

**Zur Kritik
der Logistik, der Dialektik
und der Phänomenologie**

Erste Lieferung

**von
Boris Jakovenko**

1936
PRAG

Alle Rechte vorbehalten.

„Internationale Bibliothek für Philosophie“
Periodische Sammelchrift. Bd. II. No 3/4. März-April.

Vorwort.

Die Logistik, die Dialektik, die Phänomenologie — das sind drei zeitgenössische Modeströmungen in der Philosophie, deren jede, mit vernünftigem Vorbehalt und in bescheidenen Grenzen genommen, berechtigt, wertvoll und nützlich ist, bei der grenzenlosen Anmassung aber auf exklusive Geltung und Alleinherrschaft über das gesamte Gebiet der Philosophie (was heute eben mit Vorliebe gepflegt wird) entschieden und unwiederruflich abgelehnt werden muss. Das ist der allgemeine Standpunkt, unter dem hier diese drei Tendenzen und Themata behandelt werden. Die Behandlung selbst aber stammt aus verschiedenen Zeiten: der Vortrag über Logistik aus dem Jahre 1908, die Auseinandersetzung mit einigen Dialektik-Arten hauptsächlich aus den Jahren 1928—29, die kritischen Betrachtungen über die Phänomenologie aus dem Jahre 1930.

Es ist offensichtlich, dass eine solche kritische Behandlung einmal angeschnitten, auch bald weitergeführt werden muss, um alles das, was hier aus verschiedenen Gründen unberücksichtigt blieb, doch in das Bereich der aufmerksamen kritischen Betrachtung einzubeziehen und alle wichtigen vorhandenen Argumentationsvariationen mehr oder weniger zu erschöpfen. Dies wird voraussichtlich noch im Frühling des nächsten Jahres geschehen, wobei der Leser auch mit einer eingehenden Bibliographie versorgt werden wird.

B. Jakowenko.

Prag, am 5. Juni 1936.

INHALTSVERZEICHNIS.

	Seite
Zur Kritik der Logistik	1
Die Logistik und die transzendente Begründung der Mathematik	3
Ueber den Fehler der illusorisch-empirischen Präpos- tulierung des Psychischen und das Minimum der Illusion	14
Zur Kritik der Dialektik	21
1. Hegels Dialektik des Widerspruchs	23
2. Kroners Dialektik der Heautologie	37
3. Religiöse Dialektik Florenskijs, Bulgakows und Karsawins	40
4. Lossews phänomenologisch-mythologische Dialektik .	44
5. Lieberts „Tragische“ Dialektik	46
Zur Kritik der Phänomenologie	49
Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie .	51

ZUR KRITIK DER LOGISTIK.

Die Logistik und die transzendente Begründung der Mathematik.¹⁾

Und die formale Logik wurde zum guten Teil eine allgemeine Grammatik.

In der Vernachlässigung dieses Unterschiedes von Gleichheit und Identität hat die neuere Englische Logik ihre Quelle.

Nur das Formale ist sachlich.

H. Cohen.

Es ist nicht zu leugnen, daß das gegenwärtige Streben nach einer reinen Logik in den meisten Fällen mit dem Streben, die Mathematik philosophisch zu begründen, am engsten verknüpft ist. Das „standard work“ der heutigen Transzendentalphilosophie, die Cohensche „Logik der reinen Erkenntnis“, kündigt sich an als die Logik der Mathematik *κατ' ἐξοχήν*.¹⁾ Zugleich ist auf dem Boden der Brentanoschen, besser gesagt der modernisierten scholastischen Psychologie, eine Reihe einerseits mehr philosophischer, anderseits mehr mathematischer Arbeiten entstanden, die die Logik mit der Mathematik zu vereinigen suchen. So glauben Husserl²⁾ und Hilbert³⁾ die Mathematik als Nebendisziplin der Logik betrachten zu können, während Meinong⁴⁾ und Itelson⁵⁾ in der Mathematik einen „Spezialfall“ der Logik sehen wollen. Als die extreme Linke dieser ganzen Richtung ist die sogenannte Logistik anzuerkennen, die die von Boole begründete, von Schröder weiterentwickelte mathematische Logik zu einer vollkommenen Gestalt bringen will. Die Werke von Peano, Frege und Russell realisierten Leibnizens Ideal einer universalen Wissenschaft, einer „logica generalis“. Selbstverständlich sind nicht alle Fragen in der Logistik vollständig gelöst; insbesondere die philosophisch gefärbten Fragen erfordern noch

¹⁾ S. H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 18, 489, 507; Ethik des reinen Willens² (1907), S. 65—66; Im. Kant. Eine Rede (1904), S. 8 f.; Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus, I⁷ (1902), S. 474 ff; Religion und Sittlichkeit (1907), S. 11; P. Natorp, Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik („Archiv f. syst. Philosophie“ VII, 1901), S. 383 f.

²⁾ Ed. Husserl, Logische Untersuchungen, I (1900), S. 248 ff.

³⁾ D. Hilbert, Ueber die Grundlagen der Logik und der Arithmetik. Verhandlungen des III. internationalen Mathematiker-Kongresses (1905), S. 176.

⁴⁾ A. Meinong, Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften (1907), S. 105, 115; Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 27.

⁵⁾ II^e Congrès de philosophie, Genève. Comptes rendues critiques (Couturat), Revue de Métaphysique et de Morale XII, (1904), p. 1039-1040.

^{*)} Vortrag gehalten auf dem III. internationalen Kongresse für Philosophie zu Heidelberg (1908).

weiterer Arbeit. So glauben Husserl¹⁾, Frege²⁾, und Russell³⁾, daß Logik gar nicht normativ sei, während für Couturat „il y a dans les lois de la logique un élément idéal et normatif, une notion de valeur“⁴⁾. Auch die Frage danach, ob die Logik vom Wahren und Falschen handelt oder nicht, bleibt noch immer unbestimmt. Aber alle diese Einzelheiten sind für uns heute von keinem Belang! Wir wollen allgemeinere Fragen aufwerfen: Ist es überhaupt möglich, die Mathematik in die Logik aufzunehmen und vice versa? Ist es überhaupt möglich, die Mathematik als Nebendisziplin der Logik zu betrachten? Ist es überhaupt richtig, die Logik als die Logik der Mathematik par excellence zu verkünden? Wir beantworten diese Fragen mit einem entschiedenen Nein. Unsere heutige Aufgabe ist, diese Ablehnung an dem Beispiele der Logistik zu begründen.

§ 1. Die Logistik erhebt den Anspruch auf die Bedeutung der Logik als der Logik der Wissenschaft überhaupt. Sie tritt auf „comme la science de tous les raisonnements, formellement nécessaires“⁵⁾. Und da „la science est une comme l'esprit...“⁶⁾, „il n'y a qu'une Logique, la logique de déduction“⁷⁾, d. h. die Logik der mathematischen Naturwissenschaft. Diese Logik muß das wissenschaftliche Denken in seiner reinsten und allgemeinsten Form ergreifen. Die reinsten Struktur des Denkens besteht dieser Logik nach in neun „logical constants“⁸⁾ und zwanzig Postulaten⁹⁾, die jede mögliche Kombination dieser „logischen Konstanten“ begründen und dadurch das wissenschaftliche Denken erschöpfen. Dieser Struktur des Denkens entspricht am besten ein logischer Algorithmus, der den logischen Calculus mit den „logical constants“ ermöglicht. Auf diese Konstanten und diesen Calculus ist die ganze Wissenschaft logisch zurückzuführen. In diesem Sinne ist die Logik die voraussetzungsloseste der Wissenschaften; sie wird auch von der transzendentalen Logik vorausgesetzt.¹⁰⁾ Wir behaupten dagegen: 1. Die Logistik setzt die Erkenntnistheorie oder transzendente Logik schon darum voraus, weil sie von der Wissenschaft

¹⁾ Ed. Husserl, Logische Untersuchungen, I (1900), S. 47 ff., 228 ff.; II (1901), S. 102 f., 670 f.

²⁾ G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, I (1893), S. 14 ff.

³⁾ B. Russell, Meinong's Theory of complexes and assumptions („Mind“ XIII, 1904), S. 204—206, 353—354.

⁴⁾ L. Couturat, La logique et la philosophie contemporaine („Revue de Métaphysique et de Morale“ XIV, 1906), p. 322.

⁵⁾ L. Couturat, Les Principes des Mathématiques (1905), p. 215.

⁶⁾ L. Couturat, ibid., p. 306.

⁷⁾ L. Couturat, ibid., p. 307; auch s.: La logique et la philosophie contemporaine („Revue de Métaphysique et de Morale“, XIV, 1906), p. 324.

⁸⁾ B. Russell, The Principles of Mathematics, I. (1903), S. 11, 106, 429.

⁹⁾ B. Russell, Ibid., S. 10—30.

¹⁰⁾ L. Couturat, Les Principes des Mathématiques (1905), p. 303.

spricht und das, was die Wissenschaft ist, als feststehend betrachtet. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie aber ist das zu bestimmen, was die Wissenschaft ist oder nicht ist. Und da die Logistik ihre Auffassung der Wissenschaft als mathematischer Naturwissenschaft voraussetzt, aber nicht begründet, so können wir nur bedauern, daß sie nicht Erkenntnistheorie treiben wolle, da sie widrigenfalls (und das ist auch in der Tat der Fall) eine petitio principii begehen müßte. Denselben Vorwurf müssen wir auch Riehl machen, wenn er sagt: „Die Logik bedarf nicht der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung. Als die Lehre von der Form einer Wissenschaft überhaupt, ist sie selbst die allgemeinste wissenschaftliche Disziplin.“¹⁾, wie auch der „Logik“ Itelsons²⁾, oder der „Gegenstandstheorie“ Meinongs³⁾, da sie beide eine bestimmte psychologische Theorie der Gegenständlichkeit voraussetzen. Das Recht dieser Theorie, den Sinn des Gegenstandsbegriffes überhaupt festzustellen, — das ist das Problem der Erkenntnistheorie. Wo es ungelöst bleibt, dort liegt ein *ύστερον πρότερον* vor, wie in dem Falle der Logistik. „It seems to result that logic, though not epistemology, is prior to psychology“, sagt Russell⁴⁾. Es ist aber merkwürdig, dass nur die Epistemologie selbst dies beweisen kann. Hier tritt die unvollkommene „Voraussetzungslosigkeit“ der formalen Logik am deutlichsten zutage. 2. Die Logistik setzt den bestimmten Begriff der Wissenschaft voraus; darum verkennt sie die logische Natur anderer Wissenschaften. Sie mathematisiert das Wesen des menschlichen Denkens, weil ihr Formalismus ein Mathematismus ist. Die „logical constants“ und die Postulate, wie auch der Algorithmus, entsprechen nicht jeder möglichen Wissenschaft; sie sind ja inhaltlich bestimmt; sie sind mathematische „logical constants“ und Postulate. Die Logistik gibt uns nicht bloss eine allgemeine inhaltlose Sprache, sondern ihre Zeichen sind auf bestimmte Gegenstände angewiesen. Das hat Frege sehr deutlich gezeigt.⁵⁾ Nehmen wir Beispiele. Die fundamentale „logical constant“, — „implication“⁶⁾, hat mit dem psychologischen, biologischen, historischen Denken gar nichts zu tun. Sprachlich ist sie, selbstverständlich, die

¹⁾ A. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie („Kultur der Gegenwart“ I, 6: „Systematische Philosophie“, 1907), S. 88.

²⁾ Revue de Métaphysique et de Morale, XII (1904), p. 1039 etc.

³⁾ A. Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 1—50.

⁴⁾ B. Russell, Meinong's Theory of complexes and assumptions („Mind“ XIII, 1904), S. 354.

⁵⁾ G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, II (1903), S. 80—157; auch I (1893), S. 5—26.

⁶⁾ B. Russell, The Principles of Mathematics, I (1903), S. 14ff., 33ff., 518—519. Dasselbe gilt auch in bezug auf „Denoting“, s. ibid., 53ff., 502; auch: On Denoting („Mind“ XIV, 1905), S. 479—493. S. auch Peano, Aritmetica generale e algebra elementare (1902), p. 1—2.

allgemeinste Form des wissenschaftlichen Denkens, inhaltlich aber oder logisch — keineswegs, falls man sie in solcher Weise, wie die Logistik es tut, formuliert. Das Implikationsverhältnis zwischen zwei psychologischen Gegenständen ist von dem zwischen zwei mathematischen ganz verschieden. Und man darf das mathematische Implikationsverhältnis nicht für das allgemein wissenschaftliche ausgeben. Die Identität wird von der Logistik in ihrem Wesen ebenso verkannt, wie die Implikation. Man formuliert sie in folgender Weise: „x is identical with y if y belongs to every class to which x belongs, in other words, if „xBAU“ implies „yBAU“ for all values of U“¹⁾; man sagt auch, daß die Identität die logische Gleichheit bedeute.²⁾ Wir entgegnen aber: sprachlich ist es möglich; dann müssen aber solche Termini, wie „Klasse“, „Gleichheit“ usw. ihre mathematische Färbung einbüßen, was aber nicht der Fall ist, denn die Logistik gibt ihren Termini immer eine bestimmte, nämlich allgemein-mathematische Bedeutung. Darum entspricht die oben erwähnte Identitätsformel nicht den psychologischen oder biologischen Gegenständen: diese setzen eine ganz andere Identität voraus. Die psychologische Identität ist die Einheit mit sich selbst; dagegen ist die mathematische oder logische Gleichheit die Einheit mit sich selbst als mit einem anderen, sozusagen die Einheit außerhalb ihrer selbst.³⁾ Auch der Begriff der Definition wird sehr einseitig verstanden. „Une définition est réductible à une égalité.“⁴⁾ Das stimmt keineswegs; denn die psychologische Definition, soll man darunter kein bloss gedankenloses Symbol verstehen, ist nicht auf eine Gleichung zurückzuführen. Die Logistik will aber die Definition als eine logische Wissenschafts- oder Denkform, nicht aber als eine sinnlose Sprachform betrachten: sie spricht immer von einem Parallelismus zwischen den Denkoperationen und den logistischen Beziehungen.⁵⁾ Wir halten einen solchen Parallelismus für falsch, da die logistischen Beziehungen nicht bloß sprachliche Beziehungen, sondern inhaltliche, und zwar die mathematischen Denkbeziehungen sind. Die mathematischen Denkbeziehungen sind

¹⁾ B. Russell, *The Principles of Mathematics*, I (1903), S. 20; auch: L. Couturat, *L'Algèbre de la Logique* (1905), p. 8.

²⁾ L. Couturat, *Les Principes des Mathématiques* (1905), p. 9–10, 19, 49, 52.

³⁾ H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode* (1883), S. 90; *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), S. 87, 189, 291, 416.

⁴⁾ G. Peano, *Les définitions mathématiques*. Bibliothèque du Congrès internat. de Philosophie, III (1901), p. 279. S. auch C. Burali-Forti, *Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel*, *ibid.*, p. 289–324; A. Padoa, *Essai d'une Théorie algébrique des nombres entiers*, *ibid.*, p. 314–324; L. Couturat, *Les Principes des Mathématiques* (1905), p. 34 s.

⁵⁾ L. Couturat, *L'Algèbre de la Logique* (1905), p. 3–4; auch A. Voigt, *Was ist die Logik?* („Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie“ XVI, 1892), S. 28; *Die Auflösung von Urteilsystemen* (1890), S. 3–3.

aber nicht allgemeine Denkbeziehungen — das ist sozusagen eine empirische Tatsache. Die Logistik begehnt ein doppeltes *ὕψιστον πρότερον*. Wir müssen sie also verwerfen. Sie ist keine Logik der Wissenschaft. Sie kann höchstens die Logik der Mathematik sein. Unsere weitere Aufgabe ist es dies zu prüfen.

§ 2. Die soeben aufgewiesene Selbsttäuschung der Logistik über ihre Bedeutung und Leistungsfähigkeit hat einen tieferen Grund, als dies zuerst scheinen mag. Wie gesagt, sie steht auf dem Boden modernisierter scholastischer Psychologie, der Psychologie der Tätigkeit, der Intentionalität. Die Logistik erfaßt die Wissenschaft oder das wissenschaftliche Denken in seiner Tätigkeit. Sie will aber nur sein¹⁾ logische Formalität feststellen. Sie setzt dabei erstens voraus, daß die Tätigkeit auf einen Gegenstand gerichtet ist, und nur in diesem Gerichtetsein findet sie die formelle Gestalt des Denkens. Zweitens setzt sie voraus, daß es möglich sei, dies Gerichtetsein und alle seine Momente formell zu deuten. Die erste Voraussetzung hat sich in unserem ersten Vortrage als eine falsche, illusorische Intentionalitätstheorie erwiesen.²⁾ Es ist gleichgültig, ob man das Logische in der Denk- oder Wissenschaftstätigkeit, als das Produkt des psychischen Prozesses³⁾, oder als die formelle Form des Denkprozesses selbst, oder als eine Form des Inhaltes der Tätigkeit⁴⁾ erklären wird; man setzt immer die obengenannte Theorie voraus und verfälscht die eigentliche Natur des Logischen.⁵⁾ Die zweite Voraussetzung aber bedeutet die Hypostasierung des Psychischen zum Formalen. Jetzt stossen wir auf eine neue Art des Psychologismus, da die Forschungstätigkeit, diese psychische Tatsache, hier nicht mehr transzendental, wie in dem transzendentalen Idealismus, sondern bloß formal ausgelegt wird. Dazu trägt auch der Umstand bei, daß die Sprache ihrerseits das Denken formalisiert. Und es ist nicht zu verwundern, daß man in dieser Formalisierung die logische Natur des wissenschaftlichen Denkens sieht. Es ist auch nicht zu verwundern, daß man das durch die alltägliche Sprache formalisierte Denken durch ein durch die mathematische Sprache formalisiertes ersetzen will. Das ist aber zu bedauern, denn gerade deswegen ist die Logistik entstanden

¹⁾ S. unten S. 14ff.

²⁾ C. Cantoni, *Em. Kant: Filosofia teoretica*, I² (1907), p. 136 s.; A. Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie* (1876), S. 14, 30; A. Padoa, *op. cit.*, p. 317–319.

³⁾ Ed. Husserl, *op. cit.* II, S. 254ff., 314ff., 96, 182, 215.

⁴⁾ A. Meinong, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (1904), S. 1–50.

⁵⁾ Dasselbe ist zu konstatieren in den Arbeiten G. Freges. S. insbesondere: *Ueber Sinn und Bedeutung* („Zeitschrift für Philosophie“ Bd. 100, 1892), S. 25–50; *Ueber Begriff und Gegenstand* („Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie“ XVI, 1892), S. 192–205.

und eine neue Art des Psychologismus, der formalistische oder grammatikalistische Psychologismus ins Leben gerufen worden. Wir müssen überhaupt auf die formale Logik als Wissenschaftslogik verzichten. Mag sie im Leben, d. h. in dem Illusionsgebiet, eine wichtige, praktische Rolle spielen, in der Wissenschaft findet sie als solche keinen Platz mehr. In diesem Sinne ist die formale Logik eine Scheinwissenschaft; sie ist eine formale Psychologie, die neben der transzendentalen Psychologie zu stellen und mit ihr zusammen zu verwerfen ist.

