

RUDOLF BOEHM

**DIE DIALEKTIK
UND DAS ENDE DER ENTWICKLUNG**

(1978)

Aus seinem Nachlaß herausgegeben vom Verfasser

2005

VORWORT

Was ich hier noch zu meinen eigenen Lebzeiten nur aus meinem Nachlaß herausgebe, ist eine in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in Angriff genommene und sodann nicht vollendete Schrift. Aus Gründen, die man ‚äußere‘ zu nennen pflegt, habe ich sie damals nicht zu Ende zu führen vermocht, und aus wieder anderen – teils ‚inneren‘ – Gründen vermag ich es auch heute nicht mehr. Ganze geplante Kapitel liegen so nur in der Form von (so bezeichneten) ‚Entwürfen‘ und ‚Zusätzen‘ zu diesen vor, nicht ausgearbeitete Paragraphen habe ich nur notdürftig durch (so bezeichnete) ‚Nachgetragene Entwürfe‘ niedergeschrieben um 1999/2000, ausfüllen können.

Gleichwohl scheint mir das so Vorliegende einer Einsichtnahme noch heute wert; und dies aus mehrerlei Gründen: Zum ersten enthält die ‚Einleitung‘ eine schon damals ausgesprochene Vorhersage des notwendigen Scheiterns sozialistischer Experimente in Osteuropa und Ostasien, mit Inbegriff seiner Folgen für die Weiterentwicklung des westlichen ‚Kapitalismus‘. Zum zweiten bringt das ‚Erste Kapitel‘ ein neues Grundprinzip in Vorschlag, den ‚Satz vom Grundunterschied‘, aus dessen Verkennung sich unsere Fehlentwicklung erklären ließe. Zum dritten belegen die kritischen Textanalysen des ‚Zweiten Kapitels‘ die mangelnde Klärung überhaupt aller Grundverhältnisse in der klassischen europäischen Philosophie der Neuzeit. Zum vierten mögen die mehr oder weniger unausgearbeiteten noch nachfolgenden Kapitel Fragen des Lesers nach dem Ursprung und einer möglichen Auflösung des ‚dialektischen Scheins‘ des Entwicklungsdenken anregen.

Gent, im Sommer 2004

R.B.

INHALT

EINLEITUNG : DIE DIALEKTIK DER ENTWICKLUNG

- § 1. Die Dialektik und die Entwicklung
- § 2. Das Dilemma des Sozialismus angesichts der Fortentwicklung des Kapitalismus ins Unendliche
- § 3. Das Scheitern sozialistischer Experimente unter Bedingungen eines unterentwickelten Kapitalismus und die Rückentwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie
- § 4. Die Erschütterung der Grundlagen des Kapitalismus mit der Zerstörung der Perspektiven eines wissenschaftlichen Sozialismus
- § 5. Die Erschütterung der Grundlagen der europäischen Wissenschaft mit der Zerstörung der Entwicklungsperspektiven eines wissenschaftlichen Sozialismus
- § 6. Der Einsturz der Dialektik durch die katastrophale Wendung der Entwicklung und die Frage nach dem Grund

TRANSZENDENTALE DIALEKTIK

ERSTER ABSCHNITT : ZUR GRUNDLEGUNG DER KRITIK DES DIALEKTISCHEN SCHEINS

Erstes Kapitel : Die Ambivalenz der Grundverhältnisse

§ 7. Der Satz vom Grundunterschied

- I. Notwendige Möglichkeitsbedingungen und zureichende Gründe
- II. Vielfachheit möglicher zureichender Gründe, Vielfachheit notwendiger Möglichkeitsbedingungen
- III. Der Satz vom Grundunterschied
- IV. Möglichkeit eines Beweises für den Satz vom Grundunterschied

§ 8. Die Ambivalenz der Grundverhältnisse

- V. Identität und Nichtidentität
- VI. Dependenz und Independenz
- VII. Unabhängigkeit und Notwendigkeit der Bedingungen
- VIII. Notwendigkeit zureichender Gründe im Sinne des Satzes vom zureichenden Grunde
- IX. Die Ambivalenz der Grundverhältnisse
- X. Dialektik als Formalisierung der Ambivalenz der Grundverhältnisse

§ 9. Einwände und Erwiderungen

- XI. Einwand der Überspitzung der Ursachenbegriffs
- XII. Einwand der Nichtunterscheidung von Voraussetzungen und Folgen unter dem Begriff der notwendigen Möglichkeitsbedingung
- XIII. Einwand der Nichtunterscheidung von Seins- und Erkenntnisgründen
- XIV. Einwand der Verkennung der Identität des zureichenden Grundes mit der Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen

XV. Einwände durch Beispiele

ZWEITER ABSCHNITT : KRITIK DES DIALEKTISCHEN SCHEINS

Zweites Kapitel : Die Erscheinung der Dialektik in den Grundbegriffen der Philosophie der Neuzeit

§ 10. Bacons Bestimmung des Ziels des Wissens : notwendige Bedingungen, die zureichende Gründe sind

§ 11. Descartes' Beschränkung auf notwendige Bedingungen in seinen Begriffen des Wahren als des Gewissen und der Substanz

§ 12. Spinozas Rückführung von allem auf seine einzige notwendige Bedingung und sein impliziter Begriff von der Ambivalenz der Grundverhältnisse

§ 13. Newtons „Lösung“ des Problems zureichender Begründung in notwendigen Bedingungen

§ 14. Leibniz' Blick auf die Ambivalenz der Grundverhältnisse und sein Schwanken im Begriff des zureichenden Grundes

§ 15. Die unbestimmte Ambivalenz in den transzendentalen Grundbegriffen Kants

§ 16. Die erste Aufklärung und neuerliche Verwirrung der Grundverhältnisse durch Fichte

§ 17. Die Dialektik in Hegels Begriff der Vermittlung als wechselseitiger notwendiger und hinreichender Begründung

§ 18. Marx' Kritik der spekulativen Dialektik

Drittes Kapitel : Die Dialektik von Idealismus und Materialismus

§ 19. Die Zweideutigkeit von Engels' Begriffen von Idealismus und Materialismus und die Vierfachheit der Grund-Stellungen

§ 20. Der Zusammenhang zwischen kritischem Idealismus und „metaphysischem“ Materialismus und der zwischen transzendentalen Idealismus und dialektischem Materialismus

§ 21. Das Sein oder die Materie als Grund der Dialektik und die dialektische Einheit von Engels' Materialismus und Hegels absolutem Idealismus

§ 22. Marx, die Dialektik und Engels

§ 23. Die Ambivalenz der Grundverhältnisse und das Grundproblem von Wissen und Wirklichkeit

Viertes Kapitel : Die Dialektik der Wissenschaft

§ 24. Macht und Elend der Methode der Verifikation

§ 25. Antike Dialektik als wissenschaftliche Methode der Prinzipienfindung

§ 26. Der dialektische Schein der Erklärungsweise der modernen Wissenschaft und sein Grund im Vorrang der Methode selbst

§ 27. Die Wirklichkeit des Scheins in der Welt verifizierter Wissenschaft

DRITTER ABSCHNITT : URSPRUNG UND AUFLÖSUNG DES DIALEKTISCHEN SCHEINS

Fünftes Kapitel : Kritik der dialektischen Theologie

- § 28. Der Ursprung der Dialektik im theologischen Denken
- § 29. Das Grundlegende und das Wesentliche
- § 30. Der Ursprung des theologischen Denkens in der Selbstentfremdung des Menschen
- § 31. Der Irrsinn des Zeitalters

Sechstes Kapitel : Die „Dialektik“ der Existenz

- § 32. Sein als Verfall und die Hinfälligkeit der Existenz
- § 33. Die Ambivalenz der Grundverhältnisse und die Notwendigkeit der Entscheidung
- § 34. Menschliche Existenz und ihre Bedingungen
- § 35. Die Ambivalenz der Gemeinschaftsverhältnisse

BESCHLUSS

- § 36. Das Ende der Entwicklung

EINLEITUNG :

DIE DIALEKTIK DER ENTWICKLUNG

§ 1. Die Dialektik und die Entwicklung

Von der Dialektik ist zu reden der Entwicklung wegen. Zweierlei gibt Anlaß, sich Fragen bezüglich der Entwicklung zu stellen, die ihrerseits dazu Anlaß geben, sich mit der Dialektik zu befassen.

Erstens wird heute von nichts so viel geredet wie von Entwicklung. Das bedarf wohl keines Belegs. Man nehme ein beliebiges Buch jüngeren Erscheinungsdatums, ein naturwissenschaftliches, ein psychologisches, ein soziologisches, ein ökonomisches, ein politisches oder gar politologisches, ein historisches, ein philosophisches oder selbst ein theologisches, oder man nehme eine beliebige Seite einer beliebigen Wochen- oder Tageszeitung, oder man achte nur auf die Worte eines Fernsehsprechers oder die Formulierungen der Teilnehmer an einer beliebigen Diskussion : Unaufhörlich wird das Wort Entwicklung gebraucht, kein Gebiet, auf dem es nicht ständig Anwendung fände. Die mannigfachsten Vorgänge, wenn nicht schlechthin jeder beliebige Vorgang, werden als Entwicklungen bezeichnet und besprochen. Alles, was geschieht, alles, was je geschehen ist, was ja geschehen kann und wird, wird Entwicklung genannt. Vielfach, ja zumeist, wird das Wort ganz beiläufig gebraucht. Es bliebe sogar unauffällig, wenn es sich nicht in so massenhafter Wiederholung häufte. Bisweilen aber gewinnt es auch einen emphatischen Sinn und Klang : Fast so – oder gar ganz so? –, wie es einst hieß, *Gottes* allmächtigem und allweisem Ratschluß könne der Mensch sich nur fügen, ihm aber könne er auch unbedingt vertrauen, er werde endlich alles zum Bestem wenden; so heißt es heute, niemand vermöge etwas wider die *Entwicklung*, in sie aber dürften und müßten die Menschen auch in allen Nöten und Zweifeln ihr ganzes Vertrauen und ihre ganze Hoffnung setzen. So klingt das Wort Entwicklung wie ein Name Gottes, der Name einer Göttin unserer Zeit.

Zweitens aber und in einem gewissen Gegensatz dazu gibt heute, was wir schlechthin „die“ Entwicklung nennen, gibt die gegenwärtige und vorhersehbare Entwicklung mehr und mehr Menschen in zunehmendem Maße Anlaß zu Sorgen, Befürchtungen und Ängsten. Es steht zu befürchten, daß verschiedene Entwicklungen, ja daß „die“ Entwicklung eine katastrophale Wendung nimmt.

Nun, wenn wirklich alles, was geschieht, was je geschehen ist oder geschehen wird, als Entwicklung aufzufassen und der Entwicklung zuzuschreiben wäre, wenn dies wenigstens die allherrschende Meinung scheint, wenn es aber obendrein Anlaß gibt, die gegenwärtige und künftige Entwicklung mit einiger Sorge zu beobachten, dann dürfte Grund genug sein, sich zu fragen, was das denn ist, eine Entwicklung, was sie ist, diese Entwicklung, ob sie notwendig ist, aus welchem Grunde, was ihr Gesetz, was ihre Logik ist. Oder ‚ist‘ Entwicklung nur ein gleichgültiges Wort, bedeutet es gar nichts Besonderes, nichts Bestimmtes?

Seinen Siegeszug in die Sprache der Gegenwart hat das Wort mit der Verbreitung der Lehre Darwins über die Entwicklung aller Arten der Lebens angetreten. Als „Entwicklungslehre“ wurde freilich der Darwinismus nicht von Charles Darwin selbst, sondern unter dem Einfluß Herbert Spencers verbreitet. Spencer seinerseits bekannte, seine ‚Development Hypothesis‘ den Ideen Coleridges zu verdanken. Coleridge wiederum empfing seine Ideen von Schelling, d.i. aus dem Umkreis, in dem die Entwicklung sich zum ausgesprochenen Grundgedanken der Philosophie Hegels bildete. Bedeutsam in seinem gegenwärtigen Sinn wurde das Wort ‚Entwicklung‘ – eine Neubildung in der deutschen Sprache des 18. Jahrhunderts – zuerst bei Hegel : dem Denker des absoluten Wissens und dem Begründer der modernen Dialektik; und auch erst unter dem Einfluß seines Begriffs der Entwicklung gewannen die Äquivalente anderer europäischer Sprachen ihren gegenwärtigen Sinn. Ebenfalls im Rückgriff auf Hegel hat sodann Friedrich Engels die Dialektik einfachhin als die Logik der Entwicklung vorgestellt. Sie bestimme die Gesetzmäßigkeit der Natur schlechthin als die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der Natur, sie sei die wahre Logik, auf der die moderne Natur-

wissenschaft beruhe und die diese in der Natur zutage gefördert habe; und auf die Dialektik der Natur gründe sich letztlich auch die ebenfalls dialektische Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Die Vorstellung der Dialektik als der Logik der Entwicklung und der Entwicklung als eines vom Gesetz der Dialektik bestimmten Prozesses steht dabei überall und von vornherein im Dienste der Versicherung, daß die Entwicklung mit gesetzmäßiger Notwendigkeit Höherentwicklung sei und endlich das Höchste, das Beste, das Vollkommenste hervorbringen müsse.

Das also ist der Grund, aus dem die Dialektik zu untersuchen ist : Alles gilt uns als Entwicklung, und die Entwicklung gibt zu Besorgtheit Anlaß. Die Dialektik ist der einzige Entwurf einer Logik der Entwicklung und der einzige Versuch, unser Vertrauen in die Entwicklung zu begründen. Die ersten Fragen lauten : *Ist* wirklich und notwendig alles Entwicklung? Und ist unser Vertrauen in die Entwicklung begründet – oder müssen wir uns angesichts der Entwicklung auf das Schlimmste gefaßt machen? –

Indessen sich die Auffassung und Bezeichnung von allem und jedem, das geschieht, als Entwicklung überallhin verbreitet hat, ist durch die weltpolitische Bedeutung auf Marx und Engels sich berufender sozialistischer Bewegungen sogar der Begriff oder doch das Wort ‚Dialektik‘ nahezu populär geworden. Denn Sozialisten und Kommunisten – Marxisten, Leninisten, Trotzlisten, Stalinisten und Maoisten – oder solche, die sich so nennen oder so genannt werden, bezeichnen als die philosophische, ideologische oder wissenschaftliche Grundlehre, auf die sich ihre Politik und gesellschaftliche Praxis stützt, den dialektischen Materialismus; und ein bedeutender Teil der Menschheit ist heute von dieser Politik und Praxis bestimmt. Der Inhalt dieser als dialektischer Materialismus bezeichneten Lehre entspricht Engels‘ – zu keinem Abschluß gelangten und von ihm selbst nicht veröffentlichten – Entwürfen zu einer ‚Dialektik der Natur‘, in deren Grundgedanken Teile seiner Streitschrift gegen ‚Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft‘ Einblick geben. Neben diesem dialektischen beziehen sich besagte Sozialisten und Kommunisten auf einen historischen Materialismus, der aber nur dieselbe oder eine analoge Dialektik auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft anwenden oder vielmehr in ihr wiederfinden will. Dieser galt schließlich Engels‘ Hauptinteresse auch da, wo er meinte, diese Dialektik der Entwicklung der Gesellschaft müsse ihre Grundlegung in der Dialektik der Natur finden. Die Dialektik der Gesellschaft, die Engels einer solchen allgemein-philosophischen Begründung für bedürftig hielt, hat Marx ‚entwickelt‘. Die Gründung eines Begriffs der Entwicklung der Gesellschaft auf Dialektik betrachtete Engels als den entscheidenden Schritt der ‚Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft‘, wie er die drei wichtigsten Kapitel des ‚Anti-Dühring‘ bei ihrer separaten Veröffentlichung betitelte. Die Dialektik stellt sich hiernach als die Logik dar, der zufolge die Entwicklung der Natur und, naturgemäß, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft mit wissenschaftlicher Gewißheit auf den Sozialismus hinauslaufen muß.

Daher erhebt sich gegen des Vorhaben, die Entwicklung – sei es auch in kritischer Absicht – im Hinblick auf eine sie bestimmende Dialektik zu betrachten, der Vorwurf der Einseitigkeit. Als Dialektik erscheint nach Hegel, seit Marx und Engels, nicht der Entwurf einer Logik der Entwicklung schlechthin, sondern die Behauptung einer solchen Logik der Entwicklung, der zufolge diese, wie gesagt, notwendig auf den Sozialismus hinauslaufen muß. Von einer solchen Logik und Notwendigkeit der Entwicklung sind aber auch keineswegs alle, die heute von der Entwicklung reden, überzeugt. Ja als wissenschaftliche Gewißheit einer notwendigen Entwicklung ist diese Überzeugung unterdessen selbst Sozialisten und Kommunisten, mögen sie das auch mehr in Taten als in Worten bekennen, abhanden gekommen.

Doch nicht nur stellt sich in Marx' und Engels' Begriffen von der Entwicklung der Gesellschaft unstrittig *eine* der bedeutsamsten, eine der verheißungsvollsten, jedenfalls eine der wirkungsmächtigsten Perspektiven der Entwicklung dar, die überhaupt der Menschheit sich eröffnet haben. Und nicht nur hat sich allerdings – wie im Folgendem dargelegt werden soll – die Aussicht auf die Entwicklung einer sozialistischen Gesellschaft nach den Begriffen von Marx und Engels in unserer Zeit tief verdunkelt, ja droht sie gänzlich verloren zu gehen. Vielmehr wird im Folgenden in eins darzulegen sein, daß und wie mit dem Schwinden der Aussichten des Sozialismus, auf seine Gründe hingesehen, nicht minder auch alle Aussichten auf einen Ertrag der Entwicklung oder Fortentwicklung nichtsozialistischer Gesellschaftsformen dahinschwanden, ja selbst alle Aussichten auf eine sinnvolle und nutzbringende Weiterentwicklung der modernen Wissenschaft und Technologie – mit der doch alle, die noch irgend eine Hoffnung in die zukünftige Entwicklung der Menschheit setzen, diese ihre Hoffnung verbinden.

Wenn die Entwicklung den Entwürfen Marx' und Engels' zuwider läuft, wenn sie nicht der dialektischen Logik entspricht, die sie der Philosophie Hegels entlehnten, dann stürzt mit der Dialektik der einzige Grund ein, der bekannt ist, der Entwicklung zu vertrauen und sich ihr anzuvertrauen.

§ 2. Das Dilemma des Sozialismus angesichts der Fortentwicklung des Kapitalismus ins Unendliche

Nach Engels bedurfte der Sozialismus der Dialektik, um zur Wissenschaft zu werden und nicht Utopie zu bleiben. Wissenschaftlich begriffen und begründet, sollte die Zukunft des Sozialismus Entwicklungsgesetzen entsprechen. Wissenschaftlich sollte sich der Sozialismus auf den Doppelsatz gründen : Kein Sozialismus ohne Kapitalismus; aber auch kein Kapitalismus ohne Sozialismus. Einerseits sollte es demnach unmöglich sein, den Sozialismus zu begründen, ehe und wo nicht der Kapitalismus zu seiner vollen Entwicklung gelangt war; andererseits aber sollte auch der Kapitalismus nicht zu seiner vollen Entwicklung zu gelangen vermögen, ohne eben damit sich selbst zu erledigen und den Übergang zu einer sozialistischen Gesellschaft unvermeidlich zu machen. Unter dessen ist der Sozialismus in das Dilemma geraten : Wohl scheint sich in den Versuchen, eine sozialistische Revolution zu vollziehen, ohne daß der Kapitalismus zu seiner vollen Entwicklung gelangt wäre, der Satz bestätigt zu haben, daß unter solchen Bedingungen der Übergang zum Sozialismus Utopie bleiben muß (davon im folgenden Paragraphen); doch scheint sich auch die Aussicht zerstört zu haben, daß der Kapitalismus einer vollen Entwicklung fähig wäre, auf deren Höhepunkt er sich wie von selbst erledigte. Das Dilemma scheint : Weder auf Grund eines nicht voll entwickelten noch auf Grund eines voll entwickelten Kapitalismus ist der Sozialismus möglich. – Wir erörtern im gegenwärtigen Paragraphen zunächst die erscheinende Unmöglichkeit einer vollen Entwicklung des Kapitalismus.

Marx und Engels haben den Kapitalismus nicht nur kritisiert, sie haben ihn ebenso sehr auch verteidigt; sie haben nicht nur die radikalste Kritik, sie haben auch die großartigste, auch seine übelsten Erscheinungen noch letztlich rechtfertigende Apologie des Kapitalismus geliefert. Sie begriffen den Kapitalismus als ein Wirtschafts- und darauf gegründetes Gesellschaftssystem, das in seinem Wesen unmenschlich ist. Es beruht auf der hemmungs- und fast grenzenlosen Ausbeutung der Arbeitskraft der großen Masse der Menschen, welche es indessen ausnutzt in grundsätzlicher Gleichgültigkeit gegen die Bedürfnisse der Menschen. Doch dieses System betrachteten Marx und Engels als eine notwendige Phase in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit – auf dem Wege zu der einzig möglichen wahrhaft menschlichen, der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Denn eine solche setzt die Entwicklung von Produktivkräften voraus, welche imstande sind, die materiellen Bedürfnisse der Menschen volllauf, ja im Überfluß zu befriedigen; wo nicht, bleibt jede menschliche Gesellschaftsordnung Utopie. Zu dieser erforderlichen Entwicklung der Produktivkräfte bedarf es

entsprechender Produktionsmittel, und zu deren Bereitstellung braucht es Kapital; und die Akkumulation von Kapital ihrerseits ist schlechterdings auf keinem anderen Wege möglich als dem der Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft, und zwar zum einzigen Zweck der Akkumulation von Kapital und der Entwicklung der Produktionsmittel und Produktivkräfte, ohne jede Rücksicht auf die Bedürfnisse der Menschen, es sei denn allein diejenigen, ohne deren Befriedigung die Arbeitskraft der Menschen selbst als Objekt der Ausbeutung verloren ginge.

Wenn Sinn und Zweck eines Wirtschaftssystem darin bestehen, menschliche Arbeitskraft, die von ihr bereits hervorgebrachten Erzeugnisse und die Reichtümer der Erde auf vernünftige Weise zu nutzen zur Erwirtschaftung eines angemessenen Ertrags an Gutem zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, dann ist der Kapitalismus an sich als Wirtschaftssystem nach den Begriffen von Marx und Engels völlig sinn- und zwecklos, ja sinn- und zweckwidrig. Gleichwohl ist er ihren Begriffen zufolge keineswegs sinn- und zwecklos. Die sinn- und zwecklose Mißwirtschaft, als welche sich ihnen der Kapitalismus darstellt, dient endlich – am Ende – am besten der Erfüllung des Sinnes und Zweckes aller Wirtschaft : der Befriedigung der Bedürfnisse aller, und zwar unter dem geringstmöglichen Aufwand an menschlicher Arbeitskraft. Die völlige Unwirtschaftlichkeit des Kapitalismus dient endlich somit der Lösung des Problems der Wirtschaft überhaupt. Dies ist seine historische Aufgabe, ihr und nur ihr verdankt er seine zeitweilige Notwendigkeit und Existenz. Er kann nicht bestehen und sich entwickeln, ohne die Lösung jener Aufgabe voranzutreiben – einen Produktionsapparat zu schaffen, der imstande ist, die Bedürfnisse aller im Überfluß zu befriedigen. Im gleichen Maße, in dem er bei der Lösung dieser Aufgabe voranschreitet, verwirkt er fortschreitend und endlich gänzlich seine Notwendigkeit, ja seine Möglichkeit, und arbeitet seine eigene Existenzgrundlage hinweg. Der Übergang zum Sozialismus ist dann, wenn der Kapitalismus seine historische Aufgabe erfüllt und damit den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hat, erstmalig möglich, aber auch durch nichts mehr aufzuhalten. Es ist mit dem Kapitalismus so wie mit jeder zweckmäßigen Arbeit : In dem Maße, in dem eine Arbeit voranschreitet, arbeitet sie den Grund und Anlaß ihrer selbst hinweg, und mit der Erfüllung ihrer Aufgabe, auf ihrem Höhepunkt, hört sie notwendig auf.

Das war die „stoische, objektive, wissenschaftliche“ Voraussicht Marx' und Engels' (MEW. 26-2, 112). Sie scheint sich aber nicht zu bewahrheiten. Der Kapitalismus scheint nicht dazu geeignet und – insofern – nicht dazu bestimmt, die ihm von Marx und Engels unterstellte Aufgabe zu erledigen; er scheint sich vielmehr endlos fortentwickeln zu sollen, indem er durch seine eigene Entwicklung jene Aufgabe unentwegt von neuem, ja als einer in ihren Ausmaßen stets noch wachsende Aufgabe stellt. Er scheint förmlich nicht nur zu leben von seiner noch unerfüllten Aufgabe (gemäß den Begriffen auch Marx' und Engels'), sondern sich am Leben zu erhalten, indem er beständig für den Aufschub der Erfüllbarkeit seiner Aufgabe Sorge trägt. Er gleicht nicht einem Arbeiter, der darauf hinarbeitet, seine Arbeit zu beenden, sondern einem Funktionär, der immer neue Komplikationen bei der Erfüllung seiner Aufgabe findet, die ihm gestatten, seine Funktion zu behalten und seine Position auf unbestimmte Zeit aufrecht zu erhalten.

Nirgends hat bislang der Kapitalismus einen Entwicklungsstand erreicht, der einen Übergang zum Sozialismus herbeigeführt hätte oder hätte herbeiführen müssen oder künftig herbeiführen könnte oder müßte; nicht einmal im höchstentwickelten Land des Kapitalismus, den Vereinigten Staaten von Nordamerika, hinter dessen Entwicklungsstand alle anderen kapitalistischen Länder noch immer weit zurückbleiben. Es ist aber die Entwicklung des Kapitalismus auf einen Höhepunkt zu, auf dem die Aufgabe der Entwicklung eines zur Befriedigung der Bedürfnisse aller hinreichenden Produktionsapparats erfüllt wäre, nicht einmal absehbar. Indessen der Kapitalismus sich fortentwickelt, seine Produktionsmittel zunehmen und seine Produktivkräfte wachsen, wachsen auch die Bevölkerungszahlen der Erde, wächst mit der Zahl der Menschen der Umfang ihrer elementarsten Bedürf-

nisse, nehmen die Vorräte natürlicher Bodenschätze ab und nimmt zugleich die Verschmutzung der Erde, der Luft und des Wassers durch die Abfälle der kapitalistischen Produktion zu. Aber überhaupt läuft nicht nur das eine – die Entwicklung des Kapitalismus – und das andere – die der Probleme, vor die er sich gestellt sieht – nebeneinander her, so daß doch wenigstens denkbar bliebe, daß die Entwicklung des einen die des anderen irgendeinmal noch einholen könnte. Vielmehr ist das Wachstum der Probleme und somit der Aufgabe, die der Kapitalismus zu lösen hätte, ins nahezu Unermeßliche selber unmittelbar oder mittelbar die Folge eben der Entwicklung des Kapitalismus und seiner Produktionsweise. Es ist doch die Entwicklung der kapitalistischen Produktion selbst, welche die Rohstoffvorräte der Erde zu erschöpfen droht und zugleich unsere Umwelt mit ihren Abfällen vergiftet. Die Konzentration der kapitalistischen Industrieproduktion läßt die Armut und den Hunger wachsen in den weiten Gebieten der Erde, in denen sich kein Kapitalismus entwickelt hat, und Armut und Hunger fördern beständig das Anwachsen der Geburtenzahlen; indessen zugleich die Konzentration auf die kapitalistische Industrieproduktion, verbunden mit dem Raubbau an den Bodenschätzen der Erde und der Verschmutzung von Luft, Wasser und Boden auf Kosten der Entwicklung einer halbwegs mit den Bedürfnissen der Menschenmassen schritthaltenden Nahrungsmittelproduktion geht.

Angesichts des Anwachsens dieser Probleme ins nahezu Unermeßliche hat man in jüngster Zeit von den „Grenzen des Wachstums“ gesprochen und meint wohl damit Grenzen, die dem Wachstum der kapitalistischen Produktion gesetzt wären. Aber auf diese Grenzen sieht man die kapitalistische Produktion stoßen in drohenden Katastrophen für die Menschheit; sie bedeuten gerade, daß jede Aussicht schwindet, die Entwicklung der kapitalistischen Produktion könne einen Höhepunkt erreichen, auf welchem sie imstande wäre, die Bedürfnisse der Menschheit endlich zu befriedigen, die drohenden Katastrophen von ihr abzuwenden und all jene Probleme zu lösen. An sich verhindern jene Probleme gerade nicht ein unbegrenztes Wachstum des Kapitalismus – bis zur Katastrophe. Vielmehr drängen gerade wachsende Bevölkerungszahlen, Ernährungsprobleme, Rohstoffverknappung und Umweltverschmutzung zu immer neuen und gewaltigeren kapitalistischen Investitionen, die immer mehr Kapital erfordern, das nur durch immer grausamere Ausbeutung menschlicher Arbeits- und Lebenskraft gewonnen werden kann. Die wachsenden Weltprobleme, die selber die Folge der Entwicklung des Kapitalismus sind, entfernen diesen immer nur weiter von einer möglichen Erfüllung der ihm von Marx und Engels unterstellten Aufgabe, und erhalten eben damit seine Herrschaft und fördern seine weitere Entwicklung ins Grenzenlose – bis zur Katastrophe.

Überdies war im Grunde schon nach Marx' eigenen Begriffen vom Wesen des Kapitalismus nicht zu begreifen, wie je ein Entwicklungsstand, den der Kapitalismus zu erreichen vermöchte, die Bereitstellung eines Produktionsapparats bedeuten könnte, der zur Befriedigung der Bedürfnisse der Menschheit zu nutzen wäre. Der Kapitalismus steigert sich nach Marx seiner Aufgabe gemäß in ständig wachsender Produktion von Produktionsmitteln – statt von Lebensmitteln für die Bedürfnisse der Menschen. Aber zunehmende Produktion von Produktionsmitteln bedeutet eben zunehmende Produktion von Produktionsmitteln, die ihrerseits bestimmt und nur geeignet sind zur Produktion weiterer Produktionsmittel : so daß im Zuge der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus in wachsendem Maße nur mehr Produktionsmittel produziert werden, die zu einer Umstellung zur Produktion von Gebrauchsgütern gar nicht geeignet sind, mit denen vielmehr immer nur der kapitalistische Produktionsapparat und der Kapitalismus selbst zu reproduzieren und fortzuentwickeln ist.

§ 3. Das Scheitern sozialistischer Experimente unter Bedingungen eines unterentwickelten Kapitalismus und die Rückentwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie

Das Warten – oder gar Hinarbeiten – auf einen voll entwickelten Kapitalismus als unumgängliche Voraussetzung für den Übergang zum Sozialismus, eine Voraussetzung, mit deren Erfüllung der Übergang zum Sozialismus zugleich seinerseits unumgänglich würde, scheint sich als aussichtslos zu erweisen und erwiesen zu haben. Tatsächlich haben sich unterdessen aber Revolutionen, die auf die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft abzielten, in verschiedenen Ländern zugetragen, die sich in einem Zustande gänzlich unentwickelten oder doch unterentwickelten Kapitalismus befanden; ja solche Revolutionen haben sich bislang ausschließlich in Ländern unterentwickelten Kapitalismus zugetragen, und nicht einmal in Ländern, wo der Kapitalismus noch den verhältnismäßig höchsten Entwicklungsstand erreicht hat. Nicht in Westeuropa oder Nordamerika haben diese Revolutionen stattgefunden, sondern in Rußland, in Jugoslawien, in China, in Nordkorea, in Cuba und in Indochina, um solche Länder unerwähnt zu lassen, in denen die Ansätze zum Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft nicht von revolutionären Bewegungen ihrer Völker, sondern vornehmlich von mächtigen Einflüssen der herrschenden Partei eines Nachbarlandes getragen wurden. Marx' und Engels' Satz : ‚Kein Kapitalismus ohne Sozialismus‘ hat sich nun zwar, wie im vorigen Paragraphen erörtert, als höchst zweifelhaft erwiesen (wenigstens in dem Sinne, in dem wir ihn bisher erörterten); doch den anderen Satz : ‚Kein Sozialismus ohne Kapitalismus‘ scheinen die Erfahrungen, die bei revolutionären Versuchen gemacht wurden, unter Bedingungen eines unterentwickelten Kapitalismus zum Sozialismus überzugehen, bestätigt zu haben; wenigstens soweit die Ergebnisse dieser Versuche in einigen Ländern bisher übersehbar geworden sind.

Die großartigsten dieser Versuche haben in Rußland und in China stattgefunden. Die Wortführer der Kommunistischen Partei des einen dieser beiden Länder, nämlich Chinas, gaben indessen am nachdrücklichsten ihrer Überzeugung Ausdruck, daß der Versuch, in dem anderen dieser beiden Länder, nämlich in Rußland, eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen, gänzlich fehlgeschlagen sei, so vollständig fehlgeschlagen, daß nach ausdrücklicher Meinung der chinesischen Kommunisten in Rußland eine völlig bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsordnung (wieder-)hergestellt war. Ob aber China künftig eine ähnliche Entwicklung oder Rückentwicklung wird vermeiden können, steht zumindest dahin; denn wenn die russische Revolution ihren Ausgang nahm unter Bedingungen eines sehr unterentwickelten Kapitalismus, so die chinesische unter Bedingungen, die Mao Tse-tung selbst als halbkolonial und halbfeudal bezeichnet hat; der Fehlschlag der russischen Revolution, eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen, entspricht genau dem von Marx und Engels als unter diesen Ausgangsbedingungen unvermeidlich Vorausgesagten und scheint somit den Satz ‚Kein Sozialismus ohne Kapitalismus‘ streng zu verifizieren; wenn in China noch nicht eingetreten sein sollte, was in Rußland sich ergeben hat, dann wahrscheinlicherweise nur infolge der noch verhältnismäßig kurzen Zeitspanne seit dem Beginn der chinesischen Revolution; der Versuch chinesischer Kommunisten, den Erfolg der anfänglichen Revolution für die Zukunft sicherzustellen durch eine ihr folgende Kulturrevolution und die Voraussage der Notwendigkeit künftiger weiterer solcher Kulturrevolutionen sprach sehr dafür, daß man auch in China selbst schon Anlaß genug hatte, eine Wiederholung der Erfahrungen Rußlands zu befürchten; auch ist zu erkennen, daß die Behauptung der Notwendigkeit solcher Kulturrevolutionen im Widerspruch zu der Lehre des Materialismus Marx' und Engels' stand, der zufolge die Umwälzung des (‚kulturellen‘) Überbaus einer Gesellschaft die notwendige Folge ist, und nur die Folge sein kann, der Revolutionierung der ökonomischen Basis der Gesellschaft.

Allerdings traf die von chinesischen Kommunisten gestellte Frage der ‚Kulturrevolution‘ doch, wenigstens auf den ersten Blick gesehen, den wunden ‚Punkt‘ in der Entwicklung der Gesellschaft Rußlands seit der Revolution. Nichts in den ‚juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen‘ Lebens- und Ausdrucksformen der Gesellschaft Rußlands – um nur an die Aufzählung Marx' (MEW. 13, 9) anzuknüpfen – entsprach der Idee einer sozialistischen Gesellschaft : das Rechtswesen war autoritär, die Politik Macht- und Staatspolitik, die Religion bloß ver-

drängt, die Kunst bürgerlich, die Philosophie dogmatisch oder konformistisch. Aber nach Marx' und Engels' Lehre konnte dies gar nicht anders sein, denn es lag an der ökonomischen Grundlage. Wendet man nur Engels' Kriterium an, so gab es bis heute in keinem einzigen Lande der Erde, auch nicht in einem einzigen der sich selbst ‚sozialistisch‘ nennenden Länder wirklichen oder auch nur möglichen Sozialismus, da nicht einmal dessen Grundbedingung erfüllt war : „Die Spaltung der Gesellschaft in eine ausbeutende und eine ausgebeutete, eine herrschende und eine unterdrückte Klasse [ist] die notwendige Folge der ... geringen Entwicklung der Produktion. Solange die gesellschaftliche Gesamtarbeit nur einen Ertrag liefert, der das zur notdürftigen Existenz aller Erforderliche nur um wenig übersteigt, solange also die Arbeit alle oder fast alle Zeit der großen Mehrheit der Gesellschaftsglieder in Anspruch nimmt, solange teilt sich diese Gesellschaft notwendig in Klassen. Neben der ausschließlich der Arbeit frönenden großen Mehrheit bildet sich eine von direkt-produktiver Arbeit befreite Klasse, die die gemeinsamen Angelegenheiten der Gesellschaft besorgt : Arbeitsleitung, Staatsgeschäfte, Justiz, Wissenschaften, Künste usw.“ (MEW. 19, 224) Die Arbeitsleitung kann nicht in den Händen der Arbeiter liegen, die Staatsgeschäfte werden von Bourgeois' betrieben, die Justiz ist Klassenjustiz, die Wissenschaften frönen dem Ideal der Objektivität und die Künste verherrlichen das Bestehende. Als notwendige Folge der geringen Entwicklung der Produktion, insbesondere was den Ertrag der gesellschaftlichen Gesamtarbeit an wirklichen Gebrauchsgütern für alle betrifft, herrschte, anstelle einer klassenlosen, die Klassengesellschaft. Zwar hat die russische Revolution das Privateigentum an Produktionsmitteln abgeschafft. „Aber weder die Verwandlung in Aktiengesellschaften und Trusts“, schreibt Engels, „noch die in Staatseigentum hebt die Kapitaleigenschaft der Produktivkräfte auf ... Der moderne Staat, was auch seine Form, ist eine wesentlich kapitalistische Maschine, ... der ideale Gesamtkapitalist. Je mehr Produktivkräfte er in sein Eigentum übernimmt, desto mehr wird er wirklicher Gesamtkapitalist, desto mehr Staatsbürger beutet er aus. Die Arbeiter bleiben Lohnarbeiter, Proletarier. Das Kapitalverhältnis wird nicht aufgehoben, es wird vielmehr auf die Spitze getrieben.“ (MEW. 19, 222) Die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln bedeutet noch keineswegs die Aufhebung des Kapitalismus und den Übergang zum Sozialismus. Gewiß : „Alle gesellschaftlichen Funktionen des Kapitalisten werden jetzt von besoldeten Angestellten versehen“ (MEW. 19, 221), aber diese versehen eben nichts anderes als die gesellschaftlichen Funktionen des Kapitalisten; Engels schrieb den angeführten Satz im Blick auf „die Verwandlung der großen Produktions- und Verkehrsanstalten in Aktiengesellschaften, Trusts und Staatseigentum“ (MEW. 19, 221) im entwickelten modernen Kapitalismus : „Hat die kapitalistische Produktionsweise zuerst Arbeiter verdrängt, so verdrängt sie jetzt die Kapitalisten und verweist sie, ganz wie die Arbeiter, in die überflüssige Bevölkerung ...“ (MEW. 19, 222) Der Kapitalismus selbst bedarf gar nicht der Kapitalisten, nämlich als Eigentümer der Produktionsmittel, wie sie denn auch Marx beständig nur „Funktionäre des Kapitals“ nennt; folglich wird keineswegs durch die Abschaffung der Kapitalisten der Kapitalismus abgeschafft, da es nicht etwa Kapitalismus gibt, weil und wo es Kapitalisten gibt, sondern vielmehr es nur da Kapitalisten geben kann – aber nicht einmal geben muß! –, wo es Kapitalismus gibt. Zwar meint nun auch Engels : „Das Staatseigentum an den Produktivkräften ist nicht Lösung des Konflikts [der Widersprüche der Klassengesellschaft des Kapitalismus], aber es birgt in sich das formelle Mittel, die Handhabe der Lösung.“ (MEW. 19, 222) Indessen : „nur in dem Falle, daß die Produktions- und Verkehrsmittel der Leitung durch Aktiengesellschaften *wirklich* entwachsen sind, daß also die Verstaatlichung *ökonomisch* unabweisbar geworden, nur in diesem Falle bedeutet sie, auch wenn der heutige Staat sie vollzieht, einen ökonomischen Fortschritt, die Erreichung einer neuen Vorstufe zur Besitzergreifung aller Produktivkräfte durch die Gesellschaft selbst.“ (MEW. 19, 221,*) So ist es sogar noch die Frage, ob die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln in Rußland und anderswo auch nur „die Erreichung einer neuen Vorstufe“ des Sozialismus, ja auch nur „einen ökonomischen Fortschritt“ bedeutete, da es höchst fraglich ist, ob die Verstaatlichung dort „ökonomisch unabweisbar geworden“, indessen sie es in kapitalistischen Ländern mit weit höher entwickelten Produktivkräften offenbar bis heute noch längst nicht geworden ist.

Das Beispiel Rußlands und aller ihm folgenden Länder scheint so nur zur Bestätigung des frühzeitig von Marx und Engels ausgesprochenen Satzes dienen zu können : Die „*Entfremdung*“, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d.h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (...) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte ...“ (MEW. 3, 34 f.) Nach den Lehren von Marx und Engels war sonach an den Zuständen Rußlands, der anderen ‚sozialistischen‘ Länder Osteuropas und Cubas (um von China, Nordkorea und Indochina zu schweigen) nichts zu verwundern, sie bestätigen die Voraussagen Marx‘ und Engels‘, und sie müssen nach Marx und Engels erklärt werden aus der Nichterfüllung der von ihnen formulierten „absolut notwendigen praktischen Voraussetzung“ für eine mögliche erfolgreiche sozialistische Revolution.

Daß ein angegebener Grund hinreicht, eine Erscheinung zu erklären, schließt nun freilich nicht aus, daß auch andere Gründe die gleiche Erscheinung zureichend zu erklären vermöchten und daß einer unter diesen anderen Gründen und nicht der erstgenannte, im gegebenen Fall der wirkliche Grund ist. Es könnte also sein, daß die von Marx und Engels angegebene Voraussetzung nicht so absolut notwendig ist für einen Übergang zum Sozialismus, daß der Grund für das Scheitern der sozialistischen Experimente in Rußland und anderswo in Wirklichkeit ein anderer war und ist. Das schienen chinesische Kommunisten aus dem Kreise Mao Tse-tungs zu meinen. Nach ihnen war der wahre Grund jenes Scheiterns etwa im Ausbleiben notwendiger Kulturrevolutionen zu suchen. Doch erstens kam diese Meinung einer Verwerfung der marxistischen Grundlehre des historischen Materialismus gleich; sollte diese Meinung zu bewahrheiten sein, dann wäre der Marxismus falsch. Und zweitens schaffte auch diese Erklärung nicht die Erscheinung beiseite, die sie erklären will : das Scheitern sozialistischer Experimente, wie sie bisher unter Bedingungen eines unterentwickelten Kapitalismus unternommen wurden. Die Länder, in denen bislang Revolutionen mit sozialistischer Zielstellung stattgefunden haben, nannten sich selbst ‚sozialistisch‘; und die chinesischen Kommunisten um Mao Tse-tung nannten sich auch ‚Marxisten‘. Eine einfache Formulierung des Grundsatzes des „historischen Materialismus“, die Marx gegeben hat, lautet dahingegen : „Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen ...“ (MEW. 13, 9) Es ist, von Marx und Engels her gesehen, höchst zweifelhaft, ob auch nur in einem der sich ‚sozialistisch‘ nennenden Länder der Sozialismus auch nur in Ansätzen verwirklicht wurde; aber auch nicht minder zweifelhaft, mit welchem Recht sich die chinesischen Kommunisten aus dem Kreise Mao Tse-tungs Marxisten nannten.

Das Dilemma des Sozialismus – als Idee und als Bewegung – ist vollkommen : es ist nicht mehr einzusehen, wie eine sozialistische Gesellschaft zu verwirklichen wäre auf Grund eines voll entwickelten Kapitalismus; es ist aber auch nicht einzusehen, wie eine sozialistische Gesellschaft zu verwirklichen wäre auf Grund eines unentwickelten oder unterentwickelten Kapitalismus. Einen Sozialismus, dem die Einsicht in die Notwendigkeit eines voll entwickelten Kapitalismus als Voraussetzung seiner Verwirklichung fehlte, nannte Engels einen utopischen Sozialismus. Heute müssen wir auch einen Sozialismus, dem die Einsicht in die Unmöglichkeit der Erfüllung dieser Voraussetzung fehlt, utopisch nennen. Der Sozialismus, dessen „Entwicklung von der Utopie zur Wissenschaft“ Engels schon meinte beschreiben zu können, befindet sich in einem Stadium seiner

Rückentwicklung von der Wissenschaft zur Utopie. Dem entspricht der Zustand der sozialistischen Bewegung in aller Welt : sie spaltet sich in eine eher unbewegte Mehrheit einsichtiger Resignierter und eine bis zur Hysterie bewegte Minderheit blinder Aktionisten. Es steht nicht gut mit dem, was wir von der Sache des Sozialismus noch zu wissen vermögen.

