

Bewegung als Phänomen des Übergangs

Das reine Seyn und das reine Nichts
ist also dasselbe.

G. W. F. HEGEL

Die hier im vorangestellten Aphorismus von Hegel¹ behauptete Identität zwischen dem ‚reinen Sein‘ und dem ‚reinen Nichts‘ beschreibt die ganze Widersprüchlichkeit des philosophischen Anfangs: Wird das Sein in seiner absoluten, reinen Bedeutung gefasst, so bleibt es indifferent und unbestimmt, ohne „Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen“². Eben darin stimmt es mit dem ‚reinen Nichts‘ überein, das „in einfacher Gleichheit mit sich selbst“ für die „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“³ steht. Die unterstellte Identität von ‚reinem Sein‘ und ‚reinem Nichts‘ erhebt daher nicht den Anspruch, bereits im vollendeten Sinne gültig zu sein. Erst im Übergang von Sein und Nichts, das heißt im Zuge ihrer Differenzierung, ist es überhaupt möglich, beide als unterschiedlich und gegensätzlich zu begreifen. Dabei erscheint ihre Differenz gleichermaßen im prozessualen Werden wie im begrifflichen Übergang.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚reinem Sein‘ und ‚reinem Nichts‘ markiert den – freilich noch unbestimmten – Übergang,

1 Hegel 1999 b, S. 69.

2 Ebda.

3 Ebda.

der erst im Werden, das heißt im Übergang zwischen Nichts und Sein beziehungsweise Sein und Nichts, seinen jeweiligen Ausdruck findet. Der „Doppelcharakter des Auftretens und Verschwindens“⁴, der im Werden angelegt ist, konkretisiert die Differenz zwischen dem Sein und dem Nichts, die bei Hegel in systemphilosophischer Hinsicht als bereits im Werden vereint vorgestellt wird und von den einzelnen Momenten des Werdens selbst zu unterscheiden ist.

„Erst unter dem Aspekt wechselseitigen Verschwindens im anderen bilden reines Sein und reines Nichts eine Einheit und sind als Momente voneinander und von ihrer Einheit unterschieden. So sind die Begriffe Werden und Übergang bei Hegel nicht der Sache nach, sondern nur aspektiv unterschieden. Übergang stellt auf den Aspekt des Geschehens zwischen zwei voneinander Unterschiedenen ab, während Werden eher das Verschwinden des einen im anderen meint. Die Prozessform als solche aber ist in beiden Fällen dieselbe.“⁵

Nun muss man nicht, wie Hegel, sogleich aufs ‚Ganze‘ gehen, um den dialektischen Zusammenhang zwischen Vorstellungen begrifflicher Einheit einerseits sowie darin nicht aufgehenden Erfahrungen andererseits zu erkennen. Wie gesehen, lässt sich der Widerspruch zwischen reinen Bestimmungen und konkret vermittelten Erfahrungen ebenso an Einzelphänomenen wie dem der Bewegung aufzeigen, die weniger der Alltagserfahrung als vielmehr der spekulativen Deutung zum Problem wird. Wenn hier die dialektische Denkfigur dennoch bemüht wird, so deshalb, weil an ihr deutlich wird, dass der Begriff des ‚Ganzen‘, ‚Reinen‘ oder ‚Ersten‘ nur in seiner Einschränkung erfasst werden kann, bei der die Vorstellung vom Gegenstand als Einheit ersetzt wird durch die Einsicht in seinen vermittelten und werdenden Charakter. Einsicht deshalb, weil hier nicht einfach ein Prinzip gegen ein anderes eingetauscht wird, wie bei Zenons ‚Unbewegtheit des Seienden‘ und Bergsons ‚Sein der Bewegung‘. Der eigentliche Vorteil der Dialektik

4 Röttgers 2001, S. 123.

5 Ebda., S. 123-124.

gegenüber diesen dogmatischen Setzungen eröffnet sich schließlich in dem immanent-kritischen statt erbaulichen Anspruch, das Moment des Nichtaufgehens von Begriff und Sache in der wechselseitigen Konfrontation beider aufrecht zu erhalten. Indem also, wie im ersten Teil geschehen, die Vorstellungen ‚absoluter Bewegungslosigkeit‘ und ‚dauernder Beweglichkeit‘ hinsichtlich ihrer jeweiligen Voraussetzungen kritisiert und dabei als unzulänglich erwiesen werden, wird damit zugleich ein Gegenstandsmoment hervorgebracht, das nicht schon im bloßen Begriff der Sache sich erschöpft.

Auch das ‚reine Sein‘ und das ‚reine Nichts‘, von Hegel in grundsätzlicher Absicht als ‚dasselbe‘ gefasst, bezeichnen diese Unterscheidung im Übergang, da die Annahme ihrer unveränderlichen Bedeutung bereits subjektiv vermittelt ist – und das heißt mit anderen Worten: über sich selbst hinausweist. Die Notwendigkeit ihrer Veränderung und Vermittlung ergibt sich freilich aus der Sache selbst, da jede Bestimmung, selbst wenn sie rein begrifflich erfolgt und dem Ideal einer vollkommenen Definition zu entsprechen scheint, nur möglich ist, wenn einem Gegenstand wenigstens ein Prädikat zugewiesen wird, das seine Bedeutung gleichermaßen bestimmt wie einschränkt. Wenn hier also auf die Schwierigkeiten des philosophischen Anfangs verwiesen wird, so deshalb, um die zuvor herausgearbeitete Widersprüchlichkeit ‚reiner‘ Gegenstandsbestimmungen nicht als bloß äußerlichen Makel oder Fehler erscheinen zu lassen, sondern als in der Sache selbst begründet auszuweisen.

Für diesen Zweck ist es übrigens unerheblich, dass die idealistische Dialektik den Begriff einer Sache mit dem Wesen der Sache selbst zusammenfallen lässt. Hegel zufolge beschränkt sich die „Bewegung des Begriffs“⁶ nicht auf die bloß äußerliche Zuschreibung von Begriffen, sondern darüber hinaus werden auch die Dinge selbst als im Werden begriffen und mithin als widersprüchlich verstanden. Nach systembeziehungswise identitätsphilosophischer Lesart besteht nun der hieraus abgeleitete Anspruch darin, auch dem, was nicht Subjekt ist, philoso-

6 Hegel 1999 a, S. 29.

phisch Herr zu werden⁷ – das heißt: die Identität mit dem Nichtidentischen zu versöhnen. Dies geschieht im Sinne von Hegel freilich „erst am Ende“⁸, das heißt nach Aufhebung sämtlicher Einzelbestimmungen in der Einheit philosophischen Bestimmungen überhaupt. In diesem Zusammenhang spricht der Autor schließlich vom „Ganzen“ als dem „Wahren“⁹, da Begriff und Sache miteinander versöhnt und der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben sein sollen. Nach hier vertretener Auffassung ist es allerdings nicht nötig, den dialektischen Prozess vom ‚Absoluten‘ oder vom ‚Ende‘ her zu denken, um die ‚Begriffe‘ wie die ‚Sachen‘ gleichermaßen als werdend und veränderlich zu begreifen. Sowohl im Sinne alltagsweltlicher als auch theoretisch vermittelter Erfahrungen ist vielmehr davon auszugehen, dass die Begriffe, die wir anwenden und die Dinge, auf die wir sie beziehen, nicht schon in einem einheitlichen Ganzen aufgehoben sind. Solange das zu Erkennende und das Erkennende sich unterscheiden, gibt es keinen Grund, eine solche Identität anzunehmen beziehungsweise gedanklich vorauszusetzen. Folgt man diesem Gedanken, so bleibt festzuhalten, dass die Schwierigkeiten des philosophischen Anfangs ebenso für die Totalität philosophischer Abschlussbemühungen gelten, die jedoch zu vermeiden sind, wenn das dialektische Denken nicht vorschnell ‚vom Ende her‘ versöhnt wird.

7 In der „Darstellung des Systems“ der Philosophie kommt nach Hegel „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken.“ Hegel 1999 a, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

8 Ebda., S. 19.

9 Die entsprechende Formulierung lautet: „Das Wahre ist das Ganze.“ Ebda.

3 BEWEGUNG ALS ERSCHEINENDER WIDERSPRUCH (HEGEL)

Es tritt an der Bewegung beides hervor:
Die reine Negativität als Zeit,
die Kontinuität als Raum.
G.W.F. HEGEL

Am Beispiel des Negativen als dem „Princip aller Selbstbewegung“¹⁰ wird deutlich, dass die immanente Kritik der idealistischen Versöhnung im Ganzen gar nicht bedarf, um die Widersprüche zwischen den Dingen und Begriffen zu erkennen und ihre gärende Wirkung zu begreifen. So führt Hegel mit Blick auf die „äusserliche sinnliche Bewegung“¹¹ aus:

„Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Itzt hier ist, und in einem anderen Itzt dort, sondern indem es in einem und demselben Itzt hier ist und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, daß die Bewegung der *daseyende* Widerspruch selbst ist.“¹²

Wurde diese Aussage für den ersten Teil der Arbeit¹³ noch zur Kennzeichnung der erst zu entwickelnden Problemstellung verwendet, so zeigt sich nunmehr, wie im dialektischen Sinne das Moment des Nichtaufgehens von Begriff und Sache zum notwendigen Anlass begrifflicher und sachlicher Veränderungen wird. Indem nämlich das formallo-

10 Hegel 1999 b, S. 287.

11 Ebda.

12 Ebda. (Hervorhebung im Original).

13 Vgl. dazu den entsprechenden Aphorismus zur Einführung in das „Problem des ‚reinen Denkens‘ und der ‚reinen Wahrnehmung‘“ weiter oben.

gische Prinzip vom verbotenen Widerspruch¹⁴ bewusst verletzt wird, sofern etwas in der äußerlichen Bewegung als zugleich hier und nicht hier bestimmt wird, wird der Begriff der räumlichen Bewegung nicht nur als unzulänglich kritisiert, sondern zugleich auch verändert. Anstelle des starren Nebeneinanders, das die Paradoxien des Zenon bestimmte, und anstelle des beweglichen Nach- und Ineinanders, das von Bergson zum Prinzip der Dauer überhaupt erklärt wurde, tritt bei Hegel die Vorstellung, dass in der ‚äußerlichen sinnlichen Bewegung‘ räumliche und zeitliche Momente immer schon konkret vermittelt sind, ohne jedoch bereits ineinander aufzugehen. Nun ist diese Auffassung keineswegs neu, sondern stimmt mit den Vorstellungen überein, die im Zuge der Herausbildung der „exakten Naturforschung“¹⁵ ausgebildet wurden. Allerdings interessiert sich die dialektische Betrachtungsweise nicht in erster Linie für mathematisch-naturwissenschaftliche Lösungsansätze, die – wie etwa die Integral- und Differentialrechnung –, entscheidend dazu beitragen, Bewegungen nach mechanischen Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen. Zwar bleiben derartige Kenntnisse weder un-

14 Im Sinne des Prinzips vom ausgeschlossenen oder verbotenen Widerspruch (*principium contradictionis*) können einander widersprechende Aussagen nicht zugleich wahr sein.

15 „Bei Galilei erst wird der alte Satz: ‚operari sequitur esse‘, den die Scholastik der naiven dinglichen Weltsicht entlehnt, zu nichte. Er beginnt mit einer allgemeinen *Gesetzlichkeit des Wirkens*, die unabhängig von aller Besonderheit der empirischen Objekte allgemeine und notwendige Geltung beansprucht; erst unter ihrer Voraussetzung werden die Arten und Gattungen des *Seins* unterscheidbar.“ Cassirer 1974, S. 401 (Hervorhebungen im Original). Geometrie und Zahlenkunde bildeten bei diesem Autor bereits den Hintergrund für jene universalen Regeln, die es Newton schließlich erlauben sollten, den Streckenzug des Mondes auf seiner Bahn um die Erde in immer kürzeren Zeitintervallen zu berechnen und dadurch seine augenblickliche Bewegung mathematisch genau zu bestimmen.

beachtet noch werden sie bestritten.¹⁶ Jedoch geht es der philosophischen Deutung vor allem darum, die Unterschiede zwischen abstrakten Setzungen und Reflexionen einerseits sowie konkret vermittelten Anschauungen und Erfahrungen andererseits als notwendig zu begreifen und auf den Prozess des Unterscheidens selbst zu beziehen.

Überträgt man diesen Gedanken auf unsere Problemstellung, so bedeutet dies, dass die von Zenon aufgezeigte Schwierigkeit, eine unendliche Anzahl von Aufgaben in concreto zu erfüllen, an ihrem Gegensatz, also der Erfahrung, zu bemessen ist, da der Unterschied zwischen Logos und Natur hier als Entgegensetzung beziehungsweise als Widerspruch zu begreifen ist.¹⁷ Umgekehrt gilt auch, dass die von Bergson vorausgesetzte unteilbare Dauer ihren Gegensatz, das heißt die Möglichkeit ihrer Teilung und Beharrung, berücksichtigen muss, da ein Vergleichspunkt außerhalb des Vergleichenen nicht existiert – es sei denn für den Preis einer dogmatischen Setzung, die jedoch bereits mit guten Gründen zurückgewiesen wurde.¹⁸

16 Vgl. dazu etwa Hegels Auseinandersetzung mit dem Kausalitätsprinzip und dem mathematischen Begriff der quantitativen Unendlichkeit. Hegel 1999 b, S. 137-142 sowie S. 236-273. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung steht bekanntlich bereits im Zentrum der kantischen Antinomienlehre. Vgl. Kant 1981 b, B 448–B 461.

17 Demgegenüber wären empirische Gegensätze, etwa zwischen schwarzen und weißen Pferden, „bloße“ Unterscheidungen in Bezug auf den Vergleichenden oder in Bezug auf das als gleich Bestimmte, das sie vereint. Ähnliches gilt für logische Unterscheidungen, wie etwa den Satz der Identität (A ist A), der erst in Konfrontation mit einzelnen Erfahrungen als nicht „bloß“ abstrakt, formal und tautologisch sich erweist.

18 Wird Gleiches und Ungleiches, also etwa Dauer und Zeit, voneinander geschieden, so ist dies weder nur formallogisch noch nur empirisch möglich. Der Vergleichspunkt, auf den hin etwas als gleich oder ungleich bestimmt wird, setzt sich im Vergleich *zugleich* als identisch und nichtidentisch voraus, das heißt er unterscheidet sich einerseits vom zu Unterscheidenden und andererseits von sich selbst, wenn er sich als das sich selbst Entgegen-

Nun ließe sich hiergegen geltend machen, dass sowohl Zenon als auch Bergson ihre jeweiligen Positionen gerade dadurch fundieren, dass sie Unterscheidungen vornehmen und Widersprüche aufzeigen, die weder ‚nur‘ empirisch noch ‚bloß‘ logisch zu entscheiden sind – mithin also ein dialektisches Moment beinhalten, das gewissermaßen die Brücke zum reflexiven Denken schlägt. So beruhen die Paradoxien des Zenon auf einem indirekten Beweisverfahren, bei dem zunächst das Gegenteil des zu Beweisenden als richtig angenommen wird, um aus den sich daraus ergebenden Widersprüchen schließlich die Wahrheit des zu beweisenden Satzes ableiten zu können. Und auch Bergson verweist in seinen Schriften beständig auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn die Dauer als räumliche Kategorie gefasst wird, die dem ‚inneren Ich‘ gegenübergestellt bleibt. Allerdings, und darin zeigt sich die entscheidende Differenz zur Selbstbewegung des Denkens im Widerspruch, werden gegensätzliche Begriffe und Urteile hier ausschließlich in der Weise berücksichtigt, dass die eigene Position durch den Nachweis der Unzulänglichkeit und Unmöglichkeit ihres Gegenteils affirmiert und bekräftigt wird. Die aufgezeigten Widersprüche dienen damit vor allem der eigenen Festlegung qua Abgrenzung, weshalb eine

setzende denkt. Richard Kroner charakterisiert das (selbst-)reflexive Moment, das in dieser Entgegensetzung zum Ausdruck kommt, folgendermaßen: „Die empirische Negation ist auch Position, aber als solche die von der empirischen Position geschiedene ‚bloß‘ formale, ‚bloß‘ logische Tautologie, in der sich der Logos ‚bloß‘ selbst poniert; sie ist für die Empirie ‚bloß‘ negativ, so wie das empirische (das einfache, natürliche) Urteil für die Empirie ‚bloß‘ positiv ist. Die Tautologie, heterologisch *neben* die Heterologie gestellt, ist selbst ein ‚einfaches‘ Urteil, sie ist ‚naive‘, ‚natürliche‘, ‚unmittelbare‘, d. h. reflexionslose, ‚bloße‘ Reflexion. [...] Die spekulative Negation ist *zugleich* Position und Negation; ‚bloße‘ Negation und ‚bloße‘ Position reflektieren sich in ihr als Momente des empirischen Urteilsanzes, das eben dadurch aufhört ‚bloß‘ empirisch zu sein, und reflektiert-empirisch, spekulativ wird.“ Kroner 1977, S. 356-357 (Hervorhebungen im Original).

