehoben, aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen. Und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen“ (I. 220–221) So ist die „Selbstanschauung“ des Ich „durch einen Anstoß bedingt, der

sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten läßt“ (I. 224). Dasselbe wird viele Jahrzehnte später Schelling gegen Hegel vorbringen. Historische Einwände gegen Fichtes **Naturrecht**: „Atomistik der praktischen Vernunft“ (I. 239–243)

Kollision der Pflichten in Fichtes Sittenlehre (I. 244–245)

Vernunft als sinnlicher Verstand (I. 260)

„Jedes System ist ein System der **Freiheit** und der **Nothwendigkeit** zugleich. **Freiheit und Nothwendigkeit sind ideelle Faktoren, also nicht in reeller Entgegensetzung**, das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen.“ (I. 264)

Schwierigkeit der Philosophie der Geschichte: „[Diese Berufung auf das Denken kann aber deswegen hier als ungenügend erscheinen, weil] ... der Philosophie ... eigene Gedanken zugeschrieben werden, welche die Speculation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe ... Da die Geschichte nun aber bloß aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, ... so scheint mit diesem Treiben das Geschäft der Philosophie in Widerspruch zu stehen.“ (IX. 12, Philosophie der Geschichte)

Voraussetzung der Auflösung für Hegel: „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sey“. (ebd.)

NOTIZHEFT VII

(LAK. 543)

Tragik des Rationalismus: Das Eros-Problem. „Hier ist die Wissenschaft Platons über sich selbst hinaus. Indem sie zu ihrer Methode ein mystisches Vermögen erhebt, schließt sie zugleich ihr innerstes Wollen auf ...: sie mutet der Wissenschaft eine Aufgabe zu, welche Wissenschaft niemals zu lösen imstande ist, ... sie will ohne Erfahrung, ohne Zuhilfenahme und Vermittlung der sinnlichen Welt des ewigen, göttlichen Geistes versichert sein; sie will im reinen, apriorischen Denken anschauen und dadurch wahrstes, an sich seiendes metaphysisches Sein erfassen.“ (Ziegler: Abendländischer Rationalismus 27)

Es gibt keinen Kompromiß zwischen Rationalismus und Erfahrung: „Aristoteles hatte, um der Schwierigkeit des Platonismus, wie er ihm sich darstellte, zu entgehen, die Ideen aus dem eisigen, öden Reiche des Seienden auf die fruchtbaren Strecken des Werdens herabgezogen. Aber das Allgemeine ist ihm das metaphysische Apriori geblieben, die Form das Wesen der Dinge, welches genau wie bei Platon auch a priori, d.h. mit beweisender Unfehlbarkeit erkannt werden sollte. *Gerade bei der Entscheidung hatte demnach seine induktive Methode versagt.*“ (43) Das nur „Erfahrungsmäßige“ und also nicht Apodiktisch-Gewisse der Kategorien ist bei ihm sehr episodisch. (40) (...)

Auch Kant hat die „intellektuale Anschauung“, aber nicht der Dinge an sich, sondern **der Kategorien.** (102–103)

Die Urkategorie ist „die synthetische Einheit der Apperzeption“; das metaphysische Substratum der Kategorien überhaupt (110–111, K. d. r. V. § 17–18).

Fichte ist in die ganze Entwicklung des deutschen Rationalismus hineingezwungen durch die zeitliche Kontinuität, die ihn

an Kant Anschluß suchen lassen mußte ... Sein besserer Teil hat ihn über den Zwang des Rationalismus hinaus in eine sittlich-wirkliche Welt voller Ursprünglichkeit ... [geführt] Ich meine hiermit ... sein Bemühen, die Philosophie so umzugestalten, daß einmal *ein gemeinsames wirkliches Handeln* durch sie ermöglicht, ja, geboten wird.“ (24)

Kant: zu den Kategorien muß noch Empfindung kommen (zu den Formen Inhalt), damit Erfahrung zustande komme (136).
Fichte und Schelling (erste Periode): „wie die Empfindung aus den Kategorien abzuleiten sei?“ (137) Die Bemühung Fichtes, „das Nicht-Logische aus dem Logischen genetisch abzuleiten.“ (139) **Schelling deckte die „intellektuale Anschauung“** wieder auf. „Die Methode der Metaphysik geht hier wieder offen zurück zu der Methode Plotins, nachdem sie in Cartesius und Kant die intellektuale Anschauung zwar mit Worten verworfen, aber der Tatsächlichkeit nach gebraucht hatte.“ (148)

Hegel: Das Kantische Dogma von der bloß subjektiven Gültigkeit der Kategorien war somit kühn durchbrochen worden. Hegel schickte sich an, die Kategorien auf das Objektive schlechthin, auf den absoluten Geist anzuwenden und sie überhaupt nur als Denkformen des Absoluten anzusehen. (163) Ist dies nicht – trotz aller innerlich-äußerlichen Verschiedenheit – ein ähnlicher Prozeß wie von Aristoteles bis Plotin? (Das Metaphysisch-Werden der Kategorien-Lehre. Logik = Weltkonstruktion)

Hegels Problem: „Wie ist apriorisches Wissen vom apriorischen absoluten Geiste möglich?“ (164) Also „die Erkennbarkeit des »Ansich«.“ (167)

Das ganze Problem des Rationalismus muß sich in der Kunstphilosophie am tragischsten zuspitzen: eine rationalistische Deutung der Welt muß in einer sie zum Kunstwerk umdeutenden Art endigen. Also wird Kunst zum tiefsten Lebenssymbol (zum tieferen als selbst Philosophie – von Wissenschaft gar nicht zu reden), zum Abbild und Symbol der Welt. – Andererseits widerstreitet dem Rationalismus die Einmaligkeit, das Nicht-Begriffliche (rein Sinnliche) der Kunst. Das Tiefste, was der Rationalismus haben will (der Eros, nach Zieglers

Worten), ist die intellektuelle Anschauung: das Sprengen der Formen (als Ausdrucksmittel des nur Einmaligen – des Künstlerischen also). Darum muß Platon sagen (Phaidros 38.): kein Dichter hätte je würdig über die wirkliche Welt des Seienden gesprochen.

Andererseits aber ist das Einmalige der Kunst keineswegs ein Empirisch-Einmaliges (wie die Natur), sondern ein Metaphysisches. Das Abschließende der Form wird zum Symbol des Abgeschlossenen schlechthin; die Einheit innerhalb der Form zum Symbol der Ureinheit des Seienden. Im Einzelgeschehen der Kunst ist die ganze Welt enthalten. (Für ganz konsequente Rationalisten wie Solger entspringt hier die Ironie. Vgl. Waetzold, Hebbel und die Philosophie seiner Zeit 26–27) Dadurch gewinnt die Kunst – diesmal aus dem Künstlichen (?) heraus – wieder eine unermeßliche Bedeutung. Aber die Tragik des Rationalismus ist, daß er – trotz jeder Bemühung zum Gegenteil – die Kunst nur von da zu packen versteht, darum ist seine Ästhetik in erster Reihe Literatur-Ästhetik und als solche auch Inhaltsästhetik und kann darum den tiefsten Zusammenhang (und vielleicht seine einzige seelisch-wirkliche Heimat) doch wieder nicht erreichen. – Während Empirikern der Kunst, die gerade das erleben und fühlen, ihre metaphysische Bedeutung immer verschlossen bleiben muß. (Vielleicht ist die praktische Ironie der Romantiker – das bewußte Betonen des Spiels, das Stören der Illusion, das Theater im Theater – eben das **Inhaltlich-Machen** dieses Gefühls; für den reinen, aber metaphysischen Formalisten ist das nicht mehr notwendig.)

Dieses Problem berührt vielleicht: Der Ausgangspunkt des großen Werdens bei Hegel sind die ersten Formen der sinnlichen Gewißheit, das Jetzt und das Hier. „Hegel hat von diesem »Jetzt« und »Hier« mit außerordentlicher Tiefe sozusagen *eine Antinomie unserer Erkenntnis* ausgesprochen!, daß der Verstand, der durch die Kategorien nur im Allgemeinen denkt, als *denkender* überhaupt nie zu dem Besonderen, dem Jetzt, dem Hier, dem Dort etc. gelangen könne.“ (Ziegler 178–179)

Beiläufig: ist hier nicht Bergson vorweggenommen?!

Auch Hegel hat die „intellektuale Anschauung“: „Die subjektive intellektuale Anschauung als methodologisches Prinzip unserer Erkenntnis ist abermals zugleich objektiv-göttliche Intellektual-Anschauung des absoluten Logos; wenn ich mich als das Ich erkenne und auf mich selbst reflektiere, ist dies eins mit der Selbstreflexion des Absoluten – eine Selbsterkenntnis, die da übermenschlich und fast in einem frevelhaften Sinne spricht: Ich und der Vater sind Eins!“ (198)

Das Erkenntnisproblem des Rationalismus: „Die Einerleiheit des menschlich-bewußten *Denkens* mit dem metaphysisch-wirklichen *Sein*“ (201). **Kant und Hegel:** Kant (und Fichte) teilen nach Hegel „den Fluch der Aufklärung: von Gott nichts zu wissen ... er verlangte, daß Gott gewußt und nicht geglaubt werden sollte.“ (211)

Bei den Griechen bedeutet τὸ χη **Zufall und Glück.** (Windelband *Lehren vom Zufall* 3) Bei den Scholastikern und bei Spinoza: zufällig und möglich parallele Ausdrücke derselben Sache. (4)

Bei **Spinoza** ist das Dasein eines Dinges notwendig durch sein Wesen (und [seine] Definition) oder aus einer gegebenen Ursache. Unmöglich weil 1. seine Definition einen Widerspruch enthält; 2. es keine Ursache gibt, die es hervorbringen könnte. „Zufällig“ ist Mangel unserer Erkenntnis. Darum[?] Weder notwendig noch unmöglich; also möglich – zufällig. (Ethik. Von Gott. Satz 33. Anmerkung 1)

Zufall: Die „räumlich zeitliche Coinzidenz von Tatsachen, zwischen denen kein Verhältnis der Causalität stattfindet“. (22) Schopenhauer: „Jede Begebenheit in der wirklichen Welt ist allemal nothwendig und zufällig zugleich: notwendig in Bezug auf das Eine, das ihre Ursache ist, zufällig in Bezug auf alles Übrige.“ (Kritik der kantischen Philosophie, zitiert 23) (...)

Fr. Schlegel, „esprit à la fois historique et dogmatique“ (Rouge Fr. Schlegels *Lucinde* 54)

Auftreten der **Ironie** bei Schlegel. „Über den ästhetischen Wert der griechischen Komödie“ 1794. (Rouge 114–116)

Schlegels Platonismus: Das Schöne im weitesten Sinne ist die angenehme Erscheinung des Guten (Minor I. 133, ebenso I. 148 zitiert mit Hinweis auf Platon und Kant – Rouge 149)

Rouge empfindet sehr stark das **Kleinliche in Schillers Abweisung Schlegels**: „Si Schiller avait mis l'intérêt véritable non seulement de Schlegel, mais de l'humanisme tel qu'il concernait lui-même, au dessus d'une irritation personnelle peu justifiée, il aurait compris qu'il pouvait devenir pour le jeune critique le modérateur que Körner avait été pour lui.“ (218–19)

[***]

Schellings System: Die transzendente Logik war zur genetischen Metaphysik geworden, Philosophie des Bewußtseinsursprunges, der Bewußtseinsentstehung (L. Ziegler Hartmanns Weltbild 78; vgl. Drews über Spinoza Das Ich als Grundproblem 53)

Die Psychologie kann nicht mehr vereinigen, was ihre Analyse zerrissen hat. (Bergson) [?] 89 [?]

Denn die **Einheit** der analytischen Bestandteile ist ja als ursprüngliches Erlebnis da, von dem **ausgegangen** wird, wenn die Zergliederung gelingen soll ... Fortan (nach den wissenschaftlichen Analysen) den Wissenschaften einverleibt, gehört allerdings dieses Einzelne wiederum einem Ganzen an. Aber einem solchen, das mit der ersten Gemeinschaft der noch ungeschiedenen Dinge im ursprünglichen Erlebnis nichts mehr zu tun hat. (90) Denn das Denken hebt (seiner Natur folgend) zwar beim Gegebenen an, aber ohne in seiner Entwicklung zum Gegebenen zurückzukehren. (91)

Das Bewußtsein: Wir begreifen nicht, wie etwas geworden sein könne, das jederzeit vorhanden sein muß, damit Begreifen und Erkennen eines Gewordenen stattfindet. (116–117) Darum ist jeder „naturwissenschaftliche“ Erklärungsversuch ab ovo verfehlt, er will eine unüberbrückbare Kluft verbergen. So auch Hartmann mit seiner Theorie der zurückgestauten Atomenergien, denn „so können doch diese gehemmtten und zurückgestauten Kraftäußerungen nichts wesentlich anderes sein, als was sie vorher waren.“ (106)

Auch Hartmann ist Rationalist (muß es nicht jeder Monist sein?): Seine Weltuntergangstheorie – das Weltprinzip muß aufhören, sobald sein Zweck erfüllt ist, dieser Zweck muß also negativ sein, [hat nur dann eine Geltung, wenn] „Das alleine

Wesen erträgt nur dann keine zwecklose Fortdauer, *wenn seine Beschaffenheit, seine Essenz so vollkommen logisch ist, daß ihm ein Sein ohne Zweck einfach garnicht möglich ist.*“ (132–133)
Diese Behauptung steht und fällt mit der Behauptung: „daß nur das Logische seinsollend, das Unlogische nichtseinsollend sei“. (133)

Die Bedeutung der Psychologie für einige der sogenannten „Geisteswissenschaften“ wird, wie ich glaube, nicht nur von Psychologen, sondern auch von der Logik heute noch sehr überschätzt; und jedenfalls in der Art grundlegend, wie die Mechanik es für die Naturwissenschaften ist, kann [dies] für die andere Hälfte des globus intellectualis weder die bereits vorhandene, noch irgendeine erst zu schaffende allgemeine Wissenschaft vom Seelenleben sein. (Rickert *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft* 14)

Man kann **das Grundproblem der Ästhetik** vielleicht als Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Anschauung formulieren, um sein Verhältnis zum Grundproblem der **Geschichte** hervortreten zu lassen, das in der Frage nach der Möglichkeit individueller Begriffe besteht. (75)

Der Historiker soll nicht werten; er beschäftigt sich bloß mit Werten. Auf die Frage, „ob ein Gut den Namen des Gutes auch wirklich verdient, und ob eine Wertung mit Recht vollzogen wird“, werden „die historischen Kulturwissenschaften, wenn sie Güter und Menschen, die zu ihnen wertend Stellung nehmen, untersuchen, keine Antwort geben können. Hiermit würden sie ja zum Aussprechen von Wertungen kommen, und das Werten darf in der Tat nie die geschichtliche Auffassung sein ...“ „Das »wertbeziehende« Verfahren, von dem wir sprechen, ist also, wenn es das Wesen der Geschichte zum Ausdruck bringen soll, auf das schärfste *vom wertenden Verfahren zu trennen*, und das heißt: niemals ist für die Geschichte die Geltung eines Wertes ein Problem, sondern die Werte kommen für sie nur in Betracht, als sie faktisch von Subjekten gewertet und daher faktisch gewisse Objekte als Güter betrachtet werden. Auch wenn die Geschichte es also mit Werten zu tun hat, *so ist sie doch keine wertende Wissenschaft.*“ (89–90)

Gegensatz zur Literaturgeschichte.

Die Unmöglichkeit, von dem **Absoluten** zum **Individuellen** zu kommen: „If the absolute makes us by knowing us, how can we exist otherwise than as it knows us? ... We indeed differ from the absolute not only by defect, but by excess. Our ignorance, for example, brings curiosities and doubts by which it cannot be troubled, for it owns eternally the solution of every problem. Our impotence entails pains, our imperfection sins, which its perfection keeps at a distance ... It is impossible to reconcile the peculiarities of our experience with our being only the absolute's mental objects ... It is as if the characters of a novel were to get up from the paper, and walk away and transact business of their own outside the author's story.“ (W. James – Pluralistic Universe 192–194)

Bergson und das Grundproblem der Kunstphilosophie: „What really exists is not things made but things in the making. Once made, they are dead, and an infinite number of alternative conceptual decompositions can be used in defining them. (263) Ja, aber in der Kunst sind die Sachen eben „made“ und „dead“ – darum kann vielleicht das platonische Ideensystem wenn überall zurückgeschlagen – und in den Naturwissenschaften zum bloß nützlichen Arbeitsmittel erniedrigt (Bergson – praktischer Wert des Konzeptualismus) – in der Kunstphilosophie eine neue wohlbegründete metaphysische Bedeutung erlangen. Darum definiert Rickert das Grundproblem der Ästhetik sehr richtig als das Finden einer „Allgemeine Anschauung“. (Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft 75)

Der Fehler Fiedlers: C. F. hatte es sich zur Lebensaufgabe gemacht, dem Schaffen des Künstlers zu folgen, die geistige Tätigkeit des Künstlers zu verstehen. (H. Konnerth. Fiedler 18)

NOTIZHEFT IX

(LAK. 545)

Kants platonistischer Rationalismus: 1. Das Sokratische Ziel [Berufung auf Sokrates 34]: das absolut Gute: „Der gute Wille ist allein durch das Wollen, d.i. an sich gut.“ (Metaphysik der Sitten Reclam 22); 2. der Panlogismus: „Die Natur [ist] überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen.“ (ebd. 25)

Achtung ist „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch täte“ (31).

Kant ist doch (im höchsten Sinne des Wortes) ein **Ästhet der Moral**, der Begründer des l'art pour l'art in der Moral; er ist in diesem Punkte – und vielleicht nur in diesem – wahrhaft ein Zeitgenosse des deutschen Humanismus. Der Kategorische Imperativ ist nicht nur durch sein rein formelles Wesen ein ästhetisches Prinzip, sondern auch in seinem Endziel: im moralischen **Werk** (in der Anwendung der Kategorie des „Werkes“ auf die Moral). Sein Wesen ist: die einzelne menschliche Handlung aus der empirischen Welt in die homogene Welt der Moral heraufzuheben, sie zum Symbol aller dieser Handlungen zur „Tat“, zum „Werk“) zu gestalten. Darum die entscheidende Frage: „Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?“ (33) Dies ist der Grund der Unerbittlichkeit dieses Moralismus: etwas ist gestaltet oder nicht; in der Kunst gibt es kein Zwischengebiet des Guten und nicht Guten, nichts Gleichgültiges, keine adiaphora; hier ist das „Entweder–Oder“ die einzig mögliche Wertungsweise. (Das ist kein Widerspruch zu Simmels Behauptung, der menschliche Rigorismus Kants stamme aus seinem Rationalismus. Ich glaube: die Rigorosität jedes echten – jedes platonischen

schen – Rationalismus stammt aus ebenderselben künstlichen Gestaltungsweise der Welt; der seichte Rationalismus ist es nie, der metaphysische ist es immer.)

Der Wille: „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“ (45) Kant hat ein sehr klares Gefühl für das **Heterogene der Wirklichkeit**. Dem entspringt die (notwendige) Unbestimmtheit des Begriffs der Glückseligkeit (51–52).

Objektivismus der Kantischen Ethik: 1. Die Imperative der Sittlichkeit folgen nicht aus den Eigenheiten der menschlichen Natur, sondern aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens, der Mensch ist nur im Fall, wo sie angewendet werden (42, 60).

2. Das eigene Leben, die eigene Persönlichkeit ist für den Menschen etwas Objektives. „Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu töten“ (65). (Dies ist wieder in [der] Kategorie des Werkes; Ethik ist die Lehre vom Menschen als moralischem Kunstwerke.) Für die kunstnahe Orientiertheit der Ethik Kants ist [es] ein starker Beweis, daß ihm von allen falschen Begründungen der Ethik noch die rational-ontologische, auf „Vollkommenheit“ basierende am meisten zusagt (81–82).

[***]

Freiheit kann nicht erfahren werden, „denn deren (der Freiheit) können wir uns nicht unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist [die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens ist von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen.“ Kritik der prakt. Vernunft Reclam 33–34], noch darauf aus Erfahrung schließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen“ (35). Darum ist das moralische Gesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit. Dies ist **methodologisch** sehr

interessant. Hier geht Kant von einem Faktum aus, von dem Sittengesetz – und fragt: welche Wirklichkeit (nicht erkennbare, metaphysische) **muß da sein**, damit dieses Faktum möglich sei? Das Sittengesetz und mit ihm die praktische Vernunft haben uns **diesen Begriff aufgedrungen** (35). Rein begrifflich [führen] beide (metaphysisch zu Ende gedacht) zu den Antinomien der reinen Vernunft; die mechanische Notwendigkeit hat aber dabei – für die Erscheinungen – einen pragmatistischen Wert (35). Dort auch dieselbe Methode: es gibt eine Mathematik – wie ist Mathematik möglich? d.h. was für eine (unmittelbare, nicht erfahrbare) Wirklichkeit muß da sein, um sie notwendig zu machen. (Das ist die Methode meiner Ästhetik: es gibt Formen – wie sind Formen möglich?) Diese Methode steht und fällt mit dem Begriff des Unbedingten //+// //+ mit dem Beweis seiner überpsychologischen Wirklichkeit// (des Gesetzes); wenn nicht seine Notwendigkeit metaphysisch ableitbar ist – so ist es um die Methode geschehen. Wenn nicht zu beweisen ist, daß 1. (nicht nur aus praktischen Gründen) die Naturgesetze eine unbedingte Geltung haben müssen; 2. daß die Gebote der Sittlichkeit kategorisch sein müssen; 3. daß es künstlerische Formen (Form ist überhaupt an das Kategorische gebunden) gibt. Muß hier nicht – zu dieser Erfahrung, die nichts diskursiv Begriffliches an sich haben kann, da sie es eben ist, wovon der dialektische Prozeß ausgeht – eine neue Art der intellektuellen Anschauung einsetzen, der unmittelbaren Evidenz, der reinen Erfahrung des (einzig) unmittelbar metaphysisch Gegebenen? Kant setzt die Evidenz voraus. Ist dies aber gerechtfertigt? Nach Ziegler (Abendländischer Rationalismus 92) ist eben hier Kants falsch gestellte Grundfrage: „**Wie** sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Statt zu fragen, **ob** sie möglich sind. – Sie sind aber **wirklich**, sie sind da – die Frage ist nur, wie ihr Dasein **bewiesen** werden kann (was Kant versäumte). Es handelt sich hier um die Frage der Existential-Urteile; also – metaphysisch – um den Seinswert der Begriffe. Formen (im weitesten Sinne) sind da – die Frage ist nur, wie diese Existenz wissenschaftlich zu begründen (und begrifflich zu machen) ist. – Kants Methode: „Wieder ist es die verhängnisvolle platonische An-

nahme, daß das a priori Seiende auch a priori, d.h. unabhängig von jeder Erfahrung, erkannt und gewußt sein müßte.“ (Ziegler 101) Daraus folgt seine intellektuelle Anschauung, die Forderung eines Verstandes, „bei dem die Erkenntnis nicht abstrahierend ... gedacht werden muß, sondern intuitiv, seine eigenen Hervorbringungen unmittelbar anschauend.“ (102) Zieglers Folgerung: „Dann gibt es wohl in der Metaphysik synthetische Urteile ... aber nur solche a posteriori d.h. durch Erfahrung“. (117) – Eher: die Apriorität der Kategorien ist ein Faktum (auch von Ziegler anerkannt), es kommt aber alles auf eine Methode an, **dieses Faktum** anders als Kant abzuleiten. Ist diese Methode nicht die der „Praktischen Vernunft“? Freilich überspringt Kant das Hauptproblem: „Das vorher genannte Faktum ist unleugbar.“ (38) //+// //+ Faktum – „dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist.“ 57// Das mag richtig sein, gewonnen ist damit gar nichts. **Kreis-schluß des „moral sense“**. Der Tugendhafte ist – wegen seiner Tugend – glücklich, des Lasterhafte unglücklich. „Um den *Lasterhaften* als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, *müssen wir ihn*, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, *moralisch gut ... vorstellen*.“ (46–47)

Der Ausgangspunkt der „praktischen Vernunft“ kann **nicht** die **Erfahrung** sein. „Denn, was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprinzipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffes wegen unmöglich gehalten werden kann.“ (57)

Die **Methode** also ist: Das moralische Gesetz ist ein Faktum (nicht deduzierbar, nicht aus Erfahrung zu gewinnen); daraus wird Freiheit deduziert, welche schon in der Kritik der reinen Vernunft (als „ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur“ – 58), wenn auch rein negativ, bestimmt war, und bekommt „zuerst objective Realität“.

Freiheit ist Denknötwendigkeit: „Die Bestimmung der Kausalität (Wesen in der Sinnenwelt als einer solchen konnte niemals unbedingt sein, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen notwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Kausalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfnis, sondern, was *deren Möglichkeit betrifft*, ein analytischer Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft.“ (58–59 – Zitat in der 1906er Vorländer-Ausgabe 63) Das ist aber keine Lösung. Denn es handelt sich hier um die **Existenz-Frage**. Als Methode des Weitergehens ist das Zusammentreffen von Faktum und Denknötwendigkeit höchst bedeutsam – vorläufig ist aber die Existentialfrage nicht gelöst.

Es ist bezeichnend, daß Kant, der so scharf den Trugschluß der Moralisten durchschaute (ihre falsche Voraussetzung, die zwar verhüllt ist, daß jedermann gut sei – siehe hier S. 26), doch zu ähnlichen Voraussetzungen kommt: dazu nämlich, daß jedermann **das Gute erkennt** (mag er danach oder dagegen handeln). Darum muß für ihn das Dasein des Sittengesetzes nicht bewiesen werden – so wie in der reinen Vernunft etwa der Raum. Dies ist aber unrichtig, denn 1. ist es viel weniger evident, d.h. das Pathologische des Nicht-Vorhandenseins dieses Aprioris ist viel schwerer beweisbar; 2. handelt es sich hier um noumena, nicht um phaenomena. In der Frage des Raumes ist die Existentialfrage ganz gleichgültig (absolute Geometrie); es handelt sich um eine – unbezweifelbare – Kategorie der Erkenntnis der Erscheinungen. Hier kommt [es] (ob auch nur praktisch) auf Dinge an sich an. Hier ist das bei allen (nach Kant) [festgestellte] Vorhandensein nicht genügend starker Grund zum Bauen. Unbewußt macht sich Kant durch die Primitivität seiner Beispiele die Sache viel leichter, als sie ist – aber auch so stimmt es nicht. Z.B. Jemand, der friedliebende Leute beunruhigt, wird durchgeprügelt. Es ist ein Übel, jedermann [?] sieht ein, daß es trotzdem gut war; „ja selbst der, der sie empfängt, muß [?] in seiner Vernunft erkennen, daß ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbe-

finden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich [?] vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.“ (74, im Kant-Band der Vorländer-Ausgabe 80) Und wenn nicht? In dieser Art optimistischer (und gleich mechanischer) Rigorosität ist Kant durchaus Sohn des XVIII. Jahrhunderts. Ist hier (ein Argumentieren für das **Dasein** – und **nicht das Gelten** des Sittengesetzes) nicht Psychologie eingeschmuggelt worden? Das doppelt Gefährliche dabei ist, daß es eine primitive Psychologie ist, die im Moment aufhört zu gelten, als sie von einer komplizierten ersetzt wird; und dann wird das ganze zersetzt (Simmel). Es ist merkwürdig, diese Psychologie bei Kant zu treffen, der sonst, besonders in der Ethik, immer metaphysisch verfährt (siehe hier 21–22).

Gebiet der Sittlichkeit: Hier geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein. (92)

Kants Primitivität: „Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne.“ (101, Vorländer-Ausgabe 107) Wie viel mehr sieht hier Eckehart z.B. in Martha und Maria (II. 117, vgl. auch II. 16)

Ethik und Religion: „Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung: seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn **gerne** ausüben. ... *ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend* ... Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen.“ (101, Vorländer-Band 108) Vgl. Eckeharts Lehre von der Möglichkeit (II. 178) und seine Christusauffassung. Auch stellt das Neue Testament (Korinther I. 13, 3) die Frage so, daß alle Sittlichkeit ohne die Liebe – die für Kant unerreichbar ist – wertlos ist. Freilich sagt auch Christus: nur Gott ist gut (Luc. 18, 19). Aber die Akzente sind

verschieden. Für die Ethik ist das Niedrige der menschlichen Natur das Gegebene (wenn sie nicht – wie die englischen Moralisten – eine schöne Lüge will). Das Problem ist: wie man **in dieser Welt, unter solchen Menschen** das Sittengesetz realisieren kann; gegen den Menschen. Auch die Religion geht vom Bösen aus und auch sie will gegen den Menschen das höchste Gut realisieren, ihr kommt es aber **nur auf den Hebel** an, nur darauf, wodurch der Mensch dieser Welt überwunden werden kann. Wo Kant ein letztes Faktum konstatiert, sieht die Religion nur ein Symbol (und nicht einmal das stärkste) des Zusammenhanges mit dem Jenseitigen. Dies ist auch für Kant so. Aber der Unterschied der Akzente ist entscheidend: Ethik ist diesseitig, Religion jenseitig; die sittliche Tat ist für die Religion (höchstens) ein Mittel und Weg; das göttliche Ziel ist für die Ethik (höchstens) ein Licht auf dem Wege. Im ersten Falle also etwas Entbehrliches, im zweiten etwas nicht unmittelbar Wirkliches. Darum ist die Ethik menschlich, die (echte) Religion übermenschlich. (E.: Vollendung des Menschen; R.: Vereinigung mit Gott). Die kantische Erhebung des Menschen über sich (106) bezieht sich bloß auf den Menschen der Sinnlichkeit; nicht auf den Menschen überhaupt. Der kann – ethisch – gar nicht überwunden werden. Kant: der Mensch ist Zweck an sich. (106) Man muß das **Prinzip der praktischen Vernunft** „aus dem *gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche dartun* können, indem man den obersten praktischen Grundsatz als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori, von keinen sinnlichen Datis abhängig, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte.“ (110–111, Vorländer-Ausgabe 118) Ist dies aber bewiesen worden?

Das höchste Gut kann der ganze **Gegenstand** eines reinen Willens sein, sein **Bestimmungsgrund** bleibt das menschliche Gesetz (132).

Die Tugend ist die oberste Bedingung des Wünschenswerten. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert ..., selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft ...