§ 4. Die Erschütterung der Grundlagen des Kapitalismus mit der Zerstörung der Perspektiven eines wissenschaftlichen Sozialismus

Es scheint unmöglich, den Kapitalismus zu überwinden, ehe er nicht vollendet ist. Aber auch eine Vollendung des Kapitalismus und mithin auch ein Übergang zum Sozialismus nach vollendetem Kapitalismus scheint unmöglich. So scheint der Sozialismus unmöglich, der Kapitalismus aber unüberwindlich, unerschütterlich notwendig. In Wahrheit aber läßt sich absehen, daß gerade die Zerstörung der Perspektiven des Sozialismus auch den Kapitalismus selbst in seinen Grundlagen erschüttern und auch seine Perspektiven vernichten muß. In einem noch anderen als dem bisher betrachteten Sinn bewahrheitet sich doch der Satz : Kein Kapitalismus ohne Sozialismus, sofern er nämlich auch die Behauptung einschließt, daß der Kapitalismus zum Untergang verurteilt ist, wenn sich ihm alle Perspektiven eines Fortschritts auf einen Zustand hin, der die Möglichkeit eines Sozialismus begründet, verschließen.

Der Kapitalismus wird in Worten und Taten verteidigt von Leuten, die dabei offen oder insgeheim nichts anderes im Sinn haben als ihren persönlichen Vorteil, vielleicht noch den ihrer Familie und ihrer Klasse. Wer eine Sache zum anerkannten Nachteil anderer einzig und allein unter Berufung auf seinen eigenen Vorteil verteidigt, ist ein Schurke; er bleibt ein Schurke, wenn er seine Schurkereit mit der Behauptung zu rechtfertigen versucht, alle Menschen seien Schurken. Mit Schurken müssen Richter, Ärzte, Psychologen und Pädagogen reden; wir reden hier mit ihnen nicht. Der Kapitalismus wird aber auch von ehrlichen Leuten verteidigt, die der wissenschaftlichen Überzeugung sind, daß der Kapitalismus, trotz allen seinen unerträglichen oder doch schwer erträglichen Erscheinungsformen, das schlechterdings naturnotwendige System der Wirtschaft ist und bleibt, dessen historische Entwicklung gleichbedeutend ist mit der Entwicklung der Wirtschaft unter Menschen überhaupt. Zur Stützung dieser Überzeugung liefern die vorangehenden Erörterungen (in §§ 2 u. 3), scheint es, neue entscheidende Argumente.

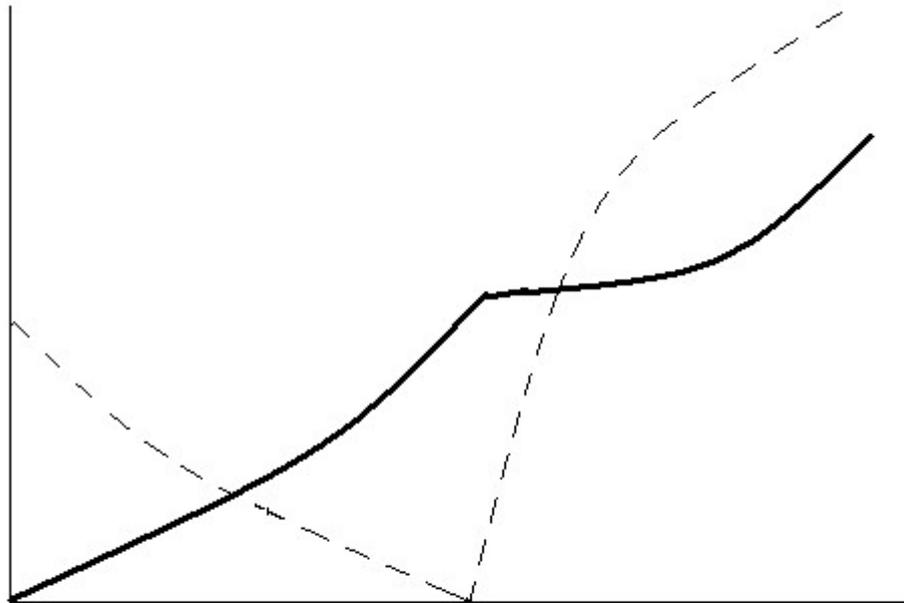
Indessen : Worin eigentlich sehen die (nichtmarxistischen) Apologeten des Kapitalismus dessen Notwendigkeit begründet? Eigenartigerweise kaum wesentlich anders als Marx. Marx schrieb dem Kapitalismus eine zeitweilige historische Notwendigkeit zu, *um* die Grundlage für eine sozialistische Gesellschaft herzustellen, welche die Ausbeutung abschaffen und die Bedürfnisse aller hinreichend befriedigen könne. Die nichtmarxistischen Apologeten des Kapitalismus halten diesen und auch die mit ihm verbundene Ausbeutung (ohne sich gern dieses Wortes zu bedienen) für eine immerwährende Notwendigkeit für alle Zeit, doch in der Überzeugung, daß zugleich mit der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus auch die Bedürfnisse aller Menschen, auch der ‚ausgebeuteten‘ Arbeiter, mehr und mehr und besser und besser befriedigt werden können. Marx' Vorstellung von der Entwicklung ist verbunden mit der Idee eines revolutionären Sozialismus, die der anti-marxistischen Apologeten des Kapitalismus mit der Idee eines evolutionären Sozialismus.

Marx hält einen unbedingten Vorrang der Gesetze kapitalistischer Wirtschaft für zeitweilig notwendig, seine Gegner halten einen bedingten Vorrang der Herrschaft dieser kapitalistischen Wirtschaftsprinzipien für beständig notwendig. Marx ist sehr pessimistisch bezüglich der Entwicklung der Lebensbedingungen der Menschen unter dem Kapitalismus, aber sehr optimistisch bezüglich des schließlichen Ergebnisses der kapitalistischen Entwicklung. Seine Gegner sind etwas weniger optimistisch bezüglich eines solchen Endergebnisses kapitalistischer Entwicklung, doch weit opti-

Einleitung

mistischer bezüglich der Entwicklung der Lebensbedingungen aller unter der Herrschaft des Kapitalismus selbst. Marx ist der Überzeugung : es ist die Notwendigkeit des Kapitalismus, daß es, was die Möglichkeit der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen betrifft, erst sehr viel schlimmer und immer schlimmer werden muß, ehe es endlich dann aber auch wirklich gut werden kann; seine Gegner sind der Überzeugung : im Ganzen wird es mit der Entwicklung des Kapitalismus auch mit der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen beständig besser und besser werden. Die beiderseitigen Bilder können etwa wie folgt abgezeichnet werden :

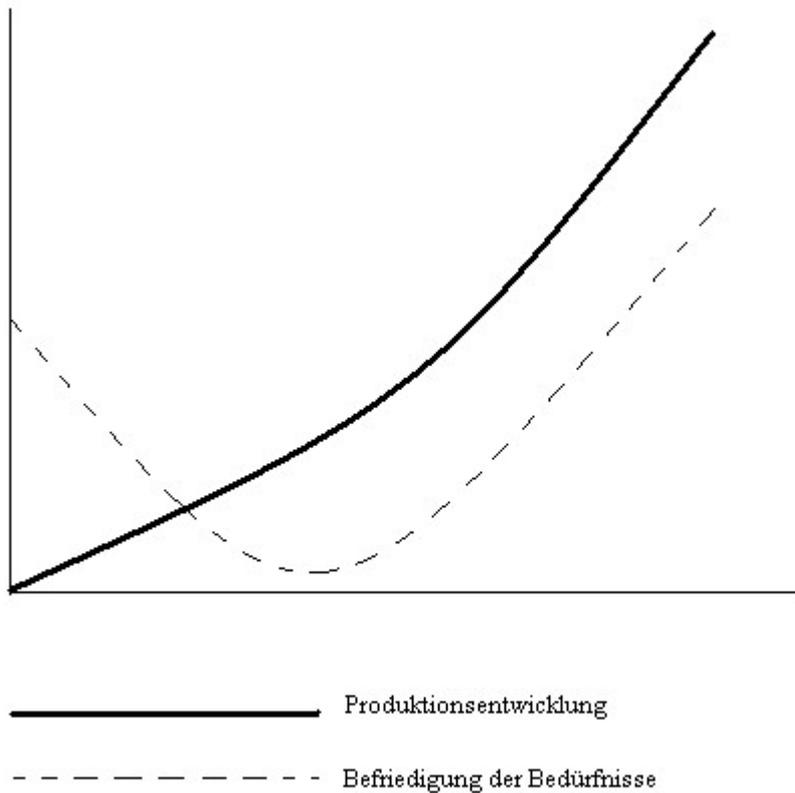
Marx



————— Produktionsentwicklung

- - - - - Befriedigung der Bedürfnisse

Apologeten des Kapitalismus

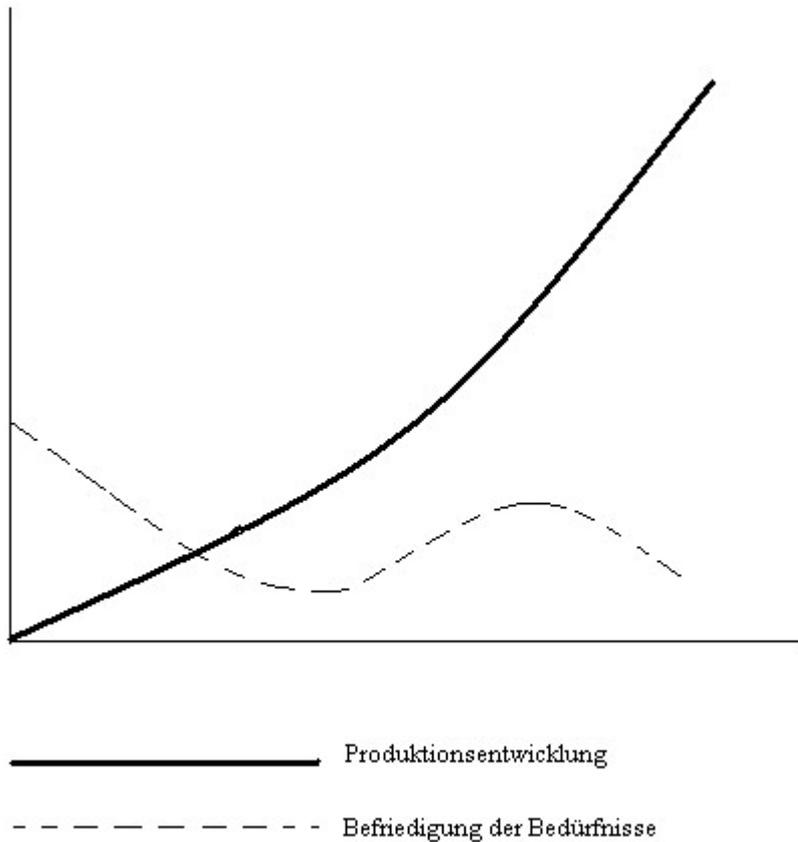


Hier ist als charakteristisch zu erwähnen, daß die Wirtschaftssysteme der sich sozialistisch nennenden Länder der – fast durchweg auch erklärten – Absicht nach weitgehend den Vorstellungen der Apologeten des Kapitalismus folgen, also Entwicklung der Produktion zu verbinden suchen mit gleichzeitig sich bessernder Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen; wenn sie auch tatsächlich vielfach der Vorstellung Marx' von einer sich entwickelnden kapitalistischen Wirtschaft entsprechen, der gemäß die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen weit zurückstehen muß hinter der Entwicklung der Produktivkräfte.

Doch zur Sache, um die es hier geht : Optimistisch bezüglich des schließlichen Ertrages der Entwicklung des Kapitalismus für die Menschen und ihre Bedürfnisse sind nicht nur die antimarxistischen Apologeten des Kapitalismus, sondern ist letzten Endes auch Marx. Doch offenbar ist dieser Optimismus Marx' (wie auch Engels') ein gemäßigter Optimismus im Verhältnis zum Optimismus der unbedingten Verteidiger des Kapitalismus. Was diese sich als gleichzeitig mit der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus in zunehmendem Maße sich einstellendes Ergebnis dieser Wirtschaftsweise versprechen, die reichliche Befriedigung der Bedürfnisse aller, erwartet sich Marx erst am Ende, zwar auch als ein Ergebnis dieser Wirtschaftsweise, doch erst nach einer langen Periode einer sogar noch zunehmenden Beeinträchtigung der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen. Nun sahen wir (in § 2), daß selbst diese ‚gemäßigt optimistische‘ Voraussicht Marx' und Engels' unterdessen als höchst zweifelhaft betrachtet werden muß; um wieviel zweifelhafter muß dann, die unbedingt optimistische Voraussicht der Apologeten des Kapitalismus erscheinen! Denn die Entkräftung von Marx' und Engels' Voraussicht eines voll entwickelten Kapitalismus, der seine Aufgabe vollendet hätte, entkräftet nicht zugleich, ihre Meinung, daß es zuvor im Zuge der Entwick-

lung dieses Wirtschaftssystems mit der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen schlechter und schlechter werden muß. Im Gegenteil, denn der Grund für das Schwinden jener Zukunftsaussicht ist die Erscheinung, daß der Kapitalismus sich ins Unendliche fortzuentwickeln droht, weil er selbst durch seine eigene Entwicklung ständig neue und immer größere Probleme hervorruft, die auf neue seine gesteigerte Fortentwicklung fordern und damit die Aussicht auf eine endliche Erfüllung seiner Aufgabe endlos weiter in eine unabsehbare Zukunft verschieben. Der dem Kapitalismus wesentliche Vorrang der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktion der dazu erforderlichen Produktionsmittel vor der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen läßt das Problem der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse zu einem immer größeren Umfang anwachsen, der wiederum den Vorrang der Entwicklung der Produktivkräfte in kapitalistischer Produktionsweise immer aufs neue wiederherstellt und noch verstärkt. Diese Entwicklung zerstört die Aussicht Marx' und Engels' auf einen endlich möglichen und notwendigen Übergang zum Sozialismus nach vollendetem Kapitalismus, aber sie zerstört ebenso die Ansicht der nichtmarxistischen Apologeten des Kapitalismus, zugleich mit der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus vermöchte seine Produktionsweise auch die Bedürfnisse der Menschen besser und besser zu befriedigen.

Weithin wird auch von nichtmarxistischer Seite Marx' und Engels' Hinweis auf die Verschlechterung der Lebensbedingungen der Masse der Menschen als richtig zugestanden für die erste Epoche des sich entwickelnden Kapitalismus. (Dem entspricht die gleiche Darstellung des Verlaufs der Produktionsentwicklung und der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen in den oben gezeichneten beiden Bildern bis zu einem gewissen Zeitpunkt.) Es folgte aber darauf, wie nun auch marxistische Kritiker des Kapitalismus anzuerkennen sich genötigt sahen, eine zweite Epoche, in der mit der fortschreitenden Entwicklung des Kapitalismus – spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges – tatsächlich auch die Bedürfnisse der Masse der Menschen zunehmend bessere Befriedigung zu finden schienen. (Dem entspricht der Umschwung zur fortschreitenden Verbesserung der Befriedigung der Bedürfnisse bei ungebrochener Weiterentwicklung der Produktion im Bilde der Apologeten des Kapitalismus.) Allerdings konnte diese Beobachtung nur dann allenfalls für richtig gelten, wenn ausschließlich auf die sich bessernden Lebensbedingungen der Massen innerhalb der Grenzen der Länder hingesehen wurde, in denen der Kapitalismus bereits einen hohen Entwicklungsstand erreichte, einiger, zweifellos wichtiger Länder West-, vielleicht auch Osteuropas, Nordamerikas und des Fernen Ostens (Japan, Australien, Neuseeland). Dabei mußte abgesehen werden von der notwendigen Frage, ob nicht ein ursächlicher Zusammenhang bestand und besteht zwischen jener verhältnismäßig günstigen Entwicklung in den kapitalistischen Ländern europäischer Kultur (mit Inbegriff des Phänomens Japan) und der katastrophalen Entwicklung des Massenelends unter der weitaus größten Zahl der Menschen auf dem weitaus größten Teil der Erdoberfläche, welches charakteristischerweise nur ein Volk wie das chinesische, das sich von der Entwicklung in der übrigen Welt abzuschließen vermochte, unter gewaltigen Anstrengungen einzudämmen beginnen konnte. Sodann aber ist unterdessen fast auf der ganzen Welt bereits eine dritte Epoche der Entwicklung des Kapitalismus angebrochen, deren Bild sich wie folgt abzeichnen droht :



Die Erscheinung, in der sich diese katastrophale Entwicklung abzeichnen begonnen hat, ist die der weltweiten, andauernden, ‚galoppierenden‘ Inflation, und zwar einer Inflation, die überdies mit zunehmender Massenarbeitslosigkeit einhergeht. Denn wenn Inflation nach ihrer klassischen Definition das anhaltende Steigen der Preise der Konsumgüter ist, dann bedeutet sie, daß einem gleichen Aufwand an Arbeit des einzelnen wie der gesamten Gesellschaft (bzw. dem wie immer bezifferten Geldlohn, für die gleiche Arbeit) ein verminderter und weiter sich vermindender Ertrag an Konsumgütern (der Erhöhung ihrer Preise wegen) entspricht. (Denn nicht dadurch entsteht eine Inflation, daß einem verminderten Arbeitsaufwand, etwa durch verbreitete Arbeitslosigkeit, ‚natürlich‘ ein geringerer Ertrag an Konsumgütern und auch anderen Gütern entspricht; weshalb nach alter – unterdessen freilich zweifelhaft gewordener – Auffassung Arbeitslosigkeit sogar eine Inflation eindämmen sollte, und Inflation Arbeitslosigkeit.) Jener Ertragsabfall aber ist nur so zu erklären, daß ein zunehmender Anteil des gesamten gesellschaftlichen Arbeitsaufwandes der Produktion von Gütern dient, die *nicht* Konsumgüter, vielmehr ‚Produktions‘- oder ‚Investitionsgüter‘ sind. Daraus wiederum erklärt sich dann auch, daß selbst zunehmende Arbeitslosigkeit die Inflation nicht abbremsen kann, wenn sie nicht da stattfindet, wo sie das wachsende Mißverhältnis zwischen dem gesamten Arbeitsaufwand und seinem Ertrag in Konsumgütern zu korrigieren beiträgt. In der Tat nimmt die Arbeitslosigkeit im Bereich der Produktion von Produktions- bzw. Investitionsgütern zu in dem Maße, in dem für diese Absatzschwierigkeiten auftreten, also Überproduktion von Produktions- bzw. Investitionsgütern eingetreten ist – also die gleiche Erscheinung, die Ursache der Inflation ist. Denn Überproduktion von Produktions- bzw. Investitionsgütern mit daraus folgenden Absatzschwierigkeiten bedeuten wiederum, daß diese Produktions- bzw. Investitionsgüter *nicht* (mehr) zu einer ertragreicheren Produktion von Konsumgütern brauchbar sind, diese vielmehr – durch einen übermäßigen Aufwand an Investitionskosten und Produktionsmitteln – verteuern. Im Gegensatz hierzu ist nun aber die Grundvoraussetzung der kapitalistischen Produktionsweise über-

haupt, daß *jeder* gesteigerte Aufwand an Produktions- bzw. Investitionsgütern bzw. *deren* Produktion die Produktivität überhaupt und somit auch den Gesamtertrag in Konsumgütern fördern muß, oder anders ausgedrückt, daß selbst und gerade eine Zunahme *des* Anteils des gesamten gesellschaftlichen Arbeitsaufwandes, der der Produktion von Produktions- bzw. Investitionsgütern dient, den Ertrag an Konsumgütern (der erhöhten Produktivität wegen) steigern kann und muß. Die Erscheinung der weltweiten, andauernden, ‚galoppierenden‘ Inflation und der sie begleitenden – und unter der angegebenen Bedingung teilweise gleichsam ersetzenden und ergänzenden – Arbeitslosigkeit erschüttert somit die Grundlage der kapitalistischen Wirtschaftsweise und ihrer Verantwortung. Sie läßt die von den nichtmarxistischen Apologeten des Kapitalismus behauptete Aussicht auf eine gleichzeitige vorrangige Entwicklung der Produktion und Verbesserung der Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen dahinschwinden. Wenn auch die marxistische Aussicht auf eine mögliche Befriedigung der Bedürfnisse aller nach einer Periode diese Bedürfnisse gänzlich zurückstellender kapitalistischer Wirtschaftsweise sich verschließt, dann verliert diese jeden Grund und Sinn.

§ 5. *Die Erschütterung der Grundlagen der europäischen Wissenschaft mit der Zerstörung der Entwicklungsperspektiven eines wissenschaftlichen Sozialismus*

[Nachgetragener Entwurf]

Wenn die moderne Wissenschaft, insbesondere und vorbildlich die moderne Naturwissenschaft, ihr Objektivitätsideal – nach Kant und Husserl, aber auch Karl Popper und Thomas Kuhn – nicht zirkelhaft auf einen Vorrang der ‚objektiven Realität‘ zu gründen vermag, dann nur auf die ausgezeichnete Dienlichkeit der Befolgung ihres Objektivitätsideals für eine technologische Entwicklung, die zwar eine kapitalistische Wirtschaft erfordert, die aber – sogar allein – imstande ist, die reale Basis für eine höhere, eine sozialistische, ja kommunistische Gesellschaftsordnung zu schaffen. Wenn diese Entwicklungsperspektive sich als aussichtslos erweist, wird damit auch der Rechtsgrund insbesondere der modernen Naturwissenschaft – die doch nicht die einzig mögliche Naturwissenschaft ist – zutiefst erschüttert. Dies ist die wahre ‚Krisis der europäischen Wissenschaften‘, wie sie Husserl zur Sprache gebracht hat.

§ 6. *Der Einsturz der Dialektik durch die katastrophale Wendung der Entwicklung und die Frage nach dem Grund*

[Nachgetragener Entwurf]

Was aber mit der sich abzeichnenden katastrophalen Wendung der Entwicklung der modernen Wissenschaft, insbesondere Naturwissenschaft, Technologie und kapitalistischer Wirtschaft einzustürzen droht, ist die angenommene Logik einer Entwicklung überhaupt, die Dialektik. Sie wollte die Notwendigkeit einer jeden Entwicklung zur Höherentwicklung zum Höchsten und Besten begründen, wurde aber indessen durch eine katastrophale Entwicklung in ihrem tatsächlichen Erfolg widerlegt. Es stellt sich die Frage, worin der Fehler dieser Logik, der Dialektik, zu suchen ist. Die Verfolgung dieser Frage bedarf aber einer Grundlegung, der das nachfolgende Erste Kapitel einer (neuen) Transzendentalen Dialektik gewidmet ist.

TRANSZENDENTALE DIALEKTIK

Die vorstehende Einleitung hat dargestellt : Das absehbare Ende der Entwicklung widerstreitet der Dialektik, d.h. der unter diesem Namen der Entwicklung zugeschriebenen Logik. Die Annahme, die Geschichte folge in der Gestalt einer Entwicklung den Gesetzen einer dialektischen Logik, hat sich als irrig erwiesen. Das Ende der Entwicklung bringt die Dialektik zum Einsturz.

Die Absicht der vorliegenden Untersuchung ist es, aus dieser geschichtlichen Erfahrung, der Erfahrung des Einsturzes der Dialektik, die Lehre zu ziehen. Diese Lehre scheint einfach : Die Dialektik muß preisgegeben werden. Doch zum ersten liegt unser Interesse nicht darin, die Lehre aus unserer geschichtlichen Erfahrung auf das Einfachste und Unbestimmteste zu beschränken, sondern darin, ihr den größtmöglichen bestimmten Inhalt abzugewinnen. Zum zweiten ist es auch gar nicht so einfach, die Dialektik preiszugeben, wenn nicht bestimmt ist, was sie ist, worin sie besteht, worauf sie sich gründet und was ihr Grundirrtum ist, der sie zum Scheitern brachte und den es hinfort zu vermeiden gilt.

Das Absehen, die Lehre aus dem Scheitern der Dialektik zu ziehen, schließt die Aufgabe ein, den Grund der Scheiterns der Dialektik zu ermitteln. Dem philosophisch Denkenden stellt sich ohnedies angesichts der Feststellung, die Dialektik sei gescheitert, als erstes die Frage : Warum ist die Dialektik gescheitert? Er wird sich nicht zufrieden stellen mit der Angabe der Gründe, denen entnommen ist, *daß* die Dialektik gescheitert ist – sie sind in der Einleitung dargelegt –, sondern nach den Gründen fragen, aus denen dieses Scheitern zu begreifen und zu erklären ist. Ja erst wenn sie aus solchen Gründen begriffen und erklärt ist, wird er die Tatsache des Einsturzes der Dialektik selbst für vollends gesichert halten. Hier sei aber nochmals betont, daß die vorliegende Untersuchung sich bei der Ermittlung der Gründe des Scheiterns der Dialektik von vornherein leiten läßt von dem Absehen, aus dem Scheitern der Dialektik die Lehre zu ziehen.

Die vorliegende Abhandlung steht unter dem Titel einer neuen ‚Transzendentalen Dialektik‘ einzig in dem Sinne, in dem Kant ihn gebrauchte zur Bezeichnung einer „Kritik des dialektischen Scheins“. Die Abhandlung umfaßt drei Abschnitte :

Der Erste Abschnitt dient ‚Zur Grundlegung der Kritik des dialektischen Scheins‘. In ihm wird vorweg grundbegrifflich und grundsätzlich ein möglicher Grund für das Scheitern der Dialektik dargelegt und erörtert, der Grund, im Hinblick auf dessen Vermutung sodann die eigentliche Kritik des dialektischen Scheins selbst angesetzt und durchgeführt ist : die Verkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse.

Das Hauptstück der eigentlichen ‚Kritik des dialektischen Scheins‘ enthält der Zweite Abschnitt. Es ist seine Aufgabe, den im Ersten Abschnitt angegebenen vermuteten Grund des Scheiterns der Dialektik zu bewahrheiten, wenngleich nur als einen *möglichen* Erklärungsgrund der Dialektik und ihres Scheiterns. Nur als einen *möglichen* Erklärungsgrund : denn noch muß offen bleiben, erstens, ob sich selbst nicht die Dialektik in diesem Punkt, wofern sie der im Ersten Abschnitt behaupteten Ambivalenz der Grundverhältnisse widerspricht, im Recht befindet, und zweitens, sollte in der Tat *sie* sich in diesem Punkte im Irrtum befinden, ob sie in der Tat aus *diesem* Grund und keinem anderen zum Scheitern verurteilt war. Doch gelingt in diesem Abschnitt eine so weitgehende Aufklärung des historischen Wesens der Dialektik und Förderung des systematischen Verständnisses ihrer Behauptungen und Probleme, daß am Ende bereits alles für die Erwartung spricht, die Verkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse werde sich in der Tat als das Wesen der Dialektik und der wirkliche Grund ihres Scheiterns erweisen.

In zwei weiteren Schritten zieht der Dritte Abschnitt, dessen Untersuchungen auf ‚Ursprung und Aufklärung des dialektischen Scheins‘ abzielen, die Lehre aus dem Scheitern der Dialektik. Zuerst bleibt nachzuweisen, daß die Dialektik in der Tat ihren wirklichen Ursprung in der Verleugnung der Ambivalenz der Grundverhältnisse hat und daß aus diesem ihrem Ursprung bereits ihr notwendiges Scheitern zu erklären ist. Daraus erhellt die Wahrheit, die uns das Scheitern der Dialektik lehrt : Es ist eben die Wahrheit der Ambivalenz der Grundverhältnisse. Wenn der Hinblick auf diese mithin nicht nur einem möglichen Gesichtspunkt entspricht, als welcher er in den vorangehenden Abschnitten eingenommen wurde, sondern die Dinge *notwendig* unter diesem Gesichtspunkt zu sehen sind, dann gilt es, um die Lehre aus dem Scheitern der Dialektik zu ziehen, den Schritt zu vollziehen, die Wirklichkeit selbst in dieser Hinsicht mit neuen Augen anzusehen.

ERSTER ABSCHNITT :

ZUR GRUNDLEGUNG DER KRITIK DES DIALEKTISCHEN SCHEINS

E r s t e s K a p i t e l :

Die Ambivalenz der Grundverhältnisse

Das einzige Kapitel, das den grundlegenden Ersten Abschnitt der Transzendentalen Dialektik bildet, umfaßt drei Paragraphen, die ferner noch in fünfzehn mit römischen Ziffern durchnummerierte Artikel gegliedert sind.

In § 7 werden die Grund-Begriffe der notwendigen Bedingung der Möglichkeit und des zureichenden Grundes oder der Ursache umrissen und wird sodann beider Grund-Verhältnis durch einen Grundsatz bestimmt, der der Satz vom Grundunterschied genannt wird.

In § 8 werden Varianten in den Grund-Verhältnissen erörtert und wird die grundsätzliche Ambivalenz der Grundverhältnisse statuiert. Dem fügt sich eine Bestimmung der Dialektik als Verkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse durch deren Formalisierung an.

In § 9 werden mögliche Einwände gegen die Behauptung der Ambivalenz der Grundverhältnisse bzw. gegen den Satz vom Grundunterschied erörtert.

In welchem Sinn hier einerseits die in Artikel IV. besprochene ‚Möglichkeit eines Beweises für den Satz vom Grundunterschied‘ und die in § 9 dargelegten ‚Einwände und Erwiderungen‘, andererseits die in Artikel X. formulierte Bestimmung der Dialektik zu verstehen sind, geht teils aus dem Text selbst, teils aus den Vorbemerkungen zur Transzendentalen Dialektik und zu deren Erstem Abschnitt hervor.

§ 7. Der Satz vom Grundunterschied

I. Notwendige Möglichkeitsbedingungen und zureichende Gründe

Es sind zwei Hauptarten von Gründen zu unterscheiden : notwendige Möglichkeitsbedingungen (oder kurz : Bedingungen) und zureichende Gründe (oder kurz : Ursachen).

Bedingung für etwas ist solches, ohne welches das somit durch sie Bedingte nicht sein kann.

(Es kann sein, daß die Bedingung für etwas ihrerseits nicht sein kann ohne dieses durch sie Bedingte; dies ist der Fall wechselseitiger Bedingung. Oder der Fall ist der, daß die Bedingung für etwas ihrerseits sehr wohl sein kann ohne dieses durch sie Bedingte; es ist der Fall der – in der fraglichen Hinsicht – unbedingten Bedingung. – Etwas, ohne welches etwas anderes nicht ist, ist nur dann dieses anderen Bedingung, wenn dieses andere ohne jenes nicht ist, weil es ohne jenes nicht sein kann; dies betont der ausführliche Begriff der notwendigen Bedingung der Möglichkeit.)

Ursache für etwas ist solches, wodurch das somit durch sie Verursachte ist.

(Dieser strenge Begriff der Ursache erfordert, daß nur solches Ursache genannt wird, dessen Gegebenheit hinreicht, daß das somit dadurch Verursachte sei oder notwendig eintrete; dies betont der ausführliche Begriff der zureichenden Grundes.)

Grund heißt also solches, ohne welches entweder das somit in diesem Grund Begründete (Bedingte) nicht sein kann, oder durch welches das somit in diesem Grund Begründete (Verursachte) ist. (Kürzer : Grund ist, worin etwas seine Bedingung oder seine Ursache hat.)

Bedingungen sind, als solche, nicht Ursachen. Ursachen sind, als solche, nicht Bedingungen. ‚Als solche‘ : Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß ein und dasselbe für etwas zugleich Ursache und Bedingung ist. Aber daraus, daß etwas für etwas anderes Bedingung ist, folgt keineswegs, daß es für dieses andere auch Ursache ist; und daraus, daß etwas für etwas anderes Ursache ist, folgt keineswegs, daß es für dieses andere auch Bedingung ist. Es ist schon gar nicht ausgeschlossen, daß ein und dasselbe für einiges andere Ursache, und für wieder anderes Bedingung ist. Aber wiederum folgt nicht daraus, daß etwas für einiges Ursache ist, daß es für anderes Bedingung ist, und nicht daraus, daß es für einiges Bedingung ist, daß es für anderes Ursache ist.

Anm. Die – etwa aus der Mathematik – bekannte Unterscheidung von notwendigen und hinreichenden ‚Bedingungen‘ bezieht sich in der Tat zumeist nur auf notwendige Bedingungen der Möglichkeit (etwa der Lösung einer Aufgabe, ohne daß durch die angegebenen notwendigen und hinreichenden Bedingungen schon die Lösung selber gegeben wäre).

Von „hinreichenden“ Bedingungen wird hierbei im Hinblick auf die Vollzähligkeit der notwendigen Bedingungen gesprochen (vgl. § 8, VIII.); entweder heißt dann ‚hinreichende Bedingung‘ die Gesamtheit der notwendigen Bedingungen selber, oder eine Gesamtheit von „Bedingungen“, welche die Gesamtheit der notwendigen Bedingungen (zwar überschreitet, aber doch) einschließt, oder endlich die als letzte noch erforderliche, welche die Gesamtheit der notwendigen Bedingungen vollständig macht, wobei dann je nach der Reihenfolge der Aufzählung bald die eine, bald die andere der notwendigen Bedingungen die zureichende heißt.

II. Vielfachheit möglicher zureichender Gründe, Vielfachheit notwendiger Möglichkeitsbedingungen

Ein und dasselbe kann vielerlei Ursachen haben. Ein und dasselbe kann vielerlei Bedingungen haben. Diese beiden Aussagen haben einen sehr verschiedenen Sinn.

Eine Sache oder Erscheinung kann verursacht sein durch die Ursache A : wenn A gegeben ist, tritt die Sache oder die Erscheinung auf. Das schließt keineswegs aus, daß dieselbe Sache oder Erscheinung auch auftreten kann aus der Ursache B, aus der Ursache C usw.; auch wenn B gegeben ist (A nicht), tritt die Sache oder die Erscheinung auf; auch wenn C gegeben ist (A nicht, B auch nicht), tritt die Sache oder die Erscheinung auf; usw. Daß die Sache oder die Erscheinung mit Notwendigkeit auftritt im Falle des Gegebenseins einer bestimmten Ursache, schließt nicht aus, daß für dieselbe Sache oder Erscheinung eine Vielzahl möglicher Ursachen (jede zureichender Grund der Sache oder der Erscheinung) in Betracht kommt. In jedem wirklich vorkommenden Falle wird die Sache oder Erscheinung *eine* bestimmte wirkliche Ursache haben (es sei, diese Ursache sei selbst : ein Zusammenwirken von „Ursachen“, von denen aber keine für sich zureichender Grund der Sache oder Erscheinung ist), möglicherweise aber in jedem wirklich vorkommenden Falle eine andere Ursache. Eine Sache oder Erscheinung hat eine wirkliche Ursache, sie hat (oft) verschiedene mögliche Ursachen. Es gibt keine – als solche (als Ursache) – notwendige Ursache einer Sache oder Erscheinung; nur aus anderen Gründen kann die mögliche oder wirkliche Ursache einer Sache oder Erscheinung als ihre notwendige Ursache erscheinen (weil faktisch oder wesensmäßig keine andere in Betracht kommt; vgl. § 8, V.).

Eine Sache oder Erscheinung kann bedingt sein durch die Bedingung A; wenn A nicht gegeben ist, kann die Sache oder Erscheinung nicht auftreten. Das schließt keineswegs aus, daß dieselbe Sache oder Erscheinung ferner bedingt ist durch die Bedingungen B, C usw.; auch wenn B nicht gegeben ist, kann die Sache oder die Erscheinung nicht auftreten; auch wenn C nicht gegeben ist, kann die Sache oder die Erscheinung nicht auftreten; usw. Daß die Sache oder die Erscheinung unmöglich auftreten kann im Falle des Fehlens einer bestimmten Bedingung, schließt nicht aus, daß die Abwesenheit einer *Vielzahl* weiterer Bedingungen (die Abwesenheit einer jeden von ihnen) das Auftreten der Sache oder Erscheinung unmöglich macht. Für die Möglichkeit des Auftretens einer jeden Sache oder Erscheinung kann es eine Vielzahl notwendiger Bedingungen geben, deren jede in der Tat notwendig ist, um die Sache oder Erscheinung möglich zu machen. (Übrigens kann eine Bedingung für die Möglichkeit einer bestimmten Sache oder Erscheinung auch gänzlich unabhängig von dieser Sache oder Erscheinung ebenso sehr Bedingung anderer Sachen oder Erscheinungen sein; indessen die Ursache einer bestimmten Sache oder Erscheinung zwar ebenfalls Ursache weiterer Sachen oder Erscheinungen sein kann, nicht aber, ohne in eins auch die erstgenannte Sache oder Erscheinung (mit) zu verursachen; vgl. § 8, VI.)

Bedingungen für ein und dieselbe Sache oder Erscheinung können also nebeneinander auftreten. Ist aber etwas Bedingung für eine bestimmte Sache oder Erscheinung, so wird es (diese Bedingung) in jedem Falle des Auftretens der fraglichen Sache oder Erscheinung gegeben sein müssen.

Ursachen für ein und dieselbe Sache oder Erscheinung können nicht nebeneinander auftreten, wohl aber verschiedene Ursachen in verschiedenen Fällen des Auftretens derselben Sache oder Erscheinung. Ist etwas Ursache für das Auftreten einer bestimmten Sache oder Erscheinung, so ist damit nicht gesagt, daß in jedem Falle des Auftretens der fraglichen Sache oder Erscheinung diese selbe Ursache für die Sache oder Erscheinung gegeben sein muß.

III. Der Satz vom Grundunterschied

Der Satz vom Grundunterschied lautet : Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen.

Was durch eine Ursache verursacht wird, ist solches, ohne welches die Ursache nicht sein kann, ist also Bedingung der Ursache selbst. (Die Folgen einer Ursache sind die Bedingungen dieser Ursache; die Bedingungen einer Ursache sind die Folgen dieser Ursache.) Was durch eine Bedingung bedingt ist, ist also Ursache der Bedingung selbst. (Von einer Bedingung Abhängendes ist Ursache dieser Bedingung; die Ursachen einer Bedingung sind von dieser Bedingung abhängende.)

Der Satz vom Grundunterschied sagt mehr, als mit der vorangestellten Unterscheidung zweier Hauptarten von Gründen (§ 7, I.) unmittelbar gesagt ist. Der Satz vom Grundunterschied ist ein Satz vom Grundverhältnis, der die Ambivalenz der Grundverhältnisse nennt. Er heißt gleichwohl der Satz vom Grundunterschied, da durch diesen Satz über die Ambivalenz der Grundverhältnisse jener Grundunterschied erst auf einen Begriff gebracht wird. (Er ist nicht ein Satz des Grundunterschieds, sondern ein Satz *vom* Grundunterschied; der Satz sagt, worin dieser Unterschied im Grunde besteht.)

Anm. Der Versuch des Verf. über *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung 'Über das Sein und das Seiende' (Metaphysik Z)*, Den Haag, 1965, lief auf des Satz hinaus : „*Das Grundlegende ist das Grundlegende, aber es ist nicht das Wesentliche; das Wesentliche ist das Wesentliche, aber es ist nicht das Grundlegende*“ (S. 214). Dies war geschrieben (obschon noch nicht veröffentlicht), als der Verf. in einem Artikel, betitelt

„Deux points de vue : Husserl et Nietzsche“, die Aussage „que l’essentiel n’est pas le fondamental, et que le fondamental n’est pas l’essentiel“ mit der Anmerkung versah : „On peut énoncer ainsi un ‘principe de la différence fondamentale’ dont voici une formule plus précise et plus générale : les conditions conditionnent leurs causes, les causes causent leurs conditions; ou encore : les fondements fondent leurs causes, les causes causent leurs fondements“ (*Archivio di Filosofia*, 1962, fasc. 3, S. 168, Anm. 7). In dieser Form wurde der Satz vom Grundunterschied zuerst öffentlich aufgestellt. Anlässlich einer Revision des in deutscher Sprache in den Band *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag, 1968 aufgenommenen Artikels wurde zwar der Verweis auf den Satz aus dem Aristoteles-Buch als einen „Satz vom Grundunterschied“ noch immer beibehalten, doch die 1962 in jener Anmerkung erschienene „genauere und allgemeinere“ Formulierung des Satzes vom Grundunterschied fortgelassen und ersetzt durch den fernerer Verweis auf die Vorrede des Übersetzers zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung (Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie)*, S. 219, Anm. 3).

IV. Möglichkeit eines Beweises für den Satz vom Grundunterschied

Der Satz vom Grundunterschied ist beweisbar, und zwar wie folgt :

Voraussetzung :

- (1) A heiße Ursache von B, wenn durch A notwendig B gegeben ist.
- (2) B’ heiße Bedingung von A’, wenn durch Aufhebung von B’ notwendig A’ mit aufgehoben wird.

Behauptung :

Wenn A Ursache von B ist, dann ist notwendig B Bedingung von A.
Und wenn B Bedingung von A ist, dann ist notwendig A Ursache von B.

Beweis :

(1) Gesetzt, es sei A Ursache von B, aber nicht B Bedingung von A. Dies besagte gemäß Voraussetzung (2) : A ist Ursache von B, aber durch Aufhebung von B wird A nicht notwendig mit aufgehoben. Dann könnte A auch sein, ohne daß B gegeben wäre. Aber gemäß Voraussetzung (1) ist, wenn A Ursache von B ist, durch A notwendig auch B gegeben. Also kann A nicht Ursache von B sein, ohne daß B Bedingung von A wäre.

(2) Gesetzt, es sei B’ Bedingung von A’, aber nicht A’ Ursache von B’. Dies besagte gemäß Voraussetzung (1) : B’ ist Bedingung von A’, aber es ist nicht durch A’ notwendig B’ gegeben. Dann könnte A’ auch sein, ohne das B’ gegeben wäre. Aber gemäß Voraussetzung (2) wird, wenn B’ Bedingung von A’ ist, durch Aufhebung von B’ notwendig A’ mit aufgehoben. Also kann B’ nicht Bedingung von A’ sein, ohne daß A’ Ursache von B’ wäre.

Ergo : Wenn A Ursache von B ist, dann ist notwendig B Bedingung von A. Und wenn B Bedingung von A ist, dann ist notwendig A Ursache von B. Q.E.D.

Der Beweis besagt wenig. Er besagt günstigstenfalls, daß und wie der Satz vom Grundunterschied sich unausweichlich bereits aus der vorangestellten Unterscheidung zweier Hauptarten von Gründen und deren Bestimmung ergibt (vgl. § 7, I.), wiewohl er damit noch nicht unmittelbar ausgesprochen ist; daß der Behauptung des Satzes nicht leicht zu widersprechen ist, ohne auf strenge Begriffe von Ursachen oder auf strenge Begriffe von Bedingungen oder auf beides zu verzichten. Der

Beweis besagt schlimmstenfalls, daß und wie alles und jeder beweisbar wird auf Grund der Voraussetzung passender – und unter dem Vorwande bloßer Konventionen, und Konventionen bloßer Bezeichnungen, mit leichter Mühe aufgedrängter – Definitionen.

Der obenstehende Beweis beweist den Satz vom Grundunterschied nicht; denn die Voraussetzungen des Beweises – Definitionen – sind unbewiesen und unbeweisbar. Wenn der Satz vom Grundunterschied aber ein Grundsatz ist, sein soll oder sein sollte, dann kann und darf er gar nicht beweisbar sein.

§ 8. Die Ambivalenz der Grundverhältnisse

V. Identität und Nichtidentität

Es sei der Fall – es ist ein besonderes Fall –, daß ein und dasselbe sowohl Ursache als auch Bedingung ein und derselben Sache oder Erscheinung ist; es sei A sowohl Ursache als auch Bedingung von B. Dann gilt nach dem Satz vom Grundunterschied : Da A Ursache von B ist, ist B Bedingung von A. Und da A Bedingung von B ist, ist auch B Ursache von A. Wenn also A sowohl Ursache als auch Bedingung von B ist, dann ist ebensosehr B sowohl Bedingung als auch Ursache von A. A und B bedingen einander wechselseitig, und A und B verursachen einander wechselseitig. (Wenn A und B einander wechselseitig bedingen, dann verursachen A und B einander auch wechselseitig. Und wenn A und B einander wechselseitig verursachen, dann bedingen A und B einander auch wechselseitig.) Wenn A nicht ist, ist auch B nicht, und wenn B nicht ist, ist auch A nicht; wenn A ist, ist auch B, und wenn B ist, ist auch A. In diesem Falle sind mithin A und B ein und dasselbe, sind A und B identisch dasselbe.

