

SERGIUS BULGAKOW

DIE TRAGÖDIE
DER PHILOSOPHIE

DARMSTADT 1927
OTTO REICHL VERLAG

AUS DEM RUSSISCHEN ÜBERSETZT VON
ALEXANDER KRESLING

ERSTE BIS DRITTE AUFLAGE

DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI
IN LEIPZIG

COPYRIGHT 1927 BY OTTO REICHL VERLAG
IN DARMSTADT

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTER ABSCHNITT

DIE TYPEN PHILOSOPHISCHER KONSTRUKTIONEN

ERSTES KAPITEL

VOM WESEN DES GEDANKENS 11

ZWEITES KAPITEL

ZUR CHARAKTERISTIK DER GESCHICHTE

DER NEUEN PHILOSOPHIE 38

A. DIE IDEALISTISCHEN SYSTEME 39

B. DIE PANLOGISTISCHEN SYSTEME 78

C. DIE SYSTEME DER SUBSTANTIALITÄT.
IDENTITÄTSPHILOSOPHIE, MONISMUS . . . 97

ZWEITER ABSCHNITT

DIE PHILOSOPHIE DER DREIEINIG- KEIT

ERSTES KAPITEL

DER PHILOSOPHISCHE SINN DER DREIEINIG-
KEIT 133

EXKURS ÜBER KANT: DIE KANTISCHE
SEINSLEHRE 150—156

ZWEITES KAPITEL

VON DER GESTALT ZUR URGESTALT . . . 178

DRITTES KAPITEL

DAS POSTULAT UND DAS DOGMA DER
DREIEINIGKEIT 189

DRITTER ABSCHNITT

EXKURSE

I. KANT

ÜBER DIE TRANSZENDENTALE APPERZEP-
TION BEI KANT 225

II. HEGEL

1. DIE HEGELSCHER LOGIK ALS THEOLOGIE
UND ONTOLOGIE 242

2. DER AUFBAU DER HEGELSCHER LOGIK 257

III. FICHTE

1. DARSTELLUNG DER IDEEN DER WISSEN-
SCHAFTSLEHRE 287

2. ZUR KRITIK DER FICHTESCHER LEHRE . 310

3. FICHTE UND HEGEL 326



ERSTER ABSCHNITT

DIE TYPEN PHILOSOPHISCHER
KONSTRUKTIONEN

ERSTES KAPITEL

VOM WESEN DES GEDANKENS

Für das philosophische Denken gibt es eine natürliche Problematik und Aporien, auf die es notwendig stoßen muß und aus denen es nur um den Preis schwerer Opfer hervorgehen kann, indem es nämlich in die Einseitigkeit „abstrakter Prinzipien“, einer philosophischen Ketzerei, Häresie, verfällt (wenn man unter Häresie, *αἵρεσις*, die willkürliche Entscheidung zugunsten irgend nur Eines, eines Teiles statt des Ganzen, d. h. aber gerade: Einseitigkeit verstehen will). Diese Entscheidung, diese Häresie, bestimmt das Motiv und den Charakter des philosophischen Systems, macht es sowohl zur These als auch zur Antithese im Verhältnis zu allen anderen Systemen und reiht es so in die Kette der Dialektik des philosophischen Denkens ein, in die Hegel, und nicht ohne Erfolg, die ganze Geschichte der Philosophie einzuspannen versucht hat. Alle philosophischen Systeme, die die Geschichte der Philosophie nur irgend kennt, stellen solche „Häresien“, bewußte und gewollte Einseitigkeiten, dar, wobei in ihnen allen eine Seite den Anspruch erhebt, alles zu sein, sich auf alles zu erstrecken. Es läßt sich eine vorläufige Antwort geben auf die Frage, wodurch denn eigentlich diese ihre Einseitigkeit, diese ihre Bestimmtheit durch ein einziges Motiv, aus dem dann die Mannigfaltigkeit des Ganzen abgeleitet und entwickelt wird, bedingt ist. Der Grund hierfür ist nicht schwer zu finden, er liegt klar zutage. Es ist dies der Geist des Systems und das Pathos des Systems. Denn das System ist nichts anderes als die Zurückführung von Vielem und Allem auf Eines, und umgekehrt, die Ableitung von diesem Vielen und Allen aus dem Einen. Die logische Kontinuität oder, was dasselbe

ist, die kontinuierliche logische Ableitung von Allem aus Einem, die das ganze System in einen Kreis um einen Mittelpunkt verwandelt, der in allen Richtungen durchschritten werden kann und keinen Hiatus, keinerlei Unterbrechungen kennt — das ist das Ziel, dem unbewußt und notwendig das menschliche Denken zustrebt, ohne vor Vergewaltigungen und Selbstbetrug, Schleichwegen und Illusionen zurückzuschrecken. Der logische Monismus, auf den ein natürliches Bedürfnis der Vernunft, der ratio, gerichtet ist und der die Möglichkeit einer adäquaten, widerspruchsfreien Weiterkenntnis zur Voraussetzung hat, bildet einen notwendigen Zug aller philosophischen Systeme, die instinktiv oder bewußt, verhohlen oder bestimmt, schüchtern oder kampfesmutig den Anspruch erheben, absolute Philosophie zu sein, und die ihre Skizze des Seins für ein System der Welt ansehen.

Vor allem taucht hier nun die Frage auf: ist so ein monistisches Weltsystem überhaupt möglich? Ist eine absolute Philosophie möglich? Und worauf beruht dieser Glaube der Vernunft an ihre Kräfte und an die Richtigkeit dieser ihrer Aufgabe? Diese Frage wird meist im Sinne eines Skeptizismus, eines Relativismus, einer schonungslosen Geistreichelei à la Pontius Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ beantwortet. Aber ganz abgesehen davon, daß ja schließlich auch der Skeptizismus eine absolute Philosophie ist, die auf gar vieles Anspruch erhebt, steht er auch in einem Widerspruch zum Selbstbewußtsein der Vernunft, zu ihrer Ernsthaftigkeit, ihrer Beharrlichkeit oder, sagen wir besser, zu ihrer unentrinnbaren Problematik. Die Vernunft kann nicht von der Fäulnis der Skepsis befallen werden, denn sie ist sich ihrer Kräfte und ihrer Bestrebungen bewußt. So groß ist ihre Ernsthaftigkeit, daß sie einem skeptischen Leichtsinne unzugänglich bleibt, daß ein tatsächlicher, bewußter

Skeptizismus überhaupt als eine seltene Erscheinung in der Geschichte dasteht. Gewöhnlich mischt sich ihm ein Relativismus verschiedenster Schattierungen bei, d. h. ein ganz ursprünglicher, grober wissenschaftlicher Dogmatismus, der dem Skeptizismus unendlich ferne steht (so der wissenschaftliche Positivismus der Gegenwart). Die Vernunft versucht stets immer wieder von neuem emporzufliegen, sie kann diese Versuche nicht unterlassen — und doch folgt jedesmal unvermeidlich ein Sturz, und die Geschichte der Philosophie ist nicht nur der Bericht über diese Emporflüge, sondern auch die traurige Erzählung von den unvermeidlichen Stürzen und schicksalsnotwendigen Mißerfolgen. Und mögen auch diese Mißerfolge nicht bemerkt werden von den Schöpfern der philosophischen Systeme, die ihr Letztes bei diesem Versuch hergeben, die, wie Schopenhauer, bis ans Ende ihres Lebens in ihr System verliebt bleiben oder, wie Hegel, meinen, die Wahrheit selbst gewonnen zu haben — um so schlimmer für sie, denn die Geschichte brandmarkt diese ihre Blindheit doppelt und räumt um so gründlicher mit ihren Illusionen auf. Und wie sollte es auch möglich sein, vor dem Antlitz des Systemreichtums zu bestehen und dabei den absoluten Wert des eigenen Systems zu behaupten? Soll man etwa die Gegner als Schwachsinnige und Betrüger hinstellen, wie Schopenhauer es getan? Aber das ist zu billig und verrät höchstens schlechten Geschmack und Bösartigkeit. Oder soll man sie als seine eigenen, dialektisch notwendigen, im absoluten System jedoch restlos aufgehenden Vorgänger betrachten, wie Hegel es tut, so daß sich die ganze Geschichte der Philosophie im Grunde als nichts anderes erweist, als die eigene Philosophie Hegels in ihrer dialektischen Entfaltung? Das bedeutet ohne Zweifel eine Aufhebung der Frage selbst, aber auch dieser Anspruch bleibt vor dem Spott der weiteren Geschichte des Gedan-

kens nicht bewahrt. Jedes dieser Systeme will das Ende der Welt sein und die Vollendung der Geschichte, die jedoch noch immer fort dauert. Ungereimtheit oder Frühgeburt — so lautet das Urteil der Geschichte der Philosophie, das sie selbst, gleich dem Kronos, der seine eigenen Kinder verschlingt, über alle Leistungen der Vernunft fällt. Ein trostloser Anblick! Über ihn kann sich höchstens noch ein gelehrter Pedantismus hinwegsetzen, der Gefallen findet am Kollektionieren, und der die Geschichte der Philosophie in ein Museum verwandelt, in welchem Raritäten und Erzeugnisse der höchsten geistigen Eleganz zur Schau gestellt werden. Wenn wir uns aber darüber klar werden, daß in dieser Kunstkammer nicht Muscheln oder Kinderklappern aufgespeichert sind, sondern das, was die menschliche Vernunft in ihren höchsten Anspannungen hervorgebracht hat, so wird uns die ganze Unangebrachtheit und selbst Frevelhaftigkeit dieses Museumsstandpunktes zum Bewußtsein kommen.

Die Geschichte der Philosophie ist eine Tragödie. Sie ist die Erzählung von den unausbleiblich sich wiederholenden Stürzen des Ikarus und seinen stets immer wieder von neuem unternommenen Versuchen emporzufliegen. Diese tragische Seite der Philosophie, von der auch jeder einzelne Denker betroffen wird, ist von einigen Geistern, so von Heraklit und Plato, in ihrer ganzen Schärfe empfunden worden. Kant ist in seiner Lehre von den Antinomien bis dicht an den Rand des Abgrundes herangekommen — und hat dann halt gemacht. Das Wesen der Tragödie besteht darin, daß hier der Mensch nicht durch seine individuelle Schuld leidet und daß er, obwohl individuell im Recht und in seinem Sinnen und Trachten den Weisungen von oben gehorsam, dennoch mit Notwendigkeit seinem Untergang entgegengeht. Dem Philosophen ist es unmöglich, nicht fliegen zu wollen, er muß

sich in den Äther erheben. Doch unvermeidlich schmelzen seine Flügel unter den Strahlen der Sonne, und er stürzt und zerschellt. Aber bei seinem Emporfliegen erschaut er etwas, und dieses Erschaute ist es, wovon er in seiner Philosophie spricht. Der wahre Philosoph, ebenso wie auch der wahre Dichter (was letzten Endes ein und dasselbe ist), lügt nie, betrügt nie, er ist stets vollkommen aufrichtig und wahrhaftig, und doch ist sein Los: hinabstürzen zu müssen, denn er trägt Verlangen nach einem System in sich, mit anderen Worten: er will die Welt aus sich, aus seinem eigenen Prinzip — „ihr werdet sein wie die Götter“ — heraus (logisch) erschaffen. Aber diese logische Deduktion der Welt ist für den Menschen unmöglich, und dies aus Gründen, die außerhalb des menschlichen Willens und der menschlichen Vernunftfähigkeiten liegen: denn die Welt ist gar nicht vernünftig in dem Sinne, in welchem die „deduzierende“ Philosophie, das philosophische System als solches, das seinen klassischen und bis aufs äußerste zugespitzten Ausdruck in Hegel gefunden hat, sie zu erfassen versucht. Genauer: obwohl in der Welt die Vernunft herrscht, kann man doch nicht sagen, alles Wirkliche sei vernünftig, wie Hegel meinte. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß es unvernünftig, geschweige denn vernunftwidrig sei: das Wirkliche ist nicht nur vernünftig, sondern es steht auch außerhalb der Vernunft, und die Vernunft ist gar nicht der alleinige, erschöpfende und allmächtige Baumeister der Welt, als welcher sie unwillkürlich von jedem System, das die Welt aufzubauen versucht, hingestellt wird. In gewissem Sinne bedeutet die Vernunft lediglich eine Reflexion über die Welt, nicht aber ihren Urgrund. Darum ist die Vernunft bei der Erfassung der Welt von den Aussagen des Seins, von einer gewissen mystisch-metaphysischen Erfahrung abhängig, was von der Philosophie, die stets bestrebt ist, in diesen Aus-

sagen den Urgrund zu erschauen, zu erschließen, tatsächlich auch gar nicht bestritten wird. Und dieses Erschließen ist durchaus kein Akt des Denkens, der Zugang zu ihm führt nicht über eine Anspannung des Denkens, nicht über eine Kette von logischen Schlüssen, sondern es ist vielmehr eine Offenbarung der Welt selbst im menschlichen Bewußtsein, ein ganz eigentümliches Wissen.

Sofort aber taucht eine neue Frage auf: das Wissen des wahrhaft Seienden als dessen Selbstoffenbarung flammt in der Vernunft auf; aber ist denn nun die Vernunft fähig, das sich ihr Erschließende aufzunehmen und es sich zu assimilieren, es zu einer Einheit, zu einem System zu verbinden? Daß sie es tut und es nicht unterlassen kann, das entspricht ihrem Wesen, ihrem „architektonischen Ideal“, um in der Sprache Kants zu reden. Aber wenn die Vernunft selbst leer ist und machtlos, durch sich und aus sich heraus schöpferisch zu sein, liegt es dann überhaupt noch in ihrer Macht, alles sich ihr Erschließende zu einer Einheit, d. h. zu einem System zu fügen? Wenn die Welt, die Wirklichkeit, obwohl sie sich der Vernunft erschließt, nicht nur vernünftiges Sein ist, so kann sie auch nicht bis zuletzt, restlos erschlossen werden, vielmehr ist sie für immer nur ein sich Erschließendes, welches in seinem Wesen doch ein Geheimnis bleibt, das in sich die Quelle neuer Erkenntnisse und Offenbarungen birgt. So tritt denn die Unmöglichkeit zutage, das Licht der Vernunft in alle verborgenen Winkel des Weltalls zu tragen, alle Geheimnisse zu erforschen, sie für die Vernunft durchsichtig zu machen, eine Unmöglichkeit, deren sich Hegel — und in seiner Person die ganze Philosophie — keineswegs bewußt war. Als einzig mögliche Folgerung hieraus ergibt sich ein eigentümlich gearteter, von aller beschränkten und falschen Auslegung befreiter und in der ganzen Tiefe einer lebenserfüllten und mystischen Erfahrung erfaßter Empiris-

mus. Der Empirismus ist die eigentliche Gnoseologie des Lebens, der Offenbarung aller Mysterien, als die sich stets alle Erkenntnis der Wirklichkeit und allés Denken über sie darstellt. Zugleich aber kann die Philosophie niemals bloßer Empirismus bleiben, der übrigens auch deshalb schon nicht möglich ist, weil die Vernunft, indem sie Vielheit auf Einheit, und umgekehrt, zurückführt, den Zusammenhang von allem mit allem erfaßt. Und so kann die Vernunft nicht in sich selber ihren Ursprung haben und aus sich heraus den Gedanken gebären, denn auch der Gedanke wird aus dem Sein und in der Hinwendung auf das Sein, in der Selbstoffenbarung dieses letzteren geboren. Und doch ist zugleich die Vernunft selbständig und eigengesetzlich in ihrem Weg und in ihrem Werk.

Wenn die Vernunft nicht ein Erstes, sondern ein Zweites ist, nicht ein Uranfängliches und Sichselbstgebärendes, sondern in dem entsteht und aus dem geboren wird, was ontologisch ursprünglicher ist als die Vernunft, so muß auch ihre Kraft in einem Verhältnis zu dem stehen, woraus sie hervorgeht und was für sie das Objekt ihrer Erkenntnis ist. Die Beschaffenheit der Vernunft, ebenso wie auch die des denkenden Menschen, kann verschieden sein, kann verschiedene Abstufungen haben. Denn wenn die Philosophie zwischen praktischem Sinn, Verstand und Vernunft unterscheidet (besonders deutlich ist diese Unterscheidung bei Hegel durchgeführt), so erweist es sich, daß die Vernunft selbst Abstufungen hat, daß es eine mehr oder weniger vernünftige Vernunft gibt: der Verstand ist unvernünftige Vernunft, und seine Weisheit bedeutet vor dem Antlitz der Vernunft Begrenztheit, dabei aber ist er doch eine Macht des Denkens, des Geistes; es ist dieselbe Vernunft — vernünftige Urkraft —, die sich sowohl in der Vernunft als auch im Verstand realisiert. Warum sollte es nicht ein noch

weiteres Emporsteigen geben in übervernünftige Sphären, die vielleicht einstweilen für die Vernunft noch unerreichbar sein mögen, aber doch prinzipiell möglich sind und überdies, wie die christlichen Mystiker bezeugen, für sie nicht unzugänglich waren. Mit anderen Worten: die Krankheit, Verderbtheit, Entstellung des ganzen menschlichen Wesens, als welche die Ursünde erscheint, befällt auch die Vernunft und verlegt ihr durch des Cherubs Flammenschwert — die Antinomien — den Weg zum Baume der paradiesischen Erkenntnis. Und die Weisheit selbst fordert von der Vernunft Selbsterkenntnis, jedoch nicht im Kantischen Sinne, als eine Zerlegung der Maschinerie in ihre einzelnen Teile, um diese zu reinigen und dann von neuem wieder zusammenzusetzen, sondern im Sinne einer Erkenntnis der realen Grenzen, die der Vernunft gesteckt sind und auf die sie sich, mag sie dabei auch auf Antinomien stoßen, zu besinnen hat. Hieraus folgt, daß sich das fundamentalste Streben der Vernunft, zu einem logischen Monismus, d. h. zu einer logisch zusammenhängenden und kontinuierlichen Deutung der Welt aus einem Prinzip heraus zu gelangen, als undurchführbar erweist, und ein absolutes System der Philosophie unmöglich ist. Das bedeutet aber selbstverständlich keineswegs, daß wenn die Philosophie unmöglich ist, damit auch das Philosophieren unmöglich und unnötig sei. Der reflektierenden und deutenden Arbeit der Vernunft kommt unter diesen Umständen keineswegs eine geringere Bedeutung zu als bei einer falschen und übersteigerten Selbstbewertung der Vernunft.

Die Vernunft begeht in ihrem monistischen Streben nach einem logischen Aufbau der Welt tatsächlich einen Akt der Willkür, indem sie nämlich aus den ihr zugänglichen Erfahrungsprinzipien eines oder das andere erwählt und so den Weg der philosophischen Häresie (im oben erläuterten

Sinn) betritt. Die Offenbarung der Welt ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Die religiösen Dogmen, „Mythen“ im gnoseologischen Sinne¹⁾, sind zugleich auch Probleme, die der Vernunft aufgegeben sind, von der sie erfaßt und gedeutet werden. Die religiöse Grundlage allen Philosophierens ist eine Tatsache, die sich nicht bestreiten läßt, gleichgültig, ob sie als solche erkannt wird oder nicht. Und in diesem Sinne kann die Geschichte der Philosophie als eine religiöse Häresiologie verstanden und ausgelegt werden. Das philosophisch Charakteristische an der Häresie in der Geschichte der christlichen Theologie besteht gerade darin, daß die komplizierte, motivenreiche, für die Vernunft antinomische Lehre vereinfacht, dem Auffassungsvermögen der Vernunft angepaßt, rationalisiert und damit zugleich entstellt wird. Alle großen Häresien bedeuten so eine rationalistische Einstellung den Dogmen gegenüber. Der Rationalismus, sofern er ein solches Mißbrauchen der Vernunft bedeutet, entspringt dem Stolz der Vernunft, der jedoch nicht als persönliche Stolzheit der Philosophen-Häresiologen, sondern in einem objektiven Sinn, als ein Nichtwissen der Vernunft um ihre eigene Natur, ihre eigenen Grenzen, aufzufassen ist. Dies läßt sich, um in der Sprache der modernen Philosophie zu reden, dahin formulieren, die philosophierenden Häresiologen seien des Dogmatismus, des Fehlens einer kritischen Selbstbesinnung auf die Grenzen der Vernunft schuldig.

Es gibt drei Grundarten der Selbstbestimmung des Denkens, durch die dessen Ausgangspunkt und allgemeine Richtung bestimmt wird. Nach diesen drei Möglichkeiten be-

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung „Lux aeterna“, von der ein Teil unter dem Titel „Kosmodizee“ im Sammelband „Östliches Christentum“, Bd. II, München 1925, auch in deutscher Sprache erschienen ist.

stimmen sich alle philosophischen Systeme mit ihren Grundprinzipien: 1. Hypostase oder Persönlichkeit; 2. deren Idee oder ideelles Bild, Logos, Sinn; 3. das substantiale Sein als Einheit aller Momente und Bestimmungen des Seins, als sich realisierendes Alles. Ich bin A (potentiell alles) — diese Formel, die ein Urteil wiedergibt, enthält in sich nicht nur verkürzt ein Schema des wahrhaft Seienden, sondern damit zugleich auch ein solches der Geschichte der Philosophie. Diese dreigliedrige Formel, die in sich eine logische Dreieinheit birgt und die die Dreieinheit der Momente zu etwas Unteilbarem verbindet, wird ständig in den verschiedensten Richtungen vom philosophischen und in der Willkürlichkeit dieser Spaltung und der Auswahl der einzelnen Prinzipien häretisierenden Denken gespalten, und durch die Art dieser Spaltung wird der Stil des Philosophierens bestimmt. Dem Selbstbewußtsein wie auch jedem Denkkakt, in welchem dieses Selbstbewußtsein zum Ausdruck kommt, liegt eine Dreieinheit der Momente, eine Dreieinheit zugrunde, die in dem einfachen Typ des Urteils: Ich bin A zutage tritt. Verallgemeinert man dies in der Terminologie der logisch-grammatischen Bezeichnungen: Satzgegenstand¹⁾ (Subjekt), Satzbestimmung (Prädikat) und Kopula, so kann man sagen, daß dem Selbstbewußtsein ein Satz zugrunde liegt. Der Geist ist ein lebendiger, ständig sich realisierender Satz. Jeder Satzgegenstand, ganz gleich, ob er in Gestalt eines Substantivums oder eines an dessen Statt stehenden Wortes auftritt, steht als ein Ebenbild des Pronomens der ersten

¹⁾ Um Mißverständnissen, die durch die verschiedene Bedeutung von „Subjekt“ in den beiden Begriffspaaren Subjekt-Objekt und Subjekt-Prädikat hervorgerufen werden könnten, vorzubeugen, ist das Subjekt im zweiten Begriffspaare (also das grammatikalische Subjekt) hier und im Folgenden stets mit „Satzgegenstand“ übersetzt. (Anm. d. Übers.)

Person, des Satzgegenstandes par excellence: er spaltet und vervielfältigt sich in unzählig sich wiederholenden Spiegelungen¹⁾. Das Pronomen der ersten Person, die mystische Geste des Wortes, besitzt eine ganz einzigartige Natur und ist die Grundlage jeglichen Dinges, sofern dieses ein Substantivum ist. Jeder Satz läßt sich auf einen Typ der Verbindung des Ich mit seinem Prädikat zurückführen, man kann sogar sagen, sein eigentlicher Satzgegenstand sei das Ich, während er selbst lediglich ein Prädikat dieses Ich ist, denn in Beziehung auf das Ich hat alles, aller Sinn, die Bedeutung eines Prädikats, und jedes Urteil ist, wenn nicht seiner Form, so doch seinem Wesen nach, eine stets neue Selbstbestimmung des Ich. Jedes Urteil beruht ontologisch auf einem allgemeinen Verhältnis von Subjekt und Objekt, die nichts anderes sind als ein Ich (= Hypostase) und dessen Natur, die seinen Inhalt zum Ausdruck bringt, sein Prädikat, welches durch die Seinskopula in einen Zusammenhang mit dem Satzgegenstand gebracht wird. In der Form des Urteils liegt das Geheimnis und die Natur des Denkens beschlossen, sie ist der Schlüssel zum Verständnis der philosophischen Systeme. Das Ich, das in sich beschlossen ist, sich auf einer unzugänglichen Insel befindet, bis zu der kein Denken oder Sein dringt, findet in sich ein Seinsbild, welches es im Prädikat zur Aussage bringt und als seine Schöpfung, als seine Selbstoffenbarung, die in der Kopula versinnbildlicht wird, erkennt. In diesem Sinne stellt unser ganzes Leben, und darum auch unser ganzes Denken, einen sich ständig realisierenden Satz dar, einen Satz, der aus Satzgegenstand, Prädikat und Kopula besteht. Aber gerade deshalb hat sich die Philosophie am allerwenigsten mit dem Satz, oder dem

¹⁾ Eine grundlegende Untersuchung über das Wesen des Wortes ist in meiner Schrift „Zur Philosophie des Namens“ (russ. Manusk.) enthalten.

Urteil, als der allgemeinen und selbstverständlichen Form des Denkens, befaßt (und lediglich auf ihre Art, bei einer sehr eingeschränkten Fragestellung, haben dies die Logik und die Grammatik getan). Ohne seiner gewahr zu werden, ist auch die Kritik Kants am Satz-Urteil und seiner universalen Bedeutung vorbeigegangen. Der Satz gibt das Wesen und das Bild des Seins wieder, der Satz trägt dessen Geheimnis in sich, denn in ihm liegt das Bild der Dreieinigkeit beschlossen. Der Satz belehrt uns darüber, daß sich alle Wesensbeziehung jedwedem Monismus, jedweder Identitätsphilosophie widersetzt, die es versucht, seine drei Glieder dadurch aufzulösen, daß sie sie auf eines von ihnen: — entweder auf den Satzgegenstand oder auf das Prädikat oder endlich auf die Kopula — zurückführt. Von diesem Bestreben wird jedes philosophische System, sofern es auf dem Boden der Identitätsphilosophie steht, geleitet: entweder der Satzgegenstand oder das Prädikat oder die Kopula wird zum einzigen Prinzip erklärt und dann von ihm alles abgeleitet oder darauf zurückgeführt. Eine solche „Deduktion“ entweder des Satzgegenstands aus dem Prädikat oder umgekehrt, oder aber des einen wie des anderen aus der Kopula, stellt nun tatsächlich die wichtigste Aufgabe, zugleich aber auch eine unüberwindliche Schwierigkeit für das philosophische Denken dar, das zum Monismus strebt, das um jeden Preis alles auf eine Ureinheit zurückführen will. Die Annahme einer ursprünglichen, als Ausgangspunkt dienenden Einheit, durch welche die im Satz beschlossene Dreiheit geleugnet wird — das ist die Wurzel, aus der jedes philosophische System und zugleich auch dessen Tragödie entspringt. Diese Einheit ist nicht nur ein Postulat, sondern auch das Axiom, von dem das Denken ausgeht und das der ganzen Geschichte der Philosophie zugrunde liegt. Dieses Axiom jedoch ist falsch, und

darum sind alle Bemühungen der Philosophie umsonst und stellen notwendig eine Reihe tragischer Mißerfolge dar, die alle ein typisches Gepräge aufweisen: die Sonnenglut löst unfehlbar die wächsernen Flügel des Ikarus, in welcher Richtung dieser auch fliegen möge. Denn wie die Form des Satzurteils, die in sich die Struktur des wahrhaft Seienden widerspiegelt, es bekundet, ist der Urgrund des Seins nicht einheitlich, sondern in seiner Einheit dreieinlich, dreieinig, und der falsche Monismus, die Intention der Identitätsphilosophie, ist ein Irrtum, ein *πρῶτον ψεῦδος* der Philosophie. Die Substanz ist nicht einheitlich, sondern dreieinlich, und nichts vermag diese Verbindung von Einheit und Vielheit ihrer Momente zu überwinden, und darum darf auch nichts danach streben. Die Hypostase, die Person, das Ich existiert, indem es eine bestimmte, seine Natur hat, d. h. eine eigene, ständig und doch nie bis zu Ende gebrachte Offenbarung — und das ist es, was das Ich als sein eigenes Sein (in dessen verschiedenen Schattierungen oder Modalitäten) realisiert. Die Substanz ist nicht nur „an sich“, als Satzgegenstand, sondern auch „für sich“, als Prädikat, und zudem „an und für sich“, in der Kopula, als Existenz. Und diese drei Prinzipien sind keineswegs nur die dialektischen Momente eines von ihnen, die einander in der Synthese aufheben, nein, sie sind gleichsam drei gleichzeitige und gleichberechtigte Wurzeln des Seins, die in ihrer Gesamtheit das Leben der Substanz darstellen.