(133). Aber diese Verknüpfung kann nicht in diesem Leben stattfinden. (139)

Das **Ziel der Ethik** Kants ist – im letzten Grunde – ein Befreitsein vom Irdischen (der Mensch als moralisches Kunstwerk: die Hinaufhebung seines Lebens in die homogene Sphäre der Ethik): „Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist *Unabhängigkeit von Neigungen*, wenigstens als bestimmenden (wenngleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens ...“ (142, Vorländer-Ausgabe 151)

Dieser Zustand ist Zufriedenheit. Die Freiheit wird so (indirekt) eines Genusses fähig, welcher der **Seligkeit** ähnlich ist (143). Auffallend ist die Ähnlichkeit zu den Konsequenzen Schopenhauers: nur ist bei Sch. das Quantitative grob, gefühlsmäßig, äußerlich. K. und Sch. stehen ungefähr so zueinander wie die Martha und die Maria Eckeharts.

Heiligkeit: „Eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“. (147, Vorländer-Band 156) Ihr Erreichen ist nur durch „einen ins Unendliche gehenden Progressus“ möglich: darum Unsterblichkeit der Seele (ebd.) – Aber nicht auch Seelenwanderung?! //+// //+ Deussen, Geschichte der Philosophie I. 2. 214// (Gegen Seelenwanderung spricht nur – vom kantischen Gesichtspunkt [aus] –, daß sie eine Bewegung **in der Zeit** ist, während das höchste Gut **in der Ewigkeit** liegt; die erste Bewegung wäre also phänomenal, während die zweite noumenal ist; eine solche Bewegung ist nun die – von Kant verabscheute – mystische Ekstase: ihr Sinn ist eben der Sprung von Zeit zu Ewigkeit, vom Phänomenon zum Noumenon. Aber Kant ist dem metaphysischen **Seins-Problem** gegenüber Agnostizist; ihm kommt es nur auf die **Folgen** an. //+// //+ eine – allerdings sehr dürftige – Bemerkung weist in diese Richtung (Religion 70) vgl. Religion 151// Darum die Leere und Dürftigkeit seiner Metaphysik.)

Ethik und Religion: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieses beruht,

wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst).“ (151; Vorländer-Band 161)

Die praktische Vernunft erweitert die Erkenntnis durch die Realität der Begriffe: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Aber nur insofern, „als sie genötigt wurde, **daß es solche Gegenstände gebe**, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen ...“ (162, Vorländer-Band 172)

Ethik und Religion: Die Moral „bedarf also zum Behuf ihrer selbst ... keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug.“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* Reclam 3) Aus ihr folgt, und zwar unumgänglich, die Religion. (4)

Schön – beinahe religiös – ist **die Gegenwärtigkeit der Ethik Kants:** „Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre.“ (42) Vom Entgegengesetzten, vom Guten ausgehend sagt Eckehart: Gott ist ein Gott der Gegenwart: wie er dich findet, so nimmt er dich und läßt dich zu. (II. 22)

Ethik des Lebens und Ethik der Poesie (der heterogenen und der homogenen Welt) Kant: „Denn ungeachtet jenes Abfalls, erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden ... *folglich müssen wir es auch können*“ (47). In der Poesie: Jede Form hat ihre Psychologie (quantitative und qualitative Abgrenzung der in ihr möglichen Handlungen und Gesinnungen); aus dieser Psychologie folgt die Ethik: **was möglich ist, ist auch Pflicht.** Der Grund ist darin, daß das intelligible Prinzip der Ethik für das Leben transzendental ist und seine Kausalität übersteigt; folglich kann keine Tat oder Geschehnis ein [?] Ausdruck oder ein Zeichen für sie sein; sie liegt jenseits von der Welt der Phänomene und bricht ihre Homogenität im Noumenon, in den Dingen an sich. Die Poesie hebt aber – für sich – diesen Gegensatz auf; für sie gibt es kein Jenseits (es ist also ein Wortstreit, ob man hier von Phänomen oder Ding an sich spricht), was in ihr nicht unmittelbar realisiert wird, gibt es nicht – folglich **muß** alles Realisierbare (deren Grenzen, das Gesetz des Seins, die Form bestimmt) auch realisiert werden:

die Möglichkeit wird zur Pflicht. Das Leben ist dagegen nicht mit der moralischen Welt homogen; sie muß in ihm realisiert werden, so weit nur überhaupt möglich, es kommt auf die Anstrengung, auf den Kampf um das Realisieren an, nicht auf dieses selbst (da sein Wirklichwerden von anderer Kausalität, phänomenalen Naturnotwendigkeiten, bedingt ist). Daß eine **Pflicht da ist**, ist die Garantie für das Transzendente. Darum ist die Pflicht, das Sollen das Bedingen, und es ist möglich, **weil es eben da ist** (die tatsächliche Realisation ist gleichgültig): **die Pflicht ist** (schon durch ihr Da-Sein) **zur Möglichkeit geworden** (Kant: Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch. 53)

Das Diesseitige der Ethik: „Es ist freilich eine Beschränktheit der moralischen Vernunft, die doch einmal nicht von ihr zu trennen ist: daß wir uns keinen moralischen Werth von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie, oder ihre Äußerung auf menschliche Weise vorstellig zu machen.“ (66, Anmerkung) Auch: „daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen.“ (73, Anmerkung)

Kants Ethik der Umwege: Wenn man selbst das eigene Leben beurteilt, so gibt es keine Entschuldigung. Vor einem höheren Richter würde der Mensch „viele vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einwenden, und überhaupt denkt er ihm beizukommen: ... und wenn ihm hierzu Hoffnung gemacht wird ..., so macht er darnach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Not zu viel am vergnügten Leben einzubüßen und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vorteile abzuschliessen.“ (81, Vorländer-Ausgabe Band IV *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 87!)

Die Ethik, das moralische Leben, mag bloß ein Weg zu Gott sein und seine Vollendung mag nur durch die Gnade Gottes möglich sein. („Denn damit das, was bei uns im Erdenleben ... immer nur im bloßen Werden ist ..., uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu

haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch.“ (78–79, Vorländer-Band 84) „Hier ist nun derjenige Überschuß über das Verdienst der Werke [die Tat Christi], der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns *aus Gnaden* zugerechnet wird ...“ (78, Vorländer-Band 84) Aber die Gnade muß eben Gnade sein, unberechenbar wie ein Wunder, wie ein Geschenk. Wenn der Weg zu Gott die Ethik ist (was durchaus unbewiesen ist!), so muß sie – eben darum – von der Religion ganz autonom, ganz diesseitig sein.

Die **ethisch-bürgerliche Gesellschaft** Kants (98) ist ganz die aus Schillers „Ästhetischer Erziehung“. Wenn man noch Herder und Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts) dazunimmt, so hat man eine Reihe der Analogien zu *De consolatio dei*, nur humanistisch-ästhetisch-ethisch (utopistisch-diesseitig) orientiert. Dies ist das zentrale Problem der Ästhetiker des XVIII. Jahrhunderts.

Um die richtige Entwicklungslinie zu haben, müßte man die Entwicklungslinie von Shaftesburys *Virtuoso* bis zu Kierkegaards *Verführer* ziehen. Es geht vom Egoismus zum Egoismus. Vielleicht (Hegelsch) 1. Stadium des naiven Egoismus. Illusion der sozietären Wirkung der Ausbildung der Persönlichkeit (naiver Utopismus) 2. Stadium des bewußten Antiegoismus (oder des naiven Gemeinns) Illusion der persönlichkeitsfördernden Wirkung einer ethischen Gemeinsamkeit (bewußter Utopismus) 3. Stadium des bewußten Egoismus. Romantischer Anti-Illusionismus.

Vorbereitung der Hegelschen Ethik: „Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloße Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen“ (103 Anmerkung, Vorländer-Band 113 Anm.)

Primat der Ethik vor der Religion: „Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Wesentliche aller Religion ausmacht), hin wirkt.“ (116) Das wirklich Religiöse, das Kosmisch-Metaphysische ist eigentlich nur Kompromiß:

„Dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgendeine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduzieren, wirklich auch Rücksicht nehmen muß), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.“ (113, im Archiv I. Kant's Sämtliche Werke, Band IV 1903 Leipzig Ausgabe K. Vorländer 125)

Er stellt die Frage auch ganz schroff auf, „ob die Moral nach der Bibel oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse?“ (116 Anmerkung, Vorländer-Band 126) und entscheidet sich – selbstverständlich – für die letztere Lösung. „Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will.“ (118, Vorländer-Band 128)

Am schroffsten: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“. (184, Vorländer-Band 199) „Die Gottlosigkeitslehre kann also nicht für sich den *Endzweck* der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum *Mittel* dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung, zu stärken ...“ (199, Vorländer-Band 214)

Kritik der reinen Vernunft: Das Vorwort der ersten Auflage verspricht: „Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: *Metaphysik der Natur*, selbst zu liefern, welches, bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik ...“ (XV, Dürr I. 21, im Archiv Reclam-Ausgabe von Kehrbach 10–11).

Begriff der Grenze: Das Überschreiten der Grenze ist keine Erweiterung, sondern eine Veränderung (33, Reclam-Ausg. 19)

Existenz: „Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein

möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt correspondiere oder nicht. Um einem solchen Begriff aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. *Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.*“ (34. Anm., Reclam-Ausg. 23)

Voraussetzung der Ethik: „So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse ...“ (36, Reclam-Ausg. 25)

Kant und seine Nachfolger: „daß die Körper schwer sind ..., mußte ... doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.“ (Einleitung I. 49) Man denke an Schelling und Hegel. //+//

//+ **Das Positive der Grenze, des Widerstandes:** der große Fortschritt über den Platonismus – auch in bewußter Polemik gegen Platon formuliert (Einleitung III. 53–54)//

Der **Gegenstand** ist gegeben; dies ist „uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise affiziere.“ (Transzendente Ästhetik § 1, 75, Reclam-Ausg. 48)

Kant untersucht den **Raum** (reine Anschauung a priori) nur unter der Perspektive der **Geometrie**. „Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei?“ (Ir. Aest. § 3, 81, Reclam-Ausg. 53) Es fragt sich aber, ob 1. es richtig ist, daß das synthetische Prinzip der Geometrie Anschauung ist? was Kant (Tr. Aest. § 2, 80) bejaht. Simmel (18–19) weist das Problem der antieuklidischen Geometrie hier ab. Wenn aber die Euklidische Geometrie nur ein Fall der absoluten ist, so ist ihre Widerspruchlosigkeit, die Sicherheit und die Fruchtbarkeit ihrer Resultate, ihr synthetisches Prinzip mit einem Wort **logischer Natur**. Wenn die verschiedenen Geometrien absolut verschieden wären (und nur in der Widerspruchlosigkeit verwandt), so könnte man sich hier auf die reine Anschauung berufen. Da es aber nicht so ist, sondern die euklidische eine koordinierte Abteilung eines absoluten Systems,

muß ihre Gültigkeit von reiner getragen werden, nicht umgekehrt. (Das Verhältnis der euklidischen Geometrie zu unserem Raum ist eine andere, schwere Frage – ein Problem des „Verhältnisses“ des Stoffes zur Form.) 2. Gibt es nicht andere Räume, die auch reine Anschauung sind? (Fiedler) „Denn aus einem *bloßen Begriffe* lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen.“ (Tr. Äst. § 3, 81, Reclam-Ausg. 53)

Kluft zwischen Sinnlichkeit und Intellektuellem: Die Leibniz-Wolf-Schule kannte hier nur einen **logischen Unterschied** der Deutlichkeit und Undeutlichkeit (quantitative Differenz im Homogenen). Für Kant ist diese Differenz **transzendental**. (Tr. Äst. § 8, 97 Reclam-Ausg. 68)

Durch die **Anschauung** erhalten wir nichts als „**Verhältnisvorstellungen**“ (Tr. Aest. § 8, 101, Reclam-Ausg. 71)

Sie ist den anderen Geometrien koordiniert. Man kann – durch eine Art Wörterbuch – die Sätze der Geometrie von Lobatschewsky in die Euklidische übersetzen (Poincaré – Wissenschaft und Hypothese 43). Es handelt sich nicht um den Raum, sondern **um das synthetische Prinzip der geometrischen Sätze**. P. stellt die Frage ganz klar: wenn zwei Lehrsätze von L. widersprechen würden, so würden es auch die der gewöhnlichen Geometrie, was evidenterweise nicht der Fall ist „Woher kommt uns diese Gewißheit und ist sie gerechtfertigt?“ (44) P. leugnet das Synthetische dieser Sätze: „Die geometrischen Axiome sind nur verkleidete Definitionen.“ (51) Das mag richtig sein, etwa in dem Sinn, daß jedes entscheidende Axiom einen Raum definiert; **daß** es einen Raum definieren **muß**, ist durch den zweiten Lehrsatz von Sophus Lie bedingt, daß „die Bewegung einer unveränderlichen Figur möglich ist“ (48); wo dieses Axiom nicht implizit enthalten ist, entstehen wie bei den zahllosen Geometrien Riemanns nur solche, die „niemals anders als analytisch sein können und sich nicht zu Beweisen verwenden lassen ...

[***]

Fortschritt Hegels über Kant: Kant hat das Produktive der Begriffe und Formen entdeckt; das Formen ist aber bei ihm doch eine Art Privation geblieben. „In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand (so wie oben in der

transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unserer Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat.“ (Transz. Logik Einl. 115) Allerdings bekommt das Begriffsbilden später doch eine positive Bedeutung: „Ich verstehe aber unter Function, die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen (hier ist nun leider das Heterogene der Formen und des zu-Formenden nicht scharf genug betont). Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke.“ (hier aber die Frage: ist diese „Receptivität“ nicht auch formend und aktiv?) Transz. Analytik 120.

Die Verwandlung der Elemente im Urteil: Kant vollzieht hier leider die Zusammenstellung nicht ganz rein. Er hält zwar das Urteil vom Gegenstand in der richtigen Entfernung, aber **der Weg ist bei ihm zu homogen.** „Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.“ (Tr. Anal. 120) – (diese Vorstellung der Vorstellung ist ganz psychologisch – ist die falsche Homogenisierung der inadäquaten Wissenschaft.) „So bezieht sich z.B. in dem Urteile: alle Körper sind theilbar, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andre Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen ...“ (121, Reclam-Ausg. im Archiv 88) Man müßte sehr genau zwischen Vorstellung (als Sinneseindruck oder vager Einfall: summa: psychologisch); Begriff für sich //+// und Begriff im Urteil unterscheiden. Überhaupt scheint die Frage der formenden Funktion des Urteils im rein logischen Sinn, als Umänderung seiner Elemente noch kaum untersucht zu sein. Dabei ist diese Frage die entscheidende kantische Frage: sie ist die der Möglichkeit synthetisch-apriorischer Urteile (2. j. 66–68.) //+ Das ist, was Kant (§ 10 von den Kategorien, 128) unter Synthesis versteht // „Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben) bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, *die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann* und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen

sammelt ...“ (128, Reclam-Ausg. 91) **Die Synthesis ist Werk der Einbildungskraft**; und sie wird erst auf Begriffe gebracht. Die Stufen sind also 1. Mannigfaltigkeit der reinen Anschauung; 2. Synthesis durch die Einbildungskraft; 3. Einheit durch die Begriffe (129, Reclam-Ausg. 95)

Kausalität und Nacheinander: Ist die Wirkung der apriorischen Kausalität nur die „Dignität“ der Wirkung „durch“ und „aus“ der Ursache, die empirisch nicht auszudrücken ist (Tr. An. § 13, 144), oder ist es vielmehr so, daß selbst ein Nebeneinander empirisch nicht wahrnehmbar wäre, ohne ein apriorisch eingestellt sein auf Wirkung und Ursache?

Fehler der Definition: Verstand, Aktivität, Sinnlichkeit, Rezeptivität. Diese Einteilung (aktiv und passiv) ist gewiß da, ist aber tieferliegend als die von Verstand und Sinnlichkeit (z.B. ist die Fiedler-Hildebrandsche reine Anschauung eine Vereinigung des Mannigfaltigen, eine Vereinheitlichung; man könnte sie „Verstand“ nennen, das wäre aber der Verstand der Sinnlichkeit, der reinen Visualität. Es scheint überhaupt, daß wir gezwungen werden, die Gültigkeit von Erkenntnistheorie und Logik jenseits der Begriffswelt zu plazieren; es gibt dann **eine absolute Logik, und die Logik der Verstandesbegriffe wäre nur ein Einzelfall** – so ungefähr wie die Euklidische Geometrie innerhalb der absoluten). Beweisen kann auch Kant die Notwendigkeit der Passivität aller Sinnlichkeit, sie ist nur passiv per definitionem. Das ist aber ein Zirkel: ich nenne Sinnlichkeit das passive Prinzip des Erkenntnisvermögens – folglich kann auf diesem Gebiet keine Aktivität sein; das aktive Prinzip ist der Verstand. Aber die Aktivität, die **hier** die Synthesis vollzieht, ist **nicht** identisch mit dem aktiven Prinzip der Definition: es ist das synthetische Prinzip (Verstand wenn man will) der Sinnlichkeit (dann muß man aber auch ein bloß affiziertes Prinzip des Verstandes, Sinnlichkeit des Verstandes annehmen; Stimmung z.B. wäre hier eine Erscheinungsform). „Allein die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man

diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, ... eine Verstandeshandlung.“ (Tr. Anal. § 15, 149 Reclam-Ausg. 658). Der **Ausgangspunkt der reinen Logik** ist von Kant bezeichnet worden: „und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie nur ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist.“ (Reclam-Ausg. ebd. 150; 658) Bezieht sich das aber nicht auch auf den Raum? Kant meint: „*In Bezug auf die Sinnlichkeit*“ steht alles „unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit“. „Der oberste Grundsatz eben derselben *in Beziehung auf den Verstand* ist“: die synthetische Einheit der Apperzeption (§ 17, 154) Unter der ersten Bedingung: sofern sie **gegeben** sind; unter der zweiten: sofern sie im Bewußtsein **vorhanden** sind.

Kant hat das Problem ganz genau gesehen: „So ist ... der Raum noch gar keine Erkenntnis, er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis. *Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen ... muß ich eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen ...* Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis ... unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden ...“ (§ 17, 155, Reclam-Ausg. 662–663) Daraus folgt aber, daß die ganz reine Sinnlichkeit (reine Anschauung), die die räumlichen Objekte, die Gegenstände der bildenden Kunst schafft, auch aktiv, schöpferisch ist: Verstand im Sinne Kants. – Es ist wieder ein Punkt, wo die Gleichsetzung Raum = Raum der (Euklidischen) Geometrie Augenausgleiten hervorruft.

Kann ein analytischer Satz synthetische Folgen haben? Ist nicht hier gerade der Urgrund der intellektuellen Anschauung, die aus einem rein logischen (und logisch absolut gültigen) Verhältnis Konsequenzen auf das Sein zog? Es ist nur merkwürdig, daß Kant eben dort, wo er die – seelisch struktive – Unmöglichkeit der int. Anschauung darlegt, einer solchen sehr nahe kommt. „Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein

analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis ...“ (§ 16, 153, Reclam-Ausg. 661) „... denn er [dieser analytische Satz – B. B.] sagt nichts weiter, als daß alle *meine* Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als *meine* Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen ... kann.“ (§ 17, 155, Reclam-Ausg. 663) Es kommt hier nun alles darauf an, ob die beiden „*meine*“ den gleichen Wert und die gleiche Bedeutung haben? Das erste „*meine*“ ist aber psychologisch, das zweite erkenntnistheoretisch; der Satz mag wahr sein – aber analytisch ist er nicht. //+// // + Hier weicht K. von der Methode der Prologomena ab. Z.B. Das absolute Ganze der Erfahrung ist keine Erfahrung. § 40 Auch in der Ethik geht er vom **Faktum** aus. // Handelt es sich hier nicht um eine Art Umkehrung des Problems von den impliziten Axiomen? (2. j. 66–67) Dort enthielt z.B. die Definition des Kreises – obwohl sie richtig und eindeutig war – implizite Merkmale, Axiome etc., und alle Folgerungen waren nur das Explizitwerden der verborgenen; es waren *pseudosynthetische Sätze*; hier handelt es sich um einen *pseudoanalytischen Satz* – es fragt sich nur, woher seine Gewißheit? Ich glaube, [sie] liegt außerhalb des Satzes; denn das „identische Selbst“ des zweiten Satzes kann **aus** dem ersten Satz schlechterdings nicht gefolgert werden. Und der Wert des Satzes, daß es Träger der synthetischen Einheit der Apperzeption wird, stammt eben daher. Wenn das Faktum, die Beziehung, die in den beiden Sätzen enthalten ist, richtig ist, so ist sie **intuitiv richtig**, durch „Beobachtung“, sie ist uns „gegeben“. Darum folgt: 1. während ein pseudosynthetischer Satz ein Problem der Logik ist, ist ein **pseudoanalytischer Satz eine Unmöglichkeit**: logisch ist er einfach falsch. 2. *ein analytischer Satz kann nicht der Träger eines synthetischen Prinzips sein.* (Kants Rationalismus zeigt sich hier sehr scharf: alles drängt hier zum Ausgangspunkt aus einem Faktum, mithin aus einem Irrationellen; er setzt einen Sophismus herein, nur um hier das Prinzip der Rationalität zu bewahren.)

Urteil ist „die Art gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperzeption zu bringen.“ (§ 19, 158, Reclam-Ausg.

666) Nach Kant wird hier durch das Wort „ist“ „die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven“ unterschieden. (ebd.) **Was geschieht aber mit den Bestandteilen des Urteils?** Was bedeutet der Prozeß des Urteilbildens in dem Weg von Heterogenität zur Homogenität und Einheit? (2. j. 59–61) Siehe z.B. das einschränkend Differenzierende des Urteils in Kants Beispiel, „alle Körper sind schwer“, das mit dem Körper der bloß assoziativen Verbindung geschehen ist. (wie 2. j. 59.)

Das „Das“ der Kategorien bleibt bei Kant auch ein Faktum, etwas Grundbares [Anm. d. Hg. im Orig. etwas Grundsätzliches], Unbegründbares. (§ 21, 160) – Warum bei der „Einheit“ nicht dieselbe Methode? (hier 51–53) Kant braucht die (sehr schematische und mir oft zweifelhaft scheinende) Dichotomie und Gleichsetzung: **Aktiv = Verstand** einerseits und **Passiv = Sinnlichkeit** andererseits, um aus ihrem Aufeinander-Angewiesensein die Grenzen der Erfahrung abzuleiten. Das letzte Prinzip, das dieser Dichotomie zugrunde liegt, ist zweifellos richtig: es gibt keine **absolut aktive Erkenntnis** (die absolute Aktivität ist das Zeichen der intellektuellen Anschauung: *de la form naît l'idée*. Kant: ein Verstand, „durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht würden“ (§ 21, 160, Reclam-Band 668). Ist aber das Passive immer das Sinnliche? (Und das Aktive ist nicht immer der Verstand) Kann der Gegensatz nicht innerhalb eines Prinzips auftreten? Hat nicht die Sinnlichkeit eine Logik für sich [ob Kant in der *synthesis speciosa* nicht etwas Ähnliches gemeint hat? (§ 24, 264, Reclam-Band 672)] und der Verstand eine eigene Sinnlichkeit? [Fürs erste die Logik der bildenden Kunst oder Musik; fürs zweite die nichteuklidischen Räume, die Kräfte und Stoffe der Physik, Äther z.B., die, ohne sinnlich zu sein, doch das Prinzip der Passivität, das Gegebensein haben – trotzdem sie hypothetisch konstruiert sind. (Beiläufig: hier zeigt sich vielleicht am klarsten, wie wenig genetische Erklärungen leisten können. Genetisch betrachtet wäre etwa der Raum Riemanns oder der Äther ein Produkt des souveränen Verstandes, und sein Sein wäre eine Demonstration dieser Souveränität. Dem ist nicht so. Das Hervorbringen mag souverän sein; dem

Hervorgebrachten gegenüber, solange es seiend ist, ist unser Verstand geradeso passiv wie der sinnlich gegebenen Natur gegenüber; sein hypothetischer Charakter beruht nur darin, daß wir ihn – aus methodologischen Gründen durch einen ihm gegenüber souveränen Akt eliminieren können: dem neuen, ebenfalls hypothetischen Sein gegenüber wäre aber unser Verstand geradeso passiv. Der rein konstruktive, **hypothetische Charakter** dieser Arten von Sein **bezieht sich nur auf das Fundament und also Geltungsdauer des Hypothetischen, nicht aber auf die Seinsart des Hypothetisch-Gültigen.**) Kant hat die Möglichkeit einer von unserer verschiedenen, also sinnlich nicht vorstellbaren Sinnlichkeit erkannt, sie aber abgewiesen. Er sagt die Sinnlichkeit „mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist“ (§ 23, 162, Reclam-Band, 670, Womit zweifellos – per definitionem – das passive Verhalten gemeint ist). Dies hilft uns aber nichts „Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objecten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, blosse Gedankenformen ohne objective Realität ...“ (ebd.) Aber gerade kantisch gesprochen – da die Geometrie und die Physik gegeben sind – haben diese uns sinnlich unzugänglichen Sinnlichkeiten eine Realität, ja sogar eine (kantisch gedacht) sinnliche Realität: da wir uns ihr gegenüber passiv verhalten.

Die räumliche Zeit Kants: Ihre Vorstellung: das Ziehen einer geraden Linie (§ 24, 167, Reclam 674)

Die impliziten Axiome: „Die Bewegung einer unveränderlichen Figur ist möglich“ (Wissenschaft und Hypothese 48). Kant sagt: „*Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie.*“ (§ 24, 167, Reclam 674)

Kant weist zwar das cogito ergo sum ab, führt aber an seiner Statt einen **Existential-Beweis des Ich** (der freilich ganz leer ist) ein: „Dagegen bin ich mir ... in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir

erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin.“ (§ 25, 168, Reclam 676) Das „cogito“ bleibt also bestehen – man darf nur nichts aus ihm folgern. „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst ...“ (ebd. 169, Reclam 676)

Zweierlei Bearbeitungen der Wirklichkeit 1. „nach der Form ihrer Anschauung“; 2. nach den Gesetzen ihrer Verbindung (§ 26, 170, Reclam 678)

Ad Logik der Sinnlichkeit (Spontaneität, Aktivität): „Der Raum als Gegenstand vorgestellt ... enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, *die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt*. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, *ob sie zwar eine Synthesis ...*“ (§ 26, 171, Anmerkung, Reclam-Band 678)

Freiheit und Notwendigkeit (im Gegensatz zur Bedingtheit): „Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verstande, der sie kennt, zukommen.“ (§ 26, 179, Reclam-Ausg. 680)

Ist Transzendente Logik noch Logik? „Es hat aber die Transcendental-Philosophie das Eigenthümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, **zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen.**“ (Die Analytik der Grundsätze Einleitung 181, Reclam-Band 141) „Die Ursache ... liegt eben darin: daß sie [Anm. d. Hg. die Transzendentalphilosophie] von *Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände a priori beziehen sollen ...*“ (ebd.) Das produktive Prinzip ist hiermit auf die „Beziehung auf den Gegenstand“ reduziert; die Form produziert zwar nicht den Inhalt, wohl aber ihre notwendige Verbindung mit dem – gegebenen – Inhalt. Aber abgesehen von der Frage der Produktivität ist diese Frage die **des Denkens und des Seins**. Kant stellt die Frage ganz scharf (wenn auch leider wieder in einer halb psychologischen Sprache). „In allen Subsumtionen eines

Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren *gleichartig* sein, d.i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird ... Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz *ungleichartig* ... Wie ist nun die *Subsumtion* der letzteren unter die erste, mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich ...?“ (Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe 182, Reclam-Band 142)

Hier wird der ganze Tiefsinn (und zugleich die Unrichtigkeit) der Kantischen **Konstruktion der Sinnlichkeit begreiflich**. Die Sinnlichkeit ist die Passivität (die „Materie“), das Prinzip, wodurch uns Inhalte „gegeben“ werden, „daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modification unserer Sinnlichkeit sei ...“ (184, Reclam 143) Indem nun die Zeit „formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes“ ist (183, Reclam 143), ist sie „mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig“, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. „Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist.“ (183, Reclam 143) Immer wieder – wenn die Richtigkeit dieses Passivitätsprinzips gegen die Marburger Metaphysik hervorgehoben wird – muß betont werden, daß das passive Prinzip nicht die Sinnlichkeit sein muß. Dann aber wäre zu betonen, daß hier nur eine Brücke gebaut worden ist; eine Verbindung ist nur gerade mathematisch hergestellt. So etwa Kategorie + X = Zeit + Y; Zeit + Z = Erscheinung + Y. *Die Möglichkeit, Kategorie und Erscheinung zusammenzubringen, scheint sehr problematisch*. Damit die von Kant – mit Recht – geforderte Gleichartigkeit von Begriff und Gegenstand in der Subsumtion entstehe, muß etwas **geschehen**. Das ist aber, was K. nicht zeigt. Er deutet es an; indem die Schemata die Vorstellungen organisieren, andererseits aber die Kategorien restringieren, „d.i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstand liegen“. (189) Aber es bleibt nur Andeutung.

Der Ausgangspunkt: „Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile

in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht **in höheren und allgemeinen Erkenntnissen gegründet sind.**“ (System aller Grundsätze des reinen Verstandes 190, Reclam-Ausg. 149)

Logik und Transzendente Logik das synthetische Urteil, das „weder ein Verhältnis der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann.“ (195, Reclam 153) Kant leitet aber nur **das Medium** der synthetischen Urteile a priori ab; er bringt Gegenstand und Begriff nahe und macht sie homogen, indem er zeigt, daß das Entstehen des Gegenstandes auch nur durch einen synthetischen Prozeß möglich ist und die Realisierung des Denkens nur durch Beziehung auf den Gegenstand (196–198).

Aber **das synthetische Prinzip wird als Faktum gewonnen** und nicht weiter analysiert. In dieser Beziehung trifft Kant der Vorwurf Zieglers, daß er, statt zu fragen, „**ob synthetische ... etc möglich sind**“, nur nach dem **Wie** gefragt hat. (Der Abendländische Rationalismus und der Eros 92)

Freilich nicht mit den Folgerungen Z's; man könnte ja die Kantsche Formulierung aufrechterhalten, nur müßte man die Frage „Wie“ nicht nach Bedingungen und Medium, sondern nach dem synthetischen Prinzip selbst richten.

Kant hat das **Spezifikum der Mathematik** erkannt (siehe 2. j. 98–100) „Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was *nicht notwendig zu einander gehört*, wie z.B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich nicht notwendig zu einander gehören, und der gleichen ist **die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann ...**“ (201, Anm., Reclam-Ausg. 158)

Die unbedingte Apodiktik der mathematischen Grundsätze (199) im Gegensatz zu den dynamischen, denen zwar auch „eine Notwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect“ (200, Reclam 157) zukommt, ist durch diese Willkürlichkeit bezahlt. Den dynamischen Grundsätzen liegt die

Verknüpfung „des Mannigfaltigen, sofern es nothwendig zueinander gehört ... mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden [vorgestellt wird“; nach Kant ergänzt, Hg.] (201, Anm., Reclam 158), zugrunde.