Das zeigt sich am trivialen Fall der Tautologie : Daß einer ein Mensch ist, ist zureichender Grund dafür, daß er ein Mensch ist; daß er ein Mensch ist, ist aber auch notwendige Bedingung dafür, daß er ein Mensch ist; also ist Menschsein und Menschsein dasselbe. Es zeigt sich ferner am Falle der Definition : Gesetzt, daß ein vernünftiges Lebewesen zu sein, zureichender Grund dafür ist, daß ein Wesen ein Mensch ist; und gesetzt, daß ein vernünftiges Lebewesen zu sein, notwendige Bedingung dafür ist, daß ein Wesen ein Mensch ist; dann ist Menschsein und Vernünftiges-Lebewesen ein und dasselbe, der Mensch ist definiert als vernünftiges Lebewesen. (Und ein Mensch zu sein, ist auch Ursache sowohl als Bedingung dafür, ein vernünftiges Lebewesen zu sein.) Es zeigt sich dasselbe im Falle möglicher Identifizierung verschiedener Sachen oder Erscheinungen als – ‚im Grunde‘ – ein und dieselbe Sache oder Erscheinung : Gesetzt, es sei ungeordnete Molekularbewegung Ursache und Bedingung der Wärme, mithin auch Wärme Ursache und Bedingung ungeordneter Molekularbewegung, dann sind Wärme und ungeordnete Molekularbewegung als ein und dieselbe Sache oder Erscheinung identifiziert, mag diese Sache oder Erscheinung auch mangels eines eigenen Namens für diese eine und selbe Sache oder Erscheinung weiterhin unter dem Namen der ‚Wärme‘ oder künftig – des Interesses an der später entdeckten ‚Seite‘ der Sache oder Erscheinung halber – unter dem Namen der ‚ungeordneten Molekularbewegung‘ identifiziert werden. (Sollte indessen etwa Wärme zwar als Bedingung ungeordneter Molekularbewegung, nicht aber als Ursache derselben zu betrachten sein, dann wäre auch die ungeordnete Molekularbewegung zwar Ursache von Wärme, nicht aber Bedingung der Wärme, und Wärme und ungeordnete Molekularbewegung erwiesen sich als nicht zu identifizieren als ein und dieselbe Sache oder Erscheinung.) – Die angegebene Bestimmung der Identität ist eine solche, welche die Identifizierung von Verschiedenem zu Begriff bringt, und sie fordert dazu auf, die Sachen oder Erscheinungen, als welche verschiedene Sachen oder Erscheinungen zu identifizieren sind, beim Namen zu nennen und, wo der Name fehlt, zu benennen.

In jedem anderen Falle als dem der wechselseitigen Verursachung und Bedingung (bzw. der wechselseitigen Verursachung oder wechselseitigen Bedingung) herrscht Nichtidentität. Daß etwas für etwas anderes Ursache und demnach gemäß dem Satz vom Grundunterschied dieses andere Bedingung des ersten ist, bedeutet durchaus keine Identität des einen und des anderen. Der (in § 7, I.) erwähnte Fall einer unbedingten Bedingung ist insbesondere ein solcher, in dem die Identität der Bedingung und des durch sie Bedingten eigens ausgeschlossen ist : Ist A eine Bedingung, ohne die B nicht sein kann, indessen A seinerseits sehr wohl ohne B sein kann, dann ist A Bedingung von B unter Ausschluß eines Verhältnisses wechselseitiger Bedingung und also unter Ausschluß der Identität. Analoges wäre über den Fall einer (vonseiten ihrer Bedingung) unverursachten Ursache zu sagen. (Unbedingte Ursachen aber gibt es nicht; und unverursachte Bedingungen gibt es nicht.) Nichtidentität herrscht ferner in allen Fällen der Abwesenheit eines jeden Grundverhältnisses.

VI. Dependenz und Independenz

Sachen oder Erscheinungen, die in keinerlei Grundverhältnis zueinander stehen, sind voneinander unabhängig. Bei Sachen oder Erscheinungen, die in einem Grundverhältnis zueinander stehen, ist die von der einen Sache oder Erscheinung verursachte (und mithin die erste bedingende) Sache oder Erscheinung unabhängig von jener ersten Sache oder Erscheinung : Bedingungen sind unabhängig von ihren Ursachen. (Die übliche Redeweise von einer Abhängigkeit von Folgen von ihren Ursachen ist irreführend.) Denn daß eine Sache oder Erscheinung ihre bestimmte Ursache hat, besagt keineswegs, daß jene Sache oder Erscheinung ohne diese bestimmte Ursache nicht sein könnte (ihre Ursache ist nicht ihre Bedingung), vielmehr kann sie auch in anderen Ursachen ihren Grund finden.

Hingegen ist bei Sachen oder Erscheinungen, die in einem Grundverhältnis zueinander stehen, die von der anderen Sache oder Erscheinung bedingte (wiewohl mithin selbst diese andere Sache oder Erscheinung verursachende) Sache oder Erscheinung abhängig von jener anderen, als ihrer Bedingung : Ursachen sind abhängig von ihren Bedingungen. Denn daß eine Sache oder Erscheinung etwas zur Bedingung hat, macht die Sache oder Erscheinung von dieser Bedingung abhängig, sie kann ohne diese nicht sein; die Sache oder Erscheinung kann andere Bedingungen mehr haben, von denen sie ebenfalls abhängt, deren keine indessen die andere (und die erste) ersetzen kann.

Die Abhängigkeit einer Sache oder Erscheinung von ihrer Bedingung bleibt bestehen, auch wenn diese ihre Bedingung ihrerseits die erstgenannte Sache oder Erscheinung zur Bedingung hat : das Identitätsverhältnis, wiewohl als ein solches wechselseitiger Bedingung zu begreifen, ist ein Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit. Die Unabhängigkeit einer Sache oder Erscheinung von ihrer Ursache wird aufgehoben, wenn diese ihre Ursache ihrerseits die erstgenannte Sache oder Erscheinung zur Ursache hat (ihre Bedingung ist) : es stellt sich ebenfalls das Identitätsverhältnis, als ein solches wechselseitiger Abhängigkeit, her.

VII. Unabhängigkeit und Notwendigkeit der Bedingungen

Der Begriff der notwendigen Möglichkeitsbedingung schreibt einer solchen Bedingung keinerlei ‚innere‘ Notwendigkeit zu. Keine Bedingung ist ‚an sich‘ notwendig. Zwar sind Bedingungen (gemäß § 8, VI.) unabhängig von ihren Ursachen (falls sie nicht etwa ihrerseits in einer ihrer Ursachen eine notwendige Bedingung haben), insofern ein und dieselbe Bedingung sehr verschiedene Ursachen haben kann. Aber ihre Notwendigkeit vermag eine Bedingung, als notwendige Möglichkeitsbedingung, immer nur demjenigen zu entlehnen, dessen notwendige Möglichkeitsbedingung sie ist. Hinsichtlich ihrer Notwendigkeit also sind notwendige Möglichkeitsbedingungen abhängig von ihren Ursachen. Ist keinerlei Ursache für die Notwendigkeit einer bestimmten Bedingung gegeben, so

ist eben diese nicht notwendig und somit auch für nichts Bedingung. Ist hingegen irgendeine Ursache gegeben, aus der eine bestimmte Bedingung als Bedingung dieser Ursache notwendig ist, so bleibt diese Bedingung gleichwohl von dieser Ursache (es sei denn, diese Bedingung habe diese Ursache selbst zur Bedingung) unabhängig, da sie auch aus anderen Ursachen notwendig werden kann. Die Bedingung hat es selber nicht notwendig, eine bestimmte Ursache zu bedingen, wengleich sie ihre Notwendigkeit nie aus sich selber, sondern immer aus irgendeiner Ursache schöpfen kann.

VIII. Notwendigkeit zureichender Gründe im Sinne des Satzes vom zureichenden Grunde

Der Satz vom zureichenden Grunde sagt : Nichts ist ohne zureichenden Grund. Er meinte : Keine Sache oder Erscheinung vermag aufzutreten ohne eine Ursache, die ihr zureichender Grund ist. Ohne Ursache kann etwas nicht sein. Damit tritt die Ursache, der zureichende Grund, selber als Bedingung, als notwendige Möglichkeitsbedingung auf. Wofür? Für alles und jedes. Zu verstehen ist also : Eine Ursache, ein zureichender Grund, nämlich irgendeine Ursache, irgendein zureichender Grund ist notwendig, ist Bedingung für das Auftreten jeder Sache oder jeder Erscheinung.

Der Satz vom zureichenden Grunde setzt, daß alles und jedes in Grundverhältnissen steht. Damit setzt er als notwendige Bedingung für das Sein von Etwas überhaupt allerdings, daß es eine Ursache, einen zureichenden Grund besitzt. Damit aber wird keine einzige Ursache irgendeiner Sache oder Erscheinung zu deren notwendiger Bedingung (wengleich es Sachen oder Erscheinungen geben mag, welche nur eine einzige Ursache zu haben vermögen und somit deren Auftreten zur Bedingung haben). Denn Bedingung für das Sein von Etwas überhaupt ist immer nur, daß es irgendeine Ursache hat; nicht, daß es nur eine einzige Ursache zu haben vermag und nur aus dieser einzigen Ursache aufzutreten vermag.

Anders ausgedrückt : Der Satz vom zureichenden Grunde setzt für alles und jedes als notwendige Bedingung das Haben eines zureichenden Grundes, nicht als notwendige Bedingung einer Sache oder Erscheinung den bestimmten zureichenden Grund, den sie haben muß. Nicht die Notwendigkeit, einen zureichenden Grund haben zu müssen, verursacht eine Sache oder Erscheinung, sondern eine bestimmte Ursache verursacht sie, welche nicht ihre notwendige Bedingung ist. So ist notwendige Bedingung dafür, daß einer zahlen kann, daß er Geld hat. Aber zum Bezahlen reicht es nicht hin, Geld zu haben. Nichts ist damit oder dadurch bezahlt, daß einer Geld hat : er muß es hergeben.

(Übrigens ist allerdings auch der Satz vom Grundunterschied nur ein Satz über notwendige Möglichkeitsbedingungen; er behauptet, daß nichts in den Grundverhältnissen zu stehen vermag, ohne den von ihm angegebenen Bedingungen zu entsprechen. Und somit könnte nach einer Ursache dafür selbst gefragt werden, warum Ursachen ihre Bedingungen verursachen und Bedingungen ihre Ursachen bedingen. Die vorstehenden und nachfolgenden Paragraphen gehen eher den Bedingungen nach, unter denen der Satz gilt, m.a.W. den Folgen, die sich aus ihm ergeben.)

IX. Die Ambivalenz der Grundverhältnisse

Die Aussage des Satzes vom Grundunterschied und die Darlegung seiner Voraussetzungen sowie der aus ihm sich ergebenden Konsequenzen hat zum Gegenstande, auf den die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll, die Ambivalenz der Grundverhältnisse. Worin sie besteht, kann wie folgt zusammengefaßt werden :

Alles, was in Grundverhältnissen zueinander steht, steht in wechselseitigen Grundverhältnissen zueinander. Ist eines Grund eines anderen, so ist auch das andere ein Grund des einen. Doch die Am-

bivalenz der Grundverhältnisse ist eine Asymmetrie der Grundverhältnisse. Asymmetrisch ist nicht allein das Verhältnis von Grund und Folgen, sondern das Verhältnis eines Grundes als Grundes seiner Folge und der Folge als Grund ihres Grundes. Ist eines in einem Sinne Grund eines anderen, so ist in einem anderen Sinne das andere Grund des einen. (Ist das eine Ursache des anderen, so ist das andere Bedingung des einen; und ist das eine Bedingung des anderen, so ist das andere Ursache des einen. Dieses asymmetrische Verhältnis bleibt selbst bestehen im Falle der Identität; auch dann ist das eine Bedingung des anderen, nicht weil das eine auch Ursache des anderen ist, sondern weil das andere Ursache des einen ist.) Asymmetrisch sind dementsprechend auch die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Sachen oder Erscheinungen, die zueinander in Grundverhältnissen stehen. Eine Sache oder Erscheinung ist unabhängig von ihrer Ursache, durch die sie doch allein (vgl. aber § 8, VI.) zustande kommen kann. Die Ursache verursacht etwas von ihr Unabhängiges, welches sie doch nicht verursachen kann. Eine Sache oder Erscheinung ist abhängig von ihrer Bedingung, indessen diese sich gleichsam gleichgültig gegen die Sache oder Erscheinung verhält; selbst wenn die Bedingung gegeben ist, ist dadurch das Sein der Sache oder der Erscheinung keineswegs gewährleistet. Allerdings ist eine jede Bedingung hinsichtlich ihrer Notwendigkeit selber, welche einer Bedingung ihren eigentümlichen Vorrang einräumt und gleichsam ihre Machtstellung verleiht, von ihrer Ursache, der Sache oder Erscheinung, deren Bedingung sie ist, abhängig (vgl. § 8, VII.). Grundverhältnisse sind ihrer Ambivalenz zufolge Konfliktverhältnisse. (Und : Es gibt Konfliktverhältnisse, die Grundverhältnisse sind.)

X. Dialektik als Formalisierung der Ambivalenz der Grundverhältnisse
[Nachgetragener Entwurf]

Wenn man nun aber einsieht, daß Ursachen Ursachen ihrer Bedingungen und Bedingungen Bedingungen ihrer Ursachen sind und wechselseitige Verursachung oder Bedingung Identität bedeuten, sodann aber notwendige Bedingungen und zureichende Gründe auf *einen* Begriff bringt, den des ‚Grundes‘ oder den der ‚Vermittlung‘, ist jeder Grund der Grund seines Grundes und stellt ein jedes Grundverhältnis sich als ein solches wechselseitiger Begründung und damit als ein Verhältnis der Identität dar, und somit, daß das einzig Wahre das Ganze ist; wozu es nur jenes Begriffs bedarf, der diese Identität ‚an sich und für uns‘, somit auch ‚für sich‘ verwirklicht.

§ 9. Einwände und Erwiderungen

XI. Einwand der Überspitzung der Ursachenbegriffs

Der erste Einwand lautet : Die Formulierung des Satzes vom Grundunterschied gründet sich auf eine äußerst scharfe Zuspitzung des Begriffs der Ursache zu dem eines aus sich allein vollständig zureichenden Grundes, wie er in Wirklichkeit kaum anzutreffen ist.

Erwiderung :

1. Wenn zugestanden wird, daß es streng notwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Sache gibt, dann ist damit zugestanden, daß die betreffende Sache schlechterdings nicht sein kann ohne die Erfüllung jener Bedingungen, daß mithin, wenn die Sache ist, damit diese Bedingungen gegeben sind, daß also die Sache in dem durch den Einwand angefochtenen strengen Sinn Ursache oder zureichender Grund ihrer Bedingungen ist. Die Existenz von Ursachen im strengen Sinne vollständig zureichender Gründe kann nicht bestritten werden, ohne auch die Existenz von streng notwendigen Bedingungen der Möglichkeit zu bestreiten.

2. Wird der Gebrauch eines Begriffs der Ursache im Sinne eines vollständig zureichenden Grundes angefochten, so wird damit der Sinn eines jeden Kausalitätsprinzips in Frage gestellt, nicht nur als eines allherrschenden, sondern sogar als eines weithin oder auch nur gelegentlich anwendbaren. Wenn keine Ursache wirklich zureicht, um ihr entsprechende Folgen zu bewirken, welche nicht ausbleiben können, wenn die Ursache gegeben ist, dann herrscht nirgends und nie ein Kausalitätsverhältnis. Auch wenn man meinen möchte, daß kausal bestimmte Erscheinungen die Folge nicht einer Ursache, sondern des Zusammenwirkens mehrerer Ursachen zu sein pflegen, muß jede dieser Ursachen zureichen, ihre Folgen hervorzubringen, wenn das Zusammenwirken der sämtlichen Ursachen von diesem und jenem die Ursache der Sache (der Erscheinung) soll sein können. Wenn wirklich nur oder erst das Zusammenwirken der gemeinten Mehrzahl von Ursachen – deren jede zureichender Grund von diesem und jenem, aber nicht schon der Sache selbst ist – zureicht, die Sache hervorzubringen, dann ist die strenge Ursache der Sache eben in diesem Zusammenwirken zu suchen und ist dieses Zusammenwirken die Ursache der Sache im strengen Sinne eines vollständig zureichenden Grundes, wenn nicht etwa dieses Zusammenwirken seinerseits seinen zureichenden Grund in einer einzigen Ursache hat.

3. Gewiß muß nicht alles und jedes mit allem und jedem in kausalen Zusammenhang stehen; das wurde auch nicht behauptet.

4. Liegen dann aber nach der Behauptung des Satzes vom Grundunterschied gar keine Grundverhältnisse vor, wo etwa die Ursächlichkeit keine voll zureichende, vielmehr nur eine Art mitwirkende oder veranlassende Ursächlichkeit ist, und die Bedingungen nicht durchaus notwendige, vielmehr nur mitbestimmende oder mit einfließende Bedingungen sind? Ähnlich wie oben (unter 2.) muß die Antwort lauten : Grundverhältnisse liegen auch in solchen Fällen vor, wofern etwas an der Sache oder der Erscheinung durch zureichende Gründe verursacht oder durch notwendige Bedingungen bedingt ist. Eben nur dadurch, daß eine gewisse Ursache etwas an der Sache oder der Erscheinung zureichend begründet, wirkt sie am Zustandekommen dieser Sache oder Erscheinung mit, und dadurch, daß eine gewisse Bedingung für etwas an der Sache oder der Erscheinung notwendig ist, ist sie eine die Sache oder Erscheinung selbst mitbestimmende Bedingung. Das Grundverhältnis dehnt sich auf die Sache selber aus in dem Maße, in dem zwischen der Sache selbst und dem, was an ihr solchermaßen zureichend begründet oder notwendig bedingt ist, ein eigenes Grundverhältnis, etwa gar ein solches der Identität oder doch ein Verhältnis der Abhängigkeit oder aber ein Verhältnis der Unabhängigkeit besteht.

XII. Einwand der Nichtunterscheidung von Voraussetzungen und Folgen unter dem Begriff der notwendigen Möglichkeitsbedingung

Der zweite Einwand lautet : Dem behaupteten Satz vom Grundunterschied liegt insbesondere die Definition zugrunde : Bedingung für etwas ist solches, ohne welches das somit durch sie Bedingte nicht sein kann. (vgl. I.) Unter dem, ohne was eine Sache oder Erscheinung nicht sein kann, ist aber zweierlei zu unterscheiden : Eine Sache oder Erscheinung kann einerseits nicht auftreten, ohne ihre Folgen zu zeitigen, welche sie verursacht; eine Sache oder Erscheinung kann andererseits nicht auftreten, ohne daß die Voraussetzungen dafür gegeben wären, von welchen sie bedingt ist. Voraussetzungen und Folgen einer Sache werden in der Definition, die dem Satz vom Grundunterschied zugrunde liegt, ununterschieden zusammengenommen unter dem Begriff der Bedingung, indessen die Formulierung des Satzes selbst sich gleichermaßen auf die Verursachung der Folgen einer Sache oder Erscheinung durch diese und auf die Bedingtheit einer Sache oder Erscheinung durch ihre Voraussetzungen stützt. Aber die Folgen, die durch eine Sache oder Erscheinung verursacht sind, sind nicht deren Bedingungen, da doch die Sache oder Erscheinung auftreten kann und muß, ehe sich die Folgen einstellen; und was die Bedingungen einer Sache oder Erscheinung bedingen, ist

nicht die Ursache dieser Bedingungen, da doch vielmehr das Auftreten der Sache oder Erscheinung das Gegebensein ihrer Bedingungen voraussetzt. Ursachen verursachen also nicht ihre Bedingungen, sondern lediglich ihre Folgen; und Bedingungen bedingen nicht ihre Ursache, sondern lediglich die Sachen oder Erscheinungen, deren Voraussetzungen sie sind.

Erwiderung :

1. Der Einwand ist nicht eigentlich ein Einwand, sondern die einfache Behauptung des Gegenteils von dem, was mit dem Satz vom Grundunterschied als die Ambivalenz der Grundverhältnisse behauptet ist. Darin liegt aber auch das Interesse des Einwandes. Denn erstens trägt er zur Verdeutlichung dessen bei, wogegen die Behauptung des Satzes vom Grundunterschied sich wendet. Die Tendenz des Einwandes ist offenbar die, einerseits die Abhängigkeit einer Sache oder Erscheinung von ihren Folgen zu bezweifeln, andererseits das Wirkungsvermögen einer Sache oder Erscheinung auf ihre Voraussetzungen zu bestreiten. Der Satz vom Grundunterschied behauptet eben dieses Wirkungsvermögen und eben jene Abhängigkeit. Zweitens lehrt die Erwägung des Einwandes, daß die gegenteilige Meinung zur Behauptung des Satzes vom Grundunterschied, die in der Tat unseren geläufigen Denkgewohnheiten entspricht, nahezu jeder Begründung entbehrt. Sie gründet sich nur auf die Ansicht, daß einerseits eine Sache oder Erscheinung auftreten kann und muß, ehe sich ihre Folgen einstellen, und daß andererseits eine Sache oder Erscheinung nicht auftreten kann, ehe nicht die sie bedingenden Voraussetzungen gegeben sind. Diese zweifache Ansicht ist nun zu erörtern.

2. Wenn in der Tat eine Sache oder Erscheinung auftritt oder auftreten kann, ohne daß sich ‚unmittelbar‘ ‚ihre Folgen‘ einstellen, dann besagt dies entweder, daß die Sache in der Tat ohne diese Folgen sein kann, daß diese also streng genommen auch nicht Folgen sind, die von der Sache verursacht sind, daß sie mithin auch nicht zu den Bedingungen der Sache im definierten Sinne zu zählen sind, daß also auch die Beschwerde eines doppelsinnigen Gebrauchs des Begriffs der Bedingung entfällt; oder aber es besagt, daß die Sache oder Erscheinung nur nicht sein kann, ohne daß sich nach einiger mehr oder weniger bestimmter Zeit die fraglichen Folgen einstellen, so daß die eigentliche ‚Folge‘ und Bedingung der Sache oder Erscheinung eben das Auftreten-jener-anderen-Erscheinung-nach-einer-bestimmten-Zeit ist.

3. Daß oder wenn sogenannte Voraussetzungen für das Auftreten einer Sache oder Erscheinung diesem zuvor gegeben sind, besagt offenbar noch nicht, daß sie Bedingungen der Sache oder Erscheinung sind, wenn nicht die Sache oder Erscheinung ohne sie nicht sein kann. Wenn die Sache oder Erscheinung in der Tat ohne sie und vielleicht ohne ihr vorheriges Gegebensein nicht sein kann, dann haben sie doch in dieser Sache oder Erscheinung ihre Ursache, die eventuell, genauer gesagt, mit und in ihnen ihren Auftritt beginnt. Ist in der fraglichen Sache oder Erscheinung aber ihre Ursache nicht zu finden, dann werden sie eine andere Ursache haben, welche ohne sie nicht sein kann. Es ist dann zu prüfen, ob sie nicht in Wahrheit darum anfänglich als Voraussetzungen der erstgenannten Sache oder Erscheinung erschienen, weil in ihnen vielmehr die Ursache dieser Sache oder Erscheinung vermutet wurde, zu Recht oder zu Unrecht.

Die Sache oder Erscheinung selbst hat ihre Ursache, die ihrerseits nicht sein kann ohne diese Sache oder Erscheinung und deren Bedingungen. Diese Ursache der Sache oder Erscheinung reicht aber dann und nur dann hin, diese Sache oder Erscheinung zustande zu bringen, wenn sie diese selbst in den Stand setzt, der zureichende Grund ihrer notwendigen Möglichkeitsbedingungen zu sein. Eben dies besagt die Abhängigkeit einer Sache oder Erscheinung von ihren Bedingungen, also mehr, als der Einwand wahrhaben will, der doch in diesem Punkte auf eine Betonung der Abhängigkeit einer Sache oder Erscheinung von ihren Voraussetzungen abzielen scheint, jedoch die Sache oder Erscheinung für sichergestellt hält, wenn ihre Voraussetzungen nur irgendwoher gegeben sind.

4. Sofern es der Sinn des Einwandes zu seinem zweiten Teile ist, schlechterdings zu bestreiten, daß eine Sache oder Erscheinung ihre eigenen notwendigen Voraussetzungen schaffen könne, mag hier die Besprechung eines Beispiels dienlich sein. Man möchte etwa bestreiten, daß ein Haus, weil und wofern es nicht zu sein vermöge ohne ein Fundament, dessen zureichender Grund im Sinne einer Ursache sei, welche selber dieses Fundament hervorbrächte. Vielmehr müsse das Fundament zuvor gelegt sein, ehe das Haus zustande kommen könne, wenngleich es nicht eben das Fundament ist, welches von sich aus das Haus hervorbrächte. Zu erwidern ist, daß der Satz vom Grundunterschied besagt : Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen. Wenn demnach das Fundament Bedingung des Hauses ist, verursacht das Haus das Fundament. Sollte das Haus das Fundament nicht verursachen, so wäre dem eben zu entnehmen, daß das Fundament keineswegs, wie zuerst vorausgesetzt wurde, notwendige Möglichkeitsbedingung des Hauses ist, oder aber, daß das Haus gar keines ist, sondern nur eine unbewohnbare Kulisse oder Ruine. In der Tat ist das Fundament zuerst nicht so notwendige Bedingung des Hauses, als vielmehr der Verwirklichung der Absicht, ein dauerhaftes Gebäude zu erstellen, und die Verwirklichung dieser Absicht ist denn auch zuerst die Ursache, die das Fundament zustande bringt. Es macht keinen so großen Unterschied, ob man als Fundament in eine Ausschachtung zementierte herbeigeschaffte Bausteine oder einen bereits vorhandenen Felsboden nimmt. Die Verwirklichung der Absicht, ein dauerhaftes Gebäude zu erstellen, besteht nun aber eben in der Erstellung dieses Gebäudes, des Hauses, das nun seinerseits nicht sein kann, ohne sein Fundament bzw. den Boden, auf den es gebaut ist, zum Tragen zu bringen, d.h. zu belasten, der Probe der Belastung zu unterwerfen und mithin sich selbst in die Abhängigkeit von der Tragfähigkeit und Festigkeit des Fundaments zu bringen, indessen es doch nunmehr das Haus ist, das dadurch steht, daß es den Boden zum Fundament nimmt und zu seinem Fundament macht.

XIII. Einwand der Nichtunterscheidung von Seins- und Erkenntnisgründen

Der dritte Einwand lautet : Der aufgestellte Satz vom Grundunterschied und die von ihm abgeleitete Behauptung der Ambivalenz der Grundverhältnisse gründen sich auf eine vorsätzliche oder nachlässige Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen Seins- und Erkenntnisgründen. Nicht das Sein der Bedingungen einer Sache oder Erscheinung ist die Folge dieser als ihrer Ursache; diese Sache oder Erscheinung ist vielmehr nur der zureichende Grund der Erkenntnis der Bedingungen, ohne die sie nicht sein kann. Und die Folgen einer Ursache sind nicht die Bedingungen des Seins dieser sie verursachenden Sache oder Erscheinung, vielmehr nur die notwendigen Bedingungen der Erkenntnis ihrer Ursache. Die behauptete Ambivalenz der Grundverhältnisse gilt allenfalls für das Verhältnis von Seins- und Erkenntnisgründen, und dann etwa in der Form : Ursachen verursachen die notwendigen Bedingungen ihrer Erkenntnis; die Bedingungen einer Sache oder Erscheinung haben in dieser den zureichenden Grund ihrer Erkenntnis.

Erwiderung :

1. Der dritte Einwand ist dem zuvor erörterten zweiten Einwand verwandt, insofern er Bedingungen und Folgen einer Sache oder Erscheinung unterschieden wissen will; darum ist hier zu erinnern, was auf den zweiten Einwand erwidert wurde. Der dritte Einwand erkennt hingegen eine gewisse Ambivalenz der Grundverhältnisse an, indem er sie zugleich auf den Unterschied zwischen Seins- und Erkenntnisgründen zurückführen will. Es ist aber die Frage, ob diese besser auf Handbüchern als aus philosophischen Untersuchungen bekannte Unterscheidung selbst je eine zureichende Begründung gefunden hat.

2. Gesetzt, es werden in der Tat die Bedingungen einer Sache oder Erscheinung nicht von dieser verursacht, wenn sie ist. Dann bedeutet dies, daß die Sache oder Erscheinung auch ohne diese Be-

dingungen sein kann, daß sie mithin gar nicht ihre notwendigen Bedingungen sind. Dann ist aber auch die Sache oder Erscheinung selbst nicht zureichender Grund der Erkenntnis dieser Bedingungen, da die fragliche Erkenntnis doch nichts anderes sagen könnte als daß die Sache oder Erscheinung nicht sein kann ohne jene Bedingungen. Eine Sache oder Erscheinung kann vielmehr nur zureichender Grund der Erkenntnis ihrer Bedingungen sein, wenn ihr Sein zureichender Grund des Seins dieser ihrer Bedingungen ist, mithin als deren Ursache sie verursacht. Allein ist wiederum dem Falle Rechnung zu tragen, daß eine Sache oder Erscheinung nicht auftreten kann, ohne daß sich nach einiger mehr oder weniger bestimmter Zeit gewisse Folgen einstellen; in diesem Falle kann die Sache oder Erscheinung schon zureichender Grund der Erkenntnis der zu ihren Bedingungen gehörenden Folgen sein, indessen sie selbst diese Folgen noch nicht hervorgebracht hat. Aber überhaupt kann allerdings die Erkenntnis einer Sache oder Erscheinung als Ursache ihrer Bedingungen dem Auftreten der Sache oder Erscheinung selbst stets vorauslaufen, indem sie sich ausspricht in Sätzen, die beginnen mit ‚Wenn ...‘ (‚Wann ...‘).

XIV. Einwand der Verkennung der Identität des zureichenden Grundes mit der Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen

Dieser vierte Einwand lautet : Die Formulierung des Satzes vom Grundunterschied verkennt, daß der zureichende Grund für eine Sache oder Erscheinung gegeben ist mit der Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen für die Sache oder Erscheinung. Sollte nämlich die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Sache gegeben sein, damit aber die Sache noch nicht zustande kommen, so hieße dies, daß noch immer die Erfüllung einer notwendigen Bedingung ausstünde, um sie zustande kommen zu lassen, so daß also in Wahrheit noch nicht die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen gegeben wäre.

Erwiderung :

1. Eine Sache oder Erscheinung kann verschiedene Ursachen oder zureichende Gründe haben, deren keine(r) insofern notwendig die Ursache ist. Dem Satz vom zureichenden Grunde gemäß besteht nur die Notwendigkeit eines (oder des anderen bzw. irgendeines) zureichenden Grundes, welche keine der in Betracht kommenden Ursachen selber zur notwendigen macht (vgl. § 8, VIII.). Man kann gewiß zu ermitteln suchen, was von jeder für eine Sache oder Erscheinung in Betracht kommenden Ursache notwendig zu erfordern ist; man wird so notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Sache oder Erscheinung ermitteln; in der Regel aber wird deren Zusammenstellung keineswegs zureichender Grund für das Zustandekommen der Sache oder Erscheinung sein, wiewohl bisweilen, in einem ausnehmenden Falle :

2. Die Identität des zureichenden Grundes und der Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen einer Sache oder Erscheinung liegt eben da vor, wo ein und dasselbe den zureichenden Grund und die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Sache oder Erscheinung bildet und mithin die Sache oder Erscheinung auch selber notwendige Bedingung und zureichender Grund dieses Einen und Selben ist, mithin im Grundverhältnis der Identität (vgl. § 8, V.); bzw. Jenes erstgenannte Verhältnis der Identität liegt vor, insofern eine Sache eine mit sich selbst identische ist (also abgesehen eventuell von Grundverhältnissen, in denen die Sache von einer anderen Sache abhängig ist oder sein mag; vgl. § 8, VI.).

3. Zur Erläuterung des Vorstehenden : Die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen einer Sache sind das, ohne was die Sache nicht sein kann. Ihre Gesamtheit und ihre Notwendigkeit ergeben sich aus der Sache. Wenn die Sache nicht gegeben ist, können die fraglichen Bedingungen gegeben sein oder auch nicht. Wenn die Sache aber gegeben ist, müssen die Bedingungen sämtlich

notwendig gegeben sein. Die Sache selbst ist ihr zureichender Grund, Grund ihrer Notwendigkeit und ihrer Gesamtheit. Vom zureichenden Grunde der Sache selbst (durch den die Sache selbst zustande kommt) ist damit noch gar nichts gesagt. Oder man setze nun in die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Sache den zureichenden Grund der Sache. Dann ist die Sache selbst, da sie der zureichende Grund der Gesamtheit ihrer notwendigen Möglichkeitsbedingungen ist und diese Gesamtheit der Bedingungen der zureichende Grund der Sache, – dann ist die Sache selbst (sage ich) der zureichende Grund ihres zureichenden Grundes; und da ein zureichender Grund nichts anderes sein soll als die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen, ist die Sache selbst – als zureichender Grund (für ihren zureichenden Grund und für die Gesamtheit ihrer Möglichkeitsbedingungen) – die Gesamtheit der Möglichkeitsbedingungen (für ihren eigenen zureichenden Grund oder für die Gesamtheit ihrer eigenen notwendigen Möglichkeitsbedingungen). Die Sache ist am Ende selbst nichts anderes als die Gesamtheit ihrer eigenen notwendigen Möglichkeitsbedingungen als deren zureichender Grund, und ihr eigener zureichender Grund als die Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen dieses ihres zureichenden Grundes. Es ist – buchstäblich ‚im Grunde‘ – alles eins.

Man wird vielleicht wiederum einwenden, in vorstehender Betrachtung sei ja vorausgesetzt, daß dasjenige, wofür notwendige Möglichkeitsbedingungen notwendige Möglichkeitsbedingungen sind, ihr zureichender Grund sei. Wenn aber im Sinne des Einwandes der zureichende Grund einer Sache in die Gesamtheit ihrer notwendigen Möglichkeitsbedingungen gesetzt wird, dann ist doch wohl gemeint, daß das Gegebensein dieser Gesamtheit der Bedingungen zureicht, um die Sache zustande zu bringen; daß also nicht die Gesamtheit dieser Bedingungen gegeben sein kann, ohne daß die Sache zustande käme; daß also das Gegebensein der Sache notwendige Bedingung für das Gegebenseinkönnen der eben darum als der zureichende Grund der Sache gesetzten Gesamtheit der Bedingungen der Sache ist. Der Einwand muß also diesselbe Voraussetzung machen wie sie in der Erwiderung allerdings neuerlich gemacht wird. Im Grunde bestreitet der Einwand gar nicht die im Satz vom Grundunterschied behauptete Ambivalenz der Grundverhältnisse, er behauptet nur, der Sonderfall der Identität sei der allgemeine Fall des Grundverhältnisses (vgl. § 14).

4. Zur Erwiderung auf die oben angegebene Begründung des Einwandes : Weder ist in der Regel eine Sache dadurch gegeben, daß die Gesamtheit ihrer notwendigen Möglichkeitsbedingungen gegeben ist; noch ist das, wessen es dann noch bedürfte, um die Sache wirklich zustande zu bringen, etwa noch eine weitere notwendige Möglichkeitsbedingung, durch deren Hinzukommen die wirkliche Gesamtheit der notwendigen Möglichkeitsbedingungen der Sache erst vollständig würde. Denn ersteres bedeutete, daß die Gesamtheit der Bedingungen der Sache selber nicht sein kann, ohne daß auch die Sache gegeben wäre, daß also die Sache selber Bedingung der Gesamtheit ihrer Bedingungen wäre, so daß also das Gegebensein der Sache selbst als weitere Bedingung zu der zuvor vermeinten Gesamtheit der Bedingungen hinzutrate. Wenn aber die Sache gegeben ist, dann damit notwendig auch die fragliche Gesamtheit ihrer Bedingungen, und es ist nicht notwendig, daß sie außerdem gleichsam neben der Sache noch einmal gegeben sind. Der Einwand muß also auf die Behauptung zurückgreifen, daß die Sache in der Gesamtheit ihrer Bedingungen nicht allein auch ihren zureichenden Grund habe, sondern daß die Sache mit der Gesamtheit ihrer notwendigen Bedingungen identisch sei (und sich folglich nicht dieser Gesamtheit als eine weitere Bedingung erst noch anschließe). Dann wäre sie vorausgesetztmaßen ebenso identisch mit ihrem eigenen zureichenden Grunde. Es läge wiederum der Sonderfall des Grundverhältnisses der Identität vor.

Die Vorstellung, die Sache käme jedesmal dann zustande, wenn die Gesamtheit ihrer Bedingungen durch die hinzukommende Erfüllung der jeweils letzten noch notwendigen vollständig würde, bedeutete, daß jede einzelne Bedingung aus der Gesamtheit der Bedingungen zu dieser (zuvor um diese einzelne Bedingung noch verminderten) Gesamtheit nur hinzutreten könnte unter der weiteren Bedingung des Hinzutretens auch der Sache selbst. Da aber jede der einzelnen Bedingungen vor-

aussetzungsgemäß Bedingung der Sache ist, muß somit nur die Sache selbst (welche jede der einzelnen Bedingungen mit sich bringt) zu der (zuvor um die Sache selbst noch verminderten) Gesamtheit der Bedingungen hinzutreten – um die nunmehr hergestellte vollständige Gesamtheit ihrer Bedingungen zu ihrem, der Sache, eigenem zureichenden Grunde zu machen. Oder man muß abermals seine Zuflucht zur Identifizierung der Sache mit ihrem eigenen zureichenden Grunde nehmen.

–

In Wahrheit beruht der Einwand auf Vorstellungen, welche auf die der Möglichkeit einer Art ontologischen Gottesbeweises für jede beliebige Sache – oder die Leugnung jeder Sache, welche nicht eines solchen Existenzbeweises fähig wäre – hinauslaufen; indessen der Satz vom Grundunterschied allein setzt, daß die Sache, wenn sie ist, zureichender Grund des Seins ihrer notwendigen Möglichkeitsbedingungen ist, damit aber nicht die Frage nach dem zureichenden Grunde für das Sein der Sache selbst beseitigt.

XV. Einwände durch Beispiele

Man kann Beispiele von Grundverhältnissen ersinnen, welche dem Satz vom Grundunterschied zu widersprechen scheinen. Die Erörterung solcher Beispiele im Hinblick auf die Behauptung des Satzes vom Grundunterschied kann lehrreich sein. Sie kann es aber nur sein unter der Bedingung, daß zum wenigsten der Anspruch des Satzes vom Grundunterschied respektiert wird. Das erfordert:

1. daß man es nicht zum voraus für ausgemacht und ‚bekannt‘ hält, was als Ursache, was als ein zureichender Grund, was als eine notwendige (und was als eine ‚hinreichende‘) Bedingung der Möglichkeit anzusehen und anzuerkennen sei. Es ist der Anspruch des Satzes vom Grundunterschied, diese Begriffe neu zu gestalten. Man kann nicht beispielsweise gegen den Satz auf vermeintliche Grundverhältnisse verweisen, welche dem Satz gemäß entweder gar keine Grundverhältnisse oder solche besonderer Art – etwa Verhältnisse der Identität – sind; so wenig man dem Satz vom Widerspruch mit dem Verweis auf vermeintliche Widersprüche entgegentreten kann, welche dem Satz vom Widerspruch gemäß gar nicht ausgeschlossen, nämlich keine Widersprüche sind.

2. daß man es ebensowenig zum voraus für ausgemacht und ‚evident‘ hält, wie ein wirklich gegebenes Grundverhältnis – nämlich etwa den überlieferten und geläufigen Begriffen gemäß – zu beurteilen ist. Es ist abermals der Anspruch des Satzes vom Grundunterschied, Begriffe an die Hand zu geben, auf Grund deren die Beurteilung vorliegender Grundverhältnisse revidiert werden will. Der Satz vom Widerspruch behauptet, daß wirkliche Widersprüche nicht auftreten können; tritt ein wirklicher Widerspruch dennoch auf, so fordert der Satz, daß eine Unterscheidung von verschiedenen Hinsichten zu finden sein und gefunden werden muß, welche den Widerspruch beseitigt. So auch fordert der Satz vom Grundunterschied, wenn ein Grundverhältnis auftritt, welches dem Satz widerspricht, daß dieses Verhältnis in einer Weise beurteilt werden muß, welche der Behauptung der Satzes Genüge tut.

3. daß man insbesondere nicht die Frage der Beurteilung eines vorliegenden Grundverhältnisses nur abhängen läßt vom geläufigen Sprachgebrauch und dann der Beurteilung des Verhältnisses, wie der Satz vom Grundunterschied sie fordert, meint entgegenhalten zu können : Diese Ausdrucksweise klinge aber seltsam, so würde sich doch keiner ausdrücken, so würde man doch nicht sagen. Der geläufige Sprachgebrauch ist doch selber nur Ausdruck gewohnter Urteilsweisen gemäß überlieferten Begriffen, deren Herkunft aus philosophischen Traditionen häufig genug sogar philologisch nachweisbar ist. (Statt bloßer Warnungen vor den Verführungen von Wortgebrauch, Sprachgebrauch und Sprache überhaupt zu allerlei Verirrungen und Verwirrungen bedürften wir eher ernstlicher Arbeit an einer Verbesserung unserer Sprache; seltsamerweise werden jene Warnungen häufig

von eben denselben vorgebracht, welche ihrerseits den herrschenden Sprachen gegenüber eine rein feststellend konservative (positivistische) Haltung einnehmen; ebenso grundsätzlich konservativ bleibt die ‚Erfindung‘ von formalen Kunstsprachen, wenn sie sich gleich – bzw. indem sie sich – auf die Konservierung bloßer Formalien der herrschenden Redensarten beschränkt.)

Es sei zur Verdeutlichung das Beispiel eines Beispiels besprochen, das ein zeitgenössischer Autor ausdrücklich als Gegenbeispiel gegen die seiner Meinung nach verbreitete Voraussetzung dargestellt hat, wenn p ‚zureichende Bedingung‘ von q sei, dann sei q notwendige Bedingung von p:

“I reject the premise that wherever p is a sufficient condition of q, q is a necessary condition of p. This is, I realize, a very common view. But it is an absurd one. Consider the case of the accident. [Es handelt sich um das vom Autor eine Seite vorher angeführte Beispiel eines Autounfalls.] We said that under the circumstances, the fact that they were wearing a seat-belt was a sufficient condition of the fact that they were not injured more seriously. Shall we say that the fact that they were not injured more seriously, was, therefore, a necessary condition of the fact that they wore their seat-belts? But it was not a condition of their wearing their seat-belts at all. This is simply a case where the common philosophical usage is perverse.”¹

Erwiderung :

Es ist noch die Frage, ob das Anliegen des Sicherheitsgurts wirklich zureichender Gründe oder nur notwendige Bedingung einer geringen Verletzung (im Falle eines Unfalls) war. Es seien beide Möglichkeiten gesondert betrachtet.

1. Nach Ansicht des Autors war die Tatsache, daß die Insassen des Autos Sicherheitsgurts angelegt hatten, zureichende ‚Bedingung‘ für die Tatsache, daß sie nicht ernsthafter verletzt wurden. Das kann jedenfalls nur heißen : Das Anlegen des Sicherheitsgurts war zureichender Grund für die weniger ernste Verletzung – im Falle eines Autounfalls. (Fährt das Auto ohne Unfall, so ist nicht das Anlegen des Sicherheitsgurts Ursache dafür, daß die Insassen unverletzt zum Ziel gelangen. Andererseits gibt der Sicherheitsgurt keine Sicherheit gegen allzu schwere Verletzungen durch Steinwürfe oder Gewehrschüsse.) Die genau formulierte Folge des Anlegens des Sicherheitsgurts – geringere Verletzung im Falle eines Autounfalls – war dann aber auch in der Tat die notwendige Bedingung des Anlegens des Sicherheitsgurts; andernfalls hätten die Mitfahrer durchaus keinen *Sicherheitsgurt* angelegt gehabt (das Anlegen ist natürlich notwendige Bedingung der vom Gurt gebotenen Sicherheit), sondern bloß einen zu Reklame- und Gewinnzwecken irreführend als ‚Sicherheitsgurt‘ bezeichneten Schulterriemen, und zweifellos kann nicht die bloße Meinung der Mitfahrer, einen Sicherheitsgurt angelegt zu haben, Ursache ihrer geringeren Verletzung im Falle eines Unfalls werden.

(Der Autor scheint hilflos dem Reklamespruch aufzusitzen, daß ein Sicherheitsgurt ist, was als ‚Sicherheitsgurt‘ angepriesen und verkauft wird, obwohl das amerikanische Wort ‚seat-belt‘ selber von Sicherheit nicht redet; ja er scheint von einem Sicherheitsgurt alle nur mögliche Sicherheit überhaupt zu erwarten, da er die Einschränkung ‚im Falle eines Verkehrsunfalls‘ fortlassen zu können meint. Überdies meint er, die Gewißheit einer geringeren Verletzung (im Falle eines Autounfalls) „war überhaupt keine Bedingung des Anlegens der Sicherheitsgurte“; er hält offenbar dafür, daß die Leute die Gurte bloß zum Spaß und weil es sportliche Mode ist anlegen. Dann legen sie die Gurte aber eben nicht der Sicherheit wegen an und können ebensogut sportliche Hosenträger an-

¹ E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge (Mass.), 1969, S. 115. Zu bemerken und vielleicht auch charakteristisch ist, daß die erörterte Betrachtung sich in einer Studie über die Metaphysik Spinozas findet, indessen der Autor weder an dieser Stelle noch irgendeiner anderen der Wesensdefinition Spinozas (gegen deren Implikationen der Autor faktisch Stellung nimmt) eine Beachtung schenkt; vgl. § 12.

gelegt haben. Wenn es (zufällig) gleichwohl wirklich im Falle eines Autounfalls gegen schwerere Verletzung Sicherheit gewährende Gurte waren, die sie anlegten, so daß sie im Falle des eintretenden Unfalls geringere Verletzungen erlitten, so eben unter dieser Bedingung.)