Vermittlung zwischen gegensätzlichen Bestimmungen nicht einmal möglich erscheint. Damit bleiben die aufgezeigten Gegensätze allerdings rein äußerlich aufeinander bezogen, das heißt ohne reflexive Vermittlung qua Negation und Widerspruch.

Demgegenüber ersetzt die immanente Kritik nicht einfach bestimmte Begriffe durch andere Bestimmungen – wie beispielsweise im sophistischen Denken, wo gleichsam unter der Hand beständig neue Bedeutungen und Sinnbezüge hergestellt werden. Stattdessen werden die Begriffe selbst in konstitutiver Hinsicht mit ihren eigenen Widersprüchen konfrontiert, etwa wenn sie nicht das zum Ausdruck bringen, was sie bezeichnen oder wenn sie etwas bezeichnen, was mit der gemeinten Sache in Konflikt gerät. In diesem Zusammenhang werden die fraglichen Begriffe und Urteile jedoch nicht einfach aufgegeben oder ersetzt, sondern stattdessen so verändert, dass das Moment des Nichtaufgehens von Begriff und Sache umso stärker in den Vordergrund rückt. Indem also die vermeintliche Unzulänglichkeit eines Begriffes oder Urteils in nicht-affirmativer Absicht als notwendig erkannt wird, sind wir zugleich aufgefordert, ihre jeweilige Bedeutung zu reflektieren beziehungsweise zu verändern. Kroner deutet die Form der veränderten Vermittlung beziehungsweise vermittelten Veränderung klassisch als

„[...] ein System von drei Sätzen, ein Schluß, der zugleich Begriff (Position), Urteil (Limitation) und Schluß, oder Thesis, Antithesis und Synthesis, oder die bloß formale (tautologische, identische, abstrakte) Setzung A ist A, das bloß empirische (heterologische, konkrete) Urteil A ist B und den spekulativen (tauto-heterologischen, abstrakt-konkreten) Schlusssatz A ist non-A, d. h. B in sich vereinigt und vermittelt.“¹⁹

Wenn nun Hegel mit Blick auf die „äusserliche sinnliche Bewegung“ behauptet, sie sei der „daseyende Widerspruch selbst“, insofern etwas,

19 Ebd., S. 355.

das sich bewegt, „in diesem Hier zugleich ist und nicht ist“²⁰, so widerspricht dies zunächst der Annahme, dass etwas nicht an zwei unterschiedlichen Orten zugleich sein kann. Gegenübergestellt werden dabei zwei unterschiedliche Vorstellungen von Bewegung. Das begrifflich-formale Verständnis bezieht sich auf die tautologische Identität (A ist A) der Bewegung, die es erst ermöglicht, sie als ein und dasselbe zu identifizieren. Freilich lässt sich aus formallogischer Sicht allein nicht erschließen, wie ein und dasselbe „in diesem Itzt hier ist, und in einem anderen Itzt dort“²¹. – Das empirisch-heterologische Verständnis richtet sich dagegen auf die Erfahrung des Übergangs zwischen einzelnen Punkten, die aufgrund ihrer eigenen Veränderung keine Festlegung im Sinne einer Identitätsbestimmung erlaubt (A ist B). – Während also die Bewegung als Gegenstand ein abstraktes Identitätsverständnis voraussetzt, das jedoch der konkreten Erfahrung widerspricht, stellt sich schließlich die Aufgabe der Vermittlung beider Urteilelemente. Für das Denken im Widerspruch bedeutet dies, nicht etwa den formalen gegen den inhaltlichen Standpunkt auszuspielen, indem man sich entweder für die ‚Unbewegtheit des Seienden‘ (Zenon) oder für das ‚Sein der Bewegung‘ (Bergson) entscheidet. Vielmehr geht es darum, den Widerspruch selbst als Moment der Wahrheit zu begreifen.²²

20 Siehe dazu weiter oben Anm. 11 und Anm. 12.

21 Vgl. dazu weiter oben Anm. 12.

22 Indem A im empirischen Urteil mit B vereint wird, begrenzt und erweitert es sich zugleich. Insofern nämlich B auch als non-A aufzufassen ist, bezieht sich A sowohl auf sich selbst (A) als auch auf alles außer sich (non-A beziehungsweise B). Kroner, der die Auffassung vertritt, dass das Urteil A ist B „nicht empirisch verneint“ wird, sondern „sich reflektiert“, kommentiert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „So zerlegt Hegel in der Logik das empirische Urteil (das ‚Urteil des Daseins‘), welches er in die Form bringt: das Einzelne ist das Allgemeine in die ‚identischen Sätze‘: ‚das Einzelne ist Einzelnes‘ und ‚das Allgemeine ist Allgemeines‘, um zu zeigen, daß es sich widerspricht und seine Wahrheit in seiner Negation hat.“ Kroner 1977, S. 354. Wenn im Text zu dieser Anmerkung demgegenüber

3.1 Bewegung des Begriffs

Die zuvor verwendete Formulierung vom Widerspruch als Moment der Wahrheit ist nicht misszuverstehen in dem Sinne, dass die Gesetze der formalen Logik einfach zu vernachlässigen oder außer Kraft zu setzen seien. Gemeint ist vielmehr, dass einzelne Bestimmungen gerade durch die Anwendung logischer Kategorien in Widerspruch mit sich selbst geraten und dabei über sich hinausgehen.²³ Andererseits richtet sich die Kritik freilich auch gegen die logischen Begriffe selbst, wenn sie als vermeintlich feste und sichere Bestimmungsgrößen auf Gegenstände überhaupt bezogen werden. Da nicht einfach vorauszusetzen ist, dass die Gegenstände genau so organisiert sind wie die Kategorien, die auf sie angewendet werden, wird die dogmatische Gleichsetzung beider im logischen Bewusstsein von Hegel nachdrücklich kritisiert. So weist der Autor der ‚Wissenschaft der Logik‘ in seiner ‚Lehre vom Begriff‘ im Allgemeinen wie im Besonderen luzide nach, dass „das Er-

vom Widerspruch als ‚Moment der Wahrheit‘ gesprochen wird, so deshalb, um anzudeuten, dass Allgemeines und Einzelnes oder auch A und B nicht nur reflexiv aufeinander bezogen sind, sondern ebenso ‚empirisch verneint‘ werden können. Denn wenn Begriff (A) und Sache (B) nicht übereinstimmen, so stellt sich die Frage nach ihrer Vermittlung, die im scheinbar neutralen „Ist“ zwischen A und B, also in der spekulativen Synthesis, keineswegs gelöst ist. Im Unterschied zur identitätsphilosophischen Gleichsetzung von A und non-A, Allgemeinem und Besonderem, Sein und Nichts etc. sind beide Seiten im verbindenden „Ist“ nicht bereits positiv aufgehoben, sondern bleiben negativ vermittelt.

- 23 Vor allem im dritten Teil der Wissenschaft der Logik setzt sich Hegel gleichermaßen mit den Geltungsansprüchen und Grenzen der traditionellen Logik auseinander. Beides erscheint ihm untrennbar, da „die Logik des Begriffs ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden“. Hegel 1999 c, S. 5.

kennen als solches“, entgegen reklamierter Objektivitätsansprüche, in sich eingeschlossen bleibt, da die einfachen logischen Formen ihre wechselnden empirischen Inhalte notwendig „von Aussen“ erhalten.²⁴ Doch werden in der Reflexionsphilosophie – im Unterschied zur Vernunftkritik – die Gegensätze zwischen Form und Inhalt nicht absolut gesetzt, sondern auseinander entwickelt, indem sie als wechselseitig vermittelte Momente begriffen werden.²⁵ Die Widersprüche der Erkenntnisbildung, die im Nichtaufgehen von Formbestimmungen und Inhaltsbezügen ihren je spezifischen Ausdruck finden, werden folglich nicht als Unzulänglichkeiten des Verstandes oder Fehlleistungen der Vernunft gedeutet, sondern als „Organon der Wahrheit“²⁶ gefasst, da jede einzelne Erfahrung erst durch den Widerspruch hindurch zu einer Erkenntnis wird.

Hegel selbst veranschaulicht in seiner Auseinandersetzung mit der eleatischen Schule, wie die Reflexion des Widerspruchs den „reine[n] Gedanke[n] [...] in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit“²⁷ in Bewegung versetzt. Nicht nur ist dem Kritiker des vorsokratischen Denkens in diesem Zusammenhang daran gelegen, die Begrenztheit des Verstandes zu entlarven, der die Gegensätzlichkeit des Beschränkten und Absoluten verhärtet, „indem er das Beschränkte als ein Absolutes setzt“²⁸. Darüber hinausgehend versetzt ihn die Reflexion der widersprüchlichen Verstandesidentität in die Lage, diese „Form der Beschränktheit“²⁹ zu überwinden, indem sie zwar als notwendig, nicht jedoch als absolut begriffen wird. Der Satz des Wider-

24 Vgl. ebda., S. 199.

25 In diesem Sinne ist bereits die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt willkürlich, da die Reflexion logischer Begriffe diese selbst zum Inhalt macht beziehungsweise einzelne Inhalte nur dann als solche bestimmt werden können, wenn sie formal in Übereinstimmung gebracht werden.

26 Vgl. dazu Kroner 1977, S. 294.

27 Hegel 1965, S. 296.

28 Kroner 1977, S. 158.

29 Ebda.

spruchs bleibt dabei gültig, das heißt er gilt im Bereich der üblichen Verstandeserkenntnisse ebenso unverändert wie im Bereich der formalen Logik. Allerdings, und darin zeigt sich das spekulative Moment der Philosophie des Geistes, wird das Erkennen selbst als widersprüchlich begriffen, wenn es auf sich reflektiert und dabei das Sich-Widersprechen als ein notwendiges Moment des Sich-Erkennens aufdeckt:

„Denn dieses Erkennen richtet sich nicht nur geradeaus auf anschaulich gegebene Inhalte, sondern zugleich zurück auf sich selbst; es will seine Inhalte in dem zugleich auf sich zurückgewandten Blicke, es will sie reflexiv erfassen. Deshalb muß es das Vorwärtsblicken in sich selbst umbiegen, es muß das auf den Inhalt hinblickende Setzen zugleich in sich zurücknehmen, auf sich zurückbeziehen: es muß das Setzen des Inhalts oder den Inhalt als gesetzten, als Satz negieren; es muß dem Spruche den Widerspruch, dem Satze den Gegensatz folgen lassen. Oder: es muß den Inhalt voraussetzen, aber als vorausgesetzten aufheben, da es ihn reflexiv erkennen, d. h. durch den Akt der Reflexion erst setzen will.“³⁰

Die „eleatischen Sätze“, die laut Hegel aus guten Gründen „noch jetzt die Philosophie“³¹ interessieren, da hier die Anfänge der Dialektik liegen, gilt es nunmehr in den Blick zu nehmen, um zu sehen, ob durch den ‚Akt der Reflexion‘ die Paradoxien der Bewegung mit sich selbst in Konflikt geraten und ein anderes Verständnis ihrer Dialektik nahe legen. Denn dass bei Zenon „die Vernunft den Anfang“³² macht, daran besteht für Hegel kein Zweifel. Offen ist allerdings, wie sich der Ge-

30 Ebd., S. 335.

31 Hegel 1965, S. 297. An späterer Stelle heißt es: „Zeno’s Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbestimmten liegen.“ Ebd., S. 328.

32 Ebd., S. 318.

genstand der Betrachtung verändert, wenn er aus dem Widerspruch bestimmter Entgegensetzungen hergeleitet wird.

Insofern bereits im ersten Teil der vorliegenden Arbeit die Unzulänglichkeiten so genannter Ursprungsannahmen am Beispiel des reinen Denkens bei Zenon analysiert wurden, beschränken sich die nachfolgenden Ausführungen darauf, die Bewegungsparadoxien als Momente der Wahrheit im oben angesprochenen Sinne zu begreifen. Damit wird zugleich dem Anliegen Zenons entsprochen, denn

„[d]aß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, – davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten gibt. In diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit [...].“³³

Die Wahrheit der Bewegung zeigt sich auch Hegel zufolge nicht schon in ihrer sinnlichen Gewissheit; darin stimmt er mit Zenon überein. Daraus schlussfolgert er jedoch nicht, dass nur das Eine – als „das Nichts der Bewegung“³⁴ – sei. Denn während Zenon das Eine erst durch Negation des Vielen und Veränderlichen gewinnt, indem Sein und Nichts scharf gegeneinander abgetrennt werden, lässt Hegel beides gelten:

„Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu – (dieß gleichsam als Erfahrungsschatz); einer Seits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung; anderer Seits die Unveränderlichkeit in dieser abstrakten, absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben.“³⁵

33 Ebda., S. 329.

34 Ebda., S. 324.

35 Ebda., S. 323.

Auch wenn Hegel sein eigenes Verständnis als „trivial und näher“³⁶ charakterisiert und damit abzuwerten scheint, birgt es doch die ganze Kraft des dialektischen Denkens. Denn logisch betrachtet ist jede „Negation selbst wieder eine Bestimmung“³⁷, weshalb auch das Nichts nicht aus sich selbst heraus zu denken ist, sondern erst in Abgrenzung zum Sein Bedeutung gewinnt. Folgt man diesem Gedanken, bedingen sich Sein und Nichts wechselseitig, so dass sich die hieran anschließende Frage nahezu selber stellt: „Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus?“³⁸ Mit dieser *quaestio iuris* wendet sich das spekulative Denken gegen die fest gewordenen Gegensätze des Verstandes, die dadurch bedingt sind, dass das Absolute gegenüber allem Endlichen rein und unvermittelt vorausgesetzt wird. Indem Hegel die Entgegensetzung des Absoluten und Endlichen als Bestimmung des reflektierenden Denkens begreift, ist es ihm möglich, beide Seiten aufeinander zu beziehen und als widersprüchlich verbundene Momente der Selbstreflexion aufzufassen. Anstatt also das Unendliche abstrakt und allgemein vorauszusetzen, beansprucht die Reflexionsphilosophie, seine bloß formale Bestimmung durch die entgegensetzende Negation inhaltlich zu erweitern. Denn selbst wenn das Unendliche dem Verstand ungreiflich bleibt, ist es als Produkt des endlichen Denkens bereits in den Prozess der Spekulation eingebunden.