Der Zusammenhang von Denken und Sein, „welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht“ (Axiome der Anschauung 204, Reclam-Band 161), beruht darauf, daß „selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich [ist], wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird (202, Reclam-Band 159) D.h. die Wahrnehmung einer Wissenschaft (Experiment, Beobachtung, Demonstration) wird immer denselben Raum oder dieselbe Zeit schaffen (rectius: *in* ihm bezüglich ihrer schaffen), welcher von den Axiomen der betreffenden Wissenschaft definiert wurde. Dadurch ist aber die Gleichung: Passivität = Sinnlichkeit ganz aufgehoben. Der *Quantifizierung der Qualität*, die in Marburg Orgien feiert, hat leider auch Kant vorgearbeitet. Obwohl er Sinn für das Irrationale der Qualität hat. Er sagt von den Gegenständen der Wahrnehmung: „Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt ... d.i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, daß das Subjekt affiziert sei ...“ (Die Antizipationen der Wahrnehmung 206, Reclam-Ausg. 162–163); und: „weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann.“ (207, Reclam 164), geht er doch darauf, die Intensität zu quantifizieren. „Die Apprehension, bloß vermittelt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick ..., ... [hat] sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0.“ (207, Reclam 164) Das ist falsch: (siehe 2. j. 105) Eine Intensität = 0 gibt es gar nicht, und eine Steigerung oder ein Abnehmen der Intensität hat auch nichts mit dem mathema-

tisch-quantitativen „Mehr“ und „Weniger“ zu tun, z.B. wir können von dem Gleichgewicht der Intensitäten der Valeurs in einem Bild sprechen – was doch mit Äquivalenz nicht das Geringste zu tun hat. Wenn man – um dem Begriffe überhaupt einen Sinn zu geben – das Problem auf das Affiziertsein von einem Gegenstand reduziert und so die Verringerung der Empfindung vollzieht, so ist zwischen der geringsten erlebbaren Intensität und der Null ein Sprung; in dem ersten Fall ist die „realitas phaenomenon“, die „in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondiert“ (207, Reclam 164), da, in dem zweiten nicht. Daß die Methode (z.B. Entfernung etc.) mit der Verringerung eventuell experimentell hervorgebracht wird, fortsetzbar ist, daß in der Tabelle die Zahlen der Hervorbringer der Intensität sich weiterführen lassen – ist wahr, hat aber mit dieser Frage nichts zu tun. Das „Nicht-Affiziertsein“ ist kein Grenzwert eines unendlichen Rests, sondern ein qualitativer Zustand sui generis; ja von dem Moment an, wo das Affiziertsein aufhört, haben wir gar kein Recht mehr, von einem (negativen) Zusammenhang mit dem Objekt der Empfindung (= 0) zu sprechen. Über all dies Bergson.

Das Wichtige dabei ist freilich, daß tatsächlich ein **Funktions-Zusammenhang zwischen Qualität und Quantität möglich ist** (z.B. zwischen Temperaturgraden und qualitativen Zuständen des Wassers; pünktlicher: von den beiden qualitativen Verhalten zur Temperatur des Wassers und des Quecksilbers ließ sich das letztere auch quantitativ ausdrücken) – Alles ungenau! Die Fragen sind: 1. Wie sind ohne Quantifizierung der Qualität – Intensität [und Qualität; Hg.] in einen Zusammenhang zu bringen (wenn nicht z.B. Simultaneität der Bedingungen den Vergleich von z.B. Wasser und Quecksilber bei derselben Kälte möglich macht) 2. Die meßbare Qualität; also das Quecksilber in diesem Beispiel: ist das Messen nicht so, daß ich seinem Verhalten ein rein arbiträres Maßverhältnis beilege? Fragen wie die absolute Null (Poincaré Revue de Métaphysique et Morale 1911, IV. 639) scheinen so etwas zu beweisen.

Auch Kant empfindet, daß die Frage: „wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese

sogar in demjenigen, was eigentlich, und bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, antizipieren könne,“ (213, Reclam-Ausg. 169) „immer etwas Auffallendes an sich“ [hat] das „einiges Bedenken erregt“ (ebd.). Anders gesprochen: Qualität als Verstandes-Kategorie ist paradox. Hier wäre es Pflicht der Logik, unerbittlich diese Paradoxie zu Ende zu denken und [zu] versuchen, **ob** Qualität (ohne Quantifizierung) Kategorie sein kann, und wenn nicht, diesen Prozeß eben als Grenze, als Paradoxie, als bedeutsames metaphysisches Faktum (im Verhältnis von Denken und Sein) [zu] ergründen. Kant arbeitet hier durch sein Schwanken dem Marburger Schwindel von Gleichsetzung der beiden Kategorien vor. „Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich, daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles Übrige bleibt der Erfahrung überlassen.“ (214, Reclam-Ausg. 170)

Dagegen: Es ist recht zweifelhaft, ob sich Kontinuität, nämlich im mathematischen Sinn, wie ihn auch Kant gebraucht „Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche ... ist, heißt die Continuität derselben.“ (209, Reclam 165), eine Qualität nennen darf – nämlich wenn Qualität wirklich „das Reale der Erscheinungen“ ist; 2. ob der „Grad“ der Qualität nicht eine ungerechtfertigte Quantifizierung dieser Kategorie enthält. Es wäre also der Zusammenhang (resp. Nicht-Zusammenhang) von Begriffen wie: Kontinuität, Intensität (die tatsächlich einander nahe zu bringen sind) logisch zu untersuchen.

Das Gefährliche der rationalistischen Terminologie: Es wird unversehens mehr behauptet, als behauptet werden durfte (oft mehr als man wollte); es wird etwas Direktes, Materielles ausgesprochen dort, wo man nur von den Bedingungen sprechen gedurft hätte. Auch bei Kant, „daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen *Gegentheil* im vorigen Zustande war.“ (Analogien der Erfahrung B. 223, Reclam-Ausg. 180–181) Hier wird statt des berechtigten „Anderen“ Zustand, deren Bestimmung der Empirie zukommt, der Inhalt (oder wenigstens: die Richtung) vorweggenommen.

Prozeß: Bei der Frage: „wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge?“ (227–228, Reclam 182) taucht das Problem auf: „Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die nur gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammen stimmen soll.“ (228, Reclam 182–183)

Kausalität und Funktionsverhältnis: Kant will die allzu große Nähe von Zeit und Kausalität abschwächen. „Hier muß man wohl bemerken: daß es auf *die Ordnung der Zeit*, und *nicht auf den Ablauf* derselben abgesehen sei: das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend, (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar.“ (237, Reclam 191, Beispiel: Wärme im Zimmer, Kissen und Kugel) Der Akzent liegt auf der Nichtumkehrbarkeit des Verhältnisses. Auf A folgt B; aus A folgt B – aus B kann aber nicht A gefolgert werden. Daß Kant bei seinem **Erfahrungsbegriff** nur an die Naturwissenschaften gedacht hat, beweist folgendes: „Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde.“ (239, Reclam 193) Von dem „*Daß*“ der Veränderung „haben wir a priori nicht den mindesten Begriff“. (239, Reclam 193)

Dogmatisch = aus Begriffen (= logisch p.a. Marburg!!) (248, Reclam 202) Die Möglichkeit der Erfahrung (des Produkts wie der Begriffe): synthetische Einheit der Apperzeption aller Erscheinungen. (ebd.)

Das Unkantische der Marburger: Sie behaupten, Existenz wäre Bestimmung des Gegenstandes, die nichts unbestimmt läßt (Natorp 276). Kant: die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate

beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken (249).

Liegt nicht ein Rest von **falschem Rationalismus** in dem Satz, „Alles Wirkliche ist möglich“ (262) – wenn „möglich“ wirklich der rein logische Modalitätssatz ist, dem aber doch eine gewisse Prädikabilität zukommt – mit einem Wort: wenn der obige Satz nicht rein tautologisch ist; wenn „*Möglichkeit*“ auch etwas anderes bedeutet als die **bloße (leere) Form, in der das Wirkliche erscheinen muß**. „Veränderung, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann.“ (268) Die Schwierigkeit zeigt sich immer in der Kategorie **Qualität**. Während das quantitative Nichts widerspruchlos ist, ist das qualitative verworren. Kant sagt: „Realität ist Etwas. Negation ist Nichts, nämlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*).“ (Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe 312, Reclam 259) Hier zeigt sich, daß die Qualität sich nur durch das Affiziert-sein von einem Gegenstand der Sinnlichkeit offenbaren kann. („Das Reale der Empfindung ... von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei ...“; Die Antizipationen der Wahrnehmung 206, Reclam 163; hier 63–64)

Diese Kategorie hat nur in Beziehung auf die Sinnlichkeit einen Sinn; während ich die quantitative Null, wenn auch nicht rein logisch, so doch in bezug auf den rein apriorischen Raum bestimmen kann, hat z.B: der Schatten nur in bezug auf den Tastsinn die Bedeutung des Nihil; für die Visualität ist er von dem Körper nur qualitativ verschieden, und es wäre durchaus willkürlich, hier die mathematisch-quantitative Bedeutung von Null oder Negativität anzuwenden. Das *nihil privativum* könnte also nur bedeuten: das, was **durch einen gewissen Sinn nicht apperzipiert werden kann**; dessen logischer Sinn aber so viel wie nichts ist. – Noch bedenklicher ist das andere Beispiel Kants, die Kälte, wie es sich direkt um etwas rein Willkürliches handelt, indem ich, von der Kälteempfindung oder von den Wahrnehmungen der Kälteerscheinungen ausgehend, gradeso die Wärme als nihil auffassen könnte; hier ist die Bedeutung des

nihil privativum eigentlich nichts anderes als eine (wertende) Beschreibung des Affiziertseins, wobei die gewohnte, gesunde etc. Affektion für real positiv, die ungesunde etc. für negativ, nichtseiend gehalten wird. **Die Quantifizierung der Kategorie Qualität kann also keinen logischen, nur einen naturwissenschaftlich-methodologischen Sinn haben.** So könnte ich den „Mangel eines Gegenstandes“ beim Wasserstoff je nach dem (methodologisch gewählten) Standpunkt beim Gefrieren, beim Flüssigsein, beim Gaswerden annehmen. Auch die absolute Null kann nur einen methodologischen Sinn beanspruchen: sie bedeutet bloß die Grenze unserer (heutigen) experimentiellen Wahrnehmungs- und Messungsmöglichkeit.

Die transzendente Dialektik ist ein metaphysisches Faktum: „Es gibt also eine natürliche Dialektik ... der reinen Vernunft; ... die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln ...“ (Die transzendente Dialektik Einleitung 317, Reclam 264) Schade, daß hier sogleich gewertet wird. Auch Kants Erkenntnistheorie hat einen ethischen Beigeschmack: ein Pochen auf Ehrlichkeit, ein Haß des Unechten, des Scheines; dies hindert ihn daran, reine Erkenntnistheorie zu treiben, d.h. den Seinswert und Erkenntniswert seiner ungemein wichtigen Entdeckungen (transzendenter Schein, postulatives Erkenntnis etc.) wirklich zu ergründen. „Ich würde daher Erkenntnis aus **Prinzipien** diejenigen nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne.“ (319, Reclam 265) Aber die Grundsätze des Verstandes stammen nicht aus reinen Begriffen (reine Anschauung etc.). „Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Prinzipien nenne ...“ (319–320, Reclam 266)

„Der *Verstand* mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die **Vernunft** das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien.“ (320, Reclam 267)

NOTIZHEFT VIII

(LAK. 544)

Intellektuelle Anschauung ist nur eine auf Intellektualität bezogene und dadurch abgeschwächte Form der Mystik. Der Mystiker zieht aus dieser Voraussetzung (Denken = Sein) die Folge: Sein = Erlösung. „Rien ne saurait donner une idée de cet état: c'est la déification de la nature (Dionysius Areopagita Theologie Mystique Argument. Ed. Darbey 275) Vgl. darüber Deussen: Das Atmanwissen bewirkt nicht die Erlösung sondern sie ist die Erlösung (G. der Phil. I₂ 312)

Die wortlose Mitteilung Par là il me semble ... que la bien-faisante cause des tout l'exprime même sans discours (i I₃ S. 277) Vgl. „Als Bâhwa von dem Vâskhali befragt wurde, da erklärte dieser ihm, daß Brahman dadurch, daß er schwieg, wo die Schrift erzählt:“ Und er sprach: „Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman“. Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten oder dritten Male fragte, da sprach er: „ich lehre dich es ja, du aber verstehst mich nicht, dieser Atman ist stille.“ Mitgeteilt aus Çaṅhara. Deussen I₂ 143.

Auch coincidentia oppositorum Vgl. Dionysius (V, S. 285 mit Deussen I₂ 134–137. Auch Kierkegaards scharfe Ablehnung der Ethik im Gebiet des Religiösen gehört hierher. Ob die Antinomien Kants nicht nur eine erkenntnistheoretische Bestätigung dieses Verhältnisses sind? Daß er hiermit ganz auf dem Wege der großen mystischen Tradition weitergeht, indem er jede intellektuell-kategoriale Aussage über (2) diesen Urgund verbietet. Es fragt sich nur, ob sein Ausschalten des Seins, das Auflösen von allem in Relationsbegriffe (Gesetze) der richtige Weg ist. D.h. ob die Religion nur als Postulat der praktischen Vernunft bestehen kann, oder ob – durch das Transzendieren

der ethischen Begriffe – nicht am Ende der Ethik ein Sprung ins nicht mehr kategoriale Sein als Postulat aufgestellt und von der Mystik realisiert wird.

Platonische Auffassung des Bösen als Privation (Noms. Divins. Arg. 157).

Das Gegebene „Que Dieu se soit réellement fait homme, c'est une vérité que nous avons religieusement acceptée.“ (N. D. Cap. II, S. 177)

Verhältnis zum Stoff „Forme suprême et originelle, elle donne une forme à ce que n'en a pas; et dans ce qui (1) a une forme, elle en semble dépourvue, précisément à cause de l'excellence de la sienne propre“ (Extrait des Éléments de Théologie du bienheureux Hiérothée (?) N. D. Cap. II, S. 178)

Wenn Dionysius von Gott sagt, „il est bon substantiellement et par nature“ (N. D. Cap. IV, S. 187), so ist das nicht der Grund der Heterogenität der Welt? **Die Unerschöpflichkeit, die Unendlichkeit, das Unbedingte ist nur in potentia vollendet**, in actu überschlägt es sich, wird zur Paradoxie. Denn die Existenz ist paradox, (3) menschlich (kategoriell-homogen) transzendiert sie; göttlich überschlägt sie sich: **denn von Gott aus ist keine Grenze denkbar**. Man muß gar nicht an die Mehrheit der Attribute Gottes denken und daran, daß jedes von ihnen unbedingt ist und dadurch das andere bremst und hemmt (aber nicht begrenzt und zu einer formalen Vollendung bringt) – jedes einzelne Attribut treibt ins Unbedingte: zur Selbstvernichtung. So könnte man vielleicht sagen: das Kreuzen der Attribute macht die Existenz möglich; aber eben die „schlechte“ Existenz, wenn hier nicht zu bemerken wäre, daß das Zuweisen von unbedingten Attributen an Gott eine ungerechtfertigte kategoriale Wendung ist: es handelt sich eben um die Paradoxie des Unbedingten und Unerschöpflichen: **um die Gebundenheit Gottes an seine und in seiner Vollkommenheit**. Ein Gleichnis des D. illustriert das ganz gut: „Car, comme le soleil matériel, sans qu'il le comprenne ou qu'il veuille, mais par le seul fait de son existence, éclaire toutes les choses“ (der Zusatz „que leur organisation rend susceptible à sa lumière“ ist eine alberne Abschwächung. N. D. IV. Cap. S. 187).

Das Böse (Notiz 1911 (?) S. 16–18) [ist] die platonistische Schwierigkeit und er kann dem Dilemma doch nicht entgehen. (4)

Das Problem ist scharf gestellt: „Donc le mal se trouve dans les êtres, il existe réellement, *il est en hostilité positive avec le bien*; et, quoiqu'il soit une corruption de l'être, il n'est pas exclu pour cela du rang des existences; au contraire, il est quelque chose et principe générateur de quelque chose“ (N. D. Cap.₁₉ S. 205) Die Antwort ist aber rein platonisch: „que le bien seul est un principe d'existence“ (Cap. IV₂₀ 205). „Ou mieux encore, les choses ont plus ou moins d'être, selon qu'elles ont plus ou moins du bien (ebd. 208); „comme le mal n'est que l'imperfection dans le bien“. (ebd.); „le mal n'existe pas dans les substances (IV₂₁ 208). – Selbst die Notwendigkeit schließt das positive Böse aus (IV₂₈ 215). Interessant ist diese Wendung: „Pour tout dire en un mot, le bien procède d'une cause unique et totalement parfaite, le mal résulte de défauts multiples et particulières“ (IV₃₀ 216). Wo also für das letzte Verhältnis das Gute = das Homogene; das Böse = das Heterogene wäre. Aber dies kommt doch nur aus der platonischen Schwierigkeit, die aus den Kategorien entia gemacht hat (die Existenz als Wert involvierend Gott zugesprochen) [und deshalb] fragen muß: „d'ailleurs si le mal est éternel et créateur, s'il possède l'existence et l'activité, et s'il agit réellement, *d'ou lui viennent ces perfection?*“ (ebd.) (5)

la **dualité** ne peut être principe (IV₂₁ 209).

Selbst die **Teufel** verdanken ihr Leben Gott (VI₂ 232).

Ekstase als Erkenntnismittel: „Or c'est par le dernier moment qu'il faut considérer les choses divines, non pas en les abaissant jusqu'à nous, mais en sortant de nous-mêmes, pour nous donner tout entiers à Dieu“ (Cap. VII₁ 235).

Allwissenheit Gottes: „Ainsi Dieu sait toutes choses, parce qu'il les voit *en lui*, et non parce qu'il les *en elles*“ (VII₂ 238). In dieser Sphäre kann man sagen: das Böse = Nichtseiend – liegt diese Sphäre aber, wie Gnostiker und Mystiker annahmen, jenseits von Gott?

Absurdität der Gotteserkenntnis: „C'est pourquoi toutes choses parlent de Dieu, et nulle chose n'en parle bien; on le connaît par science, et à la fois par ignorance“ (VII₃, 239).

Es [ist] merkwürdig, wie tiefe (und tief christliche nicht platonisierende) Gedanken die **Gnostiker** hatten. So hat der „Magier“ Elymas, den Dionysius mit platonischer Sophistik (Gleichsetzung von Wahrheit und Sein etc.) zu widerlegen sucht (VIII₆, 245), **das Eingesperrtsein Gottes in seine Allmacht** durchschaut (S. hier 2–3). Er hat es in der II. Epistel Pauli an Timotheus II/3 gefunden: „Glauben wir nicht, so bleibet er treu; er kann sich selbst nicht verleugnen“. – Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß das christliche Christentum (also weder Neuplatonismus noch Judentum) in den unterdrückten Sekten stärker da war als in der siegreichen (Kompromisse-schließenden) Kirche. Daß ein Tertullianus abfällt, ist sehr bezeichnend; er ist für den Griechenhaß geradeso typisch wie gewisse Gnostiker für den Judenhaß.

Gott ist gerecht, „parce qu'il distribue à tous les êtres, selon leur dignité respectives, les sages proportions, la beauté“ etc. (VIII₇, 246). 1. Gibt es eine „dignité“ vor Gott? 2. Wenn ja: ist sie nicht eben das, was er den Dingen gab? – So wie in der Ethik ethische und religiöse Sphären verwechselt werden, so wird hier die „Gottheit“ von VII₂ fallengelassen: hier sind wir nur in der Sphäre des „Schöpfers“.

Der Friede: „et que rapprochant l'une à l'autre les diverses substances, *il les réunit sans les altérer*, tellement que dans cette alliance ou il n'y a ni séparation, ni intervalle, elles se maintiennent dans l'intégrité de leur propre espèce etc. (XI₂, 261). Vgl. Plotin: Über intelligible Schönheit V.En. Buch 8 Cap. IV–V (cit. E 89 cap. 9.; cit. E 90). – Hier fällt Dionysius in eine ästhetische Verherrlichung der seienden Welt herab; da seine Kategorien zu Entitäten (7) werden, müssen sie (trotz aller Versicherung der Jenseitigkeit Gottes) auf Gott angewendet werden; die Welt Gottes wird wie die intelligible Welt Plotins zur Erfüllung dieser Formen, zur Kryptoästhetik; hier ist es nun sehr schwer, ein Zurückschieben dieser Formen (die ja Formen der menschlichen Welt sind) auf die menschliche Welt zu vermeiden.

Der platonische Trugschluß: die Welt ist im Grunde einheitlich, ist der Grund, daß man auf die Erkenntnis Gottes ausging, wodurch die ganze mittelalterliche Verwirrung der Kategorien und Gebiete entstanden ist und das Christentum nicht über den Platonismus hinwegkam. (Während z. B. I. Korinthus 18–31 das Programm wundervoll ausgesprochen ist: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christ, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Thorheit“ 23). „C'est donc une loi du monde que ce qui est supérieur se reflète en ce qui est inférieur, et que les formes sensibles représentent les substances spirituelles, que ne peuvent être amenées sous les sens. Ainsi la sublime nature de Dieu, et, à plus forte raison, la nature des esprits célestes, peuvent être dépeintes sous l'emblème obscur des êtres corporels: *mais il y a une racine unique et une type suprême de ces reproductions multiples* (Hierarchie céleste Arg. 1). Es gibt also **eine homogene Substanz** (8)

Die **Symbole sollen inadäquat sein** (man müßte sie Allegorien nennen), um nicht zu verführen, um nicht den Glauben zu erwecken, **in** ihnen wäre schon die Wahrheit und das Wesen, um uneigentlich genommen zu werden (H. C. II₃ 11). Die Einheit – siehe oben! – ist die Voraussetzung, daß durch die Allegorie **überhaupt eine Erkenntnis** möglich werde; aber sie kann keine adäquate sein, wenn sie auch Erkenntnis ist (sehr geistvoll ist für die Einheitlichkeit der Welt Gen. I₃₁ zitiert: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut“; so wird das platonistische Sein = das Gute zum Dogma). Es ist hier ein interessantes Schweben zwischen Hierarchie im Homogenen und Paradoxie, zwischen Stufenleiter und Sprung; es ist aber dennoch ein Kompromiß; denn 1. ist der Begriff des allegorischen, uneigentlichen Wissens ziemlich unklar; wenn auch dies – für Dionysius – nicht scharf hervortritt, denn die Garantie für den Erkenntniswert der Symbole, daß die uneigentliche Erkenntnis doch eine Erkenntnis ist, leistet die Offenbarung; 2. ist zwischen uneigentlicher und eigentlicher (symbolischer und mystischer) Erkenntnis doch ein **Sprung**. Der platonisierende Versuch, das **Paradoxe aus der Metaphysik** herauszutreiben, kann nicht gelingen: es kommt in der **Erkenntnistheorie** wieder zum Vorschein. (9)

Man könnte sagen: platonisch gibt es Dinge, die sind, und Dinge, die nicht sind; aber beides in realem, nicht in methodologischem Sinn. Wir können uns von dieser **Existenz der nicht seienden Dinge** eigentlich keine klare Vorstellung mehr machen. „Dieu – a fait acte d'amour en donnant à toutes choses leur essence propre et *en les élevant* jusqu'à l'être (H. C. IV₁ 18) der Zusatz „*chacune* au degrés où elle en est naturellement capables (ebd. 19, vgl. hier S. 6). Ist hiermit die Existenz in potentia gemeint? Damit ist aber doch nur die Paradoxie bezeichnet, aber nicht aufgelöst: denn in potentia kann dann nur heißen: insofern die Dinge von Gott nur gedacht (oder: Möglichkeiten seines Denkens) sind, haben sie ein **Sein sui generis**, das aber **objektiv und an sich** (nicht phänomenal) ist; durch die Schöpfung werden sie – im Grade, die ihre Immanenz gestattet – seiend. Hierdurch wird 1. das System dem **Pantheismus** genähert; indem alles zum Attribut Gottes wird und vor Gott und in Gott jeder Unterschied der Seinsgrade (potentia und actus) einwesentlich wird; 2. ist dieser Begriff eines **Seins in potentia** nicht nur tautologisch (mit in actu) sondern zu eng um die Hierarchie der nicht himmlischen [?] Dinge zu erklären: z.B. das seiende Nichtsein des Teufels.

Niemand hat „l'essence interne“ von Gott gesehen (IV/3 20)

Die **Hierarchie der Engel** ist eine **homogene, quantitative Steigerung**: „les ordres supérieurs possèdent la lumière et les facultés des ordres inférieurs, sans que ceux-ci aient réciproquement la perfection de ceux-là (H.C. V.) Noch klarer: trotz aller Verschiedenheit ist ihnen die gleiche Vollendung, wenn auch nur „selon le degré de leur capacité“ zuteil geworden „par la loi de cette universelle harmonie qui unit si intimement toutes choses“ (H. C. XII/2 48–49) ein andermal „mais ces grâces ne leur viennent qu'à un degré plus faible“ (H. C. XIII/3 53)

Parce que **notre Hiérarchie** se proportionnant à la nature humaine est tout symbolique, et qu'il lui faut des figure[s] matérielles pour nous élever mieux aux choses intelligibles (Hierarchie Ecclesiastique I/3–79)

Liberale nichtasketische Ethik „l'homme qui ne s'occupe de sa chair, que quand la nature l'exige et comme en passant (H. E. III cap. IIIp. 7. 100)

Die **Hierarchie der Kirche** ist „le complètement sacré et la fin de la précédente. Car notre hiérarchie est à la fois céleste et légale, et comme un milieu qui unit deux extrêmes, elle participe de l'une et de l'autre (H.E. V. cap. IIIp./2 123)

Hierarchie qui purifie: les diacres: les purifiés „qui ne peuvent encore ... [?] être admis à la vue et à la participation d'aucun sacrement

qu'illumine: les prêtres: les illuminés: le peuple saint
qui perfectionnent: les évêques: les perfectionnés: les moines (H. E. VIc IIIp/5 139)

Da die **Wahrheit** feststeht, gibt es auch für die **Erkenntnis** eine **homogene, quantitative Hierarchie** „peut-être des esprit[s] plus clairvoyants aurants fait, **non pas seulement ces considérations**, mais d'autres plus brillantes et plus célestes“ (H. E. VII cap. IIIp./11 154)

Eckehart hat noch die **platonische Theorie von Ursache und Wirkung**: ein homogenes Herabsteigen. Der Vater will einen Vater hervorbringen: da er aber dazu nicht im Stande ist, erzeugt er – das ähnlichste – den Sohn (I. 5)

Religion ist Erfüllung, nicht Sehnsucht, nicht Postulat (es gibt keine sentimentale Religion: darum gehört die „Offenbarung“ zum Fundament der Religion: eine Vernunftreligion ist ein logisches Monstrum) „Das Beste an der Liebe ist, daß sie mich Gott zu lieben nötigt. Nun ist das aber etwas weit Bedeutsameres, daß **ich Gott zu mir her- als daß ich mich zu Gott hinnötige**, und zwar deshalb weil meine ewige Seligkeit darauf beruht, daß ich und Gott eins werden (I. 9–10)

Erlösung „Gottes natürliche, eigenste Stätte ist Einheit und Lauterkeit: die aber beruhen auf Abgeschiedenheit. Darum **kann Gott nicht umhin**, einem abgeschiedenen Herzen sich zu geben“ (I. 10) Was folgt daraus? Früher hätte ich gefolgert: das Erlösende des Werkes, des Homogenen: in jeder Vollendung ist Gott zugegen. Jetzt weiss ich aber: es gibt einen Väterweg und einen Götterweg: das homogene Werk ist also noch keine Erlösung. Wenn man absolut religiös sprechen würde, könnte man sagen: es gibt eben nur eine Vollendung, die religiöse: alle

anderen „Einheiten“ sind entweder substanzlos oder haben eine falsche Substanz: danach wären aber diese Formen ganz zu verwerfen (höchstens Adiaphora) – was unmöglich ist. Wo ist aber ein logisch-methodologisches Aequivalent für das Gefühl, das sich in der Schaffung des „Väterweges“ so schön offenbart? **Wie verhängnisvoll der Platonismus** für Eckehart ist, beweist die Stätte: „Nun steht Abgeschiedenheit, dem blossen Nichts so nahe, dass es nichts gibt, was genug wäre, um in ihr Raum zu finden, außer Gott: der ist so einfach und so fein, daß er in dem abgeschiedenen Herzen wohl Raum findet“ (10) Statt aus der Nähe von Nichts und Gott die Spannung, den Sprung und die Paradoxie zu gewinnen, wird das Dasein zu einer homogen-einheitlichen Skala, wo Gott nur das „feinste“ ist. Es widerspricht den Empfindungen E's und verflacht seine Vision. (Ganz stark und paradox I. 29)

Ethik und Religion (heißt die Frage nicht: Tun und Sein?): man darf nur die Ethik wollen, ja nur die Ethik äußern. Von unten hinauf bedeutet dies die Frage der Gnade, von oben herunter die Beschränktheit durch die Inadaequatheit des Mediums. (Wir müßten hier ein Aequivalent für Gnade haben, denn Gnade heißt: Überschäumen. Umkehren etc. durch die – zu hohe – Inadaequatheit des Mediums. Nur weil für uns die Bewegung noch hinauf die wichtige ist, während alles nach unten negativ, Abfall, Sünde etc. ist – fehlt uns hier der Gegenbegriff. Wir dürfen aber nie vergessen: die Bewegung Gottes zur Welt ist eine Bewegung nach unten: man kann sie also nur recht uneigentlich Schöpfung nennen, die wesentlich nach oben gerichtet ist (Der Platonismus wirft hier mit der einzigen Richtung nach unten Menschen und Gott zusammen) Beides ist aber gleichviel Gebundenheit. So wie im – adaequateren – Erkenntnisgebiet: weil unsere Erkenntnismittel für die eigentliche Erkenntnis der Gottheit nicht ausreichen, haben wir uneigentliche, symbolische (Dionysius hier 8). **Aber Gottes Offenbarung ist hier gradeso gebunden wie unsere Erkenntnis** (Vrg. hiermit auch das Willensproblem: S. Frank und die Bhagavadgita cit C 106) Hier würde dieses Verhältniss so viel heißen: man (auch Gott) muß als Äußerung das Niedrigere

wählen, damit das Höhere bewahrt werde: der „Umweg“ bestünde also auch für die Äußerung Gottes als Postulat. „Darum blieb sie (Maria bei der Verkündigung) in unbewegter Abgeschiedenheit, rühmte sich aber nur ihrer Demut und nicht ihrer Abgeschiedenheit. Denn hätte sie deren auch nur mit einem Worte gedacht, etwa daß sie gesagt hätte: »Er sah an meine Abgeschiedenheit«, damit wäre diese bereits getrübt worden, weil sie ja damit aus sich herausgegangen wäre“ (I. 12) Ganz allgemein: **man kann das Sein nicht verwirklichen denn damit hört es auf ein Sein zu sein.**

Unvollkommenheit von Gott und Kreatur „Ja wahrlich, der freigewordene Geist, in seiner Abgeschiedenheit, der **zwingt Gott zu sich**; und wäre er im stande, ungestaltet und ohne wesensfremde Zuthat dazustehen, er risse Gottes eigenstes Wesen an sich. Das aber **kann** Gott niemandem geben als sich selber“ (I. 13 auch I. 37) Hieraus folgt 1/ (letzter Satz) die notwendige Unvollkommenheit der Schöpfung 2/ das nichterlösende aller menschlichen Werke: daß Gnade nötig ist. Sie ist aber nicht nur vom Menschen aus nötig, damit sein Stückwerk zum Werk werde, sondern von Gott aus, daß seine Schöpfung nicht ganz sinnlos werde. Eine Welt ohne Erlösung – und ein vollkommener Schöpfer: die Lage ist von Gott aus undenkbar. Für den Menschen ist Gnade nur postulativ notwendig, für Gott existentiell.