2. Es dürfte aber, wie gesagt, noch die Frage sein, ob das Anlegen des Sicherheitsgurts wirklich zureichender Grund für eine geringe Verletzung im Falle eines Autounfalls war oder ist, und nicht lediglich notwendige Bedingung für eine (möglicherweise) geringere Verletzung im Falle eines Unfalls – unter übrigens gleichen Bedingungen : so daß das Ausbleiben schwererer Verletzungen unter gleichen Unfallbedingungen *nur* möglich ist unter der Bedingung, daß ein Sicherheitsgurt angelegt wird oder wurde, aber auch in diesem Falle nur *möglich*, nicht gewährleistet. (Der Sicherheitsgurt gibt dann nur eine größere Chance, bei Unfällen weniger schwer verletzt zu werden; ohne Anlegen des Sicherheitsgurts ist dann schwere Verletzung unausbleiblich, bei Anlegen des Sicherheitsgurts eine gleich schwere Verletzung nicht ausgeschlossen, aber nicht unausbleiblich. Die weitere Umstände, von denen das abhängt, hängen dann von der Beschaffenheit und der Art der Anlegung des Gurts ab, da die übrigen Bedingungen als unverändert vorausgesetzt sind.) In diesem Falle würde (nach dem Satz vom Grundunterschied) die Möglichkeit geringerer Verletzung im Falle eines Autounfalls zum zureichenden Grunde des Anlegens des Sicherheitsgurts. Und es ist dies in der Tat (als ‚Motiv‘) ein zureichender Grund, ihn anzulegen.

Im Falle eines Autounfalls möglicherweise nicht schwerer verletzt werden zu wollen – ist das aber nicht ein zureichender Grund, den Gurt anzulegen, auch im oben besprochenen ersten Falle, in dem das Anlegen des Sicherheitsgurts seinerseits als zureichender Grund der geringeren Verletzung im Falle des Unfalls betrachtet wurde? Keineswegs! Im Falle eines Autounfalls möglicherweise nicht schwerer verletzt werden zu wollen, ist nur dann ein zureichender Grund, den Sicherheitsgurt anzulegen, wenn dies, den Gurt anzulegen, in der Tat notwendige Bedingung der Möglichkeit geringerer Verletzung im Falle eines Unfalls ist; denn sonst reicht der Grund nicht zu, da es auch andere Mittel mehr gäbe, eine schwerere Verletzung im Falle eines Autounfalls zu vermeiden (wobei beim Erdenken solcher anderen Mittel die vorausgesetzte Gleichheit der Unfallbedingungen in Rechnung zu stellen wäre, also Langsamfahren nicht in Betracht kommt). Über einen zureichenden Grund, den Sicherheitsgurt anzulegen, war im obigen ersten Falle durchaus nichts auszumachen (wenn gleich wir mögliche Motive nebenbei erwähnten), nur über eine notwendige Bedingung dafür, daß in der Tat ein *Sicherheitsgurt* angelegt wurde. Bei der zweiten Betrachtung konnte diese Bedingung weniger streng formuliert werden (nicht als die Sicherheit geringerer Verletzung im Falle eines Unfalls, sondern als die Chance der Möglichkeit geringerer Verletzung unter gleichem Umständen), da schon die Aussicht, möglicherweise weniger schwer verletzt zu werden, wenn man den Gurt anlegt, zureichender Grund ist, ihn anzulegen, wofern kein anderes Mittel verfügbar ist, das die gleiche Aussicht gibt.

ZWEITER ABSCHNITT :

KRITIK DES DIALEKTISCHEN SCHEINS

Zweites Kapitel:

Die Erscheinung der Dialektik in den Grundbegriffen der Philosophie der Neuzeit

Das Kapitel führt den Nachweis von Verirrungen und Verwirrungen, die in der klassischen Philosophie – und auch Wissenschaft – der Neuzeit bezüglich der Grundbegriffe und Grund-Unterschiede und hinsichtlich der Grund-Verhältnisse herrschen. Der Nachweis dieser Verirrungen und Verwirrungen gelingt im Hinblick auf die Grundbegriffe, den Grundunterschied und die Ambivalenz der Grundverhältnisse nach der Darstellung des vorangehenden Kapitels. Damit tritt als die Problematik, aus deren mangelnder Lösung sich jene Verirrungen und Verwirrungen ergeben, eben die der Ambivalenz der Grundverhältnisse zutage. Die Dialektik erscheint als der Versuch einer radikalen Lösung jener Problematik, der darin besteht, die Ambivalenz der Grundverhältnisse durch ihre Formalisierung zu entkräften und aufzuheben und durch dieses Mittel grundsätzlich zu bestreiten.

Rückblickend von dieser dialektischen Auflösung der Verirrungen und Verwirrungen der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit her gesehen, wird nachträglich deutlich, daß und wie sich als diese Lösung die Dialektik bereits von Anfang an in den Grund-Gedanken der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft anbahnte. Im Hinblick auf diese Anbahnung der dialektischen Lösung wurde denn auch die Auswahl der Grund-Probleme Bacons, Descartes', Spinozas, Newtons, Leibniz', Kants, Fichtes, Hegels und Marx' getroffen, die im vorliegenden Kapitel zur Erörterung gelangen. Auf die Einbeziehung weiterer Beispiele in die Erörterung – etwa der Grund-Probleme Hobbes', Humes oder Schellings – wurde verzichtet, weil die Darlegung der angeführten für den bezweckten Nachweis hinreichen dürfte.

§ 10. *Bacons Bestimmung des Ziels des Wissens : notwendige Bedingungen, die zureichende Gründe sind*

Wenn die westliche Philosophie der Neuzeit begann als eine Renaissance dessen, was sich unter dem Namen der Philosophie im griechischen Altertum begründete, dann hob sie an mit der Suche nach dem, „was Aristoteles einsichtig wurde, ohne daß er Gebrauch davon machte“. Dann wurde die Renaissance der Philosophie in der Neuzeit begründet durch Francis Bacon.

Gegenstand der Metaphysik, Grund des Wissens und Ziel der Methode wahren Wissens, die er unter dem Namen der Induktion entwarf, heißt Bacon die *Form*. Die Idee dessen was hiermit gemeint ist, erscheint zuerst, noch ohne diesen Namen der ‚Form‘, im 11. Kapitel der nachgelassenen frühen Fragmente des *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature* von 1603. Bacon nennt hier zwei Bedingungen, denen jede Arbeitsanweisung genügen müsse, um vollständig zu sein : „The fulness of direction to work and produce any effect consisteth in two conditions, certainty and liberty. Certainty is when the direction is not only true for the most part, but infallible. Liberty is when the direction is not restrained to some definite means, but comprehendeth all the means and ways possible ...“ Nach den im Ersten Kapitel vorliegender Arbeit bestimmten Begriffen beruht mithin die ‚Gewißheit‘ einer Arbeitsanweisung auf der Verfügung über einen zureichenden Grund, die ‚Freiheit‘ der Arbeitsanweisung auf der Verfügung über die notwendige(n) Bedingung(en) des gesuchten Resultats der Arbeit : „If therefore your direction be certain, it must refer you and point you to somewhat which, if it be present, the effect you seek will of necessity follow, else may you perform and not obtain. If it be free, then must it refer you to somewhat which if it be absent the effect you seek will of necessity withdraw, else may you have power and not attempt“. Verständlich ist auch, daß Bacon die ‚Gewißheit‘ einer Arbeitsanweisung dadurch verbürgt sieht, daß sie einen Grund angibt, durch dessen Gegebensein der ‚gesuchte Effekt‘ sich notwendig einstellt; nicht so leicht ver-

ständig ist, daß er als ‚Freiheit‘ versteht, wenn die Arbeitsanweisung auf (keine anderen als) die notwendigen Bedingungen verweist, in deren Abwesenheit der ‚gesuchte Effekt‘ sich unmöglich einstellen kann : Freiheit erscheint als Bindung an die Notwendigkeit.

An der zuletzt angeführten Stelle fährt Bacon unmittelbar fort : „This notion Aristotle had in light, though not in use. For the two commended rules by him set down, whereby the *axioms* of sciences are precepted to be made convertible, and which the latter men have not without elegancy surnamed the one the rule of truth because it preventeth deceit, the other the rule of prudence because it freeth election, are the same thing in speculation and affirmation which we now observe.“ Was Aristoteles im Bereich der Theorie und Behauptung („speculation and affirmation“) einsichtig wurde, ohne daß er davon Gebrauch zu machen imstande war, will offenbar Bacon dadurch ermittelt haben, daß er beobachtete, welche Forderungen die Praxis an vollständige Arbeitsanweisungen richtet. Vermutlich meint Bacon über das Gesagte hinaus, daß eben darum Aristoteles zwar jenen ‚Begriff‘ („notion“) von der notwendigen Verbindung zureichender Gründe mit notwendigen Bedingungen ins ‚Licht‘ stellte, doch von ihm keinen ‚Gebrauch‘ zu machen wußte, weil er jenen Begriff nicht in eine praktische Arbeitsanweisung umzusetzen vermochte.

Bacons Verweis auf Aristoteles ist historisch vermittelt durch die Dialektik des Pierre de la Ramée und seiner Nachfolger. Pierre de la Ramée bezeichnete Aristoteles‘ Bestimmungen des *κατα παντος*, des *καθ’αυτο* und des *καθολου* im 4. Kapitel des I. Buches der *Zweiten Analytiken* als die „lex de omni“ oder „lex veritatis“ und die „lex universaliter“ oder „lex sapientiae“ (*Dialecticae libri duo*, 1566, S. 229). Darauf scheint Bacon zu verweisen, wenngleich bei ihm nur die ‚lex veritatis‘ wiederkehrt als ‚rule of truth‘, anstelle der ‚lex iustitiae‘ eine ‚rule of prudence‘ auftritt und der ‚lex sapientiae‘ nur die zusammenfassende Vorschrift der ‚Konvertibilität‘ entspricht. Ramus gibt Aristoteles‘ Bestimmungen an anderer Stelle wie folgt wieder : „Enuntiatio est de omni, cum affirmatur omnino et necessario; per se, cum constat e partibus inter se essentialibus; universaliter primum, cum partes eadem reciprocae sunt“ (*Dialecticae libri duo*, 1556, S. 171). Wenn überhaupt Aristoteles hier nach Ramus im Sinne Bacons zu verstehen ist, dann dürfte allerdings der Verweis auf einen zureichenden Grund, nach Bacon die Bedingung der ‚certainty‘ und die ‚rule of truth‘, nur in der ‚lex per se‘, nach Ramus der ‚lex iustitiae‘, zu finden sein; und der Verweis auf eine notwendige Bedingung, nach Bacon die Bedingung der ‚liberty‘ und die ‚rule of prudence‘, nur in der ‚lex de omni‘, nach Ramus der ‚lex veritatis‘; Bacon bezeichnete also Ramus‘ ‚lex iustitiae‘ als ‚rule of truth‘, und als ‚rule of prudence‘ Ramus‘ ‚lex veritatis‘.

Eigens als einen Grund-Begriff führt Bacon seinen Begriff der Form im Zweiten Buch des *Novum Organum* von 1620 ein : im II. der ‚Aphorismen‘ dieses Buches bezieht er sich auf die aristotelische Maxime „*Vere scire, esse per Causas scire*“ – „Wahrhaft wissen sei durch die Gründe wissen“ – und auf die (ebenfalls auf Aristoteles zurückgehende) Lehre von den vier ‚Ursachen‘, als deren eine und nach Bacon maßgebliche die ‚Form‘ auftritt. Wiederum sucht Bacon die Forderungen der Theorie und der Praxis in einem Hinblick zusammenzufassen : „ex Formarum inventionem sequitur Contemplatio vera et Operatio libera“ – „aus der Findung der Formen folgt die wahre Betrachtung und die freie Handlung“ (Aph. III). Die explizite Grundbestimmung des Begriffs der Form selbst im IV. Aphorismus ist wiederum ‚abgeleitet‘ aus einer Betrachtung „de precepto vero et perfecto operandi“, über die wünschenswerteste „wahre und vollkommene Arbeitsanweisung“. Zu den beiden Forderungen, die schon nach den Fragmenten des *Valerius Terminus* an eine solche zu richten sind, tritt jetzt noch eine dritte, die wir aber auch dort schon vorgedeutet fanden : Wer durch eine Handlung etwas zustande bringen will, „wird erstens ohne Zweifel wünschen, daß ihm etwas von solcher Art gezeigt wird, das ihn nicht um seine Mühe betrügt und in seinem Versuch fehlet“ – „*primo exoptabit ... proculdubio sibi monstrari aliquid hujusmodi, quod opere non frustret neque experimento fallat. Secundo, exoptabit quis aliquid sibi praescribi, quod ipsum non astringat et co-*

ercerat ad media quaedam et modos quosdam operandi particulares“ – „Zweitens wird er wünschen, daß ihm etwas vorgeschrieben wird, was ihn nicht bindet an bestimmte besondere Arbeitsmittel und Handlungsweisen und darauf festlegt“. „Tertio, optabit aliquid sibe monstrari, quod non sit aequè difficile ac illa ipsa operatio de qua inquiritur, sed propius accedat ad praxim“ – „Drittens wird er wünschen, daß ihm etwas gezeigt wird, was nicht ebenso schwierig ist wie die Arbeit selber, von der die Frage ist, sondern näher an die praktische Ausführung heranführt.“ Gemeint ist offenbar fast genau dasselbe wie in der entsprechenden Ausführung des *Valerius Terminus*, und Bacon schließt denn auch ganz ähnlich wie dort: „Itaque de praecepto vero et perfecto operandi, pronuntiatum erit tale; *ut sit certum, liberum, et disponens sive in ordine ad actionem*. Atque hoc idem est cum inventione Formae verae“ – „Daher wird über eine wahre und vollkommene Arbeitsanweisung wie folgt zu beschließen sein; *sie solle gewiß sein, frei sein und bereit machen zur Handlung bzw. darauf hin angelegt sein*. Und um eben dasselbe geht es bei der Findung der wahren Form.“

Hierauf folgt die explizite Grundbestimmung der Begriffs der Form¹. Sie zerfällt wiederum in drei Hauptbestimmungen: „Etenim Forma naturae alicujus talis est ut, ea posita, natura data infallibiliter sequitur“ – „Die Form einer Natur ist von solcher Art, daß, wenn sie gesetzt ist, die gegebene Natur unfehlbar folgt“: Die ‚Form‘ einer Sache oder Erscheinung ist ihr zureichender Grund. „Eadem Forma talis est ut, ea amota, natura data infallibiliter fugiat“ – „Eben diese Form ist von solcher Art, daß, wenn sie entfernt ist, die gegebene Natur unfehlbar entflieht“: die ‚Form‘ einer Sache oder Erscheinung ist notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit. „Postremo, Forma vera talis est, ut naturam datam ex fonte aliquo essentiae deducat quae inest pluribus, et notior est naturae (ut loquuntur) quam ipsa Forma“ – „Endlich ist die wahre Form von solcher Art, daß sie die gegebene Natur aus dem Ursprung eines Wesens ableitet, das in Mehrerem anwesend ist und der Natur (sic) bekannter (wie man sagt) als die Form selbst“: Die ‚Form‘ konstituiert die spezifische Differenz einer Sache oder Erscheinung in Bezug auf ein allgemeineres Wesen, welches diese Sache oder Erscheinung mit anderen Sachen oder Erscheinungen teilt.

Fast ausdrücklich ist damit die ‚Form‘, der Grund-Begriff Bacons, als die Verbindung des zureichenden Grundes einer Sache oder Erscheinung mit ihrer notwendigen Bedingung bestimmt. Auf diese Bestimmung legt Bacon auch allen Nachdruck, indem er den ersten beiden angeführten Hauptbestimmungen eigens je drei Unter- oder Nebenbestimmungen beifügt; bei der Prüfung dieser Nebenbestimmungen wird sich ferner ergeben, daß die obige dritte Hauptbestimmung lediglich eine eigens betonte Zusammenfassung der ersten beiden Hauptbestimmungen enthält, indem sich als das eine Sache oder Erscheinung spezifisch Differenzierende die Form im Sinne ihres zureichenden Grundes, als das allgemeinere Wesen, woran sie teilhat, die Form im Sinne der notwendigen Bedingung der Sache oder Erscheinung ergibt.

Indessen ergibt sich bei näherer Prüfung der sechs Nebenbestimmungen der zwei ersten Hauptbestimmungen, daß Bacons Verbindung von zureichendem Grund und notwendiger Bedingung einer Sache oder Erscheinung, in ihrer ‚Form‘, in Wahrheit auf eine seltsame Verwirrung beider Grundarten miteinander hinausläuft.

Die erste Hauptbestimmung findet die folgenden drei nach Bacon sie explizierenden Nebenbestimmungen: „Forma naturae alicujus talis est ut, ea posita, natura data infallibiliter sequatur. Itaque adest perpetuo quando natura illa adest, atque eam universaliter affirmat, atque inest omni“ – „Die Form einer Natur ist von solcher Art, daß, wenn sie gesetzt ist, die gegebene Natur unfehlbar folgt.

¹ Hegel hat in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (unter „Bacon von Verulam“) aus seiner Sekundärquelle ohne Widerspruch angeführt: „Aber herauszubringen, was er unter formellen Ursachen versteht, ist schwer; was diese Formen seien, darüber ist Bacon sich nicht klar geworden.“ Das ist fast ein Beweis, daß Hegel Bacon selbst gar nicht gelesen hat.

Daher ist sie beständig gegenwärtig, wenn jene Natur gegenwärtig ist, und sie bejaht sie allgemein, und sie wohnt ihr in jedem Falle inne.“ Aber nur die zweite dieser Nebenbestimmungen trifft zu : Folgt die Sache oder Erscheinung unfehlbar aus der Setzung der Form, dann bejaht in der Tat die (Setzung der) Form in ausnahmsloser Allgemeinheit das Sein dieser Sache oder Erscheinung. Die erste und die dritte Nebenbestimmung hingegen folgen keineswegs aus der ersten Hauptbestimmung. Wenn auch die Sache oder Erscheinung unfehlbar folgt aus der Setzung der Form, so bedeutet dies keineswegs, daß die Form „beständig gegenwärtig ist, wenn jene Natur gegenwärtig ist“, vielmehr nur umgekehrt, daß ‚jene Natur‘ beständig gegenwärtig ist, wenn die Form gegenwärtig ist. Und wenn auch die Sache oder Erscheinung unfehlbar folgt aus der Setzung der Form, so bedeutet dies ebenso wenig, daß die Form ‚jener Natur‘ „in jedem Falle innewohnt“, denn das Auftreten ‚jener Natur‘ kann gegebenenfalls einen anderen ‚ihr innewohnenden‘ zureichenden Grund haben.

Die zweite Hauptbestimmung findet die folgenden drei nach Bacon sie explizierenden Nebenbestimmungen : „Eadem Forma talis est ut, ea amota, natura data infallibiliter fugiat. Itaque abest perpetuo quando natura illa abest, eamque perpetuo abnegat, atque inest soli“ – „Eben diese Form ist von solcher Art, daß, wenn sie entfernt ist, die gegebene Natur unfehlbar entflieht. Daher ist sie beständig abwesend, wenn jene Natur abwesend ist, und sie verneint sie beständig, und sie wohnt ihr allein inne.“ Wiederum trifft nur die zweite dieser Nebenbestimmungen zu : Folgt aus der Entfernung der Form unfehlbar die Hinfälligkeit der Sache oder Erscheinung, dann verneint in der Tat die (Aufhebung der) Form – so muß jedenfalls ergänzt werden – beständig das Sein dieser Sache oder Erscheinung. Wiederum folgen hingegen die erste und die dritte Nebenbestimmung keineswegs aus der zweiten Hauptbestimmung. Wenn auch die Sache oder Erscheinung unfehlbar aufgehoben wird durch die Entfernung der Form, so bedeutet dies keineswegs, daß die Form „beständig abwesend ist, wenn jene Natur abwesend ist“, vielmehr nur umgekehrt, daß ‚jene Natur‘ beständig abwesend ist, wenn die Form abwesend ist. Und wenn auch die Sache oder Erscheinung unfehlbar aufgehoben wird durch die Entfernung der Form, so bedeutet dies ebenso wenig, daß die Form ‚jener Natur‘ ‚allein innewohnt‘, denn die Entfernung der Form kann auch die Aufhebung anderer ‚Naturen‘ mehr nach sich ziehen, denen sie ebenfalls als notwendige Bedingung ‚innewohnt‘.

Und doch ist es nicht eigentlich eine Ansammlung von Fehlschlüssen Bacons, der wir begegnen, sondern eine *Verwirrung*.¹ Denn Bacons Unterbestimmungen der *ersten* Hauptbestimmung, die aus dieser *nicht* folgen, folgen allerdings aus der *zweiten* Hauptbestimmung; und die Unterbestimmungen der *zweiten* Hauptbestimmung, die aus dieser *nicht* folgen, folgen allerdings aus der *ersten* Hauptbestimmung. Wenn die Sache oder Erscheinung unfehlbar folgt aus der Setzung der Form, dann bedeutet dies in der Tat, daß die Form „beständig abwesend ist, wenn jene Natur abwesend ist“, denn wäre die Form anwesend, dann unfehlbar auch ‚jene Natur‘; und es bedeutet in der Tat ebenso, daß die Form ‚jener Natur‘ „allein innewohnt“, denn wäre diese ‚Natur‘ abwesend, so wäre auch für das Sein der Form kein Raum. – Wenn andererseits die Sache oder Erscheinung unfehlbar aufgehoben wird durch die Entfernung der Form, dann bedeutet dies in der Tat, daß die Form „beständig gegenwärtig ist, wenn jene Natur gegenwärtig ist“, denn wäre die Form abwesend, dann unfehlbar auch ‚jene Natur‘; und es bedeutet in der Tat ebenso, daß die Form ‚jener Natur‘ „in jedem

¹ Die gleiche Verwirrung bekundet sich noch in Feuerbachs kritikloser Wiedergabe: „Die wesentlichen Eigenschaften der Form sind: erstlich, daß mit ihrem Dasein untrüglich das Dasein der Qualität oder Natur, deren Form sie ist, gesetzt ist, daß sie daher durchgängig da ist, wenn jene Qualität da ist, und umgekehrt, daß mit ihrer Abwesenheit auch zugleich die Abwesenheit der Qualität gesetzt ist, sie daher durchgängig fehlt, wenn diese fehlt.“ *Geschichte der neueren Philosophie ...*, Ges. WW. (hrsg. von Schuffenhauer), II, S. 73 f.

Falle innewohnt“, denn wohnte die Form ‚jener Natur‘ nicht inne, so vermöchte diese nicht zu sein.¹

Bacon verwechselt und verwirrt in der Bestimmung seines Grund-Begriffs der Form, was dieser zukommt auf Grund ihrer Bestimmung als zureichender Grund einer Sache oder Erscheinung und was ihr zukommt auf Grund ihrer Bestimmung als notwendige Bedingung einer Sache oder Erscheinung. Woher diese Verwirrung?

Zwei angebliche Nebenbestimmungen (von drei) der Form als zureichenden Grundes treffen nur zu als Nebenbestimmungen der Form als notwendiger Bedingung; zwei angebliche Nebenbestimmungen (von drei) der Form als notwendiger Bedingung treffen nur zu als Nebenbestimmungen der Form als zureichenden Grundes. Das Ganze wäre unanfechtbar, so wie Bacon es formuliert, wäre ein zureichender Grund *als solcher* auch notwendige Bedingung einer Sache oder Erscheinung und wäre eine notwendige Bedingung *als solche* zureichender Grund einer Sache oder Erscheinung. Nun *geht es* Bacon eben in seinem Begriff der *Form* um den Begriff eines Grundes, der als solcher in eins zureichender Grund und notwendige Bedingung einer Sache oder Erscheinung ist. Gleichwohl begnügt er sich nicht damit, die sämtlichen sechs Nebenbestimmungen der zuvor durch ihre zwei ersten Hauptbestimmungen bestimmten *Form überhaupt* zuzuschreiben, wie es sein Recht gewesen wäre. So dürfte er in der Tat einen zureichenden Grund *als solchen* als notwendige Bedingung der Möglichkeit, oder eine notwendige Bedingung der Möglichkeit *als solche* als einen zureichenden Grund haben vorstellen wollen, oder beides. Und diese Vermutung bestätigt Bacons dritte Hauptbestimmung der Form, und zwar in dem Sinne, daß er in einer notwendigen Bedingung einer Sache oder Erscheinung *als solcher* notwendiger Bedingung ihren zureichenden Grund suchte. Diese dritte Hauptbestimmung lautet, nochmals angeführt : „Postremo, Forma vera talis est, ut naturam datam ex fonte aliquo essentiae deducat quae inest pluribus, et notior est naturae (ut loquuntur) quam ipsa Forma“ – „Endlich ist die wahre Form von solcher Art, daß sie die gegebene Natur aus dem Ursprung eines Wesens ableitet, das in Mehrerem anwesend ist und der Natur bekannter als die Form selbst“. Diese dritte Hauptbestimmung faßt lediglich die ersten beiden Hauptbestimmungen gleichsam in einer einzigen zusammen, doch so, daß als das ‚Wesentliche‘ eigens die Rückführung der gegebenen Natur auf ihren *Ursprung* in einem allgemeineren Wesen als ihrer notwendigen Bedingung, ja die *Ableitung* der gegebenen Natur aus diesem Ursprung betont und dieses allgemeinere Wesen begriffen wird als ein ‚der Natur Bekannteres‘ als sogar die Form der gegebenen Natur selbst. Diese Betonung wird nochmals verstärkt in der unmittelbar hieran anschließenden Schlußbestimmung : „Itaque de axiomate vero et perfecto sciendi, pronuntiatum et praeceptum tale est; *ut inveniatur natura alia, quae sit cum natura data convertibilis, et tamen sit limitatio naturae notioris, instar generis veri*“ – „Daher wird der Beschluß und die Vorschrift bezüglich des wahren und vollkommenen Axioms des Wissens wie folgt lauten; *es sei eine andere Natur zu finden, die mit der gegebenen Natur vertauschbar ist, und die gleichwohl Begrenzung einer bekannteren Natur ist, gleichwie der wahren Gattung.*“ Zu jeder gegebenen Natur soll eine andere Natur gefunden werden, die als die Form der ersteren mit dieser vertauschbar sein muß, vor allem aber dazu dienen soll, als eine dritte Natur ein allgemeineres Wesen, die „wahre Gattung“ zu artikulieren, worin die gegebene Natur ausweislich ihrer Form ihren Ursprung nimmt und woraus sie abzuleiten ist. Die Form im Sinne der zureichenden Grundes soll schließlich nur der spezifischen Differenzierung der (Form im Sinne der) notwendigen Bedingung der Sache oder Erscheinung dienen, worin Bacon den wahren Ursprung und das ursprüngliche Wesen jeder Sache oder Erscheinung sucht.

¹ Korrekt hätte Bacon formulieren müssen: Forma naturae alicujus talis est ut, ea posita, natura data infallibiliter sequatur. Itaque *abest perpetuo quando natura illa abest*, atque eam universaliter affirmat, atque inest *solis*. Eadem Forma talis est ut, ea amota, natura data infallibiliter fugiat. Itaque *adest perpetuo quando natura illa adest*, eamque (*illa amota*) perpetuo abnegat, atque inest *omni*.

Bacon verwirrt die Grund-Bestimmungen, steht demnach zu vermuten, weil er in Wahrheit unter dem Grund-Begriff der ‚Form‘ *nicht* die notwendige Doppelung des Grund-Verhältnisses begreifen will, die notwendige Bedingung und zureichender Grund der Vertauschbarkeit, d.i. Identität der ‚Form‘-Bestimmung einer Sache oder Erscheinung mit dieser ist (vgl. § 8, V.), sondern im Gegenteil mit Hilfe des ‚Form‘-Begriffs jenes doppelte Grund-Verhältnis als eines und dasselbe vorstellen will, und zwar als das im Verhältnis zwischen einer Sache und ihrer notwendigen Bedingung herrschende.

§ 11. *Descartes' Beschränkung auf notwendige Bedingungen in seinen Begriffen des Wahren als des Gewissen und der Substanz*

Noch Rousseau betrachtete (in seinem „Discours sur les sciences“ von 1750) Francis Bacon als „le plus grand peut-être des philosophes“, noch Kant (in seiner 1800 von Jäsche herausgegebenen „Logik“) schrieb Descartes lediglich „ein nicht geringes Verdienst um“ „die Verbesserung der spekulativen Philosophie“ zu, „indem er viel dazu beitrug, *dem Denken Deutlichkeit zu geben*“. Erst Schelling hat (in seiner „Freiheitsschrift“ von 1809), in einem übrigens kritischen Satz gegen „die ganze neu-europäische Philosophie“, von „ihrem Beginn (durch Descartes)“ gesprochen, und sodann hat Cousin wohl als erster (im Prospekt seiner Descartes-Ausgabe von 1824) Descartes „le père de la philosophie moderne“ genannt.

Diese Verwandlung der Einschätzung Descartes' im Jahrhundert der entwickelten Dialektik könnte damit zusammenhängen, daß Descartes als erster alle Grundverhältnisse ausschließlich als solche notwendiger Bedingungen zu begreifen suchte, und zwar in solcher Ausschließlichkeit, daß in eins stillschweigend in Anspruch genommen ist, daß notwendige Bedingungen als solche überall selbst die zureichende Gründe enthalten. Dies stellt sich vornehmlich dar in Descartes' Begriffen des mit Gewißheit Wahren als dessen, „quod clare et distincte percipitur“ und der Substanz.

Die ausschließliche Herrschaft des Hinblicks auf notwendige Bedingungen wäre bereits in Descartes' Zweifelsbetrachtungen nachzuweisen; doch ist sie da gerechtfertigt durch die negative Absicht, eben so lange wie diese nicht umschlägt in die – allerdings von vornherein von Descartes beabsichtigte – für alles maßgebliche Aufstellung der durch den Zweifelsversuch erlangten Gewißheit.

Dieser Umschlag findet statt in der Zweiten der *Meditationes de prima philosophia* von 1641 (im Folgenden, wo möglich, zitiert nach der von Descartes geprüften und autorisierten französischen Übersetzung des Duc de Luynes). Hier, wie man sich schlicht auszudrücken pflegt, „geht Descartes auf das *cogito sum* zurück“. Auf welchem Wege eigentlich? Er betrachtet die Eigenschaften, die man der Seele zuzuschreiben pflegt, „les attributs de l'Ame“, um zuzusehen, ob sich unter ihnen eine befindet, ‚die mir zugehört‘, d.h. die ‚nicht von mir losgelöst werden kann‘. „Les premiers sont de me nourrir, et de marcher; mais s'il est vrai que je n'ai point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher, ni me nourrir. Un autre est de sentir; mais on ne peut aussi sentir sans le corps ...“ Notwendige Bedingungen, ohne die man nicht sich ernähren, sich bewegen noch empfinden oder fühlen kann, ist der Körper; mit der Aufhebung des Körpers ist auch die Möglichkeit des Essens, des Gehens, des Fühlens aufgehoben. (Nun gilt nach der Zweifelsbetrachtung der I. Meditation die Existenz meines Körpers als ungewiß.) „Un autre est de penser; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi, *je suis, j'existe*, cela est certain; mais combien de temps? à savoir autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être, ou d'exister : Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : Je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense ...“ Essen, Gehen, Fühlen haben zur notwendigen Bedingung das – überdies zweifelhafte – Sein meines Körpers; das Denken hingegen hat diesen nicht zur notwendigen Bedingung (das spricht Descartes

allerdings hier nicht eigens aus), wohl aber (eine freilich etwas verwirrende Wendung) ist es zumindest möglich, daß das Denken notwendige Bedingung meines Seins. Wofern aber gewiß ist (wie Descartes hier bereits voraussetzt), daß ich existiere (indessen ich denke), muß das Denken mir notwendig und unablöslich zugehören, wofern es notwendige Bedingung meines Seins ist. Descartes schließt nicht gänzlich aus, daß ich auch zu sein vermöchte, ohne zu denken; doch will er sich „jetzt nur an solches halten, was notwendig wahr ist“, und dafür gilt ihm, daß umgekehrt nicht auszuschließen ist, daß das Denken notwendige Bedingung meines Seins ist. „Ich bin also, genau gesprochen, nur eine Sache, die denkt“ – das heißt also : Denken ist (vermutlich!) die notwendige Bedingung meines Seins, die ihrerseits nicht das Sein des Körpers zur notwendigen Bedingung hat. „J’ai reconnu que j’étais, et je cherche quel je suis, moi que j’ai reconnu être : Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l’existence ne m’est pas encore connue ...“ D.h. : Ich bin, was die notwendige Bedingung meines Seins ist und was (wie mein Sein selbst) keine notwendige Bedingung mehr in einem anderen hat.

Ganz ebenso sucht Descartes in ausschließlicher Erwägung notwendiger Bedingungsverhältnisse auch bereits am Ende der II. Meditation zu bestimmen, was eigentlich ‚ist‘ an einem materiellen Ding wie z.B. einem Stückchen Wachs. Er beschreibt das Gedankenexperiment der Näherung des Stückchens Wachs ans Feuer – mit der Folge : „Toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l’odorat, ou la vue, ou l’attouchement, ou l’ouïe se trouvent changées, et cependant la même cire demeure ... Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n’appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d’étendu, de flexible et de muable ...“ Das Experiment ergibt einerseits solches, ohne was das Wachs sein kann, das es ist, was also nicht notwendige Bedingung dessen ist, was das Wachs ist; Descartes betrachtet dies daher als nicht zugehörig zum Wachs. Das Experiment ergibt andererseits solches, ohne was das Wachs nicht sein kann, was es ist – Ausdehnung, Biegsamkeit, Veränderlichkeit –, und in diese notwendige(n) Bedingung(en) des Seins des Wachses selbst und allein setzt er das, was das Wachs ist.

Genauer genommen, setzt er zunächst das Gewisse – das, was gewiß an einer Sache oder Erscheinung ist – allein in ihre notwendige(n) Bedingung(en), im ersten Falle (dem des *cogito*) mit der zuzusätzlichen Forderung, daß die gefundene notwendige Bedingung ihrerseits eine unbedingte ist, d.h. keine Bedingung mehr in einem anderen hat. Daher bestimmt Descartes in der III. Meditation, was überhaupt das Gewisse ist : „Je suis certain que je suis une chose qui pense, mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance il ne se rencontre rien qu’une claire et distincte perception de ce que je connais“. Gewiß ist, was ich klar und deutlich erfasse. Erst in den *Principia Philosophiae* von 1644 (die wir im Folgenden wiederum z.T. zitieren nach der von Descartes überprüften und autorisierten französischen Übersetzung von Picot), im 45. Paragraphen des I. Teils, hat Descartes ausdrücklich erläutert „ce que c’est qu’une perception claire et distincte“ : „J’appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu’elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut.“ Offenbar will Descartes als ‚klar‘ bezeichnen, was man an einer Sache oder Erscheinung – im sinnlichen Beispiel – nicht nicht sehen kann, wenn man nur die Augen auf tut, das, ohne welches zu sehen, man die Sache oder Erscheinung selbst nicht sehen kann, wessen Erfassung (perception) also notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfassung der Sache oder Erscheinung ist. Als ‚deutlich‘ bezeichnet er, was überdies erfaßt wird, ohne daß dabei anderes mit aufgefaßt wird, d.h. ohne daß mit dem klar Erfaßten solches vermischt ist, was nicht klar erfaßt ist (vgl. § 46); deutlich ist also die Erfassung eines Klaren, wo die Möglichkeit verwirklicht ist, es zu erfassen ohne solches mit zu umfassen, was nicht notwendige Bedingung der

Erfassung der Sache oder Erscheinung selbst ist. Descartes' Bestimmungen des Klaren und Deutlichen, die aus der gewonnenen Gewißheit meines eigenen Seins als einer denkenden Sache eine allgemeine Einsicht in das Wesen des Gewissen ziehen sollen, bewegen sich wiederum ausschließlich in der Erwägung notwendiger Bedingungen und bestätigen – mit einer geringfügigen Abweichung – die oben von uns bezüglich jener ‚ersten Erkenntnis‘ dargelegten Begriffe.

In den Begriffen der ramistischen Dialektik entsprach die ‚claritas‘ der ‚lex de omni‘ oder ‚lex veritatis‘, die ‚distinctio‘ der ‚lex per se‘ oder ‚lex iustitiae‘. Bacon verlegte die ‚rule of truth‘ in die ‚lex per se‘, erblickte die ‚Gewißheit‘ einer Arbeitsanweisung in der Kenntnis des *zureichenden Grundes* einer beabsichtigten Wirkung, wenngleich Wahrheit einer Erkenntnis überhaupt (*Nov. Org.*, II, Aph. III) in die Erfassung des *zureichenden Grundes* und der notwendigen Bedingung einer Sache oder Erscheinung. Demgegenüber entspricht in den Begriffen Descartes' die ‚claritas‘ wieder, wie bei Ramus, der ‚lex de omni‘, die ‚distinctio‘ nur mehr der unbedingten ‚Klarheit‘ selbst, die auf klare und deutliche Erfassung gegründete ‚Gewißheit‘, in genauen Gegensatz zu Bacon, der ausschließlichen Kenntnis der *notwendigen Bedingung* einer Sache oder Erscheinung als einer ihrerseits unbedingten (vgl. § 7, I).

Im Begriff der so bestimmten ‚klaren und deutlichen Erfassung‘ ist für Descartes umrissen, was überhaupt immer gewiß ist (zureichender Grund der Gewißheit) und je gewiß zu werden vermag (notwendige Bedingung der Gewißheit). Die Frage ist zunächst offen, ob dies, das auf Grund klarer und deutlicher Erfassung zweifellos *Gewisse*, auch das *Wahre* zu sein vermag. „(Je sais) ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ... (:) rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver, qu'une chose que je concevais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse“ (so fährt Descartes an der oben angeführten Stelle der III. Meditation fort). Die Frage ist : Kann ich einer Sache auf Grund klarer und deutlicher Erfassung gewiß sein, ohne daß sie wahr wäre? Oder ist solche Gewißheit, solche klare und deutliche Erfassung, die Gewißheit begründet, ‚zureichend‘, mich der Wahrheit zu versichern?

Bedeutend ist, und höchst notwendig scheint es auf Grund alles oben Dargelegten, daß Descartes diese Frage eigens stellt, ja sie zur Hauptfrage seines Hauptwerks, der *Meditationes de prima philosophia*, macht. Er beantwortet sie am Ende der IV. Meditation mit dem Satz : „Omnis clara et distincta perceptio ... proculdubio est vera“ – „Jede klare und deutliche Erfassung ... ist zweifellos wahr“. Er will damit offenbar in der Tat die Wahrheit als notwendige Bedingung der Gewißheit der klar und deutlich Erfassten erkannt haben. Setzt er damit auch wiederum das, was die klare und deutliche Erfassung selbst ist, in die Wahrheit, als ihre notwendige Bedingung : und setzt so die Gewißheit, die klare und deutliche Erfassung, der Wahrheit gleich? Dann müßte sich auch in seinem Begriff von dem, was in Wahrheit ist, dasselbe bekunden, was er für das Gewisse und klar und deutlich Erfasste erkannte : die ihrerseits unbedingte notwendige Bedingung einer Sache oder Erscheinung. Und so bestätigt es sich in der Tat in Descartes' Begriff der Substanz, wie er ihn in den *Principia philosophiae* definiert : „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis ...“; mit dem erläuternden Zusatz in der französischen Übersetzung : „mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances“ (I, § 51) – „Unter einer *Substanz* vermögen wir nichts anderes zu verstehen als etwas, das in einer Weise existiert, daß es zu seiner Existenz keines anderen bedarf. Und als eine Substanz, die durchaus keines anderen Seienden bedarf, kann freilich nur eine einzige eingese-

hen werden, nämlich Gott. Alle anderen aber, so sehen wir, können nicht ohne den Beistand Gottes existieren. Und demnach kommt der Name der Substanz Gott und jenen anderen nicht *in univokem Sinne* zu, wie man in den Schulen zu sagen pflegt ...; da aber unter den geschaffenen Dingen einige von solcher Natur sind, daß sie nicht existieren können ohne einige andere, unterschieden wir sie von denen, die nur des gewöhnlichen Beistandes Gottes bedürfen, indem wir diese Substanzen und jene Beschaffenheiten oder Eigenschaften dieser Substanzen nennen“. Die Definition des lateinischen Textes bestimmt die Substanz zunächst ausdrücklich nur durch ihr unbedingtes Sein, dadurch, daß sie ohne jederlei anderes zu sein vermag. In ihrer Unterscheidung von solchem, was seinerseits wohl eines anderen bedarf, um sein zu können, ist indessen bereits mit gesetzt, daß eben dieses andere, ohne welches Nichtsubstantielles nicht zu sein vermag, die Substanz ist. Descartes' angeführter Zusatz im französischen Text bestätigt diese Implikation ausdrücklich : daß die Substanz allem voran als die notwendige Bedingung von anderem, und dann schärfer als die ihrerseits unbedingte notwendige Bedingung von anderem begriffen ist.

Dem entspricht wiederum, daß die Erwägungen, auf Grund deren Descartes in der VI. Meditation *res cogitans* und *res extensa* (nachdem er sich der Wahrheit, nicht nur Gewißheit alles klar und deutlich Erfassten versichert haben will) nunmehr als Substanzen vorstellt, sich kaum von jenen unterscheiden, denen wir bereits in der II. Meditation begegneten : „Partant de cela même que je conçois avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature, ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser.“ Andererseits sind da noch „les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées ... Je reconnais aussi en moi quelques autres facultés comme celle de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et d'autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elle, mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent être attachées à quelque substance corporelle, ou étendue, et non pas à une substance intelligente.“ –

Was der Grund dafür ist, daß Descartes sich in seinen sämtlichen Grund-Begriffen ausschließlich in Verhältnissen notwendiger Bedingungen (und ihrer Unbedingtheit) bewegt, steht hier vorerst nicht zur Erörterung. Die Folge oder Implikation ist aber, daß stillschweigend überall für notwendige Bedingungen als solche, zumindest als unbedingte, in Anspruch genommen ist, daß sie auch die zureichenden Gründe der Sachen oder Erscheinungen enthalten. Auch die Erörterung bezüglich der Frage der Wahrheit all dessen, was ich klar und deutlich erfasse, hat allenfalls den Sinn, eigens zu begründen, daß die Erfassung unbedingter notwendiger Bedingungen in der Tat zureichender Grund für die Behauptung der Wahrheit und für Begriffe von dem, was in Wahrheit ist, ist. Im übrigen handelt es sich durchaus um ein Verschweigen der Implikationen jenes Anspruchs, wenn anders Descartes' Erörterungen wie die Pierre de la Ramées und Francis Bacons nicht unbekannt geblieben sein dürften. Und wenigstens einmal verrät sich Descartes, sein Schweigen durchbrechend :

Nicht ohne Bedenken und mit einigem Unmut geht er in den „Responsiones autoris ad secundas objectiones“ – den „Erwiderungen des Verfassers auf die zweite Gruppe von Einwänden“ gegen seine *Meditationes de prima philosophia* – auf die Aufforderung Mersennes ein, die Behauptungen und Beweise der *Meditationes* ‚more geometrico‘ darzustellen. Im Anfange des jenen ‚Responsiones‘ beigegebenen Fragments einer Ausführung dieser Aufgabe definiert er die Substanz wie folgt : „Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est aliqua proprietates sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*“ (def. V) – „Jedes Seiende, dem etwas, was wir erfassen – d.h. irgendeine Eigenschaft oder Beschaf-

fenheit oder ein Attribut, dessen reale Vorstellung in uns ist – unmittelbar innewohnt als seinem Subjekt, oder wodurch es existiert, wird *Substanz* genannt“. Hier also bestimmt Descartes die Substanz einerseits als *subjectum*, das anderem zugrunde liegt – nämlich wohl als dessen notwendige Bedingung; andererseits aber auch als „Seiendes, *wodurch* etwas (anderes) existiert“ – als den *zureichenden Grund* dieses anderen; oder vielmehr setzt unmittelbar *in eins*, daß das *subjectum in quo aliquid inest immediate*, die notwendige Bedingung eines anderen, *als solches – sive –* auch die *res per quam existit aliquid*, der zureichende Grund der Existenz jenes anderen ist.

Descartes gibt keinerlei Begründung für diese Behauptung. Ihre ausdrückliche Wiederholung hat er in der Substanz-Definition der *Principia*, wie oben gesehen, vermieden.