§ 3. Es ist verständlich, daß auf dem Boden eines solchen formalistischen Psychologismus die Logistik sich selbst als die Vollendung der formalen Logik betrachten soll, und noch verständlicher ist es, daß die Illusorität desselben sich hier deutlicher als irgendwo anderwärts zeigen muß. Sie spitzt sich in der Nichtunterscheidung zwischen der Zurückführung und der Begründung zu, die die Logistik unwillkürlich begeht. Sie glaubt die ganze Mathematik auf neun „logical constants“ und zwanzig Postulate zurückzuführen und nennt es die logische Begründung der Mathematik.¹⁾ Aber das ist eigentlich keine Begründung; denn die Frage nach der Möglichkeit und den Prinzipien der Mathematik bleibt auch nach einer solchen Zurückführung bestehen. Nehmen wir Beispiele. Die Zahl ist in der Logistik folgenderweise formuliert: die Zahlen sind „classes of classes, namely of all classes similar to a given class.“²⁾ Wir bestreiten nicht die Zulässigkeit dieser Formulierung — darüber zu entscheiden, ist die Aufgabe der lebendigen, mathematischen Forschung. Wir bestreiten nur, daß eine solche Formulierung das Zahlproblem logisch lösen könne. Sie tut das garnicht, denn das eigentliche Problem wird auch bei dieser Formulierung in der Frage danach bestehen, was die Zahl sei. Wir drücken das dabei nur in einer anderen Terminologie aus; wir werden nämlich fragen: was ist die „Class of classes, namely of all classes similar to a given class“? Diese Formulierung nimmt nur mehr Raum ein, der Kern der Sache bleibt aber gleich unverständlich. Auch die Definition der Geometrie gibt uns keine Begründung derselben: „Geometrie is the study of series of two or more dimensions.“³⁾ Statt des Raumes sagen wir hier: „serie of two or more dimensions“, und können ruhig unsere erkenntnistheoretische Frage in dieser neuen Terminologie wiederholen: wie ist die „serie of two or more dimensions“ möglich. Es hat damit eine ganz gleiche Bewandnis auch in allen anderen Fällen. Diese neue Terminologie, diese neue Sprache ist selbst-

¹⁾ L. Couturat, Les Principes des Mathématiques (1905), p. 35—37.

²⁾ B. Russell, The Principles of Mathematics, I (1903), S. 116.

³⁾ B. Russell, Ibid., S. 372.

verständlich keine Stenographie, sondern eine Ideographie.¹⁾ Aber gerade darum entspricht sie nicht der Gesamtheit des wissenschaftlichen Denkens und ist für immer auf das mathematische Gebiet angewiesen. Diese Ideographie als die Begründung der Mathematik bezeichnen, heißt für uns in einen formalistischen Psychologismus verfallen. Diese Ideographie kann eine praktische Bedeutung für die Forschung haben; eine theoretische hat sie für die Wissenschaft nicht. Die Logistik hypostasiert die Ideographie zu einer Ideobegründung. Die ganze Illusorität einer solchen Hypostasierung zeigt sich am deutlichsten an dem Problem der Paradoxien der Mengenlehre. Wir sind der Ansicht, dass alle diese Paradoxien bloße Sophismen seien, und daß ihre angebliche Haltbarkeit durch den Fehler des formalistischen Psychologismus verursacht sei. Nehmen wir ein Beispiel: wir haben eine Reihe natürlicher ganzer Zahlen, die eine Klasse bilden. Selbstverständlich gehört diese Klasse sich selbst nicht. Wir können die Klasse der sich selbst nicht gehörenden Klassen bilden. Dann fragen wir: gehört die Klasse der sich selbst nicht gehörenden Klassen sich selbst oder nicht? Wenn ja, so ist sie eine Klasse, die sich selbst nicht gehört; wenn nein, so gehört sie sich selbst: — in beiden Fällen widersprechen wir uns selbst. Dieser Widerspruch ist aber durch eine quaternio terminorum bedingt. Denn im Anfang ist die Klasse dasselbe, wie die Menge ihrer Glieder: die Klasse sind diese Glieder selbst. Dagegen auf der zweiten Stufe der Erörterung ist die Klasse das, was ihre eigene Glieder in ihrem Zusammenhange bezeichnet; sie ist sozusagen der Begriff der Menge, nicht die Menge selbst. Daraus ergibt sich ein Widerspruch. Wenn die Klasse die Menge selbst ist, so ist es sinnlos zu behaupten, daß die Klasse sich selbst gehört; oder eine solche Behauptung wird schon eine andere (zweite) Definition der Klasse voraussetzen, wonach diese die Menge bedeutet, mit welcher sie sich jedoch nicht deckt. Diese zweite Definition der Klasse ist vollkommen falsch, da sie auf dem Boden des formalistischen Psychologismus oder der Intentionalitätstheorie überhaupt entstanden ist. Die Klasse als Begriff von der Menge ist logisch nicht zu rechtfertigen: das ist ein illusorisches Gebilde, mag es in einem transzendentalen oder in einem formalistischen Gewande auftreten. In der logischen Begründung der Mathematik, die jedem Psychologismus fernsteht, werden keine Paradoxien übrig bleiben. Es ist klar, daß die Versuche Freges²⁾ und Russells³⁾, sich davon zu befreien, nur als Frageverschiebungen anzusehen sind, da

¹⁾ L. Couturat, Pour la Logistique (Réponse à Poincaré). („Revue de Métaphysique et de Morale“ XIV, 1906), p. 211—212; s. auch: La logique mathématique de M. Peano (ibid. VII, 1899), p. 617.

²⁾ G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, II (1903), S. 253—265.

³⁾ B. Russell, The Principales of Mathematics, I (1903), S. 100ff.,

sie auf dem Boden der Intentionalitätstheorie des Denkens und der Wissenschaft stehen.

§ 4. Die Logistik ist also nicht imstande, die Mathematik zu begründen; aber eine solche Begründung vorbereiten kann sie wohl. Sie zeigt mit überzeugender Kraft, daß die Anschauung in der Mathematik ein fremdes Element sei, daß sie einen verwirrenden Einfluß auf die logischen Grundlagen der Mathematik ausübe und als ein psychologisches Moment auszumerzen sei. Damit sind die empirisch-psychologischen Theorien der Zahl¹⁾ und des Raumes²⁾ für immer widerlegt. Damit wird der wahre Hintergrund der angeblich transzendentalen Theorie des dreidimensionalen Raumes bei Natorp³⁾ und der logischen Mechanisierung des Differenzials bei Cohen⁴⁾, wie auch der Begründung der Zahl auf der Zeit⁵⁾ aufgedeckt; damit wird Sigwarts Mangel an genauen Kenntnisse auf mathematischem Gebiete, besonders in seiner Analyse des Unendlichen der Mathematik, bewiesen. Die Logistik behält vollständig Recht gegen Poincaré⁶⁾, denn dieser liefert uns nicht logisch-mathematische Theorien, sondern psychologische Lehren über die Zahl — Raum usw. = Vorstellungen. So interessant diese Lehren Poincarés für die Psychologen auch sein, so nüchtern sie in dem mathematischen Forschungsleben auch erscheinen mögen, für die Begründung der Mathematik sind sie von keiner Bedeutung. Dies erwiesen zu haben, ist das

510ff., 523ff.; *Les Paradoxes de la logique* („Revue de Métaphysique et de Morale“, XIV, 1906), p. 634—650.

¹⁾ S. z. B. Kronecker, Ueber den Zahlbegriff („Philosophische Aufsätze“ (Zeller), S. 263—274; H. v. Helmholtz, Zählen und Messen, *ibid.*, S. 17—52; Ch. Sigwart: *Logik*³, II (1904), S. 42—62.

²⁾ S. z. B. B. Riemann, *Gesammelte mathematische Werke*¹, S. 255, 493; Beltrami, *Opere matematiche*, I (1900), p. 374—429; H. v. Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen II*, S. 610—660; Vorträge und Reden, II, S. 1—34, 219—271; B. Erdmann, *Die Axiome der Geometrie* (1877), insb. S. 89—174.

³⁾ P. Natorp, *Nombre, temps et l'espace* („Bibliothèque du Congrès intern. de Philosophie“ I (1900), p. 377—389; *Logik* (1904), S. 48—58; *Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik* („Archiv f. syst. Philosophie“ VII (1901), S. 206—208, 382f.

⁴⁾ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 102—119; *Kants Theorie der Erfahrung*² (1885), S. 422—438; *Das Prinzip der Infinitesimalmethode* (1883), S. 13—42, 124ff., 152ff. Schon Salomon Maimon hat den logischen Sinn des Differenzials mechanisiert: „Die Vorstellung der roten Farbe z. B. muß ohne alle endliche Ausdehnung, aber doch nicht als ein mathematischer, sondern als ein physischer Punkt, oder als das Differenzial einer Ausdehnung gedacht werden“. S. Versuch über die Transzendentalphilosophie (1790), S. 27—28. In seiner logischen Deutung des Differenzials steht Cohen dem Maimon sehr nahe.

⁵⁾ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), S. 122—144.

⁶⁾ H. Poincaré, *Les Mathématiques et la Logique* („Revue de Métaphysique et de Morale“ XIII, 1905), p. 815—835; XIV (1906), p. 15—34, 294—317, 866—868; *La science et l'hypothèse* (1908), p. 9—28, 67—109; *La valeur de la science* (1908), p. 11—34, 260.

Verdienst der Logistik. Sie ist ein gutes Mikroskop, wie sich einmal Pieri ausgedrückt hat¹⁾. Sie büsst aber sofort ihre ganze Bedeutung ein, wenn sie sich mit der Bedeutung einer zur Begründung vorbereitenden Tätigkeit nicht begnügt, sondern auf die Begründung der Mathematik selbst den Anspruch erhebt. Meine Zunge ist mein Feind, sagt ein russisches Sprichwort. Und in der Tat, das Beispiel der Logistik bestätigt unzweideutig seine Richtigkeit: das Mikroskop verwandelt sich hier in das Wesen des wissenschaftlichen Gegenstandes, das Werkzeug oder Zeichen wird zum mathematischen Gebilde. Hier haben wir ein Analogon der empiristischen Auffassung der Anschauung. Allein weder die Anschauung der Zahl, noch der Begriff derselben ist die Zahl selbst oder ihr Prinzip, denn sowohl Anschauung als auch Begriff sind theoretisch lediglich psychische Erscheinungen (— man kann sie zu transzendentalen oder formalen Gebilden hypostasieren, das ist aber der ärgste Fehler —), während sie praktisch nur als Mittel der Bearbeitung, als Regeln der Tätigkeit betrachtet werden können. Der begriffliche Psychologismus ist ebenso unhaltbar, wie der empirische oder anschauliche. Was für einen Algorithmus wir auch schaffen mögen, er bleibt immer ein Zeichensystem. In ihrem Streben die Mathematik zu begründen, ist die Logistik zum Nominalismus geworden. Dass es so sei, zeigt uns am deutlichsten Couturats Kritik der mathematischen Ansichten Kants²⁾. Solange er die Mangelhaftigkeit dieser Ansichten, ihr beständiges Verfallen in den anschaulichen Psychologismus demonstriert, sind wir mit ihm vollständig einverstanden. In dem Augenblicke aber, wo er sich gegen die Kantischen Grundideen wendet und die reine Logistik als die Begründung der Mathematik betrachten will, begeht er den erdenklich ärgsten Fehler. Denn erstens bedeutet die Verbanung der Anschauung aus dem Gebiete der Mathematik gar nicht die Vernichtung der Kantischen Theorie der reinen Anschauung. Das bedeutet lediglich, diese Theorie in unpsychologischer Weise zu formulieren, das Prinzip der reinen Anschauung muß aber bestehen bleiben. Ich bin der Meinung, daß es sich dann von den Kategorien nicht mehr unterscheiden lässt, was schon Salomon Maimon behauptet hat³⁾. Und zweitens, der Verzicht auf Kants psychologistische Formulierung des Unterschiedes zwischen den synthetischen und den analytischen Urteilen bedeutet keineswegs den Verzicht auf einen

¹⁾ M. Pieri, *Sur la Géométrie envisagée comme un système purement logique* („Bibliothèque du Congrès internat. de Philosophie“ III, 1901), p. 382; auch G. Vailati, *La logique mathématique* („Revue de Métaphysique et de Morale“ VII, 1899), p. 86, 98, 102.

²⁾ L. Couturat, *Les Principes des Mathématiques* (1905), p. 235—302.

³⁾ Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*

solchen Unterschied überhaupt. Cohen hat das schon längst bewiesen, indem er das Wort „synthetisch“ dem Worte „erfahrungsmässig“ gleichgesetzt hat.¹⁾ Synthetisch sind die Grundlagen der Erfahrung, der Wissenschaft, des Seins, der Erkenntnis, analytisch dagegen sind nur die Forschungs-Definitionen- und Erfassungsregeln. Die Synthesis ist das Sein, die transzendente Apperzeption; die Analyse dagegen — die Abbildung der Synthesis in dem Bewußtsein des Individuums, d. h. die lebendige Forschung. Gerade darum sind für Kant nicht nur die reine Anschauung, sondern auch die reinen Begriffe, die Kategorien synthetisch. Das vergift Couturat in seiner Kritik, denn er glaubt, daß das Analytische das Synthetische verdrängen könne und müsse. Das zu behaupten heisst aber dasselbe, wie ein Mikroskop für die Gegenstände auszugeben, die mit seiner Hilfe zu erforschen sind. Nein, in bezug auf die Mathematik kann dem Algorithmus Peanos ein für allemal nur die Rolle einer neuen Sprache zugewiesen werden: was für eine Bedeutung ihm zukommt — darüber wird uns die mathematische Praxis, sozusagen das mathematische Leben belehren; für die Philosophie der Mathematik aber hat er nur eine wirkliche Bedeutung, und zwar die Bedeutung eines feineren Sprachewerkzeuges.

§ 5. Die Logistik hat aber noch eine Bedeutung. Sie ist eine speziell-mathematische Disziplin, nicht bloss das mathematische Werkzeug überhaupt. Und in diesem Sinne kann man sie als die Wissenschaft der „Ensembles“ oder Gruppen bezeichnen. Nur in diesem Sinne hat sie eine theoretische Bedeutung. In diesem Falle verlangt sie ebenso eine logische Begründung, wie jede andere mathematische Disziplin. Sie ist dann nur eine besondere Wissenschaft. Was ist denn die logische Begründung? Begründung heisst: nach einer Reihe von Analysen, nach einer hartnäckigen Aufhebung des Psychologismus, also nach einem langen Kampfe gegen die sogenannte Intentionalitätsillusion, zu demjenigen Standpunkte gelangen, den wir in unserem ersten Vortrage als das Minimum dieser Illusion bezeichnet haben.²⁾ Der Standpunkt eines solchen Minimums hat mit der lebendigen mathematischen Forschung gar nichts zu tun, denn diese liegt außerhalb der Frage nach dem Wesen und Bestand der Wissenschaft, da die lebendige Forschung nur eine psychische Tätigkeit und gar nichts anderes ist. Wir erforschen nicht diese Tätigkeit (das ist die Aufgabe der Erkennenspsychologie), sondern die Wissenschaft als den Wahrheitszusammenhang, in unserem Falle den mathematischen Wahrheits- oder Seinszusammenhang. Ein solcher Standpunkt ist dem Begriffe ebenso wie der Anschauung fremd: er

(1790), S. 23; auch B. Russell, *Essais sur les fondements de la Géométrie* (1901), p. 79, 225, 233, 250.

¹⁾ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*² (1885), S. 397ff.; *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), S. 237, 357f.

²⁾ S. unten S. 17f.

abstrahiert von ihnen, denn er hat ihre illusorische Aktivität schon überwunden. Wir haben diesen Standpunkt in unserem gestrigen Vortrage als den des passiven Schauens und vollständigen Selbstvergessens bezeichnet.¹⁾ Und nur auf diesem Standpunkte ist das Sein, das reine Sein, wie auch die reine Wissenschaft, in unserem Falle die reine Mathematik, möglich. Nur auf diesem Standpunkte kann die Mathematik sich selbst als begründet betrachten, d. h. als gültig in ihrem kategorialen Ganzen. Und nur auf diesem Standpunkte ist sie vollständig befreit vom empirischen Psychologismus der Anschauung, wie auch vom formalistischen Psychologismus des Begriffs. Die Mathematik begründen, heisst sie in ihrer ganzen Reinheit, d. i. in ihrer Bedeutung der Konkretisierung der fundamentalen logischen Prinzipien zeigen.

Wir beantworten also unsere Hauptfragen in folgender Weise: Die Logistik ist nicht die Logik der Wissenschaft, denn sie ist, wenn sie einen Anspruch auf allgemeingültige Bedeutung erhebt, nur ein Mittel, ein Mikroskop, und dabei ein speziell-mathematisches Mittel, eine speziell-mathematische Sprache. Die Mathematik ist keine Nebendisziplin der Logik, denn die Logik ist die fundamentale Grundlage aller anderen Wissenschaften (Mathematik und Logik inbegriffen). Die Logik ist nicht die Logik der Mathematik par excellence, denn sie ist die Logik der Wissenschaft überhaupt, nicht einer besonderen Wissenschaft. Die Behauptung: *Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram Mathematicam* — gibt die Erkenntnistätigkeit oder besser eine besondere Wirksamkeit dieser Tätigkeit für die Wissenschaft überhaupt aus. Das ist ein historistischer Psychologismus.

Und wenn wir uns doch eine historische Frage erlauben wollen und fragen: Wer also, Kant oder Leibniz? — so kann es darauf nur eine Antwort geben. Denn behaupten: „*Ma Métaphysique est toute la mathématique*“ heisst auf die Metaphysik einfach verzichten.

¹⁾ S. unten S. 13.

Ueber den Fehler der illusorisch-empirischen Präpostulierung des Psychischen und das Minimum der Illusion.

(Zwei Auszüge aus einem in Heidelberg während des III.
internationalen Kongresses für Philosophie im Jahre 1908
gehaltenen Vortrage.)

„§ 2. Das Gerichtetsein der Forschungstätigkeit auf einen aussenliegenden Gegenstand ist nach Meinong¹⁾ eine allgemeine Eigenschaft der psychischen Erscheinungen. Es ist nach Cohen²⁾ der Ursprünglichkeitswert der Erkenntnis, nach Husserl³⁾ die phänomenologische Natur des Vorstellens als des psychischen Grundaktes und nach Rickert⁴⁾ das Wesen des Anerkennens, des Evidenzgefühls. Diese ursprüngliche Eigentümlichkeit des Psychischen kann man, der Ansicht der meisten heutigen Philosophen nach, nicht weiter erklären, sondern sie ist nur zu konstatieren, als ein deskriptives Datum herauszuanalysieren. Die Intentionalität — das der passendste Name für diese Eigentümlichkeit⁵⁾ — ist eine primitive Tatsache, die jeder Theorie des Psychischen vorhergeht. Wir sagen dagegen: 1. Die Intentionalität als Tatsache bezeichnen, heisst eine bestimmte psychologische Theorie formulieren; die angeblich „vortheoretische“ Phänomenologie Husserls⁶⁾ und Diltheys,⁷⁾ ebenso wie die Cohensche

¹⁾ S. A. Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 2, 19—20, 23—24; Ameseder, ib., S. 53; Meinong, Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906), S. 108—109; Ueber Annahmen (1902), S. 93; Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften (1907), S. 116 f.; F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874), S. 116; K. Twardowsky, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen (1894), S. 3; A. Höfler, Zur gegenwärtigen Naturphilosophie (1904), S. 92; C. Cantoni, Im Kannt I: Filosofia teoretica² (1907), p. 222; L'apriorité de l'espace, in der Revue de Métaphysique et de Morale XII (1904), p. 315; J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908), S. 79 ff.

²⁾ S. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung² (1885), S. 69 ff., 134 ff., 200 ff.; Kants Begründung der Aesthetik (1889), S. 147 ff., 241 ff., 404.

³⁾ S. E. Husserl, Logische Untersuchungen II (1901), S. 322—599.

⁴⁾ S. H. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis² (1904), S. 87 ff., 112 ff.

⁵⁾ S. E. Husserl, op. cit., S. 38, 351 ff., 480—535.

⁶⁾ S. E. Husserl, op. cit., S. 3—22, 336 ff.