Der Schöpfer „Selbst da er Himmel und Erde schuf und alle Kreatur, das ging seine Abgeschiedenheit so wenig an, als ob er nie etwas geschaffen hätte“ (I. 14). Dadurch wird aber wieder festgesetz[t], daß **die Idee der geschaffenen Welt von Gott zeitlos und notwendig gedacht wurde**: der vollkommene Gott und diese Welt: es ist eine notwendige und nicht aufzuhebende Coexistenz „wenn das Erschaffene auch nicht immer so auf sich selber stand, wie geht, so war es doch von Ewigkeit her in dem göttlichen Worte gesprochen“ (I. 16)

Bindung Gottes durch die Adaequatheit des Mediums „Denn wenn er auch allmächtig ist, so kann er doch nur wirken, soweit er Bereitschaft vorfindet oder herstellt (I. 18) Dazu. Abgeschiedenheit etc bringen eine Gleichheit zwischen Gott und dem

Menschen zu stande“ (I. 14) Gott kann also nur im Vollkommenen wirken – er mußte aber die unvollkommene Welt hervorbringen: die Tragödie Gottes.

Das ethische Leben. Marthas Leben ist unerläßliche Vorbedingung und Fundament zum Sehwerden (I. 24)

Auch für Eckehart ist **natürlich** = exoterisch, schlecht (I. 32)

Eckeharts Cogito ergo sum „Gott dem Vater eignet ein vollendeter Einblick in sich selber, ein abgründiges Durchkennen seiner selbst – nur mittels seiner selbst, nicht eines Bildes (Intellektuelle Anschauung) **Das ist die Geburt des Sohnes** – dem darin die volle Einung mit der göttlichen Natur zuteil wird“ (I. 37)

Die moseische **Schöpfungsgeschichte** als exoterisch (I. 31–40)

Ethik und Erfüllung Ethik macht die Seele – menschlich – homogen: sie muß nur umkehren: nur der Ethik gegenüber eine ethische Bewegung vollziehen – so ist sie bereit für die Gnade „Der Sünder nur vermag dieses Licht nicht aufzunehmen“ (I. 46) Hier scheint Ethik absolut unerläßlich. Positiv: als Wert der Werte (I. 63) //+// //+ Ganz streng gebunden: „Wenn er dich bereit findet, so muß er in Wirksamkeit treten und sich in dich ergießen ... **Sobald die Natur ihre Vollendung erreicht, spendet Gott seine Gnade:** in demselben Augenblick, wo der Geist bereit ist, geht Gott in ihm ein, ohne Zögern und Verzug (I. 71)//

Die Ekstase ist nicht auszuhalten: die Seele trennt sich vom Leib und will nicht zurückkehren. Darum entzieht sich Gott –: „wie ein getreuer Arzt“ – dem Menschen. „Denn Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur: er bringt sie zur Vollendung“ (I. 56) Das ist nun nicht ganz konsequent. Denn das Aufgeben in ihm ist das letzte Ziel: „da es doch sein Natur und Wille ist, ein Anfang und ein Ende aller Dinge zu sein“ (I. 57) Dann aber ist die Vollendung (im Sinne Gottes) die Zerstörung (im kreatürlichen Sinne) und es liegt nicht an der Gute Gottes (denn es wäre gar keine Gute – sondern nur eine falsche Nachsicht dem Kreatürlichen gegenüber) die Vollendung, seine Vollendung aufzuhalten; vielmehr – wie man es in Indien ahnte – scheitert die Gute Gottes an der Macht des Kreatürlichen, an der immanenten Seinskraft und Logik des Geschaffenen.

Ablehnung des Wertes und der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes (I. 67–68)

Wille und Vernunft „Die Dinge, die jetzt für uns zu hoch sind, die bemerkt die Vernunft doch ... wo – die Vernunft nicht weiter kann, da schwingt sich der Wille, im Lichte und in der Kraft des Glaubens, überlegen auf (I. 79)

Autonomie und Synthese „Der eine Heilige sagt: Alles was man vor Gott aussagen kann, das ist Gott **nicht**. Ein anderer sagt: Alles, was man nur vor Gott aussagen mag, das **ist** Gott auch. Worauf ein großer Meister entscheidet, sie hätten **beide** recht! (I. 81)

Die Gebundenheit Gottes. Anselmus stellt die Frage scharf: „Aus welchem Beweggrunde oder mit welcher Notwendigkeit Gott Mensch geworden sei und durch seinen Tod, wie wir glauben und bekennen, der Welt das Leben gegeben habe (da er dies doch entweder durch eine andere Person, sei es nun die eines Engels, sei es die eines Menschen, oder durch seinen bloßen Willen hätte vollbringen können) Cur Deus Homo I/1. (Quedlinburg 1861. S. 2.) „wenn er die Sünder nicht anders retten konnte, als dadurch, daß er einen Gerechten verdammt, wo ist seine **Allmacht**? Wenn aber konnte, jedoch nicht wollte, wie werden wir seine **Weisheit und Gerechtigkeit** wahren? (I/8 18)

Gebundenheit Gottes an das Strafenmüssen Sünde ist: „nichts anderes, als Gott die Schuld nicht abtragen“ Schuld ist die Unterwerfung der Kreatur dem Willen Gottes (I/11 31) Die **kosmische Ordnung** nun, die es fordert, daß der Sünde ihr Ort zugewiesen werde (und das ist die Strafe) gestattet Gott nicht ihr erlassen. Denn „Für Gott aber ziemt es sich nicht, in seinem Reiche etwas ungeordnetes zu lassen (I/12 32–33) Noch schärfer I/21 66

Gebundenheit Gottes an sein Wesen (beinahe: an seine Definition) „denn es folgt nicht, daß, wenn Gott lügen wollte, es recht wäre zu lügen, sondern vielmehr, daß ein solches Wesen (welches lügen wollte) nicht Gott wäre. Daher leiden die Worte: Wenn Gott dies will, so ist es recht, nur auf solche Dinge eine wahre Umwendung, die Gott wollen kann, ohne seiner Würde etwas zu vergeben (I/12 34–35)

Durch den **Menschen** sollen die **abgefallenen Engel** ersetzt werden (I/16 40)

Gottes Gebundenheit an die Geschichte. Er kann die gefallenen Engel nicht durch neue ersetzen 1/ weil keine neue Schöpfung möglich ist (bei Anselmus nicht ganz klar I/7 41) 2/ weil die neu Geschaffenen nur „solche sein können, wie jene gewesen wären, wenn sie nicht gesündigt hätten“, da sie doch (die guten Engel) ohne die Bekanntschaft mit der Sündenstrafe zu machen, standhaft geblieben waren: was nach dem Falle jener, an denen, die statt ihrer wiedergebracht würden, unmöglich wäre (41–42) **Gott kann also den Zustand vor dem Sündenfall nicht mehr wiederherstellen.**

Die erste Schöpfung ist unvollendet: die Zahl der geschaffenen Engel ist nicht die „vollkommene Zahl, durch welche der obere Staat sich vollenden sollte“ so daß der Mensch nicht nur die Gefallenen ersetzen, aber auch die Vollendung herbeiführen muss. Grund: „sonst war es notwendig, daß entweder einige Menschen oder einige Engel fielen“ (I/18 45–46)

Das Reich Gottes ist nur nach der Sphäre der Differenz möglich: tiefste Gebundenheit Gottes an den kosmischen Proceß der Geschichte. Nur wenn die Menschen eine „unsterbliche Unsterblichkeit“ haben, ist es möglich. „Denn im Paradies hatten sie eine gewisse Unsterblichkeit d.h. die Fähigkeit nicht zu sterben, aber diese Fähigkeit war nicht unsterblich, weil sie sterben konnte, so daß die Menschen nur vermochten nicht zu sterben“ (ebd 50–51) Damit ist – was einzugestehen Anselmus sich freilich scheut – 1/ die **kosmische Notwendigkeit des Sündenfalles** (so wie früher des Abfalls der Engel) bewiesen 2/ ist Gottes Gebundenheit an den historischen Proceß konstituiert: er kann das *donum perseverantiae* (I/17 42) nur **nach** dem Sündenfall verleihen. Zu alledem – was hier in wundervoller Klarheit entwickelt ist – ist nur eines hinzuzufügen: alle dies war aus dem **Gottesbegriff** (Kantisch: „wie ist ... möglich?) **absolut und als notwendig zu begreifen.**

Die Weltkonstellation des Sündenproblems „Anselmus: Also sündigen wir schwer, so oft wir wissentlich etwas noch so Geringfügiges gegen den Willen Gottes tun: weil wir immer in

seinen Augen sind und er uns immer gebietet, daß wir nicht sündigen sollen. [?]: „Wie ich höre [?], leben wir in allzugrosser Gefahr“ (I/21 65–66)

Mensch und Teufel haben sich „eine **falsche Gottähnlichkeit** durch den eigenen Willen angemaßt“ (II/9 93) Zur Philosophie der Kunst

Die Frage nach der Vollkommenheit der Schöpfung [?]: „Aber jetzt achte ich für notwendig zu fragen, warum Gott, da er einen solchen Menschen machen konnte [wie Christus], die Engel und die beiden ersten Menschen nicht so gemacht hat, daß sie gleicher Weise nicht sündigen konnten, und um ihrer Gerechtigkeit willen gelobt werden mußten?“ Die Antwort des Anselmus ist nicht erschöpfend: „Weil es weder geschehen konnte, noch durfte, daß ein jeder von ihnen eben derselbe wie Gott war, wie wir von jenen Menschen behaupteten“ (II/10 98)

Notwendigkeitsbegriffe „Denn es gibt eine vorhergehende Notwendigkeit, welche die Ursache ist, daß eine Sache ist; und eine nachfolgende Notwendigkeit, welche durch die Sache bewirkt wird“ Die erste ist wirksam und erzwingt das Sein einer Sache, die Zweite ist nichtwirksam: „das Sein einer Sache bewirkt die Notwendigkeit des Seins“ (II/17 124) Realgrund und Erkenntnisgrund: Metaphysik und Methodologie.

(Rek. von Ottó Hévízi)

NOTIZHEFT VI

(LAK. 542)

Definition des Paradoxon Etwas „so vor allem Fleisch ungläublich und unwahr sind, doch wieder der ganzen Welt Wahn und Achtung gewiß und war“ (Sebastian Franck Paradoxe. Titelblatt) Also: nicht innerlich paradox; dies ist noch unbewußt.

Programm der Vorrede 1. das Evangelium ein ewig lauter Wunderred[e] 2. Die Schrift ist ein verschlossen[es] Buch mit sieben Siegeln 3. Die Ketzerei stammt aus den Buchstaben der Schrift („Deshalb ist nicht mehr wider den Sinn der Schrift und nichts weniger Gottes Wort, denn [als] eben die Schrift, so man sie nach dem [toten] Buchstaben versteht“)

Die scheinlose Wahrheit soll aber allein Gott für sich haben (Vorrede) (Also hat Gott das Unsichtbare, Wesentliche, in das Sichtbare, Figürliche verborgen ebd.)

Negative Bestimmung der Sünde Was ist gut, ist von Gott //+// //+ (Vergl. Wer etwas tut, der tut recht und wohl (P XXIX–XXXI)// Etwas tun ist Gutes tun, in Gott; ist nur insofern es in Gott ist. Die Sünde kann nicht von Gott stammen, was sie das Nichts ist und zu Nichts macht (Paradoxon II) Hier ist die mittelalterliche Wendung des Platonischen, daß die Idee die Realität sei; z.B. Ens realissimum = Ens perfectissimum. Hier Sein = Wesen = Gut sein. Ganz consequent folgert hier Par. IV: **Gott allein ist gut**. Darum ist der wahrhaftige Mensch ein Gott: „Es ist gleichwohl nur ein selbständiger Gott von Natur und Wesen, aber viel[e] Götter aus seiner Gemeinschaft, Mitteilung und Einwohnung (ebd)

Das Kategorische der Ethik „Allein einen Gott haben, ist sonst nichts wissen und haben – Wer dies hat, hat alles. Wem dies abgeht, dem mangelt alles.“ (P V–VI) Noch schärfer: Wer in Gott ist hat kein Gebot. (P IX)

Erkenntnistheoretisches Argument für die Gottwerdung des Menschen (wie in P IV das Ethische Argument war) „Gott kennet niemand außer Gott“ P VII. //+// //+ Arschuna an Krischna. Du selber kennest nur Dich selbst. (Bhagavadgita X 13, S. 169) Eckehart I/67//

Gott sucht uns nicht sich selbst (P VIII) Deutlicher: Deutsche Theologie Cap. XVI. Diederichs 78) Allerdings biegt Franck hier von dem wundervollen Gedanken der Theologie ab und zerreißt das hier geflochtene Kosmische Band zwischen Gott und Menschen: „Wenn du gleich recht handelst, was schenkst [gibst] du ihm oder schenkst du ihm?“ – Einem Menschen kann deine Tugend und Frömmigkeit nützen“ und **Die Sünde ist nicht wider Gott.** //+// //+ (P IX) Der Atman wird nicht höher durch gute Werte und nicht geringer durch böse Werte (Kausitaki Upanishad. Kassner Indischer Idealismus 84)// Ethisch ist das wieder wundervoll und tief: die Ethik als Innermenschliche Angelegenheit ist hiermit konstituiert; die Trennung von Ethik und Gotteserlebnis; das Ethisch-jenseitige der wahren Religion (Schleiermacher). Und die Problemstellung der D. Th. ist wohl damit vereinbar; nun ist das Problem (vielleicht!) schwieriger geworden.

Armut als Weg zum Gottwerden Gott allein ist Herr, denn ihm kann niemand etwas nehmen oder geben. Die Herren der Welt sind nur insofern Herrn, als ihnen gedient wird; es ist eine rechte Knechtschaft. Christus lehrt: jederman dienen, das ist Herrschaft (P X–XI)

Passivität Gottes „Er wird auch nicht von seinen Feinden bewegt, weil er unbeweglich ist, daß er um sich schlage, sondern liegt da unbewegt, allweg gut und eitel Liebe, still wie ein sthler- nen Berg, darauf wir bauen und daran wir uns wetzen sollen. So wir ihm aber absagen, und sein nicht wollen, so läßt er uns hinfahren, und getrost an ihm anlaufen, bis wir an ihm zu trümmern springen, dann sprechen wir, er habe uns geschlagen, getötet etc. (P XII–XIII)

Der Christ ist unüberwindbar. Denn der Feind kann nur seinem Fleisch etwas anhaben – und das Fleisch ist auch der Feind (P XII–XIII)

Gott hält immerzu in allen Dingen mit der Welt Widerpart. (P XIV)

Gott weiß was geschehen wird, aber das Böse geschieht aus unserer Schuld. (P XIX–XXII) Damit ist seine Allwissenheit gerettet [?] was ist aber mit seiner Allmacht oder mit seiner Güte? – Es ist eigentümlich zu sehen, wie sehr die Mystik auf einen **unvollkommenen Gott** (als Schöpfer!) hinstrebt (Gnosticismus), ihn aber – wegen seiner platonistischen Traditionen – nicht klarmachen kann.

Gott und das Individuum In eigentümlicher Weise ist das Kreatürliche starr und gegeben „Summa er will und ist in einem jeden, das er will und ist (P XIX–XXII) //+// //+ Krischna: Der kraftbegabten Kraft bin ich – Begier bin ich, die kein Recht hemmt. Bhagavadgita. VII 7–11. Deussen 63–64. Ist aber damit das Problem des Bösen nicht unlösbar geworden? Auch „Gott ist aber ein gemeiner, freier Wille, wie ihn jeder zu sich reißt. (ebd)//

Gott wird erst in uns zum Willen, an ihm selbst willenlos. (ebd) Bewußte Anknüpfung an das Erkenntnisproblem der Deutschen Theologie. Doch ist die **Sünde die empirische Brücke von Gott zu Mensch** (so wie seine Allgüte und Allgröße „Gott allein ist gut“. P IV Gott kennet niemand außer Gott. P VII cit. 105–106 – die geforderte, transcendente war). Wir wissen bereits: Die Sünde ist nicht wider Gott (P IX 106), weil aber Gott (P XIX–XXII) im Menschen nur das Menschliche walten kann und in jedem Menschen nur das ihm angemessene, darum „So gar nimmt Gott mit uns, so er in uns menschlich wird, alle[n] menschlichen Affekte in sich. Da ist Gott des Menschen Sünde leidet und tut ihm weiser [?] denn seine eigene Marter und Tod in Christo. Also, das wo Gott Mensch ist, das ist *in einem vergotteten Menschen*, da wird sonst nichts geklagt, wider die Sünde, *da ist die Sünde wider Gott und Gott leidet*. Da will er eitel Liebe Güte, Treue etc sein, wie er ist. Und diese Klage über die Sünde, bleibt in einem vergotteten Menschen, bis in sein Grab. Das ist das heimliche [?] Leiden Christi von dem niemand weiß. (P XXIII)

Gottes Stärke und Schwäche Platons Sonnengleichnis. Niemand kann hindern, daß sie scheine – jeder kann nur die Augen

zudrücken und sie scheint *ihm* nicht. (P. XXIV–XXV) Vgl. Der Berg P XII–XIII. Die Mystiker fassen dieses Problem (es ist wieder das Problem der **Möglichkeit des Bösen**, moralisch; statt zu fragen, wie kann man sich vor Gott abwenden? sagt Franck: „Ei so soll er ihn nicht haben.“ (ebd.) Vgl. Gott will daß man sich bekehr. „*Und diesem seinen Willen kann niemand widerstehen (ausgenommen ein jeder ihm selbst, in ihm selbst)*“ P XXVII. Ist die Lösung nicht in einer solchen Richtung zu suchen – so fremd auch eine solche Ausdrucksweise dem Wesen der Mystik ist –: das Gute ist Harmonie, Einheit schlechthin, Form (in dem Sinn, daß in der Form alles „erlöst“ ist) „*Gott ist eine statische Einheit, wir Menschen eine dynamische, und eine dynamische Einheit ist nur aus entgegengewirkenden Kräften möglich: die Sünde – als Möglichkeit, als Kraft wenigstens – wäre also notwendig damit der Mensch Gott werde id est: Einheit, Harmonie, Form finde, erlöst werde; eine Einheit im Endlichen kann nur ein Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sein. (So wie der Begriff Form, ohne den des – wenigstens als Denkmöglichkeit vorhandenen – Chaos, des Formlosen an sich, nicht vorstellbar ist. //+// //+ dies hat erst Kant erkannt S. 3j. 40–41//; darum kann der Rationalismus zu keinem Formbegriff kommen: weil für ihn – ganz konsequent – das Sein schon geformt ist (Beiläufig auch Bergson) und es so keine metaphysische Notwendigkeit der Form gibt.) Die Sünde wäre also mit dem Mensch-Sein – id est: Begrenzt-Sein und doch Geformt-Sein-Können – gegeben. All dies hängt wohl auch mit dem zusammen, daß des Menschen Wesen **Tätigkeit** ist, die ist aber nur im **Endlichen** möglich. Das Endlich-sein-müssen der Aktivität (und also des Menschen) wäre die einzige Schranke der Allmacht Gottes; wenn er sich offenbaren will – und das ist eine Konsequenz seiner Allmacht – so muß er endlich werden (Deutsche Theologie Cap. XVI 78.) und er muß sich offenbaren: das ist sein Wesen. Diese Schranke zeigt auch das Alte Testament: das einzige Mittel Gottes – qua Gott – gegen die Sünde ist die Vertilgung der Menschheit: die Sündflut. Ein Guter hat sich daraus errettet: die Welt, die auf ihn folgte war geradeso sündenvoll, wie die vorhergehende. Ist hier aber*

auch nicht eine **Schranke der Allwissenheit?**, wenn Gott bereut, daß er die Welt geschaffen? (Gen. I. 6. 6.) – Bei Gott ist die Vollkommenheit in potentia (er ist vollkommen, sein Werk nicht) beim Menschen in actu (er ist unvollkommen, sein Werk vollkommen //+// //+ Flaubert: vivre comme un bourgeois et penser comme un demidieu; L'homme n'est rien, l'oeuvre est tout //. Weil Gott ruhend und unendlich, der Mensch aber tätig und endlich ist, darum ist das erste Verhältnis notwendig, das zweite: ein Wunder. Indem Gott die Welt schafft, entsteht die Begrenzung, die Notwendigkeit, das Gesetz. Indem der Mensch zu Gott wird = sich erlöst = Formen schafft, durchbricht er diese Notwendigkeit (Die Notwendigkeit des Geformten ist von der Notwendigkeit der empirischen Welt radikal verschieden). Diese Auffassung des Bösen setzt es mit dem Ungeformten gleich (Kant!). Dies scheint der Mystik, für die die Formlosigkeit der höchste Begriff ist zu widersprechen; allein diese höchste Formlosigkeit ist höchste Harmonie, Einheit schlechthin = Form (Freilich unendliche Form ist etwas Udenkbares; darum kann Schelling sagen: höchste Form = höchste Formlosigkeit. Der Sinn ist auch – glaube ich –: der Endpunkt unseres irdischen Strebens (Formbedürfnis) ist ein Unendliches: Gott; unendliche Form = absolute Formlosigkeit. So wäre hier dem Wesen nach kein Widerspruch; ja selbst Kants Kategorischer Imperativ ließe sich so interpretieren: erhöhe deine Tat zur Form. Freilich **S. Franck sieht das Problem nur von Gott aus**. Er fragt nicht: warum kann die Kreatur sündig werden? dies ist für ihn eine Tatsache (und nicht etwas im Begriff der Kreatur Gegebenes); er fragt: „Was kann die Sonne dafür, daß die Lichtfeinde, Eulen und Fledermäuse zu Wirbeln kriechen und sich vor ihr verbergen?“ (P XXIX–XXXI)

Gnostische Anklänge: Ja läßt uns etwas wie Petrum, David auch in ein Werk der Sünde ausbrechen, und das Fleisch überhandnehmen, damit sie [nach] dem Fall wieder aufgerichtet Gottes Güte, Liebe und Gnade desto mehr erfahren und erkennen (P XXXII.) //+// //+ Eckehart II 20–23//. Es ist dasselbe Problem: das sich die nihilistischen Gnostiker – hier viel schärfer – stellten: „Nicht die begangenen, sondern die

unterlassenen Sünden geben den bösen Engeln die Macht, die Seele wieder in neue Körper zu verpflanzen. Und bevor nicht eine jede Seele die nötigen Verdienste erworben, das heißt ein bestimmtes Maß von Sünden im Sinne dieser Welt begangen hat, wird sie nicht frei und würdig, in jene einzugehen.“ Wolfgang Schultz Dokumente der Gnosis (60) Karpokrates „Denn die Verbrechen sind ein Tribut an das Leben (ebd. 158) Ist die **negative Bestimmung der Gottheit** (willenlos etc) nicht nur eine **Abschwächung** der gnostischen: **Gott ist das Nicht-seiende**? Oder liegt hier nicht nur die verhängnisvolle Folge von jedem Rationalismus, daß die höchsten Begriffe leer sein müssen? Durch die Kluft die zwischen Gott und der empirischen Welt aufgerissen wurde, kommen wir zu dem Gegensatz: Sein und Nicht-Sein. Sind sie aber hier – in ihrer absoluten Reinheit – nicht schon vertauschbar? (Vgl. Schellings Form = Formlosigkeit) //+// //+ Sein und Nichtsein sind konträre und kontradiktorische Gegensätze für den Chinesen. Sie verhalten sich gewissermaßen wie positive und negative Vorzeichen in der Mathematik (Richard Wilhelm Einleitung zu Lao-Tse. Diederichs XX)// Denn die Brücke die zwischen ihnen geschlagen wird ist ganz dieselbe. „Der leichte Teil nun brach zuerst, als der erste Auswurf des Samens aus dem Nichtseienden erfolgte, durch und erhob sich und stieg empor von unterem zum oberen ... und kam zum Nichtseienden. Denn nach ihm begehrt jedes Geschöpf (Basilides, Dok. der Gnosis 141) Es ist einfach die Umkehrung der platonisch-scholastischen Gleichung: Vollkommen-Sein = Sein; hier: Vollkommen-Sein = Nichtsein (Die Folgen, die Brauchbarkeit etc sind die Gleichen) Vgl. über Negativität Schellings Ausspruch „die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott selbst nicht er selbst ist d.h. in dem Grund seiner Existenz (cit E [?] 53) Gott: das Nichtseiende (Plotin V. S. 13) //+// //+ Schon Eckehart hat erkannt (I 202) daß die beiden Sätze Gott = Nichts (Dionysius Areopagita) und Gott = Alles (Augustinus) dasselbe bedeuten//.

Ethik des Umweges Eckehart (Martha und Maria) „Das unumgängliche Mittel, ohne das ich nicht in Gott zu gelangen mag, ist: mein Wirken und Schaffen in der Zeitlichkeit.“ Denn

„nur das sind die Leute, die mitten unter den Dingen stehen und doch nicht in sie aufgehen“ (Diederichs II. 120) //+// //+ Vgl. Lao-Tse 2: Also auch der Berufene. Er verweilt im Wirken ohne Handeln. Er erzeugt und behält nicht. Er wirkt und behält nicht (Diederichs 4)// Der Gegensatz ist das Zweieinige: „Ein Zweieiniges dagegen ist ein solch entflammter Geist, der seine Stelle hat über der Welt, doch unter Gott – am Umkreis erst der Ewigkeit“ (121) Maria ist ein religiöser Ästhet. Ihre Beschränkung (sie würde auf Flaubert passen!) „die ist in Trübsal verfallen im Augenblick, da sie durch irgend eine Sache herausgerissen wird, daß sie nicht mehr verzückt sich dort oben zu verhalten vermag; und Sorge und Kummer ums Eine ist fortan ihr Teil“ (124). Auch die „schnelle Heldentat“ bei Staretz Sossima.

Mystische Lebenskunst Das Endziel ist doch: ohne „Werk“ zu sein, „ohne alles Vor und Nach, ungehindert von allen seinen Werken“. (144) „Und zwar behaupte ich, nimmt diese Art Jungfräulichkeit dem Menschen nicht im mindesten etwas von all seinen Taten, die er schon hinter sich hat: aber von ihnen ganz unbeeinträchtigt steht er frei da in magdlicher Reine – so erst die volle Verwirklichung seiner selbst“ (150)

Das Problem der mystischen Ethik ist also: das Werk verrichten ohne Werk verhaftet hat (151) „Denn deine Seele bringt eher keine Frucht, als bis sie das Werk verrichtet, auf das du so ängstlich versessen bist; und überläßt [es] dich nicht Gott[e] nach dir selber, du habest denn dein Werk zur Welt gebracht“ (151). Das Wesen der Ethik Eckeharts scheint also: **das Werk als notwendiger Umweg** zur Freiheit, zur „Jungfräulichkeit“. „Unter dieser Jungfräulichkeit aber verstehen wir: daß jemand aller fremden Eindrücke ledig ist, so ledig, wie da er nicht war“ (149). Dies ist – sehr bezeichnend! – auch die Ethik der Baghavadgita.

Die Gestaltung des Lebens, ist ein künstlerischer Gedanke: Ziel: Seligkeit. Das Ankommen im ewigen Nun. „Darum kennt er weder Leid noch Folgezeit“ (153) (Vgl. Die intelligible Wirklichkeit Plotins V. En. B. 8 cap. 4, 5, 9. /E. 89–90/)

Die Grenze Gottes, die Person. „Sondern wie das Eine ist schlechtweg, ohne jede Bestimmung: nicht Vater, Sohn, noch heiliger Geist – ein Was entnommen allem Dies und Das – seht

nur so gelangt er in das Eine ... An dem Teil ist die Seele Gott gleich, und anders nicht“ (156). Über den Menschen 170.