§ 12. Spinozas Rückführung von allem auf seine einzige notwendige Bedingung und sein impliziter Begriff von der Ambivalenz der Grundverhältnisse

Descartes' Ansatz zur ausschließlichen Begründung von allem in seinen notwendigen Bedingungen hat Spinoza bis zu seiner äußersten Konsequenz durchdacht und durchgeführt. Dabei gelangte er selbst in die unmittelbare Nähe eines Begriffs von der Ambivalenz der Grundverhältnisse. Doch konnten die aus ihr sich ergebenden Aporien ihn auf seinem Wege der Rückführung von allem auf seine einzige notwendige Bedingung nicht zurückhalten.

Spinozas erster größerer (und veröffentlichter) philosophischer Versuch war der, für Descartes' *Principia Philosophiae* (deren erste beide Teile) die Aufgabe einer Darstellung ‚more geometrico‘ auszuführen, die Mersenne Descartes für dessen *Meditationes* hatte stellen wollen. In dieser Darstellung von *Renati Des Cartes Principia Philosophiae, More geometrico demonstrata* von 1663 hat Spinoza zu Beginn des Zweiten Teils in kurzer Fassung Descartes' Definition der Substanz aus dessen *Principia* übernommen : „Per *Substantiam* intelligimus id, quod ad existendum solo Dei concursu indiget“ (II, def. II) – „Unter *Substanz* verstehen wir das, was zu seiner Existenz allein des Beistandes Gottes bedarf“. Das ist nach Descartes' eigener Erläuterung (vgl. § 11) die Bestimmung der Substanz als das Seiende, das notwendige Bedingung des anderen Seienden ist und seinerseits für seine Existenz eine notwendige Bedingung nur mehr in Gott hat. Unter der Bezeichnung eines Axioms fügt Spinoza an der gleichen Stelle die folgende Bestimmung des ‚Wesens‘ bei : „Quidquid ab aliqua re tolli potest, ea integra remanente, ipsius essentiam non constituit; id autem, quod, si auferatur, rem tollit, ejus essentiam constituit“ (II, ax. II) – „Was an einer Sache aufgehoben werden kann, indessen sie selbst unangetastet verbleibt, konstituiert nicht ihr Wesen; das aber, was die Sache aufhebt, wenn es entfernt wird, konstituiert ihr Wesen“. Es ist die Bestimmung des Wesens einer Sache als ihre notwendige Bedingung, inhaltlich von der zuvor wiedergegebenen Bestimmung der Substanz (wenn Descartes' Erläuterungen Rechnung getragen wird) kaum unterscheidbar. Doch zu Beginn des Ersten Teils gibt Spinoza bereits jene Bestimmung der Substanz wieder, die Descartes im Fragment seiner Ausführung der ihm von Mersenne für die *Meditationes* gestellten Aufgabe aufstellte; Spinoza gibt sie hier wieder, obwohl sie sich in den *Principia* Descartes' selber gar nicht wiederfindet und obwohl auf diese Weise die Substanz in Spinozas Darstellung zweimal definiert wird : „Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*“ (I, def. V) – wörtlich wie oben schon nach Descartes wiedergegeben und übersetzt. Diese Bestimmung setzte die Substanz als notwendige Bedingung eines anderen in eins dem zureichenden Grunde der Existenz dieses anderen gleich.

Doch das ist erst der Anfang der Verwirrungen. In seinem Hauptwerk, der *Ethica*, wird Spinoza die oben wiedergegebene Bestimmung des ‚Wesens‘ ausdrücklich verwerfen. An ihre Stelle wird er eine Bestimmung des ‚Wesens‘ setzen, welche dem gleichkommt, was Descartes in den ‚Responsio-

nes ad secundas objectiones' zu den *Meditationes* als Substanz bestimmte, und fast wörtlich Bacons Bestimmung der ‚Form‘ wiederaufnimmt. Die Substanz wird Spinoza in der *Ethica* übereinstimmend mit derjenigen Definition Descartes' aus den *Principia* definieren, der gemäß im eigentlichen Sinne nur Gott als Substanz begriffen zu werden vermag. Das Verhältnis dieser einzigen Substanz, die gleich Gott ist, zu allem sonst Seienden aber wird Spinoza genau in dem Sinne bestimmen, in dem in der obigen – von Spinoza später verworfenen – Definition des ‚Wesens‘ dessen Verhältnis zu dem Seienden, dessen Wesen es ist, definiert ist; indessen nun Spinoza ausdrücklich bestreiten wird, daß das Verhältnis Gottes zu den geschaffenen Dingen etwa das eines Wesens der Dinge zu diesen wäre.

Zu Beginn des I. Teils der (erst 1677 posthum erschienenen) *Ethica* definiert Spinoza die Substanz wie folgt : „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur : hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“ (I, def. III) – „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird : d.h. das, wessen Begriff nicht des Begriffs einer anderen Sache bedarf, von wo her er gebildet werden müßte“. Damit nimmt Spinoza in geringer Abwandlung jenen schärfsten Begriff Descartes' von der Substanz wieder auf, demgemäß auch schon nach Descartes nur eine einzige Substanz zu denken ist, die dann nichts anderes als Gott sein zu können scheint. Spinoza setzt ausdrücklich : „Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia“ (I, prop. XIV) – „Außer Gott kann keine Substanz sein noch begriffen werden“. Der folgende Satz setzt konsequent hinzu : „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest“ (I, prop. XV) – „Was immer ist, ist in Gott, und kann nicht sein noch begriffen werden ohne Gott“. Durch jene Definition und diese aus ihr gefolgerten – sie explizierenden – Sätze ist also als die einzige Substanz – Gott genannt – wiederum bestimmt : die notwendige Bedingung von allem, was ist, die ihrerseits eine unbedingte, da in nichts anderem mehr bedingt ist (vgl. § 7, I.); sowohl das ‚In-sich-sein‘ als auch das ‚Durch-sich-begriffen-werden‘ sind in der Definition ausdrücklich als Bestimmungen der Un-Bedingtheit dargelegt.

Im Unterschied und Gegensatz zu Descartes jedoch, der alle Grundverhältnisse dergestalt ausschließlich auf notwendige Bedingungsverhältnisse zurückführte, daß er eben damit für die notwendigen Bedingungen von allem in Anspruch nahm, daß sie auch die zureichenden Gründe von allem enthielten, hat Spinoza alles in einem solchen Sinne auf seine einzige notwendige Bedingung in der einzigen Substanz ‚Gottes‘ zurückgeführt, daß dieses Grundverhältnis selber ausschließlich *als* ein solches notwendiger Bedingung, und durchaus *nicht* als ein solches zureichender Begründung begriffen werden soll.

Das geht in aller Entschiedenheit allerdings erst aus den Erörterungen des II. Teils der *Ethica* bezüglich der Bestimmung des Verhältnisses des Wesens (*essentia*) hervor. Spinoza definiert zu Beginn dieses Zweiten Teils das Wesen wie folgt : „Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessatio tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest“ (II, def. II) – „Zum Wesen einer Sache gehörig nenne ich das, durch wessen Gegebensein die Sache notwendig gesetzt und durch wessen Entzug die Sache notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches die Sache, und welches umgekehrt ohne die Sache nicht sein noch begriffen werden kann“. Zum Wesen einer Sache gehört demnach, was sowohl zureichender Grund als auch notwendige Bedingung der Möglichkeit der Sache ist. Spinozas Bestimmung des ‚Wesens‘ (*essentia*) kommt somit überein mit Bacons Bestimmung der ‚Form‘ (*forma*). Spinoza setzt diese Bestimmung des Wesens gegen jene, die er in den *Principia Philosophiae Cartesiana* – nicht zu unrecht – Descartes zuschrieb, die ausschließliche Bestimmung des Wesens als notwendige Bedingung einer Sache. In einem Scholium hat Spinoza eigens den Grund für seine Neubestimmung des Wesens dargelegt :

„Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae quam earum existentiae, unica est causa; hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri, ut ajunt, sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant ... Meum intentum hic tantum fuit, causam reddere, cur non dixerim, id ad essentiam alicujus rei pertinere, sine quo res nec esse nec concipi potest; nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad essentiam earum non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re, nec esse nec concipi potest“ (II, prop. X, coroll., schol.) – „Alle müssen sicher zugeben, daß nichts ohne Gott sein noch begriffen werden kann. Denn von allen wird bekannt, daß Gott aller Dinge, ihres Wesens sowohl als ihrer Existenz, einziger Grund ist; d.h. daß Gott nicht nur der Grund der Dinge dem Werden nach, wie man sagt, sondern auch dem Sein nach ist. Doch unterdessen sagen die meisten, zum Wesen einer Sache gehöre das, ohne welches die Sache nicht sein noch begriffen werden kann; so daß sie entweder glauben, Gottes Natur gehöre zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge könnten (doch) ohne Gott sein oder begriffen werden, oder, was wahrscheinlicher ist, sie sind mit sich selbst darüber nicht hinreichend eins ... Meine Absicht war hier nur, den Grund anzugeben, warum ich nicht sagte, zum Wesen einer Sache gehöre das, ohne welches die Sache nicht sein noch begriffen werden kann, sondern das, sagte ich, konstituieren notwendig das Wesen einer Sache, durch wessen Gegebenheit die Sache gesetzt und durch wessen Entzug die Sache aufgehoben wird; oder das, ohne welches die Sache, und umgekehrt das, was ohne die Sache nicht sein noch begriffen werden kann“.

Fest steht für Spinoza : Nichts kann sein noch begriffen werden ohne ‚Gott‘ – ‚Gott‘ ist die notwendige Bedingung von allem Seienden, allen ‚einzelnen‘ ‚geschaffenen‘ Dingen. Wenn man nun das Wesen eines jeden Dinges in seine notwendige Bedingung setzt (eben in das, ohne was es nicht sein noch begriffen werden kann), dann ergibt sich, daß Gott, als die notwendige Bedingung von allem, das Wesen aller Dinge konstituiert, zum Wesen aller Dinge gehört. Diese Konsequenz will Spinoza vermeiden. Daher definiert er das Wesen neu, als das, was nicht nur notwendige Bedingung, sondern ebenso sehr zureichender Grund einer Sache ist. Dann gehört nach Spinoza Gott *nicht* mehr zum Wesen aller Dinge, offenbar, weil er *ausschließlich die notwendige Bedingung* von allem ist, und *nicht zureichender Grund* aller Dinge. Gott steht also gerade in *dem* Verhältnis zu den ‚einzelnen‘ ‚geschaffenen‘ Dingen, das „die meisten“ – nach Spinoza zu unrecht – als das Verhältnis des Wesens zu der Sache, dessen Wesen es ist, auffassen : und zwar *nur* in diesem Verhältnis. Wenn also Spinoza zu Anfang des Scholiums sagt, „daß Gott aller Dinge, ihres Wesens sowohl als ihrer Existenz, einziger Grund (*causa*) ist; d.h. daß Gott nicht nur der Grund (*causa*) der Dinge dem Werden nach, wie man sagt, sondern auch dem Sein nach ist“, dann bedeutet auch hier *causa*, ‚Grund‘, in Spinozas Begriff *ausschließlich : notwendige Bedingung* : Gott ist nach Spinoza *notwendige Bedingung* des Wesens wie des Daseins, *notwendige Bedingung* der Dinge sonst sowohl dem Sein wie dem Werden nach, *doch nicht zureichender Grund* des Wesens und des Daseins der Dinge, *nicht zureichender Grund* der Dinge dem Sein wie dem Werden nach.

Die Folgerung ist erschütternd, doch unausweichlich, wenn der Konsequenz aus dem Wege gegangen werden soll, daß Gott, Gottes Natur, zum Wesen aller Dinge gehörte. Spinoza hätte diese Konsequenz auch vermeiden können, indem er Gott ausschließlich als den zureichenden Grund aller ‚einzelnen‘ ‚geschaffenen‘ Dinge bestimmte; doch in diesem Falle bestünde schlechterdings in der Philosophie keinerlei *Notwendigkeit*, von ‚Gott‘ auch nur zu reden; es gäbe nur die Rechtfertigung, einen Gottesbegriff zu konstruieren, um aus ihm eine befriedigende allumfassende Interpretation des Seienden abzuleiten. Vollends unerträglich wäre es offenbar für Spinozas Meinung, das We-

sensverhältnis Gottes zu den ‚einzelnen‘ ‚geschaffenen‘ Dingen auf Grund seiner neuen Bestimmung des Wesens wiederherzustellen, indem ‚Gott‘ für die notwendige Bedingung *und* den zureichenden Grund von allem erklärt würde.

Daß Gott – „die Natur Gottes“ – unmöglich als zum Wesen aller Dinge gehörig betrachtet werden kann, hat Spinoza gerade zuvor in der 10. Proposition des II. Teils, zu der das angeführte Scholium gehört, aufgestellt und bewiesen : „*Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.* – Demonstratio. – *Esse enim substantiae involvit necessarium existentiam (...). Si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, data ergo substantia daretur necessario homo (per def. II. hujus), et consequenter homo necessario existeret, quod (per ax. I. hujus) est absurdum. Ergo etc. Q.E.D.*“ (II, prop. X) – „Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz konstituiert nicht die Form des Menschen. – Beweis. – Das Sein der Substanz schließt nämlich die notwendige Existenz ein (...). Wenn also das Sein der Substanz zum Wesen des Menschen gehörte, dann müßte folglich durch das Gegebensein der Substanz notwendig der Mensch gegeben sein (nach der def. II dieses Teils) und folglich der Mensch notwendig existieren, was (nach dem I. Axiom dieses Teils) absurd ist. Also usw. Was zu beweisen war“. Zu wessen Wesen das Sein der Substanz – ‚Gottes‘ – gehörte, das müßte von gleicher Art sein wie diese, und also insbesondere notwendig existieren wie die Substanz, d.h. nicht nicht sein können. Die Vorstellung, daß dem so wäre, nennt Spinoza schlechterdings absurd : schon jeder Mensch kann sehr wohl nicht sein, ausweislich seiner Gebürtigkeit und Sterblichkeit.

Die hieraus von Spinoza gezogenen Konsequenzen und die, die ferner noch daraus zu ziehen sind (die oben angegebenen), stehen nicht im Einklang mit der fast überall herrschenden Auffassung der ‚Lehre Spinozas‘, wie sie schon zu seinen Lebzeiten (d.h. noch vor der Veröffentlichung seines Hauptwerks) sich festgesetzt hat. Ganz allgemein meint man bekanntlich, Spinoza gerade so verstehen zu müssen und zu können, daß er ‚Gott‘ – die Substanz – vornehmlich gerade als den zureichenden Grund von allen ‚einzelnen‘ ‚geschaffenen‘ Dingen gesetzt hätte, „durch wessen Gegebensein die Dinge notwendig gesetzt“ wären; daß Spinoza den Ansatz eines solchen Gottes als zureichenden Grund von allem durch die „geometrische“ Konstruktion der *Ethica* hätte demonstrieren wollen.

Nun endlich Spinozas im Vorigen in einiger Hinsicht schon besprochene Definition dessen, ‚was zum Wesen einer Sache gehört‘, in ihrem genauen Wortlaut : „*Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest*“ (II, def. II) („Zum Wesen einer Sache gehörig nenne ich das, durch wessen Gegebensein die Sache notwendig gesetzt und durch wessen Entfernung die Sache notwendig aufgehoben wird; oder das, ohne was die Sache, und umgekehrt, was ohne die Sache nicht sein und begriffen werden kann“. Dazu hier nur noch die folgende Bemerkung, von besonderem Interesse im Zusammenhang des vorliegenden Versuchs : Spinoza formuliert nirgendwo einen ‚Satz vom Grundunterschied‘, doch in der angeführten Definition, genauer gesagt in ihrer doppelten Formulierung (‚vel‘), setzt er einen solchen voraus : Offenbar setzt er das Verhältnis, daß durch die Entfernung einer Bedingung die von ihr bedingte Sache selbst aufgehoben wird, dem gleich, daß die Sache ohne die Erfüllung dieser Bedingung nicht sein noch begriffen werden kann; was wohl trivial ist. Mithin aber setzt er das Verhältnis, daß durch das Gegebensein von etwas eine Sache notwendig hervorgebracht wird, dem gleich, daß dieses ‚Etwas‘ nicht sein noch begriffen werden kann ohne besagte Sache; was keineswegs trivial ist : Denn es besagt, daß der zureichende Grund einer Sache oder Erscheinung (nicht ihre ‚causa‘ im Sinne Spinozas, doch ihre Ursache im hier bestimmten Sinn) selbst nicht sein kann ohne die Sache, deren ursächlicher Grund sie ist : Ursachen verursachen ihre Bedingungen, Bedingungen bedingen ihre Ursachen (vgl. § 7, III.).

Spinoza betrachtet freilich nur den Sonderfall einer wechselseitigen Verursachung und Bedingung zweier ‚Sachen‘ durch einander (vgl. § 8, V.), als den einer Wesensidentität.

§ 13. Newtons ‚Lösung‘ des Problems zureichender Begründung in notwendigen Bedingungen

Das grundlegende Werk der modernen Naturwissenschaft sind Newtons *Philosophiae naturalis Principia mathematica*. Einen Einblick in seine diesem Werk zugrunde liegenden Vorstellung von den Grundverhältnissen geben die dem Dritten Buch – ‚De mundi systemate‘ – vorangestellten vier „Regulae philosophandi“ sowie einige Abschnitte des „Scholium generale“, mit dem das Buch und das ganze Werk schließt.

Als „Regulae philosophandi“ bezeichnet Newton von der 2. Auflage des Werkes von 1713 ab die zwei ersten einer Reihe von Grundsätzen, die in der 1. Auflage von 1687 unter der Bezeichnung „Hypothesen“ das Dritte Buch einleiteten. In der 2. Auflage fügte ihnen Newton ferner eine „Regula III“ hinzu, und am Ende des Buches das „Scholium generale“. In der 3. Auflage des Werkes von 1726 erscheint endlich noch eine „Regula IV“.

Ähnlich wie bei Descartes, findet bei Newton eine Einsicht in die Doppelung der Grundverhältnisse weit weniger begrifflichen Ausdruck als bei Bacon und Spinoza. Newton spricht nur von ‚Gründen‘ (‚Ursachen‘, ‚causae‘) überhaupt, deren unterschiedliche Qualifikationen in seiner Ausdrucksweise nicht den Grund-Charakter dieser Gründe selbst zu betreffen scheinen. Die getroffenen Unterscheidungen lassen sich gleichwohl auf den Unterschied zwischen notwendigen Bedingungen und zureichenden Gründen zurückführen. Wenn dies aber geschieht, dann erhellt, daß Newton im Gegensatz zu Descartes nicht allein stillschweigend, sondern ausdrücklich in Anspruch genommen hat, daß notwendige Bedingungen überall selbst die zureichenden Gründe der Erscheinungen enthalten. Seine „Regulae philosophandi“ und das „Scholium generale“ stellen sich als ein Versuch der Begründung dieses Anspruchs dar. Grundsätzlich – und vorbildlich für die moderne Wissenschaft – ‚löst‘ Newton das Problem einer zureichenden Begründung der Erscheinungen in ihren notwendigen Bedingungen durch eine Reduktion dessen, *wofür* von der ‚Experimentalphilosophie‘ einer Wissenschaft zureichende Begründung zu erwarten ist, auf lediglich dasjenige, *was* eben ‚an‘ den Erscheinungen aus ihren notwendigen Bedingungen zu erklären *ist*. Nur durch eben diesen Schritt dürfte Newtons Werk gelungen, und eben durch ihn zum grundlegenden Werk der modernen Physik, damit der modernen Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt geworden sein. (Vgl. das Vierte Kapitel.)

Newtons ‚Regula I‘ lautet : „*Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae et verae sint et earum phaenomenis explicandis sufficient*“ – „Als Gründe der natürlichen Dinge müssen nicht mehr angenommen werden, als einerseits wahr sind und andererseits zur Erklärung ihrer Erscheinungen ausreichen“. Auf dem ersten Blick gesehen, scheint die Regel die selbstverständlichste, zumal wenn man sie liest, als stünde statt „müssen nicht mehr angenommen werden, als“ einfachhin : „müssen solche gesucht werden, die“. Die Forschung nach den Ursachen der Naturerscheinungen muß einerseits abzielen auf zureichende Gründe, aus denen die Erscheinungen in der Tat, da sie notwendig daraus folgen, zu erklären sind, andererseits aber nicht nur auf mögliche („denkbare“) zureichende Gründe – solche, die die Erscheinungen zureichend erklären würden, wenn sie selbst gegeben *wären* –, sondern auf die „wahren“, nämlich die wirklichen – solche, deren Gegebenheit nachzuweisen ist und also *wirklich* die Erscheinungen zureichend erklärt. Dieses Forschungsziel scheint ein *äußerstes* und *nicht eben leicht zu erreichen*. Dahingegen stellt aber die Regel ein solches Ziel seltsamerweise als ein *beschränktes* vor, mit dessen Erreichung man sich *begnügen* müsse. Die Regel umschreibt das Ziel der Erkenntnis zureichender Gründe für die Erscheinungen, die wirklich die gegebenen sind, in der gewundenen Form der Warnung, keinerlei andere

Gründe zuzulassen als solche, die sowohl wahr sind als auch zur Erklärung der Phänomene ausreichen. Nun dürfte doch schwerlich jemand, der für eine Erscheinung eine zureichende Erklärung gefunden hat, die sich durch das wirkliche Gegebensein des Erklärungsgrundes als die wahre erweist, darüber hinaus noch weitere Gründe anführen, die die Erscheinung *nicht* zureichend zu erklären imstande sind, solche, die in Wirklichkeit *nicht* gegeben sind, und gar solche, die *weder* gegeben sind *noch*, wenn sie gegeben wären, imstande wären, die Erscheinung zureichend zu erklären. Newtons Beschränkungsforderung kann also einzig den Sinn haben, einen Hinweis auf für gewöhnlich nicht beachtete strenge Implikationen jener Umschreibung der Forschungsziels zu geben und die Entwicklung dieser Implikationen in den weiteren Regeln anzukündigen. Und in der Tat beginnt die „Regula II“ mit dem Wort „*Ideoque*“ – „Und somit“ – und lautet: „*Ideoque effectuum naturalium ejusdem generis eadem assignendae sunt causae, quatenus fieri potest*“ – „Und somit sind natürlichen Wirkungen derselben Gattung, soweit irgend möglich, dieselben Gründe zuzuschreiben“.

Wir stellen die Erörterung der ‚Regula II‘ indessen vorerst zurück und fragen stattdessen: In welcher Richtung zielt Newtons Forderung einer Beschränkung des Forschungsziels, bzw. seine Behauptung, daß das in ‚Regula I‘ umschriebene Forschungsziel eine notwendige Beschränkung impliziert? Will sie sich durch eine strengere Bestimmung dessen, was ein ‚wahrer‘ Grund ist, gegen die Annahme von zureichenden Gründen richten, die keine wahren sind, oder durch eine strengere Bestimmung dessen, was eine ‚zureichende Erklärung‘, gegen die Annahme von zwar wahren Gründen, die jedoch nicht zureichende Gründe zur Erklärung der Erscheinungen sind?

Newton läßt der ‚Regula I‘ – wie jeder der vier Regeln – eine Erläuterung folgen: „*Dicunt utique philosophi: Natura nihil agit frustra, et frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat*“ – „Sagen doch die Philosophen: Die Natur tut nichts vergeblich, und vergeblich geschähe durch mehreres, was durch wenigeres geschehen kann. Die Natur ist nämlich einfach und treibt nicht Verschwendung mit überflüssigen Gründen der Dinge“. Die Erläuterung begründet zunächst nur – und betont damit eigens – die Einschränkungabsicht überhaupt, deren Ausdruck die ‚Regula I‘ ist; sie begründet diese damit, daß sie ‚Naturgemäß‘ ist, da die Natur selber mit so wenig möglichen Gründen (‚wodurch‘ etwas geschieht) auszukommen suche. Die Erläuterung wird darüber hinaus schließlich besagen: Man muß die zureichenden Gründe der Erscheinungen nur in solchen Gründen suchen, die *notwendig* mit den Erscheinungen selbst gegeben sind, und die Annahme anderer Gründe mehr, wenngleich auch diese *zureichende* Erklärungen der Erscheinungen zu liefern vermöchten, als *überflüssig* zurückweisen. Unmittelbar ist allerdings dieser Sinn der Erläuterung ihrem eigenen Wortlaut nicht ohne weiteres zu entnehmen. Doch ist die Antwort auf die oben (am Ende der vorigen Absatzes) gestellte Frage dem vorletzten Absatz des ‚Scholium generale‘ zu entnehmen: hier hat Newton die umfassendste Anwendung dargelegt, die die ‚Regula I‘ in seinem Buch ‚Vom Weltsystem‘ findet; der Absatz endet mit den Worten: „*Satis est quod gravitas revera existat, et agat secundum leges a nobis expositas, et ad corporum caelestium et maris nostri motus omnes sufficiat*“ – „Es genügt, daß die Schwere wahrhaftig existiert, daß sie wirkt nach den von uns dargelegten Gesetzen und daß sie [zur Erklärung] sämtlicher Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres zureicht“.¹

Es handelt sich bei diesem Abschnitt des ‚Scholium generale‘ um den Text, in dem sich Newtons berühmter Ausspruch „*hypotheses non fingo*“ – „Hypothesen erdichte ich nicht“ – findet: „*Hactenus phaenomena caelorum et maris nostri per vim gravitatis exposui, sed causam gravitatis nondum assignavi. Oritur utique haec vis a causa aliqua ... Rationem vero ... gravitatis proprietatum ex phae-*

¹ Newton gedachte, das „Scholium generale“ und damit das Buch „De mundi systemate“ (und das Gesamtwerk) mit diesem Satz enden zu lassen; in seinem Handexemplar der 2. Auflage von 1713 hat er den noch folgenden Schlußabsatz gestrichen.

nomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, *hypothesis* vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in *philosophia experimentalis* locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem. Sic impenetrabilitas, mobilitas, et impetus corporum et leges motuum et gravitatis innotuerunt. Et satis est quod gravitas revera existat, et agat secundum leges a nobis expositas, et ad corporum caelestium et maris nostri motus omnes sufficiat“ – „Soweit habe ich die Phänomene des Himmels und unseres Meeres durch die Kraft der Schwere erklärt, aber der Schwere [selbst] habe ich noch keine Ursache zugeschrieben ... Gewiß entsteht diese Kraft aus irgendeiner Ursache ... Doch den Grund ... der Eigenschaften der Schwere habe ich noch nicht aus den Erscheinungen deduzieren können, und Hypothesen erdichte ich nicht. Was immer nämlich nicht aus den Erscheinungen deduziert wird, ist *Hypothese* zu nennen; und Hypothesen, seien es metaphysische oder physische oder solche verborgener Qualitäten oder mechanische, haben in der *Experimentalphilosophie* nicht ihren Ort. In dieser Philosophie werden die Aussagen aus den Erscheinungen deduziert und durch Induktion zu allgemeinen erhoben. So wurden die Undurchdringlichkeit, die Beweglichkeit und der Anstoß der Körper und die Gesetze der Bewegungen und der Schwere bekannt. Und es genügt, daß die Schwere wahrhaftig existiert, daß sie wirkt nach den von uns dargelegten Gesetzen und daß sie [zur Erklärung] sämtlicher Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres zureicht“.

Dies also ist offenbar eine Anwendung der ersten der „Regulae philosophandi“ : Newton begnügt sich mit der Annahme der Schwere (der ‚Gravitation‘, wie man gravitatisch zu sagen pflegt) als eines ‚wahren‘ und ‚zur Erklärung der Phänomene (der Bewegungen der Himmelskörper und des Meeres) zureichenden‘ Grundes. ‚Gründe‘, deren Annahme der ‚Regula I‘ zufolge – jedenfalls in einer ‚Experimentalphilosophie‘, wie Newton sie allein betreiben will – unzulässig ist, nennt er mit abwertender Betonung ‚Hypothesen‘. ‚Hypothesen‘ mögen *durchaus zureichende Gründe* zur Erklärung von Erscheinungen angeben, etwa der Schwere selbst und ihrer Eigenschaften. Doch Newton enthält sich ihrer, weil ‚Hypothesen‘ *nicht die wahren Gründe* der Erscheinungen anzugeben vermögen, sofern sie als solche (Newtons Definition einer ‚Hypothese‘ gemäß) „nicht aus den Erscheinungen (aus den Phänomenen) deduziert“ sind. Damit ist die oben gestellte Frage beantwortet : Die ‚Regula I‘ will sich durch eine strengere Bestimmung dessen, was ein ‚wahrer‘ Grund ist, gegen die Annahme von zureichenden Gründen richten, die wohl zureichende Erklärungen zu liefern vermögen, aber keine *wahren* Gründe sind.

Die strengere Bestimmung dessen, was ein ‚wahrer Grund‘ ist, lautet dem Text des ‚Scholium generale‘ zufolge : ein Grund, der „aus den Erscheinungen (den Phänomenen) deduziert und durch Induktion zu[m] allgemeinen erhoben“ ist. Was dies wiederum besagt, ist der ‚Regula III‘ zu entnehmen, die Newton gleichzeitig mit dem ‚Scholium generale‘ dem Buch anlässlich der 2. Auflage von 1713 beigefügt hat.¹ Die Regel unterscheidet allerdings nicht ausdrücklich zwischen dem Schritt der ‚Deduktion aus den Phänomenen‘ und dem Schritt der ‚verallgemeinernden Induktion‘. Sie lautet : „*Qualitates corporum quae intendi et remitti nequeunt, quaeque corporibus omnibus competunt in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt*“ – „Beschaffenheiten der Körper, die weder verstärkt noch vermindert werden können, und die allen Körpern zukommen, mit denen Experimente anzustellen möglich ist, sind für Beschaffenheiten der Körper insgesamt zu halten“. Zunächst scheint dies *nur* die Regel der Induktion zu sein. Doch gibt die Regel für den verallgemeinernden Schluß der Induktion zwei Bedingungen an, die ihn ermöglichen und – nach Newton – erzwingen : Verallgemeinernd den Körpern insgesamt zuzuschreiben sind solche Beschaffenheiten, die 1. „weder verstärkt noch vermindert werden können“ und die 2. sich so als „unveränderlich“ („immutabilis“, s.u.) erweisen an allen Körpern, die unseren Experi-

¹ Die Regeln I und II stehen, wie schon erwähnt, unter der Bezeichnung ‚Hypothesen‘ schon in der 1. Auflage, die Regel IV ist erst in der 3. Auflage hinzugefügt.

menten zugänglich sind. Die Ermittlung der durch diese beiden Bedingungen bestimmten Grundlage der verallgemeinernden Induktion dürfte ihrerseits eben das sein, was Newton unter der ‚Deduktion aus den Phänomenen‘ versteht; oder die ‚Deduktion‘ bestünde in der Feststellung jener ‚Unveränderlichkeit‘ an jeweils *einem* Körper, und die ‚Induktion‘ nähme ihren Gang durch die Erfüllung der zweiten Bedingung. Wie dem auch sei, die Erfüllung der in der ‚Regula III‘ bestimmten zwei Bedingungen ist offenbar die Grundlage dafür, daß ein Grund als ein ‚wahrer‘ Grund zuzulassen ist nach der ‚Regula I‘.

In der verhältnismäßig ausführlichen Erläuterung zur ‚Regula III‘ handelt Newton vornehmlich von der Möglichkeit und Notwendigkeit des Induktionsschlusses von der Feststellung einer Beschaffenheit an allen Körpern, die Experimenten zugänglich sind, auf eine Beschaffenheit der Körper insgesamt. Das ist von geringerem Interesse, da diese Verallgemeinerung zuerst auf jener ‚Feststellung‘ (der ‚Deduktion‘) basieren muß und am Ende, wie sich zeigen wird, jene ‚Feststellung‘ (‚Deduktion‘) bereits dann, wenn sie nur an einem einzigen Fall ‚deduktiv‘ zwingend ist, die Verallgemeinerung prinzipiell hinreichend fundiert. Doch spricht sich die Erläuterung in einigen kurzen, schlagenden Sätzen auch über die Bedingung der ‚Deduktion aus den Phänomenen‘ aus. Die Erläuterung beginnt mit dem Satz : „*Nam qualitates corporum non nisi per experimenta innotescunt, ideoque generales statuendae sunt quotquot cum experimentis generaliter quadrant; et quae minui non possunt, non possunt auferri*“ – „Denn die Beschaffenheiten der Körper werden nicht anders als durch Experimente bekannt, und somit sind als allgemeine aufzustellen, so viele mit den Experimenten allgemein übereinstimmen; und welche nicht verringert werden können, können nicht aufgehoben werden“. Das letzte Satzstück erläutert entscheidend die erste Bedingung der Induktion, nämlich die Deduktion von ‚Beschaffenheiten der Körper‘ als solcher, „die weder vermehrt noch vermindert werden können“. Zum ersten hebt damit die Erläuterung die ‚Unverminderbarkeit‘ als die maßgebliche der beiden Bestimmungen hervor. Zum zweiten gibt die Erläuterung von dieser ‚Unverminderbarkeit‘ den Begriff, daß sie der Beweis der ‚Unaufhebbarkeit‘ einer Beschaffenheit ist : eine Beschaffenheit, die an einem Körper *nicht einmal vermindert* werden kann, kann a fortiori schlechterdings an diesem Körper auch *nicht aufgehoben* werden. Die Ermittlung des ‚wahren‘ Grundes einer Sache oder Erscheinung geschieht durch die ‚Deduktion‘ einer unaufhebbaren Beschaffenheit eines in diese Erscheinung tretenden Körpers (oder ‚natürlichen Dinges‘ überhaupt). Diese ‚Deduktion‘ ist der entscheidende Punkt der ‚Experimentalphilosophie‘, deren Wesen es ist, nicht ‚Hypothesen zu erdichten‘. Sie heißt mit Recht ‚Deduktion‘, sofern eine jede Deduktion in der Ermittlung von solchem besteht, ohne welches ein oder mehreres Vorausgesetzte(s) nicht (wahr) sein kann. Ein ‚wahrer‘, und nicht nur ‚zureichender‘ Grund ist für Newton ein solcher, der als die *notwendige Bedingung* einer Sache oder Erscheinung (eines ‚natürlichen Dinges‘, eines ‚Körpers‘, oder eines ‚Phänomens‘) zu deduzieren – und auf Grund solcher Deduktion, an allen Experimenten ausganglichen Dingen, induktiv zu verallgemeinern ist zur notwendigen Beschaffenheit der Körperdinge insgesamt. (Es genügt am Ende die Deduktion am einzelnen Fall : Wenn experimentell-deduktiv zu ermitteln ist, daß *ein* Mensch nicht leben kann, ohne zu essen, dann folgt, daß die Menschen *insgesamt* nicht leben können, ohne zu essen, sofern der Nahrungsentzug für alle Menschen zumindest *einen* ums Leben brächte.)

Der Sinn der ersten und Grund-Regel des Philosophierens Newtons beginnt sich aufzuklären : Keine anderen Gründe sind als solche, die zur Erklärung der Erscheinungen zureichen, zuzulassen, außer solchen, „*quae et verae sint*“ – d.h. aus den Erscheinungen zu deduzieren sind als deren *notwendige Bedingungen*.

Dies bestätigt sich dadurch, daß Newton um jener Grundregel (‚Regula I‘) willen – wenn anders sie es ist, die in ‚Regula III‘ ihre Auslegung findet – sogar bereit ist, die Tragweite seiner Rückführung der Himmels- und Meeresbewegungen auf die Kraft der Schwere einzuschränken. Wir führten oben

nur den ersten Satz der Erläuterung zur ‚Regula III‘ an. Newton fährt dort fort : „Certe contra experimentorum tenorem somnia temere confingendae non sunt, nec a naturae analogia recedendum est, cum ea simplex esse solet et sibi semper consona“ – „Sicher sind gegen die Stimme der Experimente nicht blindlings Träume zu erdichten, und ist nicht abzuweichen von der Analogie der Natur, da diese doch einfach und mit sich selber stimmig zu sein pflegt“. Dieser Satz stellt deutlich den Gedankenzusammenhang mit der ‚Regula I‘ (deren Erläuterung : „Natura enim simplex est ...“) und mit dem Schlußabsatz des ‚Scholium generale‘ (gegen die ‚Hypothesen‘-Erdichtung) her. Sodann führt Newton aus, daß und wie die Grundeigenschaften der Körper (in fast gleicher Aufzählung wie im ‚Scholium generale‘) durch induktive Verallgemeinerung als notwendige Bedingungen ihrer Erscheinungen zu unserer Kenntnis gelangen : „... et inde concludimus omnes omnium corporum partes minimas extendi et duras esse et impenetrabiles et mobiles et viribus inertiae praeditas. Et hoc est fundamentum philosophiae totius“ – „und daher schließen wir, daß sämtliche kleinsten Teile sämtlicher Körper ausgedehnt, hart, undurchdringlich, beweglich und mit den Kräften der Trägheit versehen sind. Und dies ist das Fundament der gesamten Philosophie“. Endlich führt Newton das Gleiche für die Kraft der Schwere an : „Denique si corpora omnia in circuitu terrae gravis esse in terram, idque pro quantitate materiae in singulis, et lunam gravem esse in terram pro quantitate materiae suae, et vicissim mare nostrum grave esse in lunam, et planetas omnes graves esse in se mutuo, et cometarum similem esse gravitatem in solem, per experimenta et observationes astronomicas universaliter constet : dicendum erit per hanc regulam quod corpora omnia in se gravitant ... At tamen gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo. Per vim insitam intelligo solam vim inertiae. Haec immutabilis est. Gravitatis recedendo a terra, diminuitur“ – „Schließlich, sollte durch Experimente und astronomische Beobachtungen feststehen, daß alle Körper im Umkreis der Erde gegen die Erde schwer sind, und zwar gemäß der Quantität der Materie in jedem einzelnen, daß der Mond gegen die Erde schwer ist gemäß der Quantität seiner Materie, daß umgekehrt unser Meer schwer ist gegen den Mond, daß alle Planeten gegeneinander schwer sind und daß den Kometen eine ähnliche Schwere gegen die Sonne eignet : dann wäre nach dieser Regel [der ‚Regula III‘] zu sagen, daß alle Körper gegeneinander gravitieren ... Gleichwohl behaupte ich keineswegs, daß die Schwere den Körpern wesentlich sei. Unter einer eingewurzelten Kraft verstehe ich allein die Kraft der Trägheit. Diese ist unveränderlich. Die Schwere nimmt mit der Entfernung von der Erde ab.“ Entscheidendes Kriterium der Wahrheit eines Grundes ist die einer notwendige Bedingung eigene ‚Unveränderlichkeit‘ und ‚Unverminderbarkeit‘; damit identifiziert Newton hier sogar, wie Descartes, das ‚Wesentliche‘ der Körper. Daher nimmt er die im ‚Scholium generale‘ ausgesprochene Frage nach dem ‚Grund der Schwere‘ selbst – der als gänzlich unveränderliche notwendige Bedingung ‚wesentliche‘ Grundeigenschaft der Körper zu nennen wäre – ernst. –

Soweit also ist der Sinn der ersten und Grund-Regel Newtons aufgeklärt : Als Gründe, die zur Erklärung der Erscheinungen zureichen, sind nur solche zuzulassen, die aus der Erscheinungen als deren notwendigen Bedingungen zu deduzieren sind. Besagt dies nun nichts anderes, als daß Newton, so wie Bacon unter dem Begriff der ‚Form‘, nur nach Gründen für die Erscheinungen suchen will, die in eins *sowohl* als notwendige Bedingungen *als auch* als zureichende Gründe dieser Erscheinungen auszuweisen sind (wiewohl Bacon seinerseits dazu neigte, das Verhältnis zureichender Begründung zurückzuführen auf das notwendiger Bedingung, vgl. § 10)? Dafür scheint unmittelbar der Wortlaut der ‚Regula I‘ zu sprechen : „causae quae et verae sunt et rerum naturalium phaenomenis explicandis sufficiunt“, zumal unsere ganze vorstehende Betrachtung anscheinend nur die Darlegung des Sinnes des einzigen Wortes ‚verae‘ betraf. Dafür scheint ebenso unmittelbar jener Satz aus dem ‚Scholium generale‘ zu sprechen, mit dem Newton denn doch – trotz der Einschränkung am Schluß der Erläuterung von ‚Regula III‘ – an der Wahrheit des Grundes der Schwere festhält : „satis est quod gravitas revera existat ... et ad corporum caelestium et maris nostri motus omnes sufficiat“.

Indessen erfahren wir aus Newtons eigener Aussage in einem vorhergehenden Absatz des ‚Scholium generale‘, daß ‚in Wahrheit‘ die Schwere und ihre Gesetze *keineswegs* „(zur Erklärung) sämtlicher Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres zureicht“; denn : „Planetæ sex principales revolvuntur circum solem in circulis soli concentricis, eadem motus directione, in eodem plano quamproxime. Lunæ decem revolvuntur circum terram, jovem et saturnum in circulis concentricis, eadem motus directione, in planis orbium planetarum quamproxime. Et hi omnes motus regulares originem non habent ex causis mechanicis; siquidem cometæ in orbibus valde excentricis, et in omnes coelorum partes libere feruntur ... Elegantissima hæc solis, planetarum et cometarum compages non nisi consilio et dominio entis intelligentis et potentis oriri potuit.“ – „Die sechs hauptsächlichsten Planeten kreisen um die Sonne in der Sonne konzentrischen Kreisen, in derselben Bewegungsrichtung, fast in derselben Ebene. Zehn Monde kreisen um die Erde, den Jupiter und den Saturn in konzentrischen Kreisen, in fast der gleichen Ebene wie die Planetenbahnen. Und all diese regelmäßigen Bewegungen haben ihren Ursprung nicht in mechanischen Ursachen; wie denn auch die Kometen sich in höchst exzentrischen Bahnen und frei in alle Teile des Himmels bewegen ... Dieses höchst elegante Gefüge der Sonne, der Planeten und der Kometen konnte einzig aus dem Ratschluß und der Herrschaft eines intelligenten und mächtigen Wesens entstehen.“ Newtons auf die Gesetze der Schwere gegründete ‚Himmelsmechanik‘ *reicht keineswegs zu*, wie er selbst eingesteht, ja betont, die sämtliche Erscheinungen auch nur des Planetensystems zu erklären.¹ Wie sind dann aber die *Forderung zureichender Gründe* in der ‚Regula I‘ und die Behauptung des ‚Scholium generale‘ über die *Erfüllung* dieser Forderung durch die Gesetze der Schwere zu verstehen? Jene Forderung und diese Behauptung bleiben einzig verständlich, wenn wir in der ‚Regula I‘ das Pronomen ‚earum‘ nicht auf ‚res naturales‘ sondern auf ‚Causæ‘ beziehen und die Regel wie folgt ergänzend übersetzen : „Als Gründe der natürlichen Dinge müssen nicht mehr angenommen werden, als einerseits wahr sind und andererseits zur Erklärung der Erscheinungen [dieser Gründe, nicht überhaupt jeder natürlichen Dinge] ausreichen“. Wir sahen oben, daß Newton die Bestimmung dessen, was ein ‚wahrer Grund‘ heißen darf, entscheidend *verschärft* zu der Forderung einer aus den Erscheinungen deduzierbaren notwendigen Bedingung. Wir müssen nun erkennen, daß Newton die Bestimmung dessen, was ein ‚zureichender Grund‘ heißen darf, entscheidend *abschwächt*, indem er einräumt, ja, wie wir sogleich sehen werden, sogar fordert, als zureichend einen Grund anzuerkennen, der, grob gesagt, eben das zu erklären zureicht – was zu erklären er eben zureicht. Newtons erste und Grund-Regel gewinnt dann den vollständigen Sinn : Keine anderen Gründe sind für die natürlichen Dinge anzunehmen als solche, die aus den Erscheinungen zu deduzieren sind als deren notwendige Bedingungen, und nur für dasjenige an den Erscheinungen, was jene zu erklären ausreichen, sind überhaupt zureichende Gründe und Erklärungen zu fordern.