⁷⁾ S. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in den Sitzungsab. d. Berl. Akad. (1894), S. 1345 f.; Einlei-

Ursprünglichkeitslehre sind schon bestimmte Materialsbearbeitungen, also Theorien. Die Tatsache, als ein theoriefreies Etwas, ist nur als die Erdichtung der Machschen Empfindungs-metaphysik¹⁾ oder des Laasschen „metaphysischen“ Positivismus²⁾ möglich; die Erkenntnistheorie [Cohen,³⁾ Natorp,⁴⁾ Rickert⁵⁾] hat vollständig erwiesen, dass die Tatsache das Voraussetzungs-vollste ist. 2. Eine solche Intentionalitätstheorie widerspricht am schroffsten der unmittelbaren Erfahrung. Wo finden wir in unserer Erfahrung die gleichzeitige Präsenz (sozusagen die „innere Koexistenz“) des Gegenstandes der psychischen Intention, ihres Inhaltes und des intentionalen Aktes selbst? Auf den ersten Blick scheint eine solche Frage mindestens sonderbar zu klingen. Aber die eingehende Analyse wird diese Sonderbarkeit zerstören. Bei der Frage nach dem, was ist oder existiert, sind wir auf die Erkenntnisanalyse angewiesen; selbst bei der Frage nach der Wirklichkeit der Erkenntnis selbst ist es so. Die Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit der Psyche und der Erkenntnis, ist für uns immer die herausprojizierte Wirklichkeit. Wir kennen die Erkenntnis als Gegenstand der Erkenntnis selbst; wir kennen sie nicht vorher, d. h. wir kennen sie nicht in ihrer noch nicht erkannten Aktualität. Wenn ich z. B. einen Baum wahrnehme, so nehme ich nicht meine Wahrnehmung des Baumes wahr, und umgekehrt. Wenn ich den Sinn des Satzes: „ich nehme den Baum wahr“ verstehe, so nehme ich weder den Baum, noch meine Wahrnehmung des Baumes wahr.⁶⁾ In der Wirklichkeitsprojektion stehen diese drei „Wirklichkeiten“: der Baum, die Wahrnehmung des Baumes und der Sinn des Satzes: „ich nehme den Baum wahr“ untereinander in keinem Zusammenhange; und doch ist wie gesagt, eine solche Projektion in der Erkenntnis unentbehrlich. Also ist der Zusammenhang, die gleichzeitige Präsenz all dieser Momente unwirklich; also ist das Gerichtetsein eine Erdichtung. „Aber Sie haben noch ein wichtiges Moment vergessen — so wird man uns wahrscheinlich erwidern — und

tung in die Geisteswissenschaften I (1883), S. XVII, 25 f., 32 ff., 78, 80 ff., 145; Das Wesen der Philosophie, in der „Systematischen Philosophie“ (Kultur der Gegenwart I, 6, 1908), S. 31.

¹⁾ S. E. Mach, Die Analyse der Empfindungen⁴ (1903), S. 1—31, 277 ff.

²⁾ S. E. Laas, Ueber teleologischen Kritizismus, in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie VIII (1884), S. 14 f.

³⁾ S. H. Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung² (1885), S. 422 ff., 433 ff., 500 ff.; Kants Begründung d. Aesthetik (1889), S. 113 ff.

⁴⁾ S. P. Natorp, Ueber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis, in den Philos. Monatsh. XXIII (1887), S. 277—281; Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus, in dem Archiv f. syst. Phil. V (1898), S. 196—200; Sozialpädagogik² (1904), § 5.

⁵⁾ S. H. Rickert, Der Gegenstand d. Erkenntnis² (1904), S. 166 ff.

⁶⁾ S. E. Husserl, Log. Untersuchungen II, S. 707—711.

zwar das Erlebnis.¹⁾ Hier, in dem Erlebnis, liegen alle drei Momente zusammen vor: das Erlebnis ist Selbstbewusstsein.“ Allein, das ist keine Antwort, da wir auch in Bezug auf das Erlebnis wieder auf die Erkenntnisprojektion angewiesen sind. Wir müssen also auch in diesem Falle die Frage nach dem Zusammenhange dieser Momente von neuem wiederholen. Die Erlebnistheorie als solche gibt keine Lösung dieser Frage; sie ist vielmehr nur ihre Verschiebung. Auch in diesem Falle läuft alles auf dieselbe Unwirklichkeit und darum auch auf die Unmöglichkeit des Zusammenhanges hinaus. Auch das Erlebnis müssen wir erkennen; und wir können es nur in dem Falle erkennen, wenn es uns schon in der Projektionsform gegeben ist. Dann ist es aber verselbständigt und zeigt keinen Zusammenhangsgrund.

Dieser durch die Analyse konstatierbaren Unmöglichkeit des Zusammenhanges, d. h. der Intention, des Gerichtetseins usw., zum Trotz, leben wir nichtsdestoweniger immer so, als ob ein solcher Zusammenhang möglich wäre. Wir können überhaupt nicht einem solchen Gerichtetsein entgehen, können es auch nicht in dem Augenblicke, wo wir erkennen. Das ist also ein Punkt, in dem das Leben und die Wissenschaft, das unmittelbare Selbstgefühl und die Erkenntniswirklichkeit auseinandergehen. Und da wir in der Erkenntnis das ganze Gewicht auf die letztere legen, so müssen wir notwendigerweise das erstere, d. h. das Leben, als einen Schein, als eine Illusion bezeichnen. Und da die Intentionalitätstheorie sich gerade auf das Leben gründen will, so müssen wir diese Theorie als scheinbar und illusorisch bezeichnen. Sie glaubt ein Gerichtetsein des Psychischen aufstellen zu können und begeht damit den Fehler der illusorisch-empirischen Präpostulierung des Psychischen. Von diesem Standpunkte aus müssen wir also in Bezug auf unsere erste Frage folgendermassen antworten: Die Logik als Forschungstätigkeit ist nicht auf die Wissenschaft gerichtet; es scheint nur so zu sein, erkenntnismässig aber ist es unmöglich. Daraus folgt aber unumgänglich, dass die ganze sogenannte „Phänomenologie“ abgelehnt werden müsse, denn sie ist eine Scheinwissenschaft. Sie ist ein Streben der Erkenntnis, sich selbst zu überspringen, sich selbst zu erkennen, ohne wirklich zu erkennen, d. h. sich selbst ohne eine wirkliche Erkenntnisprojektion durchzumachen. Sie ist also eine Scheinwissenschaft in demselben Sinne, wie die Fechnersche Psychophysik²⁾: Sie ist

¹⁾ S. H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I (1900), S. 44–103, 138–179; Philosophie der Werte (1908), S. 60–118; W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, op. cit.; Th. Lipps, Naturphilosophie (in der „Festschrift f. Kuno Fischer“²⁾, 1907); Bewusstsein und Gegenstände, in den „Psychologischen Untersuchungen I“ (1905), S. 24, 138 f.

²⁾ Die Scheinbarkeit der Psychophysik, als einer selbständigen Wissenschaft, ist schon längst bewiesen. S., z. B., F. Müller, Das

ebenso empirisch, wie logisch, unmöglich. Und wenn man sie als eine Basis der Logik bezeichnet, so haben wir es mit einer Abart des empirischen Psychologismus, und zwar mit dem phänomenologistischen Psychologismus¹⁾ zu tun. Die Logik ist in Wirklichkeit und ihrem Wesen nach nicht eine auf die Wissenschaft gerichtete Forschungstätigkeit.“

„§ 4. Um jedem möglichen Psychologismus zu entgehen, müssen wir aber die empirische Intentionalitätsillusion nicht bloss verdecken, wie es der transzendente Idealismus macht, sondern sie vollständig aus dem Gebiete des Transzendenten vertreiben. Es ist zu wenig, eine transzendente Uebersetzung der empirisch unmöglichen und nichtzurechtfertigenden Verhältnisse zu geben, im Glauben, sich damit von jedem Psychologismus zu befreien. Unsere Pflicht besteht nicht darin, dass wir die Illusion transzendental verkleiden, sondern vielmehr darin, dass wir sie sozusagen zu paralysieren versuchen, um sie jeder Bedeutung und jedes Einflusses zu berauben. Wir müssen uns also auf einen solchen Standpunkt stellen, wo das Ichbewusstsein ausgeschaltet wird, d. h. wo die scheinbaren Lebensverhältnisse aus dem Bereiche der wirklichen Wissenschaftsverhältnisse vertrieben, oder besser, für immer weggedacht werden. Wir müssen die durch die Erkenntnis projizierten Gegenstände so behandeln, als ob denselben keine Erkenntnisprojektion vorausginge oder zu Grunde läge, d. h. als ob die von uns betrachteten Gegenstände von uns nicht betrachtet würden. Und das gilt in Bezug auf die Logik ebenso wie in Bezug auf die Wissenschaft überhaupt. Wir, die wir empirische Seelen sind, können in Wirklichkeit die Wissenschaft weder treiben oder schaffen, noch bearbeiten, analysieren oder nachkonstruieren. Es scheint uns nur, als ob wir in dem Leben etwas Aehnliches täten. Von alledem, jedoch, müssen wir abstrahieren; auch davon, dass wir es sind, die davon abstrahieren wollen. Die Wissenschaft als Wissenschaft (inclusive der Logik) kann nur als ein Ganzes gegeben sein; und nur als ein Ganzes ist sie von jedem Psychologismus, von jeder Psychologisierung ihres Wesens frei. Dies ihr Gegebensein, dies Faktum der Wissenschaft ist, selbstverständlich, auch eine Illusion, aber eine vollständig unschädliche, weil sie in das Wesen der Wissenschaft nicht eindringt. D. h., dies Faktum ist ein Minimum von Illusion, das ihre völlige Ausweisung aus dem Bereiche der Wissenschaft bedeutet. Das

Axiom der Psychophysik (1882), S. 30–56; H. Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1883), S. 152–162; A. Elsas, Ueber die Psychophysik (1886), S. 49–71.

¹⁾ Als Beispiele eines solchen Psychologismus können uns die Husserlschen „Logischen Untersuchungen“ II (1901), die Meinongsche Schrift „Ueber Annahmen“ (1902) und die H. Maiers „Psychologie des emotionalen Denkens“ (1908) dienen.

Faktum oder Gegebensein der Wissenschaft ist sozusagen ein passives Schauen derselben, oder ein passiver amor intellectualis.¹⁾ Das ist, zweifelsohne, eine völlig zulässige Konzession an uns selbst, die wir ohne Gefahr, uns der Illusion und des Psychologismus ausserhalb der Wissenschaft selbst zu versündigen, uns gestatten können. Wir bezeichnen den Standpunkt eines solchen Schauens als die uneigentlich transzendente Methode und das Geschaute als den uneigentlich transzendentalen Gegenstand. Sind wir einmal zu diesem Standpunkte gelangt, so sehen wir einen Ozean der Wissenschaftstranzendentalität vor uns. Wir haben dann dasjenige vor uns, was wir als System der Erkenntnis- oder Wissenschaftsgrundprinzipien, oder als Logik, bezeichnen können. Um uns aber auch in anderen Fällen vor jeder gefährlichen Illusion zu hüten, müssen wir uns auch in anderen Wissenschaften auf den Standpunkt des passiven Schauens stellen. Dann werden wir eine uneigentlich mathematische, psychologische, biologische usw. Methode erhalten. Dieser letzteren wird wieder ein uneigentlich mathematischer, psychologischer, biologischer usw. Gegenstand entsprechen, d. h. ein Ozean der Mathematizität, der Psychologizität, der Biologizität usw., ein System der mathematischen, psychologischen, biologischen usw. Prinzipien.

§ 5. Indem aber der Standpunkt des Schauens eine uneigentliche Methode bedeutet, ist das Geschaute, die Wissenschaft, als Ganzes, als ein System aller möglichen Prinzipien, innerlich von einer eigentlichen Methode durchdrungen. Diese eigentliche Methode ist in der Logik die eigentlich transzendente, die dann in der Mathematik, der Psychologie, der Biologie usw. sich in die eigentlich mathematische, psychologische, biologische usw. Methode konkretisiert. Und dadurch ist der uneigentliche Gegenstand in ein solches Licht gestellt, dass er seine eigentliche Natur, und zwar die eigentlich transzendente in der Logik und die eigentlich mathematische, psychologische, biologische usw. in der Mathematik, der Psychologie, der Biologie usw. zu bezeugen gezwungen ist. Die Wissenschaft ist keine Forschung und keine Forschungstätigkeit, sondern ein System der Kategorien, der Erkenntnisprinzipien; aber darum ist sie auch ein System der Seinsprinzipien, oder besser, das Sein selbst. Dabei ist dies Sein kein empirisch gegebenes, denn diesem letzteren liegt immer eine empirische Intentionalitätsillusion zugrunde; es ist auch kein idealgegebenes Sein, da auch dieses durch dieselbe Illusion bedingt und verhüllt ist,

¹⁾ „Tertium enim cognitionis est aeternum; adeoque Amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessarius aeternus.“ S. Spinoza, Ethica, herausg. von Van Vloten et Land (1905), S. 178.

und ebenfalls ist es nicht das Sein des transzendentalen Idealismus, d. h. kein Gebilde der transzendentalen Intentionalität. Sein Gegebensein in dem Schauen bedeutet keineswegs ein intentional bestimmtes Sein, sondern, im Gegenteil, ein wahrhaftes Nichtgegebensein, da wir dies Gegebensein nur als eine äusserliche Konzession zugelassen haben, welche nichts Anderes besagt, als dass es uns nur so zu sein scheint.“

ZUR KRITIK DER DIALEKTIK.

1. Zum Unterschiede von der Wahrnehmung (d. h. von dem unmittelbaren empirischen Erlebnisse) und vom Verstande (der Wissenschaft) besteht das Wesen der Vernunft und deshalb auch des Philosophierens, das nichts anderes als systematisch entwickelter Ausdruck derselben ist, in der Aufstellung der Frage „quid juris?“ jeder Gegebenheit und jeder Tatsache, auch den höchsten und letzten Gegebenheiten und Tatsachen gegenüber, und in dem Bemühen, diese Frage vollkommen kritisch und selbstbewußt zu lösen. Selbst in dem Falle, wenn die Vernunft, nachdem sie ans Ende ihrer via crucis gelangt ist, vor etwas Ursprünglichem, nicht mehr Zurückführbarem stehen bleibt, verbleibt sie stets in dieser tiefen Ueberzeugung, daß auch dafür hinreichende Gründe vorliegen. Jede vernünftige oder philosophische Intuition ist kritische Intuition, d. h. eine Intuition, die durch die Analyse, die Reflexion und den Beweis erworben, begründet und gerechtfertigt ist. Daß es eben so und nicht anders ist, kann die Betrachtung jedes beliebigen philosophischen Systems oder Konzeption bestätigen; eine andere Frage ist es allerdings, ob es häufig gelingt oder einem philosophischen Denker überhaupt jemals gelungen sei, diese kritische Vernunftfreiheit in sich selbst vollkommen zu verkörpern und der Welt ein Beispiel des unvoreingenommenen und wahrhaft und wesentlich gerechtfertigten (selbst-gerechtfertigten) Philosophierens zu geben. Keiner unter den Philosophen empfand wahrscheinlich intensiver und formulierte schärfer diese für die philosophische Vernunft unvermeidliche Forderung — mit grösstmöglicher Selbstbesonnenheit und Selbstgerechtfertigung zu verfahren, d. h. auf sich selbst immer entschieden und systematisch die Frage „quid juris?“ anzuwenden, — als es Salomon Maimon gleich nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ — dieser Urquelle jedes wahrhaft selbstbesonnenen kritischen Denkens — vergönnt war. Und es ist unzweifelhaft, daß keiner unter den Philosophen sich angestrenchter bemühte, die wesentliche Aporie-Antinomie zu überwinden, die Maimon auf den Boden der Kantischen kritischen Leistung mit meisterhafter Folgerichtigkeit entblößte, als es Hegel mit seiner dialektischen Methode tat. Man kann mit Sicherheit behaupten, daß seit diesem Denker all die Versuche, in der philosophischen Reflexion und Konstruktion mit wahrer Selbstbesonnenheit und Gründlichkeit vorzugehen, mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt, ausgesprochen oder unausgesprochen, systematisch oder fragmentarisch, den dialektischen Charakter tragen.

Nichtsdestoweniger stellt sich bei einer eingehenden, ja tiefschöpfenden Analyse und gewissenhaften Kritik die Unfähigkeit der Dialektik heraus, die sie ins Leben rufende und daran erhaltende Aufgabe der vollkommenen Selbstbesonnenheit und der vollständigen Selbstgerechtfertigung zu lösen. Selbst bei Hegel erweist sie sich als an ungerechtfertigt bleibende Fakta fest geschmiedet, deshalb durch dieselben in ihrer vernünftig-philosophischen Wirkung gebunden und beschränkt und unfähig, eine wesentliche Lösung der philosophischen Grundprobleme zu liefern, die sich gleichsam in einem Brennpunkte, in dem Problem des Einen und des Vielen sammeln. Freilich, in seinem vor einigen Jahren erschienenen, fein durchdachten und glänzend geschriebenen Hegel-Buche, bemühte sich N. Hartmann die Gültigkeit der Dialektik bei Hegel dadurch zu retten, daß er in ihr das künstlerische Moment und die in diesem wurzelnde Genialität und folglich auch die wesentliche Uebergreiflichkeit und Rätselhaftigkeit des grossartigen dialektischen Werkes Hegels hervorhebt.¹⁾ Vom kulturgeschichtlichen und philosophisch-kulturellen Standpunkte aus mag eine solche Argumentation auch wirklich kraftvoll und überzeugend erscheinen. In diesem Zusammenhange sei sogar darauf hingewiesen, dass in der Hegelschen Dialektik auch das religiöse Moment sehr mächtig ist, und dass sie in dieser Beziehung eine Art intellektuellen oder wissenschaftlichen Mythos darstellt, wie dies von S. Bulgakow²⁾ hervorgehoben wurde. Wie in jeder genialen Leistung, gibt es auch in ihr viel Enthusiasmus und Leidenschaft, viel Berauschendes und Hinreissendes. Sehr oft erinnert sie sogar an einen Derwisch, der im Anfalle extatischen Gotterlebnisses sich im Kreise um sich herum dreht. Aber in den Augen der kritisch-philosophischen Reflexion bleibt das alles vollständig belanglos, denn dies alles sind eigentlich die Eigenschaften, die die Dialektik prinzipiell und systematisch gar nicht rechtfertigen, sondern vielmehr sie von der Vernunft entfernen und des Rechtfertigungsvermögens berauben. Vor dem Gerichte der Vernunft stellt sich die Frage nach der Gültigkeit der Dialektik Hegels oder anderer Denker deutlich und knapp folgendermaßen dar: Entweder löst sie die letzten und tiefsten Probleme und Antinomien des Wissens, des Seins und des Lebens und dann ist sie eine absolut gültige Methode des Philosophierens; oder sie verdeckt nur diese Probleme und Antinomien, ohne wahrhaft wesentliche Lösungen zu liefern und dann taugt sie eigentlich zu Nichts, trotz all ihrer künstlerischen oder sogar religiösen Bedeutung und all ihrer Rä-

¹⁾ S. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus II: Hegel (1929, W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig) S. 158ff. S. auch S. 1ff., 16ff.

²⁾ S. S. Bulgakow, Swjet newetschernij („Das nichtabendliche Licht“, Moskau, 1917), S. 62.

selhaftigkeit und Unbegreiflichkeit. Aut-aut! — Im Weiteren wird dieselbe wesentliche Unfähigkeit der Dialektik an einigen bedeutungsvollen Beispielen kurz aufgedeckt und erwiesen werden, und zunächst an dem Beispiel Hegels selbst.