Das hypostatische Ich ist wesensmäßig unbestimmbar. Als Ich, als Hypostase, weiß jeder, wovon die Rede ist, obwohl dies nicht ausgesprochen werden kann (sondern nur im Gesprochenen gegenwärtig ist). Gerade darin besteht das Wesen der Hypostase, daß sie unbestimmbar, unbezeichnbar ist, jenseits von Wort und Begriff steht und deshalb in ihnen auch nicht ausgedrückt werden kann, obwohl sie sich

immerfort in ihnen entfaltet. Vor dem Antlitz der Hypostase ist Schweigen geboten, ist nur eine stumme mystische Geste möglich, die schon durch einen abgeleiteten, reflektiven Akt nicht zwar bei Namen genannt, sondern statt des Namens („pro nomine“) durch das „Pronomen“ Ich bezeichnet wird¹⁾. Diese Unbestimmbarkeit jedoch ist keine Leere, ist keine logische Null; im Gegenteil, die Hypostase ist die Voraussetzung alles Logischen, ist das Subjekt des Denkens. Es ist falsch zu meinen, das Denken stände auf eigenen Füßen, sei eigenmächtig: es entsteht und ist in dem, was nicht Denken und doch zugleich auch nicht etwas dem Denken Wesensfremdes ist, aus dem heraus das Denken geboren wird und das ständig von ihm umrankt wird. Wenn irgendwo die Kantische Unterscheidung von Noumenon und Phänomenon angebracht und brauchbar ist, so ist dies hier bei der Charakteristik der Beziehungen zwischen der Hypostase und ihrer Natur, zwischen Subjekt und Objekt, Satzgegenstand und Prädikat der Fall. Denn das Ich, die Hypostase, ist in Wahrheit ein Ding an sich, ein Noumenon, und es, d. h. der Geist selbst, bleibt für den Gedanken in seiner Natur, seiner Stellung und Beziehung zu ihm ewig transzendent. Aber das Transzendente ist stets und unzertrennlich mit dem Immanenten verknüpft, es wird ins Immanente hereingezogen, der Satzgegenstand, die Hypostase, kommt stets im Prädikat zum Ausdruck, zur Entfaltung. Selbstverständlich ist die Hypostase in diesem Sinne kein psychologisches Ich, keine psychologische Subjektivität, die schon eine Bestimmung der Hypostase, ein Prädikat, nicht aber einen Satzgegenstand bedeutet: der Geist, die Hypostase sind keinesfalls psychische Phänomene. Die Hypostase ist sogar nicht einmal das gnoseologische Ich, welches Kant

¹⁾ Ausführlicher darüber in der bereits erwähnten Abhandlung über den Namen.

als Einheit der transzendentalen Apperzeption kennt. Auch dieses ist nichts weiter als eine Hülle des Ich, sein „transzendentes“ Prädikat, und es ist irrtümlich zu meinen, daß sich die ganze unergründliche Tiefe des hypostatischen Geistes auf diesen Lichtfleck, auf diese Fackel des erkennenden Bewußtseins beschränken ließe. Dafür spricht schon der eine, von Kant und allen seinen Kritikern übersehene Umstand, daß das hypostatische, noumenale Ich eine unzerlegbare Einheit darstellt, die sich nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch im Willen, im Gefühl, in der Handlung, im ganzen Leben aktualisiert. Es verbindet die „reine“, die „praktische“ und die „ästhetisierende“ (wertende) Vernunft miteinander. Das hypostatische Ich ist lebendiger Geist (was übrigens ein Synonym ist), dessen Lebenskraft sich in keiner Definition erschöpfen läßt. Er offenbart sich in der Zeit, steht aber selbst nicht nur über der Zeit, sondern auch über der Zeitlichkeit. Für die Hypostase gibt es kein Entstehen und kein Vergehen, keinen Anfang und kein Ende. Indem sie außerzeitlich ist, ist sie zugleich auch überzeitlich, ihr gehört die Ewigkeit, sie ist ebenso und im selben Sinne ewig wie Gott, der Selbst, aus Sich, dem Menschen bei dessen Erschaffung Seinen Odem eingehaucht hat. Der Mensch ist Gottes Sohn und ein erschaffener Gott, und das Bild der Ewigkeit ist ihm unverlierbar und unauslöschlich eigen. Deshalb ist es dem Menschen nicht möglich, seine Vernichtung, d. h. die Auslöschung seines Ich zu denken und zu wünschen (und alle Versuche eines Selbstmordes stellen eine Art philosophischer Mißverständnisse dar und beziehen sich nicht auf das Ich selbst, sondern lediglich auf dessen Erscheinung in der Wirklichkeit, auf das Prädikat, nicht aber auf den Satzgegenstand). Das hypostatische Ich ist das Subjekt, der Satzgegenstand aller Prädikate, sein Leben ist dieses in seiner Weite und Tiefe unendliche Prädikat.

Aber wird hier nicht in die Metaphysik etwas als ein grundlegendes und entscheidendes Prinzip eingeführt, was — da es ein für das Denken prinzipiell Transzendentes bleibt — auf keine Weise bestimmt werden kann? Sind hier nicht Mißverständnisse, Fehler, Ungereimtheiten enthalten? Wie soll Undenkbares gedacht werden? Wie sollte das Unsagbare ausgesprochen werden können? Ist denn die in der Form des Wortes gegebene mystische Geste des Pronomens in Wahrheit ein Wort? Oder ist denn das Ich ein Begriff, wenn es durch seine Einzigkeit und Einzelhaftigkeit allen Begriff, d. h. das Allgemeine, die Idee vernichtet? Begegnen wir hier nicht überhaupt einem so strengen kritischen Veto, daß vor ihm höchstens eine völlige philosophische Naivität nicht zurückschrecken würde?

Alle diese Schrecken und Befürchtungen sind Ausgeburten einer eingeschüchterten gnoseologischen Einbildung. Sie alle wurzeln in dem Vorurteil, das Denken besitze eine aus sich heraus erzeugende Kraft, habe ein sich selber Immanentes, d. h. sich selbst zum Gegenstand: ein Denken, das sich selbst denkt, das zugleich sowohl Satzgegenstand als auch Prädikat ist. Tatsächlich aber wird das Denken im Subjekt erzeugt, wird von der Hypostase getragen, die sich ständig in ihm offenbart. Nur das liegt außerhalb des Denkens und ist, als etwas ihm völlig Transzendentes, eine Null, d. h. für das Denken gar nicht vorhanden, was voll und ganz transzendent ist. Aber ein solches Transzendentes ist nichts weiter als ein mathematischer Grenzbegriff, der nie durch das Denken realisiert werden kann, und das Ding an sich ist doch *τὸ νοούμενον*, ein Intelligibles. Das, was vom Denken als Transzendentes gedacht wird, ist gerade das, was nicht Denken und in diesem Sinne ihm wesensfremd und doch zugleich auch verwandt, zugänglich ist, sich in ihm erschließt. Überhaupt sind Transzendenz und Immanenz korrelative

Begriffe, und so kann man denjenigen Gegenstand des Denkens als transzendent bezeichnen, welcher dessen Subjekt, dessen Hypostase, dessen Satzgegenstand ist. Nicht das ist dem Denken transzendent, was — als dem Denken Widersprechendes, es Sprengendes und Vernichtendes — nicht gedacht werden kann (und so etwas gibt es ja für das Denken überhaupt nicht, ist nichts als „die Finsternis der Finsternisse“, eine reine Null), sondern das, was nicht Denken, genauer: nicht nur Denken ist und doch durch das Denken realisiert wird. In diesem Problem der Transzendenz besteht, wie wir sehen, überhaupt das Problem der Denkbarkeit des Gegenstandes des Denkens. Man kann das Gebiet der kategorialen Synthese beliebig weit ausdehnen und in den Dingen Kategorien des Denkens erblicken — dieses Grundproblem der Denkbarkeit dessen, was nicht Denken oder nicht nur Denken ist, bewahrt doch seine ganze Bedeutung und wird dadurch nur an eine andere Stelle gerückt.

Es ist klar, daß das Denken von sich aus nicht imstande ist die Frage zu beantworten, wie das Transzendente gedacht wird, wie das, was nicht Denken ist, ins Denken eingeht, zu etwas Denkbarem wird, wie das Licht des Logos sich über Gebiete ergießt, die bis dahin noch kein Licht kannten, und wie durch das Netz der Logik, durch kategoriale Synthesen die Materie des Denkens eingefangen wird. Hier liegt ein vorlogisches Konstatieren vor, hier ist die Grenze des Denkens, die es davon scheidet, was nicht Denken ist. So liegt denn dem Gedanken ein lebenserfüllter Akt zugrunde, der sich in der lebendigen Gestalt des Gedankens, d. h. im Satz, dartut. Und dieser Akt umfaßt drei Momente, die wohl miteinander verbunden, nicht aber aufeinander zurückführbar sind. Diese Momente sind: erstens die reine Hypostasheit des Ich, das Subjekt, der Satzgegenstand; zweitens die Natur des Ich, die sich in ihm und vor ihm

erschließt, das Prädikat, und drittens endlich die Selbst-
erkenntnis, das Sichinbeziehungsetzen zu der eigenen
Natur, der Akt der Selbstrealisierung in der eigenen
Natur, das Sein oder die Kopula, die lebendige Selbst-
erkenntnis und Selbstbehauptung des Ich. Das ewige Ich
hat (potentiell) alles oder die Welt als sein Prädikat, und im
Akte dieses Bewußtseins lebt es, wird es sich seines Seins
bewußt. Das ist die Dreieinheit der Substanz, ihre Statik
und Dynamik; das Denken aber ist in dieser Dreieinheit
Prädikat und nur Prädikat. Alle drei Glieder lassen sich
nicht voneinander trennen, denn die Hypostase ist los-
gelöst von ihrer Natur nicht denkbar, ebenso wie auch alle
substantielle Natur nicht ist außerhalb der sie tragenden
Hypostase, und dieses Getragenwerden, diese ihre Entfaltung
ist ein Akt des Seins, ist überhaupt Sein, Leben, welches
deshalb durchaus kein Begriff und keine logische Bestim-
mung ist, obwohl es sich auf das engste mit dem Logischen
berührt. Darum ist die Essenz das Prius, steht vor der Exi-
stenz oder dem Dasein, welches eine sich vollziehende
Synthese der Hypostase mit seiner eigenen Natur, eine
Selbstentfaltung im Akt des Seins ist. Das philosophische
Denken hat stets nach einer Bestimmung der Substanz ge-
sucht und hat sie nie finden können, und zwar deshalb nicht,
weil es (wenn man von der christlichen Dogmatik mit ihrer
Trinitätslehre absieht) immer nach einer schlechten, ab-
strakten Einheit gesucht hat, nach einer einfachen und ein-
heitlichen Substantialität. Alle Bemühungen des logischen
Monismus, durch den die den philosophischen Systemen
gestellte Aufgabe bestimmt wird und der ein allgemein
vorausgesetztes Axiom dieser Systeme darstellt, zielen auf
eine Zurückführung der Dreiheit der Momente, der Drei-
einheit der Substanz, zu einer Einheit hin; das Denken strebt
danach, sich das zu assimilieren, was dem Denken zugrunde

liegt und doch nicht bis zu Ende gedacht werden kann, was,
um in der Sprache der Logik zu reden, irrational, in seiner
Art ein $\sqrt{2}$ ist. Als Grund,,gesetz“, als Selbstbestimmung und
Selbstbewußtwerdung des Denkens erscheint das Gesetz
der Identität (die entgegengesetzte Form ist das Gesetz des
Widerspruchs), welches die Kontinuität des Denkens ge-
währleistet, sein immanentes Flußbett vor Sprüngen und
Abgründigkeiten bewahrt. Und doch läßt sich dieses Ge-
setz, genauer: dieses Postulat der Identität, das im Verlaufe
des ganzen Denkens innerhalb von dessen Grenzen seine An-
wendung findet, auf die Ursprünge des Denkens nicht an-
wenden. Es wird in der Grundform des Denkens, im Urteils-
Satz, verletzt. Kant hat eine ganz willkürliche und falsche,
für sein System jedoch unendlich bedeutungsvolle Unter-
scheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen
durchgeführt. Tatsächlich (wie dies übrigens bereits von
Hegel in seiner „Wissenschaft der Logik“ festgestellt wor-
den ist) sind alle Urteile synthetisch und zugleich, der Form
nach, analytisch, sie stellen unter dem Schein des Bekannten
und Selbstverständlichen (Analytischen) einen Sprung
über einen unüberbrückbaren Abgrund dar und verbinden
dessen beide Seiten (Synthese). „Ich bin A“, diese Keim-
zelle des Denkens bedeutet eine restlose und radikale Ver-
neinung des Gesetzes der Identität. Dieses letztere könnte
höchstens zur Tautologie Ich=Ich=Ich=Ich . . . Ich usw.
führen, zu einer unfruchtbaren Selbstwiederholung oder
aber Selbstverschlingung des Ich. Übrigens muß noch dar-
auf hingewiesen werden, daß das zweite Ich, das Prädikat
im Satz Ich ist Ich, schon nicht mehr jenes unausgesprochene,
hypostatische Ich ist, welches Subjekt oder Satzgegenstand
ist, denn als Prädikat enthält es in sich bereits eine Idee (und
in diesem Sinne, im Verhältnis zum hypostatischen Ich, zum
Ich des Satzgegenstandes, ist es schon ein Nicht-Ich).

Satzgegenstand und Prädikat, und das ist es, worauf es hier ankommt, stellen durchaus keine logische Analyse, keine Deduktion, keinen Syllogismus, keinen Beweis dar (was nur bei einer Verbindung bereits vorliegender Sätze möglich ist), sondern eine vollkommen unlogische, genauer: außerlogische Synthese. Das Ich ist ein Nicht-Ich, das Ich erschließt sich im Nicht-Ich und durch das Nicht-Ich, welches dadurch zum Ich wird. Jeder Satz enthält stets eine Synthese von Ich und Nicht-Ich. Wie kann sich nun aber der Satzgegenstand durch das Prädikat, das Ich im Nicht-Ich bestimmen? Auf diese Frage kann es keine logische Antwort geben, obwohl diese Bestimmung als eine grundlegende logische Tatsache dasteht, durch die überhaupt erst das Denken möglich wird. Das bewußte, das sich über sich selbst Rechenschaft ablegende, in seiner Entwicklung und seiner Bewegung immanente und kontinuirliche Denken ist nicht imstande, sich in seiner Entstehung, in seiner Urzelle zu begreifen. Das Verhältnis von Satzgegenstand und Prädikat kann nicht als ein notwendiges und kontinuierliches Denken bestimmt werden, sondern nur als eine Selbstzeugung: ebenso wie das Wort in dem geboren wird, was noch nicht Wort ist, so wird auch das Denken dort geboren, wo noch kein logischer Zusammenhang besteht, wo dieser vielmehr erst im Entstehen ist. Dieses Verhältnis nun ist es, das vom philosophischen Empirismus oder Positivismus — der sehr wohl die Unmöglichkeit, das Wirkliche auszusprechen, und die Machtlosigkeit der Logik, aus sich heraus das konkrete Wissen zu begründen, empfindet — in seinem naiven Lallen zum Ausdruck gebracht wird. Hier taucht nun natürlich die Frage auf, ob eine solche Zurückführung eines jeden Urteils A ist B (mit allen seinen Modalitäten) auf den Typus Ich bin A berechtigt ist. Sind das nicht vielmehr zwei völlig verschiedene Arten von Urteilen?

Allein obwohl sie sich natürlich ihrem Inhalte nach unterscheiden, sind sie ihrer Struktur nach doch identisch. Das gnoseologisch (und anthropologisch) Ursprüngliche und Typische ist doch, zweifellos, das Ich bin A . Aus dem Ich entwickelt sich das Pronomen der zweiten und dritten Person, und aus dem letzteren, durch eine Personifizierung des Begriffs, entwickeln sich dann alle Formen des Urteils. Zugleich aber kann auch die Behauptung aufgestellt werden, jedes Urteil von gegenständlichem Inhalt könne als ein Prädikat zum Ich, als dessen Selbstbestimmung angesehen werden; obwohl der selbständige Satzgegenstand („dieser Tisch ist schwarz“) dem gegenständlichen Inhalt den Schein eines hypostatischen Charakters verleiht, der in unzähligen Spiegelwiederholungen unablässig von unserem Ich geschaffen wird, sind im Wesen (gnoseologisch und metaphysisch) doch alle Sätze dieses Typus nichts weiter als ein Prädikat zum Ich: ich sehe, denke, empfinde diesen Tisch als schwarz. Dieses Urteil kommt kurz in der Konstatierung des Seins des Tisches an sich und (gleich dem Ich) für sich zum Ausdruck: dieser Tisch ist schwarz. Der Ursprung des Denkens liegt jedenfalls nicht hier, nicht in diesen gegenständlichen Prädikaten, sondern in der Ausgangsformel: Ich bin A , in dem Gegenübertreten von Ich und Nicht-Ich (wie dies mit außerordentlichem Scharfsinn von Fichte bemerkt worden ist). Das Ich als Hypostase ist in sich selbst verschlossen und unzugänglich, es muß aus sich selbst, aus seinen Tiefen, aus seiner Natur heraus seine eigene Offenbarung erzeugen, die dem Ich gegenüber schon ein Anderes und in diesem Sinne ein Nicht-Ich, zugleich aber doch auch die Offenbarung des Ich wäre. Das ist es gerade, was die Kopula „ist“ bezeugt und verkündet (dieses in der Grammatik uns so vertraute und harmlose, in der Philosophie jedoch so geheimnisvolle und bedeutsame „Hilfszeitwort“).

Dieses „ist“, das wichtigste Werkzeug bei den Operationen des Denkens, läßt sich auf keine Weise logisch erfassen, denn es verbindet als Gleiches und Identisches etwas Ungleiches und Verschiedenes. A ist A — entweder ist das eine Sinnlosigkeit, eine Tautologie, eine Beraubung der Worte ihres ganz bestimmten Inhaltes, ihrer Bedeutung in den Operationen des Denkens, oder aber eine Synthese von Ungleichem als Gleichem, von Verschiedenem als Identischem. Jedes „ist“ hat nicht einen grammatikalischen und logischen, sondern einen ontologischen Sinn zum Ursprung: in ihm verwirklicht sich die Selbstoffenbarung der Hypostase, es ist die Brücke über den Abgrund, die die Essenz mit dem Sein, den Satzgegenstand mit dem Prädikat verbindet; es begründet die Wirklichkeit, die Existenz. Die Kopula „ist“ ist das Leben des wahrhaft Seienden. Und so ist denn die Substanz, d. h. der Geist, die in actu seiende Dreieinigkeit von Subjekt, Objekt und des Zusammenhanges zwischen ihnen, ihres Seins, wobei alle drei Momente weder voneinander getrennt noch auch miteinander verschmolzen werden können. Es gibt keine Hypostase ohne die Natur, die aller Objektheit zugrunde liegt, und es gibt kein Sein ohne Satzgegenstand, ohne wahrhaft Seiendem und ohne dessen Prädikat, der Natur. Das wahrhaft Seiende setzt das Dasein, das Sein ist die Aktualität des wahrhaft Seienden, welches in seiner Ursprünglichkeit über dem Sein steht. Die Ungeteiltheit dieser Momente dürfte wohl ohne weiteres klar sein, aber ebenso einleuchtend ist auch ihre Unverschmolzenheit. Die Philosophie sündigt in jeder dieser beiden Hinsichten, denn sie verleugnet um der Einheit willen die Dreieinigkeit. Jedes dieser drei Momente trägt und enthält aktuell auch die beiden anderen in sich. Die reine Hypostasheit kann, wenn sie in ihrem Sein nicht bestimmt, d. h. ohne Prädikat ist, nicht Gegenstand des Den-

kens sein. Das bloß Hypostatische, naturfremd und außerhalb allen Seins, ist eine reine Null der Abstraktion, die wir nur durch ein abstrahierendes Denken, als einen Rest nach Entfernung allen Inhalts aus dem Denken, zu realisieren vermögen. Die Kopula „sein“, durch die die Hypostase, der Satzgegenstand, mit dem Prädikat verbunden wird, ist so fest, daß keine Mächte des Himmels, der Erde und der Hölle instande sind, sie zu zerreißen. Und diese Kopula verbindet im Lebens-, im Seinsakt die Hypostase mit ihrer Natur. Die Hypostase ist sogar nicht einmal Hypostase, wenn sie kein Objekt oder kein Prädikat besitzt, sie ist notwendig die Hypostase irgendwessen oder zu irgend jemand. Ebenso wenig gibt es auch Bestimmungen oder Prädikate, die res nullius wären, die nicht ihr hypostatisches Antlitz hätten. Und es ist ohne weiteres klar, daß das Sein (oder die Kopula) notwendig miteinander zu verbindende Glieder, Satzgegenstand und Prädikat, hat, das Sein irgendwessen und in etwas ist. Die Substanz ist gleichsam ein gleichseitiges Dreieck \triangle_{ABC} , in dem jeder Winkel, gleichgültig, von welchem man ausgeht, notwendig die beiden anderen voraussetzt.

So ist denn die Substanz eine metaphysische Dreieinigkeit, die im Satz ihren Ausdruck findet. Diese Dreieinigkeit darf aber auf keinen Fall mit der (vermeintlich) dialektischen Triade Hegels verwechselt werden, deren Momente entweder eine einfache Zergliederung eines synthetisch gewandten Gedankens oder aber Momente eines einfachen Gedankens sind, wobei jedes vorhergehende dieser Momente vom nachfolgenden in sich aufgenommen oder aufgehoben wird, und These und Antithese schließlich ihren selbständigen Sinn und ihr Sein einbüßen, nur in der Synthese weiterleben. Trotz der absichtlich und übertrieben zugespitzten Dialektik werden deren Widersprüche in ihrer Rela-

tivität völlig aufgehoben und geklärt, erweisen sich entweder als Momente einer Begriffsentwicklung oder aber als Mißverständnisse. Die Dreieinheit der Substanz dagegen, von der hier die Rede ist, ist ganz und gar nicht dialektisch, in ihr vollzieht sich keinerlei Entwicklung, in ihr gibt es keine These, Antithese und Synthese. Allerdings gibt es auch in ihr eine Folge, eine Ordnung, einen Zusammenhang der Momente, der durch ihr inneres Verhältnis zueinander bedingt ist. Der Satzgegenstand, die Hypostase, ist das Erste; das Prädikat, *εἶδος*, das Zweite; die Kopula, das Sein, *φύσις*, das Dritte. Aber keineswegs und in keinem Sinn kann man sagen, das Dritte wäre darum die Synthese des Ersten und Zweiten, oder das Erste die These zur Antithese des Zweiten. Überhaupt sind diese drei Momente nicht logischer Natur, wie dies notwendig bei den dialektischen Widersprüchen der Fall ist. Im Gegenteil, sie sind der Ausdruck ontologischer Beziehungen, die der Logik gegeben sind und von ihr, obwohl sie ihr große Schwierigkeiten bereiten, nicht überwunden werden können. Die substantiale Dreieinheit in eine dialektische auflösen zu wollen, hieße sie logisch beseitigen und damit den logischen Monismus, die absolute, um ein einheitliches Zentrum aufgebaute Philosophie, das System, zum Siege führen. Das aber ist unmöglich. Es ist nicht möglich, die Winkel der substantialen Dreieinheit, die die Grundlage und der Ausgangspunkt allen Denkens ist, abzubrechen oder abzustumpfen. Diese Dreieinheit aber ist für das Denken unannehmbar, denn dieses sucht nach einem Prinzip und vermag nur von einem aus aufzubauen. Von drei Prinzipien kann es nicht ausgehen, wenn es eigenständig und immanent bleiben will und wenn es mit Parmenides bekennt: „Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du

das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts anderes geben außerhalb des Seienden¹⁾.“ Ein über- und außerlogischer Ausweg erweist sich zugleich auch als anti-logisch oder, um es anders auszudrücken, der Gegenstand des Denkens, die Substanz, das wahrhaft Seiende ist dem Denken nicht immanent, wie dies die Philosophie unabhängig durch Parmenides verkündet und für wahr haben will, sondern ist ihm transzendent, stellt dem Denken gegenüber ein jenseits allen Logischen liegendes Geheimnis dar, zu dem sich auch die Vernunft selbst hindurchtastet, indem sie sich über ihre eigenen Grundlagen zu orientieren sucht. Die Vernunft stößt notwendig auf Antinomien, die ihre Struktur und ihre Aufgabe bestimmen. Die Vernunft verliert damit aber nicht die Möglichkeit, das wahrhaft Seiende zu betrachten und über den Sinn und die Bedeutung dieser Betrachtungen zu philosophieren, doch ist sie an diese Betrachtungen gebunden, das Denken hat empirische Wurzeln. Das aber bedeutet, daß die Vernunft nicht von einer leeren Stelle ausgeht und ihren Faden nicht wie die Spinne aus sich heraus spinnt, sondern ihren Ausgangspunkt in mystischen Tatsachen und metaphysischen Begebenheiten hat. Mit anderen Worten: alle Philosophie ist Philosophie der Offenbarung — einer Offenbarung der Gottheit in der Welt. Die Axiome der Philosophie werden nicht deduziert, sondern lediglich formuliert, und eine autonome, reine Philosophie ist entweder unmöglich, oder aber sie muß schicksalsnotwendig, unabänderlich der Aporie verfallen, zur Tragödie der Ausweglosigkeit führen. Diese Worte sind nichts weniger als skeptisch gemeint: im Gegenteil, der Glaube an die Wahrheit, der tiefer ist als alle Vernunft und jenseits ihres Bereiches liegt, schwächt und lähmt keineswegs die Versuche, zu dieser Wahrheit emporzuzufie-

¹⁾ Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I, Berlin 1912, S. 157.

gen. Es wäre weiterhin auch falsch, hierin eine Erniedrigung der Philosophie zu erblicken, die, indem sie sich von falschen Ansprüchen freimacht, nur ihren eigenen, den ihr zukommenden Platz behauptet. Hier werden lediglich die Ansprüche des Rationalismus, der sich anmaßt, ein einheitliches, absolutes, durchsichtiges Weltsystem aufzubauen, bestritten und abgelehnt, d. h. gerade der Anspruch, der, bald in kriegerischen und selbstbewußten, bald in bedrückten und melancholischen Tönen auftretend, die Seele der ganzen neuen Philosophie seit Descartes darstellt, und der seinen äußersten und klassischen Ausdruck in Hegel gefunden hat. Dieser letztere hat ganz offen und folgerichtig die Philosophie über die Religion gestellt, wobei er gleichzeitig die Identität ihres Gegenstandes anerkannte, jedoch die Art, wie sie sich diesen aneignen, unterschied. Wir dagegen behaupten: die Religion, als Offenbarung, als eine nicht rationalistische, sondern dogmatische und mythenbildende Lehre, geht der Philosophie voraus und steht insofern über dieser. In diesem Sinne ist alle Philosophie, als eine Lehre von der Welt, vom All, zugleich auch notwendig ein Theologisieren. Wenn der Mensch die Welt logisch erschaffen, d. h. ihr Sein ganz und gar durch die Vernunft erfassen könnte, so wäre er selber Gott oder wäre mit dem die Welt schaffenden Gott eins (und das ist es, worauf im Grunde Hegel Anspruch erhebt). Dann aber wäre seine Philosophie natürlich zugleich auch Theologie, die die höchste Stufe der Bewußtheit erreicht hätte. Aber selbst die Philosophie, die dem Menschen zugänglich ist, ist stets auch Theologie, denn das Geheimnis Gottes und der Welt wird hier logisch durch die Entwicklung des Gedankens erschlossen. Allein wir haben hier nicht das Selbstbewußtsein des immanenten Denkens, dem es an nichts fehlt, da es sich in seiner Selbsterzeugung seinen eigenen Inhalt schafft, vor Augen, son-

dern wir meinen hier vielmehr die Elemente, die jenseits des Denkens liegen und für dieses unannehmbar sind, sich aber doch als dessen tiefste Grundlage erweisen. Die Antinomien, die die Vernunft zerreißen — sie sind es, von denen sie zugleich auch aufgebaut und bestimmt wird.