Dies bestätigt die ‚Regula IV‘, die Newton – als die letzte – in der 3. Auflage des Werkes von 1726 hinzugefügt hat, offenbar, um der Verlegenheit abzuwehren, woraufhin denn die Gesetze der Schwere als zureichende Erklärungen der Himmelsbewegungen des Planetensystems angesehen werden sollen, wenn sie doch eingestandermaßen zu deren Erklärung *nicht* ausreichen. Diese ‚Regula IV‘ lautet : „*In philosophia experimentalis, propositiones ex phaenomenis per inductionem collectæ, non obstantis contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quæ aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxii-*

¹ Newton nahm denn auch in dem angeführten ‚Scholium generale‘ seine Zuflucht zu eben einer solchen ‚Erdichtung einer Hypothese‘, wie er sie ebendort sich selbst untersagt: der Hypothese des „Ratschlusses und der Herrschaft eines intelligenten und mächtigen Wesens“, „Gottes“, wie er gleich darauf genannt wird. In der ursprünglichen Fassung des ‚Scholium generale‘ (in der 2. Auflage) schließt er seine ausführlicheren Betrachtungen über Gott mit dem Satz: „Et hæc de deo, de quo utique ex phaenomenis disserere, ad philosophiam experimentalem pertinet“ – „Und dies über Gott, von dem auf Grund der Phänomene zu handeln ja der Experimentalphilosophie zusteht.“ Hypothesenbildung untersagt er aber gleich darauf einer ‚*philosophia experimentalis*‘. So ersetzte denn Newton in der 3. Auflage im soeben angeführten Satz „ad philosophiam Experimentalem“ durch „ad philosophiam naturalem“. Ein ‚höchst elegantes Gefüge‘.

ae“ – „In der Experimentalphilosophie müssen den Erscheinungen durch Induktion entnommene Aussagen ungeachtet entgegengesetzter Hypothesen für genau oder nahezu wahr gehalten werden, bis andere Erscheinungen begegnen, durch die sie zu größerer Genauigkeit erhoben oder Ausnahmen unterworfen werden.“ Es folgt die knappe Erläuterung : „Hoc fieri debet ne argumentum inductionis tollatur per hypotheses“ – „Dies muß geschehen, auf daß nicht das Argument der Induktion aufgehoben werde durch Hypothesen“. ‚Wahr‘ muß hier, so scheint es, *mehr* besagen als im Sinne der ‚Regula I‘, denn die Frage der Wahrheit induktiver Verallgemeinerungen auf Grund deduktiv gewonnener notwendiger Bedingungen ist durch die ‚Regula III‘ bereits geregelt. Die Frage der ‚Wahrheit‘ muß sich demnach hier – in der ‚Regula IV‘ – darüber hinaus auf die Frage der Zulänglichkeit ausgesagter Erklärungen erstrecken, wie sich die Regel denn auch nochmals gegen die Bildung von ‚Hypothesen‘ richtet, die dem Zweck – nicht auf Deduktion und Induktion aus den Phänomenen gegründeter – zureichender Begründung dienen wollen. Gleichwohl besagt die ‚Regula IV‘ als ganze nur, daß die Frage der ‚Wahrheit‘ durch die ‚Regula III‘ im Sinne der ‚Regula I‘ bereits *vollständig* geregelt ist. Man möchte die ‚Wahrheit‘ von Newtons Erklärung der Himmelsbewegungen in Frage stellen, weil sie nicht zureicht, die Phänomene vollständig zu erklären, und möchte die Aufstellung einer ‚Hypothese‘ verlangen, die dieser Forderung besser genügt. Newton aber läßt Einwände gegen seine Erklärung nur auf Grund solcher Phänomene zu, mit denen sie in *Widerspruch* gerät und die mithin zu ihrer *Korrektur* („zu größerer Genauigkeit“) oder zur Einräumung von *Ausnahmen* nötigen. Nicht auf Grund *unerklärter*, sondern einzig auf Grund *widersprechender* Phänomene sind Einwände gegen die ‚Wahrheit‘ induktiv gewonnener Aussagen über die Gründe der Erscheinungen zuzulassen.

So verstanden, ermöglichte diese in der 3. Auflage der *Principia* von 1726 von Newton beigefügte ‚Regula IV‘ auch erst die einigermaßen akzeptable Formulierung, die in derselben 3. Auflage die ‚Regula II‘ fand. Die Regeln I und II, die allein – noch unter den Namen von ‚Hypothesen‘ – bereits in der 1. Auflage standen, waren und blieben vermutlich Newtons eigentliche Grundregeln. In ihrer ursprünglichen Formulierung – in der 1. und auch noch der 2. Auflage – mußte sich die ‚Regula II‘ in der Tat eher als eine höchst zweifelhafte ‚Hypothese‘ darstellen; sie lautete : „*Ideoque effectuum naturalium ejusdem generis eaedem sunt causae*“ – „Und somit haben natürliche Wirkungen derselben Gattung dieselben Gründe“ – mit der Erläuterung : „*Uti respirationis in homine et in bestia; descensus lapidum in Europa et in America; lucis in igne culinari et in sole; reflexionis lucis in terra et in planetis*“ – „wie die Atmung beim Menschen und beim Tier; das Fallen von Steinen in Europa und in Amerika; das Licht im Küchenfeuer und in der Sonne; die Lichtreflexion auf der Erde und auf den Planeten“. Trotz diesen schönen Beispielen bleibt der Hauptsatz dieser Regel, zumindest wenn er durch nichts anderes begründet und erläutert wird, eine unerhörte Behauptung. Gleichartige Wirkungen hätten dieselben Gründe? Nicht einmal *gleiche* Erscheinungen haben die gleiche Ursache, zu schweigen von bloß *gleichartigen* Erscheinungen. Umgekehrt haben dieselben Ursachen allerdings *gleiche* Wirkungen, *nicht* lediglich *gleichartige* Wirkungen. Newton bedient sich allerdings des mehrdeutigen Wortes ‚causa‘, das ‚Grund‘, und nicht notwendig ‚Ursache‘ im strengen Sinne bedeutet; und, offenbar des Unerhörten seiner ursprünglichen Formulierung bewußt geworden, wandelt er sie in der 3. Auflage – gleichzeitig mit der Beifügung der ‚Regula IV‘ – wie folgt ab : „*Ideoque effectuum naturalium ejusdem generis eaedem assignandae sunt causae, quatenus fieri potest*“ – „Und somit sind natürlichen Wirkungen derselben Gattung, soweit irgend möglich, dieselben Gründe zuzuschreiben.“ Noch stets möchte man fragen : Mit welchem Recht sind gleichartigen Wirkungen dieselben Gründe *zuzuschreiben*, wenn gleichartige Wirkungen *nicht* dieselben Gründe *haben* (wie Newton doch selbst durch die Änderung seiner ursprünglichen Formulierung zuzugestehen scheint)? Und was heißt dann : „soweit irgend möglich“, wörtlich : „soweit das geschehen kann“?

Doch gewinnt die ‚Regula II‘ eine Berechtigung und Begründung, sofern die ‚Regula IV‘ besagt : Als *Gründe*, und auch als *zureichende Gründe* (Ursachen), sollen, und zwar ausschließlich, durch Induktion verallgemeinerte aus den Phänomenen deduzierte *notwendige Bedingungen* derselben anerkannt werden; und sofern dann ‚Regula I‘ besagt, daß zureichende Gründe überhaupt nur für *dasjenige* an den Erscheinungen zu fordern sind, *was* eben eine *zureichende Begründung in ihren notwendigen Bedingungen* zu finden vermag. Dann nämlich gewinnt die ‚Regula II‘ den Sinn : Es *sollen* als ‚Ursachen‘ der Erscheinungen oder Wirkungen nur deren notwendige Bedingungen in Betracht gezogen, und es *soll* an den Erscheinungen oder Wirkungen nur begründet und erklärt werden – „soweit das geschehen kann“ –, *was* sich zureichend begründen und erklären läßt aus ihren notwendigen Bedingungen. Und dann gilt in der Tat : Gleichartige, selbst gleiche Wirkungen müssen zwar nicht gleiche Ursachen (im strengen Sinne zureichender Gründe) haben, wohl aber werden gleiche und selbst nur *gleichartige Wirkungen dieselben notwendigen Bedingungen* haben, die die *Ursachen für das* sind, *was an jenen das Gleiche* ist. Und umgekehrt werden unterschiedliche Wirkungen doch gleichartig sein, sofern ihnen dieselben notwendigen Bedingungen zugrunde liegen, welche etwas Gleichartiges an ihnen verursachen.

Die ‚Regula II‘ Newtons, die einen Sinn nur hat als Regel der ausschließlichen Rückführung aller Erscheinungen auf das, was an ihnen aus ihren notwendigen Bedingungen zureichend zu begründen ist, beginnt mit dem Wort „Ideoque ...“ – „Und somit ...“ – und will so aus der ‚Regula I‘ gefolgert sein, genauer aus dem letzten Satz ihrer Erläuterung : „Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat“ – „Die Natur nämlich ist einfach und treibt nicht Verschwendung mit überflüssigen Gründen der Dinge“. In ihrer *äußersten* Einfachheit käme sonach diese ‚Natur‘ der ‚Natur‘ gleich, die Spinoza ‚Gott‘ nannte („Deus sive Natura“), die ihm aber selbst nichts als die einzige unbedingte notwendige Bedingung von allem überhaupt ist. Dieses ‚alles‘ andere überhaupt scheint dann jedoch Spinoza in Wahrheit bis auf seinen letzten Grund – eben ‚Gott oder die Natur‘ – schlechterdings *verneinen* zu müssen. Newton hingegen *verneint* das, was in der Einfachheit der ‚Natur‘ nach ihren notwendigen Bedingungen nicht zureichend begründet ist, schließlich doch *nicht*. Zu seiner Begründung stellt er dieser ‚Natur‘ – wiewohl seinem grundsätzlichen Verzicht auf die Bildung aus den Erscheinungen nicht deduzierbarer ‚Hypothesen‘ zuwider – noch *Gott gegenüber*, als zureichenden Grund von allem nicht in seinen eigenen notwendigen Bedingungen Begründetem.

§ 14. Leibniz‘ Blick auf die Ambivalenz der Grundverhältnisse und sein Schwanken im Begriff des zureichenden Grundes

Gegenüber der in Philosophie und Wissenschaft der beginnenden Neuzeit aufkommenden Vorherrschaft einer ausschließlichen Rückführung aller Sachen und Erscheinungen auf ihre notwendigen Bedingungen, wie sie sich auf je andere Weise und doch gleichermaßen bei Bacon und Descartes, bei Spinoza und Newton bekundet, hat Leibniz das „Principium rationis sufficientis“ – den „Grundsatz vom zureichenden Grunde“ aufgestellt. Leibniz hat von ihm zuerst öffentlich Mitteilung gemacht in seiner *Theoria motus abstracti* von 1671; nach seiner letzten Formulierung (in der sogen. „Monadologie“ von 1715) ist es das *Principe „de la raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu’aucun fait ne sçauroit se trouver vrai, ou existent, aucune Enonciation veritable, sans qu’il y ait une raison suffisante pour quoi il en soit ainsi et non pas autrement.“*

Was Leibniz zur Aufstellung dieses Satzes vom zureichenden Grunde veranlaßte, dürfte in eins ein Einblick in die Ambivalenz der Grundverhältnisse gewesen sein, der sich ihm frühzeitig an einer Stelle in Platons *Phaidon* eröffnete, die er selbst wie folgt in einiger Abkürzung und Abwandlung wiedergibt : „... il est déraisonnable d’appeler ces os et ces nerfs et leur mouvemens des causes. Il est vray que celuy qui diroit que je ne sçaurois faire tout cecy sans os et sans nerfs, auroit raison,

mais autre chose est ce qui est la veritable cause et ce qui n'est qu'une condition sans laquelle la cause ne sçauroit estre cause ...“¹ – „Es ist unsinnig, diese Knochen und diese Sehnen und ihre Bewegungen Ursachen zu nennen. Gewiß, wer sagen würde, ich könnte all dies nicht ohne Knochen und ohne Sehnen tun, der hätte recht, aber eines ist das, was die wahrhaftige Ursache ist, und ein anderes das, was nur eine Bedingung ist, ohne die die Ursache nicht Ursache sein könnte“. Damit hat Platon in der Tat nicht nur einen Begriff vom Unterschied zwischen zureichenden Gründen (Ursachen) und notwendigen „Bedingungen“ (Leibniz), sondern darüber hinaus einen Vorbegriff von beider ambivalenten Verhältnis zueinander gegeben (vgl. § 7, I. und III.; § 8, IX.).

Lange Zeit hat die Gegenwärtigkeit dieser Sätze Leibniz' Denken beständig begleitet. Bereits in einem Brief an seinen Lehrer Thomasius vom 19./29.XII.1670 verweist er auf sie in einer Form, in der man längst Angeeignetes aus dem Gedächtnis zitiert. Unter Berufung auf Platon wendet sich Leibniz hier insbesondere gegen die „Denkweise der modernen Physiker, die die materialen Ursachen der Dinge suchen, die rationalen vernachlässigen“ – „physicorum recentium ratio, quia causas materiales rerum quaerentes, rationales negligunt“. „Rationes vere rationales“ – „wahrhaft rationale Gründe“ – nennt Leibniz hier, was in den Worten Platons die Ursache heißt, „wodurch“ eine Sache oder Erscheinung ist (nämlich Platon zufolge nach Leibniz „fines, usus, ordo“ – „Zwecke, Gebrauch, Ordnung“); „causas materiales“ – „materiale Gründe“ –, was für Platon nur jenes ist, „ohne welches“ etwas nicht sein (und auch jene Ursache nicht Ursache sein) kann.² Dies drängt unmittelbar die Frage des – allerdings nicht so ohne weiteres durchsichtigen – Zusammenhangs mit dem ‚Principium rationis sufficientis‘ auf, das Leibniz um eben diese Zeit zuerst aufgestellt hat, und läßt jedenfalls dieses Prinzip als ein solches der Behauptung des prinzipiellen Vorrangs zureichender Gründe vor bloßen notwendigen Bedingungen erscheinen. Erstaunlicherweise aber *fehlt* nicht nur hier, in dem Brief an Thomasius von 1670, sondern auch in der langen Reihe von Aufsätzen, Aufzeichnungen und Briefen der folgenden Jahre bis 1697, wo Leibniz sich ausdrücklich auf immer dieselben Sätze Platons bezieht³, jeder Verweis auf sein ‚Principium rationis sufficientis‘. Vielmehr hat es ganz das Aussehen, als *bediene* sich Leibniz in all diesen Jahren Dritten gegenüber der Berufung auf jene Sätze Platons mit der *Absicht*, die Berufung auf das ‚Principium rationis sufficientis‘ zu *vermeiden*. Die Frage nach den Grundverhältnissen und ihrer Ambivalenz, die durch Platons Sätze doch letztlich für den Satz vom zureichenden Grunde selbst gestellt ist, berührt Leibniz im Zusammenhange seiner Verweise auf Platon dann nur, indem er seinen Überzeugungen bezüglich des in der Natur waltenden Verhältnisses zwischen Zweckursachen einerseits und mechanischen, materialen und Wirk-Ursachen andererseits Ausdruck gibt. So sagt er : „Summa enim causa per inferiora operatur“ – „Denn die höchste Ursache wirkt durch die niederen“ –, nämlich die „causa formalis“ – „Formalursache“ – vermittels der „causa efficiens“ und der „materia proxima“ – der „Wirkursache“ und der „nächsten Materie“ („Societas Theophilorum ...“, 1678). „Pour moy je crois

¹ *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, Bd. VII, S. 336. Undatiert, sicher nach 1676, vor 1697. – Zum Vergleich Schleiermachers Übersetzung der *Phaidon*-Stelle (mit entsprechenden Auslassungen): „... diese Sehnen und Knochen ... dergleichen Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich, wenn aber einer sagte daß, ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen ..., ich nicht imstande sein würde, das auszuführen, was mir gefällt, der würde richtig reden ... [Aber] bei einem jeden Ding [ist] etwas anderes die Ursache und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte ...“ Das Wort „condition“ – „Bedingung“ – ist also von Leibniz hinzugefügt.

² Gerhardt, I, S. 32 f.

³ Insbesondere: „Societas Theophilorum ...“ (vermutlich September 1678), *Opuscules et fragments inédits*, ed. L. Couturat, S. 7. – Brief an Molanus (? Gerhardt) oder an Malebranche (? Robinet) (Juni 1679?), Gerhardt, IV, S. 299 und *Malebranche et Leibniz*, ed. A. Robinet, S. 116. – Brief an Philipp (1679), Gerhardt, IV, S. 281. – „Discours de métaphysique“ (1685/6), § 20. – „Lettre de M.L. sur un principe general utile à l'explication des loix de la nature“ (*Nouvelles de la République des Lettres*, Juli 1687), Gerhardt, III, S. 54 f., und Robinet, S. 258 und 263f. – „Reponse ... touchant les consequences de quelques endroits de la philosophie de des Cartes“ (*Journal des Sçavants*, August 1697), Gerhardt, IV, S. 339. – Hinzu kommen die oben erwähnte undatierte Aufzeichnung „Il y a deux sectes de Naturalistes ...“, der wir Leibniz' französische Übersetzung der Platon-Stelle entnehmen, sowie eine unveröffentlichte lateinische Übersetzung von Auszügen des *Phaidon*, die Leibniz im März 1676 herstellte.

que les loix de la Mecanique qui servent de fondement à tout le systeme dependent des causes finales ...“ (Brief an Philipp, 1679). Leibniz wendet sich gegen Physiker und Philosophen, die „tachtent d’expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instrumens avec la veritable cause“ („Lettre sur un principe general ...“, 1687). „Mais (dit on) *en Physique on ne demande point pourquoy les choses sont, mais comment elles sont*. Je reponds qu’on y demande l’un et l’autre. Souvent la fin et l’usage fait deviner le comment, parce qu’en connaissant la fin, on peut mieux juger des moyens ...“ („Reponse ... touchant les consequences ... de la philosophie de des Cartes“, 1697).

Doch nicht nur vermeidet Leibniz in seinen öffentlichen (bzw. brieflichen) Hinweisen auf die Sätze Platons – und durch die Beschränkung auf diese Hinweise – die Erwähnung des ‚Principium rationis sufficientis‘; vielmehr scheint er auch umgekehrt, wo er unterdessen für sich selbst sein Prinzip des zureichenden Grund überdenkt, dann wieder die Erinnerung an jene Sätze Platons zu verdrängen. So ließen die soeben zitierten Ausführungen, die Leibniz im Anschluß an die Sätze Platons macht, denn noch den Schluß zu, daß im ‚Prinzip des zureichenden Grundes‘ ein zureichender Grund im Unterschied zu allen bloßen ‚Bedingungen‘ gemeint sein muß, welche in jenem selbst erst ihren Grund finden, indessen er doch auf eigene Weise auf sie sich gründet. Doch noch – oder schon? – 1676 erklärt Leibniz – in einem „Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum“, „Kette wunderbarer Beweise bezüglich des Ganzen des Seienden“ überschriebenen Manuskript – seinen Satz vom ‚zureichenden Grunde‘ wie folgt : „*Nihil est sine causa, quia nihil est sine omnibus ad existendum requisitis ... Ad existendum necesse est aggregatum omnium ad esse requisitorum. Requisite est id sine quo res esse non potest, aggregatum omnium requisitorum est causa plena rei. Nihil est sine ratione. Quia nihil est sine aggregato omnium requisitorum*“¹ – „*Nichts ist ohne Ursache, da nichts ist ohne alles zur Existenz Erforderte ... Zur Existenz notwendig ist die Versammlung alles zum Sein Erforderlichen. Erfordert ist das, ohne welches die Sache nicht sein kann, die Versammlung alles Erforderlichen ist die vollständige Ursache der Sache. Nichts ist ohne Grund. Weil nichts ist ohne die Versammlung alles Erforderlichen*“. Damit ist der ‚zureichende Grund‘ gleichgesetzt bloß mit der vollständigen Versammlung der notwendigen Bedingungen, welche ‚Requisiten‘ bestimmt sind als „das, ohne welches die Sache nicht sein kann“. In einer Aufzeichnung aus dem folgenden Jahr („*Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*“, 1677) ordnet Leibniz überdies die „*causae finales*“, die „Zweckursachen“, als welche er z.B. in dem oben angeführten Brief an Thomasius die „*rationes vere rationales*“ verstand, beiläufig der Reihe der ‚Requisiten‘ (notwendigen Bedingungen) ein, deren Gesamtheit einen „zureichenden Grund“ abgeben soll : „*Nihil esse sine ratione intelligitur de causa efficienti, materiali, formali, finali*“² – „Daß nichts ohne Grund ist, versteht sich von der wirkenden, der materialen, der formalen, der Zweck-Ursache“. Wenn aber hiernach der im Satz vom ‚zureichenden Grund‘ gemeinte Grund („ratio‘ oder ‚causa‘) nichts anderes ist als die vollständige Versammlung jener ‚Requisition‘, dann löst sich das, was nach den gleichzeitig von Leibniz immer wieder angeführten Sätzen ‚die wahre Ursache‘ ist – „*ce qui est la veritable cause*“ – auf in eine Versammlung von solchem, was nach Platon „nur eine Bedingung ist, ohne welche die Ursache nicht Ursache sein könnte“ – „*ce qui n’est qu’une condition sans laquelle la cause ne scauroit estre cause*“ (vgl. § 9, XIV.). Ganz ebenso aber, wie er bei der Bezugnahme auf jene Sätze Platons die Erwähnung des ‚Principium rationis sufficientis‘ vermeidet, geht er bei der Erörterung dieses Prinzips den Implikationen jener doch von ihm selbst immer wieder berufenen Sätze Platons aus dem Wege – und so auf die eine und die andere Weise einer prinzipiellen Erörterung der Ambivalenz der Grundverhältnisse überhaupt. –

Leibniz wird seine Gründe gehabt haben, sich auf eine prinzipielle Erörterung der Frage der Grundverhältnisse nicht einzulassen. Einen Hinweis auf diese Gründe gibt er selbst in einem Brief vom

¹ *Textes inédits*, ed. G. Grua, S. 263, S. 267.

² Grua, S. 269.

23. Januar 1700 an den Berliner Hofprediger Jablonski, mit Bezug auf seinen langgehegten Plan einer ‚Theodicea‘ : „Habe aber von dem 16ten Jahr meines Alters ... mich zu einer sonst an sich selbst schweren, und dem Ansehen nach, unannehmlichen Untersuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erst mich völlig vergnüget, als ich rationes contingentiae [die Gründe der Zufälligkeit] recht ausgefunden, das ich zuvor des Hobbii und Spinosae argumentis pro absoluta monium, quae fiunt, necessitate [Hobbes’ und Spinozas Argumenten für die absolute Notwendigkeit von allem, was geschieht] nicht so vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt“.¹ In der Tat entstammen die oben angeführten Aufzeichnungen, in denen Leibniz den zureichenden Grund einer Sache oder Erscheinung der vollständigen Versammlung der notwendigen Bedingungen dieser Sache oder Erscheinung gleichsetzt („Catena mirabilium demonstrationum ...“, 1676), der Zeit unmittelbar nach seiner Begegnung mit Spinoza in Den Haag in November 1676. Ob nun Leibniz mit dieser Bestimmung sich die Nähe seines Grundgedankens zu dem Spinoza vor Augen führen wollte (in der richtigen Einsicht, daß für Spinoza ‚Gott‘ nichts als die letzte notwendige Bedingung von allem ist), oder ob er sich mit ihr von Spinoza zu distanzieren bemüht war (in der irrigen, aber verbreiteten Annahme, daß für Spinoza alles notwendig ist aus einem einzigen zureichenden Grund : ‚Gott‘) – : Leibniz muß auf Grund seiner Gespräche mit Spinoza und noch nach Empfang (1678) der *Opera posthuma* Spinozas – von Anfang an nicht ohne Unbehagen und bald mit Sorge – eine mögliche Verwandtschaft seiner Grundsätze und Intentionen mit der – wenigstens allgemein angenommenen – Denkweise Spinozas tiefer empfunden haben², als er in seinen gleichzeitigen und vor allem seinen späteren Äußerungen Dritten gegenüber erraten ließ. Insbesondere konnte sich das ‚Principium rationis sufficientis‘ als ein Grundsatz darstellen, der gerade dasjenige als das Verhältnis ‚Gottes‘ zur Welt begründete, welches man schon damals als die eigentümliche Lehre des ‚Spinozismus‘ aufzufassen begann : ob nun diesem Prinzip gemäß Gott selbst als der zureichende Grund von allem aufzufassen war oder ob das Prinzip selbst gleichsam noch über Gottes Willen stehen sollte.

Entsprechenden Reaktionen auf die Behauptung seines ‚Principium rationis sufficientis‘ ist Leibniz denn auch schon damals und wiederholt auch später begegnet. So notiert er in seiner oben schon angeführten Aufzeichnung eines Gesprächs über die Freiheit mit Steno (27. November 1677) : „Objicit : si *nihil est sine ratione*, Mundus erit aeternus, quia nulla ratio cur Deus non ante coeperit“³ – „Er wendet ein : wenn *nichts ohne Grund ist*, würde die Welt ewig sein, da kein Grund, warum Gott nicht zuvor begonnen hätte (sie zu schaffen)“ – Schon die bloße Andeutung der Implikationen eines ‚Principium rationis sufficientis‘ – ohne dessen ausdrückliche Behauptung, aber nicht ohne beigefügte Verwahrung gegen ein befürchtetes Mißverständnis – im 13. Artikel des 1686 Arnauld übermittelten „Sommaire“ von Leibniz’ „Discours de métaphysique“ provoziert bei Arnauld einen Ausbruch der Empörung : „Il s’ensuit selon M. A(rnauld) que Dieu n’aura plus de liberté maintenant à l’égard du genre humain“ (Brief Leibniz’ an den Landgrafen von Hessen-Rheinfels vom 12. April 1686).⁴ In solchen Erfahrungen dürfte der Grund dafür zu suchen sein, daß Leibniz es lange vorzog, sich anstatt auf das ‚Principium rationis sufficientis‘ lieber auf jene Platon-Stelle zu berufen, nicht, um auf die in ihr berührte Frage des Grundverhältnisses zwischen zureichenden Gründen und notwendigen Bedingungen einzugehen, sondern im Gegenteil, um deren prinzipielle Erörterung – mit Bezug auf das ‚Principium rationis sufficientis‘ – zumindest zurückzustellen. Auch gestattet ihm der Verweis auf Platon eine scheinbar deutliche Distanzierung vom ‚Spinozismus‘ und die Umkehrung des gegen seine – Leibnizens – Meinungen erhobenen Verdachts gegen Descartes und die Cartesianer.

¹ Gerhardt, VI, S. 3, Anm.

² Vgl. Gerhardt, I, insbesondere, S. 138; Grua, insbesondere S. 277 ff., aber auch S. 159.

³ Grua, S. 270.

⁴ Gerhardt, II, S. 23.

Die Jahre 1695-1698 waren die Zeit des „avènement public de la philosophie de Leibniz“.¹ Im spätesten der oben angeführten Texte, in denen er sich auf jene Platon-Stelle beruft (in der „Reponse ... touchant les consequences ... de la philosophie de des Cartes“, August 1697), ist Leibniz die Stelle schon wieder nicht mehr recht gegenwärtig : er erinnert (sich) an eine „passage du Phaedon de Platon (...) où le philosophe Anaximandre ... est blâmé ...“² – Sokrates bezieht sich in dem Dialog nicht auf Anaximander, sondern auf Anaxagoras. – In den folgenden Jahren wird Leibniz dahingegen mit wachsender Selbstgewißheit das ‚Principium rationis sufficientis‘ entschieden und öffentlich aussprechen.³ Die Frage der Grundverhältnisse aber ist nun endgültig verdrängt.

Verdrängt ist auch die Erfahrung der Begegnung mit Spinoza. In seinen unter dem – freilich ein wenig irreführenden – Titel einer „Réfutation de Spinoza“ bekannt gewordenen „Animadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia“ (zu Wachers 1706 erschienenem *Elucidarius Cabalisticus*) bezieht sich Leibniz wie folgt auf Spinozas Scholium zum Corollarium zur X. Proposition des Zweiten Teils der *Ethica* (vgl. § 12) : „*Hoc axioma : ad essentiam rei pertinere sine quo nec esse nec concipi potest, adhibendum est in necessariis seu speciebus, non in individuis seu contingentibus. Nam individua concipi distincte non possunt. Hinc cum Deo connexionem necessariam non habent, sed libere sunt producta. Inclinator ad ea fuit Deus determinata ratione, sed non necessitatus*“⁴ – „*Dieses Axiom : zum Wesen einer Sache gehöre, ohne was die Sache nicht sein noch begriffen werden kann, ist anzuwenden beim Notwendigen, bei den Arten, nicht bei den Individuen, beim Zufälligen. Denn Individuen können nicht deutlich begriffen werden. Daher haben sie mit Gott keinen notwendigen Verband, sondern sind frei hervorgebracht. Gott wurde zu ihnen veranlaßt durch einen bestimmten Grund, aber nicht genötigt*“. Aber Spinoza erklärt in jenem Scholium gerade, daß er selber „hoc axioma“, jene Wesensdefinition, auf die sich Leibniz bezieht, *ablehnt* (und durch eine andere ersetzt), *weil* die Betrachtung der notwendigen Bedingung einer Sache als zu ihrem *Wesen* gehörig es mit sich brächte, daß letztlich Gott und dessen notwendiges Sein zum Wesen aller Dinge überhaupt gehörte. Dahingegen ist es gerade Leibniz, der hier unterstellt, der „notwendige Verband“ von der Art, daß eine Sache ohne eine andere nicht sein noch begriffen werden kann, bedeute *als solcher* schon, daß die erstgenannte Sache von der anderen, *ohne* die sie nur *nicht* sein kann, mit Notwendigkeit „hervorgebracht“ würde! Leibniz bemerkt ferner : „Idem (p. II. Eth. Schol; prop. X), oppugnat eos, qui naturam Dei ad essentiam rerum creatarum, spectare aiunt et tamen alibi statuerat res sine Deo nec esse nec concipi et ex ipso necessario oriri“⁵ – „Ebenda (*Ethica*, Zweiter Teil, Scholium zur X. Proposition) wendet er sich gegen die, die behaupten, die Natur Gottes beziehe sich auf das Wesen der geschaffenen Dinge, und doch setzte er anderswo, die Dinge würden ohne Gott nicht sein noch begriffen werden und entstünden aus ihm mit Notwendigkeit“. Aber Spinoza sagt eben da, daß die notwendige *Bedingtheit* der geschaffenen Dinge durch Gott *keineswegs* bedeutet, daß Gott ihrem Wesen zugehöre, das Wesen vielmehr anders zu bestimmen sei : dergestalt nämlich, daß nur Gott dem Wesen der geschaffenen Dinge selbst zugehöre, *wenn* diese *überdies* auch „mit Notwendigkeit entstünden“ („hervorgebracht“ würden) aus (durch) Gott : was Spinoza *nicht* behauptet, sondern bestreitet (vgl. § 12) : indessen es wiederum gerade Leibniz ist, der hier „ohne etwas nicht sein noch begriffen werden können“ unmittelbar mit „daraus mit Notwendigkeit entstehen“ gleichzusetzen scheint. Hat Leibniz dann am Ende eine notwendige Bedingung gleichgesetzt einem zureichenden Grund (im Sinne dessen, aus dessen Sein das in ihm

¹ So Robinet in *Malebranche et Leibniz*, S. 309.

² Gerhardt, IV, S. 339.

³ Die gleiche Erfahrung wie mit Arnauld macht Leibniz nochmals im Briefwechsel seiner letzten Jahre mit Clarke über die Prinzipien der Naturphilosophie Newtons: die bloße Andeutung der Implikationen des ‚Principium rationis sufficientis‘ trägt ihm schon in Clarkes erster Antwort den Vorwurf einer Art Spinozismus ein; aber jetzt antwortet darauf Leibniz mit einer ausdrücklichen Berufung auf das „*Principe de la Raison suffisante*“ (Ende November 1715). *Correspondance Leibniz-Clarke*, ed. A. Robinet, S. 31 und 36.

⁴ *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, ed. A. Foucher de Careil, S. 25-27.

⁵ Foucher de Careil, S. 68-70.

Begründete mit Notwendigkeit folgt) – und den „zureichenden Grund“ seines Prinzips bloß mit einer notwendigen Bedingung?

§ 15. Die unbestimmte Ambivalenz in den transzendentalen Grundbegriffen Kants

In scheinbar äußerstem Gegensatz zu Leibniz' Aufstellung des Prinzips des zureichenden Grundes hat Kant der Frage nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einen nahezu ausschließlichen Vorrang in der – durch den Vorrang dieser Frage förmlich definierten – Transzendentalphilosophie eingeräumt. Es ist der Vorrang dieser Frage nach den notwendigen Möglichkeitsbedingungen, der sich – noch ohne diesen Begriff – bereits ankündigt in Kants Verweis auf das Vorbild Newtons in der „Zweiten Betrachtung“ seiner *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* aus dem Jahre 1763 : „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die *Newton* in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturgegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerrwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik : suchet durch sichere innere Erfahrung, d.i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“ Im Unterschied zu Descartes, Spinoza oder Newton hat Kant jedoch sodann den Bereich einer Wissenschaft von bloßen notwendigen Bedingungen unter dem Namen der „Transzendentalphilosophie“ eingeschränkt durch die Bedingung, daß sie („transzendente Erkenntnis“) „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt“ („Einleitung“ der *Kritik der reinen Vernunft*, 1781), schärfer noch, daß sie „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (2. Auflage, 1787). Insbesondere die Metaphysik geht nicht einfachhin auf in Transzendentalphilosophie : „Die im engeren Verstande so genannte Metaphysik besteht aus der *Transzendentalphilosophie* und der *Physiologie* der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den *Verstand*, und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die *gegeben wären* (*Ontologia*); die zweite betrachtet *Natur*, d.i. den Inbegriff *gegebener* Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer anderen Art von Anschauung gegeben sein) und ist also *Physiologie*“ (*Kritik*, „Architektonik der reinen Vernunft“). Zweideutiger, ja fast im Widerspruch zum soeben Angeführten, beginnt die Formulierung in Kants Entwurf von 1791 *Über die Fortschritte der Metaphysik* : „Die Ontologie [nach Obigem und nach dem Folgenden gleich der Transzendentalphilosophie] ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, so fern sie auf Gegenstände, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht.“ Aber auch hier fährt Kant alsbald fort : „Als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik ... wird [sie] Transzendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer *Erkenntnis* a priori enthält.“

Gleichwohl hat Kant so wenig wie Leibniz die Dimension der Ambivalenz der Grundverhältnisse zu meiden vermocht, ja bewegt gerade er sich beständig in dieser Dimension und läßt die Unbestimmtheit, in der die *Kritik der reinen Vernunft* die Frage der Grundverhältnisse beläßt, das Ergebnis dieser Kritik selbst in der Unbestimmtheit verbleiben, die die Fragen Fichtes herausfordern sollte; vermutlich, weil eben doch auch die ‚transzendentalen‘ Fragen der Erkenntnis selber in einem

ambivalenten Grundverhältnis zu den Gegenständen der Erkenntnis stehen und mithin jene den Bereich der Transzendentalphilosophie einschränkende Bedingung schlechterdings nicht erfüllbar war. (Daraus wäre dann auch die mangelnde Deutlichkeit von Kants oben angeführten Abgrenzungen der Transzendentalphilosophie zu erklären.)

Die Frage nach den Grundverhältnissen, innerhalb deren sich die Erörterungen der *Kritik der reinen Vernunft* bewegen, drängt sich unausweichlich dadurch auf, daß es – wie man gewiß immer bemerkt, aber, soweit ich sehe, kaum je eigens betrachtet hat – zwei Grundfragen sind, die Kant stellt, und daß die kritische Beantwortung der einen Frage, je den Gegenstand der anderen Frage zum Inhalt hat : In ihrem Ergebnis verweist die *Kritik der reinen Vernunft* als letztes auf ein wechselseitiges Grundverhältnis.

Die eine seiner beiden Grundfragen hat Kant vor allem in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), hier sogar unter der Bezeichnung der „*transzendentalen Hauptfrage*“ (A 49, ich unterstreiche), dann aber auch in den Zusätzen zur „Einleitung“ der *Kritik der reinen Vernunft* anlässlich der 2. Auflage (1787) an die erste Stelle gesetzt : „*Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?*“ (Prol., A 41), „*Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?*“ (Prol., A 45), „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ (RV, B 19). Die Frage ist eine Grund-Frage – Kant bestimmt die durch sie gestellte Aufgabe in den *Prolegomena* wie folgt : „Wir dürfen ... die *Möglichkeit* solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d.i. fragen, ob sie möglich sein. Denn es sind deren genug ... wirklich gegeben ...; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch *untersuchen*, und fragen, *wie* diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden“ (Prol., A 41, vgl. A 40). Nach der Formulierung der „Einleitung“ zur 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist diese Aufgabe die, „mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen, und diese ganze Erkenntnis (...) ... nach ihren ursprünglichen Quellen, Abteilungen, Umfang und Grenzen ... hinreichend zu bestimmen“ (RV, A 10). Bezüglich der durch diese „transzendental Hauptfrage“ gestellten Aufgabe sagt Kant ferner : „Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen und Fallen der Metaphysik ... an“ (Prol., A 42, vgl. RV, B 19).

Doch bezüglich einer *anderen* Grundfrage wird Kant endlich – in seinen Entwürfen *Über die Fortschritte der Metaphysik* von 1791 – sagen : „Die *höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie* ist also : *Wie ist Erfahrung möglich?*“ (A 49, ich unterstreiche). Auch dies ist eine Grund-Frage, und sie nimmt in der *Kritik der reinen Vernunft* selbst – unzweideutig vor allem, wenn man von ihrer „Einleitung“ absieht, welche selber in der Art von Prolegoma einsetzt – die erste Stelle ein, nämlich als die Frage der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, in Wahrheit auch schon die der „transzendentalen Deduktion“ der „Begriffe des Raumes und der Zeit“ in der „Transzendentalen Ästhetik“ (vgl. RV, A 87, B 119). Hier heißt sie die Frage nach den „Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“ (RV, A 95, Titel der „Zweiten Abschnitts“ der Deduktion). Die aus dieser Grundfrage sich ergebende Aufgabe wird des näheren bestimmt als die, zu „untersuchen, welches die Bedingungen a priori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiert“ (RV, A 95 f.); oder „die subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, ... nach ihrer ... transzendentalen Beschaffenheit ... (zu) erwägen“ (RV, A 97).

Auf die Frage, *welcher Art* Gründe in der einen Hinsicht und *welcher Art* Gründe in der anderen Hinsicht gefragt sind – möglicherweise auch dieselbe Art Gründe in beiderlei Hinsicht –, bleibt die Auskunft der angeführten Formulierungen Kants seltsam unbestimmt; seltsam auch angesichts der

mannigfaltigen Unterscheidungen von Grund-Arten, die Kant in seinen *Vorlesungen über die Metaphysik* eingeführt hat, von denen er nun aber keinerlei Gebrauch macht. In der „transzendentalen Hauptfrage“ bezüglich der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist gefragt nach dem „Grund dieser Möglichkeit“, nach den „Prinzipien ihrer Möglichkeit“, „nach ihren ursprünglichen Quellen“, ferner nach aus jenen Prinzipien sich ergebenden „Bedingungen ihres Gebrauchs“ (des Gebrauchs jener Urteile), nach den „Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen“. In der Frage, die vor „die höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie“ stellt, der Frage bezüglich der Möglichkeit der Erfahrung, ist gefragt nach den „Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“, nach den „Bedingungen a priori, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt“, „die ihr zum Grunde liegen“, nach dem „subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zur Möglichkeit der Erfahrung ausmachen“. Wenigstens eine unübersehbare Nuance in diesen Formulierungen rechtfertigt die Frage nach dem Grund-Unterschied: Hinsichtlich der „transzendentalen Hauptfrage“ unterscheidet Kant „Prinzipien“ (auch „ursprüngliche Quellen“ genannt), nach denen in erster Linie gefragt ist, von aus ihnen sich ergebenden „Bedingungen“ der Möglichkeit; hinsichtlich der die Möglichkeit der Erfahrung betreffenden Grundfrage setzt er dahingegen das ihr „Zum-Grunde-liegende“, ihre „Grundlage“ (auch „die subjektiven Quellen“ dieser Möglichkeit genannt) unmittelbar den (notwendigen) „Bedingungen a priori“ dieser Möglichkeit gleich. – In beiderlei Hinsicht ist gefragt nach Gründen der Möglichkeit (einmal derjenigen synthetischer Urteile a priori, einmal derjenigen der Erfahrung). Man kann die Frage nach dem Grund-Unterschied nicht erledigen; denn die Unterscheidung zwischen notwendigen Möglichkeitsbedingungen und zureichenden Gründen (vgl. § 7, I.) überträgt sich unvermeidlich auch auf die Gründe einer Möglichkeit selber, auf deren notwendige Möglichkeitsbedingungen – ohne welche jene Möglichkeit nicht sein kann – und ihre zureichenden Gründe – wodurch jene Möglichkeit gegeben ist. Sollte es etwa die Absicht einer „transzendentalen Wendung“ des Fragens sein, jederlei Frage nach zureichenden Gründen (und damit der Ambivalenz der Grundverhältnisse) aus dem Wege zu gehen – so muß diese Absicht mißglücken. –

Kants eigene Gedankengänge erfordern nicht nur die Frage nach dem Grund-Unterschied, sondern darüber hinaus die Frage nach dem Grund-Verhältnis, zunächst bezüglich der beiden von ihm gestellten Grundfragen. Denn diese Fragen stellt er nicht lediglich eine neben der anderen, sondern eine im Hinblick auf die andere. Von der ‚transzendentalen Hauptfrage‘ nach dem Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori lassen sich die Untersuchungen der *Prolegomena* leiten, deren „methodischen Verfahren“ – im Unterschied zum „synthetischen“ der *Kritik der reinen Vernunft* – „analytisch“ ist (*Prolog.*, A 38 f.). Gemäß einer anderweitigen Erklärung dieses Unterschiedes der Darstellungsweise wäre somit diese erste Frage diejenige, von der Kant wirklich ausgegangen ist¹, um unter ihrer Führung „zu den Quellen auf[z]usteigen“, indessen er in der *Kritik der reinen Vernunft* „in dieser Quelle selbst“ den Anfang nahm (*Prolog.*, A 38 f.). In der Tat stoßen die Untersuchungen der *Prolegomena* über die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori endlich auf deren Grund, wo sie sich anschicken, „die Möglichkeit der Erfahrung, so ferne sie auf reinen Verstandesbegriffen a priori beruht, darzulegen“ (*Prolog.*, A 85, in § 21; vgl. § 23; ich unterstreiche). Umgekehrt führt die leitende Frage der *Kritik der reinen Vernunft* nach dem Grund der Möglichkeit der Erfahrung endlich dorthin, wo Kant erklärt: „Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile, ist ... in einer transzendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die Rede ist ...“ (*RV*, A 154, B 193). Die eine Frage führt auf die andere, die eine Grundfrage führt auf die andere Grundfrage zurück. In welchem Verhältnis stehen dann die beiden Fragen zueinander, die Frage, auf die „das Stehen und Fallen der Metaphysik ankommt“, und die Frage, „worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt“? Erzwingt eine jede die andere, oder welche von beiden erzwingt, und welche von beider ermöglicht

¹ Immanuel Kants Logik, ed. G.B. Jäsche, § 117, vgl. § 115.

nur die andere und deren Beantwortung? In welchem Verhältnis stehen zueinander die *Gründe*, worauf die eine und worauf die andere Frage abzielt und zurückgeht?

Sachlich steht es, auf die Grundverhältnisse selbst gesehen, die Kant darlegen will, wie folgt : Er findet den Grund – oder *einen* Grund – der Möglichkeit *synthetischer Erkenntnisse a priori* : in der Möglichkeit der *Erfahrung*; darin nämlich, daß Erfahrung selbst synthetischer Erkenntnisse a priori zum Grunde ihrer Möglichkeit hat. Er findet mithin in der Möglichkeit der Erfahrung selbst *entweder* den *einzig möglichen* (und dann notwendigen) Grund *oder einen möglichen* und wirklichen (zureichenden) Grund für die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori, *oder* es ist dies der *einzig* zureichende Grund für die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori, *den er finden kann*. – Andererseits findet er den Grund – oder *einen* Grund – der Möglichkeit der *Erfahrung* : in *synthetischen Erkenntnissen a priori*; darin nämlich, daß gewisse synthetische Erkenntnisse a priori und mithin *deren* Möglichkeit der Möglichkeit der Erfahrung selber „zum Grunde liegt“. Er findet also in der Gültigkeit synthetischer Grundsätze a priori *entweder* den *einzig möglichen* (und dann notwendigen) Grund *oder einen möglichen* und wirklichen (zureichenden) Grund für die Möglichkeit der Erfahrung, *oder* es ist sie die *einzig* zureichende Grundlage für die Möglichkeit der Erfahrung, *die er finden kann*.

Wie ist in den Grund-Fragen, die in diesen Formulierungen offen bleiben, und wie über die von ihnen betroffenen Grund-Verhältnisse zu entscheiden?

- 1. Ist die *Möglichkeit der Erfahrung* nur ein möglicher und wirklicher *zureichender Grund* für die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori (wenngleich der einzige zureichende Grund für diese, den Kant finden kann); die *Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori* eine *notwendige Bedingung* der Möglichkeit der Erfahrung selbst?
- 2. Oder ist die *Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori* nur ein möglicher und wirklicher *zureichender Grund* für die Möglichkeit der Erfahrung (wenngleich der einzige zureichende Grund für diese, den Kant finden kann); die *Möglichkeit der Erfahrung* aber eine *notwendige Bedingung* der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori selber?
- 3. Oder endlich ist *sowohl* die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori *notwendige Bedingung* der Möglichkeit der Erfahrung *als auch* die Möglichkeit der Erfahrung *notwendige Bedingung* der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori, und mithin auch jede der beiden Möglichkeiten auch *zureichender Grund* der anderen? (Bedeuteten somit beide „im Grunde“ ein und dieselbe Möglichkeit?)