Ethik und Religion „Tugend ist nur ein Mittelding zwischen Laster und Vollkommenheit“ (200). Im Tod nimmt die Seele Abschied von allen geistlichen Dingen von aller Tugend, von heiligen Wandeln (158) Ganz ähnlich bei Bunyan (Pilgrims Progress Templ I. 19, 21, 29)

Ethik der Umwege und das Opfer. Um die richtige Ewigkeit zu erreichen muß man auch die Ewigkeit opfern (161). Die Ethik des Opfern (Kierkegaard über Abraham!) ist, daß man eben das opfert, was man erlangen will. Darum ist jedes Opfer ein Paradoxon, und jedes symbolische Opfer frivol. Das symbolische Opfer (man opfert nicht wirklich!) ist zwar auch paradox: doch die beiden Verneinungen heben einander auf. – Hieraus wäre die Abneigung der Mystiker gegen Gebräuche (symbolische Opfer – Symbol überhaupt; bei Kierkegaard: Dichterisches Verhältnis. Der Augenblick 91–92) zu verstehen. Die letzte Paradoxie des Opfers besteht in der Hoffnungslosigkeit (Der Klassische Mystiker Eckehart spricht von „aller Dinge tot und zu nichte geworden sein“, der romantische K[ierkegaard] von „Verzweiflung“). Das Gemeinsame ist: man muß in und mit der Überzeugung opfern, alles verloren zu haben; das „Werk“ im Religiösen ist immer „Gnade“. Objektiv ist freilich ein Zusammenhang von Opfer und Gnade, von Tat und Werk vorhanden (als Wille Gottes, Gottesurteil, Weltgericht, Sinn des Lebens etc.) subjektiv-psychologisch darf es nicht sein; denn dadurch würde das Opfer zum Symbol (zum Uneigentlichen, zur Frivolität) – der Weg wäre gerade und unverkürzt. So der Berufene bei Lao-Tse „Er entäußert sich seiner Selbst, und sein Selbst bleibt erhalten. Ist es nicht so: Weil er nichts Eignes will, darum wird sein Eigenes vollendet? (Diederichs S. 9)

Eckeharts Ethik Das Werk ist nur ein Umweg. Das Ziel ist: „Gib acht, wie du gegen deinen Gott gesonnen bist, wenn du in der Kirche oder in der Zelle weilst: die selbe Gemütsverfassung halte fest und trag sie hinaus unter die Menge und in das Getümmel, in eine so fremde Welt“ (7). „Dieser Mensch sucht nicht die Ruhe: denn ihn stört keine Unruhe“ (9). Das Werk ist

hier ganz klar der Umweg, das Gleichgültige an sich. Aber eben darum unvermeidlich. Nicht „Prüfung“ ist die Welt, kein „Kontrast“ in dem Heiligsein. Sein (= in Gott sein) und Nichtsein (= Schein sein, in der Welt sein) sind als Gegensatzpaar weit über Werk und Ruhe, Alleinsein und Tätigsein erhaben; alles Äußere kann eine (zufällig-allegorische) Erscheinungsform des Inneren sein. Es kommt aber nur auf das Sein an. („Werk und Wesen“ 5–6) Aber eben darum darf man das Wesen nicht direkt wollen. Weil selbst die erhabenste Form bloß eine blasse Allegorie des Wesens ist, darum ist es eine Blasphemie, sie als einen wahren Ausdruck, als ein Symbol des Wesens zu betrachten. (Ganz konsequent wäre jetzt – wie in Indien –, alle Allegorien gleich wertlos sein zu lassen; wer in den „Atman ist, der lebt, »wie es eben kommt«. (Deussen. Gesch. der Phil. I, 326.) Ekehart geht (8) nicht so weit – und vielleicht liegt gerade darin die tiefere Konsequenz. Denn durch ein völliges Zur-Allegorie-Erniedrigen der äußeren Dinge könnte ebenso eine (tiefe!) Frivolität entstehen wie durch das zum Symbol-Erheben des Höchsten. E's Lebenskunst vermeidet überall das Ästhetentum. Es handelt sich bei ihm um ein zum-Kunstwerk-Gestalten der Seele, aber nur das wahrhaft Seiende der Seele, das „Fünkchen“ soll denn gestaltet werden: der homogene Gottesstoff. Für die heterogene Welt der Wirklichkeit ist dies kein adäquates principium stilisationis; es ist zu hoch. Dort ist eine Ethik (Werkstätigkeit) von Nöten, die an sich gleichgültig sein mag, die aber durch die dualistische Gestaltung der Welt (Gott und Kreatur, Seele und Zeit, Homogen und Heterogen) notwendig gesetzt ist. Jede absolute Erhabenheit ist Ästhetentum (als Stil: Barock), denn sie überspringt diese Dualität und behandelt das Heterogene als Homogenes (Nicht stofflich: romantisch); darum ist sie immer frivol. E's Formel für das Positive: „Denn wer zurecht kommen will, dem muß je unter zwei[en] Dingen eines geschehen: entweder er muß Gott ergreifen und festhalten lernen in seiner Arbeit, oder er muß Welt und Werke überhaupt lassen! Da nun der Mensch in diesem Leben nicht bestehen kann ohne Arbeit, diese vielmehr des Menschen Teil ist und von vielerlei Art, darum so lerne der

Mensch, seinen Gott zu haben mitten in den Dingen und ungehindert zu bleiben von Geschäft und Ort (12) Es wird sogar die Warnung ausgesprochen, daß „man über der Arbeit nicht zu frei werde und zu sicher“ (ebd.)

Die **Ethik Eckeharts** zeigt genau (trotz der Verwandtschaft mit Kant in der Ablehnung des Eudaimonismus) das Unethische der reinen Religion: die Sünde ist auch nur ein Stoff im Heilswerk, nur ein Weg zu Gott. **Und der Religion kommt es** (hier ist sie am schärfsten der Gegenpol der Kunst) **nur auf das Resultat an** „Gott ist ein Gott der Gegenwart: wie er dich findet, so nimmt er dich und läßt dich zu. Er fragt nicht, was du gewesen, sondern, was du jetzo bist.“ (22). Hier ist das Urparadoxon im Verhältnis von Ethik und Religion: die Sünde ist an und für sich nichts schlechtes, sie kann sogar das Gute sein („Und darum, wenn denn doch Gott auch irgendwie will, daß ich Sünde getan habe, so werde ich nicht wollen, ich hätte sie nicht getan“ (67) Vgl. S. Frank hier 106, 110; auch Kierkegaard: das Ethische als Versuchung. Furcht und Zittern 53) – aber unsere Taten müssen so sein, als ob sie das schlechteste wäre[n]. „Zwar darf man Sünde nicht begehen wollen, um alles nicht in Zeit noch Ewigkeit, weder »tödliche«, noch »läßliche« sondern überhaupt keine“ (21). Und doch ist die Sünde kein Übel, im Gegenteil, sie wird gerade denen gegeben, die Gott am meisten liebt (22).

Eigentlich **weist Eckehart jede Kosmologie ab**: „Wißt ihr wovon Gott Gott ist? Davon daß er ohne Kreatur ist! Er hat seinen Namen nie genannt in der Zeit. In der Zeit ist Kreatur, Sünde und Tod.“ (I. 6) Doch: höchste Tugend, durch welche der Mensch „dem Urbilde wieder möglichst gleich würde, wie er in Gott war, in welchem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, als bis Gott die Kreaturen schuf. (I. 9) „Daß Gott Gott ist, das beruht auf seiner unbeweglichen *Abgeschiedenheit*“ (I. 13) „Selbst da er Himmel und Erde schuf und alle Kreatur, *das ging seine Abgeschiedenheit so wenig an*, als ob er nie etwas geschaffen hätte (I. 14)

Die **Seele** ist ungeschaffen und unerschaffbar (I. 151) Denn alles, was ein Sein hat in Zeit oder Raum, das gehört nicht Gott zu (I. 154)

Merkwürdig ist dagegen die (an die Deutsche Theologie anklingende) **Kosmologie**: eh es ein Sein gab, war Gott am Werke: er wurde zum Schöpfer, **weil** es kein Sein gab (I. 153).

Zum Urzustand „da wollte ich mich selber und wollte kein anderes: was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich. Hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus diesem meinem freien Willen *heraustrat* und mein geschaffenes Wesen erhielt, damit hatte ich auch einen Gott. *Denn eh die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott.* Und auch als die Kreaturen wurden und ihr geschaffenes Wesen begannen, da war er nicht in sich selber »Gott«, sondern in den Kreaturen war er »Gott«. Nun behaupten wir, *Gott, bloß wie er Gott ist, ist nicht das Endziel der Schöpfung* und besitzt nicht so große Wesensfülle, wie das geringste Geschöpf in Gott sie hat (I. 172). — Ganz **gnostisch** —. „Denn das *unseiende Sein* ist jenseits von Gott“ (I. 175). Freilich ist diese Terminologie schwankend: „In einem unseienden Sein waltet er (Gott)“ I. 155.

Gott ist für sich selber: **Sein**, nur dem Begreifen aller Kreaturen ist er: „ein Nichts“ (I. 193).

Trennung von **Gottheit** und **Gott**. Ursprüngliche Einheit von Gott und Seele. Heraustreten der Seele aus dieser Einheit; sie ist „Geschöpfeswesen und ist so Gott unähnlich geworden und ihrem eigenen Bilde fremd. *Und doch hat sie erst, mit ihrem Geschöpf-Sein, »Gott« gemacht*, so daß es den nicht eher gab, als bis die Seele zu etwas Erschaffenen wurde. Ich habe vor einiger Zeit geäußert: „dass Gott »Gott« ist, dessen bin ich eine Ursache!“

Gott hat sich von der Seele; daß er **Gottheit** ist, hat er von sich selber. Denn ehe die Kreaturen waren, war auch Gott nicht Gott; wohl aber war er Gottheit. (I. 197–198). Es ist eine Umkehrung; ein menschlichmachen (statt des Kosmologischen) der Gnosis. Zwischen Gottheit und Seele (objectives und subjectives wahres Sein) muß Gott und Kreatur (objectives und subjectives falsches Sein) eingeschoben werden. Nur ist in der Gnosis Gott (der Judengott) der Schöpfer der Kreatur, bei Eckehart hingegen die Kreatur (besser: das Kreaturwerden, der Abfall ins Kreatürliche der Seele; [Schelling!]) der Schöpfer „Gottes“.

Empirische Erkenntnis der Gottheit. „Der Baalschem erzählte: Ein König baute einst einen großen und herrlichen Palast mit zahllosen Gemächern, aber nur ein Tor war geöffnet. Und als der Bau vollendet war, wurde verkündet, es sollten alle Fürsten erscheinen vor dem Könige, der in dem letzten der Gemächer throne. Aber als sie eintraten, sahen sie: da waren Türen offen nach allen Seiten, von denen führten gewundene Gänge in die Fernen, und das waren wieder Türen und wieder Gänge, und kein Ende stand vor dem verwirrten Auge. Da kam der Sohn des Königs und sah: eine Spiegelung war all die Irre, und sah seinen Vater sitzen in der Halle vor seinem Angesicht.“ (Buber: Baalschem 10–11)

Gott und Welt ... als die Welt sich zu entfalten begann und er sah: wenn es weiter auseinanderfließt, wird er nicht mehr zu seinen Wurzeln heimkehren können, da sprach er: Genug! (12).

„Aus jeder Tat wird ein Engel geboren, ein guter oder ein böser. Aber aus den Halben und wirren Taten die ohne den Sinn oder ohne die Kraft sind, werden Engel geboren mit verrenkten Gliedern oder ohne Haupt oder ohne Hände oder ohne Füße“ (12)

Scharfe Ablehnung der Welt. Als Rabbi Menachem in Jerusalem die eine Schofarposaune vom Ölberg hört und jemand ihm von der verkündigten Erlösung spricht, „öffnete er ein Fenster und sah in die Luft: der Welt hinaus. Und sogleich sprach er: Da ist keine Erlösung“ (24) Nichts kann umgeschaffen werden „es komme denn vordem zum Nichts, das ist zur »Gestalt des Dazwischen« (30). Das größte Böse ist, wenn du vergißest, daß du ein Königssohn bist (33) und dieses wisse: daß *deine Seele ein Erz ist* (49).

Merkwürdig ist die **Verwandtschaft mit Indien**. Nicht nur daß es eine große Seelenwanderungstheorie gibt, aber auch die höchste Weisheit der Indier, die Kenntnis der früheren Geburten ist da in den Geschichten „Saul und David“ und in der von den „niedergestiegenen Seelen“ auch: „die Wiederkehr“

Die Dichtung David: Ich bin in des Ungeheuers Rachen zuti[e]fst getaucht und bin ans Licht gestiegen und meines Mantels Schaum [Saum] war schwarz und klebte von geronnenem Blut, und ich habe mein Lied mit [mir] heraufgetragen.

Denn mein Lied ist mir geboren aus Sünde und Befleckung [und weckte mir eine neue Seele, und] ist aufgestiegen, und war Friede zwischen [Gott] ihm und mir“ (161). Baalschem: „Dein Lied ist die diamantene Brücke, die hinaufführt aus dem Kessel der Verworfenheit an Gottes Herz (162)

Mohameds Traum (erzählt in Tausend und ein Tag); Analogie: der Psalmensager.

Die Erzählungsart des Baalschem (178)

Die **Erklärung der Physikalischen Dinge** bei Valentin Weigel ist rein physikalisch. Die unerfahrenen Sagen, Gott müsse die Erde halten oder die Engel; daß sie nicht aus der Mitten falle, aber nicht, es stehet alles natürlich (Vom Ort der Welt. Cap. 9, S. 30. Ausgabe Halle Bismarck 1614)

Der Raumbegriff (von der Welt) – also ist es gewiß, daß sie auf keinem Ort stehe, sondern dieweil *sie selbst ein Ort und ein Begriff ist aller Örten und leibhafter Dingen*; und also alleine nach ihrer Inwendigkeit Örter gezeiget werden hie und da, und mit nichte außerhalb der Welt (Cap. 10, S. 31)

Gott ist gegen das Dasein der Welt indifferent. „Ich sage also, daß die Welt und alle Creaturen der ewigen Weite nichts entnommen noch gegeben haben, sondern sie bleibe, wie sie immer. (Cap. 14, Z. 45)

Der Teufel und die Hölle sind in den vier Elementen (Feuer, Erde, Luft, Wasser) der Welt (Cap. 15, S. 30) auch Teufel und Hölle sind in Gott (Cap. 17, S. 56)

Der **Unterschied zwischen Selig und Verdammtheit** ist: der eigene Wille und Gottes Wille: der prädestinierte Ort, „aber die vernünftige Creatur, wie Lucifer und Adam, lebet in ihrem eigenen Willen, sie lebet wohl *aus* Gott, aber nicht in ihrem prädestinierten Orte, als in dem Willen Gottes, sie *wandeln* nicht im Geiste, ob sie gleich im Geiste *leben* (Cap. 17, S. 57)

Sünde ist Accidenz (Abfall in den Eigenwillen) „Des Wesens halber bleibet der Teufel gut, aber des Willens halber ist er böse und verderbet. Dieser Zufall oder Accidenz ist die Sünde, welche dem unberührten Gott keine Änderung bringet, alleine der Ungehorsamen Creatur ist sie ein Angst, Qual, Pein und Verdammnis.“ (Cap. 18, S. 62)

Gegen Sprache und Künste „die Weltkinder ... geben dennoch daneben für, daß die Künste zur Theologie eine Hilfe seyn, ohne welche man nicht könne zu Wahrheit gelangen. Ich spreche, sind vielen ein Hindernis ad Sophiam. Christianiam, dieweil, sie, verbleiben in den Künsten und Sprachen, und nicht weiter kommen wollen.“ (Cap. 23, S. 79)

Weigel hat schon einen klaren Begriff von dem **Unterschied der heterogenen (creatürlichen) und der homogenen (göttlichen) Welt**. Das trennende Prinzip ist bei ihm die **Umkehrbarkeit der Relationen**. Die bloß empirischen sind nicht umkehrbar: sie sind eben nur Tatsachen (wir würden sagen: sie sind nur methodologische Begriffe) z.B. „Also ob ich wohl sagen kann, das Mehl ist im Sacke, so kann ich doch nicht sagen, der Sack ist im Mehle“. Hingegen im homogenen (wo die Substanz das methodologisch Gegebene ist, der Begriff als Konstitutiv ist) ja. „Als ich bin im Reich Gottes, und das Reich Gottes ist in mir, ich bin in Christo, und Christus ist in mir“ etc (Cap. 27, S. 91) //+// //+merkwürdig stark platonisch-rationalistisch (mathematisch) orientiert//. Das kreatürliche Verhältnis zu Gott ist auch nicht umkehrbar: „Darum, ob wohl Gott in den alten ungläubigen Menschen ist, so ist doch derselbige nicht in Gott“ etc (Cap. 27, S. 94)

Der unselige Mensch „traget den Himmel in ihm, und könnet nicht darein“ (Cap. 28, S. 96)

Gott und Welt Baalschem: „Gott spricht nicht aus den Dingen, sondern er denkt in den Dingen (Buber. Die Geschichten des Rabbi Nachmann 15) Darum „Was wir *das Böse* nennen, ist kein Wesen, sondern ein Mangel; es ist »Gottesheil«, die unterste Stufe des Guten, der Thron des Guten; es ist – in der Sprache der alten Kabbale – die »Schale«, die das Wesen der Dinge umgibt und umhüllt“ (15–16) Etwas Neuplatonisch

Des Menschen Denken ist sein Sein; wer an die obere Welt denkt, ist in ihr (16) „Es ist eine große *Gnade* von Gott, daß der Mensch nach dem Gebete am Leben bleibt, denn nach der Natur müßte er sterben“ (17) Ist es wirklich eine Gnade?

Zweck der Welt Die Welt ist nur um der Wahl und des Wählenden willen geschaffen worden (36)

Das Böse „Man kann Gott mit dem bösen Triebe dienen, wenn man sein entbrennen und seine begehrende Glut zu Gott lenkt. Und ohne bösen Trieb ist kein vollkommener Dienst“ (37)

Sein und Haben. Denn wo immer der Mensch sich daran hängt, etwas zu sein oder etwas zu wirken, da bleibt seine Wurzel im Menschlichen, und aus seiner Wurzel kann er heil werden, und worin immer er sich bindet, im Wissen oder im Worte, in Schönheit oder in Freude, in Tod oder in ewiger Ehre, es vermag durch sich gelöst zu werden und sein Leben zu gründen; wo aber der Mensch sich an den Trug hängt, etwas zu haben, da reißt er seine Wurzel aus dem Menschlichen, und sie saugt ihm kein Heil mehr aus der Menschenerde, und ich weiß ihm keine Hilfe (117)

Denn die *Stimme* jeglicher Kreatur ist aus der *Not* geboren (139)

Daß *Philosophie* zum Heil nicht genügt 1) Sicherheit 2) aristokratisch (Summa Theologie par Abbé de Geronde. Paris 1855. A.a. I. qu. 1 art. I. 2)

Wissenschaftslehre Es gibt Wissenschaften 1) welche von natürlich gegebenen Voraussetzungen ausgehen (Mathematik, Geometrie) 2) welche von *einer ihnen übergeordneten Wissenschaft* ausgehen; z.B. Musik von der Mathematik. So geht die Theologie von der Offenbarung aus (A.a. I. qu. 2 art. I. 2–3). Der Theologe muß also im engeren System nicht vorkommen (... 81–82). Daß aber dies dennoch kein haltbarer Standpunkt ist zeigt: ein großer Theologe *muß* Heiliger oder Ketzler werden. Die Offenbarung ist eben auch nur *durch* Offenbarung zu verstehen; auch die richtige Auslegung ist Gnade. – Es ist merkwürdig, daß einem der erste Anstoß bei Thomas v. Aquino ist, daß er *mehr orthodox* genug ist, daß er die qualitative Scheidung des Religiösen vom bloßen Menschlichen nicht radikal genug betont; daß Theologie überhaupt in die Hierarchie der Wissenschaften eingestellt wird.

Aus Obigen ist ohne weiteres verständlich, daß die *Grundsätze* als durch *Offenbarung gegeben* betrachtet werden (A.a. I. q. 8 art. I. 5)

„Gott ist“ ist an sich (d.h. im logisch-realistischen Sinne) ein analytischer Satz, der seine Wahrheit in sich prägt, „mais quant

à nous, ne sachant pas tout ce que Dieu, la proposition ne nous pas connue par soi“ (A.a. II. qu. 1. art. I. 7–8)

Von der Wirkung auf die Ursache apriori und apodiktisch folgern ist hier keine Schwierigkeit. „Car tout effet peut servir à démentir sa cause respective, plusque l'un défend de l'autre, *c'est-à-dire que, l'effet posé, la cause préexiste nécessairement* (A.a. II. q. 2 art. I. 8). Hier sieht man wie homogen und wie adaequat die Griechen die Welt dem Christentum übergaben, so daß es – trotz seiner entgegengesetzten Grundtendenz – ganz in ihm befangen bleibt.

Die Gottesbeweise

1. Unterschied des Bewegenden und Bewegten (regressus ad infinitum)

2. Prima causa efficiens (regressus ad infinitum)

3. Die Dinge sind nur möglich. Sie könnten sein und nicht-sein. Sie sind und waren einmal nicht. Es muß also ein absolut Seiendes sein: Ursache seines Selbst und alles andere: Gott.

4. Die Hierarchie der Begriffe. Der Höchste: der Seiendste: der Schöpfer der Minderen.

5. Ordnung der Dinge (A.a. II. qu. 3 art. I. 8–10)

In Gott ist nichts potentiell; sein Existenz ist seine Essenz, sein Wesen (A.a. III. qu. 5 art. I. 13)

Es ist merkwürdig wie *jeder Begriffsrealismus zur Ästhetik drängt* z.B. der *Vollkommenheitsbegriff* von Thomas „car il est evident que si un corps chaud ne possède pas la perfection du chaud, c'est par ce que la chaleur ne lui est pas donnée assez pleinement pour cette perfection; *mais si sa chaleur subsistait par elle-même, pourrait jamais lui manquer de ce que constitue la vertu calorique*“ (A.a. IV. qu. 2 art. I. 17). Darum konnte das Mittelalter keine Ästhetik haben. Das Hinaufschieben des Schönen ins Intelligible ist hier noch stärker wie bei Plotin.

Das Gute und das Sein „d'où le bon et l'être ne fait qu'un dans la chose; mais ils se distinguent, l'un comme objet du désir ou du coeur, l'autre comme objet de la connaissance ou de l'entendement“ (A.a. V.q. 1. art. I. 19)

(Rek. von Ottó Hévízi)

MŰVELÉSI LÓGIA

ANHANG FÜGGELÉK

Sociologia csak szempont nem új téma, csak új oldalai mutatja ugyanazokat a jelenségeket nem szabad tehát – hogy használható legyen – semmilyen téma elválasztás megállapítással ellenkeznie. Célravezőség akkor teljes megállapítva, ha lehet általa az új megértés mellett, magasabb, általánosabb szintekhez eljutni.

Művészet speciális (vagyis a művelés) (művészet) művészet egyik ember készít jön létre. Művészet: egy érdekes képzés eredménye még egy emberrel

1) a művészet tárgya az élet (irodalom, festészet, szobrászat)

2) a művészet általában determinált lényekre hat. A hatás előfeltevése tehát hogy a ható eszközök (tempo, rythmus, constructio) az illető kultúrájában ismerősek legyenek

3) a művészet formái általában pozitív és negatív determináltak (pl. szobrászat, monumentális festészet stb.) Ennek formái oldala

4) a forma szociális része (irodalom)

5) a művészet érzelmi, gondolati, kíváncsi pontjai, problémái stb. sociológiailag determináltak

6) Az előző művészet, amibe beilleszkedik sociológiailag determinált, mert az hogy mi hatott, hogyan és milyen körben, sociológiai tényezők a művészet amit ő kézen talál, ami pozitív vagy negatív beilleszkedik

Elválasztási formai hatás és asszociatív hatás. Itt még egy megkülönböztetést kell tenni i.e. az + a forma lény + az erős művészi productum leggyakrabban az asszociatív kiválasztó képesség (pl. Oedipus). Ezt talán elsődleges asszociációk lehet

MŰVÉSZETSZOCIOLÓGIA

(LAK. 529)

Sociologia csak szempont nem új thema, csak új oldalait mutatja ugyanazoknak a jelenségeknek nem szabad tehát – hogy használható legyen – semmiféle tisztán artistikus megállapítással ellenkeznie. Célszerűsége akkor volna megállapítva, ha lehet általa, azok megtartása mellett, magasabb, általánosabb synthesisekhez eljutni.

Művészet speciális volta

1) művészet csak több ember között jön létre. Művészet: egy érzés közlése minimum még egy emberrel

2) a művészet anyaga az élet (irodalom, festészet, szobrászat)

3) a művészet sociálisan determinált lényekre hat. A hatás előfeltétele tehát, hogy a ható eszközök (tempo, rythmus, constructio) az illető kultúrával összehangzásban legyenek

4) a művészet feladatai sociálisan positive és negative determináltak (pl. templom, monumentalis festészet stb.) Ennek formai oldalai

5) a forma sociális része (irodalom)

6) a művészet érzései, gondolatai, kiinduló pontjai, problémái stb. sociológiailag determináltak

7) Az előző művészet, amibe belekapcsolódik sociológiailag determinált, mert az hogy mi hatott, hogyan és milyen erősen, sociologiai tény és ez a művészet amit ő készen talál, ami pozitive vagy negative beleilleszkedik

Elválasztani formai hatás és associativ hatás. Itt még egy megkülönböztetést kell tenni t.i. az + a forma lény + az erős művészi productum lényegéhez tartozik az associatiókat kiválasztó képesség (pl. Oedipus). Ezt talán elsődleges associationának lehet

nevezni, az előbbi másodlagos. Az előbbi tisztán formai problema, az utóbbi sociológiai.

Mi a forma? Abstractio. Talán: a tipikus hatás eszközei. Mindenesetre sokféle jelenségből (térben és időben elválasztottaknál) az ismétlődőnek leírása. Negative: a nem associatív hatás. Pl. ott, ahol már nem hat ez, mert eleve megszűnt a lehetősége (pl. madonnák vallástalanokra) az associatív-nak kontrollálható. A forma tehát csak egy módszertani postulatum: az állandó hatás magyarázata; az el nem évülés magyarázata. Mint érték kategóriák: a lezárttság, a tökéletes kifejezés örömeztetének aequivalense.

— Ezzel összefüggésben: a művészettudomány számára csak azok **introspectioi értékesek**, akiknek ez iránt is érzékük van. Mert — a differentiatió itt is mint mindenütt lassan történik — és pl. az irodalomban — a művészet lényege nem engedi meg, hogy valaha teljesen végbemenjen. A forma pedig mint abstractio a csak **művészt** jelenti. Az associatívok előidézte örömeztetésekben lehetetlen elválasztani a művészet okozta öröm érzeteket az intellectualisaktól és az ethikaiaktól, ami éppen a művészettudomány feladata.

A Milieutheoria kibővítése Ha valami ellen — művészi viszonyok l. 7. pont — küzd a művész ezáltal is determinálva van művészetének egész iránya (hangsúlyok, kiemelések stb.). Ha nincs semmi (pl. 18. század — dráma) az is sociológiai tény és determinálja egy művész + lét + problémáit (Alfieri). Vagy pl. mai kor és a monumentalitás

Aestetika: a művészi jelenségekben az **állandóság** törvényszerűségeit keresi, **sociológia** a **változások** törvényszerűségeit, művészettörténet a változások véletlenjeit és nem ismétlődő egyéni sajátosságait.

Az **állandóság** relativ fogalom. Nem metaphysikai. Czélszerűsége l. fenn

Művészetsociológia számára a társadalmi (és philosophiai) jelenségeknek **egészen új szempontok szerint való osztályozása** szükséges. Pl. rithmus, tempo, pólusok (concret — abstract, fix — problematikus, realis — irrealis, banalis — meglepő, megható — nevetséges stb.) elhelyezkedései és tartalmi; az élet és az intézmények érzéki volta; (vagy helyesebben a művészet által való megérzékel-

hetősége) a világnézetek felépítési módja (causalitás, teleologiai, hol vannak absolutumok, mik a fix pontok) a világnézetek sociális ereje és elhelyezkedése, az emberek közötti érintkezések formái, (kb. 2–9). Mindez külsőleg és belsőleg hat pl. bizonyos társadalom mint külső determináló, ami aztán hat csak ki a formára (kamarazene), vagy direct belsőleg (intim dráma), *Módszer* ebből a komplexumból minden művészetre, sőt műfajra mások és más-ként hatnak (ezért is fontos elválasztani őket egymástól).

Forma tulajdonképpen egy osztályozási szempont. Vannak pl. megírott dolgok amik hatnak – a hatás mindig egy nagy komplexuma a legkülönbözőbb érzéseknek – ezek közül kiválasztok egyet, egy olyat, ami nagyon különböző viszonyok között is megismétlődik (pl. Boccaccio és Maupassant) ellenben tér és időben közelikben nincs meg, vagy legalább nincsen meg állandóan (Boccaccio és Petrarca), és ezt a tipikus érzést nevezem a specifikus forma által előidézett érzésnek; e formát létrehozó szükségletnek azt – a már nem a konkrét esetben létrejött – érzést, aminek az egyik megnyilvánulása. Formának pedig azt, ami legalkalmasabb éppen ezt az érzést létrehozni. Itt az abstrahálásban tulajdonképpen csak egy lépéssel megyünk tovább, mintha a „művészi”-ről egyáltalában beszélünk (mert minden műélvezésnek van intellectuális és ethikai eleme is) és nem abstrahálunk erősebben – mert ez is megvan a valóságban – mint bármely természettudományi osztályozásnál. Ha pl. az állatokat gerincesek és gerinctelenekre osztjuk fel.

Írás amíg nincs olyan exakt psychologia, mely azt a physiologiás processust le tudja írni, ami az emberekben művek hatása közben megtörténik, addig teljesen nélkülözhetetlen a művészi, a szimbolikus írásmód művek hatásának leírásánál. Mivel az élmény művészileg történik, a leírás minél művészibb – ha a művésziesség igazán becsületes – **annál igazabb és teljesebb** (az, hogy szebb az nem tudományos szempont). De még kérdéses az is, hogy ha meglesz a psychophysiologiás aesthetika, hogy akkor nélkülözhetővé válik-e ez az írásmód. Mert – itt mindenki a saját élményeiről beszélhetvén csak – az + ilyen + így leírt élmény sokkal inkább kritizálható, sokkal könnyebben összevethető a mások hasonló élményeivel, mint az úgynevezett **exact**.

Aestheticiai jelenségek szárazon tudományos leírása felesleges és a teljességet veszélyeztető abstractiókat tartalmaz.

Kérdések Definiálni: mi az anyag?

meghatározni: **mennyiben művésziek az ethikai és intellectuális mellékhatások?** Vagy másképp: mennyiben aestheticai kategória egy mű associatív ereje? Még másképp: pontosan elválasztani egymástól az elsődleges és másodlagos associatiókat.

minden formánál historiai fogalomkritika. Az eddigi formabeosztásoknak az a nagy hibájuk (inpraktikusak), mert nem igazán tipikus és mindig ismétlődő érzéskomplexumok alapján osztályoznak, hanem bizonytalan külső jelek alapján (ezért nagy fogalomzavarokat idéznek elő) + A forma + Az egész formában egy pszichológiai hypothesisen alapszik: azon, hogy (relative persze) vannak állandó érzések, + állandó + és ezzel összefüggésben állandó aestheticia szükségletek. Tehát egy aestheticának első feladata meghatározni ezeket az élmény csoportosítási szempontokat és azután a meglevő historiai anyagból meghatározni próbálni, hogy **ezeknek** mi felel meg (itt persze kultúrába való beleélés kell, pl. más a komikum hatása, más a meglepő előfeltétel más-más korban). Nem azt, amit eddig néztek, hogy **hogyan nevezték el régen a dolgokat.**

Közönségnél is historiai és sociológiai fogalomkritika: annak meghatározása, hogy – az aestheticai abstractio számára – kiknek művészi élményei nyújtanak használható anyagot az aestheticának. **Persze a publikum is aestheticai kategória** és ennek művészetre hatása szintén kutatandó. Feladat: mi volt minden korban a művészet számára **számbajövő publicum** és milyen volt ez a művészet számára.