Der „kritische Antinomismus“ in der Metaphysik und der Gnoseologie tritt so an die Stelle des dogmatischen Rationalismus. Dieser letztere ist ein Sich-an-sich-selber-Berauschen der Vernunft, ein Aufgehen in Wonne über die eigene Kraft und der Wunsch, am Einsatz auf die Vernunft bis zuletzt festzuhalten, das Experiment einer vernünftigen Deutung der ganzen Welt zu versuchen. Dieses Experiment hat in ganz grandioser Form kein anderer als Hegel durchgeführt. Der Kritizismus dagegen besteht gerade in der Klarlegung der Struktur der Vernunft und ihrer Fundamente, und dies nicht um ihrer Entthronung, sondern um ihrer Befestigung willen. Und gerade im Lichte dieser Kritik nun erscheint die Geschichte der Philosophie als tragische Häresiologie.

ZWEITES KAPITEL

ZUR CHARAKTERISTIK DER GESCHICHTE DER NEUEN PHILOSOPHIE

Die drei ungeteilten und unverschmolzenen Momente der Substanz und des substantialen Verhältnisses: Hypostase — Satzgegenstand, Bestimmung — Natur — Prädikat und Sein — Realität — Kopula, die in ihrer eigentümlichen Verbindung die Substantialität erschöpfen und bestimmen, sind in der Geschichte der Philosophie ständig und unweigerlich entweder voneinander geschieden oder miteinander verschmolzen worden; meist hat übrigens das eine das andere mit sich geführt. Die Systeme der Philosophie gingen von einem dieser Momente aus, um dann aus ihm alle übrigen zu deduzieren — es ergab sich ein eigentümlich gearteter philosophischer Modalismus, Sabellianismus¹⁾. So erweisen sich die philosophischen Systeme, statt eine philosophische Transkription oder, wenn man will, eine schematische Bearbeitung der Motive der Dreieinigkeit zu sein, als Varianten einer Identitätsphilosophie oder, was dasselbe ist, einer Philosophie des Monismus, wobei als ein sekundäres, ergänzendes Charakteristikum hinzukommt, welches der Momente zum Ausgangspunkt genommen wird. Auf diese Weise ergeben sich drei mögliche Arten einer philosophischen Häresiologie, eines monistischen Modalismus, und die Systeme der Philosophie können demnach in drei umfangreiche Gruppen eingeteilt werden: a) die Systeme, die vom Satzgegenstand oder dem Subjekt, dem Ich, ausgehen, — oder die idealistischen

¹⁾ Der Modalismus, am bekanntesten in der Lehre des Sabellius (Sabellianismus), faßt die drei Göttlichen Personen als verschiedene Erscheinungen ein und desselben Gottes auf.

Systeme; b) die Systeme, die vom Prädikat ausgehen, — oder die panlogistischen Systeme; c) die Systeme, die von der Kopula, d. h. vom unpersönlichen Sein ausgehen, — oder die realistischen Systeme, wobei dieser Realismus verschiedenen Charakter annehmen kann: einen mystisch-kontemplativen, einen empirischen, einen materialistischen.

Wir wollen nun näher auf diese verschiedenen Typen eingehen.

A. DIE IDEALISTISCHEN SYSTEME

Hier wird das philosophische Denken vor allem durch jene unbestreitbare Aussage unseres Selbstbewußtseins verwundert, von philosophischem Staunen ergriffen, daß alles Seiende im Ich, vor dem Ich und für das Ich sei: die Welt als Spectaculum für einen Anschauenden oder als Vorstellung eines Subjekts. Die Welt ist subjektiv, ist eine subjektive Anschauung, ohne das Subjekt ist nichts da. Wollen wir Schopenhauer, der, wie bekannt, diesen Gedanken seiner Lehre von der Welt als Vorstellung zugrunde gelegt hat, zu Worte kommen lassen.

Subjekt (Hypostase) und Objekt des Wissens: „Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen anderen unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung (?). Natürlich gilt dieses wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten wie vom Nahen: denn es gilt von Raum und Zeit selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet, und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung (?). . . Das-

jenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher, von diesem Standpunkt aus, Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen ... er liegt ... in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannnte, liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird. Die Welt als Vorstellung also ... hat zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften. Die erste ist das Objekt: dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, eben so vollständig als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr¹⁾.

Diese Subjektivität der Welt, daß die Welt das Prädikat zu einem Satzgegenstand ist und daß das Sein an sich zugleich auch ein Sein für sich ist, wird oft als Subjektivität der Welt gedeutet und dies wiederum als etwas Illusorisches, Schemenhaftes, Trügerisches. Das ist ein sehr verbreitetes

¹⁾ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Frauenstädtsche Ausgabe, S. 3—6.

Motiv in der indischen Philosophie, in der die Welt als ein Traumgebilde vor dem Beschauer, dem Âtman, erscheint. Aus Gründen, die hier nicht näher untersucht werden sollen, ist dieser subjektive Illusionismus von Indien aus auch nach Europa durchgesickert. In Griechenland ist er in der Zeit des individualistischen Zerfalls, in der Skepsis der Sophisten mit ihrem subjektivistischen Relativismus (das Protagoreische „der Mensch ist das Maß der Dinge“) zu verspüren. Wenn er in Indien einen mystischen und kontemplativen Charakter besitzt, ein Streben danach, sich in die dunklen, unterbewußten, unsichtbaren und unbezeichnbaren Wurzeln des Seins zu vertiefen, ein schöpferisches Stirb und Werde, ein Hinabtauchen in das Weltennichts des Nirwana, bedeutet, mit der Hoffnung, „in deinem Nichts alles zu finden“, so ist er in Griechenland ein Zeichen des Verfalls, das Zeichen einer zur Regel gewordenen oberflächlichen Einstellung zum Leben. Das Christentum hat diesen Subjektivismus besiegt, nicht in der Theorie, sondern im Leben, denn das von ihm gebrachte neue Leben in Gott, das vertiefte Realitätsgefühl hat ganz von selbst den Verfallssubjektivismus entkräftet und ausgelöscht. Aus dem Christentum ist nach dem gewaltigen Aufschwung des Gedankens in der Zeit der ökumenischen Konzile die christliche Theologie des Ostens und des Westens (die Scholastik) hervorgegangen, in der ein subjektiver Realismus keinen Raum hatte, die vielmehr restlos von einem religiösen Realismus, der nur verschiedenen philosophischen Ausdruck gefunden hat, beherrscht war. Allerdings lassen sich im Lichte der weiteren historischen Entwicklung selbst in der patristischen Theologie (um so mehr in der Scholastik) Zwischenschichten eines Rationalismus feststellen, die einem subjektiven Idealismus freie Bahn zu gewähren drohten. Aber damit dieses geschehen konnte, mußte noch eine gründ-

liche Verwitterung des Grundgesteins vorausgehen. Es eignete sich ein geistiges Erdbeben im Christentum selbst — im Protestantismus erhob das individualistische Prinzip, welches sich alsbald auch im philosophischen Denken durchzusetzen begann, sein Haupt. Am frühesten ist es in England aufgetreten, in den Lehren von Artur Collier und Berkeley, die es versucht haben, das Ich, welches bei ihnen aller Seinsrealität entfremdet war, zum alleinigen und universalen Prinzip des Philosophierens zu erheben. Hierbei tat sich sofort der dem Idealismus auflauernde Abgrund des Solipsismus auf. Wenn die Welt eine Tat des Ich, eine Setzung des Ich oder dessen Vorstellung ist, gibt es dann etwas außerhalb dieses Ich, jenseits seiner, gibt es dann eine Möglichkeit, aus dem Ich heraus, über das Ich hinaus zu gehen, oder bleibt dieses stets in der Einzahl, solus ipse, von einem unsprengbaren Ringe umgeben? Gibt es irgendein anderes Ich, gibt es ein Du und gibt es etwas an sich, ohne die vorstellende Kraft des Ich? Es genügt, ketzerisch die Dreieinheit des Geistes zu zerspalten, die Hypostase von den übrigen Lebensmomenten des Geistes hinwegzudenken und sie zum alleinigen monohypostatischen Moment zu machen, das aus sich heraus die übrigen setzt — und sofort erweist es sich, daß das Ich, sobald es von der Realität oder der Natur, von seinem Prädikat, losgelöst wird, von sämtlichen Lebensquellen abgeschnitten ist, auf einer unbewohnten Insel schmachtet, daß es einfach nicht ist. Und Unsicherheit und Verzagtheit treten an die Stelle der titanischen Ansprüche. Das Ich versucht alles, was es von der verlorenen Fülle des Lebens nur immer erreichen kann, zu retten und in sich einzubeziehen, und über den Abgrund schwingt sich die idealistische Brücke esse = percipi, das Prinzip der immanenten Philosophie, für die das Sein dem Bewußtsein völlig immanent ist, d. h. in der das Ansichsein mit dem Dasein für sich oder für

das Subjekt verschmilzt. Das Subjekt ist nun nicht mehr von aller Realität geschieden, es ist nicht leer, kein abstrakter Punkt, dem kein Platz im realen Raum zukommt, es hat sich vielmehr mit der Realität vereinigt, denn es hat seinem Traum, seinem Denken eine unmittelbare schöpferische Macht zugeschrieben: — die Realität, das Sein zu schaffen. Allein das Gespenst des Solipsismus ist nicht verschwunden, es taucht nur an einer anderen Stelle auf: hier handelt es sich nicht mehr um die Überwindung des Solipsismus, sondern um die Überwindung des Subjektivismus, um die Natur und die Realität, an die das Prinzip esse = percipi, d. h. jenes grundlegende Prinzip der idealistischen Gnoseologie, für die das Sein gleichbedeutend ist mit Bewußtsein, mit logischer Unterscheidung, noch keineswegs heranreicht. Jeder mit den Schicksalen der Philosophie Vertraute weiß, welchen Fluch diese Frage nach der Objektivität, nach dem „Gegenstand“ der Erkenntnis, nach der Realität usw. für die ganze idealistische Philosophie bedeutet. Der fromme Berkeley hat die ganze Unlösbarkeit dieser Frage anerkannt, indem er das ständige Wunder des göttlichen Eingreifens, das unsere Gedanken unseren Bedürfnissen anpaßt, das uns den Zusammenhang der Ideen=Dinge gleichsam hypnotisch suggeriert, zu Hilfe rief. Berkeley hat in seinem Idealismus die Welt vernichtet, hat sie in Ideen verwandelt, hat den Menschen unmittelbar Gott zugekehrt. Aber auch Gott kann dem Menschen Sein Sein nur durch die Natur des Menschen erschließen, im Menschen jedoch, der sich entmenschlicht hat, der nur das Ich, die Monade ohne Natur bewahrt — wie kann sich in ihm diese göttliche Einwirkung vollziehen?

Jedenfalls ist es klar, daß Berkeley auf die von ihm gestellte philosophische Frage eine durchaus nicht philosophische Antwort gegeben hat, die deshalb auch auf nie-

manden überzeugend wirken konnte und unbeachtet geblieben ist, während der Berkeleysche radikale Idealismus Anklang gefunden hat und einen großen Eindruck zu hinterlassen vermochte. Es genügt daran zu erinnern, daß Kant stets von neuem gegen den gefährlichen Verbündeten gekämpft hat und sich alle erdenkliche Mühe geben mußte, um sich von dem Verdacht, Berkeleyaner zu sein, zu reinigen und zu bewahren.

Der Begründer der neuen Philosophie, Descartes, ist in dem Ausgangspunkt (wenn auch nicht in der weiteren Entwicklung seiner Lehre) ebenfalls ein Vertreter des subjektiven Idealismus. In seinem methodologischen Zweifel, der vor nichts haltmacht¹⁾ und der es ihm möglich macht anzunehmen, es gäbe „keinen Gott, keinen Himmel“, „keine Körper“ usw., bleibt er einzig und allein vor dem *cogito ergo sum* oder *sum cogitans* stehen. Es ist dies bei Descartes

¹⁾ In den „Prinzipien der Philosophie“ sagt Descartes: „Indem wir so alles nur irgend Zweifelhaft zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt, in dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich (*ego cogito, ergo sum*) die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse, die sich jedem ordnungsmäßig Philosophierenden darbietet. Auch ist dies der beste Weg, um die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn man prüft, wer wir sind, die wir alles von uns Verschiedene für falsch halten, so sehen wir deutlich, daß weder die Ausdehnung, noch die Gestalt, noch die Ortsbewegung, noch ähnliches, was man dem Körper zuschreibt, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken. Dies wird deshalb eher und sicherer als die körperlichen Gegenstände erkannt; denn man begreift es schon, während man über alles andere zweifelt.“

kein Vernunftschluß¹⁾, kein Syllogismus, sondern die Feststellung der Tatsache des Selbstbewußtseins. Das Ich, die Hypostase, wird zum einzigen Orientierungspunkt, zu einer Fackel des Bewußtseins, die die finstere Nacht des Zweifels erhellt. Der rationalistische Zweifel, der logische Beweise fordert, die zu geben die Logik mit ihren Beweisen machtlos ist, d. h. Beweise nicht nur von den einzelnen Arten des Seins, sondern auch vom Sein überhaupt, neigt sein Haupt vor der Tatsache des Seins des Ich im Bewußtsein, obwohl, im Grunde genommen, dieses Sein des Ich an sich nicht mehr — wenn auch nicht weniger — an Selbstevidenz besitzt als seine Bestimmungen — Aussagbarkeit (Prädikativität) und Sein. Die Eigentümlichkeit und der Vorzug des Ich beruhen auf seiner hypostatischen Form, derzufolge es stets Satzgegenstand ist und nie Prädikat werden kann. Übrigens ist die Lehre Descartes' so vieldeutig und unklar, daß sie für uns hauptsächlich nur von historischem Interesse sein kann durch den Stoß, den sie dem europäischen Denken gegeben hat, welches sich nun mehr oder weniger entschieden im Flußbett des Idealismus und Immanentismus weiter fortbewegte.

Der eigentliche Vater des philosophischen Idealismus, dieser ausgearbeitetsten und beliebtesten philosophischen Häresie unserer Tage, ist Kant. Ebenso wie Descartes geht auch Kant von der Skepsis aus, die ihm von Hume einge-

¹⁾ Descartes sagt ganz ausdrücklich, das *cogito ergo sum* sei kein Syllogismus. Diese Stellen befinden sich in *Respons. ad II object. De Methodo IV. Ep. I 118*. Descartes sagt zunächst, daß wir denkende Wesen seien, sei *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*, und fährt fort: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*.

(Bei Hegel, W. W. Berlin 1832 ff. Bd. VI. Encyklopädie der philos. Wissenschaften, I, § 64, S. 132.)

flüstert worden war, der auf diese Weise einen ständigen indirekten Einfluß auf Kant ausgeübt hat. Die Lehre Kants ist eine antihumesche Doktrin, und Kant war selbstverständlich vollkommen im Recht, wenn er gegen diese giftige und unfruchtbare Skepsis zu Felde zog. Der Beweggrund dafür war die Verteidigung der Rechte der Vernunft, als deren Advokat gegen die Skepsis er auftreten wollte. Er ist vom Pathos der Aufklärung, von dem Cartesianischen Suchen nach festem Boden, auf dem man inmitten des Sumpfes der Zweifel sicheren Fuß fassen kann, beherrscht. Es ist bekannt, wie kompliziert, vieldeutig und widerspruchsvoll die Lehre Kants ist, weshalb bereits jede Darstellung seiner Lehre schon eine ganz bestimmte Deutung und Stilisierung bedeutet. Die Geschichte der Philosophie hat in ihm vor allem eine Hauptströmung, nämlich den Idealismus, und zwar in gnoseologischer Fassung, aus sich herausgestellt. Für die Mehrzahl der Leser Kants ist nun diese Fassung die Hauptsache, uns jedoch kommt es darauf an, den Zentralnerv seines Philosophierens klarzulegen, obschon dieser sogar von Kant selbst verdeckt und nicht genügend klargelegt worden ist. Die schematische Skizze der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt sich folgendermaßen dar. Um die objektiven Bedingungen der Erkenntnis oder — was dasselbe ist — die formalen Wahrheitskriterien zu bestimmen, untersucht Kant, von den Formen der sinnlichen Wahrnehmung, der „transzendentalen Ästhetik“, ausgehend, die Formen der Erkenntnis. Hierbei erweisen sich Raum und Zeit als allgemeine Formen, in denen der Gegenstand, die „Erscheinung“, wahrgenommen wird. Das nächste Stadium ist die Untersuchung der Formen nun nicht mehr der sinnlichen Erscheinungen, sondern der logischen Begriffe, die auf Grund dieser Erscheinungen ebenfalls in bestimmten Formen oder Kategorien gebildet werden — die „transenden-

tale Logik“, im besonderen die „transzendente Analytik“, der die „transzendente Dialektik“ folgt, die schon das Skelett der Vernunft selbst aufdeckt. Dabei geht Kant folgendermaßen zu Werke. Er nimmt die gegenständliche Welt vollkommen statisch, so, wie sie sich dem Beobachtenden darstellt. Indem er sie zu einem logischen Präparat macht, sondert er von ihr die Formen ab, legt diese auseinander, unterzieht sie einer Durchsicht und setzt dann aus diesen Formen und Materialien der sinnlichen Wahrnehmung von neuem sowohl die Welt als auch die Vernunft zusammen, während all das, was übrigbleibt, durch dialektische Antinomien erklärt wird. So kann es zunächst scheinen, als herrsche bei Kant reine Gegenständlichkeit, ohne einem Idealismus, von dem abstrakten hypostatischen Charakter einer Ich-Philosophie ganz zu schweigen, Raum zu lassen. Bei Kant richtet sich alles nach dem Gegenstand, dem Objekt, nicht aber nach dem Subjekt, das Subjekt selbst mit einbegriffen. Aus diesem Grunde ist es leicht möglich, Kant den Vertretern der Philosophie der Aussagbarkeit (des Prädikats) zuzurechnen, d. h. ihn einerseits Hegel, andererseits den positivistischen Empirikern anzunähern, was auch tatsächlich von einigen der Neukantianer unserer Zeit getan wird. Wir geben ohne weiteres zu, daß sich vieles zur Rechtfertigung dieses Schrittes vorbringen läßt. Doch wenn man den ontologischen, bereits von den Nachfolgern Kants (vor allem von Fichte) bloßgelegten Wurzeln seines Systems nachspürt, so wird man auf das Moment der ihrer Natur beraubten Hypostase stoßen. Die Formen der Erkenntnis, zunächst Raum und Zeit, ferner die verschiedenen Kategorien — sie liegen zerpfückt von Kant und bedrücken durch ihre Vielheit. Wer wird sie zusammenfügen, ihnen Leben verleihen? Augenscheinlich vermag dies, obwohl diese Formen das Objekt bestimmen, einzig und allein das Subjekt, das

Ich, die Hypostase. Alle diese Formen erscheinen als **Nervenbündel dieses Ich**, als seine Selbstbestimmungen. Durch **das Ich** werden sie miteinander verbunden, werden sie in **Bewegung versetzt**; man kann sagen, sie seien das Ich in **seiner gnoseologischen Gestalt**, das gnoseologische Subjekt — ein Begriff, der aus den tiefsten Tiefen der Kantischen Philosophie geboren ist und eine so große Rolle im **Neukantianismus** zu spielen berufen war. Bei Kant selbst findet dies in seiner bedeutsamen und, man kann wohl sagen, **zentralen Lehre** von der „transzendentalen Apperzeption“ seinen Ausdruck. Die „Synthese“ der einzelnen Merkmale zum **Gegenstand** setzt nach Kant die verbindende Funktion des Ich, welches ja das synthetisierende Prinzip ist, voraus. Es ist, wenn man es so sagen kann, das allsehende Auge, das durch die Erkenntnisformen blickt und nur in ihnen sieht. Ohne dieses Ich gibt es keine Synthese, keinen Gegenstand, keine Erkenntnis. Kant gibt sich die größte Mühe, dieses Ich auf eine reinlogische Funktion zu beschränken, es zu einem ausschließlich gnoseologischen Subjekt zu machen, — und in dem statischen Zustand, den er für die Erkenntnis annimmt, ist dies auch noch möglich. Doch da, wo Kant auf das Gebiet der praktischen Vernunft übergeht, wo das Ich bereits Wille, „praktische Vernunft“, Person ist, wird er sich selbst untreu. Das für die Adepten Kants so fühlbar fehlende Zentrum seiner Gnoseologie ist gerade hier zu suchen. Die „transzendente Apperzeption“, die Einheit des Ich, liegt allen Erkenntnisakten zugrunde und ist sowohl in der transzendentalen Ästhetik als auch in der Logik, für die Sinnlichkeit wie für das Denken in gleichem Maße in Kraft. (Vgl. den Exkurs über Kant: Die Lehre von der transzendentalen Apperzeption.) Kant ist es nicht gelungen zu beweisen oder zu zeigen, daß das Ich lediglich als „Einheit der transzendentalen Apperzeption“, als logische Funktion,

ohne Beziehung auf ein ontologisches Zentrum, etwa zum Cartesianischen $\text{cogito ergo sum} = \text{sum cogitans} = \text{sum}$, aufgefaßt werden könne. Er verstrickt sich in Unklarheiten und Widersprüche. Der Gedanke Kants, das Ich, das Subjekt habe eine lediglich gnoseologische Bedeutung, und keine andere, wird von ihm in der „Kr. d. pr. V.“ und den folgenden Kritiken praktisch fallen gelassen. Für uns ist nun diese Einteilung des Philosophierens in Departements, ohne Übergang von einem ins andere, keineswegs verpflichtend. Es erhebt sich die große und wichtige Frage: kommt im gnoseologischen Ich, in der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“, die Natur des Ich zum Ausdruck, oder, dasselbe mit anderen Worten: kann es ein nur gnoseologisches Ich, für welches sich Kant so einsetzt, überhaupt geben? Kant behauptet, im Bewußtseinsinhalt selbst gäbe es nichts, was die Erkenntnis vom Ich in sich beschlösse (dann, selbstverständlich, wenn nicht vom Gebiete der inneren Erfahrung, d. h. vom psychologischen Ich, welches zur empirischen Wirklichkeit gehört, die Rede ist). Aber ist denn Erkenntnis überhaupt, ebenso wie auch alle einzelnen Erkenntnisakte, außerhalb der Aktualität eines Ich möglich? Das ontologische Ich wird in der Erkenntnis auch zu einem gnoseologischen Ich, durch dessen durchsichtige Oberflächenschicht die unendliche Tiefe des wahrhaft Seienden hindurchschimmert. Und wenn die Gnoseologie nur eine solche durchsichtige Oberflächenschicht ist, warum will denn dann Kant sowohl in als auch hinter ihr nichts weiter sehen als nur diese Durchsichtigkeit?

Und doch liegt in dieser Lehre von der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ die, wenn man es so sagen kann, zentrale Erleuchtung Kants. Kant hebt immer wieder die rein logische Bedeutung dieses Ich hervor und stellt es in dieser Beziehung in einen Gegensatz zum psycho-

logischen Ich, welches nur auf Grund von „Erscheinungen“ erkannt werden kann und in das Gebiet der inneren Erfahrung gehört. „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, diese Vorstellung „kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden“¹⁾ und muß in allem Bewußtsein ein und dieselbe sein. Diese Vorstellung verbindet die ursprünglichen Vorstellungen, und ohne dies könnten sie nicht meine Vorstellungen sein²⁾. Wir könnten es vielleicht so ausdrücken, daß diese Vorstellung der allgemeine, universale, unbedingte Satzgegenstand zu jedem Bewußtseinsinhalt und jedem Erkenntnisakt ist, gleichgültig, ob dieser letztere von der ersten oder der dritten Person ausgedrückt wird. Vom Urteil, in dem sich die Erkenntnis realisiert, kann gesagt werden: „daß ein Urteil nichts anderes sei als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“ (141) — d. h. zum Ich zu bringen. „Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in denselben (Urteilen, B.), um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses

¹⁾ Kant, Kr. d. r. V. S. 131–132 der 2. Aufl.

²⁾ Aus dieser Tatsache zieht Kant die völlig willkürliche und falsche Folgerung: „Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen“ (134–135). Für Kant ist dieser Grundsatz „der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis“. Dies steht in einem Zusammenhang mit der subjektivistischen Gnoseologie Kants und folgt keineswegs aus der Annahme der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“, denn es ist sehr wohl möglich, daß die „Gegenstände“ (Ideen) ihr eigenes Sein haben, von dem sie dem erkennenden Ich durch den Verstand oder das Denken nur kund tun.

bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben, wenn gleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung notwendig zueinander, sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zueinander, d. i. nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind“ (142). Mit anderen Worten, Kant schreibt alle Objektivität in der Erkenntnis, durch die erst die einfache Assoziation von Vorstellungen (im angeführten Beispiel: des Körpers und der Schwere) zu einem Urteil wird, der Einheit des Bewußtseins zu. Allein die Auslegung dieses Gedankens kann nicht ausschließlich nur in diesem gnoseologischen, spezifisch Kantischen und sehr strittigen Sinne erfolgen, sondern muß dies auch in einem allgemeineren, nämlich dem, daß jeder Erkenntnisinhalt ein Prädikat zum Ich ist, d. h. außer seinem speziellen Satzgegenstand, dem nach dem Vorbild des Ich hypostasierten Gegenstand (die Körper sind schwer), noch einen zweiten, allgemeinen Satzgegenstand besitzt, welcher stets in der ersten Person steht: das Ich. — Ich denke: die Körper sind schwer, Ich erschließe, realisiere mich im Urteil A ist B. Wenn man sich nicht, gleich Kant, in der Gnoseologie einschließt (was auch er selbst nur innerhalb der „Kr. d. r. V.“ tut, ohne übrigens den Versuch zu machen, die Lehre von der Einheit der transzendentalen Apperzeption mit den Ergebnissen der übrigen Kritiken in einen Zusammenhang zu bringen), sondern wenn man das konkrete Ich nimmt, welches sich nicht nur im Denken, sondern auch im Wol-

len, in der schöpferischen Anschauung realisiert, so kann man überhaupt sagen, daß jeder Lebensakt, jeder Lebensinhalt des Ich zur „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ gehört. Das ganze Leben gipfelt sich im Ich auf, ist ein Prädikat zum Ich, und die ganze Welt ist so ein lebendiger Satz, ist ein sich entfaltendes Ich, dessen Prädikat.

Aber zugleich ist dieses Ich, wie Kant richtig bemerkt hat, nicht unser emotional-veränderliches, fließendes, für unsere Erkenntnis aus der Erfahrung zugängliches Ich, die Psyche, die Seele, „das Vorstellungsbündel“, das im Körper wohnende „psychologische Subjekt“, der körperliche Organismus usw. Im Verhältnis zur „transzendentalen Einheit der Apperzeption“, durch welche dieses absolute Ich bezeichnet wird, befindet sich das psychologische Ich in einer Ebene mit der ganzen Welt der Erscheinungen und ist im selben Maße Prädikat wie diese. Das absolute Ich ist nur Satzgegenstand, niemals Prädikat, es ist ein Subjekt, welches nie Objekt werden kann. Diese eigentümliche Natur des Ich als eines absoluten Subjekts, Satzgegenstandes, hat Kant sehr ungefähr, und zudem ganz gegen seine Gewohnheit ohne weitere Erklärungen und Bestimmungen, als „Denken“ bezeichnet: „dagegen bin ich mir . . . in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen“ (157)¹⁾. „Und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie

ich mir selbst erscheine . . . Und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist“ (158)¹⁾.