1. Hegels Dialektik des Widerspruchs.

Der wirkliche innere, obgleich verborgene Beweggrund der Hegelschen, wie auch jeder möglichen Dialektik ist immer der Dualismus, der sich bei Hegel besonders in der Form der Hypostasierung des Widerspruchs offenbart. In der Tat, setzt erstens die Dialektik, wie sie am vollständigsten und am systematischsten in der grossen Logik Hegels dargestellt wurde, als ihre ursprüngliche Grundlage, ganz dogmatisch die drei ihrem Wesen nach ebenso dogmatischen und sich aufeinander aufbauenden Theorien des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und des Begriffs voraus. Hegel selbst bezeugt dies, indem er behauptet, dass die „reine Wissenschaft“, die das „reine Wissen“ oder die „Wahrheit“ darstellt, der Endpunkt und das Resultat seiner Phänomenologie des Geistes sei, die ihrerseits eben in der allmählichen Darstellung des Bewusstseins, als eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses (eines Subjekt-Objekt-Gebildes), und in der dialektischen Ueberwindung der ursprünglich gegebenen Bewusstseinsgespaltenheit durch das Selbstbewusstsein und den Begriff besteht.¹⁾ Diese Abhängigkeit der ganzen Philosophie Hegels von der ursprünglich dogmatisch angenommenen Theorie des Bewusstseins findet bei ihm vielleicht nirgends einen so klaren und zugleich elementar naiven Ausdruck, als am Anfang des „zweiten Cursus“ seiner „Philosophischen Propädeutik“ von 1809—11: „Das Subjekt, bestimmter gedacht, ist der Geist. Es ist erscheinend, als wesentlich auf einen seienden Gegenstand sich beziehend: insofern ist er Bewusstsein. Die Lehre vom Bewusstsein ist daher die Phänomenologie des Geistes... Das Bewusstsein ist die bestimmte Beziehung des Ich auf einen Gegenstand... Das Bewusstsein hat im Allgemeinen nach der Verschiedenheit des Gegenstandes überhaupt drei Stufen. Er ist nämlich entweder das dem Ich gegenüberstehende Objekt; oder er ist Ich selbst; oder etwas Gegenständliches, das eben so sehr dem Ich angehört, der Gedanke. Diese Bestimmungen sind nicht empirisch von aussen aufgenommen, sondern Momente des Bewusstseins selbst. Es ist also: 1. Bewusstsein überhaupt; 2. Selbstbewusstsein; 3. „Vernunft“.²⁾ In der Theorie des Selbst-

¹⁾ S. G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke II, S. 67 ff.; III, S. 7 ff., 17 ff., 33 ff., 40 ff.: Jubiläumsausgabe neu herausg. v. H. Glockner, Stuttgart, 1927 ff., Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), II, Phänomenologie des Geistes, S. 75 ff.; IV, Wissenschaft der Logik, S. 17 ff., 27 ff., 43 ff., 50 ff.

²⁾ S. G. W. F. Hegel, S. W. XVIII, S. 80—81; Herausg. v. H. Glockner III, S. 102—103.

bewusstseins fügt sich zu dem ursprünglichen Dogmatismus der Bewusstseinstheorie noch der Dogmatismus der postulierten (d. h. bloss tatsächlich angenommenen) Reflexion hinzu und in der Begriffstheorie der Dogmatismus des postulierten in sich zurückkehrenden Widerspruchs. Die Postulierung des Bewusstseins als des Gegenüberstehens des Subjektes und des Objektes gestattet die Wechselwirkung und das Ineinanderübergehen zweier Flügel im Selbstbewusstsein ganz voreingenommen zu entdecken, was seinerseits seinen ganz voreingenommen, nur angeblich „reinen“ Ausdruck in der Bewegung des Begriffs, als des sich selbst setzenden und sich selbst aufhebenden Widerspruchs, findet. Und da letzten Endes, sich der Schwerpunkt, ebenfalls ganz dogmatisch und voreingenommen eben in den Begriff übertragen lässt und der ganze Inhalt der Welt und des Denkens in den Terminen dieses letzteren ausgedrückt und dargestellt wird, so ist es ganz natürlich, dass die Lehre Hegels und das Seiende in seiner Lehre den Charakter eines einzigen, grossen und absoluten Begriffs-Widerspruchs erhalten hat, der sich in einem unendlichen Kreise vielförmiger kleinerer Begriffs-Widersprüche (d. h. in einer Art von dialektischem Kaleidoskop) äussert und ausdrückt. Nachdem Hegel das Widerspruchsprinzip wörtlich so entschieden, wie sonst niemand, abgelehnt, hat er ihn sachlich auch mit einer noch nie gesehenen Entschiedenheit und Ausführlichkeit zum Prinzip des Seienden selbst und seines Systems erhoben. Das ist die innere und hinter den Koulissen liegende Triebfeder seiner Dialektik, die die angebliche Spekulativität derselben völlig entwertet, da sie in Wirklichkeit auf der Hypostasierung des naiv-naturalistischen Subjekt-Objekt-Schemas zu einer in sich zurückkehrenden Widerspruchsformalistik beruht.¹⁾

Zweitens gelingt es Hegel nie und nirgends den ursprünglichen Dualismus der dogmatisch vorausgesetzten Bewusstseinstheorie technisch wirklich zu überwinden, oder, wie er selbst mit Vorliebe sich ausdrückt, aufzuheben. In der Tat, besteht bei ihm vom rein formellen Standpunkte aus jede sogenannte „Aufhebung“ des Gegensatzes zwischen der Theses und der Antithesis in der Synthese beider, gleichgültig ob man das ganze System Hegels, als ein solches (d. h. als den Kreis der Kreise), oder einen seiner Hauptbestandteile (d. h. der grösseren Kreise), oder sogar ein beliebiges der Systemelemente (d. h. der kleineren, einfachen Kreise) nimmt, nur in dem Aufstiege auf die nächste höhere Gedankenstufe, auf welcher die Gegensätze nichtsdestoweniger in ihrer ganzen Gegensätzlichkeit, als diesem Gliede notwendig und unveräusser-

¹⁾ S. dazu, z. B., B. Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie (1927, Felix Meiner Verlag in Leipzig), S. 29 f., 78 f., 281, 287 f., 313 ff., 365 ff.

lich vorhergehende Glieder, beibehalten sind und, als solche notwendige und unveräusserliche Glieder, in dem System des gedanklich-dialektischen Im-Kreise-Sich-Bewegens ruhig stehen bleiben. Aber auch dem Wesen nach vernichtet jeder synthetische Schritt (gleichgültig ob in grösserem oder kleinerem Masstabe, d. h. als dem totalen Grundschema oder irgendeinem von den einzelnen Teilkreisläufen angehörend, genommen) nicht nur nicht die Gegensätzlichkeit der ihm vorhergehenden Gegensätze, sondern, im Gegenteil, diese letztere vermehrt, multipliziert und häuft sich dadurch, denn zu dem Antagonismus zwischen den beiden ersten Gliedern fügt sich in dem Versuche ihn aufzuheben der Antagonismus zwischen einem jeden derselben und dem neuen, synthetisierenden Gliede hinzu; und das wiederholt sich, im Grossen ebenso wie im Kleinen, durch das ganze System der dialektischen Bewegung hindurch und hört nicht einmal auf ihrem Gipfel auf, da dieser, einerseits, wesentlich nur die grösste Anhäufung der Gegensätze bedeutet, eben als die höchste Synthese (d. h. als die höchste und letzte Einheit) mit allen seinen, ihm vorhergehenden Gliedern kontrastierend, und, andererseits, zu gleicher Zeit auch den Anfang des sich wiederholenden Kreislaufes bildet, also, das erste Glied und dadurch auch den ersten Gegensatz von neuem ins Leben ruft und setzt.¹⁾

Es ist zweckmässig diese Behauptung mit einigen konkreten Beispielen aus Hegels Systeme zu belegen. Die „Phänomenologie des Geistes“, die Hegel selbst als „wissenschaftliche Geschichte des Bewusstseins“ definiert hat²⁾ beginnt mit der Setzung der Theses des sinnlichen Bewusstseins (Dies), der Entgegensetzung der Antithesis des Wahrnehmens (das allgemeine Ding) und der Behauptung ihrer Synthese in dem Verstande, dem die Dinge der Wahrnehmung nur als Erscheinungen gelten, und der das Innere der Dinge durchsieht und betrachtet und das Bleibende im Werden und Wechsel derselben ausmacht (die Kraft, das Gesetz, der Begriff des Dinges). Diese Synthese verwirklicht sich und besteht darin, dass jeder der beiden Gegensätze, d. h. ebensowohl die Diesheit als auch die Allgemeinheit, sich in dem anderen aufhebt und den anderen in sich wiedererzeugt, oder darin, dass er er selbst ist und nicht ist und zu gleicher Zeit der andere ist und nicht ist; darin, also, dass „darin die Einheit des Für-sich-seins und des Für-ein-anderes-seins, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist“³⁾ d. h. in der Setzung des reinen Wechsels zwischen beiden, in der „Bewegung

¹⁾ S. B. Heimann, op. cit., S. 407 ff., 411—442.

²⁾ S. G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Heidelberg, 1817, S. 30; S. Werke, neu herausg. v. H. Glockner, 1927 ff., VII, S. 48.

³⁾ S. G. W. F. Hegel, S. W. II, S. 101; neu herausg. v. H. Glockner, S. 109.

des Sichbeständigverselbständigens der beiden Momente und ihres Sichwiederaufhebens¹⁾ oder in der Setzung des Widerspruchs.²⁾ „Das Uebersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu sein. Das Uebersinnliche ist also die Erscheinung, als Erscheinung. Wenn dabei gedacht wird, das Uebersinnliche sei also die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung ist, so ist dies ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seiende, sondern sie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Uebersinnliche sei nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.“³⁾ Daraus erhellt es mit völliger Klarheit, dass die Synthese den ursprünglichen Gegensatz nicht auflöst, sondern ihn nur in sich selbst aufnimmt und innerhalb seiner selbst dann zu leben und sich zu vervielfältigen und zu multiplizieren zwingt, während die Gegensätzlichkeit und der Dualismus, auch nachdem sie sozusagen in der Synthese immanentisiert und in den Fluss des Sichselbstmetamorphisierens versetzt sind, wie früher, Gegensätzlichkeit und Dualismus bleiben. Und Hegel selbst denkt schliesslich nicht anders, wie es seine Worte, wie folgt, bezeugen: „Die Unterschiede von Entzweiung und Sichselbstgleichwerden sind darum eben so nur diese Bewegung des sich Aufhebens; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegenteile werden soll, eine Abstraktion oder schon selbst ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseins. Das Sichselbstgleichwerden ist eben so ein Entzweien; was sich selbst gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber: d. h. es stellt sich selbst damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.“⁴⁾ Auch in der Sphäre des Selbstbewusstseins, das die dem Bewusstsein unmittelbar nachfolgende Phase der „wissenschaftlichen Geschichte des Bewusstseins“ bildet, besteht die Synthese der Thesis und der Antithesis bloss in der Hineintragung der beiden Gegensätze in das Selbstbewusstsein und in ihrer Setzung als seiner eigenen und wesentlichen Momente, und gar nicht in der Ueberwindung des Widerspruchs und des Dualismus überhaupt. Auch davon gibt Hegel selbst das evidenteste Zeugnis ab, indem er sagt: „In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewusstseins vollendet: a) Rei-

¹⁾ *ibid.*, S. 103–104, bez. S. 111–112.

²⁾ *ibid.*, S. 124, bez. S. 132.

³⁾ *ibid.*, S. 111–112; bez., S. 119–120.

⁴⁾ *ibid.*, S. 127; bez. S. 135.

nes ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbstständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewusstseins in sich selbst, oder die zur Wahrheit gewordene Gewissheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdoppelung des Selbstbewusstseins. Es ist ein Gegenstand für das Bewusstsein, welcher an sich selbst sein Andersein oder den Unterschied als einen nichtigen setzt, und darin selbstständig ist. Die unterschiedene nur lebendige Gestalt hebt wohl im Prozesse des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu sein, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewusstseins ist aber eben so selbstständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewusstsein.¹⁾ Das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein entpuppen sich ihrerseits als Thesis und Antithesis, welche sich in der Vernunft synthetisieren, die, als solche, ihr höheres dialektisches Gepräge in dem Geiste findet. Auch diese Synthese ist bloss eine Verinnerlichung des ursprünglichen Dualismus mittelst der dialektischen Bewegung und durchaus nicht seine Auflösung und Vernichtung, wie es wiederum Hegel selbst ganz offen anerkennt: „Der Geist aber hat sich uns gezeigt, — sagt er am Schlusse der „Phänomenologie des Geistes“, — weder nur das Zurückziehen des Selbstbewusstseins in seine reine Innerlichkeit zu sein, noch die blosser Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbst, das sich seiner selbst entäussert und sich in seine Substanz versenkt, und eben so als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständigkeit und des Inhalts aufhebt.“²⁾ Die höchste Form des Geistes und zugleich das Wesen und die wahrhafte Triebkraft des Seienden ist das absolute Wissen oder reine Wissenschaft, die in dem reinen Begriffe sich abwickelt und kundgibt, dessen Leben überall eben in der Verwirklichung der reinen Bewegung besteht, d. h. in der Vermittlung, oder in der Setzung und Aufhebung der Widersprüche. Aber auch in dieser Sphäre, die für die ganze Philosophie Hegels die grundlegendste ist, reduziert sich die Ueberwindung des Dualismus, wie immer, bloss auf die Verwandlung der transzendenten Gegensätze in die immanenten Momente des allgemeinen Zusammenhanges der dialektischen Bewegung. In der Tat beginnt das Leben des absoluten Wissens mit der Setzung des Seins als Thesis, der

¹⁾ *ibid.*, S. 138–139, bez. S. 146–147.

²⁾ *ibid.*, S. 608, bez., S. 616.

Entgegensetzung des Nichts als Antithesis und der Behauptung des Werdens als ihrer Synthese, wobei die Thesis und die Antithesis als notwendige logische Bestandteile der Synthese bestehen bleiben. Das erhellt unmittelbar schon aus der Definition selbst, die Hegel dem Werden, als einem solchen, gibt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“¹⁾ In ganz derselben Weise bleiben die Identität (Das Positive) und die Verschiedenheit (das Negative), als Gegensätze, in dem sie, als solche, in sich auflösenden Widersprüche, als dessen Momente stehen: In der sich selbst ausschliessenden Reflexion „hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbstständigkeit sich selbst auf; jedes ist schlechthin das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen seiner in sein Gegenteil. Dies rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die nächste Einheit, welche durch den Widerspruch zu Stande kommt; sie ist die Null. Der Widerspruch enthält aber nicht bloss das Negative, sondern auch das Positive; oder die sich selbst ausschliessende Reflexion ist zugleich setzende Reflexion; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null. Das Positive und Negative machen das Gesetzsein der Selbstständigkeit aus. Dies ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grunde geht.“²⁾ Und wieder bleiben in ganz derselben Weise das Sein (das Unmittelbare, das Einfache) und das Wesen (die Reflexion, der Schein), als entgegengesetzte Momente, in dem sie, als solche, in sich aufzuhebenden Begriffe erhalten. Sie sind „insofern die Momente seines Werdens; er aber ist ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind. Sie sind in ihm, weil er ihr Resultat ist, enthalten, aber nicht mehr als Sein und als Wesen; diese Bestimmung haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind.“ „Er ist die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses, in welchem Sein und Wesen ihre erfüllte Selbstständigkeit und Bestimmung durch einander erreichen“. Er ist „das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittelung, das Einfache durch Aufheben des

¹⁾ S. W. III, S. 78—79; neu herausg. von H. Glockner, IV, S. 38—39.

²⁾ ibid., IV, S. 59—60, neu herausg. von H. Glockner IV, S. 537—538.

Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert, und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen und seine absolute Realität, seine einfache Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies Resultat ist daher die Wahrheit. Es ist ebenso sehr Unmittelbarkeit als Vermittelung“¹⁾ Endlich, ist dasselbe zu konstatieren auch in Bezug sowohl auf die dialektische Entwicklung der den Gipfel und die Vollendung der absoluten Begriffsbewegung bildenden absoluten Idee im Ganzen, als auch auf jede einzelne Phase dieser Entwicklung, die den Inhalt der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ bildet, eine Aufhebung der Bewusstseinsunmittelbarkeit der „Phänomenologie des Geistes“ und der Begriffsreflexivität der „Wissenschaft der Logik“ bedeutet in dem, durch die immanente Verklärung und die dialektische Beibehaltung beider als Momente derselben, und durch das rein begriffliche Zurückgehen auf sich selbst, zustandekommenden, absoluten reinen Selbstzusehen,²⁾ und in der Setzung der Philosophie als der obersten Synthese der absoluten Idee, d. h. seiner selbst, als „göttlichen Begriffs“³⁾ und „wissender Wahrheit“⁴⁾ endet.

Dass die Auflösung des Dualismus der ursprünglichen Bewusstseinsvoraussetzung in allen drei Hauptphasen des Hegelschen Systems (d. h. in der „Phänomenologie“, in der „Logik“ und in der „Encyklopädie“) — nicht allein vom bloss formellen Standpunkte der ihr gegebenen Darstellung aus, sondern auch dem Wesen nach durch und durch nominal ist, äussert sich mit seltener Klarheit in folgenden Zeilen der „Phänomenologie des Geistes“: „Dies bietet sich hier so dar, dass, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewusstsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewusstsein Sein des Ansich wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewusstseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewusstseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewusstsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürsichseins, welches nicht für das Bewusstsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur

¹⁾ ibid. V, S. 5—6, 31, 345.

²⁾ ibid. II, S. 69, bez. S. 77.

³⁾ ibid. V, S. 353.

⁴⁾ S. G. W. F. Hegel, Encyklopädie, 1817, S. 286; S. W. neu herausg. v. H. Glockner, VI, S. 308.

das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.“¹⁾ In der Tat, in Bezug auf das behandelte Problem ist es, dem Wesen nach, durchaus unwichtig, ob es sich hier um den Dualismus des Bewusstseins und des ihm gegenüberstehenden Gegenstandes, oder um zwei verschiedene Phasen oder Stufen des Bewusstseins selbst handelt, wobei der Gegenstand durch die dialektische Erklärung als eine solche Phase oder Stufe gesetzt, und seine Gegenständlichkeit als Unbekanntheit oder Neuigkeit der zweiten Phase (Stufe) auf der ersteren interpretiert wird. Was hier dagegen wesentlich wichtig ist, ist vielmehr die Tatsache selbst der Unbekanntheit oder Neuigkeit der zweiten Phase für die erste, und der gegenseitige Unterschied beider. Wenn mit dem Eintreten der zweiten Phase für das Bewusstsein sich in ihm selbst ein neues Moment entblösst und in seine Bewegung und Entwicklung eindringt, das von ihm, insofern es sich schon in der zweiten Phase befindet, als sein eigenes empfunden wird, und doch, insofern als es sich in der ersten Phase befand, als etwas Fremdes und also als Notwendigkeit empfunden wurde, so bleibt das Bewusstsein dadurch hoffnungslos gespalten und entzweit. Entweder handelt es sich um dasselbe Moment in beiden Phasen, und dann enthält das Bewusstsein in sich gar nichts Neues, ebensowenig wie die zweite Phase selbst, und es gibt in ihm überhaupt kein „anderes“ Moment, also, auch keine Bewegung des Bewusstseins und im Bewusstsein; oder die „Andersheit“ und die „Neuigkeit“ sind wirklich da, und dann kann das Bewusstsein der zweiten Phase in keinem Falle das Bewusstsein der ersten Phase sein, und umgekehrt, da das zweite im Vergleiche mit dem ersten wirklich neu und „anders“ ist, d. h., insofern es neu ist, nicht das erste ist, sondern eben es selbst, das zweite Bewusstsein, ist und bleibt. Aber ist es auch im allergeringsten nicht das erste Bewusstsein, so ist von ihm zu diesem insofern keine Brücke, kein Uebergang, keine Vermittlung da, mithin verwirklicht sich darin auch keine Bewegung. Also Eines von beiden: entweder es gibt eine durchgängige, wesentliche und grundsätzliche Identität und Abwesenheit jedes möglichen Unterschiedes (was tatsächlich unrichtig ist und prinzipiell ganz fruchtlos wäre); oder es gibt darin irgendeinen, auch allerkleinsten wesentlichen Unterschied, aber dann ist die Gespaltenheit schon da, mithin auch der Dualismus. Dabei kann der Begriff der Bewegung, auch der reinsten und göttlichsten, mit welchem Hegel einen wahren Missbrauch treibt, keine Hilfe leisten, wenn man in ihn nicht schon dogmatisch und voreingenommen eine magische Kraft hineingelegt hat, denn dies ist in Wirklichkeit ein logisch sehr belasteter Begriff, der

¹⁾ ibid. II, S. 71—72, bez. S. 79—80.

selbst schon auf demselben ursprünglichen Dualismus zwischen dem Bewusstsein und dem Gegenstande beruht und durch eine wirklich wesentliche Auflösung dieses Dualismus noch zu gerechtfertigen ist. Aber dazu taugt weder die einfache und direkte, noch die komplizierte und mittelbare Vergeistigung, weder die vergeistigende, noch die logisierende oder metaphysizierende Hypostasierung derselben.