Divattörténet fontossága

Ad művészetről írás: Szükségképpen metaphorikus. Ennek nagy veszedelme. Pl. egyes művészetek értékeinek kicserélése pl. vers zeneisége, tájkép költőisége, + festő + zene festő volta mindenütt mást jelent mint a maga művészetében. Nem azt, hogy a vers igazán zenei, hanem valami – a zenével talán (de csak talán és semmi esetre sem szükségszerű) analog szóművészeti hatást stb. Éppen így más területek kategóriái is pl. logika a művészetben, világnézet stb.

Természethűség is egy ilyen metaphorikus fogalom. Minden művészet valami alapon rendezi a természetet (az, hogy ott rend van valószínűleg egyik alapja a művészeti tetszésnek) és egy teljesen felesleges szempont egybevetni a természettel a kész művet 1, mert ez csak időbeli kategória (t.i. mindig csak a jelen természet-érzéssel és látással lehet egybevetni; arról, hogy régen milyen volt, arról csak éppen ezeknek a műveknek alapján van fogalmunk. Ez a látás pedig – részben legalább – azoknak a képeknek a következménye is, amiket vele össze akarunk hasonlítani). Ez tehát legfeljebb – egy nagyon problematikus értékű sociológiai kategória. 2, Mivel az – a priori (persze csak az egyes mű szempontjából, nem transcendentalisan) felvett szempont, mindig csak **elrendezést** adhat (elhatárolás, kezdet és vég, beosztás, előtérhátter stb.) és csak arról van szó **hány** és **milyen** az elrendezés alapjául szolgáló szempont. Naturalistikusnak azt szokták nevezni, amely – a tudomány analogiájára használom ezt a kifejezést – melynek a teljes leírás fontosabb, mint az egyszerű és áttekinthető. Teljesség és egyszerűség összeegyeztetése ez minden stílusproblema lényege. Azért érthető a naturalismusnak természetűség törekvését acceptáló hit, mert sokszor nem sikerül egy gazdag naturalista, művészi tény anyagot áttekinthetően rendezni, mivel a természet lényege a **nem rendezettség** (az érzékelt természetről van szó, a művészet anyagáról, nem a physikáéról – éppen így az itteni élet a közvetlenül érzékelt nem a sociológiai) közelfekvő az a hit, mintha ez csakugyan közelebb lenne a természethez, mint a másik.

Meghatározni mi a szép? és mi a „művészi“?

Modor és stílus: valószínűleg sociológiai a különbség (de mi + an + spontánul mint formai differentiát érzékeljük). Kritériuma a stílusnak – ez egyszerűen empirikus igazság – a fejleszthetőség (azt is lehetne mondani: ez benne van a stílus fogalmában; egyéni stílus: *contradictio in adjectum*). Minden művészet alapproblémái – az úgynevezett alap szükségletek – sociálisak és a megoldás lényege, elve, sociális. Talán modor egy **csak egyéni** felelet valamire. Ha a (: stílusos :) művész (Giotto) felel valamire, lényének csak azzal a részével felel, ami másokkal közös – mint korának *symboluma quasi* – a modoros művész (Michelangelo, Rembrandt) legegységesebb részével, azzal ami

kivüle másokban nincs meg. Talán: a művésznek csak „quand-meme“ szabad egyéníteni akarni (Kifejezésből eltüntetni minden dogmatikát!)

A művészettudomány par excellence értékelő tudomány, még pedig nincsen része, amely nem értékelné; a művészettel szemben való minden pszichológiai (és ezzel összefüggő physiologiás) processusban van értékelés. Más complexumokkal szemben való érzéseket lehet osztályozni megállapításra és értékelésre és a tudománynak rendesen az előbbi a + fela + tárgya. +Az + Aesthetikai érzés nincsen értékelés nélkül. Ha azt mondom valamiről, hogy sociológiai tény, egy oldalát domborítottam csak ki, — nem foglaltatik benne értékelés (t.i. nem mondom ezért róla, hogy az én vitalitásomat fokozza-e vagy nem, ami az essentiája az értékelésnek), de ha valamiről azt mondom, hogy tárgya az aesthetikának, már azt mondtam, hogy hat rám (kellemesen, vagy kellemetlenül) és csak annyiban lehet egyáltalában tárgya az aesthetikának, amennyiben így hat. Sociológiailag foglalkozhatunk olyan tényekkel, amiknek vitalitásunkra semmi közvetlen hatásuk sem lehet; aesthetikai szempontból ez lehetetlen, mert egész foglalkozásunk lényege abból áll, hogy a **hatást** leírjuk és elemeit célszerűen abstraháljuk és csoportosítjuk. Az aesthetika nem küszöbölheti így ki magából az értékelő elemet, csak arra szorítkozhatik, hogy a specialisan aesthetikai physiologiás processust elválassza többtől, leírja, okait megmagyarázza. Más szóval: abstrahálja az igazán művészi értékelést. Az aesthetika így normatív tudomány.

Irodalom — Feszültség. Minden mondat várakozás kielégítése és felcsigázása egyben, egyrészt megszüntet egy pár várt lehetőséget, másrészt felébreszt egy pár újat (minél több ebben a tekintetben, annál gazdagabb a munka). De minden műfajban **más a várakozás**. Ez a várakozás (ez a szükséglet determinálta forma egy része) határozza meg a feszültség egész nemét, erejét és minőségét.

A természethez visszatérés értelme. A naturalismus lehetőleg minden fontos jelentőséget felölelő ábrázolása a dolgoknak.

Akkor merül fel a szükséglet utána, ha

I az éppen létező művészet sok dolgot nem volt hajlandó felvenni a művészet köreibe (a küszöb alacsonyabb lett) és ennek

megfelelően ki kell szélesíteni a művészeti tárgyi köreit, amit a más – rendszeren kisebb – complexumok felölelésére létrejött eszközökkel nem lehetett

II ha azok a principiumok, ami szerint az életet rendezték, amiket mint a jelenségek „lényegét” éreztek (a stilizálás principiumai) megváltoztak, a mikor is mindaz, ami régen „természetes” volt most már nem az és fordítva. Ha a természettel vetjük össze a dolgokat és hiszünk az „utánzás” reálisan értelmes voltában, nem lehet soha eldönteni, miért lenne a levegős festészet természetesebb mint a mindent részletező. Mindkettő csak szempont, egyik sem valóság. És értékük kizárólag abban van, ami érzést ki tud fejezni. Éppen úgy a szaggatott beszéd (irodalom és színészetben) semmivel sem „természetesebb” a folyékonynál, vagy akár a versesnél. Nem is igaz, vagy legalább is nem olyan általánosan nem, hogy az emberek (: mindig :) úgy beszélnek, mint a naturalista drámákba, de érzésnuanceokat, vibratiokat, jobban lehet így suggerálni, mint másképp elmondani. Éppen így vers és pathos.

Ad természetesség Naturalismus tulajdonképpen semmi egyéb mint az élet gazdagságának a kifejezése (a teljes leírás) Hevesi (94–95 l.). A közvetlen beszéd hangtechnikailag nagyjából azt jelenti, hogy az alaphang a középhang legyen; ennek jelentősége tulajdonképpen abban rejlik, hogy innen **nagyobbak a modulatiók lehetőségei**. Ez csak úgy fordul elő az életben, mint a többiek, de a sokféleséget rajta építve könnyebben elérhető.

Kulbe (: Kritik der :) Philosophie des Schönen (Geleitbrief: Mach, Jodl)

Mit jelent a forma a művésznak? Más szóval: csak a legjobban ható módszer a forma, amit a művész – instinctive vagy tudatosan – annak alapján állapít meg, vagy pedig az ő számára is a legjobb kifejező-kategóriái-e? Hogy annak a processusnak, aminek kedvéért a művész alkot, ez a legtökéletesebb levezetése, vagy nem? Hogy pl. a végső formai tökélyre a művész csak a maga kifejezése érdekében törekszik vagy az aere perenniusság (hatási kategóriái) kedvéért? Mellette szól, hogy az élmények (érzések és fogalmak) munka közben bonyolódnak le, tisztázódnak, vezetődnek le és minél keményebb a munka (a forma tökéletessége) annál intenzívebben. Ellene:

1) minden diletantismus – mert ott ugyanaz a művészi kielégülés van (az alkotó szempontjából) mint a megoldott művészetben

2) az a gyakori tapasztalat, hogy sok élménynek + való + nagyon erősen ható (mondhatni kathartikus) elmondása, megakadályozza annak művészi feldolgozását

3) sok művész a maga kifejezése ellen dolgozik és témái közül éppen a formai megoldása szempontjából választ subjectivitása ellenére (Schiller: Maltheser és Wallenstein, Flaubert) Formai szempontokból + választanak témát + választják ki azt, amit meg akarnak csinálni.

Ad 2) pl. „Da ich nun weiß daß ich nie etwas fertig mache, wann ich den Plan zur Arbeit nur irgend vertraut, oder jemanden offenbart habe, so will ich lieber mit dieser Mittheilung noch zurückhalten.“ (Goethe an Schiller 1797 apr. 28. Reclam II 52) Lehet, hogy kétféle művész van

1) aki tárgy által quasi, szabadul meg attól amitől akar – ennek a konkrét kidolgozása kell (Goethe)

2) olyan akinek a forma az élménye (Hebbel, Maupassant) ennek az egyes munkája kevésbé lyrikus, + míg a Goethe típusnál direkt fe + a műfaj az, míg Goethe típusnál az egyes munka az és a műfaj tudatos kiválasztás eredménye.

Világnézet aesthetikai jelentősége az irodalomban James azt mondja – Chesterton után, – hogy minden emberben a legfontosabb a világnézete, ezt a legfontosabb tudni róla (Pragmatismus 1.1) Mi az aesthetikai jelentősége az irodalomban? Mert ha az irodalmat mint socialpsychológiai tényt vesszük, akkor kétségtelen döntő szerepe. De már itt kapcsolódik a formához, mert, a hatásnak – mivel az sohasem tisztán aesthetikai – egyik döntő eleme ez; a hatás előfeltétele: a művész és a közönség világnézet közössége. A nagy suggestiv erejű munkák ezerféle interpretációinak oka: a hatás – anélkül, hogy az illetők tudnák tisztán művészi, talán akaratuk ellenére is hat – meg akarják maguknak magyarázni a hatást (rendesen az a spontán érzés irodalommal szemben: azt szeretem, ahol az én örömeimet és szenvedéseimet fejezik ki) és így azok közé a tények (mese, characterok stb.) !közé! ahol lehet és ahogy lehet beleprojiciálják a

maguk világnézetét. Lehet, hogy az is irodalmi értékkategória, hogy egy irodalmi műbe többfélet lehet projiciálni (ez az associatio problémához tartozik. Fontosabb

1) Alakot csak egy világnézetből lehet konstruálni t.i. egy világnézet – soha nem értendő itt systematikus philosophia, hanem az érzésformák, a felvevőképeség, az értékelésnek minden élménnyel szemben álló, + formát + neki formát! adó! apriorija (ez természetesen csak az egyes élményre vonatkozik; csak pszichológiai vele szemben, nem metaphysikai). Abból a végtelen ember- és természetlehetőségből amit az élet nyújthatna, a világnézet határozza meg, hogy mi és mennyiben lesz és lehet művészi élmény; hogy az író milyen emberek, milyen sorsait milyeneknek érzi, sőt azt, hogy egyáltalán milyen embereket lát meg – ez!t! a világnézet határozza meg. Azt is persze, hogy milyeneket ítél milyen formákban kifejezhetőeknek.

Pl., hogy egy katastrophikus eset mikor lesz novella (vagy ballada) és mikor tragédia az teljesen világnézeti probléma (l. erről amit Simmel mond a „Schwelle”-ről. Philosophie des Geldes 256–). A világnézet tehát az általános keret, a határ amiken belül minden művészi megtörténik. A művészi negatív meghatározója. (Mellesleg: ilyen értelemben nagyon érdekes volna a világnézetnek képzőművészeti és zenei kihatásait tanulmányozni. Pld.: dogmatismus nélkül aligha képzelhető el monumentalitás; relativismus nélkül impressionismus, l. pl.: a psychologia destructiv hatását a kompositióra Firenzében, Giotto és Filippo Lippi).

2) Az emberekkel operáló irodalomban: a világnézet, a szereplő emberek világnézete (amit l. fenn, az íróé határoz meg) motorikus eleme az írásműnek. Negative: bizonyos lehetőségeket kizár (pl. Lessing vagy Shaw bizonyos emberei a tragédiát) Positive: csak bizonyos formák közt revelálódhatik meg (ami talán nem is szorul bővebb magyarázatra).

3) a világnézet – az erőé – constructiv tényező az egész kompositióban. Minél inkább van kompositió egy műfajban, annál + világ + fontosabb a világnézet constructiv része, mert annál kevésbé empirikusak, annál tisztábban symbolikusak az alakok (reprezentálók, valamit jelentők) és ez a symbolisálás csakis világnézeti alapon lehetséges. Ezért téves Paul Ernst az a feltevé-

se (Weg zur Form 19–20) hogy – ő persze csak naturalistákról beszél ott – hogy a drámaírónak „genügte eine noch geringere geistige Kapazität“ mert, ha igaz is, hogy a regény minden részletéhez és egészének összehordásához nagyobb szellemi kapacitás kell, mint a drámáéhoz, ott a constructio egészen empirikus (ezért mondja joggal Ernst, hogy a regény nem forma) míg a drámának éppen constructiója egészen világnézeti.

Forma és tartalom coexistáló fogalmak. Az egyik a másik nélkül el sem képzelhető + Miért? Talán, + A legnagyobb „formátlanóság” sem más mint vagy a (: formai :) sikerülés hiánya, vagy pedig egy új forma keresése (az „in neue Form“ Lenznél) Miért? valószínűleg azért, mert a forma csak abstractió, csak abstrahálása +egy+ – és csak a szóhasználatban kizárólag művészetre szorító – azoknak a tulajdonságoknak + amik valami + amiknek segítségével valamely jelenség művészi hatást tesz (ez persze csak a legtágabb meghatározás). Ezek a tulajdonságok természetesen nem léteznek concret tárgy nélkül sehol, hiszen csak azáltal lesz értelmük, hogy egy tárgy általuk művészileg hatóvá válik. Viszont a tárgyak sem képzelhetők el nélkülük, mert mihelyt valamely tárgyat művészileg élvezni kezdünk, ott vannak ezek a tulajdonságok. Így van ez a természet és az élet élvezésével is. De ott mindig tudjuk, hogy ezeket a tulajdonságokat mi választjuk ki a jelenség sokféle és másokat is tartalmazó komplexumából (ez igen gyakran persze öntudatlanul történik) míg a művészetben ezek a tulajdonságok ki vannak emelve, eutrirozva, túlozva, suggestivvé tevővé stilizálva. Tehát természet és művészet élvezése között talán csak az a különbség lenne, hogy +azt+ az utóbbiban a felvevő productiv munkája nincsen annyira megkönnyítve. (Primitív emberek rendszeren az erősen – vagy édeskésen – stilizált dolgokat jobban élvezik mint a discreten stilizálókat, a természetről nem is szólva)

„Denn von keinem Stile sei sein ihm eigenthümliches Raumbild, die Beschränkung jedes sinnlichen Verhältnisses zur Welt zu trennen“ (Borchardt. Gespräch über Formen 10)

A characterproblémához Bizonyíték arra, hogy a művészi characterézés metaphysikus a színház. Ott emberek lépnek fel és ezekről tudom, hogy emberek és ha nem áll be a művészi

hatás azt mondom, hogy nem éreztem őket embereknek, nem láttam embert a színpadon (azaz csak empirikusan apperceptáltam embereket nem metaphysikain) Viszont embereknek éreztek (görög dráma, marionettek) olyanokat ahol empirice tudták, hogy nem azok, vagy legalább az is hogy az adott formában nem azok. Itt skálák vannak. Az úgynevezett genre-alak, a charge talán az alsó határ (ahol az egység bár nem empirikus már, de még mechanikus) a character áll a közepén és !a! typus eleven-sége talán a legtisztább, az empiriától legmesszebb metaphysikai apperceptio (ez így persze banalitás!)

A character konceptio historiai fejlődése. Talán analóg azzal, hogy a régi képzőművészet naturalistikusnak van elgondolva (egyiptomi szobrok) és a lehető legjobban stilizált. Régi irodalom vonásokból épít emberek!et! – tehát erősen stilizál – talán azért, mert az egységet egészen kétségbevonhatatlannak érzi és az eleven-séget. Úgy valahogy ahogy a gyerekek egy pár vonás elég egy papíron, hogy egy embert élőnek érezzen. Az angol humour ez. Még Sterne-él és így van (Traill) „in a word I will draw my uncle Toby's character from his Hobby-Horse“. (I 86)

Simmel érinti a character problémát. „Es besteht so eine gegenseitige Rechtfertigung der Oberflächenelemente wie zwischen den einzelnen Kurven einer Arabeske, nur viel komplizierter, aus unendlich viel mehr hin- und hergehenden Beziehungen zusammengesetzt. Der unmittelbaren Wirklichkeit gegenüber sind wir oft nicht imstande, diese wechselseitig erzeugten Notwendigkeiten zu begreifen.“ (Ästhetik des Porträts. N. Fr. Presse) Ist der Unterschied noch der der Realität und Notwendigkeit? Gibt es denn im Leben eine Notwendigkeit? Ist zu dem Begriff der Notwendigkeit nicht ein Standpunkt und also eine Stilisierung vonnöten? (Die Notwendigkeit der Naturwissenschaft ist durchaus stilisiert) Vielleicht weil Notwendigkeit nur unter der formalen Voraussetzung einer apriorischen Einheit möglich ist (sei die auch hypothetisch Physik). Und der Realität gegenüber – die eigene ausgenommen – gibt es kein solches Apriori; die Einheit ist dort nur ein Postulat der praktischen Vernunft Shaftesbury: Characteristics 1900. 21 sh 1869

- Fr. H. Jacobi Werke 1812–1825.
 Überweg: Schiller als Historiker und Philosoph. Leipzig 1894.
 Karl Berger: Die Entstehung von Schillers Ästhetik. Weimar 1893.
 Hemsterhuys: Oeuvres Philosophiques Par 1712, 1869.
 Deutsch Leipzig 1782–1797, 1846–1850.
 W. v. Humboldt: Briefe an Fr. H. Jacobi (Niemeyer) 3. M.
Simmel: die Seele, soweit das Äußere ihr Symbol sein kann, ist eben nichts als der einheitliche Zusammenhang der Züge (Ae.d.P.)
 (Rek. von Anna Wessely)

Jegyzetek a Művészetszociológiához

- + + jelek között: Lukács által kihúzott szövegrész
 : : jelek között: Lukács által betoldott szövegrész
 ! ! jelek között: szerkesztői kiegészítés
 A / jel előtt az oldal száma, utána A sor száma

Idézett művek jegyzéke

- Hevesi Sándor: A színjátszás művészete. Bp. 1908, 94–95. o.
 Eduard Kulke: Kritik und Philosophie des Schönen. Wien 1906
 (Ernst Mach és Friedrich Jodl előszavával)
 William James: Der Pragmatismus (übersetzt von W. Jerusalem). Leipzig 1908, Erste Vorlesung
 G. Simmel: Philosophie des Geldes. Leipzig 1900, 256–7. o.
 Paul Ernst: Das Drama und die moderne Weltanschauung. In:
 Der Weg zur Form. Berlin 1906.
 Jakob Michael Reinhold Lenz (1751–1792)
 Rudolf Borchardt: Das Gespräch über Formen. 1905.
 Henry Duff Traill, a *Social England* c. hatkötetes mű (London 1896–1902) szerkesztője
 G. Simmel: Aesthetik des Porträts. *Neue Freie Presse*, 1905. ápr. 22.

[1] DIE ÄSTHETIK DER „ROMANCE“

(LAK. 208)

VERSUCH EINER METAPHYSISCHEN GRUNDLEGUNG DER FORM DES UNTRAGISCHEN DRAMAS

I. Das Problem

Die Ästhetik des Dramas steht, je tiefer sie ins Metaphysische hinuntergreift, immer im Banne des unlösbaren Zusammenhangs von Drama und Tragödie. Es scheint, als ob einerseits die wichtigsten Postulate der Technik des Dramas die Tragödie geradezu als ihre Befreiung aus dem Zustand der abstrakten Forderung, als ihre wahre Realisation bedingen würden, und andererseits, als ob es für die Tragödie – in der Sphäre des Ästhetischen – nur die eine adäquate Erscheinungsform gebe, die des Dramas.¹ Geschichte, Technik und Kunstphilosophie des Dramas scheinen alle auf diese unlösbare Verwachsenheit mit der Tragödie hinzuweisen; so sehr, daß es uns beinahe selbstverständlich scheint, alle großen Werke des nicht lustspielartig gestalteten Dramas einfach dem Begriff „Tragödie“ unterzuordnen (Calderon). Und auch das rein praktische Geschmacksurteil scheint diese Zusammenstellung zu rechtfertigen: die künstlerische Minderwertigkeit des sogenannten „Schauspiels“. Die Opposition gegen diese Alleinherrschaft der Tragödie war deshalb immer mehr philosophisch als ästhetisch: ein Kampf gegen den Begriff des Tragischen als oberster Kategorie von Leben und Weltanschauung, wohin es durch seine künstlerische Bedeutung erhoben wird. Schon Platons Einwand gegen das Drama geht im Wesentlichen darauf hinaus, daß der menschlich Hochstehende, der Weise, in der Tragödie nicht darstellbar sei, daß diese deshalb die Minderwertigen zu Helden erhebe.² Eine christliche Philosophie kann mit ihren Begriffen der „Gnade“ und der „Erlösung“ das Tragische durchaus nicht als obersten Begriff dulden und müßte auch in ihrer Ästhetik darüber hinweg zu kommen trachten. In unseren Tagen spre-

chen merkwürdigerweise die Dichter am meisten und am lautesten in diesem Sinne; in erster Reihe wohl Maeterlinck, Shaw und Dehmel. Die zerstreute Opposition gegen die Tragödie hat aber noch nichts positiv Begriffliches hervorgebracht: weder eine geschichtliche Umgrenzung noch eine theoretische Bestimmung des Dramas – eines untragischen Dramas, das aber bewußt auf dieses Ziel hin, aus dieser Weltanschauung heraus stilisiert ist und deshalb keine abgeschwächte (also minderwertige) Tragödie ist, wie das sogenannte Schauspiel. Eine Theorie dieses Dramas versuchen diese Blätter zu skizzieren.

Um das polemisch-Negative der Bezeichnung „untragisch“ zu vermeiden, werden wir dieses Drama von nun an „Romance“ nennen, indem wir den historischen Namen, den die Dramen dieser Gattung in der letzten Periode von Shakespeare und Beaumont-Fletcher tragen, auf die ganze Kunstform ausdehnen. Hierbei können wir unmöglich geschichtlich verfahren. Selbst bei Kunstformen, wo die Dazugehörigkeit der einzelnen Werke pragmatisch bestimmt ist, muß ihre kunstphilosophische Einheit unabhängig von der Geschichte begrifflich festgelegt werden. Umso mehr hier, wo wir erst durch kunstphilosophische Bestimmung des Wesens der „Romance“ überhaupt in die Lage kommen, Dramen, die in den verschiedensten Zeiten unter den verschiedensten Bezeichnungen entstanden sind, in diese Kategorie einzuordnen. Also nur um das konkrete Substrat der nachfolgenden Auseinandersetzungen kurz zu bezeichnen, zählen wir hier die wichtigsten „Romance“-Dichtungen auf: das indische Drama; der größte Teil der Dramen des Euripides; Calderon; Shakespeares letzte Periode und die Dramatiker dieser Jahre (vor allem Beaumont-Fletcher); die Märtyrer-Dramen Corneilles und Racines; einzelne moderne Dramen (Faust, Peer Gynt, Hebbels Genoveva, Hauptmanns letzte Dramen etc.).

Unser Ausgangspunkt kann nur das einzig unmittelbar und unzweifelhaft Gegebene sein: das notwendige untragische, „gute“ Ende der „Romance“. Durch das Ende ist aber jede Dichtung determiniert: ihre ganze Entfaltung und die Atmosphäre dieses Ganges muß so gestaltet sein, daß das Ende eine

Krönung, eine – wenn auch unbewußt – erwartete Erfüllung des Ganzen sei. In der Dichtung kann es keine Überraschung geben, nichts „Neues“ im eigentlichen Sinn des Wortes; selbst die Pointe der Novelle ist bloß die Entladung einer sorgsam wachgerufenen und wachgehaltenen Spannung: die Novelle kann nur deshalb eine Überraschung als Abschluß bringen, weil sich in ihr alles ausschließlich in der Atmosphäre der erwarteten Überraschung abspielt. Geschehnisse und Gestalten der „Romance“ müssen also in eine solche Weltordnung eingefügt werden, in der sie ihre höchste Weihe und eigenste Wesenheit gerade durch das vorbestimmte „gute“ Ende erhalten. Wir wissen: dies ist nicht so leicht möglich, wie es vielleicht scheinen mag.

Für die Helden der Tragödien ist das Tragischwerden ihres äußeren und inneren Geschickes die einzig mögliche wahre Bestätigung ihrer tiefsten und wertvollsten Menschlichkeit: ihres Tragisch-Seins; sie haben ein Recht auf ihre Tragödie, und man würde herabsetzen und entwürdigen, wenn man ihnen ihre Tragödie vorenthalten würde. Es erfordert ein Stilisieren sui generis, um zu ermöglichen, daß Menschengeschicke ohne die sinnlich stärkste und innerlich wahrste Anspannung ins Äußerste, die die Tragödie leistet, doch ihr Gewicht und ihre Größe bewahren. Das Stilproblem der „Romance“ beginnt also mit der Frage: wie mag eine solche (dramatisch-dichterische) Welt beschaffen sein, wo dies möglich ist?, und weiter: mit welchen Mitteln sie zu gestalten ist und ob diese Gestaltung möglich und gerechtfertigt ist?

II. Die Welt der Romance

Es ist kein Zufall, daß diese Form, die durch ihr notwendig gegebenes „gutes Ende“ bedingt ist, ein episches Gegenstück hat: das Märchen. Im Märchen entsteht durch das tiefe und im letzten Grund immer ungetrübte Sicherheitsgefühl, das die von der Form suggerierte Gewißheit des guten Ausgangs aller trüb scheinenden Geschicke ausstrahlt, ein neues Land der kind-

lichen Freude am Leben, ein Abbild des goldenen Zeitalters. Der tiefste und unwahrscheinlichste Traum vom Glück ist im Märchen zur handgreiflichen, empirisch-irdischen Wirklichkeit geworden; es lebt hier ein so alles durchglänzendes, zauberhaftes Glück, daß jedes Mißgeschick, jede Untat oder jedes Verbrechen von ihm umgewertet, zu etwas Vorläufigem, zu einer notwendigen Stufe der letzten verklärten Harmonie herabgesetzt wird.

Phantastik und Unwahrscheinlichkeit des Märchens bestehen eben in seiner absolut irdischen Art alles zu sehen, in seiner nicht mehr zu überbietenden Lebensnähe; im Märchen ist alles real, alles hat die gleiche feste und solide Realität. Das Wunder ist bloß eine inhaltlich unvorhergesehene Erfüllung eines natürlichen (nur wieder inhaltlich absurden) Wunsches; die überirdischen Mächte sind auch nur Menschen, wenn auch solche, für die die Grenzen der empirischen Handlungsmöglichkeiten des menschlichen Daseins nicht mehr gelten; das Zusammenfügen der Geschehnisse hat dieselbe unerforschliche Sinnlosigkeit wie das gewöhnliche Leben, nur daß es von Sinnlosigkeit zur Sinnlosigkeit schreitend doch in einer strahlend sinnlosen und selbstverständlichen Erfüllung der tiefst allgemeinen, irdisch-menschlichen Sehnsucht, der Sehnsucht nach Lebensglück, endet. Im Märchen wird alles empirisch und lebensvoll. Es gestaltet die rein dekorativ gewordene Metaphysik des goldenen Zeitalters; in ihm wird die heiligste Sehnsucht erfüllt, doch findet sie als irdische Wahrheit eine irdische Erfüllung: sie wird entheiligt. Das Märchen könnte man so eine säkularisierte Mythologie nennen.

Sein Inhalt ist aus dem Heiligsten, aus einer Sphäre, die noch über Kunst und künstlerischer Ausdrucksmöglichkeit liegt, herabgestiegen, ist unheilig, rein weltlich geworden, um reine Erfüllung, reine Sehnsucht zu werden; im Märchen wird das tiefste Leben auf die Oberfläche gebracht und wird so, eben weil seine Quellen und sein Wesen die tiefsten sind und seine Gestaltung ganz rein ist, ganz zur Oberfläche. Das Märchen als vollendete Form ist par excellence antimetaphysisch, untief, rein dekorativ. Es ist eine allegorische Arabeske, deren Sinn für

immer verloren, deren Transparenz dadurch zur Lokalfarbe deren über sich selbst Hinausweisen zum phantastisch-grotesken Ornament geworden ist.

Das „gute Ende“ als Postulat der Form schafft immer eine Märchenatmosphäre: die tiefste Sicherheit in der völligen Sinnlosigkeit des umgebenden Lebens, in dem absoluten Ausgeliefertsein an innere und äußere Mächte, die größte Nähe zu den Quellen des Seins, zu den Gottheiten – trotz (oder wegen) der gänzlich irdischen Beschaffenheit dieses Lebens – sind seine notwendigen Folgen.

Die dramatische Form ist aber immer metaphysischer als die epische. Die dramatische Gestaltung des Märchenerlebnisses führt deshalb das Märchen – in einer bewußteren, philosophischeren Weise – in das Metaphysische zurück: aus dem Tatbestand des Lebens wird hier eine neue Kosmologie, aus den Märchenmächten werden Lebensschicksale: das zur Farbe gewordene Licht der Transzendenz fängt wieder an zu leuchten. Diese Rückkehr ist durch den einfachsten Unterschied der beiden Formen gesetzt. Im Märchen ist alles zur Fläche und Oberfläche geworden: seine Gestalten sind keine Menschen, bloß dekorative Möglichkeiten zu marionettenhaften Gebärden. Durch die formelle Notwendigkeit des Dramas, abgerundete, nicht mehr flächenhafte Menschen zu gestalten, entsteht, beinahe als bloß technische Folge, die „Vertiefung“; die räumliche Tiefe, das Schaffen einer dritten Dimension, bedingt eine geistige Vertiefung.

Das Märchen konnte eine schöne Oberfläche bleiben, weil seine Gestalten in den Geschehnissen nur figurierten, aber sie nicht erlebten; die „Romance“ hingegen gestaltet Menschen, muß also – um ihr Leben möglich zu machen – um sie und in ihnen einen Raum schaffen und diesen Raum mit Leben erfüllen: sie muß eine Psychologie, eine Kosmologie, eine Ethik etc. haben.