So ist denn einerseits die transzendente Einheit der Apperzeption bei Kant, das Ich als logische Funktion, durchaus keine reine Null, denn in irgendeinem, nicht bestimmbaren Sinne ist er selbst genötigt, ihm ein Dasein zuzugestehen — und das ist weiter gar nicht verwunderlich, denn dieses Ich ist die Weltsonne, um die die ganze Welt des neuen Kopernikus kreist, dieses Ich hält die Kategorien zusammen, in denen er die Welt schafft und begründet; mit seinem Wegfall muß sich alles überschlagen und in wildem Tanze davonwirbeln. Andererseits aber verbietet zugleich das strenge Gesetz der Kategorien, etwas von diesem Ich auszusagen, zu erkennen. Das Ich kann alles andere erkennen (unter diesem anderen auch sein eigenes

¹⁾ Hegel sagt über die uns hier beschäftigende Lehre Kants: „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewußtseins erkannt wird.“ (Hegel, „Wissenschaft der Logik“, W. W. Bln. 1832ff., Bd. V, S. 15.) Natürlich interpretiert hier Hegel die Kantische Lehre ganz in seinem eigenen Sinne: „Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit . . . ist, bringt“ (ib., S. 16). Es ist klar, daß dieser Gedankengang Hegels Kant völlig fernliegt. Kant selbst sagt: „Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist“ (Kr. d. r. V., S. 429). Dabei hält Kant selbst das Cartesianische *cogito ergo sum* = *sum cogitans* entweder für eine inhaltslose Tautologie (für ein „analytisches Urteil“) oder für einen Trugschluß, für eine Unterschiebung des hypostasierten Bewußtseins.

¹⁾ „Das: Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung . . . Doch macht diese Spontaneität (meines Denkens, B.), daß ich mich Intelligenz nenne“ (ib., Anm.).

vergängliches psychisches Ich) — nur nach sich selber sich unzublicken vermag es nicht. Es ist „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding) wird nun nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abge-sondert niemals den mindesten Begriff haben können“ (404). Dieser Gedanke wird, ohne eine Klärung zu erfahren, ausführlich und ermüdend in der Analyse der „psychologischen Paralogismen“ wiederholt, wo die transzendente Einheit des Ich im Zusammenhang mit den Lehren der rationalen Psychologie von der Substantialität der Seele, dem Einfachen usw. zur Erörterung gelangt. Und hier ist Kants Hauptstütze ein eigenartiger Agnostizismus, demzufolge es keinen Erkenntnisakt vom Ich geben kann. In der ersten, unverschleierteren Auflage nimmt hierbei Kant bisweilen zu äußerst merkwürdigen Argumentationen seine Zuflucht, so etwa: obwohl „das Ich . . . zwar in allen Gedanken“ ist, so würden wir doch „durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit (dieses Subjekts, B.) dartun können“. „Man kann also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung (des Ich, B.) bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten“ (350). Wir wollen nicht entscheiden, ob es ernst oder ironisch gemeint ist, wenn sich Kant bereit erklärt, „das beständige logische Subjekt des Denkens“ als „eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität“ (351) zu bezeichnen. Diese ganze Ansammlung von Irrtümern bringt uns durchaus nicht weiter in der Be-

antwortung der Frage: wie ist denn tatsächlich dieser gnoseologische Hebel, auf dem das ganze Kantische Weltgebäude, d. h. die „Welt der Erscheinungen“ ruht, zu verstehen. Er ist keine Null, aber er existiert auch nicht; er ist kein individuelles Ich, denn er wird in einen entschiedenen Gegensatz zum Ich als innerer Erfahrung, welches seine „Anschauungen“ hat, gesetzt, aber er ist auch nicht ein überindividuelles Ich, das Ich, denn von einem solchen ist gar nicht die Rede. Ist er ein in seiner Art einziges oder nur ein einzelnes Ich? Augenscheinlich gibt es keinen Weg und keine Möglichkeit, die logische Funktion zu wiederholen, d. h. aus seinem eigenen Ich heraus, durch seine eigene „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ dieselbe logische Funktion in einem anderen Bewußtsein zu erblicken, denn das wäre bereits „Erfahrung“. Folglich gibt es scheinbar keine Möglichkeit, den gnoseologischen Solipsismus zu überwinden und den Ausweg aus seiner splendid isolation zu finden. Allerdings spricht Kant einmal beiläufig, wenn auch äußerst wenig glücklich, über das transzendente Bewußtsein vom Standpunkt des Beobachters (1. Aufl. 363), aber er tut dies ohne jeden Grund, und man kann wohl sagen, daß er zugleich mit dem „Paralogismus“ der rationalen Psychologie auch die gnoseologische Möglichkeit einer Anerkennung oder Erkenntnis anderer gnoseologischer Subjekte vernichtet und somit hier die Möglichkeit des von ihm selbst aufgestellten Kriteriums einer objektiven Erkenntnis bestreitet. Die Polyhypostasie des gnoseologischen Ich steht in einem Widerspruch zur Monohypostasie des Ich als logischer Funktion, die überhaupt der Idee der Vielheit oder der Wiederholung unzugänglich ist. Vom Ich zum Du führt keine gnoseologische Brücke, denn auch auf dem Umwege über die Psychologie wird die Frage nicht gelöst. Ein Du, d. h. ein anderes Ich,

ein anderes und doch identisches, einen gnoseologischen Punkt außerhalb meiner und doch zugleich auch in mir kann es hier nicht geben. Das bedeutet selbstredend keineswegs an sich einen Einwand, es soll hier vielmehr lediglich ein Widerspruch in der Lehre Kants und eine Unzulänglichkeit seiner Prinzipien festgestellt werden.

Kant hat sich hier in seinem eigenen Spinnwebgewebe verstrickt und ist ein Opfer des Vorurteils geworden, als gäbe es außerhalb der — zudem noch eng und falsch verstandenen — Sinnlichkeit keine Erkenntnis, während er doch selbst vom „Denken“ als einer Tätigkeit des „gnoseologischen Ich“ spricht. Aber wenn dieses Ich alles sieht, alles denkt und alles weiß, sollte es dann wirklich nicht imstande sein, auch auf sich selber zu blicken? Aber was anderes denn als die Erfassung des Bewußtseins des Ich durch das Ich stellen die eigenen Betrachtungen Kants dar, der — ebenso wie der alte Weise, welcher als Antwort auf die Behauptung, es gäbe keine Bewegung, hin und her zu gehen begann — durch die Tat, durch seine Lehre von der relativen Unerkennbarkeit des Ich dessen Erkennbarkeit beweist? Mit anderen Worten, er stellt trotz allem das Problem des Ich und löst es. Gegen einen solchen Hyperkritizismus, der nur zu Selbstbetrug und Illusionen führt, kann man nur an die Aufforderung Hegels erinnern, sich ins Wasser zu werfen, wenn man schwimmen lernen will, statt sinnend am Ufer zu stehen. In der Tat, unser Denken besitzt auch für die Selbsterkenntnis ein mächtiges Werkzeug, das ihm nicht geraubt werden kann; das ist die Reflexion, genauer: die Selbstreflexion, die eine so weite Anwendung bei Fichte und Hegel gefunden hat. Das (gnoseologische) Ich kann selbst als bloße „Funktion“ (angenommen, daß es eine solche Funktion ohne Funktionierendes gibt) auf sich selbst reflektieren, kann sich selbst zum Gegenstand des Denkens,

der Ideation, der Anschauung machen. Hierin besteht der Sinn der Tautologie, die im Grunde gar keine Tautologie und Sinnlosigkeit ist: Ich ist Ich. Das zweite Ich ist Prädikat, das Ich wird zu seinem eigenen Prädikat. Natürlich kann das Ich (oder jeder seine Stelle einnehmende Satzgegenstand) nicht gleichzeitig sowohl Satzgegenstand als auch Prädikat sein, das ist ausgeschlossen — aber auch nicht mehr. Mit demselben Recht hätte Kant die Unmöglichkeit der Erkenntnis eines jeden beliebigen Satzgegenstandes, d. h. jeden Begriffes, behaupten können. Und in gewissem Sinne ist dies auch zutreffend, insofern nämlich, als jeder Satzgegenstand nur durch das Prädikat erschlossen wird, selbst dagegen, als solcher, dem Denken transzendent bleibt, eine Frage ist, auf welche das Prädikat die Antwort bedeutet. Ist die Frage in der Antwort enthalten? Ja und nein — denn die Antwort wäre keine Antwort, wenn sie die Frage nicht voraussetzen, in sich enthalten würde, aber sie wäre es ebensowenig, wenn sie die Frage nur einfach wiederholen würde. Nach Kant unterscheidet sich das Ich von jedem Satzgegenstand, von jedem konkreten Ich oder Gegenstand dadurch, daß es als „transzendente Apperzeption“ der Satzgegenstand schlechthin ist, der Satzgegenstand der Satzgegenstände, im Verhältnis zu dem jeder Satzgegenstand in gewissem Sinne bereits schon Prädikat, transzendent nicht rein ist. Das weist aber nicht auf seine Leerheit und Abstraktheit hin, die der logischen Funktion eignet, sondern auf seine Universalität und seinen metaphysischen, ontologischen Gehalt, d. h. es führt notwendig durch die Tür der Gnoseologie in die Metaphysik, in das Gebiet der allgemeinen Lehre vom Sein. Denn für Kant ist jedes lebendige Ich, das sich selbst mit Namen nennt, noch lange kein „transzendentes“ Ich: — ich will, ich liebe, ich bin hungrig, ich denke, ich sehe usw. So ein Ich

ist noch durchaus kein gnoseologisches Ich: dieses letztere ist in ihm nur ein außerräumlicher Punkt, der trichterförmig in das undurchsichtige Erdreich des psychologischen Ich eindringt, das ist ein Über-Ich im Ich, welches im Verhältnis zu ihm nur sein Antlitz, sein Prädikat ist. Dieses Ich stellt natürlich in seiner Rätselhaftigkeit und Chimärenhaftigkeit für das Denken ein Rätsel dar, vor das sich Fichte ganz unmittelbar gestellt sah. Aber auch bei Kant führt es zu der ganzen bereits erwähnten Fülle von Unklarheiten und Widersprüchen. Der wichtigste besteht darin, daß Kant genötigt ist, diesem Ich zugleich Existenz und Nicht-Existenz zuzuschreiben. Und dies ist in dem Sinne richtig, in welchem es auf die Unterscheidung zwischen Phänomenon und Noumenon angewandt werden kann. Das Noumenon hat kein Sein in der Welt der Erscheinungen, und doch ist es zugleich auch keine Null, denn ihm als wahrhaft Seiendem kommt wenn nicht Sein, so doch Existenz zu, und diese ist der Ursprung, der seine phänomenale Entfaltung ermöglicht, und diese Entfaltung ist Sein, das Sein des Noumenon in den Phänomena. So erweist sich das „Ding an sich“ nicht nur als ein „Grenzbegriff“, der die Grenze der Erfahrung bezeichnet, Erfahrung von Nicht-Erfahrung trennt, der keinem von beiden angehört und doch beider teilhaftig ist. Das „Ding an sich“ ist wahrhaft Seiendes, welches Daseiendes setzt und in ihm sein Sein hat. Von ihm kann nicht gesagt werden, daß es ist, aber ihm gehört das Sein, es ist der wahrhafte Satzgegenstand eines jeden gegebenen Prädikats. Durch dieses Verhältnis des Noumenon zur Phänomenalität, durch diese konkrete Vorstellung wird die Substanz charakterisiert, und im Kantischen Sinne ist das „transzendente Ich“, d. h. die Hypostase, das einzige wahrhafte Noumenon. Kant gibt in der „Kr. d. r. V.“ im Grunde keine Lehre von der Persönlichkeit, und obwohl, wie es sich

an den weiteren Kritiken — besonders an der „Kritik der praktischen Vernunft“ — erweist, seine Lehre durch und durch anthropologisch, ja selbst anthropomorphisch ist¹⁾, gibt er hier keine Anthropologie und auch — im einzelnen — keine Lehre von der Person. Ohne es zu merken, geht er vorbei an dem Krater, der sich zufällig vor ihm geöffnet hat und in die Tiefe der Erde führt, vorbei an der eigenen Lehre von der Person. Doch von neuem stößt er in seiner Lehre von der Freiheit und dem intelligiblen Charakter darauf. Hier erweist es sich, daß auf Grund seines intelligiblen Charakters das Subjekt, das empirisch „allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen ist . . . sofern es Noumenon ist . . .“, von aller „Naturnotwendigkeit . . . unabhängig und frei“ sei, daß „in ihm . . . nichts geschieht“, keine Veränderung sich vollzieht, „daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt . . . So würden denn Freiheit und Natur . . . bei ebendenselben Handlungen, je nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden“ (568—569). Von hier aus, scheint es, muß nur noch ein Schritt weiter gemacht und diese Lehre auch auf die Charakteristik des Verhältnisses zwischen dem „transzendentalen Subjekt“ der Erkenntnis und der Erkenntnis selbst übertragen werden. Diesen Schritt hat Fichte für Kant getan, während die Kantianer sich für gewöhnlich an den Transzendentalismus halten und der Lehre von den Noumena sorgsam aus dem Wege gehen. Darauf werden wir noch später zu sprechen kommen, hier muß nur noch hervorgehoben werden, daß in der theoretischen Philosophie Kants, der Anthropologie, auch die Lehre von der Person

¹⁾ In dieser Hinsicht kann man bei Kant Sätze finden, die durch ihren Anthropozentrismus im höchsten Maße befremden.

fehlt: wie schon bemerkt, gibt es keine andere Person, eine jede existiert nur in der Einzahl, denn das der Erfahrung zugängliche psychische Ich ist keine transzendente Person, diese letztere dagegen, als bloß logische Funktion, kann ersichtlich nicht zum Gegenstand der Erfahrung werden. Darum sind der theoretischen Philosophie Kants zufolge die menschlichen Individuen keine Personen, sondern erscheinen als Aggregate von Eigenschaften, als ein durch das gnoseologische Bewußtsein festgestellter „Gegenstand“. Bisweilen allerdings bedarf er ihrer, und ohne viel Worte zu machen, zaubert er sie dann hervor (wie wir dies bei der Behandlung des Ich-Problems gesehen, wo plötzlich Vermutungen darüber angestellt werden, wie sich die Sache einem unbeteiligten Beobachter darstellen würde); die Annahme der Existenz eines anderen Ich als eines fremden und zudem gnoseologischen Bewußtseins erweist sich auch bei der Beantwortung der Frage nach der Objektivität eines Urteils, d. h. aber: der Allgemeingültigkeit für jedwedes Bewußtsein, als notwendig (besonders in den „Prolegomena“). Diese dogmatische Konterbande geschieht bei Kant in seiner praktischen Philosophie, wo der Begriff der Person im Mittelpunkt steht, ganz offen: „... dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet“ usw. (Grundlegung z. Met. d. Sitten, Philos. Bibl. S. 53). Auf dieser Grundlage ist das ganze Gebäude der „Kritik der praktischen Vernunft“ erbaut. Zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie Kants besteht eine ganz offensichtliche Unstimmigkeit, die durch die Verkündigung des Primats der praktischen Vernunft keineswegs abgeschwächt wird. Die Lehre vom transzendentalen Ich bildet das eigentlich Wesentliche, den Kern des Kantischen Idealismus oder

Gnoseologismus, wie dies ja durch den weiteren Verlauf der Entwicklung der Philosophie bestätigt worden ist. Die tatsächliche Lage der Dinge ist jedoch dadurch verdunkelt worden, daß der ganze Kantische Aufbau nach einem ganz anderen Plan und von einem ganz anderen Mittelpunkt her geführt wird. Im Vordergrund stehen gnoseologische Hindernisse und auseinandergenommene Teile des gnoseologischen Apparats, die den Flieger selbst ganz verdecken. Fichte und Hegel haben einen der Mängel der Kantischen Gnoseologie darin erblickt, daß in ihr die Erkenntnisformen nicht deduziert werden, sondern die „Rhapsodie der Kategorien“ nach äußeren, scholastischen, mitunter willkürlichen Schemata eingeteilt wird. Diese Kategorien beziehen sich sowohl auf das Prädikat als auch auf die Kopula, sie sind überhaupt Denk- und Erkenntnisformen, doch in einem organischen Zusammenhang stehen sie nicht mit dem Prädikat, sondern mit dem Satzgegenstand, sie bilden das gnoseologische Ich, das sein Netz auf die Materie der Erkenntnis, auf dieses Etwas wirft. Von diesem Etwas kann man entweder gar nichts aussagen¹⁾, wie Kant selbst es geglaubt hat, oder aber man muß einen Hiatus in der Erkenntnis feststellen, ein Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt, ihr Geschiedensein voneinander, wodurch jeder Akt der Erkenntnis zu einem Rätsel wird: auf

¹⁾ „... wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage ... ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstand zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden“ (Kr. d. r. V., 1. Aufl., 393).

welche Weise sich überhaupt etwas in dem gnoseologischen Netz fangen läßt und woher dieser Fang stammt. Das Problem, das Kant zu lösen versucht hat, wie überhaupt Erkenntnis, das will sagen: objektive Erkenntnis möglich sei, ist nach ihm noch rätselhafter geworden als es von jeher gewesen, es hat nur einen anderen Standort eingenommen, ist auf das Verhältnis zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis übertragen worden. Darum ist auf Grund der Forschungen Kants die „Gnoseologie“ entstanden, darum ist das Problem der Natur des Bewußtseins einerseits und des Gegenstandes der Erkenntnis andererseits gerade bei den Kantianern an der Tagesordnung. Das Problem des „gnoseologischen Bewußtseins“ wird zumeist in der Ebene des Immanentismus, d. h. in dem Sinne behandelt, daß jeder Erkenntnisinhalt dem Subjekt immanent ist.

Als das *πρώτον ψεύθος* der Philosophie Kants und zugleich als ihre Grundeigentümlichkeit ist ihr Subjektivismus oder Egozentrismus anzusprechen. Er zerreißt gewaltsam (natürlich nur in der Abstraktion) die lebendige Einheit der Substanz, die Unzertrennlichkeit von Subjekt und Objekt als Satzgegenstand und Prädikat, Noumenon und Phänomenon, und unvereint oder gar unvereinbar stehen sich auf der einen Seite das Subjekt mit den von aller lebendigen Erfahrung losgelösten Formen und Kategorien, in die angeblich das ihnen fremde Material der Empfindungen, der affizierenden Dinge hineingeschüttet wird, und auf der anderen dieses Material, formlos, gestaltlos, für das Denken undurchdringlich, höchstens einem „unechten Schluß“ (Plato) zugänglich, gegenüber. Wie soll dieser zerrissene Zusammenhang wieder hergestellt werden? Und wie soll das Erkennen selbst und das Bewußtsein angesichts dieses Risses in der Erfahrung, in welchem sich der Gedanke bei jedem Schritt verliert, verstanden werden? Und was wird

denn endlich erkannt, was ist der Gegenstand der Erkenntnis? Der mit der neuesten Literatur der Kantianer vertraute Leser wird sich an ihre Haupttrichtungen und die verschiedenen Beantwortungen der schicksalsschweren Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis erinnern fühlen. Die verzweifeltsten Versuche werden unternommen, um sich aus dem verhexten Kreis des Solipsismus zu befreien, ohne jedoch dabei einen Schritt über ihn hinaus zu tun, um den „Gegenstand der Erkenntnis“ zu retten und zu begründen, ohne dabei den Boden des gnoseologischen Subjektivismus zu verlassen. Die metaphysische Diagnose dieser ganzen charakteristischen Erkrankung an Gnoseologismus kann nur lauten: Losreißung der Hypostase von der Natur, des Subjekts vom Objekt. Dies findet jedoch gnoseologisch einen mannigfaltigen Ausdruck und führt zudem zu einer Reihe von Überraschungen. Einerseits wird natürlich über die Bestimmung des gnoseologischen Subjekts durch seinen Inhalt, d. h. durch die Kategorien und Erkenntnisformen, die „reine Logik“ und das „reine Bewußtsein“, über das a priori der Erkenntnis gestritten. Andererseits werden Versuche unternommen, den „Gegenstand der Erkenntnis“, sein a posteriori zu bestimmen. Dabei erweist sich ein reiner und konsequenter Immanentismus als möglich, der notwendig in den subjektiven Panlogismus des *esse percipi* ausartet. Die Welt oder der Gegenstand der Erkenntnis verwandelt sich dabei unvermeidlich in ein Wahngelbilde, in welchem, mit dem verzweifeltsten Bestreben, den Solipsismus zu überwinden, vergeblich nach dem festen Boden der Objektivität gesucht wird (Schuppe und seine Schule). Aber daneben wiederum werden verzweifelte Versuche gemacht, alle „Gegebenheit“ zu überwinden und den Gegenstand in eine logische Kategorie aufzulösen, in der Erkenntnis nur das a priori zu belassen und alle affizierenden Dinge in das

finsterste Dunkel des Psychologismus zu verstoßen, um sich tatsächlich natürlich unentwegt von ihnen zu nähren. Dies tut Cohen, der die Welt besiegen will, indem er den „Gegenstand der Erkenntnis“ aus der „reinen“, „wissenschaftlichen Erkenntnis“ herleitet. Deshalb wird für diese (Cohensche) Richtung des Neukantianismus die Herausarbeitung der Grundelemente des Denkens, die den Empfindungen und gleichsam Anstößen von den Dingen an sich in der Lehre Kants entsprechen, zum entscheidenden und zugleich verhängnisvollen Problem. Durch alle nur möglichen Kniffe, unter Heranziehung des mathematischen Begriffes der Infinitesimalen wird hier die Ausgleichung und — so weit dies möglich ist — Vernichtung des Unterschiedes zwischen ... der Welt Gottes und der Null vollzogen (was überhaupt der Evolutionismus zu tun versucht). Der „reine Ursprung“ in der „Logik der reinen Erkenntnis“ Cohens ist das Muster einer solchen sophistischen Dialektik, die bestrebt ist, die irrationale „Gegebenheit“ zu unterwühlen und völlig aufzulösen und die Wirklichkeit durch und durch zu rationalisieren, zu apriorisieren — d. h. sie letzten Endes zu subjektivieren.

Einen anderen Weg zum selben Ziel: das Subjekt objektlos zu machen und damit dem Idealismus zum Siege zu verhelfen, hat die Freiburger Schule Windelbands und Rickerts beschritten, die den Hebelpunkt nicht im Pankegorismus und Panmethodismus, sondern auf Seiten der Kopula sucht. Die Kopula wird subjektiv, oder genauer: subjekthaft, als Willensäußerung des Subjekts, aufgefaßt, sie steht hier nicht im Indikativ, sondern im Imperativ, verwandelt sich in ein Sollen, während dem in der Kopula sich erfüllenden Akt der Selbsterschließung der Substanz ein teleologischer Charakter zugeschrieben, eine Wertbezogenheit angeheftet wird, so daß sich als der „Gegenstand

der Erkenntnis“ das absolute Sollen erweist. Dabei wird natürlich das ganze empirische Dasein der Welt lediglich als Material zur Übung im Sollen aufgefaßt. Hier wiederholt sich die Idee des „praktischen“ Bewußtseins, dem das Primat über das theoretische in der Lehre Fientes zukommt, ohne jedoch die Entschlossenheit und die prinzipielle Bedeutsamkeit aufzuweisen, durch die es dort ausgezeichnet ist. Es wird hier nur der schwächste Teil der Fichteschen Lehre übernommen, während die Metaphysik beiseite gelassen wird. Die Welt in ein fruchtloses und unerfüllbares Sollen der Erkenntnis zu verwandeln, sie dabei aber zugleich als ein stets zu Diensten stehendes empirisches Material beizubehalten — das ist ein langweiliges und steriles Unterfangen, das nicht so sehr an sich, als vielmehr historisch, als einer der Ausläufer der Kantischen Lehre, als eine ihrer charakteristischen Sackgassen, von Interesse ist.

Der Kantische Idealismus wird in einer bis zum äußersten zugespitzten und konsequenten Form von Schopenhauer fortgeführt, der gerade die Unterscheidung zwischen der Phänomenalität der Welt und den Dingen an sich für die tiefste der Kantischen Lehren hält. Die Dinge an sich werden bei Schopenhauer bekanntlich von einem alogischen, blinden und unbewußten, unhypostatischen Willen erfüllt, was die Deutung der ganzen Welt als der „Vorstellung“ eines träumenden Bewußtseins zur Voraussetzung hat. So chimärenhaft auch die Lehre von der „Welt als Wille“ sein mag, so verdient andererseits doch wiederum die Eindeutigkeit und Klarheit, mit der Schopenhauer seine Lehre von der „Welt als Vorstellung“ entwickelt, alle Anerkennung. In der Lehre vom Subjekt als dem Satzgegenstand aller Prädikate, welcher deshalb selbst außerhalb des Bereiches der Erfahrung steht, ihr transzendent ist und doch immanent die

Erfahrung schaut, ist Schopenhauer der Wahrheit sehr nahe gekommen. „Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher, von diesem Standpunkt aus, Vorstellung nennen . . . Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird.“ (Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, S. 5—6 der Frauenstädtischen Ausg. Vgl. II, S. 16—18). Was den Streit über die Realität der äußeren Welt anbelangt, so beruht er für Schopenhauer insofern auf einem Mißverständnis, als zwischen Subjekt und Objekt kein Verhältnis von Ursache und Wirkung, welches es nur in der Welt der Objekte gibt, besteht (ib. I, S. 15). Aber im allgemeinen führt diese richtige und korrekte Unterscheidung bei Schopenhauer zu keinen wertvollen Ergebnissen in der Lehre von der Hypostase, denn sie geht völlig unter in der sinnlosen oder sogar sinnwidrigen Lehre von dem Urwillen, der alle individuellen Spielereien hervorbringt, um sie dann wieder, wenn nötig, erlöschen zu lassen. Überhaupt trägt das Werk Schopenhauers, bei aller Talentierteinheit und allen künstlerischen Qualitäten seines Schöpfers, nur allzusehr den Stempel der Krankhaftigkeit und Misanthropie. Zudem krankt es noch an einem inneren Widerspruch, insofern nämlich, als Schopenhauer zunächst eine ganz bestimmte, subjektiv-idealistische Richtung einschlägt,

dann aber, in der Lehre vom Willen, unvermittelt zu einer Identitätsphilosophie übergeht.

Der eigentliche König auf dem Gebiete des idealistischen Subjektivismus ist aber unbestritten J. G. Fichte, und zwar in der ersten Periode seines Philosophierens (ungefähr bis zum Jahre 1800. Hierher gehören seine beiden Einleitungen zur Wissenschaftslehre, der „Begriff der Wissenschaftslehre“, die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ und der „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“). Die Lehre Fichtes wird uns noch in einem besonderen Exkurs beschäftigen, hier sollen lediglich einige kurze Hinweise auf ihren allgemeinen Gehalt genügen. Die in der Fichteschen Wissenschaftslehre entwickelte Anschauung nimmt in der Geschichte der Philosophie eine ganz einzigartige Stellung ein. Es ist der radikalste, vor dem Absurden nicht zurückschreckende Versuch, die Philosophie der reinen und abstrakten Hypostasheit zu Ende zu denken. Es ist dies eine Identitätsphilosophie, die jedoch eine Umstülpung erfahren hat: für gewöhnlich faßt die Identitätsphilosophie die Substanz als Natur (*φύσις*), Prädikat, Objekt auf, aus denen dann auf irgendeine Weise das Subjekt und überhaupt die ganze Welt des Bewußtseins entsteht. Bei Fichte dagegen kommt die Bedeutung der alleinigen Substanz einzig dem Ich zu, das von sich aus und um seiner selbst willen das Nicht-Ich setzt. Es ist dies eine Identitätsphilosophie der absoluten Ichheit, Subjektivität, von der aus dann das ganze Weltgebäude „hergeleitet“ werden soll. In diesen fruchtlosen Versuchen einer gewaltsamen Deduktion erschöpft sich Fichte in sämtlichen obengenannten Traktaten (hierher gehört auch die junge und talentierte Darstellung des Fichteschen Idealismus in der Abhandlung des jungen Schelling über die Ich-Philosophie).