Denselben unreduzierten und unreduzierbaren, wesentlichen und prinzipiellen Dualismus kann eine genaue Analyse ganz leicht auch in jeder beliebigen Phase oder Stufe der reinen dialektischen Begriffsbewegung Hegels entdecken (z. B. in der Synthesierung des Seins und des Nichts in dem Werden, oder der Identität und der Verschiedenheit in dem Widerspruch, usw.). Aber die Tragweite dieser grundsätzlicher Feststellung wird seitens der Apologeten Hegels und der Dialektik überhaupt am entschiedensten mit dem Hinweise darauf bestritten und abgewiesen, dass sie der Verstandes- oder Reflexionsphilosophie entstamme, d. h. von dem untergeordneten und von Hegel selbst überwundenen Standpunkte des subjektiven Intellektes (Bewusstseins) und der schlechten Unendlichkeit aus gemacht sei, und den Unwillen, sich auf den Standpunkt der Vernunft, des absoluten Bewusstseins oder Wissens, oder des reinen und absoluten Begriffs zu stellen, bedeute, von welchem aus in der vollkommenen und absoluten Unendlichkeit der Kreisbewegung des reinen Denkens alle Widersprüche und der ursprüngliche und wesentliche Dualismus selbst angeblich erlöschen und sich gänzlich aufheben lassen.¹⁾ Dieselbe Erwiderung wurde auch von Hegel selbst hervorgehoben.²⁾ Lässt man jedoch auch die Erwägung bei Seite, dass diese Erwiderung schon rein methodologisch einer ganz dogmatischen Postulierung der magischen Kraft des reinen dialektischen Denkens equivalent sei, wobei man einfach dasselbe voraussetzt, was eben eine Rechtfertigung am entschiedensten erfordert, und sich ohne weiteres auf diesen magischen Standpunkt setzt und rein dialektisch, kreisförmig und vernunftsmässig zu denken beginnt, so konstatiert man nichtsdestoweniger, schon bei dem ersten Versuche eine streng kritische Selbstbesinnung durchzuführen, die absolute Unmöglichkeit dem verhängnisvollen Felsen desselben zu enttrinnen, wobei die verräterische Rolle wiederum dem Verstande zukommt. In der Tat, figuriert der Verstand erstens in dem Kreise der rein dialektischen Entwicklung der absoluten Idee unzweifelhaft, als eine von den unveräußerlichen kategorialen Phasen oder Stufen derselben. Es ist wahr, dass er in den

¹⁾ Vergl., z. B., H. Glockner, Der Begriff in Hegels Philosophie (1924), S. 53 ff.

²⁾ S. z. B. G. W. F. Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817, S. 112 ff.; S. W., neu hersgb. v. H. Glockner VI, S. 130 ff.

nachfolgenden Phasen derselben Bewegung sich überwinden lässt, aber, andererseits, gibt es in dieser Kreisbewegung überhaupt nichts, was nicht überwunden bliebe. Die Entwicklung der absoluten Idee überwindet sogar die Phase oder die Stufe der absoluten Idee selbst, d. h. überwindet sich selbst und geht von neuem in ihre eigene ursprüngliche Phase der ersten Selbstsetzung über, weswegen ihr Kreislauf sich wirklich schliesst und dadurch sich wahrhaft und absolut unendlich macht. Alle diese Phasen oder Stufen der reinen Bewegung der absoluten Idee lassen sich ewig überwinden, aber zu gleicher Zeit bewahren sie ebenfalls ewig ihre Gültigkeit in dem Kontexte der totalen Kreisbewegung. Auch die Phase oder die Stufe des Verstandes bewahrt also darin ewig die ihr zukommende Gültigkeit; und sie bewahrt dieselbe eben als eine solche, d. h. als eine Phase oder Stufe, die nicht nur immer von neuem sich überwinden lässt, sondern sich immer wieder erzeugt und setzt; und sie bewahrt diese ihre Gültigkeit gar nicht vereinzelt und nur als solche, sondern eben innerhalb der allgemeinen reinen Entwicklung der absoluten Idee, als ein unveräusserlicher Durchgangspunkt derselben, d. h. als ein Moment der Vernunft, oder des Geistes, oder der absoluten Idee, oder der Philosophie selbst. Das heisst aber, dass es im Laufe der Entwicklung der Vernunft (der absoluten Idee) einen Punkt gibt, in welchem sie, eben um die Vernunft zu sein, und ihrer eigenen Vernunftskraft zufolge, immer zum Verstande wird und welcher eben deswegen dieselbe Gültigkeit hat, die auch jedem anderen beliebigen Punkte derselben Entwicklung und dieser Entwicklung selbst in ihrer Totalität (d. h. der ganzen Vernunft) zukommt. Aber der Verstand ist seinem Wesen nach die Zerspaltung, der Dualismus des Bewusstseins und des Gegenstandes. Diese Zerspaltung, dieser Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus besitzt also ebenfalls diejenige absolute Gültigkeit, die der reinen Entwicklung der absoluten Idee, d. h. der Vernunft, gebührt; und sie besitzt dieselbe nicht nur als Etwas, was der beständigen Ueberwindung unterliegt, sondern auch als Etwas, was sich ebenfalls in einer immer wiederholenden Selbstsetzung befindet, d. h. als eine notwendige unveräusserliche Kategorie der Vernunft, welche eben den Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus als einen solchen bedeutet und setzt. Und insofern, d. h. in seinem eigenen, nur ihm zukommenden, aber in seiner Art zugleich auch absolut gültigen Punkte, ist auch der Verstand (der Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus) absolut gültig, also nicht absolut, sondern nur relativ überwunden, d. h. dem Wesen nach unüberwunden; und mithin bleibt und besteht er darin absolut und ewig. — Das ist aber noch nicht Alles. Die reine Bewegung der absoluten Idee (der Vernunft) äussert sich in jeder ihrer Phase oder in jedem ihrer Momente nicht nur teilweise, sondern sie ist kraft absoluter Unendlichkeit ihres Kreislaufs

darin auch total vorhanden. D. h. jedes der Vernunftsmomente ist zur gleichen Zeit eine partielle Aeussierung der Vernunft und die Vernunft selbst in ihrem Ganzen. Also ist diese auch in dem Verstande total vorhanden; also ist der Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus ebenfalls nicht nur eine unter den Phasen der sich entwickelnden Vernunft, sondern auch diese Vernunft selbst in ihrer Totalität. Möge die Vernunft kraft ihrer absolut unendlichen Kreisläufigkeit, auch mehr als Verstand, d. h. als Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus sein, sie ist es, jedoch, auch; und insofern ist dieser Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus die absolute Wahrheit. — Aber auch damit ist der Tatbestand noch nicht erschöpft. In der Tat, wenn die Vernunft in jeder ihrer Phasen total vorhanden ist, so will das heissen, dass in jeder ihrer Phase auch alle ihre anderen Phasen vorhanden sind; also ist der Verstand, d. h. der Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus, als eine Vernunftsphase, in allen Phasen der Vernunft und deswegen überall in der Vernunft, die das Totum ihrer Phasen ist, vorhanden. Die Vernunft behauptet und äussert sich nie und nirgends, als Vernunft, ohne dabei sich auch als Verstand, als Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus zu behaupten und zu äussern. Und das findet einen klaren und unausrotbaren Ausdruck darin, dass die Vernunft (die absolute Idee) bei Hegel sich immer in einer reflexiven Form, d. h. in dem Begriffe, behauptet und entwickelt, und zwar in dem Begriffe = Widersprüche, der der formalisierte oder logisierte Ausdruck des Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus ist. — Endlich, da die dialektische Methode, die zu gleicher Zeit die Wirbelsäule und die treibende Kraft der Entwicklung der Vernunft (der absoluten Idee) ist, nichts Anderes als reine Bewegung des Begriffes ist (dem sich ewig wiederholenden Identität-Verschiedenheit-Widerspruch-Schema nach), und da der Begriff — Widerspruch den Bewusstsein-Gegenstand-Dualismus unmittelbar und ursprünglich ausdrückt, so erschliesst sich damit dieser letzte als dasjenige, was die methodische Seele der Vernunft selbst, des ganzen philosophischen Systems Hegels, und mithin auch des ganzen Seienden (des Absoluten) in diesem System ausmacht und bedeutet.

Der Verstand beherrscht in Wirklichkeit bei Hegel die Vernunft durchaus und vollständig und bestimmt sie vollkommen. Das System Hegels, das das konsequenteste, durchgeführteste und geschlossenste unter allen existierenden Philosophiesystemen ist, ist eben darum zu gleicher Zeit auch die meist reflektive und verstandesmässige Philosophie aller Zeiten, denn sie beruht durch und durch auf dem ursprünglich dogmatisch postulierten und angenommenen Faktum des Subjekt-Objekt-Bewusstseins und ist nichts Anderes als die durchgeführteste systematische Auslegung desselben. Darum ist die ihrem Wesen nach durchgreifende und endgültige Kritik der

Reflexivität, die von Hegel gegen Kant und Fichte gerichtet wurde,¹⁾ viel mehr, als auf das Denken Kants und Fichtes, auf das Denksystem Hegels selbst anwendbar. Das „dialektische Wunder“ Hegels²⁾ ist, letzten Endes, nichts Anderes, als das Wunder des Bewusstseins-Faktums. Und das quid juris? der Philosophie bleibt darum bei Hegel nicht nur nicht gelöst, sondern eigentlich in seinem inneren Wesen nicht einmal berührt. Eben dieser Umstand ist es, der aus dem Hegelschen System, seiner Grossartigkeit und Genialität zum Trotz, wesentlich eine „transzendente Buffonerie“³⁾ macht. In der Tat, bedeutet das System Hegels eine willkürliche Hypostasierung des Verstandes zur Vernunft, welche die kritische Rolle und Bedeutung der beiden vollständig vermisst und zerritt; mithin, bildet es einen einzigen gigantischen transzendentalen Paralogismus der reinen Vernunft.⁴⁾ Ausserdem, als höchst ausgearbeitetes und entwickeltes systematisches Ganzes, ist es eben darum, der entgegengesetzten Behauptung Hegels selbst und seiner Apologeten zum Trotz⁵⁾, eine rein formalistische Schöpfung, d. h. eine verstandesmässige Konstruktion in dem eigentlichen und genauen Sinne dieses Wortes. Endlich, — was mit der Ansicht Hegels selbst übereinstimmt⁶⁾, aber mit derjenigen seiner jüngsten Apologeten kontrastiert,⁷⁾ — ist das Hegelsche System eine durchaus rationalistische Kundgebung des philosophischen Geistes, die am meisten rationalistische und in seinem Rationalismus vollendete Konstruktion, die bisher existiert, denn es zieht alles Seiende und jedes Seiende hinein in den einen, einzigen und ewigen Kreislauf des einzigen und ewigen hypostasierten Prinzips, das die Vernunft (= Begriff = Widerspruch = Verstand = Bewusstsein) ist.⁸⁾

¹⁾ S. G. W. F. Hegel, S. W. I, S. 27 ff., 161 ff.; neu hersg. V. H. Glockner I, S. 303 ff., 392 ff.

²⁾ Vgl. J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus (1910), S. 13.

³⁾ Um das treffende Wort Friedrich Schlegels zu gebrauchen, vgl. H. Glockner, op. cit., S. 36 f.

⁴⁾ S. I. Kant, Kritik d. r. Vernunft B, 399 ff. S. W. hersg. v. d. Preussisch. Akad. d. W. III (1911), S. 262 ff.

⁵⁾ Vgl. G. W. F. Hegel, S. W. V, S. 344 f.; H. Glockner, Vorwort zur Neuausgabe der Heidelberger Encyklopädie, ibid. VI, S. XXVIII f.

⁶⁾ Vgl., z. B., ibid. V, S. 13 f.

⁷⁾ Vgl., z. B., R. Kroner, Von Kant bis Hegel II (1924), S. 271 ff., 311 ff.

⁸⁾ „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten“ (Encyklopädie d. phil. Wissenschaften, 1817, S. 206; S. W., neu hersg. v. H. Glockner VI, S. 228); „Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft“ (S. W. II, S. 20; neu hersg. v. H. Glockner II, S. 28); „Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisieren“ (ibid. S. 40, bez. S. 48); „Das Wesen des Geistes ist Begriff“ (Encyklopädie, 1817, S. 206, bez. VI, S. 228).

2. Kroners Dialektik der Heautologie.

Die Unhaltbarkeit der Dialektik lässt sich auch an dem Versuche R. Kroners klar zeigen, in einer rein und streng hegelianistisch durchgeführten Kulturphilosophie den wesentlichen Bewusstseinsdualismus durch die zu dem Prinzip des Seienden und der Welt hypostasierten Heautologie zu überwinden. Hier wird zunächst das Bewusstsein mit seiner ganzen inneren Zerspaltenheit ohne weiteres als das metaphysische Grund- und Urfaktum dogmatisch postuliert (hypostasiert¹⁾), zu welchem dann ein zweites ebenso dogmatisch behauptetes Faktum des Selbstbewusstseins hinzugefügt wird²⁾, das seinem Wesen nach nur eine genauere und innerlichere Enthüllung des ersten Faktums bedeutet, und endlich wird die ganze streng hegelianistisch durchgeführte Konstruktion des Seienden (Welt = Geist) in dem angeblich die ursprüngliche und widerspruchsvolle Bewusstseinszerspaltenheit aufhebenden Prinzip der gegensätzlichen (d. h. nichtidentischen) Identität³⁾ zur Vollendung gebracht. Gegen eine solche Konzeption kann zunächst alles das geltend gemacht werden, was sich bei einer eingehenden und genauen Prüfung jeder Art Antinomie- und Heterologiehypostasierung als für diese Arten des dualistischen Denkens überhaupt theoretisch vernichtend herausstellt.⁴⁾ Ausserdem ist dabei aber, besonders in Hinblick auf die hier vor sich gehende Anwendung der dialektischen Denkmethode, noch das Folgende hervorzuheben. Erstens, können auch die Tatsachen des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins als etwas Ursprüngliches und über jedem Zweifel und jeder Kritik Stehendes angenommen werden, so erschöpft sich der Inhalt des Seienden mit denselben durchaus nicht, da es mehrere, sogar unendlich viele Dinge gibt, welche, als solche, in keinem Sinne weder das Bewusstsein noch das Selbstbewusstsein sind oder bedeuten. In der Tat, haben z. B. weder die mathematische Zwei, noch jede beliebige Differentialgleichung, noch jede beliebige Sonate oder Symphonie, als solche, etwas mit dem Bewusstseinsfaktum (und mit dem Menschen überhaupt) zu tun, da sie von vornherein, ursprünglich und unmittelbar selbständige, in sich selbst ihren Sinn schöpfende und bewahrende Wesenheiten sind. In ein mehr oder weniger wesentliches Verhältnis zu dem Bewusstsein (und zu dem Faktum desselben) treten sie erst, indem sie für die Inhalte oder die Gegenstände desselben ausgegeben

¹⁾ S. R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie (Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1927), S. 17 ff.

²⁾ S. ibid., S. 22.

³⁾ S. ibid. S. 222; Vgl. Anschauen und Denken im „Logos“ XIII. 1924, S. 125 ff.

⁴⁾ S. B. Jakowenko, Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems (1928, Verlag von Fr. Cohen in Bonn), S. 46—52.

werden. Aber eine solche Interpretation derselben ist bloss eine Theorie, die erst eine tatsächliche Prüfung (um festzustellen, ob z. B. eine gegebene Differenzialgleichung oder Sonate je wirklich zum Bewusstseinsinhalte oder Bewusstseinsgegenstande wird), ebenso wie eine systematische Rechtfertigung (um zu beweisen, dass eine gegebene Differenzialgleichung oder Sonate überhaupt zum Bewusstseinsinhalte oder Bewusstseinsgegenstande werden könne) fordert und bis dahin durchaus voreingenommen und dogmatisch bleibt, auch wenn man sie, wie R. Kroner dies tut,¹⁾ das „Unbezweifelbare“ nennt. — Zweitens, könnte man auch als ein unbezweifelbares Faktum annehmen, dass das das Bewusstseinswesen konstituierende Selbstbewusstsein, seinem Wesen nach, eine in sich selbst zurückgehende (reflexive) Bewegung bilde und sei, so würde jedoch eine ohne die tatsächliche und systematische Rechtfertigung der Bewegung als des Grundprinzips des Seienden durchgeführte Uebertragung des Bewegungsschemas auf alles und jedes Seiende, welches, als solches, tatsächlich sehr oft mit der Bewegung nichts zu tun hat, eine durchaus willkürliche Behauptung einer ganz voreingenommenen und dogmatischen Theorie bedeuten. Und die Reduktion einer solchen Rechtfertigung auf den Versuch, alles und jedes Seiende tatsächlich in den Terminen der anscheinend als ein Faktum dogmatisch postulierten Theorien zu interpretieren, bedeutet in beiden Fällen einfach eine *petitio principii*, da eine solche Interpretation von vornherein durch das Postulierte vorausbestimmt ist. — Drittens, da auch in dem Falle, wenn das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein und die Bewegung als ursprüngliche Grundtatsachen angenommen und erklärt werden, sie nichts anderes als Theorien und Begriffe, d. h. Verstandeserzeugnisse sind, so sind sie den Verstandesgesetzen, d. h. den formallogischen Prinzipien der Identität und des Widerspruchs, durchweg unterworfen; und dass es wirklich so sei, bestätigt sich inhaltlich auf jedem Schritte in der von R. Kroner denselben gegebenen Darstellung und Entwicklung, so sehr er sich auch bemüht, sie terminologisch über den Verstand und seinen Formalismus zu erheben. Die sogenannte dialektische Bewegung des Bewusstseins (Selbstbewusstseins) in dem Philosophieren R. Kroners, und dieses seinen Philosophierens selbst in dem Bemühen die ursprünglich dogmatisch postulierte und sich selbst aufgelegte dialektische Beweglichkeit des Bewusstseins (Selbstbewusstseins) darzustellen, bewegt sich in Wirklichkeit ausschliesslich nur kraft jener zwei formallogischen Verstandesprinzipien, und nur infolge deren universellen Wirkung und Präsenz kann sie nirgends zu einem endgültigen Abschlusse, zur Vollendung und Ruhe gelangen. — Viertens, erscheint der höchste Punkt, den in der Kultur-

¹⁾ S. R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes, S. 16.

philosophie R. Kroners die dialektische Entwicklung des Bewusstseins (Selbstbewusstseins) erreicht, d. h. die Stufe der Heautologie oder der gegensätzlichen Identität, dem Philosophen selbst zum Trotze, nicht nur formell, sondern auch wesentlich und inhaltlich weder abschliessend noch endgültig entscheidend. A) Ihre formelle Unvollendetheit und Unfähigkeit die endgültige Entscheidung und Lösung herbeizuführen, erkennt R. Kroner selbst an; aber in einer wesentlich dialektischen Bewegung kann nichts, was wesentlich formell ist, Platz finden, da darin alles spekulativ-dialektisch sein soll; also, wenn das Moment der formellen Unvollendetheit auf der letzten und höchsten Stufe wirklich anwesend ist, so ist es, eben als ein solches, auch wesentlich spekulativ; folglich, ist diese Stufe innerlich, spekulativ unvollendet, auch wenn es sich nur um einen bloss formellen Punkt derselben handelt. B) Und in der Tat sieht sich R. Kroner zuletzt gezwungen, die wesentlich-spekulative Vollendung der letzten und höchsten Stufe, als Zurückkehren zu dem Anfang der ganzen Bewegung, d. h. zum Bewusstsein als dem ursprünglich postulierten Faktum, zu erklären. Aber in diesem Faktum ist die eben nicht formelle, sondern wesentliche Gegensätzlichkeit nicht mehr formell, sondern wesentlich enthalten, und sogar bestimmt sie es durchaus durch sich selbst. Wenn also die spekulative Bewegung des Bewusstseins (Selbstbewusstseins, [des philosophischen Denkens]) ihre wesentliche Vollendung auf ihrer letzten und höchsten Stufe in dem Zurückkehren zu der ersten und ursprünglichen Stufe ihres eigenen Prozesses erreicht, so bezeugt sie dadurch ihre eigene wesentliche Unvollendung ebenfalls wesentlich, als die Vollendung. Und wie es sich von selbst versteht, kann es auch nicht anders sein, denn die Erbsünde (d. h. die dogmatische Postulierung des zerspaltenen Bewusstseinsfaktums) bestimmt durch sich selbst die ganze Bewegung voraus und zwingt sie, sich in den Grenzen der eigenen ursprünglichen Sündhaftigkeit zu drehen. Aber gleichzeitig wird es auch verständlich, dass die ganze durch das Faktum der ursprünglichen Sündhaftigkeit hervorgerufene und auf die Ueberwindung derselben gerichtete dialektische Bewegung in Wirklichkeit gar nichts überwindet und sich ganz fruchtlos in sich entwickelt und dreht. Das „nicht einmal mehr fragwürdige, sondern jeder Frage unwürdige, resultatslose Resultat“¹⁾ ist nicht nur und nicht so sehr der letzte und höchste Punkt der Bewegung (da, indem es in seinen Anfang übergeht, wie R. Kroner ganz richtig hervorhebt, es sich von neuem aufhebt), als vielmehr die ganze dialektische Bewegung in ihrer Totalität, d. h. samt diesem letzten Punkte und allen anderen ihren Punkten. Eben in ihm „verewigt sich“ vollständig und wesentlich, also auch hoffnungslos die Entzweitheit