Die Psychologie der Menschen in der Dichtung ist bedingt durch die Schicksale, die sie erleben müssen, d.h. durch die Art der Zusammenfügung der Geschehnisse, die sie erleben. Der Streit über die Priorität der Handlung oder des Charakters ist ein müßiger Wortstreit: beide sind absolut koexistent; die

Handlung ist die Grenze und die Lebensluft des Charakters, und der Charakter das Heraustreten der bloß abstrakt-möglichen Handlung in die konkrete Möglichkeit. Wenn wir also hier die Welt der „Romance“ beschreiben und somit die ihr zukommende Handlungen und Charaktere näher bestimmen wollen, müssen wir von der vorläufig bloß abstrakt-allgemein bestimmbaren Handlung ausgehen, aus ihr die Charaktermöglichkeiten konkret bestimmen, um dadurch zu der dann schon konkretisierten Handlung und zu ihrem Sinn vorzudringen.

Das wesentlichste und allgemeinste Kennzeichen der Handlung der „Romance“ ist ihre Irrationalität und (wir können schon hinzufügen: scheinbare) Sinnlosigkeit. Denn die Rationalität, wenn sie wirklich, tief und folgerichtig, also ein für das Schaffen einer dichterischen Wirklichkeit brauchbares Prinzip ist und keine flache Vernünftigkeit des gewöhnlichen Lebens, muß alles bis ins Äußerste, bis zu den letzten Grenzen in den Tod und in die Tragödie treiben. Damit unser notwendig gegebenes „gutes Ende“ keine seichte Abschwächung des Hindrängens zur Tragödie, kein Herausfallen aus der dichterisch-tragischen Welt in die Lebensempirie sei, sondern ein wahrhafter Schluß, eine Krönung und keine bestenfalls bloß witzige Pointe, kann der Weg zu ihm niemals der der Rationalisierung der Geschehnisse sein.³ Der ernste Konflikt treibt – wenn er nur der eigenen immanenten Dialektik unterworfen ist – immer der Tragödie entgegen, die Handlung muß also hier noch ein anderes konstituierendes Element enthalten: die Irrationalität, das Märchenhafte, den Zufall und das Wunder. Eine Handlung, deren beabsichtigte Wirkung ein tiefes Sicherheitsgefühl in der größten Spannung ist, die durch große und drohende Gefahren verursacht wird, kann nur märchenhaft sein, von Überraschung zu Überraschung eilend, die schwersten Konflikte mit dem Machtwort des Wunders oder des Zufalls zerschneidend.⁴ Daraus ist ersichtlich, daß die Handlung hier nicht das absolut Einheitliche und in sich Geschlossene der Tragödienhandlung haben kann: ihre Elemente werden von verschiedenartigen Kausalitäten verknüpft und bewegt, und das wirre Gewebe der Geschehnisse, das dadurch entsteht, ist in sich brüchig, zusam-

menhanglos und sinnlos. Da aber die zufällig gefällige Lösung zufällig entstandener Konflikte keiner ästhetischen Kategorie zukommen kann, wenn das Ganze nicht bloß auf die dekorative Schönheit des krausen Ornaments ausgehen soll – was jedoch das Wesen der dramatischen Form nicht gestattet –, so muß die Gesamtheit der Sinnlosigkeiten und Zufälle einen über das Gegebene hinausweisenden Sinn haben. Einen Sinn, der so weit über jedem Einzelgeschehnis thront, daß im Vergleich zu seiner Würde der Unterschied von Zufall und Notwendigkeit, von Lebensempirie und Wunder, von (irdisch) sinnreich und sinnlos seine Bedeutung verliert. Die Geschehnisse sind zugleich empirisch-irdisch und metaphysisch-überirdisch, und die Stimmung des Zuschauers wird eine Spannung von Sicherheit und Bangen sein, die durch das Schwanken zwischen Verborgensein und Offenbarwerden des letzten Sinnes entsteht. Mit einem Wort: die Handlung der dramatischen Tragödie ist immer sinnvoll und notwendig (wie immer auch Sinn und Notwendigkeit beschaffen sein mögen) und ihre Lösung ist immer eine immanente; das principium stilisationis der zufälligen, sinnlosen und inkohärent erscheinenden Handlung der „Romance“ wird hingegen die Transzendenz sein. Die Tragödie⁵ ist mithin eine in sich einheitliche, eine symbolische Form, die „Romance“ hingegen eine über sich hinausweisende, eine allegorische Form.

Durch diese vorläufig abstrakt-allgemeine Bestimmung der Handlung kommen wir zu einer weiteren Frage: Wie müssen die Menschen der „Romance“ beschaffen sein? Wie muß die Struktur ihrer Seele sein, damit eine solche Welt ihr natürliches und notwendiges Lebenselement sei; damit solche Handlungen wie selbstverständliche Bedingungen ihres Lebens auf sie einwirken oder als spontane Äußerungen ihres Wesens von ihnen ausströmen können? Wenn wir nun die in der Handlung gefundene Inkohärenz und Irrationalität psychologisch ausdrücken wollen, so müssen wir sagen: das Wesen der Psychologie der „Romance“-Menschen ist die Durchbrechung des Ichs, der Verlust seiner Einheit. Dies ist eine notwendige Folge der Handlung, ihr psychologisches Äquivalent: Die Schicksalslinie dieser märchenhaften Handlung verläuft in so scharfen und unvermittelten

Kurven, daß ihr Erleben selbst ein äußerst fließend gestaltetes Zentrum sprengen müßte. Um also dennoch eine Einheit im Werk zu gewinnen, muß eben diese Unmöglichkeit, das Verschwimmen und das Zerreißen der Grenzen des Ichs, zum Ausgangspunkt und Ziel des Stilisierens werden.

Dramatische und epische Formen sind vielleicht durch ihre Konzeptionen der Charaktere am schärfsten getrennt. In der Epik wird der vom Leben gegebene Charakter des Menschen, sein empirisches Ich zur Form (Epos, Roman), oder die Handlung ist derart, daß für ihre Zwecke eine symbolische Abbréviation des empirischen Ichs genügend und notwendig ist (Novelle, Märchen). Das Drama dagegen ist eine Form der Form: sein Ausgangspunkt und seine Materie, sein zu Stilisierendes ist die tiefste und konkreteste Form des Charakters, seine Idee: das intelligible Ich. Der dramatische Charakter ist die Hypostase des nur postulativ gesetzten, nur ekstatisch erlebbaren Wesens des menschlichen Charakters, seine Ver-Dichtung und sein Wesentlichwerden, sein „Wesen“; nicht aber seine Abstraktion, wie etwa in der Novelle. Die Tragödie gestaltet dieses Wesen; diese Form der Form, dieses ins Absolute gespannte Postulat ist die Grundlage ihrer Wirklichkeit. Die „Romance“ steht dem Leben näher, denn in ihr werden Wesen und Peripherie voneinander erst im Werk selbst getrennt, und ihr Zusammengehören trotz ihres Widerstreites, ihre Einheit trotz aller Inkohärenz und Inadäquatheit wird zur selbständigen Substanz, zum Ausgangspunkt der Weltgestaltung erhoben.

Für das Drama ist die Auffassung und Gestaltung der Leidenschaft entscheidend. Für die Auffassung der Leidenschaft in der Tragödie ist die Rationalisierung das bezeichnendste Moment: die Leidenschaft erhält in ihr eine kosmische Bedeutung, einen metaphysischen Sinn: sie wird der einzig mögliche Weg zum wahren Leben, zur Vollendung, zur Selbstsicherheit. So ist die Leidenschaft des tragischen Menschen eine reine Flamme, die sein Leben verbrennt, auf daß seine Seele geläutert und schlackenlos in den klaren Himmel der erfüllten Selbstsicherheit aufsteige. Durch und in der Leidenschaft kommt der tragische Mensch zu sich, aus dem Verworrenen in die Einheit;

die Leidenschaft bedeutet für ihn eine Steigerung seines Ichs, eine Konzentrierung seines wesentlichen Inhaltes. Die blinde Wut der Leidenschaft hat hier eine tiefe (wenn auch unbewußte) Weisheit: das Wissen und die Vision des Schicksals. Und ihre Weisheit sieht mit blinden Augen den wahren Weg zur letzten Einheit der Welt, zur Einheit von Mensch und Schicksal; die Leidenschaft des tragischen Menschen ist ein Ringen und ein Gericht, und die Frucht, die sie bringt, ist die Vollendung, die Selbstenthüllung in der Erkenntnis der Grenze, das Sich-Finden im Schicksal des wesentlich gewordenen Menschen.

Die Leidenschaft in der „Romance“ – um den Gegensatz ganz kurz zu bezeichnen – ist ohne jede metaphysische Verklärung, sie ist Leidenschaft schlechthin, sie ist in ihrem Wesen und nicht bloß scheinbar etwas Dumpfes und Blindes, Wildes und Sinnloses, sie ist eine Überschwemmung, in deren trüben Fluten die Menschen zu ertrinken drohen. Sie ist die empirische Leidenschaft des Lebens, dessen Sinn, das Sich-Bewähren und Sich-Finden des Menschen, deshalb nur außerhalb ihres Reiches zu suchen ist; dieser Sinn ist etwas der Leidenschaft ewig Fremdes, ihr absoluter, ausschließender Gegensatz. Das Schicksal also, das im Drama immer in der Maske der Leidenschaft erscheint, erhält hier im Verhältnis zum Menschen eine neue Betonung: während der tragische Mensch mit dem Schicksal ringt, kämpft der Mensch der „Romance“ gegen das Schicksal; dort will er es, sucht er es auf, um sich im Ringen mit ihm zu finden, hier stürzt er sich darauf und muß gegen das Fremde und Feindliche kämpfen; dort kommt es aus dem Innersten, hier von außen; dort ist die Steigerung des Ichs, hier seine Spaltung das entsprechende psychologische Moment. In der Tragödie ist die Krönung des Werks, die Weihe, die das Schicksal dem Menschen gibt, eine gerade Fortsetzung des Weges, den die Leidenschaft zeigt; in der „Romance“ ist das Ende ein Abbruch dieses Weges. Das Sichbewähren des tragischen Helden, das mit seinem Sich-Finden in der Leidenschaft identisch ist, kann hier bloß aus der äußersten Spaltung des Menschen hervorgehen: Das ganze Leben wird zu einem furchtbaren, mystischen Paradoxon, dessen Sinn sich hinter

allen Gefühlen und Geschehnissen verborgen hält, und nur durch den heftigsten Kampf gegen alles, was Leidenschaft und Leben auf den Menschen zuströmen lassen (oder durch göttliche Gnade), kann dieser Sinn wieder gefunden werden: die Leidenschaft ist hier eine empirisch gewöhnliche Wirklichkeit und hat doch zugleich eine bloß allegorische Bedeutung; sie ist nur eine Gelegenheit zum Geprüftwerden. Dadurch entsteht hier eine merkwürdige und paradoxe Mischung der Gottesnähe und der Lebensnähe. Der Lebensweg, die Leidenschaft selbst, hat keinen immanenten inneren Sinn.

In Wirklichkeit ist freilich diese Grenze zwischen der Leidenschaft in der Tragödie und der in der „Romance“ oft fließend, wodurch selbstredend auch die Grenze zwischen den beiden Schicksalskonzeptionen unscharf wird. Denn der Rationalisierungsprozeß der Leidenschaft in der Tragödie bezieht sich bloß auf die Auffassung, nicht aber auf die Gestaltung der Leidenschaft; ihr Wesen erhält zwar einen metaphysischen Sinn, ihre Erscheinungsform aber, die Art, wie sie sich im Menschen und in der Einwirkung auf menschliche Verhältnisse äußert, kann und darf niemals rationalisiert werden. Die gleich blinden und gleich wütenden Leidenschaften eines Othello und eine Laertes etwa kann man, wenn man nur ihre Äußerungen und deren Gestaltung betrachtet, auf den ersten Blick kaum unterscheiden, geschweige denn verschiedenen Kategorien unterordnen.

Freilich, wer Augen und Ohren für den Gang des Schicksals im Menschen hat, wird schon den Unterschied wahrnehmen: daß der Rhythmus der Bilder und der Gebärden des Othello immer breiter, erdenferner und weltumfassender wird, bis der naiv-heroische Held der ersten Szene in der furchtbaren Wesenhaftigkeit der Geste: „die Sache will's“ dasteht, daß aber Laertes von seiner Leidenschaft keine Erweiterung und keine Verdichtung seines Wesens erhält, daß sie vielmehr wie eine sinnlose Krankheit ihn anfällt und er nach ihrem Verschwinden derselbe bleibt, der er vor ihrem Erscheinen war. Auch hat diese Leidenschaft keine innere Entwicklung oder Steigerung, sie ist ein genau umgrenzter Abschnitt im Leben eines Menschen, den man abstrakt gesprochen aus diesem Leben wegdenken könnte,

sie bewegt sich in einem Kreis und ist unfruchtbar. Die Stellungnahme, die der mit ihr geschlagene Mensch zu ihr nimmt, kann nur eine heftige Abwehr oder ein resigniertes Sich-ins-Unvermeidliche-Fügen sein.⁶

Dadurch können wir zu dem dichterisch-dramatischen Begriff der Pathologie kommen. Wenn man im Leben solche Prozesse pathologisch nennt, die der inneren immanenten Teleologie des von ihnen heimgesuchten Organismus entgegenarbeiten und sie gefährden, so kann man, wenn die von der Form bedingte Teleologie der dramatisch-dichterischen Menschen festgestellt ist, diese Definition auch hier anwenden. Jede Dichtung verdichtet ihre Gestalten, wenn auch Zweck und Ziel dieses Stilisierens in den verschiedenen Formen verschieden sind; jeder psychologische Prozeß also, der zu diesem Ziele führt, der die Gestalten wesenhaft und ihrer Seele adäquat macht, ist ein normaler, ein den Normen entsprechender; pathologisch müssen wir hingegen alles in sich und für sich Sinnlose und Unfruchtbare nennen. Es leuchtet hier, beiläufig bemerkt, ohne weiteres ein, daß der dramatische Naturalismus eigentlich nur pathologische Gestalten hervorbringen kann.

Die Grenze zwischen der Leidenschaft in der Tragödie und der in der „Romance“ ist die Pathologie, denn in unserem Sinne des Wortes können wir behaupten: eine pathologische Leidenschaft kann nicht tragisch wirken. Am deutlichsten ist dieser Unterschied beim Erscheinen und Verschwinden der Leidenschaft sichtbar: Der Mensch der „Romance“ wird von seiner Leidenschaft angefallen, und wenn ihr Toben zu Ende ist, fällt sie von ihm unvermittelt und ohne inneren Grund ab; sie ist nicht aus dem Wesen des Charakters gewachsen. Darum erscheint es mir oberflächlich, in dem *deus ex machina* des Euripides, der für Griechenland der typische Dichter der „Romance“ ist, ein bloß technisches Hilfsmittel zum gefälligen Zerhauen unlösbarer Konflikte zu sehen. Die auf die Bühne niedersteigenden Gottheiten des Euripides verkörpern den transzendenten Grund und Sinn der immanent grundlosen und sinnlosen Leidenschaften und Geschehnisse;⁷ das furchtbare „er war nicht mehr Er selbst“ des rasenden Herakles ist wohl die

stärkste Gestaltung der plötzlich blind und wahnartig hervorbrechenden Leidenschaft. Die Gestaltung des Euripides betont die absolute Irrationalität der Leidenschaft ganz scharf und mit stärkster Sinnfälligkeit; denn die Gottheit als Ursache hebt die Leidenschaft aus jeder irdischen Kausalität heraus, macht sie völlig grundlos, nimmt ihr aber zugleich das Quälende und Niederdrückende der absoluten Sinnlosigkeit, die jede im Wesen nach denselben Prinzipien, aber mit bloß irdisch-psychologischen Ausdrucksmitteln gestaltete pathologische Leidenschaft haben muß (Laertes und Angelo bei Shakespeare). Die moderne Dramatik verwechselt hier die Pathologie der Dichtung mit der des Lebens, sie glaubt das Sinnlose begründen zu können, wenn sie ihm psychologische Motive unterschiebt; aber das niederdrückende Gefühl der Sinnlosigkeit kann dadurch nicht aufgehoben werden. Eine solche Begründung muß immer tautologisch bleiben, denn daß seelische Prozesse sich in den Formen der Psychologie und Pathologie abspielen, ist selbstverständlich, dichterisch kommt es darauf an, was sie bedeuten; und diese Motivation widerspricht den Bedingungen der Materie: sie hebt scheinbar die Sinnlosigkeit auf, wo die immanente Sinnlosigkeit scharf betont werden müßte, und ist unfähig, einen Übergang zur Transzendenz, zum wahren Sinn und Aufhebung der Irrationalität, zu finden.

Der deus ex machina ist die stilvollste Möglichkeit, sowohl die Psychologie wie die kosmische metaphysische Seite der Leidenschaft in der „Romance“ gleich rein zu gestalten; dadurch wird aber gerade hier die große Stilparadoxie der „Romance“ am klarsten sichtbar: der Widerstreit und die Einheit des irdisch Irrationalen und des transzendent Notwendigen, das Distanzproblem der Vereinigung von Gottesnähe und Lebensnähe. Denn die unvermittelte Berührung zwischen Gottheit und Mensch, das direkte Eingreifen der transzendenten Mächte ins Leben kann sich psychologisch (menschlich-kausal gesprochen) nur als das Absurde äußern, als totale Spaltung des menschlichen Ichs, als Zerreißen seiner Grenzen, als Wahnsinn.

Andererseits ist aber dieser Wahnsinn anderes und mehr als seine psychologische Erscheinungsform, gerade weil diese

Erscheinungsform in sich nichts Sinnvolles oder über sich selbst hinaus auf einen höheren Sinn Hinweisendes enthält: Der Wahnsinn, samt der Verblendung, die er bringt, und der Verbrechen, in die er die Menschen führt, ist bloß Versuchung; und die Auflösung, das Aufdecken des Sinnes, die Erlösung von Bedrängnis, das Ende, die Krönung wird von den gleichen transzendenten Mächten gebracht wie der Wahnsinn selbst. Durch den *deus ex machina* wird der transzendente Sinn des immanent Irrationalen gestaltet, und wenn diese Lösungen bei Euripides nicht immer in diesem Sinne ganz rein sind, so liegt es nicht an einem Mangel des Stilprinzips, sondern vielmehr daran, daß der Dichter es oft rein artistisch, nur dekorativ und theatralisch anwendet, weil er daran, wodurch sein Stilprinzip richtig begründet wird und vertieft werden könnte, nicht mehr wirklich glaubt.⁹

Wenn aber die pathologische Leidenschaft nicht alle Dämme zerreißt, nicht ganz zum Wahnsinn wird, sondern bloß den Menschen gegen seinen Willen und seine Einsicht ihrem, dem verhaßten Ziele entgegen schleppt, wenn in dem Helden ein Punkt seiner Seele sein eigen bleibt, so ist die eigentliche Spaltung des Ichs eingetreten. Dann entsteht eine ebenso paradoxe Mischung, wie es die frühere war, die von Besessenheit und Bewußtheit. Der Held steht unter seiner Leidenschaft, denn er erliegt ihr, sie zwingt ihm Gefühle und Taten auf, die seinem Wesen fremd und verhaßt sind, er steht aber zugleich über ihr, denn er durchschaut sie, er sieht, daß sie ihm fremd und feindlich ist.¹⁰

Auch hier ist die Leidenschaft eine Versuchung, und der Sinn ihres Wütens ist auch hier transzendent, nur liegt hier der Schauplatz der letzten Entscheidung nicht so augenfällig außerhalb der Seele des Helden. Auch hier kann er nur durch Gnade gerettet werden; den Kräften, gegen die er kämpft, kann er nie gewachsen sein, er müßte ihnen erliegen (ein Konflikt, der in der Tragödie gar nicht existiert), aber die rettende Gnade ist hier nicht so ausschließlich wie früher *gratia irresistibilis*, eher eine *gratia cooperans*. Diese Bewußtheit, die, ganz allgemein gesprochen, nur soviel bedeutet, daß der Mensch die

Leidenschaft, die ihn beherrscht, intellektuell durchschaut, bringt eine eigentümliche Dualität und Zerrissenheit in die Handlungen dieser Gestalten. Man könnte sagen: diese Menschen sind nicht mehr Träger ihrer Leidenschaften, sondern ihre Seele ist bloß der Schauplatz für ihr Toben, der ganze Mensch wird von seinen Leidenschaften getragen, er ist nur Schauspieler in einem Stück, dessen Text ihm von fernen und fremden Mächten vorgeschrieben wird. Es ist ein Sich-Überschlagen der Leidenschaft: Die größte Besessenheit wird kaltgrübelnd, sich selbst distanzierend, schauspielerisch. Die Helden, die ihre Leidenschaft erleiden und in ihr nur gezwungen agieren, fangen an einem gewissen Punkt an, sie und sich selbst als im Schauspiel zu betrachten, ihr Betragen wird bewußt, höfisch zeremoniell, die Schönheitsgesetze der Bühne streng einhaltend; sie sehen ihr Schicksal wie ein Rolle an, und ihre Pflicht besteht darin, sie folgerichtig und in Schönheit zu Ende zu führen. Jede ganz wilde, durch keinen immanenten Sinn gebändigte Leidenschaft muß so umschlagen; nur wird dieses Umschlagen, wo es unbewußt, nicht aus den Stilprinzipien des Werkes heraus entstanden ist, zur Willkür und Karikatur (Marlow, Klinger), während hier hohe Schönheit und eine tiefe Schicksalsbewußtheit daraus entsteht.¹¹

Diese Zerrissenheit und Dualität der inneren wie äußeren Welt der „Romance“ bestimmt nicht nur die Psychologie des von seiner Leidenschaft besessenen Helden, sondern auch die der anderen typischen Gestalten dieser Form: die des Weisen, des Märtyrers und der mulier salvatrix. Daß der Weise eine Gipfelgestalt der „Romance“ sein mußte, folgt schon aus der oben skizzierten Auffassung der Leidenschaft. Maeterlinck sagt einmal in seiner Polemik gegen die Tragödie, daß das Erscheinen des Weisen auf der Bühne die Tragödie unmöglich machen würde, „daß die Gegenwart des Weisen das Schicksal lähmt“, daß es deshalb „vielleicht kein einziges Drama giebt in dem ein wahrer Weiser auftritt; und wo ein solcher auftritt, macht das Ereignis vor ihm Halt, ehe es Blut und Thränen giebt“.¹² Diese Sätze sind wahr, solange man vom Standpunkt des Lebens oder der Philosophie gegen die Tragödie streitet und ihre ganz eigen-

artige, von eigenen Gesetzen beherrschte Welt nicht kennt oder nicht anerkennen will. Der Typus des Weisen kann in der Tragödie nicht leben, denn in ihr hat die Leidenschaft des Helden die höchste dort mögliche und notwendige Weisheit, der Held, wenn er in der Leidenschaft ist, ist die Weisheit, seine Leidenschaft ist sie. Gegensatzpaare wie Glück und Unglück, wie Optimismus und Pessimismus, wie Illusion und Wirklichkeit sind für die Welt der Tragödie ganz sinnlos, und auch die Erlösung ist in ihr nur das Ende eines sich stets in sich vollenden, inneren Prozesses. Diese Einheit von Weisheit und Leidenschaft, deren Grund die Einheit von Schicksal und Leidenschaft ist, hat die „Romance“ nicht, die Dualität dieser Prinzipien polarisiert sich bei ihr in den Typen des Weisen und Besessenen.

Die Elemente der Seele des Weisen sind dieselben wie die des Besessenen, nur ihr Kräfteverhältnis, die Struktur der Seele ist im Weisen eine andere geworden. Der Weise durchschaut die Irrationalität der Welt und die Sinnlosigkeit aller Leidenschaften, die der Held als gegeben annimmt und denen er erliegt; er durchschaut aber zugleich die Schwäche und Relativität dieses seines Lebens, und diese letzte Resignation gegenüber allem, Glück, Leben und Wissen, wird in ihm zur Kraft und zur Macht: es ist kein Punkt in seinem Wesen, der vom Schicksal beherrscht werden könnte, denn alles, was vom Schicksal angefallen wird und nicht zu verteidigen ist, gibt er ihm preis; und der reine, innere Punkt des Wesens, der beim besessenen Helden die Leidenschaft schauspielerisch und innerlich distanziert gemacht hat, erblüht dadurch zur leuchtenden Selbständigkeit, zur Substantialität. Weisheit ist da, wenn Sein und Denken im Gleichgewicht sind, wenn das Wissen um die Welt der Struktur der Welt adäquat ist. In dieser Welt, deren konstitutives Stilprinzip erfordert, daß Schein und Wesen, Immanenz und Transzendenz nie zusammenstimmen, kann die Weisheit nur ein Wissen von dem Verschwimmen der Grenzen, von der Gleichartigkeit des Verschiedenen und dem Zerfallen des gleichartig Scheinenden, von der bloßen Scheinbarkeit des Lebens und des Todes, von der alleinigen Realität des Transzen-

dentem sein; ein Wissen von der Traumartigkeit des Lebens und vom Leben des Traumes, von der Absurdität des Weltlaufs und seines Sinnes in dieser Absurdität.

Darum ist diese Weisheit keine Überwindung des Schicksals, wie Maeterlinck in seiner antitragischen Polemik meint; diese Weisheit und das tragische Schicksal sind keine Gegensätze, die in ein dialektisches Verhältnis gebracht werden können, sondern sie sind Kategorien verschiedener Stilsysteme. Das Wesen dieser Weisheit ist die Einsicht, daß das Schicksal eine bloße Illusion ist; in der Tragödie ist das Schicksal aber der metaphysische Urgrund der ganzen dargestellten Welt, das *ens realissimum*. Ein Weiser also, der das Schicksal nur für Illusion hält, wäre in der tragischen Welt, wo es unbezweifelbare Wirklichkeit ist, ein trister Narr oder ein platter Philister.¹³

In der Welt der „Romance“ hingegen fehlt jeder Grund zu einem solchen Glauben an das Schicksal; hier ist alles, was dem Menschen wie Schicksal erscheint, nur ein Traum — wie alle anderen erscheinenden Elemente dieser Welt —, ohne echte Wesenheit, ohne Substanz und metaphysische Realität, ein Traum, der seine Wirksamkeit und Wirklichkeit nur von der in den Menschen großgewordenen Kraft der Würde und Leidenschaften, der Angst und der Glückssehnsucht erhält. Das Schicksal kann nur dort wahre Wirklichkeit sein, wo die Welt der Erscheinungen und das Ich, das sie erlebte, einheitliche und letzte Prinzipien sind, die an und für sich Realität haben. Die Welt der „Romance“ ist aber so aufgebaut, daß sich in ihr verschiedene Wirklichkeitsschichten kreuzen, mengen und abwechseln, von denen keine ein Recht auf absolute Geltung beanspruchen kann.

Prospero sagt:

We are such stuff

As dreams are made on, and our little life

Is rounded with a sleep.

und Sigismund, der Held von „Das Leben ein Traum“:

Gleicht dem Traume

Denn die Hoheit so vollkommen,

Daß man diese, wenn auch wahr,

Achtet manchmal für erlogen,

Und erdichtete für wirklich?

Sind sie nur so schwach gesondert,

daß man fragen muß, ob das,

Was geschah und genossen,

Wahrheit oder Lüge sei?

Dieses Ineinanderaufgehen von Traum und Wirklichkeit ist ein wesentliches Kennzeichen der Welt Calderons.¹⁴ Im Drama der Inder und des Euripides ist dieses bei Calderon und Shakespeare schon subjektiv gewordene Schwanken noch objektiv dargestellt: Die Gottheiten oder andere übernatürlich begabte Mächte lassen Teile der Wirklichkeit, ganze Menschen oder Gefühlskomplexe der Menschen, ihre Verhältnisse zueinander, aus der Wirklichkeit verschwinden, um sie mit nach Laune ausgewählten anderen zu ersetzen; und die Menschen stehen ratlos in dieser ewig wechselnden und sich wandelnden proteischen Welt; sie werden von trügerischen Leidenschaften entzündet, durch nichtseiende Objekte geführt und sie setzen das Wesentliche ihres Lebens für Phantome und Hirngespinnste aufs Spiel.¹⁵

In dieser Welt, in der Sinn und Rettung jenseits von allem Erscheinenden, dessen irreführende oder zum Wahren weisende Beschaffenheit aus sich heraus nie erkannt werden kann, liegt, kann die illusionsfremde Weisheit eine Lebensbedeutung erlangen; hier ist der Weise der vollkommene Mensch. Seine Weisheit ist zugleich eine Erkenntnis und eine aktive Stellungnahme zum Leben, eine Ethik. Diese Stellungnahme folgt notwendig aus der Erkenntnis der Scheinhaftigkeit alles Geschehenden; sie ist eine Abkehr vom Handeln, ein Durchschauen der Illusion, daß dem Menschen ein wirkliches Handeln gegeben sei.

Diese Weisheit ist ein Kampf gegen das Kreatürliche im Menschen. In der Tragödie wird das Kreatürliche vor dem

Schicksal zunichte, hier wird es von der Weisheit verworfen; dort verschwindet es also, während es hier nur verneint wird. Der Weise handelt nicht, er tritt vor dem verwirrend bunten Reichtum des Lebens zurück, und diese veränderte Perspektive löst für seine Augen alles Verworrene auf: was für den Handelnden eine unlösbare Wirrnis des Sinnvollen und des Sinnlosen war, wird für den Betrachter ein schönes, farbiges und wohlgeordnetes Spiel. Für den Weisen trennt sich der Schein vom Wesen, das Bewegende vom Bewegten, und eine neue Möglichkeit zum Handeln wird ihm eröffnet: die Handlung des Magiers, der nicht die Dinge selbst, deren Abhängigkeit und Substanzlosigkeit er durchschaut, bewegen will, sondern auf ihre treibenden Ursachen wirkt. Diese Gleichsetzung des Weisen und des Magiers ist nicht nur durch die Weltanschauungen der Zeiten, in denen einzelne „Romancen“ entstanden sind, bedingt¹⁷; sie folgt vielmehr notwendig aus der Form.