Die prinzipielle Bedeutung des Fichteschen Systems ist ganz gewaltig, und das philosophische Experiment, das uns in diesem in seiner prinzipiellen Einseitigkeit maniakalischen System entgegentritt, unbedingt einzigartig. Der Sinn dieses Experiments ist der, daß das Denken, um die wahre Natur des Ich zu erkennen, dessen Grenzen abtasten und untersuchen muß; dazu jedoch muß es sie real verletzen und überschreiten, so etwas wie eine philosophische Vivisektion vornehmen, als die sich uns dann auch das System Fichtes darstellt. Vor Fichte erhob sich in ihrer ganzen blendenden Helle und Unbestreitbarkeit die Wahrheit von der Unmöglichkeit, das Ich aus dem wahrhaft Seienden zu eliminieren, und zwar nicht nur in jenem falschen und verleumdeten Sinn, wie dies von Schopenhauer in seiner Lehre von der „Welt als Vorstellung“ getan worden ist, wo sich das Subjekt letzten Endes lediglich als ein vorläufiges und illusorisches Zentrum, als einer der Reflexe einer blinden und launenhaften Willkür herausstellte. Nein, Fichte hat die substantielle Natur des Ich, die Unmöglichkeit, es aufzulösen und zu beseitigen, erfaßt. Das Ich ist das Nächste, das Untrüglichsste, das Erste. Alles muß im Ich und durch das Ich verstanden, in der Sprache der Ichheit ausgedrückt werden — das ist die Aufgabe. Das Ich, der Satzgegenstand, das Subjekt muß aus sich heraus, wie die Spinne ihr Spinnweb, die Welt weben, das Prädikat hervorbringen, das Sein setzen. Niemals, weder früher noch später, ist je der Versuch unternommen worden, sich so grundsätzlich mit dem Ich auseinanderzusetzen, es so zur Geltung zu bringen und in seiner ganzen Schwere zu ermessen. Fichte steht hier auf den Schultern Kants, und indem er den wahren Sinn der Kantischen Lehre ausspricht, offenbart und deutet er sie, oder doch wenigstens eines der Grundmotive dieses dis-

harmonischen und motivenreichen Gebäudes. Das System Fichtes ist nichts anderes als die Weiterentwicklung der Kantischen Lehre von der „transzendentalen Einheit der Apperzeption“ oder dem gnoseologischen Ich. Bei Kant tritt diese Lehre gleichsam gegen seinen Willen auf den Plan, als eine Folgerung aus der Lehre von den Formen der Erkenntnis, als die noch fehlende Verbindung der Kategorien; nicht aus dem Ich wird die Kategorie abgeleitet, sondern umgekehrt, die Kategorien setzen für sich die Notwendigkeit des Ich, das die Kategorien zu einer Einheit verbindet, voraus. Bei Fichte dagegen wird das Ich sofort obenangestellt, und aus ihm werden dann sämtliche Kategorien, ebenso wie auch die Formen der sinnlichen Wahrnehmung, Raum und Zeit, abgeleitet. Die Natur des Ich als logisches Zentrum, als Mittelpunkt der gnoseologischen Formen aufzuzeigen, den gnoseologischen Idealismus in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit vorzuführen — das ist die erste und elementarste Aufgabe der Ich-Philosophie. Und obgleich Kant selbst bekanntlich alles eher als begeistert war über den hier an den Tag gelegten Eifer bei der Auslegung seiner Lehren, ist es doch historisch unbestreitbar, daß Fichte die Wahrheit über Kant erschlossen hat.

Nöch weit bedeutsamer jedoch ist die Konzeption Fichtes nicht in der Richtung auf das Gnoseologische, sondern auf das Metaphysische. Fichte schreibt dem Ich, der Hypostase, die Bedeutung nicht nur eines gnoseologischen Subjekts (was mit einer gewissen Aufdringlichkeit alle Neukantianer tun), sondern auch die einer metaphysischen Substanz zu, deren ganze Fülle wiederum der Hypostasheit zugeschrieben wird. Die Substanz wird direkt mit der Hypostasheit identifiziert, und in dieser metaphysischen Vermessenheit besteht gerade der paradoxeste, zugleich aber

auch der interessanteste Zug der Fichteschen Lehre. Alles wird in der Kategorie der Ichheit gefaßt, alles ist Ich, Ich ist alles, und es gibt nichts außer dem Ich, jenseits des Ich, nichts, was nicht Ich, was dem Ich transzendent wäre. Das ist das metaphysische Postulat der Theorie Fichtes und zugleich auch ihre Grundaufgabe. Hier tastet sich Fichte an ein Problem von ganz eminenter Wichtigkeit heran: an das Problem des Verhältnisses von Hypostase und Substanz, des Zusammenhanges des Ich mit dem, was nicht Ich ist. Dieser Zusammenhang ist geheimnisvoll und unerforschlich, in ihm tritt uns das Geheimnis der Substanz entgegen, d. h. etwas, was man annehmen muß, was man aber nicht verstandesmäßig erfassen kann und was sich nicht deduzieren läßt: weder das Ich aus der Natur, noch die Natur aus dem Ich. Gewöhnlich beschreitet die Identitätsphilosophie den ersten Weg, den Weg der Deduktion des Ich aus der Natur, Fichte dagegen, und hierin hat er weder seinesgleichen noch Nachahmer (ja, auch er selber hat sich übrigens nicht lange auf der Höhe seiner eigenen Philosophie halten können und ist von ihr bald auf den Pfad eines populären philosophischen Predigertums abgewichen), ist in seiner Wissenschaftslehre den zweiten Weg gegangen und hat den Versuch unternommen, alles aus dem Ich abzuleiten, in allem nur einen Zustand des Ich zu erblicken. Wie und wo berührt sich das Ich mit dem, was nicht Ich ist, der Satzgegenstand mit dem Prädikat? Läßt sich alles durch die Kategorie der Ichheit erfassen? Fichte hat es versucht, und als Antwort auf diese Fragen haben wir seine Wissenschaftslehre. Es ist bekannt, wie diese Deduktion durchgeführt wird: in dem absoluten und, offenbar, einheitlichen Ich, welches die Rolle der Spinozaischen Substanz oder, wenn man will, gar des *Ev* Plotins spielt, entsteht die Antithese von Ich und Nicht-Ich (allen logi-

schen Kunstgriffen der Deduktion kommt keine prinzipielle Bedeutung zu, sie sind, als bloße Hilfsmittel, im Grunde wenig interessant). Das große, absolute Ich stellt sich dabei als ein transzendentes, selbstidentisches Prinzip dar, in dem es keine Spannung und keine Korrelativität von Ich und Nicht-Ich gibt. Das absolute Ich ist die Substanz, wie sie sich vor der Entstehung des (empirischen) Ich und des Nicht-Ich, der Hypostase und der Natur darstellt. Darum ist es eine der handgreiflichen Zweideutigkeiten und Unklarheiten bei Fichte, wenn er, vom transzendentalen Ich ausgehend, es in ein absolutes Ich verwandelt, welches er dann gegen das empirische, stets mit dem Nicht-Ich verbundene Ich austauscht. Im Grunde besteht zwischen dem absoluten und dem empirischen Ich keine nähere Berührung und Verwandtschaft als zwischen der Spinozaischen Substanz und dem Selbstbewußtsein ihres Modus, der einzelnen menschlichen Persönlichkeit, oder zwischen dem *Ev* Plotins und dem Selbstbewußtsein der einzelnen menschlichen Seele in dieser Welt. Hier gibt es keine Deduktion und kann es sie auch nicht geben. Aber Fichte deduziert mit aller Macht, und mit Hilfe einer Reihe von Mittelgliedern bildet er eine Kette, die das Zentrum mit der Peripherie verbindet. Aber es erweist sich, daß nichts da ist, woran sich diese Kette festmachen ließe; denn soviel man sie auch verlängern mag, sie reicht doch niemals, stets bleibt im Ich ein „äußerer Anstoß“, der sich nicht erklären, sondern nur feststellen läßt. Zur Erklärung dieses „Anstoßes“ erweist es sich als unumgänglich, neben dem theoretischen Ich noch ein praktisches Ich anzunehmen, das einer Schranke, eines Gegenstrebens in seiner steten Bewegung bedarf. Das praktische Ich erweist sich bereits als ein absolutes Sollen, und auf dieses kraftlose und unstillbare Verlangen, auf diesen rastlos wühlenden Wurm, dieses ewig kreisende

glühende Rad des Sollens läuft schließlich das luziferische Unterfangen hinaus: — die Welt nach seinem eigenen Bilde, doch völlig losgerissen von ihrer Natur, lediglich aus der nackten, abstrakten Hypostasheit zu schaffen. Selbstverständlich baut Fichte nicht die Welt, sondern höchstens ein abstraktes, ichhaftes Schema der Welt, ihre transzendente Form auf. Und die „praktischen Übungen“, das Seminar der praktischen Vernunft, auf das schließlich dieser ganze Aufbau hinausläuft, fügt nichts von sich aus hinzu, denn auch hier ist nur das Gegenstreben oder die Schranke nötig, in der Richtung auf die Konkretheit der Welt jedoch, auf die so sehr geschmähte und doch notwendige und uns so liebe „Sinnlichkeit“ hin wird auch nicht ein einziger Schritt getan. Die Welt gibt es nicht, denn das ist noch nicht einmal ein Schema der Welt. Und das Fichtesche Ich, das absolute wie das empirische, können trotz allem aus sich heraus nicht einmal eine echte Fliege oder eine lebendige Schabe, nicht einmal einen Grashalm oder auch nur eine dürre Distel hervorbringen. Öde und tot ist es in der Wüste der luziferischen Entrücktheit. Der Verlust der Natur, d. h. gähnende Leere — das ist das Resultat des Fichteschen Unternehmens, und als eine natürliche, vielleicht sogar notwendige Folge, als seine Antithese, löst ihn die Naturphilosophie ab, die, von Schelling bis Hegel, sich bemüht, gerade umgekehrt, das Ich auch dem Nicht-Ich abzuleiten — ein nicht minder hoffnungsloses Beginnen wie das Fichtes.

Aber noch eine weitere Eigentümlichkeit der Philosophie der abstrakten Hypostasheit ist die, daß sie zu einem verhängnisvollen Solipsismus verdammt ist. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß der Begriff des absoluten Ich zwischen dem konkreten, empirischen, vielfältigen Ich und dem Einen Ich schwankt, welches schon nicht mehr ein mensch-

liches, sondern das Göttliche Ich ist, so daß die Setzung des Ich und des Nicht-Ich in ihm, die ursprüngliche Deduktion des Nicht-Ich, im Grunde den Akt der Welterschöpfung bedeutet. Aber es leuchtet ja ohne weiteres ein, daß die Schöpfung der Welt keineswegs eine „Deduktion“ der Welt bedeutet, ja, daß sie sogar etwas ihr direkt Entgegengesetztes ist. Ohne auf diese Zwei- und Vieldeutigkeiten näher einzugehen, wollen wir uns lediglich auf den Hinweis beschränken, daß vom Standpunkt des Ich, welches schon nicht mehr absolut ist, sondern das Nicht-Ich gesetzt hat, kein fremdes Ich mehr erkannt werden kann, denn dazu gibt es weder Mittel der „Deduktion“ noch auch ein gnoseologisches Organ. Das Ich bleibt notwendig in der Einzahl, und das fremde Ich ist ihm, wenn überhaupt, nur ein Nicht-Ich, und eine „Introjektion“, eine irgendwie geartete Hineinverlegung des Ebenbildes des eigenen Ich in das Nicht-Ich, kann es nie und nimmer geben. Mit anderen Worten, Fichte könnte es noch irgendwie gelingen, das Nicht-Ich als Prädikat zu postulieren, aber ein anderes Ich, ein Du, einen Mitsatzgegenstand zu postulieren — das vermag er nicht, der Möglichkeit einer solchen Aufgabe ist er sich auch niemals bewußt geworden, und er versucht es auch gar nicht, sich von dieser gefährlichsten und am schwächsten verteidigten Seite her zu schützen. Kant befindet sich in seiner theoretischen Philosophie durchaus nicht in einer besseren Lage als Fichte, denn aus dem gnoseologischen Ich, dem Bündel von Kategorien und Schemata, aus der „Einheit der transzendentalen Apperzeption“, gibt es ebenfalls keinen Übergang zur „Einheit der transzendentalen Apperzeption“ Nr. 2, 3, 4 usw., zum Du oder Ihr. Aber Kant wird der Schwierigkeit durch das Postulat der praktischen Philosophie Herr, eine Lösung, die selbstverständlich zu einer Revision und einem Umbau seiner ganzen Theorie

führen müßte. (In der Tat: wie würde die Kantische Lehre ausschauen, wenn die praktische Philosophie in ihr, dem „Primat“ der praktischen Vernunft entsprechend, den Ausgangspunkt bilden und tatsächlich in ihren Ergebnissen die Grundvoraussetzungen des ganzen Systems bestimmen würde?) Für Fichte jedoch, der oft und gern von der „Menschenwürde“ deklamiert, gibt es den Menschen nicht, gibt es das Du nicht, gibt es einfach überhaupt nichts. Das Ich, die abstrakte Hypostase, vermag in ihrer luziferischen Ekstase nur ihren eigenen Schatten, das Nicht-Ich, zu gebären und in diesem Reiche der Schatten, in diesem metaphysischen Scheol zu herrschen.

Die Philosophie Fichtes ist nicht nur eine Lehre von der abstrakten Hypostasheit, vom Subjekt ohne Objekt, sondern sie ist auch eine Lehre von der Monohypostasheit. Die Substanz erscheint bei Fichte stets in der einen und einzigen Gestalt — in der des alles erzeugenden Subjekts, das jedoch in der Tat überhaupt nichts erzeugen kann, sondern nur zu „setzen“ vermag, nun aber auch alles aus sich heraus „setzt“. Es ist nicht schwer, in dieser verzerrten philosophischen Transkription das Bild der ersten Hypostase, des Vaters, wiederzuerkennen, die jedoch, losgerissen von den anderen Hypostasen und von dem göttlichen Pleroma, der Sophia, nicht der Vater ohne den Sohn, der Schöpfer ohne die Schöpfung sein kann, obwohl sie gerade darauf Anspruch erhebt. Der Versuch, aus dem Ich nicht nur das Nicht-Ich, sondern auch alle Kategorien und Formen des Bewußtseins, überhaupt des ganzen idealen (transzendentalen) Bildes der Welt zu entfalten, ist zweifellos ein Versuch der Geburt des Wortes, ein Versuch, aus den Tiefen des Ich, aus der ersten Hypostase den göttlichen Logos entstehen zu lassen. Da jedoch bei diesem Entstehenlassen aus dem Ich auf dem Wege eines logischen „Deduzierens“ lediglich

ein transzendentales, leeres, farb- und inhaltloses Schema der Welt abgeleitet werden kann, so ist eine solche monohypostatische Philosophie tatsächlich dazu verurteilt, akosmisch zu sein, obwohl sie sich dagegen zu wehren versucht. Aber ein transzendentales Schema ist an sich nur eine mögliche Welt, nicht aber die Welt selbst, die zu deduzieren Fichte sich vergeblich bemüht hat. Eben deshalb bleibt in seinem Philosophem auch kein Raum für die dritte Hypostase, für den lebenbringenden, lebenerfüllenden Geist, der den Ideen der Welt, als den Möglichkeiten der Welt, sinnliche Konkretheit verleiht. Bis zur dritten Hypostase rollt die Welle seines Denkens nicht heran, reicht dessen Schwungkraft nicht aus. Und als ein klägliches Surrogat des lebenerfüllenden Geistes finden wir in Fichtes Gedankengebäude die „praktische Vernunft“ vor, die auf der Jagd nach dem Unerreichbaren so etwas wie einen Lauf auf der Stelle vollführt, damit die theoretische Vernunft unangefochten ihr Werk vollbringen könne. Und so vereinigt bei ihm das Wörtchen „Vernunft“ in seiner scheinbaren Einheit beide Gebiete — das theoretische wie das praktische, das der Weltsetzung wie auch das der Welterschöpfung.

Als eine Erscheinung der christlichen Häresiologie betrachtet, stellt die Lehre Fichtes zweifellos eine Abart des Unitarismus vom Typ des Sabellianismus dar. Der Lehre Fichtes gebührt, wenn man es so nennen will, die Ehre, kraß und konsequent eine philosophische Häresie zum Ausdruck gebracht zu haben, und in dieser Hinsicht steht sie in ihrer religiös-metaphysischen Ausgeprägtheit höher als die Kantische Lehre, die sie in ihren letzten Konsequenzen ausspricht. Die Quelle dieser Häresie, wie aller Häresien überhaupt, ist der Rationalismus, die Weigerung der Vernunft, sich dem Geheimnis unterzuordnen, das erst in

der Antinomie, die das Gewebe der einheitlichen, monistischen Philosophie zerreißt, eine philosophische Transkription erhält. Bei Fichte findet dieser Monismus in dem universalen „Deduzieren“ seinen Ausdruck, vor allem aber und am entscheidendsten — im Deduzieren des Nicht-Ich aus dem Ich, während doch weder der Satzgegenstand aus dem Prädikate, noch das Prädikate aus dem Satzgegenstand, weder das Nicht-Ich aus dem Ich, noch das Ich aus dem Nicht-Ich deduziert werden können. Es gibt hier keine logische Brücke, und wir haben es hier nicht mit einer Deduktion, sondern einer Zeugung, nicht mit der Entfaltung eines Einheitlichen, sondern mit der Offenbarung des einen im anderen und durch das andere zu tun. Hierin liegt die Tragödie der rationalistischen Philosophie, die durch ihre Deduktion zur Häresie wird, beschlossen. Der Vorzug des philosophischen Systems, das als Häresie eine der Möglichkeiten, die in der „autonomen Vernunft“ immanent beschlossen sind, offenbart, ist Reinheit, Exaktheit und Unbeirrbarkeit bei der Verfolgung seines Weges, bei der Offenbarung seines Motivs. Ebenso wie nach Kant bereits der Struktur der „reinen“ Vernunft die Antinomien und transzendentalen Illusionen zugrunde liegen, Selbsttäuschungen, die sich zugleich als Ideen und Ideale erweisen, ist auch die „Kritik der philosophischen (d. h. metaphysischen) Vernunft“ imstande, die Gesetzmäßigkeit der Häresien, Illusionen und Aporien aufzudecken, in die die Vernunft notwendig verfllt, wenn sie nicht auf der Schneide der Antinomie verbleiben will, auf die sie durch den Inhalt des Dogmaglaubens und durch ihr eigenes metaphysisches Selbstbewußtsein geführt worden ist. Wenn eine Kugel, die auf der Spitze eines Kegels ruht, von diesem Punkt aus in Bewegung gerät, so wird sie, wenn die Bewegung einmal begonnen hat, eine ganz

bestimmte Richtung einschlagen und wird bis zu einem bestimmten Punkt ihren Weg bis zu Ende rollen. Sie kann auch, angenommen, daß dies möglich wäre, die Bewegung gar nicht erst beginnen und auf ihrer Spitze, über alle „Richtungen“ sich erhebend, verharren. Doch wenn sie sich bewegt, verläßt sie gerade diesen einzigen Punkt, der, obwohl er selbst auf keinem dieser Wege liegt, doch ihnen allen, als ihr Ausgangspunkt, angehört, sie alle in sich vereinigt ohne selbst irgendeinen logischen Raum einzunehmen. Das Weiterrollen der Kugel in der von ihr einmal eingeschlagenen Richtung ist eindeutig bestimmt, und ein Haltmachen, bevor der ganze Weg zurückgelegt ist, ist nicht möglich. Ein Haltmachen auf halbem Wege, ein Zaudern, wäre hier, wie auch in allen anderen Fällen, eine Todsünde, aus der es keinen Ausweg gibt — deshalb nicht, weil eine wahrhafte Buße fehlt. Im Philosophieren liegt die Tragödie der Vernunft begründet, die auch ihre kathartischen Momente in sich birgt. Man braucht sich den Leidenschaften nicht hinzugeben, doch wenn es bestimmt ist, ihrer verhngnischwangeren Macht zu verfallen, so stehen die großen Leidenschaften höher als die kleinen Liebhabereien und der Wahnsinn höher als Überlegung. „Denn es müssen Rotten unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden“ (Ap. Paulus). Die philosophischen Aporien müssen in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden, die Tragödie der Vernunft muß ehrlich und unerbittlich bis zu Ende erlebt werden — und das ist es gerade, was dem Philosophieren das Gepräge seiner leidgeweihten Größe verleiht. Unerschrockenheit und Wahnsinn, Selbstkreuzigung auf dem Kreuze des Paradoxons, Absurdität nicht nur vor dem Antlitz des gesunden Menschenverstandes, sondern auch vor dem eines unvoreingenommenen Philosophierens, dionysische Ekstase, Chlystentum des Denkens

— das sind die Züge des tragischen Philosophierens. Dieses kann, je nach dem Temperament seines Trägers, verschiedene Formen, von der Hysterie eines Nietzsche bis zu der ehernen Unerschütterlichkeit eines Hegel, annehmen — sein Wesen wird dadurch nicht berührt. Und das Gepräge dieser Größe ist auch dem Werk Fichtes eigen, der vor dem Absurden nicht zurückgeschreckt ist, der nicht davor stehen geblieben ist, die ganze Gotteswelt in eine Taschenausgabe unter dem Titel: „Nicht-Ich“ zu verwandeln. Es hat viele idealistische Systeme vor und nach Fichte gegeben, aber sie alle reichen, was Reinheit und Schärfe ihres metaphysischen Motivs anbelangt, bei weitem nicht an die Fichtesche Lehre heran. Fichte hat die Wahrheit über den Idealismus aufgedeckt, und wenn irgend jemand, so ist er es, der von sich sagen kann: der Idealismus — das bin ich, das ist meine Lehre, und was anderes soll sie auch nicht sein. Die idealistische Häresie hat einen vollkommenen und erschöpfenden Ausdruck gefunden, die Lehre Fichtes ist ein bleibender Markstein in der Geschichte des Denkens, in der Dialektik der Vernunft, ein großer Akt in der Tragödie der Philosophie.

B. DIE PANLOGISTISCHEN SYSTEME

Der Panlogismus wird gewöhnlich ohne viel Umstände den idealistischen Systemen überhaupt zugerechnet und als eine Abart des Idealismus betrachtet: Fichte und Hegel — so lautet die übliche Auffassung. Dagegen besteht zwischen ihnen tatsächlich ein vollkommener Gegensatz, der durch die hier nichts besagende gemeinsame Bezeichnung: Idealismus nur verdunkelt wird. Bis jetzt haben wir es nur mit der Philosophie der abstrakten Hypostasie zu tun gehabt, für die es nur das Subjekt, das Ich, gibt. Aber nicht weniger verlockend und nicht unmöglicher ist es, beim

Philosophieren vom Objekt auszugehen, sich ausschließlich an ihm zu orientieren. Dabei kann das Objekt auf zwei verschiedene Arten gefaßt werden: entweder als ein bestimmter Inhalt, als Sinn, Wort, Idee — als Prädikat, oder aber als Sein, res, das in der Kopula zum Ausdruck kommt. Diese beiden Seiten, die ideale und die reale, vereinigen sich im Ich. Das Ich ist der Punkt, der keine Ausdehnung und keine Bestimmung hat, er ist außerhalb des Seins und über dem Sein. Das Prädikat dagegen, das Objekt, hat stets einen Inhalt und führt so in das Gebiet des Seins hinüber. Der ideale Inhalt ist „die Welt als Vorstellung“, die Gesamtheit der Ideen, der Organismus der Ideen. Diese Ideen, diese sinnvolle Welt, diese intelligible, ewig seiende Sphäre des reinen Seins ist es, die der Panlogismus für die Substanz hält: für ihn war nicht nur am Anfang das Wort, der Logos, sondern das Wort war auch der Anfang, und alles war nicht nur das Wort, sondern ist auch aus ihm hervorgegangen — so lautet die Grundthese des Panlogismus, sein Hauptgedanke.

Als den Begründer der Philosophie der abstrakten Prädikativität kann man in gewissem Sinne, und zwar auf Grund seiner Ideenlehre, Plato ansprechen. Für die Ideenlehre Platos ist zweifellos ihre allgemeine Ahypostasie, das Fehlen eines Interesses für das Problem der Persönlichkeit, und deshalb auch das Fehlen einer Lehre von der Persönlichkeit bezeichnend. Plato bohrt seinen Blick in den *τόπος νοητός*, den Wohnsitz der „Mütter“ alles Seienden, der ewigen, göttlichen Ideen — sie will er erschauen und vernehmen, will ihre zeitlos-ewige Geburt und ihre notwendige Gegensätzlichkeit in seiner Dialektik festhalten. Dabei tritt er auch an die Aufgabe heran, die logischen Grundlagen dieser Gegensätzlichkeit, dieser Dialektik der Ideen bloßzulegen, weshalb er von der Wissenschaft der Ideen zur „Wissen-

schaft der Logik“ (im Hegelschen Sinne) übergeht, und zwar in Dialogen wie Parmenides, Sophistes, Philebos und teilweise auch in einigen anderen noch. Das Moment der Hypostasie fehlt bei Plato entweder gänzlich oder wird in das Gebiet des Relativen, des Werdens, des Entstehens und Vergehens, der Vermischung des wahrhaften Seins, der Ideen, mit der unwahren, materiellen Welt verwiesen. Aber die Lehre Platos hat in dieser Hinsicht durchaus keinen kriegerisch-antihypostatischen Charakter, sie steht vielmehr dem Problem der Persönlichkeit hilflos und naiv gegenüber, wie dies ja überhaupt bei der Antike der Fall ist. Deshalb hat die Ideenlehre Platos auch keinen geschlossenen und selbständigen metaphysischen Charakter, deshalb kann sie auch in die christliche Theologie als Lehre von der Sophia und der von ihr erfüllten Welt eingehen¹⁾ und muß nicht unbedingt als Panlogismus ausgelegt werden, obwohl der „deutsche Plato“, Hegel (der tatsächlich mit seinem vermeintlichen Vorgänger gar keine Ähnlichkeit hat), zusammen mit vielen seiner Landsleute sie gerade in diesem Sinne auffaßt (ähnlich wie in neuester Zeit die Cohenianer Natorp und Hartmann aus Plato einen Vorgänger Cohens zu machen versucht haben). Wenn man nun aber, auf Grund der hier angeführten Erwägungen, Plato nicht unter die Panlogisten einreicht, so muß man sogleich zu Hegel übergehen, dem in seiner Art einzigen radikalen Panlogisten. Die Philosophie Hegels ist die klassische und vollendete Lehre des kriegerischen Panlogismus, der reinen Prädikativität, des sich selbst denkenden Denkens. In ihr hat die philosophische Anmaßung die Säulen des Herkules erreicht, bis zu denen das verzückte, von seiner eigenen Kraft berauschte Denken vorzudringen imstande ist. Sie ist eine Ekstase des Denkens und zugleich eine menschgöttliche

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung „Lux aeterna“.