¹⁾ ibid. S. 221.

des Bewusstseins, d. h. die Sinnlosigkeit des sich selbst widersprechenden Sinnes. Die Ursache davon, wie es immer und überall in der Dialektik geschieht, ist eine zweifache: 1. der willkürliche Anfangsdogmatismus, der ein ebenso willkürlich-dogmatisches Ende vorausbestimmt; 2. die willkürliche Formalistik der Mitte, die aus der dogmatischen Willkür des Anfangs und des Endes entsteht. Die Dialektik (Hegels und der Hegelianer) ist, letzten Endes, nichts anderes als der rationalistisch-intellektualistische Mythos vom hypostasierten perpetuum mobile des Widerspruchs: ein Mythos, der obgleich geschichtlich aus dem Kritizismus entstanden, jedoch systematisch ganz unkritisch ist.¹⁾

3. Religiöse Dialektik Florenskijs, Bulgakows und Karsawins.

Auf eine sehr eingeschränkte und unkritische Anwendung der Dialektik stossen wir bei P. Florenskij, wodurch seine Bemühungen, eine religiös-philosophische Konzeption zu begründen und zu entwickeln, von Anfang an zu einem spekulativen Misserfolge verurteilt werden. In der Tat, nachdem er die Unvermeidlichkeit eines absoluten verzweiflungsvollen Skeptizismus auf dem Boden der Intuition und des Verstandes aufgezeigt hat, hält er es für möglich, nur rein problematisch oder hypothetisch, d. h. bloss verstandesmässig und somit willkürlich die Wahrheit, als dialektisch-triadische Selbst-einheit und als Selbst-beweis zu konstruieren. Eine absolute Rechtfertigung und Bejahung derselben erhält er erst im nachhinein in der glaubensmässigen Annahme der Trinität (Dreieinheit) als Uranfangs, Urquelle und Urprinzips, d. h. in der Annahme ihrer, als eines Wunders, einer unbegreiflichen und rätselhaften Tatsache. Dabei kommt die spekulative Unbegründetheit und Willkürlichkeit des philosophischen Verfahrens Florenskijs hauptsächlich in den zwei folgenden wesentlichen Beziehungen zum Vorschein: Erstens unterscheidet sich die Selbst-offenbarung der göttlichen dreieinigen Wahrheit, die bei ihm plötzlich im kritischsten Moment erfolgt, als er sich bereits vollkommen der absoluten skeptischen Verzweiflung hingegeben hatte, spekulativ-philosophisch doch durch nichts von jeder beliebigen sich ebenso dogmatisch und apodiktisch anbietenden sinnlichen Gegebenheit, trotz ihrer unwiderstehlichen religiösen Macht und Apodiktizität für einen Gläubigen. Vor das Gericht einer wahrhaft unvoreingenommenen und sich selbst treuen philosophischen Reflexion gestellt, besitzt die religiös-göttliche Offenbarung ebensowenig begründende Kraft, wie eine einfache sinnliche Wahrnehmung.

¹⁾ Vrgl. dazu oben S. 24.

Bei Florenskij wird also einfach einer natürlichen und von ihm aufgedeckten Tatsächlichkeit eine andere, religiöse und seine, in Skeptizismus und Suchen nach einem Ausgange ermattete Seele beruhigende, im Wesen aber nicht weniger spekulativ willkürliche und dogmatische Tatsächlichkeit unterschoben. Der philosophischen Vernunft bleibt dabei nichts anderes übrig, als auch im Falle dieser neuen Tatsächlichkeit dieselben skeptischen Argumente ins Feld zu führen, mit deren Hilfe es Florenskij gelingt, der sinnlichen Tatsächlichkeit (Intuition) jede Gewissheit zu entziehen und sie zu zerstören. — Zweitens bleibt bei Florenskij ganz unbegründet, willkürlich und dogmatisch die Uebereinstimmung zwischen der probabilistischen, verstandesmässigen Konstruktion der triadischen Wahrheit und der in dem kritischsten Moment plötzlich erworbenen religiösen Offenbarung der dreieinigen Gottheit. Für die philosophische Vernunft genügt es nicht, die Tatsache einer solchen Uebereinstimmung und Verwandtschaft einfach zu bejahen, sich dabei zunächst auf die bloss terminologische und symbolische Ähnlichkeit stützend. Es ist ausserdem notwendig zu zeigen, dass eine solche Uebereinstimmung stattfinden kann und soll, was aber schon durch jene unwiderrufliche Verurteilung verhindert wird, welche Florenskij von Anfang an gegen den Verstand mit allen seinen hypothetischen Konstruktionen ausspricht: denn zwischen dem Tode, als welcher bei ihm der Verstand auftritt, und dem Leben, das aus der dreieinigen Gottheit hervorleuchtet, kann es ganz augenscheinlich nichts Gemeinsames geben. Oder ist der Verstand nicht so fruchtlos und meonisch, wie ihn Florenskij darstellt, und verbirgt sich also auch in ihm die göttliche Wahrheit? Aber warum und wozu dann diese ganze ursprüngliche skeptische Verzweiflung, durch welche Florenskij sich auf dem Gebiete des Verstandes beherrschen lässt? Und ausserdem, wie kann man die Anwesenheit des göttlichen Lichtes in dem Verstande überhaupt begründen und rechtfertigen? Drittens, endlich, verfährt Florenskij auch selbst in der probabilistisch-hypothetischen verstandesmässigen Konstruktion der Wahrheit in mehreren wesentlichen Beziehungen ganz dogmatisch und willkürlich. Vor allem, wie ist es möglich, verstandesmässig-probabilistisch das zu konstruieren, was den ihm zugeschriebenen Grundeigenschaften nach weder probabilistisch noch verstandesmässig ist? (Denn diese vom Verstande konstruierte Wahrheit tut sich bei ihm dann ganz unerwartet auf als „Intuition-Reflexion“, „aktuelle Unendlichkeit“, „totale Einheit“, „coincidentia oppositorum“, „sich-selbst-beweisendes Subjekt“ usw.). Weiter es ist ganz unrechtmässig und willkürlich, nachdem das Identitätsgesetz als ein toter, sich selbst-verleugnender, mechanistischer und stumpfer $A=A$ charakterisiert wurde, es plötzlich mit der als etwas Organisches und Lebendiges betrachteten Wahrheit zu versöhnen und in dieser letzteren die

Grundlage des ersteren einsehen zu suchen. Ebenso wenig ist auch die Anwendung eines toten und mechanistischen Identitätsgesetzes auf die lebendige Wahrheit selbst gerechtfertigt. Die als Verstand tote und mechanistische und die als Wahrheit lebendige und organische Identität sind dann zwei ganz augenscheinlich nur dem Wortlaute oder der Bezeichnung nach identische, im Uebrigen aber ganz disparate und einander fremde Identitäten. Die Wahrheit als „A und Nicht-A“ oder als „A und B“ zu gleicher Zeit charakterisieren und dabei dieser Termini dem toten Identitätsgesetze gemäss begreifen wollen, heisst die Wahrheit zweimal nacheinander als das setzen, was sie ihrer Definition nach nicht ist. Umgekehrt, sollen diese Termini im Sinne einer lebendigen Wahrheit begriffen werden, so hat die Wahrheit mit dem toten verstandesmässigen Identitätsgesetze nichts zu tun und kann ihm auch nicht als Grundlage dienen. Aber am allerwenigsten ist es gerecht, das Wesen der als etwas Lebendiges und Organisches gedeuteten Wahrheit auf dem Boden des Identitätsgesetzes und mit Hilfe desselben in folgender Weise enthüllen und entwickeln zu wollen: Da die Wahrheit A und Nicht-A zu gleicher Zeit ist, so kann Nicht-A als B bezeichnet werden; da aber B seinerseits zu gleicher Zeit auch Nicht-B ist, so kann dieses als C bezeichnet werden; da aber C zu gleicher Zeit auch Nicht-C ist und in diesem letzten A sich selbst als A wieder findet, so leuchtet daraus ein, dass die Wahrheit zu gleicher Zeit A, B, C ist, wobei in jedem derselben sie eine und dreifache zu gleicher Zeit ist und in dieser Weise sich selbst auftut und beweist. Allein warum muss denn Nicht-A unerlässlich als B und nicht vielmehr als beliebiges Andere, das nicht A ist, z. B. D, E, P, Y usw. bezeichnet werden? Und warum Nicht-B und Nicht-C müssen unerlässlich als C und A bezeichnet werden und nicht durch beliebige andere Buchstaben? Denn in Wirklichkeit bedeutet Nicht-A alles Mögliche mit Ausnahme von A und Nicht-B — alles Mögliche mit Ausnahme von B und Nicht-C — alles Mögliche mit Ausnahme von C. Es wäre eben am schwierigsten und am unwahrscheinlichsten anzunehmen, dass Nicht-A sich eben als B und Nicht-B sich eben als C und Nicht-C sich eben als A erweisen wird. Aber wenn es auch so zufälligerweise geschähe, so wäre es keineswegs möglich darin, irgendwelche Notwendigkeit, Gesetzmässigkeit oder prinzipielle Dialektik zu erblicken.¹⁾

Seinerseits legt S. Bulgakow, — trotzdem er alle philosophischen Bemühungen, darunter auch die dialektische, für wurzelhaft verfehlt, ketzerisch und darum tragisch hält, da sie

¹⁾ S. P. Florenskij, *Stolp i utwerschdenije istiny* („Die Stütze und die Behauptung der Wahrheit“, Moskau, Verlag „Put“, 1914), S. 12 ff., 24 ff., 30 ff., 35–50, 58–69, 71 f., 106 f., 143–163, 483 ff., 593 f. (Vrgl. „Oestliches Christentum“, herausg. von N. von Bubnoff und H. Ehrenberg, Bd. II, München, 1925, S. 28–194.)

ein einziges und einheitliches Prinzip ganz willkürlich voraussetzen und annehmen und alles Andere daraus abzuleiten und zu erklären suchen (worin eben das *πρωτον ψευδος* des Systems, oder der Identitätsphilosophie, oder des Monismus besteht), — nichts destoweniger ebenfalls ein logisch einheitliches Prinzip der Dreieinigkeit seiner religiös-philosophischen Konzeption zu Grunde und gibt ihm dabei teilweise (in Terminen einer eigentümlichen Satzphilosophie) eine religiös-grammatikalische, teilweise aber (in den Terminen seiner Lehre von der lebendigen trinitären Göttlichen Substanz) eine religiös-ontologische Auslegung und Anwendung. Die spekulative Willkürlichkeit und Unbegründetheit seines Philosophierens kommt dabei hauptsächlich in folgendem zum Ausdruck: 1. Ohne irgendwelche Gründe anzuführen, absolutisiert er die empirisch-grammatikalische Lehre vom Satze philosophisch, indem er in diesen letzteren das ontologische Leben einimpft, ihm den ontologischen Sinn verleiht und darin auch eine eigentümliche statische Dialektik einführt. 2. Ohne irgendeinen Grund anzuführen, hypostasiert er weiter das empirisch-religiöse Dogma der Trinität philosophisch, trotzdem er das Geheimnisvolle dieser letzteren zu gleicher Zeit ganz offen anerkennt. 3. Ohne irgendeinen Grund anzuführen und sich bloss auf eine ganz äussere Ähnlichkeit stützend, legt er in beide empirische Tatsachen (die grammatikale und die religiöse) einen und denselben spekulativ-philosophischen Sinn hinein. 4. Ohne irgendwelchen Grund anzuführen, gibt er der statischen Dialektik in beiden Fällen eine wesentliche, grundsätzliche Anwendung. 5. Ohne irgendeinen Grund anzuführen behandelt er und entwickelt auf der Basis einer ontologisch-dialektischen Konzeption des Satzes und der Dreieinigkeit, in den Terminen einer ausgesprochen logisch-dialektischen Antithetik, alle Hauptlehren seines religiösen Systems (und zwar die Lehren vom Nichts, von der Zeit, der Freiheit, der Sophia, der Materie, dem Körper, dem Uebel, dem Menschen, dem Sündenfalle usw.). 6. Ohne endlich irgendwelchen Grund anzuführen und einerseits von der freiwilligen Beschränkung der Philosophie auf den „kritischen Antinomismus“ und die „kritische Mythologie“ und andererseits davon vergessend, dass das Philosophieren, seiner eigenen Ansicht nach, wesentlich eine Art Ketzerei bedeutet, treibt er es doch mit voller Zuversicht, positiv und dogmatisch in bezug auf die religiösen Hauptthemata, ja sogar — in bezug auf das religiöse Hauptgeheimnis der Dreieinigkeit.¹⁾

¹⁾ S. S. Bulgakow, *Die Tragödie der Philosophie* (1927, O. Reichl, Darmstadt), S. 11 ff., 20 ff., 33 ff., 37, 123 f., 165 ff., 178 ff., 203, 210 ff., 218 ff. Vrgl. auch: „Was ist das Wort?“ (in der Festschrift T. G. Masaryk zum 80. Geburtstage“ I, 1930, Fr. Cohen, Bann), S. 33 ff., 40 ff., 53; „Swjet newetschernij“ („Das nichtabendliche Licht“, 1917), S. 15 ff., 93 ff.

Auch bei L. P. Karsawin ist die Anwendung der Dialektik durch dialektisch und spekulativ ungerechtfertigte Tatsachen und Annahmen bedingt und beschränkt. Erstens legt er seiner christlichen Metaphysik — wenn auch unausgesprochen, doch ganz augenscheinlich — die Tatsache (und folglich auch den Begriff und die Theorie) des Menschen zu Grunde, wie dieser sich selbst unmittelbar gegeben zu sein scheint, d. h. als einer unzertrennlichen Zwei-Einheit von Bewusstsein und Körper. Dazu kommt zweitens die ebenso unbegründete und ebenfalls unausgesprochene Postulierung der Tatsache (und folglich auch des Begriffs und der Theorie) des Bewusstseins als einer Art von Zwei-Einheit (des Selbstbewusstseins). Drittens ist die religiös-philosophische Erörterung und Darstellung Karsawins durch die von ihm ganz offen, aber nicht weniger unbegründet und willkürlich postulierten Tatsachen (und folglich auch Begriffe und Theorien) Gottes und der Gott-Menschen-Zwei-Einheit (d. h. der Gottmenschlichkeit) durchwegs bedingt. Endlich viertens bekennt Karsawin selbst nicht nur die vollkommene Abhängigkeit seines Philosophierens von dem christlichen Dogma, sondern auch behandelt ganz entschieden die Philosophie als ancilla theologiae, was bei ihm in der Losung „Zurück zur christlichen Dogmatik!“ und in seiner Behauptung, der Grundbegriff seiner Metaphysik — „die Dreieinigkeit ist unbegreiflich“, am deutlichsten zum Ausdruck kommt“¹⁾

4. Lossews phänomenologisch-mythologische Dialektik.

Die Unbegründetheit der Dialektik bei den drei zuletzt behandelten Denkern hängt jedoch von Ursachen ab, die für die Dialektik selbst äußerlich sind: sie knüpfen in der Tat ganz undialektisch die Anwendung der Dialektik an von ihnen ganz dogmatisch bejahte oder angenommene Tatsachen. Es hat aber im wesentlichen keine andere Bewandnis auch mit jenen modernen Denkern, die sich bemühen, die Dialektik von allen möglichen äußeren Bedingungen und Tatsächlichkeiten loszulösen, um ihr zu gestatten, sich gänzlich ihrer eigenen Bewegung hinzugeben; denn es erweist sich, dass auch innerhalb der Dialektik selbst Tatsachen vorhanden sind, die von ihr nicht gerechtfertigt werden. In dieser Bezie-

¹⁾ S. L. P. Karsawin, *Filosofija istorii* (Die Philosophie der Geschichte, Verlag „Obelisk“, Berlin, 1923), S. 40 ff., 48 ff., 71 ff., 351 ff. *O matschialach* (Ueber die Prinzipien) I, Verlag „Obelisk“, Berlin, 1925, S. 18 ff., 28 ff., 61 ff., 75 ff., 87 ff., 100 ff., 153 ff., 180 ff. *περί ἀρχῶν* (Ideen zur christlichen Metaphysik), (Humanitariniu mokslu fakulteto Raštai V 1., Kaunas, 1928), S. 3 ff., 14 ff., 25 ff., 56 ff. *O litschnoscti* (Ueber die Persönlichkeit), (Humanitariniu mokslu fakulteto Raštai V 3., Kaunas, 1929), S. 3 ff., 11 ff., 24 ff., 47 ff., 79 ff., 85 ff., 181 ff., 193 f.

hung ist insbesondere der von dem russischen Philosophen A. Lossew neuerdings gemachte Versuch lehrreich, eine erneuert dialektische Philosophie zu schaffen, die einerseits mit der zeitgenössischen Phänomenologie und andererseits mit der antiken Mythologie am engsten zusammenfließt.