Wenn nun die Eleaten davon ausgehen, „daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey“³⁹, so handelt es sich hierbei laut Hegel um eine „große Abstraktion“⁴⁰, die anstelle prozessierender Bestimmungen und Relationen „in den Abgrund der Verstandes-Identität“⁴¹

36 Ebda.

37 Ebda., S. 324.

38 Ebda., S. 323.

39 Ebda., S. 324.

40 Ebda.

41 Ebda., S. 323.

sich versenkt. Erst der im Denken sich entgegensetzende Geist überwindet die einseitige Begrenzung der Verstandesidentität, da er sich nicht nur selbst voraussetzt, sondern zugleich negiert und aufhebt, indem er sich in sich scheidet. Nun mag man hierin eine unmögliche, weil widersprüchliche Aufgabe erkennen; doch liegt in dieser Selbstunterscheidung zugleich ein zentrales Motiv des dialektischen Denkens, bei dem das Subjekt und Objekt der Erkenntnisbildung reflexiv aufeinander bezogen werden. Anders gesagt, richtet sich die Selbstbezüglichkeit des Denkens sowohl auf sich selbst als auch auf etwas außer sich selbst – und erst in dieser reflexiven Entgegensetzung gewahrt es sich in seiner widersprüchlichen Selbst- und Fremdvermittlung. Im Sinne dieser Auffassung genügt der Verstand somit nicht bereits sich selbst, sondern neben der notwendigen Selbstsetzung bedarf es ebenso der Selbstunterscheidung. Eben das ist gemeint, wenn die Selbstreflexion des Denkens das Identische zugleich als das Gegensätzliche beziehungsweise Nichtidentische begreift.

Die widersprüchliche Doppelung von Identität und Nichtidentität im Sich-Erkennen richtet sich direkt gegen den eleatischen Grundsatz, wonach nur das mit sich selbst identische ‚Eine‘ sei. In seiner Auseinandersetzung mit der ‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems‘⁴² hat Hegel den Grundsatz $A = A$, der zunächst bei Fichte und in abgewandelter Form auch bei Schelling die „absolute Identität als Princip eines ganzen Systems“⁴³ zum Ausdruck bringt, als isolierte Aussage bereits in aller Schärfe kritisiert. Für Hegel erscheint es schließlich einerlei, ob $A = A$ oder $A = B$ gesetzt wird, denn „ $A = A$ enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts“⁴⁴, während umgekehrt „die Identität des A und B mit der Differenz beider“⁴⁵ operiert. In beiden Aussagen sind Identität und Nichtidentität bereits ver-

42 So der Titel der gleichnamigen Schrift aus dem Jahr 1801. Vgl. Hegel 1832.

43 Hegel 1832, S. 250.

44 Ebda., S. 192.

45 Ebda.

mittelt, weshalb Hegel für die Bezeichnung des Absoluten die Formel von der „Identität der Identität und der Nichtidentität“⁴⁶ verwendet.

Doch beschränkt sich Hegels Kritik nicht auf formallogische Erwägungen und Voraussetzungen. In der Reflexion auf das Denken und die Dinge wirken begriffliche Annäherungen und lebensweltliche Erfahrungen vielmehr wechselseitig aufeinander ein. Genauer gesagt, sind beide voneinander abhängig, zumal vorbegriffliche Erfahrungen begrifflichen Erkenntnissen vorausgehen, weshalb das erfahrungslose Denken merkwürdig leblos erscheint, wogegen das begriffslose Denken haltlos bleibt. So umfasst beispielsweise der Begriff Entwicklung die beiden Momente der Identität und Nichtidentität – allerdings nicht in der Weise, dass beide äußerlich verbunden beziehungsweise unter einen gemeinsamen Obergriff subsumiert werden. Bringt man nämlich das Moment der Identität durch das Unveränderliche und das Moment der Nichtidentität durch das Veränderliche zum Ausdruck, wie dies im Falle der Bewegungsparadoxien geschieht, dann führt das gegensätzliche Verhältnis zwischen beiden weder zu einem Wahrheitsverständnis „ohne alle Bestimmung“⁴⁷, wie bei Zenon, noch zu einer eindeutigen begrifflichen Definition, der sich Hegel ebenso widersetzt, wenn er auf die Widersprüchlichkeit der äußerlichen sinnlichen Bewegung verweist.⁴⁸

46 Ebd., S. 252.

47 Hegel 1965, S. 323.

48 Vgl. dazu weiter oben Anm. 12. Zu den grundsätzlichen Einwänden gegen „Definitionen *concreter* Objekte der Natur sowohl als auch des Geistes“ siehe ausführlich Hegel 1999 c, S. 212 (Hervorhebung im Original). Nur am Rande sei erwähnt, dass Nietzsche im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Geschichte des Strafens sich ebenfalls gegen allgemeine Begriffs- und Gegenstandsbestimmungen ausspricht. Wenngleich aus anderen Gründen, bleiben geschichtliche Phänomene auch für diesen Autor „ganz und gar *undefinierbar*“. Vgl. Nietzsche 1980, S. 317 (Hervorhebung im Original).

An die Stelle absoluter Identitätsannahmen oder allgemeiner Definitionen treten bei Hegel die Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen konkreten Erfahrungen und begrifflichen Abstraktionen. Da logische Formen und Begriffe für sich genommen keine Gewähr für sichere Erkenntnis bieten, bleiben sie auf die Welt alltäglicher Praktiken und Erfahrungen verwiesen, deren Sinnbezüge und Bedeutungen in kategorialen Bestimmungen freilich nicht aufgehen, weshalb die Versuche ihrer Hypostasierung - *universalia sunt realia* – einem nominalistischen Fehlschluss unterliegen. Umgekehrt gilt jedoch auch, dass Begriffe bereits mehr sind als bloße Kennzeichnungen, sofern sie auf Erkenntnis zielen, die bei Hegel nicht im „sinnlichen Bewußtseyn“⁴⁹ sich erschöpft. Damit der „unmittelbare Geist“ über sich hinausgehen kann, um „zum eigentlichen Wissen zu werden“⁵⁰, sind kategoriale Bestimmungen und logische Formen unverzichtbar. Würde man hierauf verzichten, wäre dies gleichbedeutend mit dem Verlust der Erfahrung selbst, die laut Hegel „die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige“⁵¹ lenkt. Insofern also begriffliche auf seiende Momente bezogen sind und seiende Momente wiederum als kategorial vermittelte Momente

49 Siehe Hegel 1999 a, S. 24.

50 Ebda.

51 Ebda., S. 13. Erfahrungen enthalten im Sinne von Hegel immer schon ein begriffliches Moment, das heißt sie werden weder einfach gemacht noch geschehen sie unvermittelt. Im Sinne der ‚Phänomenologie des Geistes‘ erfährt sich das reflektierende Bewusstsein zugleich als Subjekt und als Objekt, das sich „sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande“ verändert, indem „wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, an einem anderen Gegenstande machen“. Vgl. ebda., S. 60-61. Gleichwohl wäre es verkürzt, würde man die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns“ – so der ursprüngliche Titel der ‚Phänomenologie‘ –, einseitig deuten: zur „Wahrheit des Geistes“ gehören begriffliche Einsichten ebenso wie „concrete Daseynsformen“ und praktische Erfahrungen. Vgl. ebda., S. 61 und S. 24.

verstanden werden, wäre es falsch, würde man beide gegeneinander ausspielen.

Ihr Aufeinander-verwiesen-Sein bedeutet freilich nicht, dass damit auch alle Unterschiede zwischen ihnen aufgehoben wären. Hegels Kritik richtet sich gleichermaßen gegen vermeintlich reine Begriffsbildungen wie auch gegen scheinbar begriffslose Erfahrungen. In deutlicher Abgrenzung hierzu verweist der Autor der ‚Phänomenologie des Geistes‘ auf den prozessualen Charakter ihrer widersprüchlichen Vermittlung:

„Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das geistlose, oder ist das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, [...] hat er durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten.“⁵²

Die Aufgabe der Dialektik besteht Hegel zufolge darin, die widersprüchlichen Interdependenzen zwischen einzelnen Erfahrungen und allgemeinen Begriffen – das heißt ihre Differenzen ebenso wie ihre Identitäten –, aufzuzeigen. Erst dann, so Hegel, wird „dieser Weg [...] durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.“⁵³ Wenn hier der Begriff ‚Identität‘ im Plural verwendet wird, so deshalb, um auf das Spannungsverhältnis hinzuweisen, das im Zuge der Erkenntnisbildung zwischen den Erfahrungen und Begriffen bestehen bleibt. Denn so, wie sich die Begriffe unter dem Einfluss konkreter Erfahrungen verändern, erweisen sich auch die Gegenstände der Erfahrung aufgrund ihrer begrifflichen Vermittlung als veränderlich und beweglich. Wären die Erfahrungsgegenstände bereits vollständig gegeben, müsste man alle subjektiven Momente zurückdrängen, um sie zu erkennen. Auf dem ‚langen Weg‘ zum ‚eigentlichen Wissen‘ verändern sich die Gegenstände jedoch sowohl in Bezug auf sich selbst als auch in Bezug auf unsere Erkenntnis. Erst die beständige Reflexion auf das Denken sowie auf

52 Ebd., 24.

53 Ebd., S. 29.

die lebendige Erfahrung der Dinge ermöglicht es daher, die wechselnden Formen der Selbst- und Fremdunterscheidungen in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang zu begreifen: als Prozess, der die „Bildungsstufen des allgemeinen Geistes“ ebenso einbezieht wie die „Geschichte der Bildung der Welt“⁵⁴.

Ein Denken, das den antagonistischen Charakter des Daseins – nicht zuletzt um dessen Einheit willen – betont, lässt sich nur als Denken in Brüchen begreifen. Die rein formalen Identitätsbestimmungen und Begriffsbildungen in den Bewegungsparadoxien, die gemäß ihrer einseitigen Logik laut Hegel zur Folge haben, „daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey“⁵⁵, bringen den Widerspruch geradezu selbst hervor. Der immanente Anspruch des dialektischen Denkens besteht demgemäß darin, nicht selbst widerspruchsfrei zu agieren, sondern den Versuch zu wagen, „die Paradoxie der Identität in der Nichtidentität aufzulösen dadurch, daß sie nicht einfach stehen bleibt, sondern sich selbst entfaltet, sich selbst in ihren Elementen fortbewegt“⁵⁶. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass für Hegel die Paradoxien des Zenon in besonderer Weise geeignet sind, die dort vorausgesetzte Unwahrheit der Bewegung gleichsam durch ihre eigene

54 Ebd., S. 25.

55 Siehe dazu weiter oben Anm. 39.

56 So eine prägnante Formulierung über Dialektik von Adorno 2010, S. 236. An anderer Stelle verweist der Autor auf den „höchst sonderbare[n] Charakter der Hegelschen Philosophie und der Dialektik überhaupt: daß sie gleichzeitig es unternimmt, eine großartige Einheit zu konstruieren, aber diese Einheit selber sucht in dem Moment der Entzweigung, also in dem Moment des Widerspruchs [...]“ Ebd., S. 109. Dass dieser Standpunkt seitens der ebenfalls um Objektivität bemühten logisch-axiomatischen und empirisch-analytischen Wissenschaften als Zumutung empfunden wird, muss hier nicht eigens ausgeführt werden. Aus dem Umfeld der positivistischen Sozialwissenschaften bietet beispielsweise der ‚Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘ zahlreiche Belege für entsprechende Reaktionen und Abwehrhaltungen. Vgl. Adorno et al. 1980.

Widersprüchlichkeit hindurch als zugleich wahr und falsch auszuweisen und damit selbst in Bewegung zu versetzen:

„Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dieß der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben.“⁵⁷

Nicht also geht es darum, zwei gegensätzliche Positionen gegenüberzustellen und die Wahrheit der einen gegen die Unwahrheit der anderen auszuspielen. Dies wäre laut Hegel gleichbedeutend mit dem üblichen Verfahren, „wenn ein philosophisches System das andere widerlegt“⁵⁸, indem das eine „für unmittelbar wahr“⁵⁹ und das andere dementsprechend für falsch erklärt wird. Hiergegen wendet er ein, dass beiden Positionen das gleiche Recht zusteht, weshalb aus der einfachen Negation, die die „gewöhnlichste Weise unseres Raisonniere“⁶⁰ darstellt, nicht viel zu gewinnen ist. Die bloße Verneinung gegensätzlicher Bestimmungen führt laut Hegel zu einfachen Unterscheidungen, „die ich mache“⁶¹, das heißt zum Widerspruchsdenken.

Hiervon zu unterscheiden ist das Denken in Widersprüchen, die am Gegenstand selbst sich zeigen. Anstelle subjektiver Standpunktdifferenzen, die das jeweilige Maß ihrer Wahrheit an selbstgenügsamen Meinungen und Ideen sowie „äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen“⁶² finden, besinnt sich die „objektive Dialektik“⁶³ auf jene Wider-

57 Hegel 1965, S. 329.

58 Ebda., S. 326.

59 Ebda., S. 325.

60 Ebda., S. 323.

61 Ebda., S. 325. „Die subjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen raisonnirt, ist dann billig, indem man zugiebt: ‚Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres‘“. Ebda., S. 327.

62 Ebda., 327.

sprüche, die am jeweiligen Gegenstand scheinbar wie von selbst aufscheinen, wenn man „sich ganz in die Sache“⁶⁴ hineinversetzt. Scheinbar deshalb, weil der Gegenstand nicht einfach gegeben ist, sondern ebenso durch das Denken bestimmt bleibt wie auch das Denken als ein durch den Gegenstand notwendig Vermitteltes anzusehen ist – beide mithin nicht unabhängig voneinander gesetzt werden können. Betrachtet man nun, wie Hegel vorschlägt, „den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat“⁶⁵, so bringt er damit zum Ausdruck, dass – in einer Formulierung aus der Einleitung zur ‚Phänomenologie‘ – „Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtseyn selbst vorhanden sind“⁶⁶. Der Schwerpunkt liegt hier freilich nicht auf der Annahme einer tatsächlichen oder hypothetischen Übereinstimmung zwischen subjektiven und objektiven Momenten, die erst gegeben wäre, wenn Begriff und Gegenstand vollständig ineinander aufgingen. Die Pointe liegt vielmehr in ihrer konkreten Vermittlung, die sich darin zeigt, „daß diese beyden Momente, Begriff und Gegenstand, für ein anderes, und an sich selbst seyn“⁶⁷.

Dies hat zur Konsequenz, dass der Maßstab zur Beurteilung eines Gegenstandes nicht von außen an diesen herangetragen werden kann, sondern in der Vermittlung zwischen dem Denken und den Dingen sich bildet, „so daß“ – wie Hegel sich ausdrückt –, „indem das Bewußtseyn sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.“⁶⁸ Diese bemerkenswerte, weil den Gegenstand als

63 Ebda., S. 326. An anderer Stelle wählt Hegel die Bezeichnung „wahrhafte Dialektik“, die von der „subjektive[n] beziehungsweise „äuerliche[n] Dialektik“ zu unterscheiden ist. Ebda., S. 327.