Verzückung, ein idealistisches „Chlystentum“. Wie Fichte in seiner luziferischen Verzückung die Vermessenheit besaß, sein kleines „ich“ groß zu schreiben und damit den Funken der Gottheit der Flamme selbst gleichzustellen, das kreatürliche Ich mit dem absoluten eins- und identisch zu setzen, um dieses sein vermeintlich absolutes Ich zum Schöpfer der Welt und damit zugleich auch des Ich selbst in dessen kreatürlicher menschlicher Gestalt zu machen, so hat auch Hegel, auf dem entgegengesetzten Pol stehend, nicht vom Subjekt, vom Satzgegenstand, sondern vom Prädikat ausgehend, dasselbe Werk auf sich genommen: — aus dem reinen Denken, aus dem absoluten Prädikat alles zu deduzieren und zu setzen, sowohl das Subjekt, d. h. das Ich, als auch die Welt oder die Natur. Wenn für Fichte die Substanz Ich und nur Ich ist, so ist sie für Hegel ein sich selbst erzeugendes Denken. Die ganze prinzipielle Bedeutung und Bedeutsamkeit eines solchen Versuches liegt auf der Hand. Eine eingehendere Charakteristik dieses Versuchs soll in einem besonderen Exkurs gegeben werden, während wir hier nur bei denjenigen Zügen verweilen wollen, die für uns besonders wichtig und von prinzipiellem Interesse sind. Nach Hegel setzt nicht das Subjekt oder das Ich aus sich heraus das Nicht-Ich und zugleich damit das Denken über das Ich und Nicht-Ich, d. h. das Denken überhaupt, sondern dieses letztere setzt von sich aus das Ich, wird in einem gewissen Moment seiner dialektischen Reife subjektiv oder gar Subjekt. Aber seinen Anfang, seinen Ausgangspunkt hat es nicht im Subjektiven, und darum auch nicht im Objektiven, sondern im indifferenten, sich selbst denkenden Denken, das in seiner dialektischen Selbstentfaltung zum Begriff und späterhin zum Begriff des Begriffs oder zum Subjekt wird. „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das

reine Selbstbewußtsein“ (Wissenschaft der Logik, II. Teil, W. W. Bd. V, S. 13f.)¹⁾. Selbstverständlich finden wir über die Natur des Ich nur flüchtige und unzulängliche Bemerkungen. Für Hegel existiert das Ich als Begriff, als Allgemeinheit, die seiner Meinung nach gerade durch das Wort, durch jedes Wort — also auch durch das Wort Ich ausgedrückt wird. Eine besondere Natur des Pronomens, als einer

¹⁾ Im „Vorbegriff“ der Logik in der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften findet sich im § 20 folgende flüchtige Bemerkung (W. W. Bd. VI, S. 34): „Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine, und zwar das sich betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist Ich.“ Punktum. Aber dasselbe Thema erhält auch im II. Teil der „Wissenschaft der Logik“, auf der Höhe der Spekulation, wo nachdrücklich und scharf alle Windungen der dialektischen Übergänge umrissen werden, lediglich folgende Bestimmung (im Kapitel über den „Begriff im Allgemeinen“): „Ich beschränke mich hier auf eine Bemerkung, die für das Auffassen der hier entwickelten Begriffe dienen kann, und es erleichtern mag, sich darein zu finden. Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich habe wohl Begriffe, d. h., bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist. Wenn man daher an die Grundbestimmungen, welche die Natur des Ich ausmachen, erinnert, so darf man voraussetzen, daß an etwas Bekanntes, d. h. der Vorstellung Geläufiges, erinnert wird. Ich aber ist diese erstlich reine sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert, und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welches als das Abstrahieren erscheint, Einheit mit sich ist und dadurch alles Bestimmte in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelheit, absolutes Bestimmte... Jene absolute Allgemeinheit,

hinweisenden mystischen Geste, des Individuellen also (und dementsprechend eine ebensolche Natur des Substantivums) gibt es für Hegel nicht. Diese falsche und einseitige Berufung auf die Natur des Wortes als eines Allgemeinen und nur Allgemeinen stellt eines der wichtigsten Argumente dar, die schon in der „Phänomenologie des Geistes“ zum Panlogismus hinleiten. Unter demselben

heit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, und ein Ansichsein, welches schlechthin Gesetzsein und nur dies Ansichsein durch die Einheit mit dem Gesetzsein ist, macht ebenso die Natur des Ich, als des Begriffes aus; von dem einen und dem anderen ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angelegenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden“ (W. W. Bd. V, S. 13f.).

Auf S. 349 finden wir noch folgende flüchtige Bemerkung: „Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende, das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste zugespitzteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“ „Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, ist um dieser Unmittelbarkeit seiner objektiven Identität willen einerseits die Rückkehr zum Leben; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebenso sehr aufgehoben, und den höchsten Gegensatz in sich. Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, — der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem Andern seine eigene Objektivität zum Gegenstande hat. Alles übrige ist Irrtum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit“ (ib., 327 f.).

Gesichtspunkt betrachtet Hegel auch das Ich, lediglich als einen allgemeinen Begriff¹⁾).

Jedes Hier und Dieses ist, obwohl Unmittelbares, doch schlechthin Allgemeines, Logisches, dafür sorgt schon „die

¹⁾ „Ich ist nur Allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich. Indem ich sage, dieses Hier, Jetzt oder ein Einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne; ebenso, indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, alle Ich; jeder ist das, was ich sage: Ich, dieser einzelne Ich.“ (W. W. Bd. II, Phän. d. Geistes, S. 78.)

Eine Aussage über einen Gegenstand bedeutet bereits eine Verallgemeinerung, das bringt die göttliche Natur der Sprache mit sich, man kann auf den Gegenstand mit der Hand hinweisen, ein Einzelnes kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, ist nicht ein Vernünftiges; dagegen ist eine Bestimmung des Gegenstands bereits Allgemeines, deshalb wird das Unmittelbare, Sinnliche aus dem hellen Reich des Logos in die Finsternis hinausgestoßen, und der weitere Weg des abstrakten Panlogismus ist bereits vorgezeichnet.

Derselbe Gedankengang wiederholt sich mehr als einmal auch in dem Kapitel über die Logik in der Encyclopädie. Wir lesen hier: „... wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelheit und des Außereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind... Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine. Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage: das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dies alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich, meine ich mich als diesen alle anderen Ausschließenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder: Ich, der alle anderen von sich ausschließt. Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen usf. begleite. Ich ist

göttliche Natur der Sprache“ (die, nebenbei bemerkt, deshalb auch einer viel größeren Aufmerksamkeit und eingehenderen Untersuchung würdig wäre, als sie ihr Hegel tatsächlich angedeihen läßt). Ebenso ist auch das Ich, wenn es

das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die Meinigen zu sein. Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen“ (W. W. Bd. VI, § 20, S. 36f.). In diesen Ausführungen tritt die für Hegel charakteristische Unklarheit seiner Anschauungen über das Pronomen zutage, wobei die Hypostasheit bei ihm panlogistisch im Allgemeinbegriff Ich verschwindet.

An einer anderen Stelle der Encyclopädie finden wir folgende Ausführungen: „Die Natur bringt den *νοῦς* sich nicht zum Bewußtsein, erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu sein. Dies ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiß. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtsein habe, das ist für mich. Ich ist diese Leere (?), das Rezeptakulum für Alles und Jedes, für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem

ausgesprochen ist, „eben jeder“, „die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit“, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich das Denken als Subjekt. „Ich ist das Denken als Denken des“. Und insofern das Denken den Menschen vom Tier unterscheidet, ist auch das reine Ich nur dem Menschen eigen.

Es ist ganz natürlich, wenn Hegel voller Mißachtung und Vorurteile an dem Problem des Urteils vorbeigeht¹⁾. In Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllt liegt. (Hegel bleibt nichts anderes übrig, als sich, so gut es geht, aus dem ihm unbequemen Problem herauszuwinden, B.) Es ist deshalb nicht die bloß abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält. Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial, und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken (?). Das Tier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist (natürlich nicht deshalb, oder richtiger: nicht nur deshalb, sondern weil er Geist ist, was für Hegel gleichbedeutend mit Denken ist, B.). Im Ich ist nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nach dem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd usf. Bei Allem aber ist das Ich, oder in Allem ist das Denken“ (§ 24, Zusatz 1, S. 47 f.). In der Lehre von der Qualität im Abschnitt über das Fürsichsein finden wir ferner noch folgende Betrachtungen über das Ich: „Das nächste Beispiel des Fürsichseins haben wir am Ich. Wir wissen uns, als daseiend, zunächst unterschieden von anderem Daseienden, und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Breite des Daseins als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseins. Indem wir sagen: Ich, so ist dies der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, daß der Mensch sich vom Tier und somit von der Natur überhaupt dadurch unterscheidet, daß er sich als Ich weiß, womit dann zugleich ausgesprochen ist, daß die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürsichsein bringen, sondern als auf das Dasein beschränkt immer nur Sein für Anderes ist“ (§ 96, Zusatz, S. 189 f.).

¹⁾ „Ohnehin ist die Form . . . des Urteils ungeschickt, das Konkrete — und das Wahre ist konkret — und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern

seinem System will Hegel zeigen, wie das Denken, bei den einfachsten, ärmsten und abstraktesten Bestimmungen beginnend, in seiner dialektischen Entwicklung zu sich selbst reift und schließlich zu einem allumfassenden Begriff, damit zugleich auch zum Begriff des Begriffes oder zum Subjekt wird, wie es lebendige Idee, Geist wird, so daß der Panlogismus schließlich in den Spiritualismus einmündet. Wir falsch“ (Encycl. § 31, S. 67). „Hierbei ist dann besonders noch zu bemerken, wie das Verfahren darin bestand, daß dem zu erkennenden Gegenstand, so z. B. Gott, Prädikate beigelegt worden. Dies ist dann aber eine äußerliche Reflexion über den Gegenstand, denn die Bestimmungen (die Prädikate) sind in meiner Vorstellung fertig und werden dem Gegenstand nur äußerlich beigelegt. Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntnis eines Gegenstandes von der Art sein, daß derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äußerlich erhält (?). Verfährt man nun in der Weise des Prädizierens, so hat der Geist dabei das Gefühl der Unerschöpflichkeit durch solche Prädikate. Die Orientalen nennen demnach auf diesem Standpunkt ganz richtig Gott den Vielnamigen, den Unendlichnamigen. Das Gemüt befriedigt sich in keiner jener endlichen Bestimmungen, und die orientalische Erkenntnis besteht demnach in einem rastlosen Aufsuchen solcher Prädikate. Bei den endlichen Dingen ist es nun allerdings der Fall, daß dieselben durch endliche Prädikate bestimmt werden müssen, und hier ist der Verstand mit seiner Tätigkeit am rechten Platz . . . Aber Vernunftgegenstände können durch solche endliche Prädikate nicht bestimmt werden, und das Bestreben, dies zu tun, war der Mangel der alten Metaphysik“ (§ 28, Zusatz, S. 64 f.). Hier verknüpft Hegel fälschlicherweise die Aussagbarkeit mit dem Verstand und bringt sie in einen Gegensatz zur Vernunft — zum Verhältnis von Satzgegenstand und Prädikat, zu deren Identität und zugleich Nicht-Identität (denn Hegel weist ganz mit Recht darauf hin, daß omnis determinatio est negatio und daß jedes Urteil einen Widerspruch in sich enthält). In der Wissenschaft der Logik finden wir dies noch einmal wiederholt: „Es muß . . . diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in Form eines Urteils, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken: die Bekanntschaft mit diesem Umstände wäre geeignet, viele Mißverständnisse spekulativer

haben es hier also mit einer vollkommenen Antithese zu Fichte zu tun: bei diesem letzteren erzeugt das Subjekt in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit das Objekt mit allen seinen Kategorien; hier dagegen enthüllt sich, wenn auch nicht das Objekt, so doch das Prädikat — d. h. das Denken, welches hierbei jedoch nicht in seiner konkreten Erfülltheit, sondern in logischen Schemata, Kategorien genommen wird — auch als Subjekt. Man kann schon im voraus sagen, daß diese Deduktion von nicht Deduzierbarem sich nur durch eine Reihe von Vergewaltigungen und Sophismen ermöglichen läßt, zu alledem wird sie aber bei Hegel im Grunde auch gar nicht durchgeführt, sondern direkt im II. Teil der Wahrheiten zu beseitigen. Das Urteil ist eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, es wird dabei davon abstrahiert, daß das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikats, so wie davon, daß das Prädikat weiter ist als das Subjekt. Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das Nichtidentische des Subjekts und Prädikats wesentliches Moment, aber dies ist im Urteil nicht ausgedrückt“ (W. W. Bd. III, Wiss. d. Logik I, 1, S. 89). Übrigens finden wir bei Hegel noch folgenden geistreichen Aphorismus: „... wohingegen im Tode, wie man zu sagen pflegt, Leib und Seele sich scheiden, d. h. Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.“ (Encycl. § 173, Zusatz, S. 337). Im Zusammenhang damit steht auch das oben erwähnte Blindsein Hegels für die Natur des Wortes, die ja überhaupt von ihm so sehr mißbraucht wird. Der Irrtum hinsichtlich des Dies und Hier, der der Phänomenologie zugrunde liegt, findet sich auch in der Wiss. d. Logik wiederholt: „Man meint, durch: Dieses, etwas vollkommen Bestimmtes auszudrücken; es wird übersehen, daß die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht, außer (als ob hier Ausnahmen möglich wären! B.) in dem Namen eines einzelnen Gegenstandes; der individuelle Name ist aber ein Sinnloses in dem Sinne, daß er nicht ein Allgemeines ausdrückt, und erscheint als ein bloß Gesetztes, Willkürliches aus demselben Grunde, wie denn auch Einzelnamen willkürlich angenommen, gegeben oder ebenso verändert werden können“ (I, 1, S. 123) (ein für einen Philosophen des Panlogismus erstaunlich leichtsinniges Urteil über das Wort!).

Logik verkündet, da dem Plane der Logik zufolge dieser Teil die „subjektive“ Logik enthalten muß und folglich ein Subjekt nötig ist. Wenn plötzlich ganz unvermittelt und dogmatisch erklärt wird: „der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein“, oder „... Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist“ (a. a. O. S. 13 u. 14), so bedeutet dies doch keine Deduktion des Ich, obwohl diese Aufgabe, das Denken nicht nur als Inhalt, sondern auch als Subjekt aufzuzeigen, bereits in der Vorrede zur Phänomenologie dem ganzen philosophischen Schaffen Hegels zugrunde gelegt wird.

Der Übergang vom Denken zum Subjekt, vom Prädikat zum Satzgegenstand, oder, was dasselbe ist, vom panlogistischen Schematismus zum Spiritualismus ist das Schwierigste und zugleich auch das Undurchführbarste in der Konzeption Hegels. Aus dem Nicht-Ich, oder doch jedenfalls aus dem Außer-Ich, das Ich zu setzen ist undurchführbarer als das entgegengesetzte Vorhaben Fichtes: aus dem Ich das Nicht-Ich zu deduzieren. Denn in gewissem Sinne ist die Welt oder das Prädikat tatsächlich ein Nicht-Ich, soweit sie in den Kategorien der Ichheit bestimmbar ist, und das Ich ist in der Tat solch ein Ausgangspunkt (die erste Hypostase in der dreieinheitlichen Gestalt der Substanz). Aber diese Bewegung ist nicht umkehrbar: wenn aus dem Ich ein Sprung (nicht ein Übergang) ins Nicht-Ich möglich ist, so gibt es aus dem Außer-Ich, in dem bis dahin nicht einmal das Nicht-Ich enthalten war, keinen Weg zum Ich, und das ganze Unternehmen Hegels ist ein richtiges ontologisches Absurdum, ein Beweis dafür, wie wenig er die philosophischen Entdeckungen Fichtes in sich aufgenommen hat (bei Hegel fehlen fast vollkommen Spuren einer Beachtung des Fichteschen Problems). Es ist jedoch ganz selbstverständlich, daß

es tatsächlich kein Außer-Ich geben kann, welches nicht zugleich auch ein Nicht-Ich wäre, d. h. nicht in sich das Ich verborgen enthielte, wobei dieses letztere am gegebenen Ort auch zutage treten muß. Mit anderen Worten, jenes Denken des Denkens, jenes Prädikat ohne Satzgegenstand, das Hegel aufzeigen wollte, gibt es nicht, und hier kann man mit Recht das russische Sprichwort anwenden: jagst du die Natur (das Subjekt) zur Tür hinaus, fliegt sie zum Fenster wieder rein. Hegel, der mit dem Panlogismus beginnt, landet schließlich beim Spiritualismus, d. h. entweder muß sein System von Anfang an als ein allmählich sich entfaltender Spiritualismus angesehen werden, oder aber dieser letztere stellt den unvermeidlichen Krach des Panlogismus dar und bedeutet selbst eine völlig neue Lehre. Tatsächlich verbinden und bekämpfen sich in der ganzen Weltanschauung Hegels auf die merkwürdigste Weise zwei verschiedene Systeme: ein idealistischer Panlogismus und ein monistischer Spiritualismus, weshalb es auch möglich wird, sie in diesem letzteren Sinne aufzufassen (Caird). Nichtdestoweniger sind die originellsten, bedeutendsten und interessantesten Werke Hegels dem Panlogismus zuzurechnen, nämlich vor allen Dingen seine Wissenschaft der Logik, dann die Phänomenologie und die Encyclopädie-Logik. Alle seine übrigen Werke dagegen haben einen dermaßen ausgesprochen spiritualistischen Charakter, daß sie zu ihrem Verständnis weder den Panlogismus noch auch die genannten Werke voraussetzen (als eine äußere Reminiszenz bleibt die — ebenfalls äußerlich übernommene — Triade, die jedoch tatsächlich in einen bestimmten Typus der Evolution umgewandelt wird, wodurch auch die Möglichkeit eines solchen hegelianisierenden Evolutionismus, wie wir ihn im Marxismus vor uns haben, zur Genüge erklärt wird). Allein diese Annäherung und selbst Identifizierung von Panlogismus und

Spiritualismus stellt das Ziel der Hauptbestrebungen Hegels dar: — vom Schema zur Konkretheit, von der Abstraktheit zur Realität überzugehen. Diese Aufgabe konnte ihm natürlich nicht gelingen, denn sie ist unmöglich, oder genauer: einfach falsch. Wie tief die einzelnen Analysen der Logik, wie blendend einige Wendungen der Dialektik auch sein mögen, und wie erstaunlich ferner der Arbeitsdrang und die Beharrlichkeit beim Überwinden der Schwierigkeiten, beim Ausbau des Systems — der Wurf einer absoluten Philosophie ist Hegel doch nicht gelungen, denn sonst wäre sein System in der Tat das System der Welt, und dessen Vernunft die göttliche Vernunft, und die Vernünftigkeit alles Seienden würde für das Denken durchsichtig werden. Hegel erleidet zwei große und entscheidende Mißerfolge: der eine beruht auf der Unmöglichkeit einer Deduktion des Subjekts aus dem Prädikat, und der zweite, nicht geringere, auf der Unmöglichkeit, das Sein, die Realität aus dem Denken, genauer: aus der Denkbarkeit, einzig aus der abstrakten Möglichkeit, zu deduzieren. Das letztere ist das Problem der Natur. Um die Realität, die Welt, die Natur zu erhalten, hat Hegel bekanntlich, nachdem er, um alles von ihm bis dahin Gesagte zu vergessen, Augen und Ohren geschlossen hatte, das „Anderssein“ des Begriffes verkündet, welches aus sich die Natur „entläßt“ — ein Vorgang, der zum mindesten ebenso irrational und rätselhaft ist, wie die Setzung der Welt als einer Laune des Schopenhauerschen Willens¹⁾. Dieser irrationale

¹⁾ Über das Verhältnis von Natur und Begriff finden wir in der Wissenschaft der Logik folgende Ausführung: „Es ist dies die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können, und in diese begrifflose blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen. Wir können die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Gattungen und Arten und der unendlichen Verschiedenheit ihrer Gestaltungen bewundern, denn die Bewunderung ist ohne Begriff, und ihr Gegenstand ist das Vernunftlose. Der Natur,

Durchbruch gewährt dem Begriff die weitere Möglichkeit (in Natur- und Geschichtsphilosophie), die Irrationalität, die jedoch die unschätzbare Qualität der Realität besitzt, zu überwinden. Das System erhält einen vollkommen spiritualistischen Sinn, an die Stelle der Idee und des Begriffs rückt ganz offen der „Geist“, die Substanz, und die Philosophie Hegels wird zu einem metaphysischen Evolutionismus. Das „Anderssein“ der Idee, d. h. die Realität, wird zum Sprungbrett für den Geist, zu der trägen Masse, in deren Überwindung er seine eigene Natur und Macht offenbart. Leider ist dieses „Anderssein“ im Hegelschen weil sie das Anderssein des Begriffes ist, ist es freigegeben, in dieser Verschiedenheit sich zu ergehen, wie der Geist, ob er gleich den Begriff in Gestalt des Begriffes hat, auch aufs Vorstellen sich einläßt, und in einer unendlichen Mannigfaltigkeit desselben sich herumtreibt. Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden, als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffes, aber stellen ihn nicht in treuem Abbild dar, weil sie die Seite seines freien Außersichseins sind; er ist die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbständiger Verschiedenheit, äußerlicher Notwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstrakte Seite der Nichtigkeit genommen werden muß“ (II. Teil, 45 f.). (Ein klägliches Hypostasieren des anmaßenden Panlogisten!) Noch unsinniger mutet folgender Gedanke an: „Das Leben oder die organische Natur ist diese Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt, aber als blinder, sich selbst nicht fassender (was für ein Unsinn! B.), d. h. nicht denkender (III) Begriff; als solcher kommt er nur dem Geiste zu“ (ib., 18). (Der Panlogismus geht in Spiritualismus über: Hartmann—Schopenhauer.) So wird denn auch feierlich der Übergang zur Natur verkündet: „Das Übergehen ist . . . so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Außerlichkeit des Raums und der Zeit“ (ib., 353).

Panlogismus nicht nur nicht begründet, sondern läßt auch überhaupt keine dialektische Begründung zu. Denn natürlich kann eine äußere Stilisierung dessen auf einen dialektischen Widerspruch hin, was nichts mit der Dialektik zu tun hat (nämlich daß die Idee zur vollen Entfaltung und zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, sich in die Natur, in das Dunkel und die Sinnlosigkeit des „Andersseins“ entläßt), durchaus nicht überzeugen, und stellt nichts weiter als eine *petitio principii* dar. Ebenso zweifelhaft ist auch die Umwandlung der antlitzlosen Idee zum Subjekt, die sich durch die bündige und völlig überraschende Erklärung vollzieht, der freie subjektive Begriff sei nicht nur Seele (III), sondern auch Persönlichkeit, sei Person, unteilbare Subjektivität. Derartige Gedankensprünge, logische Risse, Hiatus, werden in der Geschichte für alle Zeiten das unvergängliche Beispiel nicht nur einer logischen Willkür, sondern auch einer philosophischen Verzweiflung, einer Flucht aus den Netzen des eigenen Systems bleiben. Und tatsächlich, die Grundaufgabe des Hegelschen Philosophierens führt notwendig in eine ausweglose logische Sackgasse. Durch seine ursprüngliche Konzeption eines kriegerischen und abstrakten Panlogismus hat sich Hegel in einem luftleeren unterirdischen Gewölbe eingeschlossen, in dem sich zwar allerdings die von Faust erblickten „Mütter“ befinden, in das aber kein Ton, kein Lichtstrahl dringt. Und Hegel selbst, in gleichem Maße sowohl der Hypostase als auch der Realität entrückt, konnte nichts weiter tun, als durch eine krampfhaftige Bewegung die Tür dieses Grabgewölbes zu sprengen — was er denn auch getan hat. Wäre dies nicht geschehen, so hätte er am Schlusse seiner Logik einen Punkt setzen und von allen seinen Werken ausruhen können, statt, wie er es getan, noch eine philosophische Reise durch den ganzen Kosmos anzu-

treten und de omnibus rebus scibilibus atque quibusdam aliis zu verkünden.

Das philosophische Unterfangen Hegels stellt, ebenso wie auch das Fichtes, ein philosophisches Experiment von atemraubender Kühnheit und gewaltiger Wucht dar, welches notwendig mit einem tragischen Mißerfolg enden mußte. Bei allem Hochmut Hegels über seine Dialektik, die keine Widersprüche fürchtet und dem gesunden Menschenverstand eine Herausforderung hinschleudert, ist das System Hegels ein bis zum äußersten gespannter Rationalismus. In unschuldigen und durchaus harmlosen Widersprüchen entwickelt es sich von den am Ausgangspunkt stehenden, für die Vernunft unüberwindlichen Antinomien, und will alles erklären, alles deduzieren, indem es die Dreieinheit der Substanz: Hypostase, Wort-Idee und Realität-Sein auf eine einfache rationale Einheit zurückführt. Hierbei aber leidet es Schiffbruch. Will man sich der theologischen Terminologie bedienen, so kann man sagen, das System Hegels sei, ebenso wie auch das Fichtes, ein monohypostatisches System, wobei der Unterschied zwischen beiden darin besteht, daß bei Fichte diese eine und einzige Hypostase die erste, Antlitz, Subjekt, Satzgegenstand, Ich, bei Hegel dagegen die zweite, Logos, Idee, Begriff ist. Und Hegels Situation ist sogar noch weit schwieriger und auswegloser als die Fichtes. Denn die erste Hypostase ist der Ursprung, von ihr geht tatsächlich alle Bewegung aus, obwohl sie sich nicht in ihr erschöpft. Dagegen bringt die Umwandlung der zweiten Hypostase zur einzigen, und folglich auch ersten, aus der die Bewegung zu den zwei übrigen Momenten der substantialen Beziehung anhebt, ganz eigentümliche Entstellungen und Schwierigkeiten mit sich. Es ist, um sich eines Vergleiches von Hegel selbst zu bedienen, so, als wenn es jemand einfallen würde, auf dem Kopf spazierenzugehen und

ihm nun alle Gegenstände entstellt und umgestülpt erscheinen. Denn ein Übergang von der Idee zur Hypostase (von der „objektiven“ zur „subjektiven Logik“), von der phänomenalen Erfassung zum noumenalen Ursprung, vom Prädikat zum Satzgegenstand ist einfach nicht möglich, einen solchen Weg gibt es nicht, ebenso wie es unmöglich ist, das Zweite zum Ersten zu machen. Für Fichte hat es, wie wir gezeigt, so einen Weg gegeben: in seinem monohypostatischen „Deduzieren“ ist er fehlgegangen, aber die Aufeinanderfolge hat er nicht umgeworfen und entstellt: die erste Hypostase, der Vater, ist tatsächlich der Ursprung, der Urheber aller Bewegung in der Substantialität, und in gewissem Sinne kann die Welt, das Prädikat, tatsächlich als ein Nicht-Ich in den Kategorien der Ichheit bestimmt werden. Das Ich dagegen kann in keinem Sinn und in keinem Fall in den Kategorien des Nicht-Ich bestimmt, aus dem Nicht-Ich deduziert, als Entwicklung des Prädikats, als ein Begriff, der zur Reife gelangt und Subjekt geworden ist, aufgezeigt werden, wie Hegel es versucht hat. Darum sehen wir bei Hegel nicht einmal den Versuch einer Deduktion, nicht einmal einen Ansatz dazu, sondern nur eine metaphysische Umgehung der logischen Schwierigkeit durch eine Hypostasierung oder Spiritualisierung des Begriffs. Diesem letzteren wird durch eine unendlich naive und primitive Wortwendung, die nur die ganze Ausweglosigkeit der Situation bloßlegt, Hypostasie zugeschrieben. Weniger hoffnungslos ist es um die Deduktion der Realität, des Seins aus der Idee bestellt, denn hierbei wird der Weg von der zweiten Hypostase zur dritten zurückgelegt, und die natürliche Aufeinanderfolge dieser beiden Momente wird hier wenigstens nicht verletzt, sondern nur durch das Fehlen der Hypostase, des Satzgegenstandes, des Subjekts, des Seins erschwert. Dieses letztere bleibt notwendig subjektiv, ist für niemand

da; ist in diesem Sinne gleichsam eine Ohnmacht des Seins. Das berühmte „Anderssein“ der aus sich die Natur entlassenden, mit anderen Worten selbst zu lebendigem Leben, zur Realität werdenden Idee ist es, welches diesen Übergang von der Idealität zur Realität zum Ausdruck bringt. Hier gesellt sich höchst charakteristischerweise noch ein ferneres entstellendes Moment hinzu, nämlich die Ableitung der dritten Hypostase, des Seins, aus der zweiten, während sie doch aus der ersten hervorgeht. Das hat noch weitere besondere Schwierigkeiten zur Folge. Es ist ja offensichtlich, daß die Idee selbst, die ja nur eine Gestalt des Seins ist, nicht das Sein selbst erzeugen kann. Das Sein ist für die Hypostase, und die vermeintliche Deduktion des Seins aus der Idee hebt nur noch mehr die Unmöglichkeit hervor, nicht vom Anfang anzufangen, den Anfang einfach zu überspringen. „Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer konkreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst, als konkreter Geist, zu werden“ (Wissenschaft der Logik, II, 26 f.)