In der Tat schon der allererste dialektische Schritt oder Moment bei Lossew enthält viel Dogmatisches in sich, das ganz ungerechtfertigt darin steckt. Pünktlichst dem von ihm hochgeschätzten Platon folgend, faßt er in folgender Weise diesen ersten dialektischen Schritt oder Moment zusammen: „Nehmen wir das Eidos des Einen an. Setzen wir das Eine eben als Eines und nicht als Vieles, nicht als etwas Anderes. Denken wir, daß es nur das Eine und nichts mehr gibt...¹⁾ — Es ist aber ganz leicht einzusehen, daß dabei folgende dogmatische und ungerechtfertigten Tatsachen vorausgesetzt werden: I. die Existenz von uns den „Annehmenden“; II. unsere Fähigkeit anzunehmen“ überhaupt; III. unsere Fähigkeit, eben das Eidos im Besonderen anzunehmen; IV. die Anwesenheit des Eidos überhaupt; V. der Zusammenhang dieses letzteren mit uns, dadurch dass es „angenommen“ wird; VI. die Anwesenheit eben des Eidos des Einen; VII. der Zusammenhang eben des Eidos des Einen mit uns dadurch dass es angenommen wird; VIII. unsere Fähigkeit zu setzen überhaupt; IX. unsere Fähigkeit eben das Eine zu setzen; X. unsere Fähigkeit eben das Eine und eben als Eines zu setzen; XI. der Unterschied zwischen dem Einen und dem Vielen; XII. die Identität zwischen dem Vielen und dem „etwas Anderen“; XIII. unsere Fähigkeit das Eine eben als Eines und nicht als Vieles, nicht als „etwas Anderes“ zu setzen; XIV. die Möglichkeit das Eine eben als Eines zu setzen; XV. die Möglichkeit das Eine als Nicht-Vieles, als Nicht-„etwas-Anderes“ zu setzen; XVI. der Zusammenhang des Einen mit uns vermittelt dieses seines Setzens durch uns; XVII. der Zusammenhang des Einen eben als nicht — Vielen, als nicht „etwas Anderen“ mit uns, — vermittelt seines Setzens durch uns; XVIII. die Möglichkeit überhaupt zu denken; XIX. unsere Fähigkeit überhaupt zu denken; XX. das Vorhandensein des Denkens überhaupt; XXI. die Möglichkeit überhaupt zu denken, daß es nur das Eine gibt; XXII. unsere Fähigkeit überhaupt zu denken, daß es nur das Eine gibt; XXIII. das Vorhandensein nur des Einen; XXIV. das Nicht-vorhandensein von nichts Anderem bei dem Vorhandensein nur des Einen; XXV. der Zusammenhang nur des Einen mit uns vermittelt des Denkens von demselben durch uns, als eines solchen; XXVI. die Geltung der sog. formallogischen Denkgesetze, denen gemäß ganz augenscheinlich die von Lossew vollzogene Zusammenfassung des ersten Schrittes der Dialektik zu-

¹⁾ A. Lossew, *Antitschnyj Kosmos i sowremennaja nauka* („Der antike Kosmos und die zeitgenössische Wissenschaft“, Moskau, 1927), S. 52.

standekam. — So viele sind also die Tatsachen (und ihre Aufzählung könnte noch fortgesetzt werden), die in dem ersten dialektischen Schritte bei Lossew stillschweigend vorausgesetzt sind. Aber jede derselben setzt ihrerseits, wenn nicht gerade noch andere Tatsachen, zumindest einen bestimmten Standpunkt, eine bestimmte Theorie, eine gewisse Lehre voraus, die überhaupt erst imstande ist, einer Tatsache den Sinn und den Charakter der Tatsache zu verleihen (denn die Tatsache ist immer eine konkretisierte Theorie). Und somit setzt der erste dialektische Schritt Lossews mindestens sechsundzwanzig Theorien voraus, die ebenso wie die Tatsachen selbst von ihm einfach gläubig angenommen und gar nicht gerechtfertigt werden. A. Lossew könnte freilich darauf erwidern, daß in der Dialektik, wie überhaupt in jeder systematischen Denkmethode, das, was am Anfang vorausgesetzt wird, in dem Gange der systematischen Entwicklung und durch diese allmählich gerechtfertigt wird. Aber wenn es dem auch wirklich so wäre, es bliebe doch immer unzweifelhaft, daß in dem ersten Schritte als solchem, d. h. in dem ersten Momente der dialektischen Bewegung, sechsundzwanzig ungerechtfertigt vorausgesetzte Tatsachen und sechsundzwanzig ungerechtfertigt vorausgesetzte Theorien enthalten sind. Freilich, auch darauf könnte A. Lossew erwidern, daß dem Wesen der Dialektik nach alle ihre nachfolgenden Momente schon in dem ersten implicate anwesend sind, und daß infolgedessen die Rechtfertigung der oben aufgezählten Tatsachen und Theorien implicate schon in dem ersten dialektischen Schritte steckt. Aber wenn es dem auch wirklich so wäre, so wird, es immer unzweifelhaft bleiben, daß die in dem ersten Momente vorausgesetzten Tatsachen und Theorien explicite doch nicht dadurch gerechtfertigt sind, und daß, solange dem ersten Momente als einem solchen von der Dialektik eine ebenfalls dialektische Bedeutung zugeschrieben werden soll (sonst würde sie keine Dialektik mehr sein, da sie dann in den dialektischen Strom etwas Nicht-dialektisches bewußt hineinführte), auch der Unterschied zwischen implicate und explicite einen dialektisch-prinzipiellen Sinn und Bedeutung bewahren muß, d. h. daß in einem gewissen und wesenhaften Sinne der erste dialektische Schritt bei Lossew wirklich von ungerechtfertigten Tatsachen und Theorien belastet ist.

5. Lieberts „Tragische“ Dialektik.

Auch der neueste Versuch A. Lieberts, die Dialektik unter der Form eines absoluten Vernunft- und Lebensantinomismus zu beleben, ist keineswegs von den ungerecht-

fertigten inneren und äusseren Voraussetzungen und Dogmatismen frei. Vor allem sind hier im Gegensatze zur klassischen Dialektik, die nach der Versöhnung und Aufhebung der Antinomien strebt, der Begriff und die Theorie einer ewigen, absoluten und tragischen Dialektik zu Grunde gelegt, die die Antinomien in ihrem unausrottbaren und unbesiegbaren Antinomismus zeigt und bewahrt. Diese neue dialektische Wendung erhält aber dabei keine neu-dialektische Begründung, sondern die neue und verschärfte Dialektik ist ohne weiteres als ein einheitliches Prinzip angenommen, das den ganzen Inhalt des Seienden, des Lebens und der Philosophie beherrscht und unter sich vereinigt. Damit ist jedoch in formallogischer Hinsicht der spekulative Monismus in einer neuen Fassung einfach wiederhergestellt und dem Wesen nach die tragische Dialektik hypostasiert und dogmatisiert. Denn es ist vollkommen denkbar, dass die Dialektik nicht eine einzige sei, dass es zwei oder sogar viele Dialektiken gebe, die untereinander ganz verschieden sind; und wenn wir die tragisch-dialektische Deutung und Begründung ebenfalls tragisch-dialektisch auf die tragische Dialektik selbst anwenden, so verwandelt sich eine solche bloße Denkbare in Sicherheit, da die Dialektik sich dabei absolut-tragisch nicht nur als Prinzip einer Welt- und Lebensauffassung, sondern auch als Prinzip der Dialektik-Auffassung selbst, d. h. als Prinzip ihrer selbst unbedingt zeigt: der tragische Antinomismus, die absolute Spaltung wird sich dabei in ihr selbst eben als Dialektik behaupten und äussern. — Aber dieser erste Dogmatismus ruht bei A. Liebert ganz augenscheinlich auf einer anderen tiefer liegenden dogmatischen Voraussetzung. Und zwar ist die tragische Dialektik bei ihm nichts anderes als eine formell-logische Fassung desselben Tragismus, der als ein universelles Faktum des modernen Lebens von ihm postuliert wird, das in einem besonderen allgemeinen Angstgeföhle unmittelbar zum Vorschein kommt und alle die Sphären und Äusserungen des Lebens durchtränkt und beherrscht. — Drittens, um dem Dogmatismus und der Hypostase zu entgehen, welchen die klassische formelle Dialektik nach Liebert unterliegt, indem sie den Begriff ganz willkürlich zu einer einzigen und einheitlich wesentlichen Realität erhebt, postuliert er ohne weiteres eine intentionale oder korrelative Begriffstheorie (deren gemäss jeder Begriff ein Beziehungsbegriff ist und den Hinweis auf ein Anderes, das er begreift, d. h. auf das Leben, enthält), ohne derselben irgend eine Rechtfertigung zu geben und, was noch bedenklicher ist, ohne sogar zu versuchen auf dieselbe seine neue tragische Dialektik anzuwenden. — Im Zusammenhange damit, viertens, und ohne jeden Schatten der Rechtfertigung, setzt er auch das Vorhandensein des Lebens selbst oder des empirischen

Daseins als etwas vom Begriffe nicht nur Getrennten, sondern sogar Unabhängigen voraus; d. h. ausserhalb des soeben hervorgehobenen gnoseologischen Dualismus führt er noch den prinzipiellen oder metaphysischen Dualismus ein. Endlich, fünftens, bleibt bei A. Liebert überhaupt dialektisch und noch mehr tragisch-dialektisch ganz ungerechtfertigt das Faktum einer besonderen empirisch-realen Welt der Geschichte, welches er nichtsdestoweniger wiederholt behauptet und auf welchem sich, wenn nicht gerade prinzipiell, doch wenigstens nach der Ordnung der Darstellung, der neue, von ihm angekündigte Begriff der absoluten Dialektik gründet. — Man könnte freilich versuchen, alle diese Vorwürfe durch Hinweis darauf zu entkräften, dass dem philosophischen Kritizismus kraft der von A. Liebert angekündigten absoluten Dialektik beständig der Dogmatismus gegenübersteht und gegenüberstehen muss, dass das Wesen der unvoreingenommenen Vernunft eben in diesem spekulativen Wechsel der dialektischen Alternativen bestehe, und dass indem A. Liebert die obenerwähnten Dogmatismen stehen lässt, er eigentlich ganz im Sinne und Geiste seiner absolut-antinomistischen Dialektik verfährt. Aber eine solche Entkräftigung der formulierten Vorwürfe würde ganz augenscheinlich nur in dem Falle gültig sein, wenn die absolute Dialektik A. Lieberts selbst schon als gültig anerkannt wäre; und diese letztere könnte ihrerseits nur in dem Falle als gültig anerkannt werden, wenn die obenerwähnten Dogmatismen selbst schon als gültig betrachtet werden könnten. Das hiesse aber ein ganz augenscheinliches *ὕστερον πρότερον* betreiben wollen.¹⁾

ZUR KRITIK DER PHAENOMENOLOGIE.

¹⁾ S. A. Liebert, Geist und Welt der Dialektik. I. Grundlegung der Dialektik (Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin, 1929), s. 3 ff., 16 ff., 49 ff., 176 ff., 222 ff., 235 f., 268 294 ff.

Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie.*)

Nur in radikalen Besinnungen über Sinn und Möglichkeit ihres Vorhabens kann Philosophie wurzeln.

Ed. Husserl.

Die philosophische Erkenntnis ist grundsätzlich kritisch und wesensmäßig eingestellt. Ihre, sie von allen anderen Erfassungsformen und Einstellungen scharf unterscheidende Aufgabe besteht darin, alles und jedes Tatsächliche und Gegebene seinem Wesen nach zu erfassen, zu verstehen und dadurch zu rechtfertigen. Und dementsprechend ist es nicht die *quaestio facti*, sondern vielmehr die *quaestio juris*, um welche es sich im Bereiche der philosophischen Erkenntnis beständig und überall handelt. In diesem Sinne sucht die Philosophie sich als eine voraussetzungslose, alles Gegebene und darunter auch sich selbst rechtfertigende Wissenschaft, als adäquate Äußerung und Darstellung der sich ihrer selbst bewußten absoluten Vernunft auszubilden und zu gestalten.

Um dieser ihren Grundaufgabe genüge zu leisten, hat sich die Philosophie im Laufe ihrer tausendjährigen Entwicklung verschiedenartiger Mittel bedient, sie hat verschiedene Wege eingeschlagen, verschiedene Methoden und Verfahren ausprobiert. Und, wie bekannt, haben sich ihre Bemühungen hauptsächlich darum als gescheitert oder mindestens als unzureichend und unzulänglich erwiesen, weil in jeder bisherigen philosophischen Einstellung und Stellungnahme sich immer irgend ein Dogmatismus, d. h. irgend etwas Ungerechtfertigtes, Voraussetzungsvolles, Nichtvernünftiges verheimlichte und sich früher oder später als ein solches entlarven ließ. Auch die neuerdings zum Leben auferstandene Dialektik und die heutzutage mit dem Anspruch, die voraussetzungslose philosophische Grundwissenschaft zu sein auftretende Phänomenologie machen von dieser Regel keine Ausnahme und können darum nicht als endgültige Lösungen der philosophischen Hauptaufgabe betrachtet werden. Was die erste von ihnen betrifft, so habe ich bereits anderswo einen Versuch gemacht, die grundsätzliche Unzulänglichkeit und prinzipielle Unhaltbarkeit der dialektischen Einstellung, Methode und Auffassung zu beweisen.¹⁾ Einer kurzen und knappen Begründung meiner ablehnenden Stellungnahme der Phänomenologie gegenüber wird dagegen mein heutiger Vortrag gewidmet sein.

¹⁾ S. B. Jakowenko, Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems (1928, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn), S. 53 ff.; Zur Kritik der Dialektik (in der Zeitschrift „Der russische Gedanke“ I 2., 1929, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn.) Vgl. auch oben, S. 23ff.

*) Vortrag gehalten auf dem VII. internationale Kongresse für Philosophie zu Oxford (1930).

I.

Die Phänomenologie, wie jede andere Einzelwissenschaft und jede andere bisher dagewesene philosophische Einstellung, ist bei weitem nicht frei von jedem Dogmatismus. Ebenso wie schon bei ihrem Urheber Hegel oder seinen neuesten Nachfolgern, steht und fällt sie auch bei Husserl und seinen Anhängern, aller Verschiedenheit der grundsätzlich phänomenologischen Einstellung dieser beiden Richtungen zum Trotz, mit der stillschweigend oder ausgesprochen angenommenen Tatsache des Bewußtseins. Hier sind die authentischen Belege dafür: „In der Phänomenologie des Geistes,“ sagt Hegel¹⁾, „habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also... hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig, als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen“; „die Lehre vom Bewußtsein ist daher die Phänomenologie des Geistes²⁾“ und „nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins³⁾“. Man hat es hier mit einem evidenten Bewußtseinsdogmatismus zu tun und bei dem neuesten Ausleger und Nachfolger Hegels, R. Kroner, tritt er noch ausgesprochener und deutlicher in folgenden Formulierungen zu Tage: „Die Bewußtseinsphilosophie bildet die Grundlage für die Kulturphilosophie“; „der Begriff des Bewußtseins ist ein metaphysischer Begriff, ja er ist der metaphysische Grundbegriff...“; „daher ist das Bewußtsein das Urdatum, von dem alle Kulturphilosophie anzuheben ist“; „die Philosophie kann selbst ihren Weg nur gehen, indem sie von dem widerspruchsvollen Ursprung des Bewußtseins ausgeht“⁴⁾. Nicht weniger deutlich spricht sich auch Husserl in seinem letzten Werke als Bewußtseinsdogmatiker aus: „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich. Dieses Ich bin ist für mich, der ich das sage und in rechtem Verstande sage, der intentionale Urgrund für meine Welt, wobei ich nicht übersehen darf, daß auch die „objektive“ Welt, die „Welt für uns alle“ als nur in diesem Sinne geltende, „meine“ Welt ist...

¹⁾ S. G. W. F. Hegel, S. Werke III, S. 33 f. [Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, 1927 ff., Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz) IV, S. 43 f.; hrsg. von G. Lasson, 1922 ff., F. Meiner, Leipzig, III, S. 29].

²⁾ S. G. W. F. Hegel, S. Werke XVIII, S. 80. [Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner III, S. 102].

³⁾ S. G. W. F. Hegel, S. Werke II, S. 72. [Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner II, S. 80; hrsg. von G. Lasson II, S. 74].

⁴⁾ R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie [1928, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen], S. 18, 20, 225.

Ob bequem oder unbequem, ob es mir (aus welchen Vorurteilen immer) als ungeheuerlich klingen mag oder nicht, es ist die Urtatsache, der ich standhalten muß, von der ich als Philosoph keinen Augenblick wegsehen darf“. „Die ganze Phänomenologie ist nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst in einer gewissen Naivität vorgehende, dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität... Alles objektive Sein, alle Wahrheit hat ihren Seins- oder Erkenntnisgrund in der transzendentalen Subjektivität¹⁾.“ Auch der Nachfolger Husserls, N. Hartmann, stellt ohne weiteres „das Bewußtsein des Gegenüber“ als Grundphänomen der Erkenntnis im Anfang seiner phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen auf²⁾. Das heißt aber ebensoviel, wie bei der „ursprünglichen Tatsächlichkeit“ eines Schuppe oder Cohen³⁾, oder bei dem „allerletzten Rätsel“ oder „Wunder“ eines Rickert⁴⁾ verbleiben zu wollen und sich folglich damit zu begnügen, was Hegel Fichte als „ursprüngliche Mangelhaftigkeit“ einst vorwarf⁵⁾ (von welcher er übrigens selbst, trotz all seinen reinen Dialektismus, am wenigsten frei war). In der Tat bedeutet jede in der Philosophie eben als „Tatsache“ auftauchende Tatsache, gleichgültig ob es sich dabei um eine sekundäre oder gerade um die grundsätzlichste handelte, eine spekulative Mangelhaftigkeit, d. h. den Mangel an spekulativer Rechtfertigung, an selbstbewußter und sich selbst kritisch begründender Vernunft. Auch die Tatsache eines dialektisch durch und in sich selbst alles erzeugenden und begründenden Bewußtseins, oder die eines reinen oder transzendentalen, wesensschauenden Bewußtseins macht davon keine Ausnahme, solange sie, wie es eben bei Husserl und seinen Nachfolgern der Fall ist, bloß deskriptiv konstatiert und behauptet, oder sogar intuitiv phänomenologisch ersehen, oder, — wie bei Hegel und den Hegelianern, durch dialektische Entwicklung ihrer selbst, d. h. durch beständige Berufung auf die Tatsache des Bewußtseins selbst, — also, im Grunde genommen, wiederum dogmatisch durch eine perpetuelle petitio principii, — nicht aber wirklich kritisch, vernünftig und wesensmäßig gerechtfertigt wird.

¹⁾ S. Ed. Husserl, Formale und transzendente Logik (im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ X, 1929, M. Niemeyer, Halle), S. 209 f., 241 f.

²⁾ S. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921, W. de Gruyter & Co.), S. 36 ff. (2. Aufl., 1925, S. 43 ff.).

³⁾ S. W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik (1878), S. 221, 459, 590 f.; H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung²⁾ (1885), S. 198 f., 203 ff., 250 ff.

⁴⁾ S. H. Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Sonderabdruck aus den „Kantstudien“ XIV, 1909), S. 56; vgl. auch den „Gegenstand der Erkenntnis“⁶⁾ [1928, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)], S. 294 ff.

⁵⁾ S. G. W. F. Hegel, S. Werke I, S. 218 f. (Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner I, S. 90 f.; hrsg. von G. Lasson I, S. 49 f.).

II.

Die Phänomenologie beruht auf einer zweifachen grundsätzlichen Selbsttäuschung. Erstens glaubt sie in ihren Betrachtungen und Feststellungen rein deskriptiv, also rezeptiv und standpunktlos zu verfahren, während sie in Wirklichkeit ganz augenscheinlich einen Standpunkt ausbildet und eine Theorie bedeutet und darstellt. Es gibt überhaupt keine außertheoretische erkenntnismäßige Stellungnahme und Einstellung und es kann eine solche nicht geben. Denn psychologisch spielt schon bei der einfachsten Empfindung der ganze Mensch, also auch sein Intellekt, mit, und logisch ist das einfachste Phänomen immer ein irgendwie geformtes Etwas¹⁾. Jeder beliebige Erkenntnisakt ist schon als solcher durch eine bestimmte Erkenntnistendenz (Intention) gekennzeichnet, jeder beliebige Erkenntnisinhalt enthält dementsprechend bestimmte kategoriale Formen; das ist die Ansicht Husserls selbst, von Hegel ganz zu schweigen, dessen Bewußtseinsysteme die Kantische Lehre von der Einheit der transzendentalen Apperzeption ganz ausgesprochen zugrunde liegt²⁾. Um so weniger kann man von der Theorienlosigkeit der deskriptiven Erkenntnisakte reden, die in der Phänomenologie als Wissenschaft (nach Husserl sogar als strenger Wissenschaft³⁾) ihre Anwendung finden. Denn, wie jede andere Wissenschaft, besteht auch die Phänomenologie aus einem sehr komplizierten Zusammenhange von Erkenntnisinhalten und setzt dementsprechend eine Menge von Kategorien und Theorien voraus. Nämlich außer jener rein logischer Kategorien, welche dem Wissensgebiete überhaupt und überall eigen sind, unterliegt die phänomenologische Deskription ganz augenscheinlich inhaltlich noch solchen speziell phänomenologischen Kategorien, wie „Erlebnis“, „Akt“, „Inhalt“, „Gegenstand“, „Intention“, „Noesis“, „Noema“ usw. Und alle diese Termini und Kategorien stellen dabei nichts anderes als begriffliche Kondensationen entsprechender Theorien dar. Dieser logisch komplizierte, theorienvolle Charakter haftet in noch größerem Maße und in noch evidentere Weise solchen zentralphänomenologischen Gebilden, wie es das reine oder transzendente Bewußtsein, oder solchem phänomenologischen Verfahren, wie es die *ἐποχή* ist, an, sodaß die reine Deskription im eigentlichen Sinne des Wortes in der phänomenologischen Wissenschaft schließlich ebenso wenig vorzufinden ist, wie in jeder typisch theoretischen Wissenschaft überhaupt.