64 Ebda., S. 327. An gleicher Stelle heißt es: „In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt [...]“ Ebda.

65 Ebda.

66 Hegel 1999 a, S. 59.

67 Ebda.

68 Ebda.

solchen ernst nehmende Formulierung, die das Denken dazu anhält, sich dem Nichtidentischen im ‚Zusehen‘ zu überlassen, berücksichtigt gleichermaßen die spontane und rezeptive Seite des Bewusstseins, das in der Erfahrung sich bildet. Im reflektierenden Zusammenspiel begrifflicher und nichtbegrifflicher Momente verändern sich auch die Erfahrungsgegenstände, so dass nunmehr verständlich ist, weshalb Hegel den immanenten Zusammenhang von Dialektik und Bewegung nachdrücklich herausstellt und facettenreich kommentiert.⁶⁹ Die dialektische „Bewegung des Begriffs“⁷⁰, um die Überschrift zu diesem Abschnitt noch einmal aufzunehmen, ist für Hegel gleichbedeutend mit der „lebendige[n] Bewegung der Sache“⁷¹ – gespeist aus dem Moment des Nichtaufgehens beider im verborgenen „Ganzen der Erkenntnis“⁷².

69 Siehe dazu weiter oben Anm. 57. An anderer Stelle heißt es beispielsweise: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsey[n] an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ Hegel 1999 a, S. 60 (Hervorhebungen im Original).

70 Ebda., S. 29.

71 Ebda., S. 38.

72 Hegel 1832, S. 280. Zur Verdeutlichung des ‚Ganzen‘, das in jeder einzelnen Bestimmung zum Ausdruck kommt, ohne jedoch darin aufzugehen, wählt der Autor ein anschauliches Bild: „Mittelpunkt und Kreis sind so aufeinander bezogen, daß der erste Anfang des Kreises schon eine Beziehung auf den Mittelpunkt ist, und dieser ist nicht ein vollständiger Mittelpunkt, wenn nicht alle seine Beziehungen, der ganze Kreis, vollendet sind [...]“. Ebda. In der Vollständigkeit des ‚Ganzen‘ wären Kreis und Mittelpunkt nicht mehr ergänzungsbedürftig, sondern – wie Hegel im Blick auf die Totalität von Vernunft und Anschauung ausführt – „mit der entgegengesetzten subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat“. Ebda., S. 200.

Die Dialektik bleibt somit für „das Denken“ wie für „alles Seyende“⁷³ gleichermaßen konstitutiv. Und vor diesem Hintergrund wäre es falsch, würde man dem sich entwickelnden Bewusstsein eine richterliche Funktion zuerkennen, die es erlaubte, auftretende Widersprüche und Gegensätze nach vermeintlich unabhängigen Gesichtspunkten oder übergeordneten Maßstäben zu entscheiden. Nimmt man den Gedanken der Vermittlung ernst, so sind die Begriffe den Dingen gegenüber nicht souverän, sondern das dialektische Denken kommt gerade dadurch in Bewegung, dass es sich „durch sein Extrem hindurch auf das Moment hinbewegt, mit dem es nicht selbst identisch ist“⁷⁴.

Dieses ‚Extrem‘ erkennt Hegel in Zenons Entgegensetzung von Stillstand und Bewegung. Von der bloß ‚subjektiven Dialektik‘ unterscheiden sich die Anfänge der ‚objektiven Dialektik‘ dadurch, dass sie „den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt, den Krieg in Feindes Land spielen.“⁷⁵ In den Bewegungsparadoxien werden „entgegengesetzte Prädikate“⁷⁶ negiert. Das bedeutet, dass die Wahrheit einer Bestimmung hier nicht einfach durch die angenommene Unwahrheit ihres Gegenteils bewiesen wird, sondern vielmehr in ihrer eigenen Widersprüchlichkeit sich zeigt:

„Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise, und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falsche muß nicht darum

73 Hegel 1965, S. 329.

74 Vgl. zu dieser Charakterisierung Adorno 2010, S. 265. Der Autor sieht die dialektische Vermittlung gerade dadurch gewährleistet, „daß man in das Extrem hineingeht und daß man in dem Extrem selber, indem man es zum Äußersten treibt, seines eigenen Gegenteils eben gewahr wird [...]“ Ebda.

75 Hegel 1965, S. 326-327.

76 Ebda., S. 325.

als falsch dargethan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst.“⁷⁷

Folgt man Hegel, so ist es Zenon gelungen, an der Bewegung selbst das Falsche aufzuzeigen. Die Bewegungsparadoxien zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihren Gegenstand weder nach äußerlichen Gründen noch nach subjektiven Vorstellungen bestimmen, sondern „nach seiner ganzen Natur“⁷⁸ hin auflösen. Der Schluss freilich von der Widersprüchlichkeit auf die reine Negativität der Bewegung, verhindert laut Hegel die Weiterentwicklung der aufgezeigten Widersprüche im Denken. So ist es zwar „nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht hat, zu denken“; darüber hinausgehend kommt es jedoch darauf an, „dies Setzen der Bewegung selbst weiter zu bewegen“⁷⁹. Eine Dialektik, die „an ihrem Gegenstande gar nichts übrig“ lässt, und in der „das Affirmative“⁸⁰ noch nicht vorkommt, bleibt unvermittelt und führt zur Stillstellung – anstatt zur Aufhebung – der Widersprüche. Zwar werden „bei den Alten“⁸¹ das Eine und Viele, das Gleiche und Ungleiche, Bewegung und Stillstand etc. gesetzt und entgegengesetzt. Indem die Eleaten jedoch „dabei stehen geblieben [sind, F.B.], daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist“⁸², wird laut Hegel verhindert, dass „das Vernünftige aus dem Widerspruche bestimmter Ent-

77 Ebd., S. 326. Adorno leitet aus dieser Denkfigur einen negativen Wahrheitsbegriff ab, indem er den bekannten Satz des Spinoza, wonach das Wahre Index seiner selbst und des Falschen sei („verum index sui et falsi“), dahingehend verändert, dass das Falsche Prüfstein seiner selbst sowie des Wahren ist („falsum index sui et veri“). Siehe dazu Bloch 1985, S. 358.

78 Hegel 1965, S. 327.

79 Ebd., S. 334.

80 Vgl. ebd., S. 327.

81 Ebd.

82 Ebd., S. 328.

gegengesetzter“⁸³ sich entwickelt. Zur Aufhebung dieser Verstandesbeschränktheit kommt es erst, wenn das Gesetzte aufgrund seiner immanenten Widersprüchlichkeit ebenso als das Entgegengesetzte erkannt wird, wenn also die paradoxen Bestimmungen der Bewegung als wahr und falsch zugleich verstanden werden. Denn erst durch den Widerspruch hindurch, das heißt in der äußersten Spannung des sich selbst reflektierenden Denkens, kommt es nach Hegel zur Bildung „neue[r] Identitäten“, bis „das System zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht“⁸⁴.

Doch wie ist nun ‚das Affirmative‘ vorzustellen, das in der reinen Negation der Bewegung bei Zenon ausgeblendet wird? Worin zeigt sich ‚das sich entwickelnde Vernünftige‘, wenn der Begriff der Bewegung sich wandelt und über das bisher Gedachte hinausgeht? Welche ‚neuen Bestimmungen‘ und ‚Identitäten‘ sind zu erwarten, wenn die Negation der Bewegung, die „selbst wieder eine Bestimmung“ und zudem „selbst endlich“⁸⁵ ist, vom „Abgrund der Verstandes-Identität“ abgezogen und dem „realen Seyn“⁸⁶ zugewandt wird? Bislang wurde

83 So der Autor in einer frühen Formulierung zur Unterscheidung zwischen den Leistungen des Verstandes und den Ansprüchen der Vernunft. Hegel 1832, S. 197.

84 Ebda., S. 200. Dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der Ich- und Naturphilosophie beide als Selbstkonstruktion des Absoluten begreift, in der die Identität von Subjekt und Objekt zur Totalität sich bildet, muss hier unkommentiert bleiben. Vgl. dazu Hegel 1832, S. 267-269. Es genügt der Hinweis, dass dem Identitäts- und Systemdenken in der nachhegelschen Philosophie deutliche Absagen erteilt wurden. Gleichwohl bleibt anzumerken, dass Subjekt und Objekt wenigstens in irgendeiner Weise aufeinander bezogen sein müssen, damit Erkenntnis überhaupt möglich ist. Zur Wirkungsgeschichte von Hegels Metaphysik des Geistes im 19. Jahrhundert siehe insbesondere Löwith 1981.

85 Hegel 1965, S. 324.

86 Vgl. ebda., S. 323.

die Bewegung als „daseyender Widerspruch“⁸⁷ aufgefasst. Es bleibt aufzuzeigen, wie sich der Begriff verändert, wenn Bewegung nicht einseitig vom Absoluten her gedacht wird, sondern wenn „wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben“⁸⁸.

Es mag überraschen, dass die aufgeworfenen Fragen bereits bearbeitet wurden. Denn ‚das Affirmative‘, über das Hegel spricht, ist nicht zu verwechseln mit der schematischen Bestimmung von Objekten nach formal festgelegten Regeln oder äußerlich hinzugefügten Inhalten. Diese Vorstellung von Dialektik, die in der Formel vom Setzen, Entgegensetzen und Vernichten des Entgegengesetzten nur oberflächlich zusammengefasst ist, hat Hegel selbst als „unbegriffne *Triplicität*“⁸⁹ kritisiert. Dem Autor geht es nicht um eine mechanische Anwendung leerer Formen und abstrakter Formeln. Würde man nämlich die Dialektik in das einfache Schema der ‚Triplicität‘ auflösen und als allgemeine Methode des Denkens zur Hervorbringung neuer Einsichten und Gegenstände rein zur Anwendung bringen, verfehlte man gerade das, „was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht“⁹⁰. Dialektisch Denken heißt demgegenüber, „die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“⁹¹ – und das heißt: in Brüchen und Widersprüchen zu denken, die am Begriff wie auch am Gegenstand aufscheinen, insofern beide ihr Korrektiv und ihre Kritik aneinander finden.

87 Siehe Anm. 12 weiter oben.

88 Siehe dazu weiter oben Anm. 35.

89 Hegel 1999 a, S. 36 (Hervorhebung im Original). An anderer Stelle heißt es: „Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst.“ Ebd., S. 37.

90 Ebd., S. 38.

91 So Hegel zu der Frage, worauf es „bey dem Studium der Wissenschaft ankommt“. Ebd., S. 41.

Zenons Auffassung der Bewegung als das „bloß Negative“ lässt sich mit Hegel als „Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens“⁹² begreifen:

„Dadurch daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deßwegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen [...] gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.“⁹³

Überträgt man diesen Gedanken auf die ‚lebendige Bewegung‘, dann wird verständlich, weshalb Hegel Raum und Zeit als „Quantum“ und mithin als „beschränkte Größe“ fasst, die tatsächlich „zurückgelegt werden“⁹⁴ kann. Falls nämlich, wie in den Bewegungsparadoxien ebenso konsequent wie irreführend ausgeführt, Raum und Zeit als unendlich geteilt vorgestellt werden, so verfängt sich das Denken in abstrakten Widersprüchen, die ohne jeden Bezug auf den „immanenten Inhalt der Sache“⁹⁵ auszukommen scheinen. Oder andersherum ausgedrückt: Weil die Vorstellungen vom absoluten Raum und unendlicher Zeit notwendig leer bleiben, können sie nicht als exklusives Wahrheitskriterium für die Bestimmung von Bewegungen berücksichtigt werden.

„Dieß eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. [...] Das Vorgestellte als solches oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist es kein

92 Ebd., S. 42. Der Autor bezieht sich hier auf die vermeintliche Souveränität des reinen, inhaltsleeren Denkens – und damit mittelbar auch auf Zenon.

93 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

94 Vgl. Hegel 1965, S. 333.

95 Hegel 1999 a, S. 39.

Ding: es hat kein Seyn, und ist auch nicht Nichts; so das Allgemeine – gleichgültig einfache Einheit, ob im Bewußtseyn oder außer ihm.⁹⁶

Hingegen, denkt man Bewegung nicht einseitig abstrakt, das heißt als „absolute Punktualität“ oder „reine Kontinuität“, so tritt an ihr beides hervor: „die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum“⁹⁷. Hegel wendet sich damit gleichermaßen gegen die Vorstellung einer reinen Entgegensetzung von Raum und Zeit wie auch gegen die Annahme ihrer differenzlosen Einheit. Ähnlich wie Aristoteles geht er davon aus, dass Raum und Zeit für „bewegte Körper“⁹⁸ vorhanden sind und somit tatsächlich durchlaufen werden. Auch wenn, wie bereits gesehen, das Problem der Unendlichkeit damit keineswegs gelöst ist, sondern nach transzendentallogischer Begrifflichkeit in eine andere Modalitätsform – „nicht actu“ sondern „potentia“⁹⁹ – überführt wird,

96 Hegel 1965, S. 333.

97 Ebd. Hegel verwendet die Begriffe „reine Negativität“ beziehungsweise „absolute Punktualität“ hier synonym.

98 Ebd. Zu Aristoteles' Umgang mit der Frage nach der Unendlichkeit von Raum und Zeit in den Bewegungsparadoxien siehe weiter oben im ersten Teil der Arbeit die entsprechende Textpassage zu Anm. 10.

99 Hegel 1965, S. 332. So verweist Hegel in Übereinstimmung mit Aristoteles darauf, dass Raum und Zeit in den Bewegungsparadoxien nicht unendlich geteilt werden, sondern als unendlich teilbar vorgestellt werden. Der hier durch die Verwendung des Begriffes ‚Modalitätsform‘ angedeutete Bezug auf Kants „Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe“, in der dem Anspruch nach die Prädikate einer jeden möglichen Erfahrung aufgeführt werden, erscheint insofern naheliegend, als die dort genannte Kategorie der „Modalität“ („Möglichkeit“, „Dasein“, „Notwendigkeit“) Bezüge eröffnet, die über den Bereich analytischer Verstandeserkenntnisse bereits deutlich hinausweisen. Vgl. Kant 1976, S. 59-60 sowie zuvor Kant 1981 b, B 106. Dies zeigt, dass auch die Vernunftkritik als spekulative Reflexion des Sich-Erkennens zu begreifen ist, die von Hegel allerdings eher ablehnend bis spöttisch kommentiert wird – so etwa in seiner scharfen Polemik gegen den

gelingt es ihm dadurch jedoch, „[d]ie Bewegung selbst“ als „wirkliche Einheit in dem Gegensatze“¹⁰⁰ zu fassen. Damit ist gemeint, dass das reine Denken *des* Raumes und *der* Zeit zu notwendigen Widersprüchen bei der Bewegung führt, die jedoch als bloße Momente der Wahrheit ihre Grenze an ihrem jeweiligen Gegensatz finden, das heißt an der Bewegung *im* Raum und *in* der Zeit. Umgekehrt gilt allerdings auch, dass die ‚lebendige Bewegung‘ nicht schon sich selbst genügt, sondern ihr „Ansichseyn“¹⁰¹ erst in der Vermittlung durch das Denken gewinnt. An die Stelle der ‚reinen Negation‘ der Bewegung bei Zenon tritt hier also die ‚bestimmte Negation‘, welche die an der Bewegung aufscheinenden Widersprüche in sich aufnimmt und als gegensätzliche Momente ihrer Wahrheit begreift. Hegel selbst fasst diesen anspruchsvollen wie schwierigen Gedanken in folgende Worte:

„Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit dieser Entgegengesetzten der Zeit und des Raums. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seyend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Seyn. An ihnen als seyend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existiren als begrenzter Raum und Zeit. Und die wirkliche Bewegung ist Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.“¹⁰²

„tabellarische[n] Verstand“: „er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht“. Hegel 1999 a, S. 38.