Dies ist das metaphysische Gesicht der Hegelschen Lehre. Sie ist eine typische philosophische Häresie, denn sie baut sich auf der willkürlichen und eigenmächtigen Entscheidung zugunsten eines der Momente der dreieinheitlichen Substanz auf, und zwar zugunsten des Logischen, dem alle übrigen untergeordnet werden. Das Ergebnis ist ein philosophischer Sabellianismus, eine Monohypostasie, die sich dialektisch in eine Dreieinheit verwandelt. (Bekanntlich entwickelt Hegel auch auf theologischem Gebiet eine typisch sabellianistische Doktrin in der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit; vgl. Exkurs.) Und diese Häresie führt zum tragischen Absturz seines Philosophierens. Das im Grunde

zusammenhanglose System zersetzt sich von innen her, denn seine philosophischen Prinzipien sind unzulänglich. Mit den Augen des gesunden Menschenverstandes gesehen, ist der Hegelianismus ein Absurdum, ein Schreibtischprodukt; aber selbst vor dem Antlitz der „kritischen“ Vernunft ist es metaphysischer Wahn und Besessenheit. Und dennoch besteht seine Bedeutung und selbst seine eigenartige Größe gerade in dieser seiner grenzenlosen Vermessenheit, darin, daß es eine so unendlich kühne und eigentümliche, in seiner Art einzige Einseitigkeit und Häresie ist. Und wenn irgendwo in der Geschichte der Philosophie die Worte des Apostels Paulus: „Denn es müssen Rotten unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden“, Anwendung finden können, so ist dies hier der Fall. Denn das philosophische Experiment ist hier mit einer erstaunlichen Beharrlichkeit und einer gewaltigen Kraft durchgeführt, die Tragödie des häretischen Philosophierens bis in die letzten Tiefen erlebt und überzeugend aufgezeigt. Wohl kaum dürfte sich in der Geschichte des Denkens je dieses Experiment wiederholen — non bis in idem —, und abgesehen von allem anderen würde ihm nach Hegel sowohl die Frische als auch die Naivität, die der Kraft eigen ist, fehlen. Die wahren Grenzen des Logismus aufzudecken und zu bestimmen, und dadurch die falschen Ansprüche des Panlogismus durch die Tat zu entkräften — das ist es, was keinem anderen als Hegel beschieden war.

C. DIE SYSTEME DER SUBSTANTIALITÄT. IDENTITÄTSPHILOSOPHIE, MONISMUS

Das Prädikat besteht aus der Idee und der Kopula. Diese letztere ist nicht nur ein grammatikalischer Satzteil, sondern auch eine von tiefster ontologischer Bedeutung erfüllte mystische Geste. Die Kopula verleiht dem

Prädikat Geltung, realisiert seine Bedeutung als Offenbarung der Natur des Satzgegenstandes, leitet vom Idealen ins Reale hinüber. Wie das Ich in sich keinen Gedanken enthält, sondern nur Satzgegenstand, Subjekt ist, so enthält auch die Kopula nichts, außer der Beziehung zwischen Satzgegenstand und Prädikat; sie zeugt von der Realität des Prädikats im Satzgegenstand, sie setzt das Sein des Satzgegenstandes im Prädikat. Die Kopula ist der Ausdruck eines ontologischen Moments, sie verkündet das Sein, sie läßt das Prädikat am Sein des Satzgegenstandes teilhaben. Sie ist dieses Sein selbst in dessen allgemeinsten und allumfassendsten Form. Sie ist die Natur der Substanz nicht in ihrer speziellen, besonderen, sondern allgemeinen und allumfassenden Form. Ebenso wie das Ich die Hypostasheit der Substanz zum Ausdruck bringt, weist die Kopula, die ontologische Klammer, symbolisch auf die Natur der Substanz, die *φύσις*, hin, wobei eine ihrer unzähligen Äußerungen das Prädikat ist. Sie bezeichnet die Substanz — nicht in ihrer hypostatistischen Gestalt, sondern in ihrer Natur, nicht als Subjekt, sondern als Objekt, als die Einheit des kontinuierlichen Seins, als dessen ozeanische Tiefe. Sie ist das zusammengerollte und unablässig sich entfaltende ALLES (nicht umsonst beginnt Hegel seine Deduktion des ALLES mit der Kategorie des Seins. Vgl. Exkurs). Kurzum, in ihr und durch sie leuchtet die Substantialität in ihrer seinshaften Natur hindurch, läßt sich ihre Realität ahnen, und sie ist die Kraft, die dem abstrakten Wort Leiblichkeit verleiht, es zum lebendigen Leben erweckt. Durch diese Rolle der Kopula, in der sich die Natur der Substanz, die Realität des Prädikats aufdeckt, wird die Möglichkeit des von uns bis jetzt noch nicht betrachteten Typus des Philosophierens — des ontologischen Monismus, der substantialen All-Einheit, des metaphysischen Naturalismus — bestimmt.

Wenn der Idealismus die Hypostase und der Panlogismus den Gedanken zum erschöpfenden und bestimmenden Prinzip erhoben hatten, so nimmt hier die Substanz als (außerhypostatistische oder unhypostatistische oder vorhypostatistische) Natur die Stelle dieses Prinzips ein. Offensichtlich muß die Philosophie dieses Typus stets Naturalismus sein, der jedoch die verschiedensten Formen und Schattierungen, von den gröbsten bis zu den allerverfeinertesten, annehmen kann. Die Systeme des Naturalismus sind ebenso zahlreich wie verbreitet. Dies ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, daß die idealistischen und panlogistischen Systeme Ergebnisse einer verfeinerten Spekulation sind und erst auf dem Boden einer hohen philosophischen Kultur entstehen können, während der Naturalismus auf den niedersten wie auch auf den höchsten Stufen der Kultur auftreten kann und als eine Möglichkeit das Denken durch alle seine Entwicklungsstadien begleitet. Das Denken sucht die Erklärung des Ich im Es, ebenso wie es auch die des bestimmten Besonderen in der Allgemeinheit und All-Einheit sucht. In den Forderungen der Identitätsphilosophie vermeint es gleichsam die Stimme der Philosophie selbst zu vernehmen. Und soweit man vom Moment der Hypostasheit und der logischen Form absehen kann, hat das Denken recht in diesem seinem Bestreben, alles Erzeugte auf seinen Ursprung, alle Erscheinungen auf die sie hervorbringende Natur, die *natura naturata* auf die *natura naturans* zurückzuführen. So ein Naturalismus ist die ganze antike Philosophie bis Sokrates und Plato, d. h. bis zur philosophischen Geburt des Menschen als Hypostase (sofern diese Geburt bei den zwei genannten Philosophen als vollendet angenommen werden kann). Läßt man die Schule von Milet mit ihrer Primitivität beiseite, so sind es vor allem zwei große und rätselhafte, zudem einander bekämpfende Schatten, die

vor uns hier auftauchen: Parmenides und Heraklit, denen sich in gewissem Sinne noch Pythagoras, Empedokles und die Atomisten, späterhin auch die Stoiker zugesellen.

Parmenides war es beschieden, in einem poetischen Fragment dem Prinzip der substantialen All-Einheit, der Identitätsphilosophie, mit einer solchen Kraft und einer solchen klassischen Klarheit und Einfachheit Ausdruck zu verleihen, daß es ungeschwächt durch die Jahrtausende klingt: „weil ungeboren, ist es (das Sein) auch unvergänglich, ganz, ungeboren, unerschütterlich und ohne Ende. Es war nie und wird nicht sein, weil es allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist, eins und unteilbar¹⁾ . . . die Gerechtigkeit hat Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegeben, sondern sie hält es fest. . . Auch teilbar ist es (das Sein) nicht, weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nirgend etwa ein höheres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es auch ganz unteilbar; denn ein Seiendes stößt dicht an das andere. Aber unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende. . . und als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharrt so standhaft alldort. Denn die starke Notwendigkeit hält es in der Schranke, die es rings umzirkt. Darum darf das Seiende nicht ohne Abschluß sein. Denn es ist mangellos. Fehlte ihm der, so wäre es eben durchaus mangelhaft. Denken und des Gedankens Ziel ist eins; denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts andres geben außerhalb des Seienden, da es ja das Schicksal an das un-

¹⁾ ὡς ἀγένητον ἕδν καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀρτεμής ἢ δ' ἀτέλειστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές. (περὶ φύσεως.)

zerstückelte und unbewegliche Wesen gebunden hat. Drum ist alles leerer Schall, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt haben, überzeugt, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe. . . Es (das Sein) darf ja nicht da und dort etwa größer oder schwächer sein. Denn da gibt es weder ein Nichts, das seine Vereinigung aufhobe, noch kann ein Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als das Seiende, da es ganz unverzüglich ist. Denn der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleichweit ist, zielt gleichmäßig auf die Grenzen“¹⁾.

In der Lehre des Parmenides vom gleichartigen und unbeweglichen Sein ist der Keim der späteren Systeme der Identitätsphilosophie, der Philosophie der substantialen Alleinheit enthalten. Alles, was ist, „Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe“ ist in diesen Ozean des gleichartigen Seins getaucht, ist nur eine seiner Gestalten, eines seiner wechselnden Antlitze. Wie erschließt sich nun diese Einheit und wo — in der mystischen Schau, im In-sich-selbst-vertiefen, oder aber in der metaphysischen Anschauung? Das Erste ist im indischen Idealismus sowie auch im neuuropäischen metaphysischen Idealismus (Meister Eckehard, Böhme u. a. m.) der Fall, das Zweite im spekulativ-metaphysischen Idealismus, zu dem auch Parmenides gehört, der sich zu einem gnoseologischen Immanentismus bekennt: „Denken und des Gedankens Ziel ist eins.“ Die Seinslehre des Parmenides ist Philosophie der Substantialität, in der das Moment der Einheit, Unbeweglichkeit, Überzeitlichkeit besonders hervorgehoben ist. Aber der Zugang zu dieser selben substan-

¹⁾ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 122–25.

tialen Einheit kann ebensogut auch von ihrer Dynamik, vom steten Werden, vom Prozeß der Zeitlichkeit her gewonnen werden. Dann nimmt die Lehre, ohne die geringste Änderung des philosophischen Prinzips zu erfahren, die Züge eines Evolutionismus und eines relativistischen Pluralismus an. Jener hat in der antiken Philosophie seinen Vertreter in Heraklit, dieser in den Atomisten. Einerseits lehrt Heraklit, in Übereinstimmung mit Parmenides¹⁾: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer; sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Maße“ (Fragment 30 [20]). „Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold.“ (Fr. 90 [22]) „Sie verstehen nicht, wie das auseinander Strebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier“ (Fr. 51 [45]). „Das auseinander Strebende vereinigt sich und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung und alles entsteht durch den Streit“. (Fr. 8 [4]). „Denn beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam“ (Fr. 103 [70]). „Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses“ (Fr. 88 [78]). Heraklit spricht von der Identität im „Entgegengesetzten“, in der Bewegung: „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu“ (Fr. 12 [41]). „Die Sonne ist neu an jedem Tag“ (Fr. 6 [32]). *πάντα θεῖ, πάντα κινεῖται*. Durch diese allgemeine Bewegung und Veränderung wird die unbewegliche Einheit der Substanz, von der alles seinen Anfang nimmt und in die alles wieder

¹⁾ ib. S. 66ff.

untertaucht, umso stärker betont. Die antike Anschauung steckt noch tief in einem religiösen Kosmismus („alles ist voller Götter und Dämonen“), doch ist die metaphysische Grundlage der Identitätsphilosophie bereits ganz klar vorgezeichnet.

Doch hierher gehört auch die Lehre des antiken Atomismus, wie sie bereits bei Leukippos und Demokrit in Erscheinung tritt. Die eine Substanz wird hier bereits nicht mehr als einheitliche Masse des Seins gedacht, sondern als etwas Poröses, von Leerschichten Durchzogenes, eine Bewegung der Atome Zulassendes. Diese Atome sind wegen ihrer geringen Ausdehnung (*διὰ μικρότητα τῶν ὄγκων*) für die menschlichen Sinne gänzlich unzugänglich. Diese Porosität der Substanz oder Vielheit der zwischen den Schichten des Nichtseins gelagerten Seinszentren ändert im Grunde prinzipiell nichts an der Identitätsphilosophie, sondern gestaltet sie nur dadurch komplizierter, daß neue Probleme eingeführt werden. Das Sein wird als Gesamtheit der untereinander verbundenen Atome vorgestellt, die durch ihr Aufeinanderwirken das Weltall schaffen. Die Atome sind die vielfältige Weltsubstanz, aus der alles wird. Der alte Atomismus ist auch materialistisch gefärbt und greift dem neuesten Materialismus unserer Zeit vor.

Der antike Monismus in den Lehren Parmenides', Heraklits, Demokrits hat für uns eine symbolische Bedeutung, denn in ihm ist ganz deutlich ein ganz bestimmter Weg des Denkens mit all den ihm innewohnenden Möglichkeiten vorgezeichnet. Zugleich aber sind diese Lehren auch in der Gestalt einer heiligen Hieroglyphe gegeben, die erschöpfend zu enträtseln und zu erschließen Aufgabe der neuen Philosophie ist.

Es gibt zwei Sinngestaltungen, zwei Möglichkeiten der All-Einheitsphilosophie: — eine mystische und eine rationa-

listische. Die erste ist dort erfüllt, wo die All-Einheit als ein für die Vernunft Transzendentes aufgefaßt wird, wo die Vernunft ihre Fackel auslöscht und, ihrer Grenzen bewußt, das Dunkel des heiligen Nichtwissens spürt. Das *Ev* ist Transzendentes, liegt jenseits der Grenzen allen Denkens und Wissens von Subjekt und Objekt, Welt und Erkennen, ist das Nicht der „negativen Theologie“¹⁾. So ist es z. B. in der Lehre Platos, bei vielen Vertretern der christlichen Theologie, bei Nicolaus von Cusa, bei den christlichen Mystikern mit Ekkehart und Boehme an der Spitze. Im Grunde ist dies gar keine Identitätsphilosophie, sondern eher eine Überphilosophie oder eine Nichtphilosophie, ein Verzicht auf alle Philosophie, während diese letztere erst da beginnt, wo sich die Rückkehr, der Übergang aus der übersinnlichen in die diesseitige Welt, vom Transzendenten zum Immanenten vollzieht. Die Art dieses Überganges und dessen philosophischer Sinn bestimmen sozusagen den philosophischen Koeffizienten des Systems. Hier beginnt dann bereits das Herrschaftsgebiet der Vernunft.

Doch nicht diese mystischen Spekulationen sind es, auf die sich unsere Aufmerksamkeit hier richtet, sondern die rationalistischen, im eigentlichen Sinne: philosophischen Systeme, die nichts vom heiligen Dunkel des Nichtwissens wissen wollen, sondern die im Gegenteil die Kraft der Vernunft an der Erfassung der Welt als einer All-Einheit, und der Vielheit als eines unbeweglichen Seins erproben. Und auf diesem Wege wird in der neuen Philosophie die Aufmerksamkeit vor allem durch eine Lehre gefesselt, in welcher der rationalistischen Form — *moro geometrico* — auch eine rationalistische Aufgabe entspricht: — das System der Welt als eine All-Einheit aufzubauen, um von hier aus auch den richtigen Weg des menschlichen Handelns zu finden. Es

¹⁾ Vgl. „Lux aeterna“.

ist die Ethik B. Spinozas, von der jetzt die Rede ist. Der Spinozismus ist, kann man sagen, das Fatum des neuropäischen Kosmismus; in ihn münden und aus ihm entspringen die zahlreichen auf dem Prinzip der Identität beruhenden Lehren, in ihm finden sie sich vorgezeichnet und auf ihn laufen sie wieder hinaus.

Spinozas Philosophieren ist auf die Parmenideische Alleinheit gerichtet, die hier in dem Begriff der Substanz oder Gottes gesucht wird. Das Wesensmerkmal der Substanz ist, daß sie Ursache ihrer selbst (*causa sui*) ist, so daß ihre Wesenheit die Existenz in sich schließt — *essentia involvit existentiam* (Ethik, I, 1. Definition). Die Substanz ist das, was in sich ist und durch sich begriffen wird (3. Def.). Diese Unterscheidung zwischen Sein und Begreifen trägt sofort den hierin verborgenen Cartesianischen Dualismus (*cogitatio* und *extensio*) in den Begriff der Substanz hinein, und dazu kommt sofort auch noch ein neuer Begriff hinzu — das Attribut, d. h. das, „was der Verstand (was für einer und wessen? B.) an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt“ (4. Def.)¹⁾, wobei Gott als Wesen bezeichnet wird, das „aus unendlich vielen Attributen besteht“ (6. Def.). Die für die Identitäts- oder All-Einheitsphilosophie am schwersten zu beantwortende Frage, wie denn aus der Einheit die Vielheit hervorgeht, wird hier gar nicht gelöst, die Antwort hierauf vielmehr durch einen „Grundsatz“ (1.) gegeben. „Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen“. Nach dieser völlig dogmatischen Anerkennung der Vielheit der Substanzen mit ihren Attributen stellt Spinoza das Prinzip ihrer Hierarchie auf, wobei er sie alle als Funktionen der einen absoluten Substanz oder Gottes faßt. Den Lehrsätzen 14 und 15 des I. Teiles der Ethik zufolge kann „außer Gott keine Sub-

¹⁾ Spinoza, Ethik, Phil. Bibl. 10. Aufl.

stanz sein und keine begriffen werden“ und „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden“. Doch „die Wesenheit der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein“ (Lehrsatz 24), denn „Gott ist die bewirkende Ursache (causa efficiens) nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit der Dinge“ (Lehrsatz 25). „In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken“ (29), so daß „die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind“ (33).

So taucht Spinoza alle Gestalten des Seins in den Ozean der einen und absoluten Substanz, deren Zustand oder Erzeugtes sie sind. Obwohl bereits schon dies Erzeugen nicht als rational aufgezeigt und gerechtfertigt hingenommen werden kann, liegt doch die Hauptschwierigkeit für den Spinozismus nicht hier, sondern in der Anthropologie, besonders aber in der Lehre vom Bewußtsein oder der Hypostase. Wie kommt er zu dieser Lehre? Um für das Bewußtsein Raum zu schaffen, hebt Spinoza aus der (prinzipiell, wie wohl nicht für uns) unendlichen Zahl der Attribute Gottes zwei: das Denken und die Ausdehnung, hervor, die beide die Grundlage des menschlichen Selbstbewußtseins bilden, das erste — des Denkens, das zweite — der Körperlichkeit. „Zur Wesenheit des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz“, sondern nur „die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges“ (II. Teil, Lehrsatz 10, 11). Das menschliche Sein ist nur ein Modus des Absoluten, ein Augenblick seiner Zustände; aber für den Menschen kann es die Erkenntnis seiner Idee in Gott geben, wobei diese Erkenntnis wahr oder falsch, adäquat oder inadäquat sein kann, je

nach einer der drei Gattungen der Erkenntnis; erstens Erkenntnis aus unsicherer Erfahrung, zweitens Erkenntnis durch die Vernunft, drittens durch ausschauendes Wissen (Anm. zum Lehrsatz 40). „Die Erkenntnis der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweiten und dritten dagegen ist notwendig wahr“ (Lehrsatz 41). Die Erkenntnis der dritten Gattung, d. h. mystische Selbstvertiefung, der amor Dei intellectualis, führt zur Erkenntnis aller Dinge, darunter auch zum Bewußtsein seiner selbst sub specie aeternitatis, d. h. in Gott. Zuletzt liebt Gott im Menschen und durch den Menschen sich selbst, und „die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Wesenheit der menschlichen Seele, insofern diese unter einer Art der Ewigkeit betrachtet wird, erklärt werden kann, d. h. die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt“ (V. Teil, Lehrsatz 36). Das System Spinozas ist in seiner Naivetät, Schlichtheit und Geschlossenheit ein klassischer Ausdruck der Identitätsphilosophie, es ist gleichsam das Schema, auf das sich alle anderen monistischen Systeme zurückführen lassen. In ihm treten auch alle die unentrinnbaren Schwierigkeiten und Aporien zutage, die den Monismus im höchsten Grade illusorisch erscheinen lassen. Spinoza verkündet einen Pantheismus oder genauer: einen Theokosmismus — natura sive Deus. Aber indem er Gott der Welt so sehr annähert, daß Gott als die eine absolute Substanz, als die Substanz der Welt erscheint, will er Ihn doch zugleich auch wieder begrenzen, um sich so vor der unvermeidlichen Verschmelzung und Identifizierung Gottes und der Welt zu bewahren, die einerseits zur Vereinerung Gottes zugunsten der Welt, zum Atheismus (ein verbreiteter Vorwurf gegen den Spinozismus), andererseits

zu einer Verneinung der Welt zugunsten Gottes, zu einem Akosmismus führen würde (worauf übrigens bereits Hegel hingewiesen hat). Bei einem Teil der Monisten herrscht auch tatsächlich dieser mehr oder weniger kriegerische Atheismus vor, beim anderen dagegen ein naiver hylozoistischer Pantheismus (Häckel). Zwischen der Substanz oder Gott und ihrer notwendigen Erscheinungsform, der Welt, eine Grenze zu ziehen, ist tatsächlich nicht leicht. Spinoza sucht diese Aufgabe durch seine Lehre von den Modi zu lösen, die zwischen zwei verschiedenen Auffassungen hin und her schwankt: nach der einen sind die Modi ewig und notwendig, sind also mit der Gottheit als deren Ausstrahlungen eins, nach der anderen sind sie vergänglich und zufällig und werden in ihrer Entwurzeltheit zu einem Spiel von Licht und Schatten des Absoluten. In der Lehre von den Modi liegt die entscheidende und spezifische Schwierigkeit des Spinozismus, die für uns hier übrigens nicht von besonderem Interesse ist. Die größte Schwierigkeit, auf die der Spinozismus stößt, hängt mit dem Problem der Hypostasheit zusammen. Die Substanz oder Gott hat keine Hypostase. Spinoza sucht die Substanz sorgfältig vor der Hypostasheit zu bewahren, da er in dieser eine Definition und Begrenzung des undefinierbaren erblickt (*omnis definitio est negatio*). Obwohl Spinoza in Gott die freie, d. h. unbedingt erste Ursache anerkennt, stellt er sich diese doch als nach den Gesetzen der Natur verlaufend vor und geht sorgsam einer Lehre von der freien Schöpfungstat aus dem Wege. Aber damit nicht genug, bestreitet er, um aus dem Begriff Gottes alle Spuren eines Anthropomorphismus zu beseitigen, daß zur Wesenheit Gottes Verstand und Wille gehören, und wenn dies auch der Fall wäre, so müßten sie sich so sehr von unseren unterscheiden, daß sie höchstens im Namen damit übereinstimmen

würden („so wie das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund miteinander übereinstimmen“, Ethik, I. Teil, Lehrsatz 17, Anmerkung). Aber indem Spinoza so für die Bewahrung der Gottheit in vollkommener transzendenter Reinheit von allen Bestimmungen sorgt, schreibt er seiner bewußtheitslosen oder über dem Bewußtsein stehenden Substanz das abgesprochene Bewußtsein und die Hypostasheit doch wieder zu, was natürlich nicht direkt, sondern indirekt, durch die Modi, geschieht. Die Modi haben oder können wenigstens eine notwendige und unendliche Natur haben, wenn sie aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgen (Ethik I, Lehrsatz 23), und dem Menschen eignet eine solche Natur, denn „die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntnis der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes“ (Ethik II, Lehrsatz 47), sie hat die Fähigkeit der bekennenden Liebe zu Gott, „womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Wesenheit der menschlichen Seele, inso weit diese *sub specie aeternitatis* betrachtet wird, erklärt werden kann“. Doch ist weder Erkenntnis ohne Subjekt der Erkenntnis, ohne Erkennendes denkbar, noch gibt es eine Liebe ohne Liebenden, ohne den Kern der Persönlichkeit, und wenn man sagt, daß in der Liebe des Menschen zu Gott, d. h. im Selbstbewußtsein des Modus, Gott sich selbst liebt, so bedeutet dies nur eine Umgehung der Schwierigkeit. Um beim Vergleich Spinozas zu bleiben: die Liebe des Modus zu Gott und die Liebe Gottes zu sich selber haben nicht mehr Gemeinsames als das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund. Um des Monismus willen hat Spinoza die reale Vielheit der Hypostasen und sogar die Hypostasheit selbst zum Opfer gebracht, hat dabei aber doch alle die Akte beibehalten, die mit der Hypostasheit unzertrennlich verknüpft sind: Erkennt-

nis und Wille — die Liebe. Das abstrakte Es, in das Spinoza seine Substanz verwandelt hat, muß entweder völlig transzendent (wie bei Plato) gedacht werden, und dann kann es nicht als Substanz, die das All ausmacht und ihm in sich Raum gewährt, aufgefaßt werden, oder aber es sieht sich unmittelbar der ganzen Konkretheit der Welt und dem hypostatischen Wesen des menschlichen Geistes gegenübergestellt, und dann erweist sich das Grundprinzip des Spinozismus als nicht ausreichend für die Lösung seiner Aufgaben. Die Substanz erinnert bei Spinoza an eine Statue, bei der Kopf, Arme und Beine abgebrochen sind, von der nur der Rumpf übriggeblieben ist; trotzdem aber erhebt dieser Torso nun den Anspruch, als eine vollständige und vollkommene Darstellung des menschlichen Körpers zu gelten.