Suchen wir auf diese Fragen Auskunft bei Kant, so erheben sich gegen jede der drei möglichen Antworten bedenkliche Zweifel und Einwände aus dem Geist und dem Wortlaut der *Kritik der reinen Vernunft*.

[Nachgetragener Entwurf zum Schluß :]

Sich mit diesen auseinanderzusetzen, mag hier dem mit Kants Werk vertrauten Leser überlassen bleiben. Doch schient mit dem Geist der *Kritik der reinen Vernunft* am ehesten das erste der soeben erwogenen Verhältnisse übereinzustimmen : Es gibt (einige) ‚Grundsätze des reinen Verstandes‘ (die also nicht auf Erfahrung gegründet noch zu gründen sind), die dadurch legitimiert und zu legitimieren sind, daß sie selber notwendige Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aussprechen; die Möglichkeit der Erfahrung, oder ein Absehen auf sie, ist ihr (möglicher und wirklicher, wenngleich vielleicht nicht einzig möglicher und somit notwendiger) zureichender Grund.

Kants aufgezeichnete Gedankengänge bewegen sich beständig im Spannungsfeld dieser ambivalenten Grundverhältnisse; doch er selbst hat sie nie ausdrücklich zur Sprache gebracht, geschweige

denn die mit dieser Ambivalenz verbundenen Rätsel aufgelöst. Der Schlüssel zu einer solchen Lösung dürfte in Kants Begriff der ‚Erfahrung‘ selber zu suchen sein, den er, so besehen, auch nicht hinreichend deutlich an den Tag gelegt hat.

Dadurch fühlte sich doch Fichte herausgefordert zu einer entschiedenen Konfrontierung der Frage nach dem ‚Grund der Erfahrung‘ (nach meiner Meinung nach Kant der Grundfrage der Philosophie) mit ihrer zweierlei alternativen Beantwortung.

§ 16. *Die erste Aufklärung und neuerliche Verwirrung der Grundverhältnisse durch Fichte*
[Nachgetragener Entwurf]

Fichtes *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797 (sogenannte ‚Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre‘) war eigentlich der verwegene Versuch, in die von Kant gestellte und beantwortete Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der ‚Erfahrung‘ Klarheit zu bringen durch die Behauptung, was Kant ‚Bedingung‘ nennt, müsse als der ‚zureichende Grund‘ der Erfahrung verstanden werden. Damit wollte Fichte einem ‚Mißverständnis‘ der *Kritik der reinen Vernunft* entgegentreten, das seiner Meinung nach darauf hinauslief, diese Kritik als eine Erneuerung des ‚Dogmatismus‘ aufzufassen, dem sie doch entgegentreten wollte. Nun hätte (und hat) Kant jene (Fichte’sche) Interpretation schwerlich hingenommen. Doch Fichtes Versuch imponiert dadurch, daß er gänzlich auf einer entschiedenen Unterscheidung und Entgegensetzung ‚zureichender Gründe‘ und ‚notwendiger Bedingungen‘ überhaupt fußt, wiewohl dies ihm selber nicht so deutlich war. Und er gipfelt in einem Nachweis der grundsätzlichen wechselseitigen Unwiderlegbarkeit von ‚Idealismus‘ und ‚Materialismus‘ (oder ‚Dogmatismus‘) – nach Fichte die beiden einzig möglichen philosophischen ‚Systeme‘ –, der im heutigen Denken angestellten Überlegungen über ‚Unentscheidbarkeit‘ längst schon weit voraus ist. An diese Leistungen Fichtes wird im nachfolgenden Dritten Kapitel, über ‚Die Dialektik von Idealismus und Materialismus‘, nochmals anzuknüpfen sein.

§ 17. *Die Dialektik in Hegels Begriff der Vermittlung als wechselseitiger notwendiger und hinreichender Begründung*
[Nachgetragener Entwurf]

Hegel hat die Dialektik (der ‚Entwicklung‘), für die er einstand, einige Male mehr oder weniger ausführlich eigens dargelegt : etwas knapp in der ‚Vorrede‘ zur *Phänomenologie des Geistes* (1807), am ausführlichsten im Schlußkapitel über ‚Die absolute Idee‘ der *Wissenschaft der Logik* (1812), aber wohl auch schon in dem einleitenden Stück zu diesem Werk unter dem Titel ‚Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?‘ (obwohl das Wort ‚Dialektik‘ in diesem Stück nicht vorkommt). Doch stellt sich die vermeinte Dialektik am deutlichsten dar, wo er sie ins Werk setzt, so insbesondere schon im I. Kapitel, über ‚Die sinnliche Gewißheit, oder das Dieses und das Meinen‘, bereits auf dessen zweiter und dritter Seite. Hier stellt er einen Begriff der (wechselseitigen) ‚Vermittlung‘ zwischen zweierlei auf – das eine hier ‚*der Gegenstand*‘, das andere ‚*Ich, ein Wissen*‘ genannt –, der auf der mutwilligen Folgerung beruht : wenn das eine *nicht ohne* das andere, dieses aber *durch* das erste ist, beides nicht ohne das andere und beides ‚nur‘ durch das andere ist und in Wahrheit beide sich identifizieren zu einem Dritten. Daß dies der wahre Grundgedanke der Hegel’schen Dialektik war, das war offenbar auch Marx’ Meinung, wie hier ferner in § 22 nachzuweisen sein wird. Er stimmt überein mit dem oben in § 8, X. Aufgestellten, woraus sich übrigens auch bereits ergab, daß ein solcher dialektischer Schluß ‚rein logisch‘ durchaus einer gemeinen Rechtfertigung fähig ist.

§ 18. *Marx' Kritik der spekulativen Dialektik*
[Nachgetragener Entwurf]

Ein aufs einfachste erhellender Beitrag zur Kritik der dialektischen Scheins ist Marx' leichtfüßiges Stück über ‚Das Geheimnis der spekulativen Konstruktion‘ in der (zusammen mit Engels verfaßten) Streitschrift gegen *Die heilige Familie* von 1845. In etwa erinnernd an Hegels in § 17 erwähnte Erörterung der Frage, ‚womit der Anfang der Wissenschaft gemacht werden müsse‘ (ohne darauf zu verweisen), beschreibt hier Marx die ‚spekulative Konstruktion‘ als einen zweiteiligen Vorgang : zuerst wird das ‚Konkrete‘ zurückgeführt auf einen allgemeinen Begriff (dessen Inhalt nur von der Art einer notwendigen Bedingung des ‚Konkreten‘ ist), sodann wird, wie es notwendig scheint, eine Ableitung des mannigfaltigen ‚Konkreten‘ aus diesem Allgemeinbegriff (als müsse er den zureichenden Grund für dieses Mannigfaltige hergeben) vorgespiegelt. Diese kritische Einsicht wird auch dadurch nicht zunichte gemacht, daß sie auch auf Engels' ‚dialektischen Materialismus‘ (siehe das nachfolgende Dritte Kapitel), ja auch sogar auf Marx' eigene ‚Konstruktionen‘ (siehe schon die Einleitung) anzuwenden wäre. Insbesondere vermag sie erstaunlicherweise auch sogar zur Aufklärung einer trügerischen ‚Dialektik der (modernen) Wissenschaft‘ (siehe das Vierte Kapitel) beizutragen.

Drittes Kapitel:

Die Dialektik von Idealismus und Materialismus

Dieses Kapitel führt den Nachweis, daß Sinn und Entscheidbarkeit des Gegensatzes von Idealismus und Materialismus, wie ihn Engels, aber auch wie ihn Fichte vorgestellt hat, abhängig bleiben vom Hinblick auf die Grundbegriffe, den Grundunterschied und die Grundverhältnisse nach der Darstellung des Kapitels zur Grundlegung der Kritik der dialektischen Scheins. Dem auch von Fichte und Engels empfundenen Unterschied von zureichenden Gründen und notwendigen Bedingungen zufolge zersplittert sich jener Gegensatz zuerst in die Vierfachheit von zweierlei Idealismen und zweierlei Materialismen. Der Ambivalenz der Grundverhältnisse zufolge faßt sich diese Vierfachheit dann zu einem andersartigen Gegensatz zusammen, dem Gegensatz zwischen einem materialistisch bedingten Idealismus, etwa dem Fichte'schen, und einem idealistisch bedingten Materialismus, dem Engels'schen. Endlich führt sich auch dieser Gegensatz noch – und damit die ganze Fragestellung von Idealismus und Materialismus – zurück auf den letztlich zugrundeliegenden zwischen der Anerkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse überhaupt, zu der sich der kritische Idealismus Fichtes anschickte, und der Bestreitung dieser Ambivalenz durch eine Dialektik, die jeden Gegensatz und Unterschied zwischen dialektischem Materialismus und dem absoluten Idealismus Hegels aufhebt. Anders, als Dilemma ausgedrückt : Der Gegensatz von Idealismus und Materialismus ist überhaupt nicht aufrecht zu erhalten, wenn die Ambivalenz der Grundverhältnisse bestritten wird; wenn diese aber anerkannt wird, dann erhält sich zwar ein deutlicher Gegensatz, in dem aber auf der einen Seite ein materialistisch bedingter kritischer Idealismus steht, auf der anderen Seite ein dialektischer Materialismus, der sich in nichts von einem absoluten Idealismus unterscheidet. Der eigentlich von Engels – und implizit auch von Hegel – vermeinte Gegensatz von dialektischem Materialismus und spekulativem (im Unterschied zu kritischem) Idealismus fällt also in jedem Falle dahin.

Die im vorangehenden Zweiten Kapitel gewonnene Bestimmung der Dialektik erscheint zunächst als eine solche nur der spekulativen Dialektik der Hegelschen Idealismus. Diese Bemerkung kann zunächst als Einwand gelten, sie wird jedenfalls zur Aufforderung, die gewonnene Bestimmung zu konfrontieren mit der Unterscheidung zwischen Idealismus und Materialismus, insbesondere dialektischem Materialismus, und der aus ihr sich ergebenden zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik.

§ 19. Die Zweideutigkeit von Engels' Begriffen von Idealismus und Materialismus und die Vierfachheit der Grund-Stellungen

[Nachgetragener Entwurf]

Engels hat in seiner späten Schrift *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886) behauptet, die ‚Hauptfrage‘ aller, speziell neueren Philosophie sei die der Entscheidung zwischen Idealismus und Materialismus. Er hatte nur einen Vorgänger, der ihm darin beieigepflichtet hätte : Fichte (vgl. schon § 16). Auch bei Engels selbst aber ist diese seine Behauptung zweideutig, da er ferner noch unterscheidet zwischen ‚metaphysischem‘ oder ‚mechanischem‘, und ‚dialektischem‘ Materialismus (eine Bezeichnung, deren er sich allerdings – ebensowenig wie Marx – nicht bedient hat) und ebenso zwischen einem ‚metaphysischen‘ und dem ‚dialektischen‘ Idealismus Hegels. Diese scheinbare Vierfachheit der ‚einzig möglichen‘ philosophischen Grundsätze ergibt sich, im Nachhinein besehen, auch bei Engels' Vorgänger in der Behauptung nur zweier möglicher, Fichte. Räumt doch auch er, zumindest implizit, auch die Möglichkeit eines bloß ‚transzendentalen‘ Idealismus ein, der auf der ‚subjektiven‘ Seite nur die notwendige Bedingung

der Möglichkeit aller Objektivität behauptet; und warum dann nicht auch die Möglichkeit eines ‚Materialismus‘, der immer nur auf dem Materiellen als notwendiger Bedingung der Möglichkeit alles darüber hinausgehenden ‚Geistigen‘ besteht, so wie die ‚positivistische‘ Variante der modernen Wissenschaftsauffassung? – Im Folgenden wird sich zeigen, daß auf Grund der eigensten Grundbegriffe Fichtes, des Idealisten, wie auch Engels‘, des Materialisten, der vermeintliche Gegensatz von Materialismus und Idealismus sich aufhebt, und sich verschiebt auf einen anderen Gegensatz : den zwischen einem keiner Entscheidung mehr Raum gebenden dialektischen Verbund von Materialismus und Idealismus (nur mehr nach Belieben materialistisch oder idealistisch aufgefaßt) und einem kritischen, einem ‚mechanischen‘ Materialismus Raum gebenden ‚Idealismus‘. So sagte doch auch schon Fichte : niemand möge sagen, wir vermöchten zu sehen ohne das Auge; aber auch niemand, es sei das Auge, das sähe.

§ 20. *Der Zusammenhang zwischen kritischem Idealismus und ‚metaphysischem‘ Materialismus und der zwischen transzendentalen Idealismus und dialektischem Materialismus*

Engels hat, was in der „Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“ „Grund“ oder „das Ursprüngliche“ heißen soll, im Unbestimmten belassen; er hat teils explizit, teils implizit die Vierfachheit der daraufhin möglich scheinenden Grund-Stellungen materialistischer oder idealistischer Art eingeräumt; offenbar aber hat er in der Frage von Idealismus und Materialismus als den entscheidenden Gegensatz den zwischen einem Idealismus, der das ‚Denken‘ und den ‚Geist‘ als den *zureichenden Grund und die Ursache* des ‚Seins‘, der ‚Materie‘ und der ‚Natur‘ setzt, und einem Materialismus, der das ‚Sein‘, die ‚Materie‘ und die ‚Natur‘ als den *zureichenden Grund und die Ursache* des ‚Denkens‘ und des ‚Geistes‘ setzt, angesehen. Auf genau diesen Gegensatz hat vor ihm als erster Fichte – von dem Engels leider auf keinerlei nennenswerte Weise Kenntnis genommen hat – die Entscheidungsfrage zwischen dem, was er schlechthin ‚Idealismus‘ nennt (auch ‚kritischen‘ Idealismus, irreführender Weise auch ‚transzendentalen‘ Idealismus), und dem, was er ‚Dogmatismus‘, zugleich aber auch ‚Materialismus‘ nennt, zugespitzt. (Wir beziehen uns nochmals auf Fichtes *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797 und knüpfen an das oben in § 16 hierzu bereits Dargelegte an.) Ohne einander zu kennen, haben Fichte und Engels einander gegenseitig ihre Grund-Stellungen als die der jeweils eigenen genau entgegengesetzten angewiesen.

Allerdings, eine mögliche *vierfache* Grund-Stellung der Philosophie in der Frage von Idealismus und Materialismus, wie Engels sie einräumte, hat Fichte nicht anerkannt. Denn Fichte erkannte als die Aufgabe der Begründung des Idealismus, der den zureichenden Grund der Erfahrung in der ‚Intelligenz‘ erblickt, die des Nachweises, daß diese, die ‚Intelligenz‘ selbst, nicht sein kann letztlich ohne die Setzung des (für die ‚Materie‘ einstehenden) ‚Dinges‘, daß mithin – in Engels‘ Ausdrücken zu reden – das ‚Denken‘ oder der ‚Geist‘ sich eben dadurch als der zureichende Grund des ‚Seins‘, der ‚Materie‘ und der ‚Natur‘ ausweist, daß dieses ‚Sein‘, diese ‚Materie‘ und diese ‚Natur‘ sich als die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des ‚Denkens‘ oder des ‚Geistes‘ selbst erweisen. Sonach muß sich der strenge Idealismus, der die ‚Intelligenz‘ als den zureichenden Grund der Erfahrung, nämlich auch ihrer ‚Materie‘ behauptet, selber die Behauptung eines ‚metaphysischen Materialismus‘ im Sinne Engels‘ bewahrheiten, der gemäß das ‚Sein‘ dieser ‚Materie‘ und der ‚Natur‘ die notwendige Bedingung von jederlei ‚Intelligenz‘ ist, ja sich durch die Bewahrheitung *eben dieser* Behauptung begründen. – Umgekehrt wäre es nach Fichte die Aufgabe der Begründung eines Materialismus, der den zureichenden Grund der Erfahrung im ‚Ding‘ selbst erblickt, den Nachweis zu erbringen, daß dies, das ‚Ding‘ selbst, nicht sein kann letztlich ohne die Hervorbringung einer ‚Intelligenz‘, daß mithin – wiederum in den Ausdrücken Engels‘ zu reden – das ‚Sein‘, die ‚Materie‘ oder die ‚Natur‘ sich eben dadurch als der zureichende Grund des ‚Denkens‘ und des ‚Geistes‘ ausweist, daß dieses ‚Denken‘ und dieser ‚Geist‘ sich als die notwendigen

Bedingungen der Möglichkeit des ‚Seins‘, der ‚Materie‘ oder der ‚Natur‘ selbst erweisen. Sonach müßte der strenge Materialismus, der die Materie als den zureichenden Grund der Erfahrung, nämlich auch der zu ihr gehörigen Intelligenz behauptet, selber die Behauptung eines ‚metaphysischen‘ Idealismus im Sinne Engels‘, richtiger eines ‚transzendentalen‘ Idealismus bewahrheiten, der gemäß ‚Bewußtsein‘ oder ‚Intelligenz‘ die notwendige Bedingung von jederlei ‚Sein‘ ist, ja sich durch die Bewahrheitung *eben dieser* Behauptung begründen. – Andererseits blieben Fichtes Begriffen gemäß ein ‚Idealismus‘ und ein ‚Materialismus‘, die sich bloß auf die Angabe der ‚Intelligenz‘ oder des ‚Geistes‘ bzw. des ‚Dinges‘ oder des ‚Seins‘ als notwendige Bedingungen des ‚Seins‘ bzw. des ‚Geistes‘ beschränkten, ebendamit beschränkte und unvollständige Positionen, die sich wahrhaft philosophisch nur zu begründen vermöchten entweder durch den Rückgang jenes ‚transzendentalen‘ Idealismus auf einen strengen Materialismus und jenes ‚metaphysischen‘ Materialismus auf einen strengen Idealismus oder aber durch den Übergang in die jeweils strenge Form der eigenen – ‚idealistischen‘ oder ‚materialistischen‘ – Position.

Fichte selbst hat nun zwar die seinem Idealismus von seinen eigenen Grundgedanken her gestellte Aufgabe, sich durch die Bewahrheitung der Behauptung eines ‚metaphysischen Materialismus‘ zu begründen, der gemäß das ‚Sein‘, die ‚Materie‘ und die ‚Natur‘ notwendige Bedingung von jederlei ‚Intelligenz‘ ist, anscheinend nicht durchgeführt. Der Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, daß Fichte dem ‚Ding‘ und der ‚Materie‘ *der bloßen Intelligenz‘*, eben weil sie sich als ‚bloße‘ notwendige Bedingungen dieser Intelligenz selber ableiten lassen und ihnen daher *‚bloße Objektivität in Beziehung auf das Bewußtsein‘* zukommt, also *keine ‚wahre‘ Objektivität, die ‚reelle Existenz‘* absprach.¹ Nicht so mußte eine *phänomenologische Philosophie* schließen, sofern *ihr* ein Mangel an *Objektivität nicht* zum voraus als ein Mangel an *Realität* gilt. Und so findet sich denn in der Tat der im Prinzip von Fichte geforderte Zusammenhang der Begründung eines kritischen Idealismus mit der Bewahrheitung eines ‚metaphysischen Materialismus‘ hergestellt, zwar nicht so in der transzendentalen Phänomenologie Husserls, doch in der phänomenologischen Philosophie Merleau-Pontys.

Die Grundlegung einer phänomenologischen Philosophie, die in Merleau-Pontys 1945 erschienener *Phénoménologie de la perception* geleistet ist, fußt auf einem Begriff der „Fundierung“, der entschiedener Ausdruck der ersten grundsätzlichen Einsicht – die sich nur gerade noch nicht in der Form eines Grundsatzes ausspricht – in die Ambivalenz der Grundverhältnisse ist : „Le rapport de la matière et de la forme est celui que la phénoménologie appelle un rapport de *Fundierung* : la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu’elle est ce don de la nature que l’Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s’incarner, mais encore pour être. La forme s’intègre le contenu au point qu’il apparaît pour finir comme un simple mode d’elle-même et les préparations historiques de la pensée comme une ruse de la Raison déguisée en Nature, – mais réciproquement, jusque dans sa sublimation intellectuelle, le contenu demeure comme une contingence radicale, comme le premier établissement ou la fondation de la connaissance et de l’action, comme la première saisie de l’être ou de la valeur dont la connaissance et l’action n’auront jamais fini d’épuiser la richesse concrète et dont elles renouvelleront partout la méthode spontanée. C’est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt, comme l’action réciproque‘ n’est encore qu’un compromis avec la pensée causale et la formule d’une contradiction, nous avons à décrire le milieu où cette contradiction est concevable, c’est-à-dire l’existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n’existe pas avant lui et pas sans lui.“² So als ‚Fundierung‘ die Weise beschreibend, in der eine notwendige Be-

¹ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, WW. Ed. F. Medicus, III, S. 79, Anm. – Vgl. Das über Fichte in der *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, § 30, S. 268 ff. Gesagte.

² *Phénoménologie de la perception*, S. 147 f. ; vgl. u.a. besonders S. 451. Vgl. auch die Vorrede des Übersetzers (des Verfassers der vorliegenden Arbeit) in der deutschen Ausgabe der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1966.

dingung begründet, was seinerseits ihr „einen radikal neuen Sinn gibt“ und sie „als einen bloßen Modus [dieser Sinngebung] erscheinen läßt“; ‚kausales Denken‘ und die Rede von ‚Wechselwirkung‘ nur abweisend, weil beide die charakteristische Asymmetrie des Verhältnisses zu formalisieren drohen; von einer ‚Dialektik‘ von Materie und Form nur redend, um gleichwohl die Wechselseitigkeit des Grundverhältnisses anzudeuten – begreift Merleau-Ponty offenbar doch vor allem dieses in seiner Ambivalenz. Und in eben diesem Begriff liegt der Grund, aus dem Merleau-Pontys ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘ sich Schritt für Schritt ‚fundieren‘ läßt durch Resultate wissenschaftlicher Erforschung notwendiger Bedingungen der erkennenden und handelnden Existenz des Menschen, diese ‚Fundierungen‘ aber ihrerseits erst begreifend und zureichend zu begründen suchend *in* dieser Existenz selbst.

§ 21. *Das Sein oder die Materie als Grund der Dialektik und die dialektische Einheit von Engels' Materialismus und Hegels absolutem Idealismus*

[Nachgetragener Entwurf]

Dialektischer Materialismus und absoluter Idealismus sind ‚im Grunde‘ – ich werde sogleich zeigen, wie ernst ich diesen Ausdruck meine – nicht voneinander zu unterscheiden. Gleichwohl ist, was beiderlei dialektischem Denken zugrunde liegt, die nicht unberechtigte Annahme eines ‚Seins‘ oder einer ‚Materie‘ als notwendige Bedingung von allem und jedem, vielmehr aber die Annahme, daß dieser ‚Grund‘ auch als zureichend für die Entwicklung und den Begriff von allem und jedem betrachtet werden müsse. In diesem Sinne ist alle Dialektik, ob materialistisch oder idealistisch vorgestellt, in Wahrheit, da behält Engels recht gegen Hegel, materialistisch, d.h. im Sinne Fichtes : unkritisch und dogmatisch.

§ 22. *Marx, die Dialektik und Engels*

[Nachgetragener Entwurf]

Es kann hier – insbesondere auch im Rückblick auf die Einleitung zu diesem Versuch – nicht unerwähnt bleiben, daß Marx' eigenes Verhältnis zu aller Dialektik weit zweifelhafter war als das Engels'. Es wurde oben (in § 18) seiner spöttischen Aufklärung des ‚Geheimnisses der spekulativen Konstruktion‘ gedacht. In einer ‚hingeworfenen‘ (und dann verworfenen) ‚Einleitung‘ *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) hat er zwar ganz auf Hegels Art (wie sie dargestellt wurde in § 17) eine Dialektik von Produktion und Konsumtion entworfen, jedoch selber ironisiert. Auf Engels' Mitteilung seiner Idee zu einer ‚Dialektik der Natur‘ wie auch auf dessen Schrift über *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (in dieser Form zuerst veröffentlicht in französischer Übersetzung 1880, doch schon geschrieben zwischen 1876 und 1878), die auch vor allem der Dialektik gewidmet ist, hat Marx nur lakonisch, ja abweisend reagiert.

Gleichwohl stellt sich zumindest die Frage, ob nicht jedenfalls Marx' Hauptwerk, *Das Kapital* (Erstes Buch 1867) in Wahrheit eine auf Dialektik beruhendes ‚spekulative Konstruktion‘ in seinem eigenen Sinne war, die zu ihrer Begründung nicht weniger bedurfte als einer ‚Dialektik der Natur‘ überhaupt. Und wiederum war Marx' Antwort auf diese Frage nicht etwa eine Verteidigung der Dialektik seines Hauptwerks, sondern deren Leugnung und Verleugnung : In einem Nachwort zur 2. Auflage des Werks (1873) hat er einer Darstellung seiner ‚dialektischen Methode‘ beigepflichtet, der zufolge diese nur die gewöhnlichste aller ‚positiven‘ Wissenschaft gewesen wäre (vgl. aber das nachfolgende Vierte Kapitel über ‚Die Dialektik der Wissenschaft‘); und endlich hat er sogar behauptet, *Das Kapital* hätte nur eine ‚historische Skizze‘, keineswegs eine ‚geschichtsphilosophische Theorie‘ sein wollen – was gewiß nicht wahr ist.

§ 23. *Die Ambivalenz der Grundverhältnisse und das Grundproblem von Wissen und Wirklichkeit*
[Nachgetragener Entwurf]

Es ist dieses Kapitel über ‚Die Dialektik von Idealismus und Materialismus‘ aber nicht zu schließen ohne eine Aussprache darüber, wie sich im Hinblick auf die Ambivalenz der Grundverhältnisse das Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein, Wirklichkeit und Wissen darstellt. Das Sein ist zweifellos die notwendige Bedingung allen Bewußtseins und auch aller Wissenschaft, indessen es selber dessen nicht bedarf und es keineswegs verursacht. Aber dieses Sein ist selbst – auch nach Hegel, nach Heidegger und schon nach Aristoteles – eigentlich Nichts, wenn es nicht das Sein von Seiendem ist, und auch dieses Seiende Nichts, wenn es nicht Etwas ist, und Etwas ist es nur, wenn es wirklich ist, d.h. daß sein Vorkommen etwas bewirkt, was ‚in der Welt‘ einen Unterschied macht. Hierfür aber ist ein Bewußtsein, ein Wissen, auch sogar ein Irrtum, nicht ‚der‘, doch *ein* zureichender Grund, eine Ursache. Alles Ärgernis über den oder einen solchen ‚Idealismus‘ rührt nur daher, daß man bei der Angabe einer Ursache, eines zureichenden Grundes von Wirklichem meint, es werde etwas über *die* Ursache, *den* zureichenden Grund des Seins des Seienden und aller Wirklichkeit behauptet, mithin daher, daß dieses Angabe in eins die einer notwendigen Bedingung des Seins des oder von Seiendem und aller Wirklichkeit sein wolle oder müsse. Doch nicht so (vgl. § 7, II.) : Seiendes ist wirklich nicht ‚an sich‘, sondern dadurch, daß es bei anderem etwas bewirkt, wie etwa unsere Sonne durch die Ausstrahlung ihres Lichts und ihrer Wärme; so auch ist das Bewußtsein und das Wissen – wahres wie auch vermeintliches – Ursache einer Wirklichkeit : es hat seine Auswirkung, auch da noch, wo es irrig ist. Das Hauptproblem eines ‚Idealismus‘ ist ja das der Wirklichkeit des Irrtums (siehe § 27).

Viertes Kapitel:

Die Dialektik der Wissenschaft

Dieses Vierte Kapitel, das dritte des vorliegenden Abschnitts, führt den Nachweis, daß die moderne Wissenschaft zufolge ihrer Vernachlässigung und Nichtachtung von jederlei Fragen betreffend die Grundbegriffe, den Grundunterschied und die Grundverhältnisse im Sinne der Darstellung des oben vorangestellten Ersten Kapitels zu einem System der Selbsttäuschung über ihre eigenen Ergebnisse auszuarten droht. Diese Wissenschaft will so modern sein, daß sie glaubt, die methodischen Grundfragen nicht nur Bacons, Descartes' oder Leibniz', sondern selbst die, die Newton gestellt und zu lösen versucht hat, weit hinter sich gelassen zu haben. Um so gewisser fühlt sie sich in ihrer Methodik völlig unberührt von einer philosophischen Diskussion über die Ambivalenz der Grundverhältnisse und deren mögliche Auflösung auf dem Wege einer Dialektik. In Wahrheit hat die Überhebung der modernen Wissenschaft über jederlei Erwägung der Grundbegriffe, des Grundunterschieds und der Ambivalenz der Grundverhältnisse nur zur Folge, daß sie in den Grundzügen ihrer Methodik, in der Tat so dialektisch ist, wie Engels es von ihr selbst behauptete und wie sie es nach Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ sein mußte. Somit erschüttert der Einsturz der Dialektik auch die Grundlagen der modernen Wissenschaft.

§ 24. Macht und Elend der Methode der Verifikation [Nachgetragener Entwurf]

Die große Stärke der modernen (Natur-)Wissenschaft beruht zweifellos darauf, daß sie die von ihr hypothetisch aufgestellten Gesetzmäßigkeiten durch eigens zu diesem Zweck ‚aufgebaute‘ und angestellte Experimente *verifiziert*. Aber diese ihre Stärke ist vielleicht allzu groß, zu groß nämlich, um noch eine Wahrheitsfindung zu verbürgen. Wenn etwas die – vorwiegend ‚positivistische‘ – Wissenschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts, zumindest seit Karl Popper, kennzeichnet, so der Befund, daß alle Verifikation nur allzu sehr der Selbstbestätigung des in einer wissenschaftlichen Hypothese zum voraus Behaupteten dient. Zwar wird eine solche Hypothese, ihrer Verifikation zuvor, nur als eine *Frage* an die ‚Natur‘ gestellt. Doch die Experimente sind so ‚aufgebaut‘, daß sie einzig der Beantwortung *dieser* und keiner anderen Fragen dienen, und sie werden selbstverständlich nur unter künstlich bzw. technisch hergestellten Bedingungen angestellt, die genau den bei der Formulierung der fraglichen Hypothese selbst angegebenen Bedingungen für ihre Gültigkeit entsprechen. Der Wahrheitsfindung kann ein solches Verfahren schwerlich dienen. Wohl aber ist ein jedes ‚geglückte‘ Experiment ein solches, das beliebig massenhafter Wiederholung fähig ist und somit als solches schon eine Technologie begründet. Im Hinblick darauf wurde schon in der Einleitung angenommen, daß die moderne Naturwissenschaft ihre ‚Wahrheit‘ allenfalls durch den ökonomischen Erfolg ihrer technologischen Anwendung auszuweisen vermag.

§ 25. Antike Dialektik als wissenschaftliche Methode der Prinzipienfindung [Nachgetragener Entwurf]

Oder die Wahrheit von der modernen (Natur-)Wissenschaft verifizierter Hypothesen wäre nur auf eine aller Verifikation vorangehende Begründung dieser Hypothesen als solcher zu gründen. Merkwürdigerweise hat die erwähnte Wissenschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts (z.B. auch Popper) diese Möglichkeit einer rationalen Prinzipienfindung – sei es auch nur als Ermittlung der ‚richtigen‘ Fragen – kurzweg verneint; aus Blindheit oder mit der Absicht einer Verschleierung? In Wahrheit hat sich die moderne Wissenschaft einer rationalen Methode der Prinzipienfindung – der Konstruktion ihrer Hypothesen – durchaus bedient; so in aller Deutlichkeit z.B. Newton (vgl. § 13) und

Einstein. Sie war aber keine andere als die der antiken Dialektik, die allerdings noch keineswegs ‚Dialektik‘ im modernen (Hegel’schen oder Engels’schen) Sinne war, nichts anderes aber als eine Methode, notwendige Möglichkeitsbedingungen der Erscheinungen zu ermitteln. Auch nur solche hat die moderne Wissenschaft – unter dem Namen von Naturgesetzen – zu ermitteln gesucht und sich als fähig erwiesen; nur solche sind es, die sie sodann ‚verifiziert‘ hat; durch eine ‚Verifikation‘ dessen, und nur dessen, was in der Tat aus *ihnen* folgt. Sie hat ein ‚Naturbild‘ geschaffen, wie es sich aus der Annahme nur notwendiger Möglichkeitsbedingungen als zureichender Gründe für alles und jedes ergibt.

§ 26. *Der dialektische Schein der Erklärungsweise der modernen Wissenschaft und sein Grund im Vorrang der Methode selbst*

[Nachgetragener Entwurf]

Das ‚Naturbild der Physik‘, eigentlich das von der modernen Wissenschaft gezeichnete Weltbild überhaupt, ist das Bild einer Scheinwelt; das Bild einer Welt, wie sie aussähe, wenn wirklich nur die notwendigen Bedingungen der Erscheinungen auch ihre einzig zureichenden Gründe wären. Dieses Bild aber bildet sich (nur), wenn man von Prinzipien – Hypothesen, Fragestellungen – ausgeht, die ausschließlich notwendige Bedingungen der Erscheinungen beinhalten, weil nur sie, nur solche, einer methodischen Ermittlung fähig sind, nämlich durch die Methode der antiken Dialektik. In der Tat ist bis heute keine andere Methode einer rationalen Prinzipienfindung erfunden worden. Warum aber diese Fixierung auf eine *methodische*, ihrer selbst versicherte Prinzipienfindung, und warum die Leugnung dieser Fixierung durch die gangbare Wissenschaftsphilosophie? Beides ist nicht leicht aufzuklären; letzteres noch am ehesten durch die *Einsicht* auch moderner Wissenschaftsphilosophen (wie Popper, Kuhn oder Feyerabend), daß in der Tat ‚richtige‘ Fragen sich auf anderem als ‚methodischem‘ Wege zu erheben pflegen. Schon Aristoteles meinte, solche Fragen könnten einen nur aus intensiver Erfahrung sozusagen ‚überkommen‘.

§ 27. *Die Wirklichkeit des Scheins in der Welt verifizierter Wissenschaft*

[Nachgetragener Entwurf]

Da oder wenn aber ein jedes Wissen, auch sogar ein trügerisches, zureichender Grund für das Sein von Seiendem, die Wirklichkeit eines wirklich Gewordenen ist (siehe § 23), wenn überdies das vermeintliche Wissen, und schon das erstrebte, der modernen Wissenschaft ein Handeln bewirkt, das in Experimenten und ihrer technologischen Vermannigfaltigung ihre ‚Scheinwelt‘ buchstäblich verwirklicht und sogar ‚wahrmacht‘, dann wird eben diese ‚Scheinwelt‘ zu einer – man kann nicht sagen : ‚der‘ – wirklichen Welt unseres Zeitalters der Wissenschaft, und die moderne Wissenschaft sogar ‚wahr‘, insofern sie mit *dieser* Wirklichkeit allerdings notwendig übereinstimmt. Fast mit demselben Recht könnte man allerdings auch sagen : Wir leben *wirklich* – in einer Wirklichkeit gewordenen Scheinwelt.

DRITTER ABSCHNITT :

URSPRUNG UND AUFLÖSUNG DES DIALEKTISCHEN SCHEINS

[Entwurf]

Die Hauptabsicht der Erwägungen dieses Schlußabschnitts des vorliegenden Versuchs ist es, die Lehren zu ziehen, die aus dem Scheitern der Dialektik zu ziehen sind. *Daß* sie gescheitert ist, wurde schon in der Einleitung angezeigt. Aus diesem Faktum allein ergäbe sich nur die Lehre, daß die Dialektik aufzugeben ist. Eine bestimmtere Lehre aus dem Scheitern der Dialektik ergibt sich, wenn der Grund ihres Scheiterns – bzw. das Wesen der Dialektik selbst, wenn sie aus ihrem eigenen Wesen her zur Scheitern verurteilt war – erkennbar geworden ist. Dann ist die Lehre zu ziehen, diesen Grund sozusagen zu verlassen, und wird vor allem eine inhaltliche Belehrung darüber gefunden, welcher dieser Grund ist, den es zu vermeiden gilt, und dadurch ein positiver Hinweis auf den entgegengesetzten Grund, auf dem es hinfort Fuß zu fassen gilt.

Nun wurde im Zweiten Abschnitt ein *möglicher* Grund für das Scheitern der Dialektik nachgewiesen, nämlich die Verkennung oder Leugnung der im Ersten Abschnitt dargelegten Ambivalenz der Grundverhältnisse. Tatsächlich erwies sich, daß die Dialektik selber nicht möglich ist ohne die systematische Leugnung dieser Ambivalenz. Aber noch nicht wurde nachgewiesen, daß die Verkennung dieser Ambivalenz der *wirkliche* Grund des Scheiterns der Dialektik war; ob es nicht möglich wäre, die behauptete Ambivalenz zu bestreiten, ohne dem dialektischen Denken und seinem Scheitern zu verfallen; und ob nicht mithin der wirkliche Grund des Scheiterns der Dialektik, unbeschadet der Tatsache, daß sie diese Ambivalenz verkennt, anderswo zu suchen ist.

Damit ist bislang auch die Wahrheit der im Ersten Abschnitt aufgestellten Grundsätze über die Ambivalenz der Grundverhältnisse noch nicht erwiesen. So wie diese Sätze dort begründet wurden, bezeichnen sie lediglich einen möglichen Gesichtspunkt im Hinblick auf jederlei Grund-Fragen. Die kritischen Untersuchungen des Zweiten Abschnitts nahmen diesen Gesichtspunkt zum Ausgangs- und Standpunkt, als sei er als der wahre, als sei die Notwendigkeit erwiesen, ihn einzunehmen. Von da her stellten sich die Grundbetrachtungen der Dialektik als irrig dar und konnten ihre Grundgedanken als Verirrungen und Verwirrungen Aufklärung finden. Gleichwohl ergab sich eben hierbei, daß die Dialektik gerade auf einer grundsätzlichen Leugnung und Bestreitung, ja Verleugnung der Ambivalenz der Grundverhältnisse fußt. Die nachgewiesene Unvereinbarkeit der Dialektik mit der Ambivalenz der Grundverhältnisse besagt somit, streng genommen, bisher nur dies, daß hier Behauptung gegen Behauptung steht : die behauptete Ambivalenz der Grundverhältnisse gegen die Behauptung, alles Geschehen gehorche der Logik einer dialektischen Entwicklung.

Für das erste Kapitel des Dritten Abschnitts des vorliegenden Versuchs stellt sich mithin die Aufgabe, den Nachweis zu führen, daß die Verkennung oder Leugnung der Ambivalenz der Grundverhältnisse – ohne welche Leugnung die Dialektik, wie schon im Zweiten Abschnitt erwiesen, nicht möglich war oder ist – der wirkliche Grund des Scheiterns der Dialektik war; daß es mithin nicht möglich war noch ist, diese Ambivalenz zu bestreiten, ohne dem dialektischen Denken zu verfallen und damit zum Scheitern verurteilt zu sein. Geführt wird dieser Nachweis durch einen Rückgang auf den Ursprung der Dialektik in einem theologischen Denken, das in seinem Wesen selbst die Verweigerung des Begriffs der Ambivalenz der Grundverhältnisse ist. Das Kapitel ist daher, und weil erst eigentlich in ihm die Kritik der dialektischen Scheins zu ihrem Abschluß gelangt, „Kritik der dialektischen Theologie“ betitelt.

Im zweiten Kapitel des Dritten Abschnitts können die Lehren aus dem Scheitern der Dialektik gezogen werden, nachdem der im Ersten und Zweiten Abschnitts dargelegte und ausgewiesene mögliche Grund des Scheiterns der Dialektik im Ersten Kapitel des Dritten Abschnitts als der wirkliche Grund dieses Scheiterns nachgewiesen wurde. Die Dialektik ist daran gescheitert, daß sie sich notwendig in den Widerspruch zu der Ambivalenz der Grundverhältnisse setzte; notwendig einerseits,

insofern sie, wie im Zweiten Abschnitt nachgewiesen, nicht möglich war noch ist, ohne diese Ambivalenz zu negieren, andererseits, insofern die Negation dieser Ambivalenz, wie im Ersten Kapitel des Dritten Abschnitts nachgewiesen wurde, ihrerseits nicht möglich war noch ist, ohne der Dialektik zu verfallen. Da die Ausdrücke ‚Leugnung‘, ‚Verkennung‘ und ‚Bestreitung‘ schon zu beinhalten scheinen, daß das Geleugnete, Verkannte, Bestrittene ein unleugbar, unverkennbar, unbestreitbar *Wahres* ist, kann eigentlich erst jetzt mit Fug und Recht behauptet werden : Die Dialektik ist gescheitert an ihrer Leugnung, Verkennung und Bestreitung der Ambivalenz der Grundverhältnisse. Und wenn das dialektische Denken *darán*, aus diesem Grunde gescheitert ist, dann erweist sich durch die Erfahrung des dialektischen Denkens die Ambivalenz der Grundverhältnisse als die Wahrheit. Es ist nicht lediglich möglich, wie schon im Ersten Abschnitt grundlegend dargetan, einen Gesichtspunkt einzunehmen, von dem her alle Grundverhältnisse sich als ambivalent darstellen, sondern – das Scheitern der Dialektik weist es aus – es ist notwendig, sich diesen Gesichtspunkt zueigen zu machen. Und eben dies besagt : Wahrheit. Diese Notwendigkeit und diese Wahrheit ist die Grundlehre, die in dem Zweiten Kapitel des Abschnitts zu ziehen ist. Die Entfaltung der Bedeutung dieser Lehre legt dar, was, als die in der überlieferten Dialektik und durch sie verborgene Wahrheit der Dialektik, wenn man diesem Namen noch einen wahren Sinn geben will, ‚Die ‚Dialektik‘ der Existenz‘ heißen kann; so ist dieses Kapitel denn auch überschrieben.

[Zusatz]

Im Zweiten Abschnitt ist die Dialektik vornehmlich als irrig und irreführend, ihre Logik als falsch und fehlerhaft dargestellt worden. Unklar bleibt, woher Irrtum und Fehler kommen, wenn nicht aus unzulänglicher Befähigung oder Gründlichkeit der Dialektiker. Dabei fällt auf, daß diese ihren ganzen Scharfsinn darauf zu verwenden scheinen, jedem möglichen Einwand zuvorzukommen, daß sie in zunehmend entschiedener Form die Dialektik verteidigen, daß weder sie selbst noch selbst ihre Gegner die Möglichkeit der Verirrung wirklich ausforschen : daß die Dialektik wie ein heiligstes Gut erscheint, das um jeden Preis gehütet werden muß – in konventionalistischer Abwehrstellung gegen jede Form der ‚Falsikation‘. Die Irrtümer und Fehler, von Unklarheit zu schweigen, können nicht Folge der Unfähigkeit, sondern nur das Werk der Verdrängung, allenfalls die Folge einer tiefverwurzelten Blindheit sein. Woher rührt der blendende Schein der (ausdrücklich so genannten oder auch noch nicht eigens so bezeichneten) Dialektik?

Hinweise wurden freilich doch schon gegeben bzw. gefunden. An wenigstens zwei Stellen kamen sie zu Wort : in der Besprechung des Verhältnisses von Wissen und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel, Engels und Marx (§ 23) und bei der Betrachtung der Rolle des Vorrangs der Methode in der modernen Wissenschaft (§ 24).

Diese Hinweise geben in der Tat den Fingerzeig auf den Grund der Dialektik und ihres Scheins, den ich vermute : keinen anderen nämlich als denselben, den die Kritik der Grundlagen des Zeitalters (1974) nannte für unser Ideal des Wissens und dessen Folgen überhaupt : die anthropo-theologische Motivierung dieses Ideals in der Todesflucht. Tatsächlich enthält wohl die genannte Kritik schon alle Auskünfte, die zur Auffindung des Ursprungs des dialektischen Scheins erforderlich sind. Umgekehrt aber ermöglicht und erfordert doch die Aufklärung des Ursprungs des dialektischen Scheins einen gründlicheren Begriff eben dieses selben Ursprungs, d.h. dessen, was theologisches Denken heißt.

F ü n f t e s K a p i t e l :

Kritik der dialektischen Theologie

[Entwurf]

Im Hinblick auf die Ambivalenz der Grundverhältnisse kritisch betrachtet, hat sich die Dialektik als irrig und fehlerhaft erwiesen. Wo haben die aufgewiesenen Fehler und Irrtümer des dialektischen Denkens ihren Ursprung? Sie können ihn nicht in Nachlässigkeit oder mangelndem Scharfsinn der dialektischen Denker haben; denn sie rühren sämtlich eben von der Verkennung oder Leugnung der Ambivalenz der Grundverhältnisse her, ohne die die Dialektik selbst nicht möglich ist. Die Frage nach dem Ursprung der Fehler und Irrtümer, der Verirrungen und Verwirrungen der Dialektik ist die Frage nach dem Ursprung der Dialektik selbst. Zu behaupten und nachzuweisen ist nunmehr, daß nicht nur die Dialektik nicht möglich war noch ist ohne die Bestreitung der Ambivalenz der Grundverhältnisse, sondern daß die Dialektik in deren Verkennung oder verweigerten Anerkennung ihren Ursprung selbst hat, da die Verkennung oder Verweigerung der Anerkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse nicht möglich war noch ist, ohne der Dialektik zu verfallen, und daß in eben dieser Verkennung der wahre Grund des Scheiterns der Dialektik gelegen ist.