100 Hegel 1965, S. 332.

101 Die Kategorien des „Ansichseyns, des Fürsichseyns, der Sichselbstgleichheit, und so fort“ prägen laut Hegel die Begriffsarbeit, „denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese“. Hegel 1999 a, S. 41. Während – vereinfacht gesagt – das ‚Fürsichseyn‘ auf einzelne Verhältnisse und Selbstverhältnisse (pro se esse) abhebt, erschließt sich demgegenüber das ‚Ansichseyn‘ über begriffliche Zusammenhänge und Vermittlungen.

102 Hegel 1965, S. 332.

Indem Hegel mit quantitativen Vorstellungen und Bestimmungen operiert, ist es ihm möglich, die Rede über die raum-zeitliche Endlichkeit beziehungsweise Unendlichkeit als „Widerspruch des unendlichen Progreßes“¹⁰³ zu fassen und damit als „Princip aller Selbstbewegung“¹⁰⁴ auszuweisen. Denn auch für scheinbar exakt bestimmbare Größenverhältnisse bietet das spekulative Denken den Nachweis, dass „die absolute Bestimmtheit, die ein Für-sich-seyn wäre“¹⁰⁵, nicht erreicht wird. Denn bereits für jedes einzelne Quantum gilt, dass es nicht schon für sich, sondern erst in Relation zu anderen Größen verständlich ist, wobei das „Unendlichgroße“ beziehungsweise das „Unendlichkleine“¹⁰⁶ eine Grenze markieren, die nicht nur quantitativ zu fassen ist:

„Oder, die Vergrößerung des Quantums ist keine *Näherung* zum Unendlichen, denn der Unterschied des Quantums und seiner Unendlichkeit hat wesentlich auch das Moment ein nicht quantitativer Unterschied zu seyn. Es ist nur der ins Engere gebrachte Ausdruck des Widerspruchs; es soll ein *Großes* d. i. ein Quantum, und *unendlich*, d. i. kein Quantum seyn. – Eben so das Unendlichkleine ist als Kleines ein Quantum und bleibt daher absolut d. h. qualitativ zu groß für das Unendliche, und ist diesem entgegengesetzt.“¹⁰⁷

Eine prägnantere Entgegnung auf die Bewegungsparadoxien ist schwer vorstellbar, da der hier angedeutete notwendige Umschlag von Quantität in Qualität nicht einfach gesetzt, sondern innerhalb des logisch-mathematischen Kalküls entwickelt wird. Das Unendliche, das aufgrund seiner Unbestimmtheit und Inhaltsleere zuvor noch als indiffe-

103 Hegel 1999 b, S. 221.

104 Ebda., S. 287. Hegel bezieht sich mit dieser Formulierung auf „das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung“. Siehe dazu weiter oben Anm. 10.

105 Ebda., S. 221.

106 Ebda.

107 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

rent ausgewiesen wurde¹⁰⁸, erscheint nunmehr in einem anderen Licht: Schließlich wäre der „Progreß ins Unendliche“ nicht möglich, wenn nicht „die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen“ an ihrem jeweiligen Gegensatz sich bildete – freilich mit der entscheidenden Einschränkung, dass das Verhältnis beider „nur der Ausdruck dieses Widerspruchs [ist und; F.B.] nicht die Auflösung desselben“¹⁰⁹ darstellt.

Das Unendliche bleibt somit selbst widersprüchlich. Insofern es einerseits dazu auffordert, die Beschränktheit raum-zeitlicher Verhältnisse in Bewegung zu versetzen, erwächst laut Hegel aus dieser Aufgabe „das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen [...], das über das Endliche Meister werden will und nicht kann“¹¹⁰. Indem andererseits jedoch Raum und Zeit in „ein absolutes unerreichbares Jenseits“¹¹¹ ver-

108 Siehe dazu weiter oben Anm. 96.

109 Hegel 1999 b, S. 220.

110 Ebda., S. 223. Für Hegel bleibt das Gefühl der Ohnmacht gebunden an die Begrenztheit der Vorstellungs- und Vermögenkräfte. Zur Erläuterung dieser subjektiven Seite bezieht er sich auf „die Hallersche, von Kant sogenannte *schauerhafte Beschreibung der Ewigkeit*“: „Ich häufe ungeheure Zahlen, / Gebürge Millionen auf, / Ich setze Zeit auf Zeit, und Welt auf Welt zu Hauff, / Und wenn ich von der grausen Höh / Mit Schwindeln wieder nach dir seh, / Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmalen, / Noch nicht ein Theil von dir.“ Ebda. (Hervorhebungen im Original). In der von Hegel angeführten Stelle relativiert Kant allerdings sogleich den „schwindelichten Eindruck“, den die Ewigkeit hervorruft, „denn sie *misst* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht“. Vgl. Kant 1981 b, B 641 (Hervorhebungen im Original).

111 Hegel 1999 b, S. 225. Der Autor bezieht sich hier auf „die Macht des Ich über das Nicht-Ich, über die Sinnlichkeit und äussere Natur“ und kritisiert in diesem Zusammenhang, dass das konkret-widersprüchliche Verhältnis zwischen beiden bei Kant durch die Setzung eines „Willens zum moralischen Gesetze [...] in den ins Unendliche gehenden Progreß verlegt“ wird. Diese auf reine Innerlichkeit und Verallgemeinerbarkeit angelegte

legt werden, wird bereits das bloße „Überfliegen der Grenze“ sowie ihre Überwindung als solche fetischisiert, das heißt „für etwas Erhabenes und für eine Art Gottesdienst gehalten“¹¹². Auch dieser *progressus in infinitum* ist problematisch:

„In der That macht aber diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand groß, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subject, das so große Quantitäten in sich verschlingt.“¹¹³

Darüber hinaus findet sich bei Hegel beides: der Spott über das Unendliche, das zu groß und zu abstrakt ist, um positiv wirken zu können und der Argwohn gegenüber der Endlichkeit, die sich selbst genügt, ohne ihre eigene Negation begrifflich zu erwägen. Begrifflich meint hier, dass die Rede über das Unendliche nicht schon in der einfachen Gegenüberstellung zum Endlichen ihren Sinn erhält, sondern erst im Kontext ihrer jeweiligen Anwendung bedeutsam wird. So ist etwa der Gebrauch des Begriffes der Unendlichkeit in der Mathematik, die auf allgemeine Formen und Bedeutungen abzielt, anders einzuschätzen, als wenn über Erfahrungen in Raum und Zeit gesprochen wird, die etwa Kant im Blick hat, wenn er über die Bewegungsverhältnisse körperlicher Dinge¹¹⁴ rät. Hegel unterscheidet daher zwischen „wahrhafter“ und „schlechter Unendlichkeit“¹¹⁵, womit jedoch keine einfache Bewertung ausgesprochen wird, sondern die „Beziehung auf sich

Moralität führt nach Hegel zu einer Entwertung anstatt zu einer Erhebung der menschlichen Kräfte, „weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits, und die in der Negation doch present bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat“. Vgl. ebda.

112 Vgl. ebda., S. 222.

113 Ebda.

114 Vgl. dazu Kant 1981 a, S. 565-581.

115 Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen zur „daseyenden“ und zur „quantitativen Unendlichkeit“ in Hegel 1999 b, S. 124-143 und S. 218-309.

selbst¹¹⁶ gemeint ist. Diese kommt erst dann zu sich, wenn sie sich selbst aufhebt, das heißt wenn sie das Endliche als eigenes Moment begreift. Sie bleibt jedoch leer und fremd, wenn sie sich – scheinbar getrennt von allem Endlichen – im abstrakten „Jenseits“¹¹⁷ wieder findet.

Dies gilt, wenngleich unter veränderten Vorzeichen, auch für mathematische Bestimmungen und Verhältnisse. Denn während der wahre Begriff der Unendlichkeit beispielsweise in der mathematischen Regel zur Bildung einer unabgeschlossenen natürlichen Zahlenreihe sich manifestiert, ohne dass ihre Ausführung tatsächlich erfolgen oder gar zu irgendeinem Ende geführt werden muss, bezeichnet die „*schlechte quantitative Unendlichkeit*“¹¹⁸ in dieser Wissenschaft:

116 Die „unendliche“ und wahrhafte „Beziehung auf sich selbst“ wird im Unterschied zur schlechunendlichen als „sich in sich bewegende Einheit“ vorgestellt. Ebda., S. 139.

117 Zur positiven Bedeutung des „Jenseits“ im Prozess seiner diesseitigen beziehungsweise „daseyenden“ Vermittlung äußert sich Hegel folgendermaßen: „Es [das ‚zweifache Aufheben‘; F.B.] ist *erstlich* das *Endliche*; *dann* wird darüber hinausgegangen, diß Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche; *drittens* wird über diese Negation wieder hinausgegangen, es entsteht eine neue Grenze, wieder ein *Endliches*. – Diß ist die vollständige, sich selbst schliessende Bewegung, die bey dem angekommen, das den Anfang machte; es entsteht *dasselbe*, von dem *ausgegangen* worden war, d. i. das Endliche ist wiederhergestellt; dasselbe ist also *mit sich selbst zusammengegangen*, hat nur *sich in seinem Jenseits wiedergefunden*.“ Ebda., S. 134 (Hervorhebungen im Original). Zu ergänzen ist, dass der hier beschriebene „Progreß ins Unendliche“, den Hegel an anderer Stelle durch das Bild vom Kreis „ohne Anfangspunkt und Ende“ - ebda., S. 136 - veranschaulicht, nicht als einfache Rückkehr zu begreifen ist. Schließlich ist der Durchgang durch die Bestimmungen, Widersprüche und Vermittlungen - auch nach Hegels eigenen Worten - „noch nicht in ihrer letzten Wahrheit“. Ebda., S. 134.

118 Ebda., S. 222 (Hervorhebungen im Original).

„[...] das perennirende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruchs zum andern, von der Grenze zu ihrem Nichtseyn, von diesem aufs neue zurück zu ebenderselben, zur Grenze.“¹¹⁹

Die mathematische Regel, so könnte man diesen Gedanken zusammenfassen, setzt den Progress in Gang und führt ihn kontinuierlich weiter; die Fortführung selber ist jedoch kein „Fortkommen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen von einem und eben demselben, Setzen, Aufheben, und Wiedersetzen und Wiederaufheben“¹²⁰. Grenzsetzung und Grenzüberschreitung bedingen einander, doch aufgrund der abstrakten Einfachheit der mathematischen Regel wird das „fortgehende Ueberfliegen der Grenze“ schließlich sogar als „perennirende[r] Rückfall in dieselbe“¹²¹ gefasst. Folglich führt im Prozess des Quantitativen die formale Negation der Endlichkeit nicht schon aus sich heraus zu einer positiven Bestimmung der Unendlichkeit.

Hegel fasst das „Schlechtunendliche“ dementsprechend als „das *Jenseits*, weil es *nur* die Negation des als *real* gesetzten Endlichen ist“¹²². Es bleibt unerreichbar und damit unwahr, da es nur einseitig gegen das Endliche gesetzt wird, ohne diesen Gegensatz als Moment der eigenen Bestimmung zu begreifen „und durch diese Vermittlung als *wahrhaft Unendliches* zu seyn“¹²³. Erst die widersprüchliche Verbindung zwischen dem Unendlichen und Endlichen sorgt also dafür, dass beide als „das Moment des andern“ und damit als „Momente des Processes“ gefasst werden können, weshalb es für Hegel sogar gleichgültig ist, „welches als Anfang genommen werde“¹²⁴, da beide im unendlichen Progress

119 Ebda.

120 Ebda.

121 Vgl. ebda.

122 Ebda., S. 136 (Hervorhebungen im Original).

123 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

124 Ebda., S. 135.

„[...] nur als Momente eines Ganzen vorkommen und daß sie nur vermittels ihres Gegentheils aber wesentlich ebenso vermittels des Aufhebens ihres Gegentheils hervortreten.“¹²⁵

Ebenso, wie die bloß formale Negation des Endlichen in der Mathematik dem Unendlichen noch keinen positiven Sinn zu geben vermag, bleibt auch das „Schlechtunendliche [...], weil es *nur* die Negation des als *real* gesetzten Endlichen ist“¹²⁶, unvollständig. Erst in der Vermittlung des Endlichen und Unendlichen erschließt sich der Doppelsinn beider, der darin besteht, im Widerspruch gegeneinander und als Momente des jeweils anderen miteinander vereint zu sein.¹²⁷ Die „Negation der Negation“ wird von Hegel daher als das verbindende Moment gefasst, das „in beiden“¹²⁸ vorhanden ist – freilich auch hier wieder nur unter der Einschränkung, dass „das Affirmative“ des Endlichen und Unendlichen „die Negation beyder enthält“¹²⁹, also nicht einfach zu haben ist. Und in diesem Sinne verharren die Bewegungsparadoxien

125 Ebda. In seiner Auseinandersetzung mit „Hegels Philosophie der Mathematik“ weist Stekeler-Weithöfer daher mit Recht darauf hin, dass die Bedeutung von „schlecht“ im Kontext der Hegelschen Unendlichkeitserörterungen etymologisch – also im Sinne von „schlicht“, „schlechtweg“, „unmittelbar“, „geradeheraus“, „unvermittelt“ und damit „nicht ausreichend begriffen“ –, zu verstehen ist. Vgl. dazu Stekeler-Weithöfer 1992.

126 Hegel 1999 b, S. 136 (Hervorhebungen im Original).

127 „Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche gegen das Unendliche zu seyn, das ihm gegenübersteht, und zweytens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche *zugleich* zu seyn. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, *eines* jeder beyden Momente zu seyn, so ist es das Schlechtunendliche, und das Unendliche zu seyn, in welchem jene beyde, es selbst und sein anderes nur Momente sind.“ Ebda., S. 135 (Hervorhebungen im Original).

128 Ebda., S. 133.

129 Ebda., S. 135.

des Zenon in „der Einseitigkeit des abstract Negativen“, das heißt es fehlt ihnen „die sich auf sich beziehende Negation“¹³⁰.

Zweierlei kann demnach ausgeschlossen werden: Erstens, die unvermittelte Alternative, dass entweder die Bewegtheit oder aber die Unbewegtheit wahr sei. Zweitens, die relativierende Annahme, dass die Wahrheit irgendwo zwischen beiden liege, so dass die Bewegtheit und Unbewegtheit gleich gültig nebeneinander stehen. Im Lichte der Hegelschen Reflexionsphilosophie besteht das Verdienst Zenons darin, der relativierenden Sichtweise des Sowohl-als-Auch, die im Mittelweg zwischen den Extremen sowie in ihrer Versöhnung den Ausgleich sucht, einen unerbittlichen Zerrspiegel vorgehalten zu haben. Insofern die Dialektik ‚der Alten‘ in der Forderung gipfelt, dem Widerspruch nicht auszuweichen, sondern ihn auf die Spitze zu treiben, wird bereits eine wesentliche Bedingung dialektischen Denkens eingelöst. Die aus der Negation der Bewegung abgeleitete Schlussfolgerung der Unbewegtheit des Seienden operiert freilich ebenso mit blanken Setzungen, die erst in der doppelten Negation ihrer selbst wie ihres Gegenteils sich aufheben beziehungsweise neu bestimmen.¹³¹ Nicht also kommt es in den Bewegungsparadoxien zu einer reflexiven Vermittlung zwischen den Extremen, die im Sinne der Hegelschen Dialektik nur als doppelte Negation eine werdende „Rückkehr zu sich selbst“¹³² ermöglicht, sondern es bleibt bei der schroffen Entgegensetzung zwischen

130 Ebda., S. 137.

131 Hegel verdeutlicht diesen widersprüchlichen Zusammenhang in folgender Weise: „Das, worin sich das Endliche aufhebt, ist das Unendliche als das Negieren der Endlichkeit; aber diese ist längst selbst nur das Daseyn als ein *Nichtseyn* bestimmt. Es ist also nur die *Negation*, die sich in der *Negation aufhebt*. So ist ihrerseits die Unendlichkeit als das Negative der Endlichkeit und damit der Bestimmtheit überhaupt, als das leere Jenseits, bestimmt; sein Sich-aufheben im Endlichen ist ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, *Negation* des Jenseits, das ein *Negatives* an ihm selbst ist.“ Ebda., S. 133 (Hervorhebungen im Original).