In der Welt der Dichtung müssen Kausalität und Teleologie zusammenfallen; wenn in der „Romance“ scheinbar verschiedene und heterogene Kausalitäten nebeneinander wirken, so nur darum, weil ihre Teleologie eine transzendente ist, und die Teile, die einzelnen Menschen, darum nur unbewußt und gegen ihren Willen dem Ganzen dienen. Ein wirkliches Durchschauen der Substanz der Einzelheiten, eine wirkliche Erkenntnis, muß also hier schon eine Ahnung des letzten Sinnes, ein Wissen von der Beschaffenheit der bewegenden Kräfte sein. Eine Macht, da in der Dichtung eine Dualität des wahren Denkens und wahren Seins undenkbar ist. Das Wissen von der Sinnlosigkeit ihrer Geschehnisse, das die Helden der „Romance“ doch manchmal haben, ist kein wahres Wesen und machtlos, weil sie sich nur mit ihrem Wissen von der Scheinwelt befreit haben; ihr Wille zum Glück, ihre Sehnsucht nach den eigenen Zielen ist geblieben, die Macht der Irrationalität der Welt ist für sie nur noch schmerzhafter geworden. Sie wollen leben und handeln; in einer Welt aber, deren Kräfte nicht dazu da sind, den letzten Persönlichkeitswert aus dem Menschen herauszutreiben, muß jedes Handeln den Menschen herabsetzen, weil es ihn einseitig macht, ohne mit dieser Einseitigkeit das Wesen hervorzubringen.¹⁸

Der Weise verzichtet auf Leben und Glück, er ist dadurch aus dieser Einseitigkeit herausgetreten, der erreichte Höhepunkt seines Wesens ist dem letzten Prinzip der Welt gleichgeworden: und damit eine Wirkung auf sie möglich. Das Wirklichwerden dieser Möglichkeit folgt aus der märchenhaften Struktur dieser Welt. Im Märchen ist die Lösung der Lebenslangen immer an ganz irrationale, aber ganz konkrete Bedingungen gebunden, man muß ein ganz sinnlos scheinendes Gebot pünktlich erfüllen oder einem ebensolchen Verbote willfahren; es ist immer ein intellektuelles Beherrschen des Sinnlosen.

In der „Romance“ ist diese Lösung, die im Märchen eine einfache Tatsache war, vertieft: sie ist das Sichtbarwerden des Bandes, das Schein und Wesen verknüpft; das Zu-Lösende ist irrational und sinnlos, denn so ist die Welt des Scheines beschaffen. Die Lösung ist scharf und präzise, in ihrer Form intellektuell, nach ihrem Inhalt aber nicht aus dieser Welt. Denn das Wesen, der Sinn, ist rational, wenn auch nicht nach unserer Ratio gebildet, und der Löser ist ein Mensch, der in sich die Welt des Scheins überwunden hat und mit seinem nicht mehr ganz irdischen Wesen auf das ihm nunmehr verwandte Wesen der Welt einwirkt. Nur der Intellekt der Außenstehenden kann in dieser Welt der immanenten Sinnlosigkeit eine Macht haben. Der Wille ist gerichtet, und wer in der Welt lebt, ist von ihr geblendet. Laertes war eine Marionette seiner Leidenschaft, Prospero ist der Regisseur seines Schicksals!

Muß aber der Sehende ein Schauender werden? Ist der Gegensatz von Blindheit und Einsicht mit dem vom Handeln und Abseitsstehen identisch? Ist die Bewegung vom Trug des Scheins zur Sicherheit des Wesens, die der Weise vollzieht, die einzig mögliche in dieser Welt?

Diese abstrakte Frage ist die berühmte Anfangsfrage der Bhagavadgîtâ: Arjuna steht vor der Tragödie, vor seinem notwendigen großen Kampf, in dem das Schicksal ihm die nächsten Blutsverwandten und Freunde als Gegner entgegengestellt hat. Er fragt Krischna, der ihn als Wagenlenker begleitet, ob er das tun dürfe; ob hier zu handeln nicht Sünde wäre, ob die wahre Erkenntnis, das Heraustreten aus der Ver-

blendung, ihm hier nicht jedes Handeln verbieten würde. Doch Krischna verneint diese Frage und befiehlt ihm, in den Kampf zu ziehen. Auch hier hebt die Weisheit die Tragödie auf, doch wird hier das tragische Schicksal nicht vermieden oder umgangen, sondern gewogen und leicht gefunden. Durchleuchtet von den Strahlen der göttlichen Erkenntnis ist es nichts als bloße Oberfläche. Alle Erscheinungen dieser Welt sind nur Schein: Leben und Tod, Verwicklung und Sünde, Töten und Getötetsein:

Wer, tötend, glaubt, daß er töte,

Wer, getötet, zu sterben glaubt,

Irr gehen dieser wie jener:

Der stirbt nicht, und der tötet nicht.¹⁹

Und Arjuna zieht in den Kampf und siegt.

Das Wesen dieses untragischen Handelns ist, so wie in der Magie des Weisen, die Einsicht in die Scheinhaftigkeit des Lebens, des Leidens und der Gefahren; beim Weisen blieb aber diese Wendung fast ausschließlich intellektuell: Die Einsicht war eine Erkenntnis der wahrhaft wirkenden Ursachen, und die Resignation galt zwar dem Leben, doch in einem mehr uneigentlichen Sinne, dem Leben als Synonym von Glück, von Befangenheit in Illusionen. Durch das Wegwerfen des scheinhaften, diesseitigen Lebens errang er sich ein anderes, wesentliches, aber ebenfalls diesseitiges Leben.²⁰ Der göttlich handelnde Arjuna hat das Leben im eigentlichsten Sinne überwunden, seine Gefühle und Taten bewegen sich ganz jenseits des Gegensatzes von Leben und Tod. Er handelt, obwohl er die Scheinhaftigkeit des Materials, in dem er wirkt, ganz klar durchschaut, obwohl er weiß, daß sein Handeln nie dem erkannten Wesen adäquat werden kann, obwohl er fühlt, daß er nicht durch seine Tat aus dem Schein ins Wesenhafte erlöst wird. Eine solche Tat ist wie eine Brücke über die wesenlose und irrationale Scheinwelt gewölbt, ihre Enden und ihre Pfeiler wurzeln im Jenseits, im Transzendenten. Die Zerrissenheit der gegebenen Welt wird hier am schroffsten sichtbar, zugleich

damit aber das grenzenlose Schwanken von allem, das zu dieser Welt gehört, die unerschütterliche Sicherheit jener, die den Zusammenhang mit dem Jenseitigen gefunden haben.

Ein Arjuna wird handeln, aber seine Handlung ist so beschaffen, daß weder Gelingen noch Scheitern, noch selbst der eigene Untergang, mit dem Wesentlichen des Lebens etwas zu tun haben können. Und dennoch muß er handeln; sein Verhältnis zum Transzendenten ist mit dem Akt der Erkenntnis nicht erschöpft, wie beim Weisen; er kann es nur durch das Umsetzen in eine Tat verwirklichen, die also zugleich alles und nichts ist, unvermeidlich und dennoch uneigentlich: sie ist eine allegorische Handlung, eine religiöse Tat, ein Opfer. In diesem Sinne ist die Situation der Bhagavadgîtâ, die Entstehung „des Werkes, das nur als Opfer betrieben wird“, ein Prolog für alle religiösen Dramen: die Entweltlichung des Menschen, der dennoch in der Welt wirken muß, ist hier vollzogen; nur ist die Bhagavadgîtâ episch.

Doch die ganze Paradoxie des Opfers kann in der Bhagavadgîtâ nicht zu Tage treten, denn die epische Form erfordert, daß die Tat des Helden siegreich werde, daß der göttliche Wille, der ihn ausschickt, sich auch in jeder Phase des empirischen, scheinhaften Lebens offenbare; die Paradoxie besteht hier nur darin, daß die mit ganzer Hingebung vollbrachte Tat dennoch uneigentlich bleibt. Das Drama hingegen muß einen wirklichen Kampf gestalten, d.h., die irdischen Elemente der Scheinwelt müssen auf der Bühne eine ganz reale, das Kreatürliche beherrschende Macht erlangen; sie müssen im Irdischen siegreich werden, damit die Echtheit der Hingebung zur gottgewollten Tat im Helden wahrhaft erprobt werde.

So wird die Tat wirklich zum Opfer: sie ist zwecklos und nutzlos und könnte auch nie weder einem menschlichen Zweck genüge tun, noch das Göttliche wirklich ausdrücken. Doch eben weil ihre Erscheinung sich in so verworrener Weise in die Scheinwelt mischt, führt sie aus ihr heraus: ihr Warum und ihr Wozu sind die Grenzen und das Über-die-Grenzen-hinaus-Weisende des irdischen Kosmos, seine Wurzel und seine Krone, sein Ursprung aus der Ewigkeit und sein Ende in ihr. Wenn ein

Mensch in der „Romance“ durch seine Tat mit der Transzendenz zusammenhängt und die Scheinwelt der Verwirrungen überwindet, so kann seine Tat nur ein Opfer sein; ein Opfer – das Drama kann nur das Wesentlichste gebrauchen – seines Selbsts und Lebens: er wird ein Märtyrer. Erst im Drama, wo es zwischen den irdischen und himmlischen Mächten zu einem wahrhaften Kampf kommt, wo die irdische Erscheinungsform des Göttlichen dem Irdischen an Kraft bloß ebenbürtig ist, wird die Paradoxie des Opfers wirklich sichtbar: es ist eigentlich etwas bloß Vermittelndes, Symbolisches, das aber dennoch mit absoluter Hingebung getan werden muß; es ist vergeblich, aber dennoch ist es das einzige Heil für den Menschen; es ist widermenschlich und führt gerade dadurch zur wahren Menschlichkeit, die frei von allem Kreatürlichen ist. Der furchtbare Ernst dieses Opfers, wodurch der Zusammenhang des Menschen mit dem Transzendenten erprobt und zur Tat wird, wodurch er das Verworrene der irdischen Welt überwindet, kann im Drama nur so gestaltet werden, daß das Objekt der Versuchung und des Opfers das Leben des Helden ist. Wenn jemand in dieser Welt der „Romance“ handeln will, so kann sein Handeln (da die Befangenheit in der Leidenschaft auf dieser Stufe schon ausgeschlossen ist) nur das Wegwerfen von allem Irdischen sein, das Zur-Tat-Werden der Einsicht, daß alles Erscheinende nur wesenloser Schein, daß die Rettung nur im Jenseits zu finden ist. Dieses Handeln kann nur das Sich-Opfern des Märtyrers sein.

Lessing hat die Möglichkeit, das Schicksal des Märtyrers dramatisch zu behandeln, bestritten, aber auch er hat damit Tragödie und Drama einfach gleichgesetzt. Der Märtyrer ist in der Tragödie nicht zu gestalten, weil seine Tat das Leugnen jeder immanenten Lösung eines Konfliktes bedeutet. Eben dadurch wird er aber als eine notwendige Gipfelgestalt der „Romance“ postuliert; wenn auch dieses Postulat die tiefste Problematik dieser Form enthüllt. Jeder Konflikt, in dem das Religiöse eine ausschlaggebende Rolle spielt, entbehrt der dichterisch-psychologischen Notwendigkeit, ist willkürlich.²¹ Das Religiöse kann als Motiv mit anderen nicht in Widerstreit oder Zusammenhang

gebracht werden, weil jedes rein religiöse Motiv absolut höchstehend und darum qualitativ von allen anderen radikal unterschieden ist.²² Damit ist aber dieses Stilproblem, die Gestaltung des Heiligen und des Märtyrers, nicht gelöst. Denn die Wahrheit, die das Wunder des Märchens in der Legende erhält, ist eine Zutat von außen: sie ist beglaubigt durch den Glauben der Menschen, durch die Religion, aus der sie entsprossen ist, in die Dichtung kommt sie als einfach hinzunehmendes Faktum. Darum sind sowohl Entstehung wie Wirksamkeit des rein Religiösen mit der tragisch-rationalen Technik der notwendigen Verknüpfung und der zwingenden Folge nicht darstellbar.

Wenn das religiöse Dasein des Helden ein weiter nicht analysierbares Faktum ist, so folgt das aus seiner Konversion, die aber immer nur ein Wunder, eine innere Erleuchtung, eine plötzliche Umkehr des Menschen sein kann.²³ Der Held aber, der schon im Glauben ist, handelt stets von Motiven getrieben, die nicht irdisch sind, mithin eigentlich nicht mitteilbar und nicht erklärbar. Jeder also, der nicht seinen Glauben teilt oder ihn nicht mit derselben Intensität besitzt (und die Technik des Dramas erfordert, daß seine Gegenspieler so beschaffen seien, da sonst keine innere Problematik möglich ist), muß seine Handlungen für unbegründet, absurd und widermenschlich halten.²⁴ So lebt der Held in einer Daseinssphäre, die von der aller Mitspielenden des Dramas absolut und qualitativ verschieden ist. Ihre einzige Berührung ist das Opfer des Helden, das Martyrium. Der Held lebt in der Vorhalle des Jenseits; er lebt in der absoluten Sicherheit, selig zu werden, ja es bereits zu sein und von der Krönung des Daseins, von der ewigen Seligkeit, nur durch die schmale Wand, die Tod und Leben trennt, geschieden zu sein. So ist er eigentlich vom Moment seiner inneren Erleuchtung an für dieses Leben gestorben; sein ersehnter Tod ist aber nicht, wie der des tragischen Helden Krone, Grenze und Form des Lebens, sondern etwas ebenso Vorläufiges und an sich Minderwertiges wie das Leben selbst: die Schwelle zum Jenseits. So kann man, freilich in einem ganz anderen Sinne wie dort, vom Märtyrer geadesogut wie vom tragischen Helden

sagen, daß er lange vor seinem Tod gestorben ist. Calderons standhafter Prinz sagt:

*Sterben heißt das Sein verlieren,
Ich verlor's im Schlachtgetöse,
Ich verlor das Sein, so starb ich.*

So gibt es zwischen den religiösen Helden und ihren Gegenspielern keine innere Berührung: nur das Opfer des Helden, das Martyrium (und gegebenenfalls als Folge: die Konversion seiner Verfolger). Dadurch ist die wesentliche theatralisch-dramatische Schwierigkeit des Märtyrers als Helden bezeichnet: er kann nie zum Handeln kommen, kann nur leiden (oder höchstens – wie Polyeucte – durch eine sinnlose Handlung sein Leiden selbst hervorrufen), und dieses Leiden selbst bringt keine Möglichkeit einer Steigerung. Das Drama hat im wesentlichen eine einzige Situation: die Versuchung des Märtyrers. Von einer inneren oder äußeren Entwicklung kann keine Rede sein, wenn wir von der auf der Bühne immer opernhaft wirkenden Verklärung der Opfertat durch ihre Folgen, die Bekehrungen, absehen.

Textvariante zu S. 219 f.

Und die Königin Saibya, die Gattin des weisen Dulders Haristschandra (in Kschemisranas Drama „Kausikas Zorn“:

*Nach Gründen handelt nicht der Gott des Rechts,
Und Wahrheit ist wie Weinen in dem Wald,
Dem Tanz im Dunkeln alle Weisheit gleicht.*

Die Macht des Weisen ist die Macht der Demut und der Resignation; sie ist eine Abkehr vom Handelnwollen, ein Durchschauen der Illusion des Handelnskönnens, eine Einsicht in die notwendige Beschränkung, die im Wesen des Handelns liegt. Im oben erwähnten indischen Drama werden selbst die Götter als beschränkt bezeichnet, Brahma ist nur der Schaffende, Vischnu

der Erhalter und Siva der Zerstörer; der vollendete Weise kann aber die Beschränktheit des Steckenbleibens in der Einseitigkeit des engeren Wesens, in der Einzelheit überwinden und dadurch dazu kommen, alles zu beherrschen. Die Bedingung dazu ist aber die höchste Vollendung, das absolute Freiwerden von allem Irdischen. Darum wendet sich hier der Gott der Hindernisse an die empirisch-leidenschaftliche Seite des Büßers Kausika, der eben im Begriff ist, diese Synthese zu erlangen; er entfaltet durch einen zufälligen Anlaß seinen Zorn und vereitelt dadurch dieses Werk.+) Der Sinn dieser Weisheit ist nicht eine Überwindung des Schicksals, nicht sein Vermeiden, wie Maeterlinck mit antitragischer Polemik meint, sondern die Einsicht, daß das Schicksal nur eine Illusion ist; nur ein Traum – wie alles – ohne Materie, ohne Substanz und Realität, ein Traum, der seine Wirklichkeit nur von der in uns großgewordenen Kraft der Wünsche und Leidenschaften, der Angst und der Glückssehnsucht erhält; die Wirklichkeit des Schicksals hängt von dem Glauben an die Realität der Welt und des Subjektes ab. Das Stilprinzip, die Konstitution der tragischen Welt, fordert, daß jeder, der ihre Luft atmet, diesen Glauben habe; daß er einen unbedingten realen und ihm adäquaten Wirklichkeitsgrund hat, ist ein konstitutives Element der Tragödie; in ihr wird jeder, dem dieser Glaube fehlt, wie ein trister Narr oder platter Philister wirken. In der Welt der „Romance“ fehlt jede Voraussetzung für einen solchen Glauben, man kann durch eigene Schwäche oder göttliche Fügung einer schicksalsähnlichen Macht unterworfen werden, doch für die Annahme der Realität des Schicksals sind aus den Elementen dieser Welt keine Gründe zu finden. Diese Weisheit, die höchstmögliche dieser Welt, ist das Wissen des Weisen. Der Weise ist der Freigewordene. ...

+) Auch Prospero sieht seine Leidenschaften als Hindernisse an. Er sagt: „Yet with my nobler reason 'gainst my fury do I take part“ (Akt V, Sz. 1). Sehr ähnlich ist die Stimmung Wanns im Monolog am Ende des dunklen Anfanges von „Und Pippa tanzt“.

(Rek. von † Ágnes Meller und Júlia Bendl)

Anmerkungen:

¹ In meinem Aufsatz „Metaphysik der Tragödie“ (Logos II. 1.) habe ich eine Ableitung verschiedener technischer Probleme des Dramas (z.B. der Einheit des Ortes und der Zeit) aus dem metaphysischen Wesen der Tragödie versucht.

² Staat, Buch X

³ Die große Stillosigkeit Shaws besteht eben darin, daß in seinen Dramen tragische Konflikte immer unvermittelte untragische Lösungen finden. Dieses Überschlagen ist zwar manchmal recht witzig gestaltet, die tragisch orientierten Gestalten werden aber dadurch zu Narren, ihr Konflikt zur Albernheit, und die Lösung verliert jede Würde und jedes Gewicht; sie ist nicht mehr als eine Pointe, für deren Erreichen der große Aufwand eines ganzen Dramas immer unangemessen bleibt.

⁴ Ich verweise hier auf Beaumont-Fletchers „A King and no King“, wo der Inzest-Konflikt in dieser Weise technisch vorbildlich gestaltet ist.

⁵ Über meine Auffassung der Tragödie siehe das ... Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß die Komik der dramatischen Komödie aus dem zum Sich-Erheben (d.h. dramatisch Stilisieren) des empirischen Ichs entspringt; was Weiningers Definition des Komischen sehr nahe kommt.

⁶ Ich verweise hier nur noch auf einige Beispiele: den Herakles und Orestes des Euripides, auf Calderon, auf Durvásas Fluch in „Sakuntala“, auf den Markgrafen Ulrich in Hauptmanns „Griselda“.

⁷ Man denke an Artemis und Aphrodite in „Hippolytos“, an Lyssa in „Herakles“, an Dionysos in den „Bakchantinnen“ etc.

⁸ Dies hat, wenn auch nicht in bezug auf Euripides, Schiller ganz klar gesehen, als er über Iphigenie an Goethe schrieb: „Orest selbst ist das Bedenklichste im Ganzen; ohne Furien ist kein Orest, und jetzt da die Ursache seines Zustands nicht in die Sinne fällt, da sie bloß im Gemüth ist, so ist sein Zustand eine zu lange und zu einförmige Qual ohne Gegenstand;“ (22/I 1802)

⁹ Man vergleiche bloß die Rolle der Gottheiten in den „Bakchantinnen“ mit der in der „Helena“! Man vergleiche aber auch die „Andacht zum Kreuze“ mit dem „Wintermärchen“, um die stilistische Überlegenheit Calderons zu sehen, die er aus der bewußt angewendeten Transzendenz erhält, durch deren Fehlen der Schluß des wundervollen Shakespeare-Werkes brüchig, zufällig und sinnlos wird: eine Tragödie mit gutem Ende.

¹⁰ Phaidra, Das Leben ein Traum, Angelo, der Orest Goethes, Goldoni etc. Selbstverständlich gibt es auch hier Zwischenformen: eine blind wütende, aus transzendenten Abgründen aufsteigende Leidenschaft muß nicht Wahnsinn werden, und die reine Zucht der Bewußtheit kann ziemlich unmittelbar auf die Leidenschaft folgen, kann ein Bewußtwerden sein, z.B. Der wundertätige Magus.

¹¹ Wieder sind die Dramen Calderons die höchsten Beispiele für dieses Stilisieren; neben ihnen seien noch Shakespeare-Fletchers „Two noble Kinsmen“ (bis auf den willkürlichen und stillosen Schluß ein schönes „Romance“-Gegenstück zu Romeo und Julia) und Hebbels Genoveva erwähnt.

¹² Weisheit und Schicksal, Diederichs 1902, S. 22 passim.

¹³ Vgl. darüber Goethe: „Im Trauerspiel kann und soll das Schicksal, oder welches einerlei ist, die entschiedne Natur des Menschen, die ihn blind da oder dorthin führt, walten und herrschen; ... der Verstand darf gar nicht in die Tragödie entriren als bei Nebenpersonen zur Desavantage des Haupthelden usw.“ (An Schiller 26. IV. 1797)

¹⁴ Ich verweise nur auf die Szene zwischen Livius, Asträa und Aurelian im IIIten Akt der „Großen Zenobia“; auf die Szenen zwischen Justine und Cyprianus (Der wundertätige Magus IIIter Akt), und zwischen Julia und Eusebio (Die Andacht zum Kreuze IIter Akt); das Lustspiel „Über allem Zauber Liebe“ ist voll von solchen Situationen; etc.

¹⁵ Die wichtigsten Beispiele sind: Helena, Ion, Herakles, Iphigenie in Tauris, Die Bakchantinnen. Auch der Ajax des Sophokles gehört hierher, sowie beinahe alle indischen Dramen; ich erwähne „Urvasi“ und „Sakuntala“ nur als die bezeichnendsten. Auch der „Sommernachtstraum“ ist so gestaltet.

¹⁶ Prospero sieht seine Leidenschaften als Hindernisse an: Yet with my nobler reason 'gainst my fury do I take part (Akt V, Sz. 1). Sehr ähnlich ist die Stimmung Wanns im IIIten Akt von Hauptmanns „Und Pippa tanzt“; und im indischen Drama „Kausikas Zorn“ wendet sich der Gott der Hindernisse an die empirisch-leidenschaftliche Seite Kausikas, entfacht seinen Zorn, und so gelingt es ihm, die Vollendung des Büßers und seines Werkes, die Erhebung über die kreatürliche Natur, ihr Beherrschen zur verhindern.

¹⁷ Daß die höchste Weisheit in Indien immer magisch ist, bedarf wohl bei der bekannten theosophischen Orientiertheit der indischen Philosophie keiner Belege; daß die platonistisch-synkretistische Philosophie der Renaissance so dachte, ist auch allgemein bekannt; für Pico della Mirandola z.B. ist Philosoph das griechische Synonym für das persische Wort: Magier. Ähnliche Vorstellungen sind Shakespeares Zeit auch nicht fremd gewesen, ich verweise nur auf die „magia naturalis“ des Bacon.

¹⁸ Im indischen Drama „Kausikas Zorn“ ist das ganz klar ausgesprochen; hier sind sogar die Gottheiten in der Einseitigkeit ihres Wesens befangen. Ein wahrer Weiser, der auf alles Menschliche verzichtet hat, kann die Prinzipien aller Gottheiten in sich vereinen und sich so über die Gottheiten erheben.

¹⁹ Vers 897; auch Käthaka Upanishad II. 19

²⁰ Am deutlichsten vielleicht in Lessings „Nathan“ zu sehen, doch zeigen Shakespeares Prospero, Hauptmanns Wann (Und Pippa tanzt), der König Haristschandra (in Kausikas Zorn) denselben Typus.

²¹ Vgl. dazu Kierkegaards tiefe Abhandlung „Furcht und Zittern“, auf die wir übrigens in anderem Zusammenhange noch zurückkommen werden.

²² Ich muß hier betonen, daß ich nur das rein Religiöse meine, kein ethisches Gefühl mit religiöser Stimmungsfärbung, sondern eines, wo es eben auf das Religiöse psychologisch ankommt; die Pflicht Antigones z.B. ist keine rein religiöse.

²³ Cyprianus bei Calderon; Felix und Pauline in Corneilles Polyeucte.

²⁴ Selbst Nearque empfindet so Polyeucte gegenüber (Akt II, Sz 6).

NAMENREGISTER

- | | |
|--|--|
| <p>Alfieri, Vittorio 192</p> <p>Aristoteles 22, 102, 123</p> <p>Bacon, Francis 229</p> <p>Basilides von Antiochien 177</p> <p>Beaumont, Francis 204, 228</p> <p>Beer-Hofmann, Richard 45</p> <p>Bergson, Henri 20, 38, 41, 43, 47, 113, 125, 127, 129, 175</p> <p>Bernhard, Sankt (Bernard von Clairvaux) 46</p> <p>Boccaccio, Giovanni 193</p> <p>Borchardt, Rudolf 200, 202</p> <p>Botticelli, Sandro 87</p> <p>Boutroux, Émile 22, 41</p> <p>Buber, Martin 183, 185</p> <p>Calderon de la Barca, Pedro 203, 204, 219, 226, 228, 229</p> <p>Chesterton, Gilbert Keith 198</p> <p>Cohen, Hermann 55–64, 76</p> <p>Cohn, Jonas 77, 78, 95, 96, 106, 107</p> <p>Corneille, Pierre 27, 204, 229</p> <p>Dante, Alighieri 32</p> <p>Dehmel, Richard 204</p> <p>Deussen, Paul 180</p> | <p>Dilthey, Wilhelm 13–17, 68</p> <p>Dionysios Areopagita 159, 160, 166</p> <p>Eckehart 135, 137, 138, 168, 173, 177, 179–181</p> <p>Ernst, Paul 199, 202</p> <p>Euripides 24, 27, 204, 214, 228</p> <p>Fichte, Johann Gottlieb 119, 122–124</p> <p>Fiedler, Conrad 45, 50, 56, 129</p> <p>Fischer, Kuno 103</p> <p>Flaubert, Gustave 178, 198</p> <p>Franck, Sebastian 166, 172, 173, 176</p> <p>Giotto di Bondone 53, 195, 199</p> <p>Goethe, Johann Wolfgang 198, 228, 229</p> <p>Goldoni, Carlo 228</p> <p>Hartmann, Nicolai 127, 204</p> <p>Hebbel, Friedrich 27, 125, 198, 204, 228</p> <p>Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 19, 43, 53, 64, 66, 109–112,</p> |
|--|--|

- 115, 116, 118, 120, 122, 124–126, 142, 143
- Hemsterhuys, Franz 202
- Herder, Johann Gottfried 140
- Hessen, Sergius 43, 51
- Hevesi Sándor 202
- Hildebrand, Dietrich 50, 56, 69
- Höfding, Harald 103
- Homer 41, 60
- Humboldt, Wilhelm von 60, 202
- Husserl, Edmund 98
- Jacobi, Friedrich Heinrich 201, 202
- James, William 129, 202
- Jodl, Friedrich 97, 202
- Kant, Immanuel 42, 55, 58, 59, 61–65, 67, 68, 71, 78–80, 83, 84, 92, 96, 102, 106, 111, 113, 115, 117–119, 123, 124, 126, 130–150, 152–158, 176, 181
- Karpokrates 177
- Kassner, Rudolf 173
- Keyserling, Graf Hermann 38, 39, 41–43
- Kierkegaard, Sören Aabye 41, 47, 64, 140, 159, 179, 181, 229
- Kleist, Heinrich (Wilhelm) 19, 33
- Klinger, Friedrich Maximilian 216
- Lao-Tse 177, 179
- Lask, Emil 98–100, 104, 105
- Lasson, Adolf 108
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 56, 64, 143
- Lenz, Jakob Michael Reinhold 200, 202
- Leo (Popper) 56
- Lessing, Gotthold Ephraim 56, 140, 199, 229
- Lippi, Filippo 87, 199
- Lotze, Rudolph Hermann 91
- Lukács, Georg 25, 108, 110, 186, 202
- Luther, Martin 53
- Mach, Ernst 197, 202
- Maeterlinck, Maurice 204
- Marlowe, Christopher 216
- Maupassant Guy de 193, 198
- Menachem, Rabbi 183
- Meyer, Friedrich Ernst Gustav Adolf 56
- Michelangelo, Buonarotti 195
- Mirandola, Pico della 229
- Nachmann, Rabbi 185
- Natorp, Paul 73, 79–81, 87, 156
- Newton, sir Isaac 78, 81
- Perikles 31
- Petrarca, Francesco 193
- Petzoldt, Joseph 21
- Platon 22, 120, 123, 125, 126, 142, 174, 203
- Plotin 23, 54, 124, 162, 187
- Poincaré, Henri 143, 154
- Polyklet 60

3480. -

- Racine, Jean Baptiste 204
Rembrandt, Harmens van Rijn
193
Rickert, Heinrich 44, 45, 47, 48,
64, 72-74, 90, 92, 102, 103,
104, 128, 129
Riehl, Alois 72, 103
Riemann, Bernhard 143, 148
Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph 19, 21, 24, 47, 60, 114,
124, 127, 142, 177, 182
Schiller, Friedrich Johann
Christoph 19, 60, 63, 106, 127,
140, 198, 201, 228, 229
Schlegel, Friedrich 126, 127
Schopenhauer, Arthur 118, 126
Schroeder von, Leopold 25, 32,
33
Schultz, Julius 177
Schulze, Gottlob Ernst 56
Scotus, Duns 102
Shaftesbury, Anthony Ashley
Cooper 140, 201
Shakespeare, William 23, 24, 26,
27, 30, 31, 204, 214, 219, 228,
229
Shaw, George Bernard 199, 204,
228
Sigwart, Christoph 84, 86, 87-
91, 93, 94, 96
Simmel, Georg 19, 21, 38, 43,
62, 65-68, 78, 88, 142, 199,
201, 202
Sokrates 130
Sophokles 27
Spinoza, Baruch 43, 53, 90, 94,
126, 127
Sterne, Laurence 201
Thomas v. Aquino 102, 186
Traill, Henry Duff 201, 202
Trendelenburg, Friedrich Adolf
61
Uexküll, Jakob Johann Baron
von 43
Weber, Max 35, 44
Winckelmann, Johann Joachim
55
Windelband, Wilhelm 21-23,
70, 71, 104
Wolf, Christian 143
Zeller, Eduard 15
Ziegler, Leopold 111, 123, 124,
127, 132, 133, 152



ISBN 963 05 7336 9