Im ersten Paragraphen des Kapitels wird nachgewiesen, daß die dem dialektischen Denken inhärente Verkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse am ursprünglichsten auftritt im Kern des dem traditionellen europäischen Bewußtsein eigentümlichen theologischen Denkens und seinen Inbegriff hat im Begriff dieses Denkens vom Göttlichen. – Im zweiten Paragraphen ist darzulegen, daß und wie solches theologische Denken in der Tat als der Ursprung dialektischen Denkens wirksam geworden ist und hat wirksam werden müssen. – Im dritten Paragraphen ist zu zeigen, daß das dialektische Denken in der Tat aus dem Grunde dieses seines Ursprungs in solchem theologischen Denken zum Scheitern verurteilt war. – Im vierten Paragraphen endlich wird eigens dieser ursprüngliche Grund des Scheiterns der Dialektik selbst – das Warum zu jenem Daß – erörtert und damit die Frage beantwortet, zu der die Einleitung des vorliegenden Versuchs hinführte.

[Zusatz]

Die Kritik des dialektischen Scheins hat die Voraussetzungen der Dialektik – ihre Grundbegriffe – als trügerisch, ihre Ergebnisse – was sie zu erkennen geben will – als falsch erwiesen. Was diese Kritik zu Tage förderte, der dialektische Schein, bedarf nun aber selbst noch der Erklärung. Die Kritik muß den Weg zu einem Rückgang auf den Ursprung der Dialektik und des dialektischen Scheins weisen, wiewohl sie selbst diesen Ursprung und den Grund und Boden, in dem beide ihren Ursprung nehmen, noch nicht freigelegt hat. Das vorliegende Fünfte Kapitel sucht den Ursprung der Dialektik – und somit des dialektischen Scheins, wofern sie ihren Ursprung in einer fluchtartigen Entfernung vom ‚Boden der Realität‘ nimmt – in der Selbstentfremdung des Menschen, als welche sich seine Fixierung auf das Ideal eines göttlichen Daseins erweist. Die hier gegebene Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Dialektik ist somit keine andere als die, welche in einer ‚Kritik der Grundlagen des Zeitalters‘ der Wissenschaft auf die Frage nach dem ersten Grund des eigentümlichen Begriffs von Wissen zu geben war.

Im Folgenden wird unmittelbar auf den Ursprung der Dialektik in der metaphysischen Theologie zurückgegangen, indem deren Begriff von einem Gott als der ursprünglich dialektische Grundbegriff dargelegt wird (§ 28). Darauf folgt die historische Bestimmung dieses Ursprungs der Dialektik im Hinblick auf den faktischen Ursprung des theologischen Denkens selbst (§ 29). Als dieser wie-

derum erweist sich sodann eine Selbstentfremdung des Menschen, in der also auch die Dialektik letztlich ihren Ursprung hat; zugleich bestätigt sich die Behauptung über den theologischen Ursprung der Dialektik eben dadurch, daß sie einen Begriff der Erscheinung der Selbstentfremdung des Menschen gestattet (§ 30).

§ 28. Der Ursprung der Dialektik im theologischen Denken

Beständig fußt die Dialektik auf der Identifizierung der zureichenden Gründe der Erscheinungen mit ihren notwendigen Bedingungen oder der notwendigen Bedingungen der Erscheinungen mit ihren zureichenden Gründen. Die volle Entfaltung der Dialektik findet deshalb ihren Ausdruck in der Idee der Entwicklung, der gemäß nicht nur eine jegliche Erscheinung ihren zureichenden Grund in ihren notwendigen Bedingungen, sondern schließlich die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Erscheinungen ihren vollständigen zureichenden Grund in der notwendigen Bedingung von allem und jedem haben soll, eine notwendige Bedingung von allem und jedem von sich aus wirksam werden und alles und jedes auseinander und letztlich aus sich entwickeln soll.

Dieses Wort ‚Entwicklung‘, das sich einer Beschwörungsformel gleich in endloser Wiederholung durch alle Reden und Schriften unserer Zeit hindurchzieht, gleicht fast dem Namen einer Göttin unseres scheinbar so gottlosen Zeitalters. Einst hieß es, Gottes allmächtigem Ratschluß könne der Mensch sich nur fügen, doch könne er ihm auch unbedingt vertrauen, er werde endlich in seiner Allweisheit alles zum Besten wenden. Und so heißt es heute, niemand könne etwas wider die Entwicklung, aber in sie auch, in die Entwicklung, setzen die Menschen all ihren Glauben, ihr Vertrauen und ihre Hoffnung in allen Nöten und Zweifeln. Und in der Tat entspricht die Idee der Entwicklung, daß alles und jedes seinen zureichenden Grund in ein und demselben hat, das die notwendige Bedingung von allem und jedem ist, genau dem Grundbegriff des theologischen Denkens der europäischen Überlieferung von einem Gott, der als die Ursache von allem, was ist und je sein kann, in eins die notwendige Bedingung von allem und jedem ist, und als die notwendige Bedingung von allem und jedem in eins der zureichende Grund von allem und jedem ist. Denn was heißt theologisch denken – in der europäischen Tradition, gesetzt, daß überhaupt außerhalb dieser von einem theologischen Denken in strengem Sinne gesprochen werden kann?

Theologisches Denken ist nicht wesentlicher an eine Religion wie die christliche gebunden als diese an jenes. Der Name der ‚Theologie‘ selbst entstammt keiner Heiligen Schrift, sondern der griechischen Philosophie. Bis in die Zeit, zu der sie sich auf die Idee der Entwicklung gründete – die Zeit Hegels –, blieb der europäischen Philosophie ein Grundzug theologischen Denkens eigen. So wäre denn ein Weg, zu einer näheren Bestimmung dessen zu gelangen, was theologisch denken heißt, die einfache Frage zu stellen: „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“. Auf selbst philosophische Weise hat diese Frage als erster ausdrücklich Heidegger in der Abhandlung über ‚Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik‘ gestellt, dem zweiten Stück der 1957 erschienenen Schrift *Identität und Differenz*. Wir führen den Nachweis des Ursprungs der Dialektik im theologischen Denken auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit Heideggers Versuch in der genannten Abhandlung, die Frage zu beantworten, wie der Gott in die Philosophie kommt. Dies ist ein geeigneter Weg, da die von Heidegger gegebene Antwort dem hier Behaupteten so scharf entgegengesetzt ist wie nur möglich, und somit dieses dadurch erhärtet werden kann, daß die Unhaltbarkeit der entgegengesetzten Behauptung Heideggers aufgewiesen wird. –

Heidegger antwortet auf die von ihm gestellte Frage wie folgt: „Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von

ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d.h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die *Causa sui*. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie.“ Gemeint ist : Die dem Griechentum entstammende europäische Philosophie – von Heidegger in einem weiten Sinne dieser Benennung ‚Metaphysik‘ genannt – entspricht beständig und wesentlich dem Unterschied von Sein und Seiendem. Sie bringt diese Differenz zum „Austrag“ als einen Unterschied von Grund und Begründetem, in dem aber auch der Grund (das Sein) Begründetes und auch das Begründete (das Seiende) eine Art Grund ist. So „ist die Metaphysik aus der einigenden Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie“ : Denn erstens sind Sein und Seiendes „dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, es verursacht“; und zweitens ist zu verstehen : „Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins ‚ist‘ : als das Seiendste.“ Das Seiendste aber ist Gott. Also : „Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d.h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik.“

Heidegger sucht also den Ort für einen Gott in der Philosophie auf der einen Seite zweier gemäß der Differenz von Sein und Seiendem entgegengesetzter Weisen des Gründens. Allerdings bleibt, obwohl er diese beiden Weisen des Gründens durch mannigfache Ausdrücke unterschiedlich bezeichnet, bei Heidegger der Grund-Unterschied der Art, wie das Sein (schlechthin als „Grund“ bezeichnet) das Seiende „gründet“, „ergründet“, „vorliegen läßt“, „her- und vorbringt“ oder „erwirkt“, von der Art, wie Seiendes (als das Seiendste als „Ur-Sache“, *causa prima* bezeichnet) das Sein „gründet“, „begründet“, „verursacht“ oder „wirkt“, unbestimmt. Doch ist es an Hand von weitergehenden Bestimmungen, die Heidegger zwar nicht von Grund und Ursache, Ergründung und Begründung usw., aber von Sein und Seiendem gibt, leicht möglich, als den auch von Heidegger gemeinten Grundunterschied den zwischen notwendiger Bedingung und zureichendem Grund zu ermitteln.

Dem zuletzt zitierten Satz Heideggers steht unmittelbar voran noch der folgende : „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache.“ Beide Sätze zusammengenommen ergeben dann zunächst : Der ontologische Hinblick ist der auf das *Sein*, und dieses versteht sich als der *„jedem Seiendem als solchem gemeinsame Grund“*. Der theologische Hinblick ist der auf das *Seiende im Ganzen*, und damit der Ausblick auf *„das höchste, alles begründende Seiende“*, das *Seiendste*, Gott. – Ziehen wir noch die folgenden Sätze (an früherer Stelle in Heideggers Text) hinzu, in denen zwar der Unterschied nicht zwischen ‚Sein‘ und ‚Seiendem‘, sondern als Unterschied sowohl beim ‚Seienden als solchen‘ als auch beim ‚Sein des Seienden‘ gesehen ist : „Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d.h. im Allgemeinen. Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d.h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d.h. des Höchstem über allem.“ Das „Seiende als solches“ oder das „Sein des Seienden“ heißen demnach beide zweierlei, wobei dann das Erste von diesem Zweierlei eher einfach das Sein, das Zweite eher einfach das Seiende (bis zum Seiendsten als *dem* schlechthin Seienden) heißt : zum ersten, der jedem Seiendem als solchem gemeinsame Grund, das Allgemeinste, überall Gleich-Gültige im Seienden; zum zweiten, das Höchste, alles Begründende im Ganzen, in der Allheit des Seienden. Das Erste ist das Sein, wie es dem Seienden in dem Sinne „als solchem“ zukommt, in dem jedes Seiende als solches, als Seiendes, jedem anderen Seienden gleichkommt, „gleich gilt“, ohne Unterschied. Das Zweite ist das Seiende „als solches“, wie ihm je als *Diesem* mehr oder weniger Sein eignet, es gegenüber anderem Seienden je mehr oder minder seiend ist, *ein* Seiendes schließlich das Seiendste ist, in dem „alles“ begründet sein kann, was in der Allheit des Seienden überall (und dann im Ganzen) über jenes jedem Seienden Gemeinsame hinausgeht.

Dem ist der Grund-Unterschied zu entnehmen, den Heidegger zwar nicht zu Begriff bringt, im Hinblick auf den er aber die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik zu begreifen sucht, und der auch seiner Bestimmung der Differenz von Sein und Seiendem noch zugrunde liegt. Das Eine ist *das* Sein, das unterschiedslos einem jeden Seienden, dem geringsten wie dem höchsten, gleichermaßen zukommen muß, soll es denn jedenfalls ein Seiendes sein. Es ist das Sein im Sinne dessen, *ohne welches* ein Seiendes – gleich welches – schlechterdings *nicht* sein kann. Es ist das Sein als Grund von der Art, wie wir sie seit Kant als die einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit bezeichnen. Es ist das Sein als *der* Grund im Sinne *der* notwendigen Bedingung der Möglichkeit des Seienden, und, wofern doch außer Seiendem nichts ist noch sein kann, als *der* Grund *die* notwendige Bedingung der Möglichkeit überhaupt. –

[Nachgetragener Entwurf]

Das Andere ist das Sein im Sinne der vollkommenen Fülle seiner über das bloße Sein hinausgehenden Bestimmtheit, vereinigt gedacht in einem Seiendsten, worin allenfalls der zureichende Grund alles übrigen Seienden zu suchen ist. Ein theologisches Denken aber besteht darauf, daß eine solche in einem Seiendsten vereinigte Fülle des Seins ‚auch‘ die notwendige Bedingung der Möglichkeit alles Seienden sein müsse; oder daß des Sein im Sinne der notwendigen Bedingung alles Seienden auch selber schon diese ganze Fülle allen bestimmten Seins des Seienden enthalten müsse; einer Annahme, der sich offenbar auch sogar Heidegger selbst, ausweislich seiner hilflosen Versuche, einen Grundunterschied zu machen, nicht zu entziehen vermochte; somit selber einem theologischen Denken verfallend.

[Zusätze]

Auf die Frage, wie der Gott in die Philosophie kommt, die Heidegger stellt, wäre einfacher zu antworten als in § 28. Aristoteles erklärt es selbst, indem er die Idee der Ersten Philosophie als Theologie begründet. Er sucht im Wissen den Weg zur Göttlichkeit.

Aber das Wissen ist gerade dies eben nicht. Das Wissen ist mit dem Begriff der *Energieia* und ihrer Unendlichkeit unvereinbar. Der Ursprung des theologischen Denkens ist die Sucht der Vereinigung der Vorteile geistigen und leblosen Daseins. Und schließlich ist das nur vorstellbar, nicht nur durch das vorgestellte Beispiel einer schon vorhandenen Vereinigung beider (im Begriff Gottes), sondern durch die Vorstellung der Garantie des Höchsten im Letzten : Grundgegenstand des Glaubens bis auf Hegel und Marx, sei es um den Preis aller Absurditäten (*credo quia absurdum*).

Anschließend an die Schlußbetrachtung des Theologisch-Denken-Artikels (§ 28 war vielleicht unnötig – Aristoteles sagt es doch selbst, warum er von Gott redet?) ist darzustellen, wie die Vorstellung der Vereinigung von menschlicher ‚Vollkommenheit‘ und unmenschlicher Beständigkeit das theologische Denken provoziert, sodann anschließend an den Anfangsteil des Artikels die Verbindung zu legen über §§ 28-29 zur Theologie des Wissens bei Bacon und Spinoza und den Garantie-Vorstellungen der Entwicklungstheologie Hegels und Engels‘.

Die Frage, wie der Gott in die Philosophie kommt? (oder was theologischer Denken heißt), wäre auch, historisch, einfacher zu beantworten gewesen – durch den Hinweis auf Aristoteles. Ihm ist göttlich, was ihm vorschwebt als das Ideal des Wissens – eines Wissens nämlich, das mit sich die Unverstörbarkeit der Natur vereinigt.

§ 29. *Das Grundlegende und das Wesentliche*

[Entwurf]

Theologie ist ein Begriff Aristoteles', die Metaphysik, mit der unsere Philosophie beginnt, ist von ihm ausdrücklich gedacht als Theologie. Damit soll sie von den ‚ersten Ursachen‘ handeln, unter welchen die erste das ‚Wesen‘ sein soll. Dieses wiederum bestimmt er freilich zuerst als das Zugrundeliegende; ist damit die Metaphysik in ihr Gegenteil, das Gegenteil der Theologie umgeschlagen? Aristoteles selbst fürchtet dies offenbar und schreckt zurück. Aber vergeblich : Im Sinne seines *Wissensbegriffs* (dem seine Vorstellung von Erster Philosophie als Theologie entstammt) muß er das Wesentliche selber im Zugrundeliegenden suchen, dieses als das Grundlegende vorstellen, das als solches auch das Wesentliche ist : und genau dies ist auch der Gottesbegriff, von dem wir redeten. Faktisch hat dies die Konsequenz, das Weltbild der modernen Naturwissenschaft und die Grundprobleme Descartes' und Spinozas und damit auch die Hegels vorwegzunehmen. Für diese ist allerdings die einzige Lösung der Begriff der Entwicklung : oder dieser Begriff der Entwicklung ist der in Wahrheit von der Theologie des Aristoteles geforderte Gottesbegriff.

Aristoteles selber freilich schreckte zurück : er gab sogar die Metaphysik, scheint es, auf – im Schlußkapitel von Z (Ist dieses Buch wohl das späteste, nach Jaeger usw.?).

Die Unausweichlichkeit der Dialektik erweist sich vom Begriff der Ersten Philosophie als Theologie her. Im Ursprung des theologischen Denkens muß sich der Ursprung auch der Dialektik finden.

[Zusatz]

Inwiefern ist die Sache, um die es hier geht, bereits zur Sprache gebracht in dem wie dieser Paragraph betitelten Aristoteles-Buch, das die ontologische Differenz schärfer stellen wollte? Von ihm her sind auch die Vorbegriffe Aristoteles' von den Grundproblemen der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit zu begreifen, insbesondere die Begriffe Descartes' und Spinozas (wie z.T. anderwärts schon dargelegt), auch die der Dialektik, wie im Aristoteles-Buch selbst schon angedeutet, des näheren auch die Vorwegnahme des Weltbildes der modernen Naturwissenschaft in Z 3 (vgl. Heisenberg!). Aber Aristoteles' Zurückschrecken und Warnung sind doch Zeugnisse einer ganz von ihm selbst heraufbeschworenen Verlegenheit (abgesehen einmal von Platons Verbindung von idealem Bedingungs-Denken und göttlichem Wissenwollen). Sein Wesensbegriff des Zugrundeliegenden ist von seiner eigenen Idee des Wissens her als Theorie des An-sich-seienden ganz unvermeidlich – das ist meinen Kritikern und mehr noch der von mir kritisierten Tradition zuzugestehen; man muß nur Z 3 genau interpretieren – was vielleicht nicht angeht ohne die Frage des kritischen Sinnes auch der Philotheorie mit zur Sprache zu bringen. (Vielleicht auch die Analogie mit Descartes' ersten zwei Regeln.)

§ 30. *Der Ursprung des theologischen Denkens in der Selbstentfremdung des Menschen*

[Entwurf]

Das theologische Denken hat seinen Ursprung in der Flucht des Menschen in die pure „Selbst“-Erhaltung – ohne Verzicht auf die ‚Illusion des‘ Selbst-seins : in einer „Vergöttlichung“ des Natürlichen *des* Sinnes, daß den Urkräften der Natur selber die Kraft des Menschlichen zugeschrieben wird (personifizierte Natur). Feuerbach hat die Entfremdung zuerst verstanden als die einer Nicht-Identifikation des Menschen mit seinem eigenen göttlichen Ideal (Ideal der Einheit von Natur und Geist) : aber in Wahrheit ist noch keine Entfremdung wirklich, solange jene Vereinigung noch

außer den Menschen gesetzt wird (*nur* die Götter sollen sie haben, bzw. der Gott der Juden), und ist das göttliche Ideal gerade kein menscheigenes. Feuerbach hat dies später auch anerkannt – und wohl die Natur-Begriffe, die dem Menschenideal hinzugefügt wurden, als Verfälschung des menschlich Wünschenswerten erkannt. Die Entfremdung *beginnt* wohl mit der göttlichen Konzeption der Einheit von Natur und Geist, aber gestattet in dieser Form noch die Abgrenzung. Sie wird aber wirkliche Entfremdung, wo jene Einheit als nachstrebenswertes Ideal verstanden wird (selber nur als erreichbar vorzustellen, wenn das Nachstreben selber ‚natürlich‘ ist, die Einheit sich durch die Menschen hin von selbst natürlich entwickelt).

Die Entfremdung nimmt die Gestalten der Hegelschen (des absoluten Subjekts und der Selbstidentifikation mit dem Nichtidentischen sowie der Entfremdung des Wissens gegen seine Gegenstände), der Marxschen (Energieia und Arbeitsgegenstand), zuvor der Pascalschen (divertissement) an. Dazu gehört auch Nietzsches Begriff vom Juden als dem Menschen des Willens zur Macht als Willens zur Ohnmacht – auszudehnen vielleicht auf denselben politischen Hintergrund der Griechen.

[Zusätze]

– Die Dialektik blieb nicht nur Vorstellung, sondern wurde Wirklichkeit, die den Namen der Entfremdung erhalten hat, deren Beobachtung (siehe auch Fichte für Hegel) selbst den Anlaß zum ausdrücklich dialektischen Denken Hegels gegeben hat, wie auch noch beim jungen Marx. Feuerbach hat zuerst diese Entfremdung begriffen als die der Selbstentfremdung des Menschen unter dem Namen Gottes. Das ‚Eigene‘ des Menschen bei Aristoteles – als Göttliches. Danach Hegels Vorstellung von der durch Anerkennung überwundenen Entfremdung. Feuerbach und Marx gegen den bloßen Begriff – aber der späte Feuerbach anders. Marx' Schwierigkeiten und Aristotelismus (auch zu Grün in der Deutschen Ideologie, noch in der Einleitung Zur Kritik der polit. Ök.). Energieia und Kommunismus. (Feuerbachs Gattungswesen, das bei Marx bleibt.) Entfremdung vom Tode. ‚Außer-sich-sein‘ ist nicht Entfremdung, oder nur : von der bloßen Natur. (Der Tod ist gerade *nichts* ‚Natürliches‘.) Der existierende Mensch ist nicht außer sich, sondern ist ‚außer‘ der Natur, daher ist er sterblich.

– Das von Hegel, Feuerbach und Marx in den philosophischen Umlauf gebrachte Wort ‚Entfremdung‘ wurde zu einem der bekanntesten Ausdrücke für ein sich verbreitendes Bewußtsein des Selbstverlustes der Humanität in der Moderne; er hat einen Vorläufer nur in Pascals Begriff des divertissement und bereitete seinerseits Nietzsches Begriff des Nihilismus vor.

Seltsam, daß die Erörterungen, die um den Begriff der Entfremdung kreisen, bislang kaum seiner Negativität Rechnung tragen, in welcher er als Gegenbegriff zu einer Vorstellung von Selbstsein (des Menschen), Aneignung, wenn nicht sogar ‚Eigentum‘ (siehe Stirner?) auftritt. Allerdings könnte dies daher verständlich sein, daß sogleich bei Hegel, der den Begriff zuerst in die Philosophie einführt, die leitende Idee zwar die einer Überwindung der Entfremdung, doch als einer Aufhebung der Entfremdung ist, welche diese nicht etwa zunichte macht : es ist die Idee einer Notwendigkeit der Entfremdung, deren einzige Aufhebung in der Einsicht in diese Notwendigkeit und deren Aneignung selber bestehen müsse : im Grunde nur in einer Versöhnung mit der Entfremdung selber. In der Vorstellung eines dialektischen „Dreischritts“ erscheint zwar die Entfremdung bloß als die zweite, die Durchgangsphase : aber der dritte Schritt scheint nicht aus ihr heraus, nicht über sie hinaus führen zu sollen, es sei denn bloß in der Reflexion auf sie : somit geistig erst eigentlich in sie hinein, als die bloße Wiedererkenntnis seiner selbst in der entfremdeten Gestalt. Darüber hinaus fragt man sich, ob nicht Hegel sogar Entfremdung und – was bei ihm namenlos bleibt : – Selbstsein förmlich identifiziert, wenn er die Entfremdung als Bedingung sowohl als auch als un-

fehlbaren Weg des Selbstwerdens vorstellt – mag die Identifikation auch, wie immer in moderner Dialektik, eine evolutionäre sein : Dasselbe-sein als Selbst-werden.

Worum handelt es sich denn aber eigentlich bei Hegel? Ich würde vermuten – und meinen, daß dies im Grunde dieselbe schon die Vermutung Feuerbachs und Marx' war : Hegel spricht aus einer Erfahrung einer Entfremdung, die er selbst zu nennen nicht imstande oder nicht willens ist, über die er sich jedoch trösten, mit der er sich versöhnen will, indem er sie als notwendiges, universales und heilsames Wesensphänomen hinstellt (so daß sie auch gar keiner bestimmten Bezeichnung als besonderes und besonders erfahrenes Phänomen bedarf). Er stützt sich hierfür auf einen Begriff des Bewußtseins : Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, etwas Anderem, nur in solcher Andersheit ist es, nämlich erfüllt, konkret, sein Selbstsein selber ist solches Anderssein, es gehört ihm nur zu, sich eben dessen bewußt zu sein, eben sich *selbst* in solchem Anderssein, ein Anderssein als eben Anderssein des Bewußtseins (sonst wäre es ja nicht Anderssein, wenn nicht Anderes – Bewußtsein eben – ihm zugrunde läge) zu erkennen, sich seiner selbst als Negativität bewußt zu werden und so sich gänzlich zu erfüllen. Das Selbstsein stellt sich insofern ‚wieder‘ her in Selbstbewußtsein, endlich im absoluten Wissen, dem Wissen des Wissens, unter Anerkennung zwar der Entfremdung, aber eben des Selbstseins des Bewußtseins im Anderssein, in der Entfremdung. Das absolute Wissen ist die aufgehobene Entfremdung des Bewußtseins, aber eben nur als das Wissen, daß Bewußtsein es selbst ist als entfremdetes. (Das sich wissende Wissen ist aber das einzige theoretische Wissen, das keines Vorwandes bedarf und somit dem Vorwurf des *divertissement* sich entziehen kann; und Marx sieht vielleicht in eben diesem nur um sich selbst kreisenden Wissen ‚die‘ Entfremdung?)

Voraussetzung dieser Spekulation – und spekulativen Rechtfertigung der Entfremdung und Versöhnung mit ihr – ist der Subjekt-Begriff des Bewußtseins bzw. des ‚Geistes‘.

– Entfremdung als Alienation : die Historizität des Irrsinns im Verstande Freuds, De Waelhens', Laings. Wo unsere Kulturbegriffe ernstgenommen werden. Liebe (Eros) als Existenz, Thanatos, Todestrieb als Todesflucht : weil nur das Tote (der Tote) nicht sterben kann. Es sind nur nicht alle irre, weil sie bloß die Irren spielen, in Wahrheit selbst nicht dran glauben. Aufruf zur Ehrlichkeit : zum Geständnis, daß man es nicht glaubt. Die Schizophrenie der Wissenschaftler.

§ 31. *Der Irrsinn des Zeitalters*

[Nachgetragener Entwurf]

Die Selbstentfremdung des Menschen, die sich in einem theologischen Denken ausdrückt, das aller Dialektik zugrunde liegt, beruht darauf oder äußert sich darin, daß unsere Kultur ein Lebensziel oder eine ‚Existenz‘ zum Ideal menschlichen Daseins erhoben hat, welche(s) gerade auf eine Verneinung alles Menschenmöglichen hinausläuft. Es muß nicht wundern, daß die Bemühung der Menschen, diesem Ideal gemäß zu leben, da sie beständig zum Scheitern verurteilt ist, die Menschen verrückt machen muß. So lassen sich daher in unserer Zeit und im europäischen Kulturgebiet (soweit und so tief es sich erstreckt) weit verbreitete ‚Geisteskrankheiten‘ verstehen, die nur darum nur in (freilich zahlreichen) Einzelfällen auftreten, weil noch immer die meisten sich zwar zu diesem Ideal bekennen, ihm aber doch nicht wirklich Folge leisten und sich sozusagen insgeheim doch ans einzig Menschliche halten : an ein leibliches, verletzliches und sterbliches Dasein.

Freud hat die beiden Grundarten dieser Geisteskrankheiten zusammengefaßt unter den Namen oder Begriffen der ‚Neurose‘ und ‚Psychose‘. Beide treten als Krankheiten in Erscheinung auf Grund einer mißglückten Verdrängung : im Falle der Psychose einer mißglückten Verdrängung der ‚realen‘ Bedingungen des Überlebens, im Falle der Neurose einer mißglückten Verdrängung eines Triebes, nicht nur um des (ohnehin immer nur zeitweiligen) bloßen Überlebens willen zu leben. In beiden

Auflösung

Fällen aber muß die ‚Verdrängung‘ eben dann mißglücken, wenn das Ziel die vollständige Verdrängung, im ersten Falle des Überlebenstriebes durch eine wahrhafte Existenz, im zweiten Falle eines solchen Selbst-sein-wollens durch den bloßen Überlebenstrieb ist. Und eine solche Zielsetzung kann nur daher rühren, daß man glaubt, entweder daß die Bedingungen der Existenz auch ihre Ursache enthalten müßten, oder daß die Ursache der Existenz auch notwendige Bedingung der Erhaltung der Bedingungen des Überlebens sein müsse.

Sechstes Kapitel:

Die ‚Dialektik‘ der Existenz

Das Kapitel setzt den Dritten Abschnitt : ‚Ursprung und Auflösung des dialektischen Scheins‘, fort und beschließt ihn. Die Aufgabe ist, aus der Kritik und Ursprungsklärung der Dialektik (im Zweiten Abschnitt und in Fünften Kapitel) gleichsam Schlüsse zu ziehen auf die Wahrheit über die Existenz und was daran ‚dialektisch‘ ist – soll aber zugleich auch erst zeigen, *daß* die Theologie im Ursprung der Dialektik ein *Irrtum* ist. (D.h. halb ist zu deduzieren, was das Gegenteil der Dialektik ist, halb ist dies phänomenologisch zu ‚verifizieren‘.)

§ 32. *Sein als Verfall und die Hinfälligkeit der Existenz*

[Entwurf]

Der dialektische Versuch, Bedingungen in Ursachen umzusetzen – immer in der Idee, Bedingungen seien als solche Ursache ihres Bedingten; daß es Wesentliches gibt, das als solches *causa sui* ist, ist etwas anderes –, schlägt fehl. Der Satz vom Grundunterschied bestätigt sich. Ihm gemäß ist es ein Unterschied, den letzten Bedingungen und den ersten Ursachen nachzugehen. Dies hat Heidegger zuerst begriffen, indem er zwischen Sein und Gott eine ‚ontologische Differenz‘ setzte (denn darauf kommt diese hinaus : daß ein Unterschied zwischen Sein und selbst noch dem Seiendsten, ja gerade mit dem Seiendsten ist); obwohl eben damit, wie Heidegger nicht sah (siehe § 28), daß dies den Gottesbegriff überhaupt aufhebt, da er *nicht* das Seiendste bloß, sondern jene Indifferenz ist.

Die Frage nach dem Sein selbst blieb gleichwohl bei Heidegger ungeklärt, unbeantwortet; es ist ihm bloß ‚die Frage‘ gleichsam selbst, womit er nicht unrecht hat : das Sein ist, was alles fraglich macht; doch aber hat er alles Mögliche aus dem Sein her begreifen wollen. Doch die Frage nach dem Warum des Seienden bleibt bestehen – und findet im Sein keine Antwort.

Was ist dann Sein, wenn der Unterschied gilt? Es ist schlechthin der Begriff für das, ohne was nichts sein kann, wodurch aber nichts ist. Es ist, was dem mindesten Seienden noch eigen ist (transzendentaler Seinsbegriff). (Abwehr des perfektiven Seinsbegriffs : mehr Sein heißt immer Mehr-als-sein; oder wie?) Was das mindeste Seiende noch unterscheidet vom Nichts. Das ist : die Vergänglichkeit. Die ist vielleicht, genauer, das Sein des Seienden – das Sein selbst ist das Sein gleichsam von Nichts, es ist selbst die Schwere der Nichtigkeit als der Sog, die Trägheit des Nichts : das Sein selbst ist kein Seiendes, nicht vergänglich, somit, was das einzig Unvergängliche ist : Nichts. Dieses ‚Nichts‘ ist nicht zu hypostasieren, es ‚nichtet‘, es ‚ist‘ nur, insofern Nichtigkeit ist und Nichtung geschieht. Je seiender aber ein Seiendes ist – je mehr es ist als bloß Seiendes (nichts ist *bloß* Seiendes, es ist immer ‚etwas‘; woraufhin das Sein allerdings auch als ‚das bloße Seiende‘ zu bezeichnen wäre, d.h. das ‚rein Vergängliche‘, dessen ganzes Sein somit im Vergehen besteht) –, desto vergänglicher ist es auch.

In Begriffen der Naturwissenschaft angedeutet : Das Seiende ist das Unwahrscheinliche, gegen das Gesetz der zunehmenden Entropie an-Wesende; je ‚seiender‘ (also doch ein perfektiver Seinsbegriff, dessen Aufstellung hier zur Bestätigung jenes Seinsbegriff wird!) ein Seiendes, je unwahrscheinlicher, je wahrscheinlicher, wenn es einmal ist, sein Vergang. Je mehr ‚ragt‘ es ‚heraus‘ aus dem Sein, aus dem Nichts, aus dem Elementaren, aus dem Natürlichen; je mehr auch ist es bedroht von der Vergänglichkeit, ihr ‚bloßgestellt‘. In diesem Doppelsinn ist das Seiende ‚existent‘, d.h. herausragend aus dem Sein und dem Rückfall ins Sein ausgesetzt.

‚Unnatürlich‘, ‚unwahrscheinlich‘ ist schon, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts (*car le rien est plus facile*; die ‚Grundfrage der Metaphysik‘). Ebenso die Elementenbildung. Unnatürlich, existent ist auch das Leben. Empfindlicher auch. Und genau diese ‚Empfindlichkeit‘ selber ist es, die dem Leben seinen ‚höheren‘ Charakter gibt als dem Unorganischen. Am unnatürlichsten, ‚metaphysisch‘, am gefährdetsten ist sodann die Existenz des Menschen, die darum mit Recht vorzüglich *die* Existenz schlechthin heißt. Der Mensch ist schlechthin der Sterbliche – sterblicher als alles Leben, existent in der Bloßstellung an alles, was er zu ‚erkennen‘ imstande, wenn nicht verurteilt ist, erkennend durch das Bewußtsein, das die Zeit überschreitet, das Vergangene vergegenwärtigt und damit die Zukunft kennt, in die Zukunft schaut, dem Tod ins Gesicht. Das Beste des Menschen geht zusammen mit seiner höchsten Gefährdung.

Der Mensch ist ‚endlich‘, d.h. er lebt, existiert als Mensch von seiner Endlichkeit, seiner Beschränkung, durch den ‚Widerstand‘, gegen seine Existenz, der kein anderer ist als das Widerstreben des Lebens, der Natur, des Seins, des Nichts, gegen die Spannung, die Spannweite der Unwahrscheinlichkeit seiner Existenz gegenüber allem ‚Natürlichen‘. (Erkenntnismäßig : weil er ‚herausragt‘ aus der ‚Ebene‘ des Seins, drängt sich seinem Blick ‚das Ganze‘ auf : so greift ihn, ergreift ihn das Ganze und zieht ihn schwindelnd zu sich herab (Subjektsein); daher aber auch kann er wählen, etwas ‚er‘-blicken.)

(Das Bild vom ‚Berge‘ stammt von Weizsäcker, ‚Geschichte der Natur‘ : die Araber in der Wüste mit den Hügeln.)

Man fragt sich natürlich : worin hat solche Existenz ihre Stütze, ihre Kraft, ihre Ursache – gegen alle Wahrscheinlichkeit, gegen das Gesetz des Seins selbst? Man möchte – doch im Sein selbst; aber gerade das ist einfach nicht wahr (Sein ist ‚Dekadenz‘, nicht Entwicklung). Es gibt wohl überhaupt nicht eine einzige ‚Ursache‘ dafür, es gibt da nichts als Tatsachen.

Es ist von Fall zu Fall zuzusehen. Etwa ist durch das ‚Faktum‘ des Bewußtseins das Seiende einigermaßen doch der Vergänglichkeit entrissen. Dann stellt sich die Frage nach der Ursache des Bewußtseins. Das Sein selbst gewinnt erst seine ‚Macht‘ durch das Sein von Seiendem – nur Seiendes *kann* vergehen. Aber es wäre unsinnig, daraus auf eine Bedingtheit auch des Seins selbst seinerseits durch das Seiende schließen zu wollen, also ob auch das Sein nicht zu ‚sein‘ vermöchte ohne das Seiende. Ja, dies ist vielleicht richtig, aber das Sein muß nicht ‚sein‘, ‚wirken‘ auf seine nichtende Art – es ‚ist‘ Nichts.

Die Ursachen sind vermutlich unerforschlich, aber sie sind wirksam, wir können selber verursachen, die Ursachen sind nicht zu erforschen (siehe Wissenschafts-Kapitel), wohl aber zu erfahren und zu erinnern. Sie sind vermutlich schon darum nicht zu ‚erforschen‘, weil jede Ursache kontingent ist, weil es keine ‚notwendigen‘ Ursachen gibt (es sei als Wesen? Wohl, aber auch das Wesenhafte ist bloß tatsächlich, und es ist auch da nicht das Notwendige *als* das Notwendige das Zureichende).

Das alles scheint pessimistisch – aber es ist wenigstens nicht quietistisch wie der Optimismus der Entwicklung. Es treibt notwendig zur Entscheidung und zum ‚Handeln‘, ‚Wirken‘, und eben das heißt : Existieren. (Chiasma)

[Zusatz]

Die allgemeinste Lehre, die aus der Behauptung des Grundunterschieds zwischen notwendigen Bedingungen und zureichenden Gründen und der Notwendigkeit des Hinblicks auf die Ambivalenz

der Grundverhältnisse zu ziehen ist, spricht sich wie von selbst in „ontologischen“ Begriffen aus. Denn das Sein ist einerseits selbst das Allgmeinste, dasjenige, was allem, was nicht überhaupt nichts ist, zukommen muß, soll es nicht eben gar nicht sein, es ist – „das Sein“ ist der angemessene Name für – die erste notwendige Bedingung der Möglichkeit von allem überhaupt. Noch das Mindeste, Geringfügigste, Zweifelhafteste kann nicht sein, wenn es denn doch nicht nichts ist, ohne das Sein. Andererseits ist das was ist, mannigfaltig sachhaltig verschiedenartig bestimmt, nichts ist, was einfach nur seiend und nicht etwas – wie schwach auch immer – Bestimmtes wäre. Und doch ist es gerade dieses – über das bloße Sein hinaus – mannigfaltig verschiedenartig Bestimmte, das je und je seiend und überhaupt das Seiende ist. Das Sein des Seienden geht nicht auf in jenem Sein, das doch die erste notwendige Bedingung der Möglichkeit des Seins von Seiendem überhaupt ist. Wenn jedes Sein dasjenige ist, das noch dem mindesten, geringfügigsten, zweifelhaftesten Seienden eignen muß, wofür er nur nicht nichts ist, dann ist dieses alles bedingende Sein offenbar gleichgültig gegen den Reichtum der mannigfaltigen sachhaltigen verschiedenartigen Bestimmtheit des Seienden. Wenn diese aber doch zum Sein des Seienden gehört, dann hat also das Sein des Seienden zwar im Sein selbst seine erste notwendige Bedingung, doch findet es im Sein selbst nicht seinen zureichenden Grund. Das Sein ist zwiespältig. Dem Grundunterschied gemäß spaltet sich die „Seinsfrage“ in die Frage nach der ersten notwendigen Bedingung des Seins von Seiendem überhaupt und in die Frage nach dem zureichenden Grund für das mannigfaltig sachhaltig verschiedenartig bestimmte Seiende – oder vielmehr nach den vermutlich selbst mannigfaltig sachhaltig verschiedenartig bestimmten zureichenden Gründen hierfür.

§ 33. *Die Ambivalenz der Grundverhältnisse und die Notwendigkeit der Entscheidung*
[Nachgetragener Entwurf]

Ferner schließt die Einsicht in die Ambivalenz der Grundverhältnisse die Einsicht in die Notwendigkeit der Entscheidung ein; in die Unmöglichkeit, im Hinblick auf ein vermeintliches höchstes Gut, in dem sich alles nur Wünschenswerte miteinander vereinigt, eigentlich jeder Entscheidung enthoben zu sein. Denn ein solcher Hinblick stößt ins Leere. Die notwendigen Bedingungen für ein jegliches entlehnen ihre Notwendigkeit immer nur diesem jeglichen, wofür sie notwendige Bedingungen sind; und so auch die notwendige Bedingung für alles und jedes nur dem zureichenden Grund für alles und jedes, wenn es ihn denn geben sollte. Ebenso aber vermag nichts der zureichende Grund für was auch immer zu sein ohne die Erfüllung der notwendigen Bedingungen für dieses „was auch immer“. Beide, notwendige Bedingungen und zureichende Gründe, spielen einander „die“ – eine je andersartige – Priorität zu. Anders ausgedrückt : Die notwendigen Bedingungen für was auch immer sind gewiß auch die Ursachen von „etwas“; aber dieses „Etwas“ ist nicht schon das, wofür sie notwendige Bedingungen sind. Und die Folgen zureichender Gründe sind immer eben nur die notwendigen Bedingungen für ihr eigenes Zureichen.

Immer haben wir zu entscheiden : nicht zwischen Primärem und Sekundärem, wo dann die „Entscheidung“ eigentlich keine mehr ist, sondern zwischen zweierlei „Prioritäten“, die beiderlei je in ihrem Sinne unbestreitbar sind, zugunsten der einen und zum Schaden der anderen, unbeschadet der notwendigen Anerkennung der Priorität auch dieser anderen.

§ 34. *Menschliche Existenz und ihre Bedingungen*
[Nachgetragener Entwurf]

Die Entscheidung, um die es immer für einen jeden einzelnen und für ihn zu jedem Zeitpunkt geht, dürfte die zwischen seinem Bedürfnis zu überleben und seinen damit verbundenen Interessen und dem Verlangen nach einem Sinn solchen Überlebens und dem Interesse an einer Erfüllung dieses Sinnes sein. Doch wohl beinahe immer befinden sich jenes Bedürfnis des Überlebens und dieses

Verlangen nach einem Sinn des Überlebens miteinander im Streit. Beide sind ‚legitim‘, doch (fast) nie vermögen sie miteinander zu ‚harmonisieren‘. So kann es auch nach Freud nur die Abwechslung des Überwiegens des einen oder des anderen Triebes sein, der ‚Rhythmos‘ des Lebens, der uns (eine Zeitlang) zu überleben und ein sinnvolles Leben zu führen zu befähigen vermag.

§ 35. *Die Ambivalenz der Gemeinschaftsverhältnisse*

[Nachgetragener Entwurf]

Zu den Bedingungen menschlicher Existenz gehört aber (fast?) immer auch die Abhängigkeit eines jeden einzelnen von anderen Menschen : ihre Mitwirkung an der Befriedigung der Bedürfnisse des eigenen Überlebens ist (fast) immer dessen notwendigen Bedingung der Möglichkeit. Dies schließt aber zwei Grundformen aller Verhältnisse zwischen den Menschen ein : Wer andere dafür in Anspruch nimmt, (mit) aufzukommen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse, macht sich eben damit von ihnen abhängig (er entsagt seiner Autarkie); wer einem solchen Anspruch eines anderen entspricht, dem ihn beanspruchenden anderen gefügig ist, räumt diesem eine Verfügungsmacht über sich selbst ein (er entsagt seiner Autonomie). Wer über andere zu verfügen vermag, ist zureichender Grund des Verhaltens dieser anderen, er übt eine Macht aus, die auch ‚Herrschaft‘ heißt, doch immer auch Abhängigkeit von diesen anderen einschließt; wer sein eigenes Dasein zur notwendigen Bedingung der Überlebens eines anderen macht, gewinnt eben damit eine andersartige Macht über diesen anderen (für die wir beziehungsweise kaum einen eigenen Namen haben, zufolge unserer Verkennung der Ambivalenz der Grundverhältnisse auch in den Verhältnissen zwischen den Menschen), doch dies nur unter der Bedingung der Fügsamkeit und Unterwerfung.

Seit alters ist mit einem dialektischen Denken, das die Ambivalenz der Grundverhältnisse erkennt, eine Verherrlichung der ‚Freiheit‘ verbunden, und dies sogar in einem zweifachen Sinn : der Freiheit als der Autonomie, in niemandes anderen Dienst zu stehen, und der Freiheit als der Autarkie, niemandes anderen zu bedürfen. Doch schwerlich ist Autonomie je zu erringen ohne den Verzicht auf Autarkie, und ebenso schwerlich Autarkie je zu erringen ohne den Verzicht auf Autonomie; und somit unmöglich die Vereinigung beider. Doch eben diese Vereinigung vollzieht sich im Phantom eines Gottesbegriffs, der zugleich das Ideal menschlicher Existenz vorzeichnen soll : ein Gott soll – vollkommen autonom – der ‚einzig‘ zureichende Grund für alles Bestehende sein, ohne von diesem irgend abhängig zu sein; und zugleich – vollkommen autark – die notwendige Bedingung für alles Bestehende, das seinerseits seine Existenz zur notwendigen Bedingung hat. Die Idee eines solchen Gottes ist die Verleugnung der Ambivalenz aller Gemeinschaftsverhältnisse.

BESCHLUß :

§ 36. Das Ende der Entwicklung [Nachgetragener Entwurf]

Die ‚Entwicklung‘ als die ursächliche Auswirkung nur mehr der notwendigen Bedingungen des Bestehenden und Geschehenden, sofern sie denn noch (nach § 27) stattzufinden vermag, kann nur enden in einer Verallgemeinerung des (in § 31) beschriebenen Wahnsinnes oder ein Ende dadurch finden, daß die Menschen ihrem Glauben an ihre vermeintlichen Verheißungen den Abschied geben und ihr selbst zuwider handeln. Wozu sie zu veranlassen, oder doch an solcher Veranlassung mitzuwirken, die Absicht der vorliegenden Veröffentlichung war oder ist.