132 Ebda.

der reinen Wahrheit des Unveränderlichen und der widersprüchlichen Unwahrheit beziehungsweise Nichtidentität alles Beweglichen. Für Hegel scheint indes ausgemacht, dass erst „durch die Vermittlung, welche Negation der Negation ist“¹³³, die Wahrheit der Bewegung im widersprüchlichen Zusammenhang zwischen Bewegung und Ruhe sich entfaltet.

„Diese Bestimmungen [als Momente des Ganzen; F.B.] sind es, die wesentlich ins Auge zu fassen sind; das zweite aber ist, daß sie im unendlichen Progresse auch gesetzt sind, und wie sie in ihm gesetzt sind, – nemlich noch nicht in ihrer letzten Wahrheit“¹³⁴

In der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘ fasst Hegel diesen voraussetzungsreichen Gedanken in eine nahezu poetische Form, die an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zum ‚reinen Seyn‘ und ‚reinen Nichts‘¹³⁵ erinnert – hier jedoch erweitert durch den Gedanken des Übergangs zwischen den aufgezeigten Gegensätzen im Rahmen ihrer widersprüchlichen Vermittlung:

„Das Wahre ist so der bachantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“¹³⁶

3.2 Dauer der Bewegung

Es ist sicher kein Zufall, dass ‚das Wahre‘ im voran stehenden Zitat in der widersprüchlichen Verbindung von ‚einfacher Ruhe‘ und lebendiger Bewegung – als ‚bachantischer Taumel‘ übrigens in auffälliger Nähe zu Unvernunft und Wahnsinn – zum Ausdruck gebracht wird.

133 Ebd.

134 Ebd., S. 133-134.

135 Siehe dazu Anm. 1 weiter oben.

136 Hegel 1999 a, S. 35.

Denn so sehr Hegel daran gelegen ist, ‚das Ganze‘, in dem die Momente der Ruhe und Bewegung aufgehoben sein sollen, als ‚das Wahre‘¹³⁷ zu fassen, so unvermeidlich ist doch die Einsicht in die Nichtidentität des Gegensätzlichen. Auch nach dem dialektischen Durchgang durch einzelne Bestimmungen, Entgegensetzungen und Neubestimmungen bleibt „die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst“¹³⁸, das heißt Ruhe und Bewegung finden nicht wirklich zusammen. Wo Hegel dennoch vom „erfüllte[n] Ganze[n]“ spricht, in dem „der Begriff sich selbst erfaßt“ und als „begriffnes und begreifendes Anschauen“ am Ende „seine Zeitform“ aufhebt¹³⁹, wo also mit anderen Worten die „Ruhe der Bewegung“¹⁴⁰ affirmativ angesprochen wird, findet sich auch bei ihm kein Drittes, das seine positive Wahrheit aus den Widersprüchen selbst gewinnen könnte. Wenn der Autor in systemphilosophischer Absicht das Nichtaufgehen von Begriff und Sache im „Ganzen der Bewegung“¹⁴¹ im sich selbst wissenden Geist trotzdem zu versöhnen sucht, so zeigt dies nur, dass dem Systemanspruch selbst das Moment der Unwahrheit innewohnt.

Im direkten Anschluss an die zuvor zitierte Passage aus der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes‘ betont der Autor daher, dass der Begriff der Bewegung durch seine Selbstsetzung und Selbstbegrenzung prozessierend sich erweitert. Das Undenkbare, hier verstanden als Negativität des Denkens, tritt dabei umso deutlicher hervor, weshalb es hier zum Anlass genommen wird, die Frage nach der Dauer der Bewegung überhaupt zu stellen. Nachdem also Hegel „das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht“¹⁴² als zugleich ‚bachantischen Taumel‘ und ‚einfache Ruhe‘ gekennzeichnet hat, fährt er fort:

137 Siehe dazu weiter oben Anm. 9.

138 Vgl. Anm. 12 weiter oben.

139 Vgl. Hegel 1999 a, S. 429.

140 Adorno 1996, S. 277.

141 Hegel 1999 a, S. 35.

142 Ebda.

„In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Daseyn gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Daseyn ist.“¹⁴³

Nicht ist hier mit ‚dem Ganzen der Bewegung‘ schon die Versöhnung gemeint, von der Hegel spricht, wenn er Ruhe und Bewegung vom Ende her als Momente des Absoluten begreift, in dem die Zeit sich auflöst, wenn der „Geist“ sich in seinem „reinen Begriff“¹⁴⁴ erfasst. Diesseits des ‚absoluten Wissens‘ ist mit dem ‚Ganzen‘ vielmehr ‚der Proceß‘ gemeint, „der sich seine Momente erzeugt und durchläuft“¹⁴⁵. Diese „ganze Bewegung“ macht laut Hegel „das Positive und seine Wahrheit aus“¹⁴⁶. Solange der Prozess jedoch un abgeschlossen ist, ist „das Negative“ – „was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte“¹⁴⁷ – notwendiger Bestandteil des Prozesses selbst. Während ‚das Negative‘ in der klassischen Tragödie noch mit dem Teufel als „Geist, der stets verneint“¹⁴⁸ personifiziert wird, vermeidet Hegel entsprechende Substantialisierungen¹⁴⁹. Statt-

143 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

144 Vgl. Ebd., S. 429. Für Hegel bleibt der Geist „solange in der Zeit“, wie der Begriff der Zeit „als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt“ beziehungsweise „der nur angeschaute Begriff“ ist. Zur Aufhebung der Zeit kommt es erst in der „Gleichheit des Selbsts mit sich“. Ebd., S. 429-430.

145 Ebd., S. 34.

146 Ebd.

147 Ebd.

148 Goethe 1989, S. 184.

149 Die Kritik am bürgerlichen Personenbegriff, die nicht mehr an einem bösen oder vernünftigen Wesen, sondern am bürgerlichen Recht als Ausdruck kapitalistischer Eigentumsverhältnisse sich orientiert, wurde erst im Anschluss an Hegel von Marx im Begriff der „Charaktermaske“ auf den Punkt gebracht. Vgl. dazu Marx 1975, S. 99-100.

dessen betrachtet er das „Verschwindende“ als „wesentlich“ und „nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten“¹⁵⁰ wäre. Um ‚das Wissen von sich selbst‘ im ‚daseyenden Proceß‘ zu ermöglichen, bedarf es freilich ebenso bestimmter, identifizierbarer Momente, die ‚in dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt‘, den unterschiedlichen Dingen erst ihr ‚besonderes Daseyn gibt‘. Die von Hegel im voran stehenden Zitat angesprochene ‚Erinnerung‘, die ‚das Wissen von sich selbst‘ und von ‚den daseyenden Dingen‘ aufbewahrt, ist vom ‚bachantischen Taumel‘ nicht zu trennen. Gleichwohl bietet sie zumindest vorübergehenden Halt im Strom des Lebens.

Am Ende und im Rückblick auf die ‚Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes‘ wird durch Hegels Verweis auf geschichtliche Prozesse und begriffliche Entwicklungen die ganze ‚Bewegung des Lebens‘ nach ihrer objektiven und subjektiven Seite nochmals vor Augen geführt:

„*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihrer freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beyde zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes [...]“¹⁵¹

Hegel hebt hiermit die beiden entscheidenden Momente im ‚daseyenden Proceß‘ hervor, die einerseits als zufällig und unbeständig sowie andererseits als geordnet und kontrolliert in Erscheinung treten. Als Momente ‚des Ganzen‘ sind Geschichte und Erkenntnis allerdings nicht voneinander getrennt zu begreifen – etwa in dem Sinne, dass das Zusammenspiel unserer lebendigen Erfahrungen von der Organisation des begrifflichen Wissens zu trennen wäre. Vielmehr werden beide, als

150 Hegel 1999 a, S. 34-35.

151 Ebd., S. 433-434 (Hervorhebungen im Original).

gelebte wie auch als begriffene Geschichte, beständig mit ihrem jeweiligen Gegensatz konfrontiert. Am Beispiel der ‚Bewegung des Begriffs‘¹⁵² wurde bereits deutlich, dass das Denkbare und Undenkbare in jedem Punkt des Denkens einander durchdringen. Der Begriff, der sich selbst entgegensetzt und damit – wie es zuvor hieß –, ‚sich dem Nicht-identischen im Zusehen‘ überlässt¹⁵³, ist bereits auf das Moment des Undenkbaren bezogen. Die Negativität des Denkens schließt also das Moment des Irrationalen keineswegs aus; dieses tritt vielmehr als Grenze des Denkens in der Konfrontation mit dem Objekt in Erscheinung¹⁵⁴. Die Selbstbewegung des Begriffs wäre sogar undenkbar, wenn dieser seine eigene Auflösung nicht betriebe und seine formal festen Bestimmungen absolut setzte. Allerdings, und darin unterscheidet sich das reflexive Denken vom bloß verwirrten Irrationalismus¹⁵⁵, versucht die Dialektik gerade das zu begreifen, was dem rationalen Denken sich entzieht und in den kategorialen Formen seiner logischen Ordnung nicht aufgeht. Auf diese Weise wird das Moment der Irrationalität als immanenter Widerspruch des Denkens in das Denken selbst hinein genommen, weshalb Richard Kroner in diesem Zusammenhang zutreffend vom „rational gemachten[n] Irrationalismus“¹⁵⁶ spricht. Die He-

152 Vgl. dazu den voran stehenden Abschnitt 3.1.

153 Sieh dazu weiter oben die entsprechende Textpassage zu Anm. 69.

154 Die rationale Selbstbeschränkung bleibt auf ihr Gegenüber notwendig verwiesen: „Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen [...]“. Hegel 1999 e, S. 240. Das heißt: die Selbstsetzung trifft in der Negation ihrer selbst auf ihr eigenes Gegenteil, das in der ‚Ohnmacht der Natur‘ und im ‚Nichts des Denkens‘ ihren radikalsten Ausdruck findet.

155 So spricht etwa Popper in seiner Abrechnung mit der Hegelschen Philosophie in Verkenntung ihrer Dialektik von „Hegels Verwirrung und Erniedrigung der Vernunft [...]“. Popper 1980, S. 42.

156 Kroner 1977, S. 272 (im Original hervorgehoben). An gleicher Stelle heißt es: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt. Kein Denker vor ihm hat es vermocht, den Begriff so sehr zu irrationalisieren, das Irrationalste so sehr durch den

gelsche Dialektik ist geradezu als Versuch zu verstehen, das Irrationale, das nicht aufgeht in der Rationalität, als das Unverfügbare und Nichtidentische zu begreifen. Erst dadurch erhebt sich das reflexive Denken über den Gegensatz des Rationalen und Irrationalen. Dies schließt, wie gesehen, die Kritik logischer Formen – der Klassifikation, der Unterscheidung, der Schlussfolgerung etc. – mit ein, die nicht etwa falsch sind, sondern als isolierte Bestimmungen „die Fülle von Erfahrung, von der bei ihm [Hegel, F.B.] der Gedanke zehrt“¹⁵⁷, systematisch verfehlen. Die „Arbeit des Negativen“ im Prozess des sich selbst reflektierenden Denkens bleibt für Hegel unhintergebar gebunden an die Erfahrungen von „Ernst“, „Schmerz“ und „Geduld“¹⁵⁸. Als Momente des Widerspruchs bezeichnen sie die Erfahrung des Negativen selbst, die bei Hegel zur ‚Anstrengung des Begriffs‘ gehört, wogegen das so genannte rationale Denken ihren Einfluss auf die Erkenntnisbildung gerade auszublenden versucht. Für Hegel ist das Maß der Rationalität nicht einseitig durch die ordnende Verstandestätigkeit bestimmt, sondern der „abstrakte Gedanke“ wird erst „durch das Erfahrene, der bloße Stoff durch den Zug des Denkens ins Lebendige zurückverwandelt“¹⁵⁹.

Begriff zu erleuchten wie er. Mit ihm verglichen sind alle Irrationalisten, die ein Irrationales irgendwelcher Art außerhalb des Denkens setzen oder postulieren, vielmehr Rationalisten, weil sie bei dem Entgegengesetzten verharren, und weil das Entgegengesetzte, das nicht sich selbst entgegengesetzt und im Widerspruche sich aufhebt, vielmehr das Wesen der ratio, des Verstandes ist. Hegel ist Irrationalist, weil er das Irrationale im Denken zur Geltung bringt, weil er das Denken selbst irrationalisiert, weil er freilich andererseits die dem Ueberrationalen eigentümliche Rationalität gerade durch diese Irrationalisierung zur Darstellung bringt.“ Ebd., S. 271-272 (Hervorhebungen im Original).

157 So Adorno über den inneren Zusammenhang von gedanklicher Abstraktion und konkreter Erfahrung. Adorno 1996, S. 293.

158 Vgl. Hegel 1999 a, S. 18.

159 Adorno 1996, S. 293-294.

Vor diesem Hintergrund erscheint schließlich auch der Anspruch, die Gegenstände ‚von innen her‘ zu erfassen, in einem fahlen Licht. So wendet sich Hegel nachdrücklich – und gleichsam im Vorgriff auf die ‚Intuition der Dauer‘ bei Bergson – gegen „die Begeisterung, die wie aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt“.¹⁶⁰ Auch wenn diese Kritik gegen Schellings Lehre der ‚intellektuelle[n] Anschauung‘ gerichtet ist, die Hegel als „willkürliche[n] Standpunkt“¹⁶¹ entlarvt, gilt sie gleichermaßen auch für jene Ansätze, die beanspruchen, das Leben unmittelbar in seinem ‚reinen Vollzug‘ zu erfassen. Anstatt im dialektischen Sinne zu versuchen, das dem Verstandesdenken Entgegengesetzte im und durch den Widerspruch des Denkens hindurch zu erfassen, wird es erst zum unbegriffenen Irrationalen¹⁶² dadurch, dass es außerhalb des Denkens beziehungsweise am vermeintlichen Ursprung der Erfahrung – ‚oberhalb jener entscheidenden Biegung‘¹⁶³ – aufgesucht wird. Über diese Art des philosophischen Anfangs, die das Denken der Nichtidentität geradezu anathematisiert, spottet Hegel, dass sie „mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt“.¹⁶⁴ Fragwürdig erscheint ihm daher mit Blick auf Schellings intellektuelles Anschauungsvermögen sowie vergleichbarer „Zustände des Bewußtseyns“, ob sie „der eine in sich vorfinde oder hervorbringen könne, ein anderer aber nicht“¹⁶⁵.

Hegel kritisiert beides: den einseitigen Verzicht auf logische Verstandeskriterien zugunsten unmittelbarer Absolutheitsansprüche wie auch das Festhalten an leblosen Begriffen und inhaltsleeren Schemata,

160 Hegel 1999 a, S. 24.

161 Hegel 1999 b, S. 63.

162 Darin übrigens vergleichbar dem ‚schlecht Unendlichen‘, vgl. dazu die entsprechende Textpassage zu Anm. 116 weiter oben.