¹⁾ Vgl. H. Rickert, System der Philosophie, 1. Teil: Allg. Grundlegung der Philosophie [1921, J. C. B. Mohr (P. Siebeck)], S. 56 ff.

²⁾ S. H. Glockner, Hegel I: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie [G. W. F. Hegel, S. Werke (Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner) XXI, 1929, Stuttgart, F. Frommans Verlag (H. Kurtz)], S. XXI.

³⁾ S. Ed. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (im „Logos“ II, 1, 1911).

Und man ist keineswegs imstande dieser Konstatierung auszuweichen, auch in dem Falle nicht, wenn man die neuerdings vorgeschlagene, tiefgehende Unterscheidung zwischen dem gegenständlichen und dem ungegenständlichen Wissen adoptieren wollte¹⁾. Denn obgleich die vermeintliche Ungegenständlichkeit das entsprechende Wissen unmittelbarer und folglich adäquater machen sollte, würde es formell und inhaltlich fortwährend den Kategorien unterstehen, mithin theorien- und standpunktvoll sein, solange das Wissen eben und genau Wissen bedeuten sollte.

Aber die Phänomenologie unterliegt noch in einer anderen Beziehung der Selbsttäuschung; und zwar ist das Intentionalitätsphänomen, dem in ihr bei Husserl und seinen Nachfolgern eine zentrale Rolle und Bedeutung zukommt, keineswegs etwas tatsächlich und deskriptiv Vorfindbares, sondern vielmehr etwas theoretisierend Erdachtes. Das, was man in der Erkenntnis unmittelbar vorfindet, ist entweder ein konkret- (abstrakt-) gegenständliches Etwas oder der erlebte psychische Erkenntniszustand. Nun erscheinen diese beiden Momente in der Erkenntnis nie und nirgends gleichzeitig und zusammen; und ebenso wenig sind sie prinzipiell aneinander gebunden. „Die Farbe des gesehenen Dinges ist prinzipiell kein reelles Moment des Bewußtseins der Farbe“, sagt Husserl selbst²⁾, und er besteht mit Nachdruck darauf, daß auch tatsächlich zwei ganz verschiedene Erkenntniseinstellungen notwendig sind, um diese zwei prinzipiell verschiedenen Momente zu erfassen³⁾. Wie soll man dann aber sich von ihrer tatsächlichen Koexistenz oder sogar ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit in dem Erkenntnisphänomene überzeugen und sich dieses Tatbestandes vergewissern? Nur zwei Wege stehen in dieser Beziehung der Erkenntnis zur Verfügung: entweder das Erlebnis oder die Nachkonstruktion. Aber das Erlebnis ist eben Erlebnis; evidenterweise kann es, als solches, erkenntnismäßig nichts begründen und rechtfertigen, sondern es selbst soll vielmehr erst begründet und gerechtfertigt werden. Darum bedeutet die Berufung auf das Erlebnis eigentlich nichts anderes, als die Zuflucht zu einem progressus in indefinitum. Was aber die Nachkonstruktion betrifft, so ist sie ihrerseits absolut untauglich, die vorliegende Aufgabe zu lösen, denn sie wird entweder das Vorfindbare, so wie es ist, nachkonstruieren und dann wird sie bei der Heterogenität und Gespaltenheit

¹⁾ Vgl. W. Sesemann, Beiträge zum Erkenntnisproblem I. Ueber gegenständliches und ungegenständliches Wissen (in „Commentationes ordinis philologorum“, Kaunas, 1927, II), S. 71 ff.

²⁾ S. Ed. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (in dem „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ I, 1913), S. 74.

³⁾ S. Ed. Husserl, Logische Untersuchungen II (1901), S. 709.

der beiden Momente oder Gegebenheiten stehen bleiben; oder sie wird einfach das Erlebnis nachahmen und wiederholen, also sich selbst auf einen unfruchtbaren, kraftlosen progressus in indefinitum verlassen. Freilich wird diese Erwägung außerstande sein, den sich beständig wiederholenden Schein der intentionalen Einheit des Erkenntniserlebnisses zu zerstören; aber andererseits genügt sie vollkommen, um die phänomenologische Theorie der Intentionalität als des Grundphänomens der Erkenntnis zu kompromittieren.¹⁾

III.

Die Phänomenologie ist, weiters, psychologistisch eingestellt; und sie ist es eben darum, weil sie eine Art von Bewußtseinsdogmatismus ist und bedeutet. Freilich handelt es sich dabei keineswegs um einen primitiven, naturwissenschaftlichen oder psychophysischen Psychologismus: die Phänomeno-

¹⁾ Die von P. Linke mit einer „Gegenstandsphänomenologie“ nach dem Vorgange Meinongs und Höflers eingeschlagene Richtung scheint mir prinzipiell ganz richtig zu sein und die Ueberwindung der in der Husserlschen theoretischen Philosophie enthaltenen starken Dosis des Psychologismus zu versprechen. Alles kommt aber darauf an, wie diese „Gegenstandsphänomenologie“ gemeint und durchgeführt wird. Der gegenstandstheoretische Standpunkt Meinongs und Höflers ist ganz augenscheinlich dadurch beeinträchtigt, daß für sie dabei die vermeintlich tatsächliche Koexistenz (Zusammenbestehen) des Aktes, des Inhaltes und des Gegenstandes im Bewußtsein, d. h. die Tatsache der Intentionalität, als allererster, ursprünglicher Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion maßgebend bleibt. Auch Linke scheint, trotz seiner antipsychologistisch sehr scharf zugespitzten Negierung jeder Abhängigkeit des unmittelbar vorfindbaren Etwas vom Bewußtsein und jeder „immanenten“ Gegenständlichkeit überhaupt, doch immer noch an der Intentionalitätst Tatsache als allererster Voraussetzung jeder phänomenologischen Arbeit und Reflexion hartnäckig zu halten. Die vollständige Ueberwindung des Psychologismus ist aber nur auf dem Boden einer radikalen Negierung der Intentionalität selbst zu erreichen: dadurch, daß man dieselbe „kontradiktorisch zur Immanenz“ erklärt, weicht man den daraus unvermeidlich herausfließenden psychologistischen Folgen keineswegs aus, denn eine transzendente „Intentionalität“ ist ebenso unzertrennlich mit dem Bewußtsein als auch eine „immanente“ verbunden (S. dazu P. Linke „Gegenstandsphänomenologie“ in den „Philosophischen Heften“ II. 2., S. 79–83; „Bild und Erkenntnis“ im „Philosophischen Anzeiger“ I, 1925–26, Bonn, Fr. Cohen, S. 355 ff.). Die Etwasse sollen wirklich ohne jede denkbare (weder immanente noch transzendente) Beziehung auf das Bewußtsein und seine Akte oder auf das Erlebnisphänomen überhaupt (d. h. außerhalb jeder Intentionalität) genommen und untersucht werden. Dann und nur dann wird eine wahrhaft von jedem Psychologismus und jeder Psychologisierung freie Gegenstandsphänomenologie oder, wie der Verfasser sich lieber in bezug auf das Seiende auszudrücken pflegt, Darstellung des Seienden (S. die Abhandlung des Verfassers „Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems“, 1923, Bonn, Fr. Cohen, S. 46) zustande kommen.

logie ist sogar in erster Linie durch eine scharfe und deutliche Ablehnung eines solchen Psychologismus gekennzeichnet.¹⁾ Aber das hindert sie nicht, in sich und durch sich eine Art Erlebnispsychologismus zu verwirklichen; denn sie strebt danach, vermittels der Analyse des Erlebnisses bis zu den Grundbestimmungen alles Erfassbaren und Gegebenen durchzudringen und sie in den Terminus des Erlebnisses zu formulieren. Der Haupt- und Oberbegriff der Phänomenologie, wie sie bei Husserl und in seiner Schule ebenso wie bei Hegel, gepflegt wird, d. h. der Begriff des reinen oder transzendentalen Bewußtseins, weist ganz deutliche Spuren seiner psychologischen Herkunft auf: das ist keineswegs ein auf dem Boden der logischen Analyse erschlossener Zusammenbestand reiner Gültigkeiten, sondern viel eher ein zum Metaphysischen hypostasiertes, psychisches Urphänomen, das Phänomen der Subjektivität überhaupt. „Die Transzendentalpsychologie ist auch Psychologie“, sagte einmal Husserl selbst.²⁾

Damit in engem Zusammenhange steht offensichtlich auch die ausgeprägte uniformierende, monistische Tendenz der Phänomenologie: sie will, nämlich alles Gegebene, alles Auffassbare überhaupt ohne Unterschied als etwas auf das Bewußtsein (oder die Subjektivität) Bezogenes beurteilen und von da

¹⁾ S. insbesondere das „Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (im „Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung“, XI, 1930, Halle, M. Niemeyer), S. 561 f., 554 ff., 559 f., 564 ff.

²⁾ S. Ed. Husserl, Logische Untersuchungen I (1900), S. 93. — Der Vorwurf, in einen eigenartigen Psychologismus einzumünden, hat der Verfasser der Husserlschen Phänomenologie schon im Jahre 1908 in seinem Heidelberger Vortrage [S. den „Bericht des III. intern. philos. Kongresses in Heidelberg“, 1909, Heidelberg, C. Winter; später als Anhang zur oben erwähnten Abhandlung des Verfassers „Vom Wesen des Pluralismus“ (1923), S. 65 ff. abgedruckt] und in seinen verschiedenen in den Jahren 1910–1914 in russischer Sprache erschienenen Arbeiten gemacht (S. dazu insbesondere: „Vom immanenten Transzendentismus, transzendenten Immanentismus und Dualismus überhaupt. Zweite, speziellere Einleitung in den Transzendentalismus“ (im „Logos“, russ. Ausgabe, dritter Jahrg. Heft 1–2, 1912, Moskau, S. 108 ff.); „Die Philosophie Ed. Husserls“ (in der zwangslosen Reihe „Die neuen Ideen in der Philosophie“ II, 1912, St. Petersburg), S. 140 f.). Auch das, was zu diesem Problem A. Höfler in seiner grossen Logik sagt, ist sehr beachtenswert und lehrreich (S. A. Höfler, Logik², 1922, Wien-Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky-Freytag, S. 65). Vgl. weiter: Ch. Sigwart, Logik⁴ (1910, Tübingen, J. C. B. Mohr), S. 24 f.; W. Schmid-Kowarzik, Umriss einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältnis zur empirischen Psychologie (1912), S. 52; A. Messer, Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie (in dem „Archiv für die gesamte Psychologie“ XXII), S. 124; P. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre² (1929, München, E. Reinhardt), S. 368 ff.; Gegenstandsphänomenologie (in den „Philosophischen Heften“ II. 2., 1930, Berlin, M. Beck), S. 79 ff.; Th. Celms, Der phänomenologische Idea-

aus deuten. Das ist aber ganz augenscheinlich ein ebenso unbegründeter, willkürlicher wie unbarmherziger Schematismus, der eine furchtbare Verarmung, ja geradezu eine Entstellung des Gegebenen und Auffaßbaren überhaupt herbeiführt; denn es gibt tausende und abertausende Dinge oder Gegebenheiten, die mit dem Bewußtsein oder der Subjektivität überhaupt und sogar mit dem transzendentalen Bewußtsein im besonderen, ihrem Wesen nach, gar nichts zu tun haben. So sind z. B. die Zahlen, die Musikstücke, die Farben, die Wahrheiten, die Kategorien usw. beschaffen.

Es ist freilich nicht nur vorteilhaft, sondern auch methodisch geboten, sich beim Philosophieren jedesmal und immer zunächst propädeutisch auf den phänomenologischen oder Bewußtseinsstandpunkt zu versetzen, um dadurch von Anfang an dem naiven, naturalistisch-dinghaften Tatsachendogmatismus mit seiner unkritischen Transzendenz ausweichen zu können; aber ebenso sehr muss es auch geboten sein, diese methodisch-propädeutische Maßnahme dann nicht in ein metaphysisches Prinzip willkürlich umzuwandeln. Der bewußt kritische Anfang des Philosophierens kann nicht umhin, jedesmal ad hominem gewählt und angehoben zu werden, sein Endergebnis soll sich aber unbedingt ad scientiam, oder besser, ad rem gestalten. Nur dann könnte es rechtmäßig darauf Anspruch erheben, wirklich adäquat und wesensmäßig zu sein.

Die große Bedeutung der von Hegel entdeckten und von Husserl von neuem übernommenen und eigenartig bearbeiteten und entwickelten phänomenologischen Einstellung liegt eben in der ihr rechtmäßig gebührenden Funktion der propädeutischen Vorbereitung auf die Wesensschau; sie kann aber nicht umhin, in eine dogmatische Erkenntnis- oder Bewußtseinsmetaphysik,¹⁾ d. h. in einen Psychologismus auszuarten, sobald man das Propädeutische zum Prinzipiellen, zum Wesen des Gegebenen und Auffaßbaren selbst, hypostasiert.

lismus Husserls (in den „Latvijas Universitātes raksti Acta Universitatis Latviensis“ XIX, 1928, Riga; und als Sonderabdruck), S. 277 ff., 372 ff., 384 ff., 432 ff.; F. Kreis, Phänomenologie und Kritizismus (1930, Tübingen, J. C. B. Mohr-Paul Siebeck), S. 55 ff. Vgl. auch O. Becker, Die Philosophie Edmund Husserls (in den „Kantstudien“ XXXV. 2—3., 1930, Berlin, Pan-Verlag K. Metzner), S. 143 ff., 147 ff.; F. Sauer, Ueber das Verhältnis der Husserlschen Phänomenologie zu David Hume (ibidem), S. 164 ff., 175 ff.; G. Gurvitch, Les tendances actuelles de la philosophie allemande (1930, Paris, Librairie philosophique J. Vrin), p. 43 s. s., 53 s. s. H. Driesch, Die Phänomenologie und ihre Vieldeutigkeit (s. Proceedings of seventh international congress of Philosophy, Oxford University Press, 1931); Philosophische Forschungswege (1930, Leipzig, E. Reinicke), S. 18 ff., 100 ff., 108 ff., 111.

IV.

Endlich — und das ist zum größten Teile die Folge ihrer drei soeben geschilderten Hauptmängel — ist die Phänomenologie überaus reich an Aporien und Antinomien, worauf schon aus den Reihen der Phänomenologen selbst aufmerksam gemacht wurde.¹⁾ Ich werde hier — zum Abschluß meiner kritischen Betrachtungen — zwei der charakteristischsten dieser Aporien vorführen. 1. Ist das Gegebene, das Auffaßbare überhaupt seinem Wesen nach intentional, so ist es schon darum ein Moment des Bewußtseins und kann demzufolge nicht mehr vom Psychischen vollständig getrennt werden. Denn seine Intentionalität bedeutet seinen Zusammenhang mit dem bewußten Erlebnis; aber jeder beständige und darum für die beiden zu verbindenden Terminus konstitutive Zusammenhang hat zu seinem zureichenden Grunde immer ihre größere oder geringere Homogenität. Dort wo die Termini absolut heterogen sind, kann das Ausgehen von einem derselben niemals zu dem anderen hinüberleiten, denn die absolute Heterogenität schließt jede Möglichkeit einer Berührung aus. Der von einem Terminus ausgehende und ihm ursprünglich verwandte Zusammenhang gelangt nie bis zu dem anderen Terminus. Umgekehrt realisiert sich der Zusammenhang, so heißt das, daß irgendwo, wenn auch in einem unendlich kleinen Punkte, eine Vereinigung beider Termini stattfindet, daß dieselben ihre ursprüngliche Verschiedenheit eingebüßt, daß sie sich ihrem Wesen nach als in irgendwelchem Maße verwandt oder identisch geoffenbart haben. Somit sind das Gegebene, das Auffaßbare überhaupt und das Bewußtsein entweder prinzipiell verschieden, voneinander absolut geschieden und dann können sie durch die Intentionalität keineswegs charakterisiert werden; oder sie sind intentional verbunden, und dies bedeutet dann unvermeidlich einerseits die Psychologisierung des Gegebenen oder des Auffaßbaren überhaupt und andererseits die Verdinglichung des Bewußtseins.

2. Sind das Gegebene oder Auffaßbare überhaupt und das darauf gerichtete Bewußtsein ihrem Wesen nach zwei verschiedene Elemente, Momente, Seiten usw. eines und desselben

¹⁾ Wie tatsächlich bei Husserl der Fall ist (s. die obenerwähnte, sehr gründliche und durchsichtige Arbeit von Th. Celms über die Philosophie Husserls, S. 402 ff., 424 ff., 432 ff.). ²⁾ S. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921), S. 48 ff. (2. Aufl., 1925, 58 ff.). P. Linke, Der Satz des Bewusstseins und die Lehre von der Intentionalität [in „Atti del quinto congresso internazionale di filosofia“, Napoli, 5—9 Maggio 1924 (1927, Napoli, Fr. Perrella), p. 79 s. s.]; Bild und Erkenntnis (im „Philosophischen Anzeiger“ I., 1925—26, Bonn, Fr. Cohen), S. 299 ff., 337 ff.

Etwas (z. B. des Urteils), so ist vor allem absolut unbegreiflich, daß etwas, was ein und dasselbe ist, zugleich auch nicht ein und dasselbe, sondern etwas Zweifaches sein soll. Weiters, sind das Gegebene oder Auffaßbare überhaupt und das Bewußtsein zwei Elemente, Momente, Seiten usw. eines und desselben Etwas, so müssen sie unbedingt etwas Gemeinsames haben; haben sie aber etwas Gemeinsames, so muß dasselbe als etwas von ihnen Verschiedenes, d. h. als ein Drittes gedacht werden, denn sie können nicht als Seiten von einander fungieren, und zwar darum nicht, weil sie eben nicht ein und dasselbe sind, sondern etwas Verschiedenes. Nun muß aber dieses Dritte, um ein wirklich Drittes zu sein, vom Gegebenen oder Auffaßbaren überhaupt, ebenso wie von dem Bewußtsein, prinzipiell unterschieden werden. Dank diesem Unterschiede von beiden kann aber dieses Dritte nicht mehr „ihr“ Drittes und Gemeinsames sein; und umgekehrt, ohne diesen Unterschied bedeutete es nicht nur „ihr“ Ein-und-dasselbe, sondern würde ein und dasselbe mit ihnen sein; das hiesse aber, daß es gar nicht außerhalb von beiden ersteren existierte, ja daß es überhaupt nichts Drittes gäbe, usw. usw.¹⁾

¹⁾ Zu diesem Vortrage siehe überhaupt die sehr verdienstvollen Abhandlungen H. Rickerts „Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit“ (1920, 2. Aufl., 1922, Tübingen, J. C. B. Mohr-Paul Siebeck) und H. Drieschs „Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen“ (1930, Leipzig, E. Reinicke), die beide sehr nüchtern und wirksam vor verschiedenen Gefahren warnen, welche die gegenwärtige Philosophie besonders stark bedrohen, und auf der Notwendigkeit mit Nachdruck bestehen, in der Philosophie nie jene Grundeinstellung zu verlassen, die H. Driesch mit folgenden Worten sehr treffend charakterisiert: „Philosophie ist nun einmal eine Denkangelegenheit, und ihr letztes Wort ist bekanntlich der amor intellectualis dei“ (op. cit., S. 120). Dieselbe Denkstimmung bestimmt auch sehr deutlich die wertvollsten Erörterungen, die H. Rickert in seiner letzten Schrift (S. „Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie“ in den „Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften“, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1930/31, Heidelberg, Carl Winter) dem ontologischen Probleme widmet.

Die internationale Bibliothek für Philosophie erscheint in Festschickung in zweijährigen Hefen mindestens einmal monatlich. Jedes Heft enthält Beiträge eines einzelnen oder mehrerer Verfasser und ist jedesmal einem bestimmten Thema gewidmet. Nach Abschluß jedes Jahrganges wird sie auch in Buchform erscheinen. Subskriptionspreis für ein Jahr RM 12,-. Im Ausland RM 15,-. Der Preis einzelner Hefen je nach Umfang und Inhalt. Adresse des Herausgebers: Boris Jakowenko, Prag II, Postfach No. 23.