163 Vgl. zu dieser von Bergson verwendeten Metapher Anm. 209 im ersten Teil der Arbeit.

164 Hegel 1999 a, S. 24.

165 Hegel 1999 b, S. 63 (im Original zum Teil hervorgehoben).

die für sich genommen „die Natur und das Leben“¹⁶⁶ verpassen. Isoliert und absolut gefasst sind die logischen Formen und lebendigen Eindrücke ebenso wenig rational wie das, was sie zu erkennen beanspruchen. In der ‚Arbeit des Negativen‘, das heißt in der wechselseitigen Konfrontation der einander widersprechenden Momente, die sich im ‚Ganzen der Bewegung‘ aneinander abarbeiten, eröffnet sich erst die Aussicht, dass „in der Veränderung des Wissens [...] sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst“¹⁶⁷ ändert. Es wäre demnach zu einfach, würde man das Irrationale in einen schlichten Gegensatz zum Rationalen bringen und als unbedeutend oder falsch vom ‚Ganzen der Erkenntnis‘ abtrennen. Als Moment der Wahrheit bringt es in der Selbstreflexion des Denkens gerade das zur Geltung, was durch die einseitige Herrschaft des Verstandes verloren geht. In der einfachen Gegenüberstellung zur Allgemeinheit des Gedankens lässt sich das Irrationale bequem diffamieren, indem es entweder als rational unhaltbar oder als romantisch verklärt abqualifiziert wird. Demgegenüber beansprucht die „bestimmte Negation“¹⁶⁸, in der Rationales und Irrationales in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang begriffen werden, „das Denken zu denken“¹⁶⁹ – ohne dem Unverfügbaren zu gebieten oder sich ihm auszuliefern.

Indem Bergson mit dem Begriff der ‚Dauer‘ das Moment der ‚Beweglichkeit‘ zu retten versucht, das im reinen Denken bis zum Stillstand erstarrt, erinnert er gewissermaßen an das, was sich dem einfa-

166 Hegel 1999 a, S. 36. Zu Hegels Kritik am ‚tabellarischen Verstand‘ vgl. weiter oben Anm. 99.

167 Ebda., S. 60. Bezeichnet wird damit zugleich ein zentrales Motiv der ‚Phänomenologie des Geistes‘.

168 Ebda., S. 57.

169 Hier in Anlehnung an die ‚Dialektik der Aufklärung‘: „Aufklärung hat die klassischen Forderung, das Denken zu denken – Fichtes Philosophie ist ihre radikale Entfaltung – beiseitegeschoben, weil sie vom Gebot, der Praxis zu gebieten, ablenke, das doch Fichte selbst vollstrecken wollte.“ Horkheimer/Adorno 1972, S. 31.

chen Gedanken widersetzt und nicht in festen Formen zu bannen ist. Die Intuition, die von Bergson gegen das reflektierende Denken in Stellung gebracht wird, gilt dabei als besondere Erkenntnisquelle für dauernde Veränderungen, die als lebendige Erfahrungen die Kruste konventioneller Anschauungen und verdinglichter Begriffe durchbrechen sollen. Indem Bergson auf die unkontrollierbare, weil plötzlich und unvermittelt aufleuchtende Seite der Erfahrungsbildung abhebt, gelingt es ihm tatsächlich, dem engen Korsett eingeübter Bestimmungen und immergleicher Überzeugungen zu entfliehen. Wenigstens in dieser Hinsicht wird die *intuition originelle* ihrem eigenen Anspruch gerecht, und es ist Bergson zu glauben, wenn er versichert, dass ihm in seiner Auseinandersetzung mit dem physikalisch-mechanischen Zeitbegriff zu seiner großen Überraschung deutlich wurde, „que le temps scientifique ne dure pas“. ¹⁷⁰ Dieses Moment der Überraschung durchzieht schließlich das ganze Werk des Autors, das anstelle etablierter Ordnungen und Routinen assoziationsreiche und lebhaftere Einsichten bereithält – man denke nur an die dauernde Sukzession fortschreitender Entwicklungen oder an das unvermittelte Auftreten neuer Formen in schöpferischen Prozessen. ¹⁷¹

Auch wenn die Intuition als Ausdruck des Unwillkürlichen und Überraschenden ein wichtiges Moment lebendiger Erfahrungen bezeichnet, wäre es jedoch falsch, sie den „Zonen der Indeterminiertheit“ ¹⁷² zuzurechnen, die allein – glaubt man Bergson – unverfälscht und unvermittelt „der Verfestigung gewisser Empfindungen, gewisser Gefühle und gewisser Vorstellungen“ ¹⁷³ zu trotzen scheinen.

170 Bergson 1972, S. 765.

171 So insbesondere in ‚Materie und Gedächtnis‘, wo die Kontinuität und Beständigkeit der Dauer hervorgehoben wird sowie in ‚Schöpferische Entwicklung‘, wo die Diskontinuität und Unvorhersehbarkeit qualitativer Veränderungen ins Zentrum rückt. Vgl. dazu Bergson 1991 und 1912 b sowie die entsprechenden Ausführungen hierzu im ersten Teil der Arbeit.

172 Bergson 1991, S. 24.

173 Bergson 1999, S. 127.

Der entscheidende Nachteil für die beabsichtigte Rettung der Intuition als Erkenntnisgrund *sui generis* liegt nämlich darin, dass sie vom ‚Ganzen der Erkenntnis‘ abgekoppelt wird, wodurch es erst möglich sein soll, nicht nur zwischen wahren und falschen Erkenntnissen, sondern vor allem zwischen „ursprünglichen“ und „nützlichen“ Erfahrungen, „lebendigen“ und „starrten“ Erlebnissen, „unbewussten“ und „gespannten“ Empfindungen sowie „beweglichen“ und „mechanischen“ Eindrücken zu unterscheiden.¹⁷⁴ Durch diese Abkoppelung, die im Kern der Unterscheidung zwischen ursprünglich ‚reinen‘ und bloß ‚abgeleiteten‘ Erfahrungen geschuldet ist¹⁷⁵, verfällt Bergson schließlich selbst jener Manier, die er sonst so nachdrücklich und unnachgiebig kritisiert. Gemeint ist die ablehnende Haltung gegenüber dem ordnenden Denken überhaupt, das, um Unterscheidungen vornehmen zu können, „notwendigerweise von festumrissenen Begriffen ausgehen“ muss, die laut Bergson vor allem dazu dienen, dogmatische „Vorstellungen von Leblosigkeit, Passivität, Automatentum“¹⁷⁶ heraufzubeschwören. Indem freilich der reinen Intuition eben jene lebendige Kraft einseitig zuerkannt wird, die dem ordnenden Denken gerade abgesprochen wird, handelt es sich hierbei ebenso um eine starre und abgeschlossene Einteilung, die – nach Bergsons eigenen Vorgaben – schon aufgrund ihres feststellenden Charakters ungeeignet ist, „die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen“¹⁷⁷.

174 Siehe dazu etwa die entsprechenden Ausführungen über ‚Das Lachen‘. Bergson 1921, S. 5-23. Vergleichbare Gegenüberstellungen kennzeichnen, wie gesehen, das gesamte Werk dieses Autors.

175 Vgl. pointiert dazu Bergson 1991, S. 175-223.

176 Zu dieser Charakterisierung der „die lebendige Ordnung [...] zerstückelnden Erfahrung“ am Beispiel geometrischer Formen vgl. Bergson 1912 b, S. 228-229.

177 Bergson 1993 b, S. 213. Der Autor äußert sich dort über die „Festigkeit der Begriffe“ und dem daraus abgeleiteten „Dogmatismus“ der „Systeme“. Vgl. ebda.

Die Dauer der Bewegung ist demnach nicht einfach absolut zu setzen und vom reflektierenden Denken abzulösen, sondern die Beweglichkeit der Dinge bleibt auf ihren begrifflichen Gegensatz verwiesen. In Anlehnung an Hegel gehören beide, die ‚Bewegung des Begriffs‘ und die ‚Intuition der Dauer‘, zum gegensätzlichen Prozess der Erkenntnis:

„Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.“¹⁷⁸

Während die *Erfahrung der Dauer* dem Begriff des Lebendigen dadurch gerecht zu werden versucht, dass sie das Moment des identisch Beharrenden in ihr Denken aufnimmt, frönt die *Metaphysik der Dauer* demgegenüber dem „Kultus der reinen Aktualität“¹⁷⁹. Doch auch hier handelt es sich nicht um einen einfachen Gegensatz, denn „[a]ls blinde Flecke im Prozeß der Erkenntnis“ gehört die Intuition zum rationalen Denken und erinnert damit die begrifflichen Formen „zugleich an das Moment ihrer Unwahrheit“¹⁸⁰. Und in eben diesem Sinne befördert die Dauer der Bewegung zugleich ihre eigene Dialektik.

3.3 Dialektik der Bewegung

Die Intuition der Dauer, so wie Bergson sie versteht, mag als „Verzicht auf Dialektik“¹⁸¹ gedeutet werden. Allerdings enthält sie ein dialektisches Moment, das erst in begrifflicher Vermittlung aufscheint und als solches erkennbar wird. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an „das

178 Hegel 1999 a, S. 60 (im Original zum Teil hervorgehoben).

179 Adorno 1956, S. 57.

180 Vgl. ebda., S. 56.

181 So Schürmann in seiner Deutung lebensphilosophischen Denkens am Beispiel von Bergson. Vgl. Schürmann 2011, S. 78-88.

reine Zusehen“¹⁸², das Hegel in seiner Einleitung zur ‚Phänomenologie des Geistes‘ erwähnt, um das notwendige Zusammenspiel begrifflicher und nichtbegrifflicher Momente im Prozess der Erfahrungsbildung zu verdeutlichen. So wie bei Hegel das sich selbst reflektierende Denken nicht schon aus sich heraus das Ganze der Erfahrung hervorzubringen vermag, sondern sich mit dem verstrickt, was nicht identisch ist mit ihm, so sehr löst sich auch der plötzliche Einfall oder intuitive Gedanke von der ordnenden Tätigkeit des Verstandes, der erst zur Ruhe kommt, wenn alle Urteile gefällt, alle Schlüsse gezogen und alle Gegenstände erkannt sind. Da insbesondere der Fortschrittsglaube der Wissenschaft von dieser Fiktion rationaler Erkenntnisbildung zehrt, erscheinen rhapsodische Einfälle und unkontrollierte Einsichten dem ordnenden Denken von vornherein verdächtig. Sie stören nicht nur den geregelten Prozess der Gegenstandsbestimmung, sondern widersprechen zugleich dem Rationalitätsanspruch der Wahrheitsbildung, der im Kern darauf abzielt, „das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten“¹⁸³.

Insofern die so genannten Einfälle nicht willentlich hervorgebracht werden, sondern scheinbar spontan sich ereignen, haftet ihnen ein gewisser Zauber an. In mythisch-religiösen Bildern wird das plötzliche Ergriffenwerden von einem Gedanken oder einer Idee dementsprechend als „Einatmung“ (*epipnoia*) oder „Einhauchung“ (*spiritus*) gefasst, womit zugleich die Ich-Fremdheit beziehungsweise Objektergebenheit dieses Vorgangs zum Ausdruck kommt. Nicht beansprucht der antike Seher oder Dichter Autorität über das von ihm Mitgeteilte, sondern er sieht sich als Empfänger einer Gabe, die er weiter gibt. Der schöpferische Impuls geht vom Göttlichen selbst aus; ihn zu empfangen und auszusprechen markiert die passiv-spontane Seite seiner Vermittlung¹⁸⁴.

182 Hegel 1999 a, S. 59 sowie Anm. 68 weiter oben.

183 Kant 1981 b, B 674.

184 Dies gilt selbst noch für die Phase des Übergangs vom Mythos zum Logos: „Ein Philosoph wie Parmenides kleidet seine streng logische Speku-

Diese besondere Aufmerksamkeit gegenüber dem vermeintlich bloß Gegebenen beziehungsweise nicht eigenständig Gemachten oder Gedachten, lässt sich heute freilich kaum noch als Folge göttlichen Beistands oder höherer Eingebung deuten. Wenn Bergson dennoch auf die unwillkürliche Kraft intuitiver Einsichten abhebt, so vor allem deshalb, um die Verkürzungen und Verstellungen des konventionellen und wissenschaftlichen Denkens zu entlarven. Selbst wenn die Infinitesimalrechnung ein geeignetes Verfahren zur Operationalisierung kleinster Einheiten gefunden und damit das Problem der Unendlichkeit mathematisch handhabbar gemacht zu haben scheint, ist damit die Frage nach der besonderen Qualität einzelner Bewegungsabläufe und –übergänge nicht beantwortet. Hierfür bedarf es eines anderen Zugangs, der insbesondere dem Gegenstand selbst Beachtung schenkt, anstatt ihn sogleich begrifflich zu klassifizieren und rational zuzurichten. Dieser starke Impuls gegen das einseitig subsumierende, verdinglichende Denken besitzt eine eigene Plausibilität, die deutlich wird, wenn Bergson dem Denken der Bewegung ein gleichsam aus der Zeit fallendes „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“¹⁸⁵ attestiert. Gegen diese Art des

lation in das Gewand eines Mythos, der ihn gen Himmel fahren läßt, um das, was er zu verkünden hat, als Offenbarung aus dem Mund ‚der Göttin‘, d. h. der Wahrheit, zu empfangen. Sophisten wie Protagoras und Prodikos verschmähen es gleichfalls nicht, ihre Gedanken über die Entwicklung des Menschengeschlechts oder über die sittliche Entscheidung zwischen Tugend und Laster ganz bewußt in die Form eines selbsterfundene Mythos zu gießen. Und selbst Platon nennt das Letzte und Höchste, was seinem Denken erreichbar ist, ‚Ideen‘, d. h. Gestalten, die er mit seinem geistigen Auge schaut, und wo er die Grenze des mit dem Denken Erreichbaren berührt, da greift er zum Gleichnis, zum Mythos, um die transzendente Welt, die Präexistenz der Seele oder ihr Geschick nach dem Tode, den Leser in anschaulichen Bildern, die aber doch mehr als Bilderhinweise auf eine höhere Wirklichkeit sein wollen, ahnen zu lassen.“ Nestle 1975, S. 18.

185 Bergson 1993 c, S. 163.

erinnerungslosen Denkens drängt sich die Forderung geradezu auf, „der Zeit ihre Dauer“ und „der Bewegung ihre Beweglichkeit“¹⁸⁶ zurückzugeben, zumal das diskursive Denken allenfalls „willkürliche Ausschnitte aus dem Ganzen“¹⁸⁷, nicht jedoch das Ganze einer Bewegung selbst in den Blick zu nehmen vermag.

Allerdings lässt sich dieses ‚Ganze‘, wie gesehen, nicht ‚von innen her‘¹⁸⁸ oder gar ‚mit einem Schlage‘¹⁸⁹ erkennen. Auch wenn das ‚reine Zusehen‘ bei Hegel ähnlich wie ‚die Intuition‘ bei Bergson gerade das zur Geltung bringt, was durch das reine Denken abgeschnitten wird und durch logische Begriffe nicht zum Bewusstsein gebracht werden kann, handelt es sich hierbei nicht um einen einfachen Gegensatz unterschiedlicher Erkenntnisvermögen. Das Besondere des im Gegenstand nicht sogleich Aufgehenden erschließt sich vielmehr erst in der Reflexion des Denkens auf sich selbst, indem etwa konventionell oder gesetzmäßig geordnete Objektbestimmungen mit plötzlich aufscheinenden Vorstellungen und Erinnerungen¹⁹⁰ in Konflikt geraten und in dieser negativen Vermittlung über sich hinausweisen. Anstatt also das ‚Besondere aus dem Allgemeinen‘¹⁹¹ abzuleiten, kommt es im dialektischen Sinne darauf an, das Moment des Besonderen als immanenten Widerspruch des Allgemeinen zu begreifen. Auf diese Weise erscheint

186 Bergson 1993 a, S. 28.

187 Vgl. Bergson 1993 d, S. 193. Der Autor beschäftigt sich hier mit unterschiedlichen Gegenstandsbestimmungen, die „das Ganze unter einem gewissen Gesichtswinkel“ (ebda.) repräsentieren, ohne selbst Teil des Ganzen zu sein. Diese Überlegungen führen Bergson im weiteren Verlauf zu der prägnanten Formulierung: „von der Intuition kann man zur Analyse übergehen, aber nicht von der Analyse zur Intuition“ (ebda., S. 203).

188 Bergson 1912 b, 363.

189 Ebda., S. 312.

190 „In den Intuitionen besinnt sich die ratio auf das, was sie vergaß, und in diesem Sinne hat Freud recht, wenn er dem Unbewußten eine eigene Art von Rationalität zuschreibt.“ Adorno 1956, S. 56.

191 Siehe weiter oben Anm. 183.

die Intuition schließlich nicht mehr als vermeintliches Gegenmodell zum logischen Denken, sondern sie erinnert vielmehr an das, was sich dem rationalen Zugriff beständig entzieht, insofern es nicht mit ihm identisch ist.

In Hegels ‚Ästhetik‘, in der das ideale Kunstwerk nicht einseitig oder subjektivistisch verengt als „das reine Erscheinen des inneren Geistes in der Realität äußerer Gestalten“, sondern als „die anundfürsichseiende Wahrheit und Vernünftigkeit des Wirklichen“ gefasst wird, finden sich Hinweise darauf, wie es möglich sei, „das Wahrhaftige aller Dinge“¹⁹² zu ergreifen. Um „das Ganze“¹⁹³ einer äußeren Gestaltung zu durchdringen, die „das Element der Produktion abgibt“¹⁹⁴, bedarf es unter anderem der „Besonnenheit, Sonderung, Unterscheidung“¹⁹⁵. Der hierfür notwendige Anteil des Subjekts, „das sich ein solches Hervorbringen zum Zwecke setzt“, wird vom Autor dementsprechend als „produktive Tätigkeit“¹⁹⁶ bestimmt. Allerdings spiegelt sich in dieser Tätigkeit nur die eine Seite der künstlerischen Hervorbringung. Die andere Seite richtet sich auf den jeweiligen Stoff beziehungsweise das Material einer künstlerischen Gestaltung, die „aus der Überfülle des Lebens“ und nicht – wie in Philosophie und Wissenschaft – „aus der Überfülle abstrakter Allgemeinheiten“¹⁹⁷ zu gewinnen sind. Auf den ersten Blick scheint es, Hegel konstruiere in dieser Gegenüberstellung einen einfachen Gegensatz zwischen dem lebendigen Besonderen und dem abstrakten Allgemeinen, das entweder künstlerisch oder begrifflich hervorzubringen ist. Zum Ausdruck gebracht werden jedoch verschiedene Arten des Zugangs, wobei die Aufgabe der künstlerischen im Unterschied zur begrifflichen Tätigkeit darin gesehen wird, „sich von jener inneren Vernünftigkeit nicht in Form all-

192 Hegel 1976, S. 276.

193 Ebda., S. 277.

194 Ebda., S. 275.

195 Ebda., S. 277.

196 Ebda.

197 Ebda., S. 275.

gemeiner Sätze und Vorstellungen, sondern in konkreter Gestalt und individueller Wirklichkeit ein Bewußtsein zu geben“¹⁹⁸.

Ins Zentrum der künstlerischen Aufmerksamkeit rückt damit das Besondere, nicht begrifflich Hervorzubringende. Eine gewisse Nähe zur ‚Intuition‘ deutet sich an, wenn Hegel etwa davon spricht, dass der Künstler, nachdem er „den Gegenstand ganz zu dem seinigen hat werden lassen, [...] er umgekehrt seine subjektive Besonderheit und deren zufällige Partikularitäten zu vergessen wissen und sich seinerseits ganz in den Stoff versenken“¹⁹⁹ müsse. Ähnliches behauptet schließlich auch Bergson, wenn er fordert, der Geist solle sich von fest umrissenen Begriffen lösen, denn „[e]r kann sich in die bewegliche Wirklichkeit hineinversetzen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz, sie intuitiv ergreifen“²⁰⁰. Allerdings beschränkt sich die künstlerische ebenso wie die „objektive Dialektik“²⁰¹ bei Hegel nicht darauf, „sich ganz in die Sache“²⁰² hineinzusetzen beziehungsweise „ganz in der Sache gegenwärtig zu sein“²⁰³. Um einen Gegenstand erfassen zu können beziehungsweise von ihm „ganz erfüllt zu werden“²⁰⁴, gibt es verschiedene Zugangsweisen, die entweder das begriffliche oder das stoffliche Moment hervorheben. Für beide gilt jedoch, dass sie nicht einfach und unvermittelt nebeneinander stehen, sondern „dass diese beyden Momente, Begriff und Gegenstand, für ein anderes, und an sich

198 Ebd., S. 276.

199 Ebd., S. 282. Und wie eine hellsichtige Spitze gegen den heutigen Kunstbetrieb wirkt die Mahnung des Autors an den Künstler, sich in seiner Begeisterung nicht etwa als selbstgefälliges Subjekt aufzuspreizen, sondern „das Organ und die lebendige Tätigkeit der Sache selber zu sein“. Ebd.

200 Bergson 1993 d, S. 213.

201 Siehe dazu weiter oben Anm. 63.

202 So Hegel im Rahmen seiner Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Dialektik. Siehe dazu Anm. 64 weiter oben.

203 Hegel 1976, S. 282.

204 Ebd.

selbst seyn²⁰⁵. Diese Form der Vermittlung ist mit der intuitiven Metaphysik der Dauer, die Begriff und Sache voneinander trennt und „*sich aller Symbole zu entledigen sucht*“²⁰⁶, nicht vereinbar.

Ein lebendiges Beispiel dafür, wie Begriff und Gegenstand qua gedanklicher Vermittlung am Gegenstand selbst in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang begriffen werden, gibt Adorno in seinen ‚Musikalischen Schriften‘. Unter der Überschrift ‚Musik von außen‘²⁰⁷ beschreibt der Autor, wie ein musikalisches Phänomen während seines Vollzugs in zweifacher Weise – also gleichsam in der Sache und außerhalb der Sache – zu betrachten ist, um erkennen zu können, wie begriffliche und nichtbegriffliche Momente einander bedingen, ohne jedoch ineinander aufzugehen. Um einem Musikstück nicht in bloß gewohnter oder fachmännisch geschulter Weise zu begegnen, verändert der frühe Musikkritiker seine ihm vertraute Wahrnehmungs- und Beobachtungsperspektive. ‚Musik von außen‘ bedeutet in diesem Zusammenhang

„[...] in dem wörtlichen Sinn zunächst einmal, Musik sich so anzuhören, wie sie nicht etwa in einem Opernhaus oder in einem Konzertsaal kling, sondern wie in einer Oper klingt, wenn man es etwa versäumt hat, nach dem Ende der Pause sofort in seine Loge sich zurückzubeben, und dann dieses Getöse von außen vernimmt – was dieses Getöse von außen dann einem sagt; und ich hatte das Gefühl, daß dabei eine Art, eine Seite der Musik herauskommt, die man sonst nicht sieht, und allgemeiner gesprochen, war mir aufgegangen, daß über ein Phänomen etwas nur auszusagen ist, wenn man es zugleich gewissermaßen

205 Zu dieser Hegelschen Bestimmung des dialektischen Verhältnisses zwischen Begriff und Gegenstand siehe weiter oben Anm. 67.

206 Bergson 1993 d, S. 184 (Hervorhebung im Original).

207 Vgl. Adorno 1997, S. 18. Der hier erwähnte Artikel erschien erstmals im Jahr 1929 unter gleichnamiger Überschrift als Beitrag für die Musikzeitschrift ‚Anbruch‘. Vgl. dazu Adorno 1929, S. 335-338.

von außen ebenfalls sieht und nicht nur von innen, also innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem es steht.“²⁰⁸

Um, wie bei Hegel ausgeführt, ‚ganz in der Sache zu sein‘, muss man im Sinne von Adorno zugleich neben oder über der Sache sein. Nur so gelingt es, die unaufhebbare Differenz zwischen dem vermeintlich unmittelbaren Hören und dem immer schon vermittelten Verstehen als zusammenwirkende Momente der Musikerfahrung aufeinander zu beziehen – oder anders gesagt:

„[...] das Allgemeine und das Besondere, das hic et nunc und seinen Begriff, zusammenzubringen und gleichwohl dessen innewohnen, daß eine unmittelbare, eine unvermittelte Identität zwischen diesen Momenten nicht besteht, sondern daß sie auseinanderweisen.“²⁰⁹

Nicht wird die Dignität einer Sache durch ihre kritische Aneignung relativiert oder gar entwertet, sondern umgekehrt gewinnt das Hören der Musik in der Konfrontation mit ihrem Begriff an Verbindlichkeit und Lebendigkeit. Während bei Bergson diese Lebendigkeit nur dadurch zu retten ist, dass die Intuition als unabhängig vorgestelltes Erkenntnisvermögen einen vermeintlich anderen Blick auf die Dinge eröffnet, geraten die Dinge im dialektischen Sinne erst dadurch in Bewegung, dass sie auf ihr eigenes, begriffliches Gegenteil verwiesen werden. Anstelle der einfachen Unterscheidung zwischen ‚inneren‘ und ‚äußeren Wahrnehmungen‘, auf deren Grundlage ‚zeitliche‘ und ‚räumliche‘, ‚dauernde‘ und ‚feste‘, ‚direkte‘ und ‚vermittelte‘, ‚qualitative‘ und ‚quantitative‘ sowie ‚intuitive‘ und ‚begriffliche‘ Gegenstandsbestimmungen voneinander getrennt werden, kommt es darauf an, ihren widersprüchlichen Zusammenhang am Gegenstand selbst aufzuzeigen, bis dieser schließlich „selber zu leben beginnt“²¹⁰.

208 Adorno 2010, S. 218.

209 Ebda., S. 219-220.

210 Ebda., S. 223.

Im dialektischen Sinne wäre es demnach falsch oder verkürzt, würde man das Phänomen der Bewegung als „rein intensive Bewegungsempfindung“²¹¹ deuten. Ebenso verfehlt wäre es jedoch – und darauf hat Bergson mit Recht hingewiesen –, die „Bewegung mit dem vom Bewegten durchlaufenen Raume“²¹² zusammenzuwerfen. Begreift man hingegen das „Element der Dauer, was die Zeit“²¹³ anbetrifft und den „durchlaufene[n] Raum, d.h. das Bewegungslose“²¹⁴, als zusammengehörige und nicht ineinander aufgehende Momente der Bewegung, dann geraten beide, Gegenstand und Begriff, in der „Reflexion ihre[r] Negativität“²¹⁵ selbst in Bewegung. Auch wenn vor diesem Hintergrund die Vorstellungen vom ‚Bewegungsstillstand‘ (Zenon) wie von der ‚Beweglichkeit der Bewegung‘ (Bergson) gleichermaßen als einseitig und unvollständig zurückzuweisen sind, erweisen sie sich in ihrer zugleich gegensätzlichen und widersprüchlichen Vermittlung doch als sinnvoll, sofern sie innerhalb der Totalität ihres Gedankens der eigenen Nichtidentität gewahr werden. In der ‚Ästhetischen Theorie‘ wird diese kritische Haltung gegenüber den eigenen Begriffen sowie der Unverfügbarkeit der Gegenstände äußerst treffend als „Freiheit zum Objekt“²¹⁶ gekennzeichnet. Treffend deshalb, weil damit zum Ausdruck gebracht wird, dass der Widerspruch zur Totalität des Denkens gehört und seinen Sinn darin findet, in reflexiver Besinnung sich am Gegenstand zu bilden und dabei über sich hinauszugehen.

So sehr das Denken der Bewegung, von Hegel als „der daseyende Widerspruch selbst“²¹⁷ gefasst, sich in Polaritäten verstrickt, so wenig

211 Bergson 1999, S. 85.

212 Ebda., S. 86.

213 Ebda., S. 88.

214 Ebda., S. 87.

215 Hegel 1999 a, S. 42.

216 Adorno 1970, S. 33.

217 Siehe dazu weiter oben Anm. 12 sowie Anm. 87.

handelt es sich hierbei um „bloßes Blendwerk“²¹⁸ oder um eine „Antinomie der reinen Vernunft“²¹⁹. Ihr ‚daseyendes‘ Moment zeigt sich vielmehr im „Vorrang des Objekts“²²⁰, also in dem, was im Begriff zwar ausgedrückt, nicht aber erfasst werden kann. Nachdrücklich ins Spiel kommt damit ein materialistisches Motiv, das zugleich die Grenze beziehungsweise „das Scheitern von Erkenntnistheorie selber“²²¹ markiert. Dieses Scheitern findet seinen vielleicht schönsten Ausdruck schon bei Platon in dem letztlich vergeblichen Versuch, den Augenblick als verbindendes Moment zwischen Ruhe und Bewegung begrifflich festzuhalten:

-
- 218 So die Kennzeichnung der „skeptische[n] Methode“ im Unterschied zum „Skeptizismus“ bei Kant 1981 b, B 452 (im Original zum Teil hervorgehoben).
- 219 Hier in Anspielung auf die „Antinomie der reinen Vernunft“ aus der transzendentalen Dialektik bei Kant 1981 b, A 405 ff. Vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen zur Exposition des Themas in der Einleitung zu dieser Arbeit.
- 220 Adorno führt dazu aus: „Kaum ein stärkeres Argument für den zerbrechlichen und einzig in der wechselseitigen Vermittlung von Subjekt und Objekt zu fassenden Vorrang des Objekts bietet sich an, als daß Denken einem Objekt sich anschmiegen muß, auch wenn es ein solches noch gar nicht hat, gar es zu erzeugen meint.“ Adorno 1977 b, S. 602. Und an anderer Stelle findet sich der ergänzende Hinweis: „Vorrang des Objekts heißt vielmehr, daß Subjekt in einem qualitativ anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt, weil es nun einmal anders nicht denn durch Bewußtsein gewußt wird, auch Subjekt ist.“ Adorno 1977 c, S. 746.
- 221 Adorno 1956, S. 157. Das vollständige Zitat lautet: „Keine Materie ist von den Formen abzusondern. Dennoch aber ist die Form einzig als Vermittlung der Materie. In solchem Widerspruch drückt Einsicht in die Nichtidentität, die Unmöglichkeit sich aus, in subjektiven Begriffen ohne Überschuß einzufangen, was nicht des Subjekts ist; schließlich das Scheitern von Erkenntnistheorie selber.“ Ebda.

„Denn aus der Ruhe kann, solange diese noch andauert, keine Veränderung stattfinden, und ebenso wenig aus der Bewegung, solange sie noch im Gange ist; vielmehr hat zwischen Bewegung und Ruhe der Augenblick seinen Sitz, dies unbegreifliche Etwas, das keiner Zeit zugehört, und er ist es denn, in den und aus dem einerseits das Sichbewegende sich zur Ruhe, andererseits das Ruhende sich zur Bewegung verändert.“²²²

Es bleibt zu fragen, ob dieses ‚unbegreifliche Etwas‘ in die Zeit zurückgeholt werden kann, wenn es als ‚daseyendes Etwas‘ in Anschlag gebracht wird, denn „[a]us Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren“²²³.

222 Platon 1993 a, Parmenides, 156 d.

223 Adorno 1977 c, 747.