Der ganze Spinozismus ist ein entschlossener und würdiger, aus religiösen Motiven sich herleitender Versuch, eine Weltanschauung auf der Grundlage einzig der Idee der Substanz, d. h. des Seins, aufzubauen, dem die dem Satzgegenstand und Prädikat entnommenen Bestimmungen („Ideen“) aufgepfropft werden. Wir haben hier, mit anderen Worten, eine Philosophie der Kopula vor uns, in der die Kopula das Sein des Satzgegenstandes im Prädikat, die Realität der Welt für das Subjekt, die Existenz der Dinge für das wahrhaft Seiende, d. h. den Geist, zum Ausdruck bringt. Außerhalb des zu Verbindenden gibt es die Kopula nicht, ebensowenig wie es die Existenz ohne das wahrhaft Seiende und außerhalb der Gestalt dieser Existenz gibt. Die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Kopula, auf das Sein zu richten, sie zum Gegenstand der philosophischen Entscheidung, zum Motiv der philosophischen Häresie zu erwählen — das bedeutet, das ganze System in die unnatürlichste, ja selbst widernatürlichste Lage versetzen, denn zum obersten und einzigen Prinzip wird hier nicht

das Erste, nicht einmal das Zweite, sondern das Dritte erkoren, welches die ganze Zeit das Erste und Zweite voraussetzt und in sich enthält. Darum ist auch das Philosophieren Spinozas mit der ganzen Bürde dieses uneingestanden Hinzugedachten und der verhängnisvollen Entlehnungen beladen, unter deren Last es zusammenbrechen muß. Als einzige Möglichkeit, das Hinzugedachte zu maskieren und den Problemen des Geistes und des Bewußtseins aus dem Wege zu gehen, bleibt hier nur die, alles in dem abstrakten Urgrund der Realität oder des Seins zu versenken, was sich auf diesen nicht zurückführen läßt, und zwar nach der Methode der negativen Theologie, die unter dem Vorwande der Transzendenz des Absoluten die Unmöglichkeit einer Anwendung jedweder Bestimmung seiner verkündet, wobei diese Bestimmungen jedoch bei Bedarf später hervorgeholt und an die ihnen zukommende Stelle gerückt werden. Die Aufgabe bleibt, bei aller scheinbaren Verschiedenheit, immer dieselbe: aus dem antlitzlosen, gestaltlosen, abstrakten Sein sowohl die Hypostase als auch die reale Mannigfaltigkeit der Welt, d. h. sowohl den Satzgegenstand als auch das Prädikat zu verstehen. Bei einiger äußerer Ähnlichkeit mit der negativen Theologie, die ihrem Wesen gemäß alle Metaphysik und selbst deren Möglichkeit verneint, haben wir hier eine ganz entschiedene dogmatische Metaphysik vor uns, die mit so ungenügenden Prinzipien arbeitet, daß ihr in allen schwierigen Fällen nur die Zuflucht zum Nicht der „negativen Theologie“ als deduktiver Methode, das sie imitiert und, im Grunde, falsifiziert, übrigbleibt. Am naivsten und größten treten die Widersprüche und Unstimmigkeiten der monistischen Seinsphilosophie im vulgären und weitverbreiteten naturwissenschaftlichen Materialismus zutage, der zum Primitivismus der Schule von Milet (natürlich ohne deren reli-

göse Erfüllung) zurückkehrt. Er nimmt eine Substanz, eine Materie als gegeben an, die von den einen materialistisch, als ein Sack mit Atomen, von den anderen mechanisch, als Energie, von den dritten endlich biologisch, als eine lebendige oder doch wenigstens als eine lebensschöpfende, qualitätslose, antlitzlose, bewußtseinslose Wesenheit gedacht wird; überhaupt wird die Substanz zu Beginn nur durch dies „Ios“, durch lauter Negationen näher bestimmt (auch eine recht überraschende Entlehnung bei der „negativen Theologie“). Dann aber wird aus ihr die ganze Gotteswelt mit ihrem Formenreichtum und allen Lebewesen, darüber hinaus aber auch das Bewußtsein, das Denken und schließlich auch diese materialistische Philosophie selbst deduziert und erklärt. Das Mittel, mit dessen Hilfe dieser ganze ontologische Hokusfokus ins Werk gesetzt wird, ist die Idee der Evolution, des allmählichen Entstehens und Überganges der einen Formen des Lebens in die anderen. Aber, ontologisch gesehen, dürfte es wohl unbestreitbar sein, daß auf dem Felde des Lebens nichts wachsen kann, was nicht darauf gesät war, und daß durch die Zeit und Art des Emporwachsens die Frage nach der Natur der Samen nicht gelöst wird. Darum führt diese Allmählichkeit, das Prinzip der unendlich kleinen Veränderungen, im Grunde zu gar nichts. Die Idee der Evolution ist heute ein richtiges *asylum ignorantiae*, die Dunkelheit, in der alle Katzen grau sind und in der man nichts unterscheiden kann. Der statische Monismus Spinozas, dieser geometrische Aufriß der Welt, der sich einzig und allein um die ontologischen Wechselbeziehungen kümmert, ist schon allein deshalb seinen evolutionistischen Abarten vorzuziehen, weil er die Probleme nicht durch eine Verschiebung an einen anderen Ort verschleiert, um sie dann, ohne die Lösung auch nur zu versuchen, unbeantwortet liegen zu lassen.

Gewöhnlich versucht man den Spinozismus dadurch herabzusetzen, daß man ihn als „dogmatisch“ bezeichnet und, wie es heute Mode ist, den Unterschied zwischen „Dogmatismus“ und „Kritizismus“ vor dem Antlitz des streng forschenden Gedankens ins Ungeheuerliche überreibt. Die Geschichte der neuen Philosophie kennt Versuche eines völlig „kritischen“ Spinozismus, als dessen Vertreter die nachkantischen Systeme Schopenhauers und E. v. Hartmanns gelten können. Denn was anderes als Spinozas Substanz ist denn der Schopenhauersche Wille, dem ja gerade die beiden Attribute: Denken und Ausdehnung in der Welt als Vorstellung eigen sind, und der zudem ebenfalls ohne Hypostase und daher auch ohne Bewußtsein bleibt? Noch krasser ist diese antihypostatische Richtung in der Philosophie v. Hartmanns ausgesprochen, der sich unumwunden zur „unbewußten“ Substanz der Welt bekennt, die unser Leben, unsere Bewegung, unser Sein bedeutet. Dabei wird dies Unbewußte als Überbewußtes aufgefaßt, dem gegenüber das Bewußtsein ein Niederes und Abgeleitetes bedeutet, dem Attribut bei Spinoza entspricht.

Alle diese in einer langen und bunten Reihe an uns vorbeiziehenden philosophischen Lehren der Empiriker, Positivisten, Materialisten, Evolutionisten, und unter ihnen auch der „Pessimisten“, sind Variationen des Spinozismus als der Philosophie des Seins, der Philosophie der einen Substanz, und so kommt dieser Lehre neben der prinzipiellen Bedeutsamkeit auch noch eine besondere Bedeutung als Vorbild zu, denn durch sie wird das Flußbett der aller-
verbeitetsten und einflußreichsten philosophischen Richtung im 19. und 20. Jahrhundert bestimmt. In den klaren Wassern der Philosophie Spinozas spiegeln sich monistische Denker der verschiedensten Schattierungen. Der Spinozismus ist gleichsam das allgemeine und abstrakte Schema des

substantialen Monismus, dessen algebraische Formel, in die ein jeder seine eigenen Zahlen einsetzen kann.

Eine ganz besondere Stellung nimmt das Leibnizische System ein, das in seinem theologischen Gehalt zugleich pantheistisch und theistisch ist. Sofern es pantheistisch ist, bedeutet es gleichsam eine pluralistische Parallele zur Lehre Spinozas. Das, was sich in der Lehre Spinozas als eine un-differenzierte und ungeteilte Einheit darstellt, wird bei Leibniz als aus vielen metaphysischen Atomen, Monaden bestehend gedacht, wobei diese Monaden durch eine prä-stabilisierte Harmonie zur Welteinheit verbunden werden. Die beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, die Spinoza der einen absoluten Substanz zueignen läßt, werden da-gegen hier als Eigenschaften, die einer jeden Monade zu-kommen, aufgefaßt, als Kraft und Vorstellung, wobei von der ersteren die Ausdehnung, von der zweiten das Denken erzeugt wird. So sind denn die Systeme Spinozas und Leibnizens, obwohl sie, was die Bestimmung der Einheit der Substanz anbelangt, einander entgegengesetzt sind, ihrer metaphysischen Struktur nach, in ihrer Stellung zum Prinzip der Substantialität, welches jedem von ihnen zugrunde liegt, miteinander verwandt. Und nicht nur jede einzelne Monade für sich, sondern auch die ganze, auf „prästabilisierte Harmonie“ gestellte Welt der Monaden in ihrer Gesamtheit wiederholt auf ihre eigene Art die Spino-zaische substantia sive Deus. Das eine wie auch das andere ist eine Philosophie des Seins, der als Substantialität ver-standenen Kopula, und von dieser Grundlage her wird die Ableitung von allem Leben der Substanz durchgeführt. Die Monaden Leibnizens erinnern in ihrer qualitativen Bestimmtheit auch an die Ideen Platos, nur mit dem Unterschied, daß die letzteren einen ideal-logischen Charakter besitzen und miteinander in einer entsprechenden logischen Wechs-

selbeziehung stehen, während die Leibnizischen Monaden füreinander undurchdringlich sind, einander im Grunde wiederholen und, um das Weltall bilden zu können, die Weltharmonie voraussetzen. Darum ist in der Monadologie Leibnizens das Prinzip des Seins, der Substantialität das Bestimmende — und hierin setzt er Spinoza fort —, wäh-rend die Ideen Platos vor allem die ideellen Urbilder aller Dinge sind. Darum gehen auch die Monaden und die Ideen auf ganz verschiedene metaphysische Momente zurück: jene auf die Kopula, das Sein, die Substantialität, diese dagegen auf das Prädikat, den Logos. Für das ganze System Leib-nizens ist aber nicht nur die Verbindung der Monaden zu einer kontinuierlichen Einheit charakteristisch, sondern auch die Kontinuirlichkeit aller Veränderungen, die sich durch unmerkliche, unendlich kleine Größen, dunkle und unbewußte Vorstellungen vollziehen. Mit Hilfe dieser Idee baut Leibniz seine Hierarchie der Monaden auf. Diese Hierarchie besteht aus den niedersten Monaden, die nur ganz dunkle Vorstellungen haben, ferner aus Seelen, bei denen die Vorstellungen die Klarheit der Empfindungen er-reichen, und endlich aus Geistern, die Vernunft besitzen und Gott gleich sind. Obwohl nach Leibniz jede Substanz in sich das ganze Universum zum Ausdruck bringt, so bringen doch einige Substanzen eher das Universum denn Gott, und die Geister eher Gott denn das Universum zum Ausdruck. Doch der Unterschied zwischen Seele und Geist ist nur ein quantitativer, der Übergang vollzieht sich durch eine ganze Reihe unendlich kleiner Veränderungen. Aber damit nicht genug, spricht sich Leibniz zuweilen auch da-hin aus, daß auch zwischen Gott und Geist nur ein quanti-tativer Unterschied bestehe¹⁾, obwohl dies, andererseits,

¹⁾ „Es gibt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering sie auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte

seiner eigenen Auffassung von Gott als dem Schöpfer der Welt und aller Monaden widerspricht. Die Seelen und die Geister unterscheiden sich nicht durch die Natur ihrer Substantialität, sondern durch deren Grad, da sie gleich ewig und folglich unsterblich sind. Dabei nimmt auch der menschliche Geist nur eine besondere Stufe in der Hierarchie der Monaden ein — wenn es unter ihm tierische Seelen gibt, so gibt es auch Wesen, die über ihm stehen¹⁾, „Genien“, denn sonst gäbe es eine Lücke im Reiche der Dinge, ein „vacuum formarum“. Der Unterschied zwischen Geist und Seele besteht in der Fähigkeit der Apperzeption: die Perzeption ist der „innere Zustand der Monade, sofern er die äußeren Dinge darstellt“, während die Apperzeption „das Selbstbewußtsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes ist“²⁾. „Diese Seelen sind fähig, reflexive Fähigkeiten auszuüben und den Gedanken des Ich, der Substanz der Seele, des Geistes zu fassen“³⁾. Auf einer gewissen Stufe also besitzen die Monaden Selbstbewußtsein, werden sie Person⁴⁾.

und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen Gott und dem Nichts“ (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, ed. Erdm., p. 182).

¹⁾ „Il est raisonnable aussi, qu'il ait des substances capables de perceptions au dessous de nous comme au dessus“ (*Cons. sur le princ. de la vie*, 431).

²⁾ Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 4, W. W. Phil. Bibl., hrsg. v. Cassirer, Bd. III, 3. Aufl., S. 425.

³⁾ *Ib.*, § 5.

⁴⁾ In den Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand sagt Leibniz: „Das Wort Person bedeutet ein denkendes und vernünftiges, der Vernunft und Reflexion fähiges Wesen, welches sich selbst als ein Selbiges, als dasselbe Wesen, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt, betrachten kann: eine Betrachtungsweise, die einzig und allein auf dem Bewußtsein beruht, das es von seinen eigenen Handlungen besitzt.

Wenn man sich in diese Lehre Leibnizens von dem Gesetz der allgemeinen Analogie und der Kontinuität alles Seienden hineindenkt, so wird man erkennen, daß es für ihn die Hypostase, die ja gerade durch ihre Diskontinuität das kontinuierliche Gewebe der Philosophie der Substanz zerreißt und ein neues Prinzip hineinträgt, in ihrem metaphysischen Eigensein gar nicht gibt. Dasselbe muß man auch vom Logos, der idealen Selbstbestimmung der Substanz, sagen. Leibniz kennt nur die psychologische Persönlichkeit in ihrer Entwicklung und erklärt das Sein durch die Genesis, das Wesen durch das Entstehen. Und darum kann man sagen, daß es die Persönlichkeit als Hypostase in der Lehre Leibnizens nicht gibt, daß sie in ihr sogar gar keinen Platz finden könnte.

Der Unterschied zwischen den grundlegenden Konzeptionen Leibnizens und Spinozas besteht darin, daß der erstere in seine Konzeption die Idee Gottes, des Schöpfers, der diese Welt geschaffen hat und sich außerhalb ihrer befindet, einführt¹⁾, während der letztere ganz offen erklärt: substantia sive Deus, sich also zu einem atheistischen Kosmismus (Pantheismus) oder aber zu einem akosmischen

Diese Erkenntnis begleitet stets unsere sinnlichen Empfindungen und gegenwärtigen Perzeptionen, wenn sie deutlich genug sind . . . ; und kraft ihrer ist jeder für sich selbst das, was er sein eigenes Ich nennt . . . Und soweit dies Bewußtsein sich auf die vergangenen Handlungen oder Gedanken erstrecken kann, so weit erstreckt sich die Identität dieser bestimmten Person, und das Ich ist jetzt dasselbe, welches es damals war.“ (W. W., Bd. III, S. 247.)

¹⁾ „Der zureichende Grund (der Existenz des Universums) . . . muß also außerhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge liegen und sich in einer Substanz vorfinden, die die Ursache der Reihe und ein notwendiges Wesen ist, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt . . . Diesen letzten Grund der Dinge aber nennen wir Gott.“ (Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 8, W. W. Bd. III, S. 429.)

(und selbst antikosmischen) Deismus bekennt. Doch gerade in diesem Punkt erweist sich das System Leibnizens als schwankend und widerspruchsvoll. Einerseits wird Gott in die Welt als deren höchste Stufe oder als Monade der Monaden, als ihr gemeinsames Zentrum, *centre par tout*, als Weltseele einbezogen und damit notwendig der Weg zu einem pluralistischen Spinozismus, d. h. Pantheismus, beschritten, andererseits aber wird Gott als „die ursprüngliche Einheit oder die einfache, uranfängliche Substanz“ bestimmt, wobei „alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden seine Erzeugnisse sind und sozusagen durch unaufhörliche Ausstrahlungen (*fulgurations*) der Gottheit...“ — d. h. durch einen Emanationsprozeß — entstehen (*Monadologie* § 47, *W. W.* Bd. II, S. 446). In diesem Punkt berührt sich Leibniz in seinen Aporien mit seinem antiken philosophischen Ahnherrn, dem Begründer der Lehre von den Monaden-Entelechien, Aristoteles, der neben der monadologisch organisierten und beseelten Welt eine erste Ursache oder einen ersten Bewegter (*πρωτον κινουν*) — Gott — postulierte (wobei Gott außerdem auch noch die *νοησις νοησεως*, das Denken seiner selbst, zueignet.) Die Doppeldeutigkeit und Unklarheit dieser Lehre von Gott, derzufolge Er einerseits mit dem Kosmos in eins verschimmt, andererseits aber ihm transzendent bleibt, lassen sich weder in der Philosophie des Aristoteles noch auch in der Leibnizens irgendwie beseitigen. Dieser Zug der Leibnizenschen Lehre ist jedoch lediglich historisch von Bedeutung und hat nichts mit der uns hier beschäftigenden Frage zu tun, läßt das Problem des hypostatischen Geistes unberührt¹⁾.

¹⁾ Bei Leibniz findet sich allerdings eine Reihe wichtiger Betrachtungen in dieser Richtung, doch werden sie nicht weiter entwickelt. So z. B. „... die Seelen sind im allgemeinen lebende Spiegel oder Abbilder des Alls der Geschöpfe, die Geister jedoch

Das philosophische Erbe Spinozas und Leibnizens ist im 19. Jahrhundert von Schelling in dessen Naturphilosophie und Identitätsphilosophie übernommen und zu neuem Leben erweckt worden. Die Problematik der Identitätsphilosophie erhält hier eine vollendete und klare Form, wie dies ja bei einem Denker, der nach Kant und Fichte und neben Hegel gearbeitet hat, auch ganz natürlich ist. Hegel hat mit seinem Spott über die absolute Identität, in der „alle Katzen grau“ sind, nicht zurückgehalten (obwohl auch er selber auf seine Art von ihr nicht weniger abgekriegt hatte als Schelling, und zudem noch in einer direkten Abhängigkeit von diesem). Trotzdem sich die Arbeit Schellings in den einzelnen Perioden seines Lebens nach vielen verschiedenen Richtungen hin bewegte, kehrt in ihr doch stets immer wieder ein und derselbe Gedanke beständig wieder, dem er immer wieder von neuem vielgestaltigen Ausdruck verliehen hat. In der ersten, noch unter dem Einfluß Fichtes stehenden Periode seiner Philosophie sucht Schelling den Ausweg aus dem Widerspruch zwischen dem subjektiven und objektiven Prinzip („Dogmatismus“ und „Kritizismus“) in dem Begriff des absoluten Ich, welches durch seine vorbewußte oder unbewußte, an den Schopenhauerschen Willen gemahnende Tätigkeit das Objekt oder die Natur setzt. Dasselbe Problem gestaltet sich vor Schellings Augen ferner als die Erklärung der Entstehung des Bewußtseins aus dem Unbewußten oder der Natur, als der Weg der Natur zum Leben und zum Bewußtsein. Und in der naturphilosophischen

sind außerdem Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst: fähig, das System des Universums zu erkennen und es durch architektonische Proben wenigstens in etwas nachzuahmen, da jeder Geist innerhalb seines Bereiches wie eine kleine Gottheit ist“ (*Monadologie* § 83, S. 454). Vgl. auch die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 14, S. 432.

Lehre von der Welteinheit und von der Weltseele begegnen wir ihm noch einmal. (Hierher gehören die naturphilosophischen Schriften Schellings¹⁾.) Wenn Schelling hier den Weg von der Objektivität zur Subjektivität zurücklegt, so geht er im „System des transzendentalen Idealismus“ mit der Lehre von der intellektuellen Anschauung als Wahrnehmungsform dessen, was jenseits des Unterschiedes von Subjekt und Objekt, jenseits der absoluten Identität liegt, den entgegengesetzten Weg von der Subjektivität zur Objektivität. Das Problem, das sich in seiner ganzen Schwere bereits vor Fichte und späterhin auch vor Hegel erhoben hat, nämlich wie Subjekt und Objekt nicht in ihrer Geschiedenheit (wie bei Kant), sondern in ihrer Einheit zu verstehen seien, mit anderen Worten, das Problem von der Ichheit des Kosmos und der kosmischen Natur des Ich (das Fichtesche Ich und Nicht-Ich), erhob sich auch vor Schelling. Anstatt nun, wie Fichte es getan, das Objekt ins absolute Ich zu versenken oder die Subjekt-Objekt-Beziehung in der satzgegenstandslosen logischen Prädikativität aufzulösen, taucht Schelling (der sich damit Schopenhauer nähert) beide in das Halbdunkel der unbewußten, absoluten Identität, in der es keine Spaltung in Subjekt und Objekt gibt. Sie erscheinen als deren Funktionen oder Stufen, Potenzen wieder, die offenbar keine größere ontologische Kraft als die Modi Spinozas besitzen. Es gibt zwei Reihen polar sich ordnender Potenzen, die durch ein allmählich sich steigerndes Übergewicht der Momente des Subjektiven und Objektiven charakterisiert sind und die die ewigen Ideen des Absoluten offenbaren. Im Begriff der sich in absoluter Identität vereinigenden Idee-Monade-Potenz geht die mit einem Schuß Platonis-

¹⁾ Die naturphilosophischen Ideen der Schellingschen Philosophie werden von mir in meiner „Philosophie der Wirtschaft“ (russisch) behandelt, die ihnen in ihrer Problemstellung nahesteht.

mus gewürzte Monadologie Leibnizens mit einem Spinozismus reinsten Wassers Hand in Hand. Es ist ganz klar, daß bei einer solchen Auffassung die Persönlichkeit, der individuelle Geist, die Hypostase um der einigen, antlitzlosen (weil über allem Antlitzhaften stehenden), damit aber auch naturlosen absoluten Identität willen ihrer ontologischen Rechte entkleidet wird. Man könnte denken, daß wir hier entweder in die mystische Nacht einer kontemplativen Hingabe an die Anschauung treten oder aber uns den vom Flammenschwert des Cherubs bewachten Toren des Paradieses, d. h. dem Nicht der „negativen“ Theologie nähern. Aber Schelling belehrt uns eines anderen, denn seine Aufgabe ist es, ein restlos rationales System der Philosophie aufzubauen. Er arbeitet am hellen Tag des Rationalismus, mit dessen Sonne über seinem Haupte. Obwohl die intellektuelle Anschauung, ähnlich wie die „Erkenntnis der dritten Gattung“ bei Spinoza, der amor Dei intellectualis, als eine bereits vollkommen bestimmte mystische Gnoseologie über die Grenzen des Rationalismus hinausführt, hindert dies keinen von beiden, weder Schelling noch Spinoza, in der Entwicklung und dem Ausbau ihrer Systeme, obwohl diese mit ihren mystischen Wurzeln in das nächtliche Dunkel des Absoluten hinabreichen, vollkommen rationalistisch zu verfahren. Doch ist es ganz klar, daß es nicht möglich ist, in der Sprache der Menschen etwas über dieses mitternächtliche Land der absoluten Undifferenziertheit auszusagen, und so bleibt die ganze Reihe der Potenzen, der subjektiven wie der objektiven, undeduzierbar und unabweisbar, denn sie geht aus einer logischen Leere hervor. In dieser Situation bleibt nur eines übrig: — dieser ganzen Konzeption einen neuen, religiösen Sinn zu verleihen, sie in eine religiöse Symbolik zu transponieren und so dem Rationalismus den Rücken zuzukehren. Das ist es auch, was

Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung“ tut, obwohl er sich nicht ganz dazu entschließen kann, dem Rationalismus völlig zu entsagen und die Versuche einer Deduktion des Undeduzierbaren aufzugeben, so daß sein Philosophieren bis zum Schluß einen zwiespältigen Charakter beibehält und ein gewisses rationalistisches Aroma bewahrt. Nichtdestoweniger geht Schelling, der Logik seiner eigenen Ideen gehorchend, vom kritischen Idealismus und von der Naturphilosophie bereits zur Theologie über, und das Problem der Deduktion der absoluten Identität von Subjekt-Objekt mündet bei ihm bereits in die Frage von der Erschaffung der Welt durch Gott, genauer: von der Entstehung der Welt in Gott ein. Obgleich so das Problem von Schelling auf religionsphilosophisches Gebiet übertragen wird, behält es seinen ursprünglichen Inhalt bei. Schelling vertritt hier eine Identitätsphilosophie, die sich auch auf die Gottheit selbst erstreckt und, sofern sie dies tut, eine christliche Häresie im eigentlichen Sinne, einen gnostischen Sabellianismus, darstellt. Übrigens gibt hier Schelling lediglich eine philosophische Transkription der Lehre von J. Böhme, zu der er, augenscheinlich über Baader, einen Zugang gefunden hat. Die Frage, wie innerhalb der absoluten Identität die Spaltung in Subjekt und Objekt entsteht, wird hier zur Frage nach der Entstehung des Relativen aus dem Absoluten oder im Absoluten, d. h. zur Frage nach der Entstehung der Welt. Nach der Schellingschen Lehre, die in Gott zwischen Gott selbst und seiner Natur oder seinem Grund unterscheidet, entsteht die Welt aus der Natur oder dem Grund Gottes. Dieser dunkle Urgrund stellt sozusagen das Material für die Entstehung Gottes dar (ähnlich wie bei Hegel die Kette der Dialektik des Begriffs das logische Material für die Entstehung des Logos selbst, des Begriffs bedeutet). Diese dunkle und noch nicht erhellte

Natur des Absoluten birgt die Möglichkeit einer Willkür, eines Abfalles, damit aber auch einer Individualisierung und folglich auch einer Spaltung in Subjekt und Objekt in sich. Aber mit diesem Abfall beginnt das Sein nach seiner Verklärung, Aktualisierung zu streben, ein logisches Spiegelbild der Gottheit zu werden. So wird im dunklen Urgrund des Vaters das Licht des Sohnes, die Kraft der Vernunft geboren, dann aber entsteht auch mit der Überwindung des Chaos das Reich des Geistes. Die Welt also ist werdender Gott, der Deus implicitus wird zu einem Deus explicitus. Durch diese Wendung, und in der Meinung, damit eine wahrhafte und begründete These einzuführen, will sich Schelling gegen den Pantheismus abgrenzen. Der dunkle Schopenhauersche Wille, der in Gott als ein Prius Gottes selbst ist, und der in seinem Auseinanderfallen und in seinem Abfall von Gott nicht nur der Welt, sondern mit ihr zugleich auch Gott Raum gibt, ist eine Uridentität. Mit einem verschiedenen Grad von Tiefe, Scharfsinn und Vollendung hat Schelling dieses Schema in seinen letzten Traktaten, beginnend mit seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ und ganz besonders in seiner „Philosophie der Offenbarung“¹⁾ entwickelt. Die Philosophie der Substantialität tritt in verschiedener Gestalt auf, und das ist ganz verständlich, denn sie hat es mit der konkreten Realität zu tun, deren Tiefe die Tiefe des Lebens und deren Reichtum der Reichtum des Lebens ist. Hier gibt es nicht jene Begrenztheit der Möglichkeiten, die in der Philosophie der Hypostasheit und der reinen logischen Form, des Satzgegenstandes und des Prädikats, herrscht. In dem Maße, wie die Tiefe und die Mannigfaltigkeit der Erfahrung uner-

¹⁾ Darüber ausführlicher im Exkurs über Schelling in meinem „Lux aeterna“.

forschlich ist, ist auch die Möglichkeit verschiedener Orientierungen in der Erfahrung unerschöpflich. Diese Möglichkeit wird durch den Charakter der Empfänglichkeit, durch das besondere Gerichtetsein der Aufmerksamkeit des auf irgendeine Art geweckten philosophischen „Staunens“ bestimmt. Hier ist ferner, neben der allgemeinen Richtungsannahme, auch noch die besondere Wahl des Motivs bestimmend, die „Häresie“ in der „Häresie“, als die notwendig und wesensmäßig jedes System der Substantialität erscheint, welches das Viele auf eine Einheit und das Komplizierte auf ein Einfaches zurückzuführen versucht. In den Systemen der Substantialität herrscht eine gesetzmäßige Buntheit und Ungleichförmigkeit, und es ist völlig falsch anzunehmen, der „Fortschritt“ des Denkens könnte daran etwas ändern und zu einer Einheitlichkeit und Übereinstimmung führen. Der „Fortschritt“ des Denkens (sofern er überhaupt möglich und vorhanden ist) kommt lediglich darin zum Ausdruck, daß er gewisse Richtungen des Denkens in ihrer groben Form unmöglich macht. So ist z. B. für das ernste philosophische Denken der vulgäre Materialismus unmöglich (der übrigens quantitativ, dank dem Eifer der Aufklärer, in der „demokratischen“ Gasse unerhörte Triumphe feiert, so daß man in diesem Sinne eher von einem Verfall, denn von einem Fortschritt reden könnte), was ihn jedoch nicht hindert, in einer verfeinerten Form von neuem zu erstehen. Aber wie das Meer der Erfahrung unerschöpflich und der Ozean der Wirklichkeit unerforschlich ist, so unbegrenzt sind auch die Möglichkeiten, die sich der Philosophie der Substantialität bieten und die gleichzeitig und im Zusammenhang mit den Erfolgen der Erfahrungswissenschaften ins Unermeßliche wachsen. Bereits die Antike hat uns in der naiven Form der Kosmologien der Schule von Milet und späterhin auch

der übrigen Vorsokratiker diese Möglichkeiten gezeigt, deren Zahl sich in der Neuzeit keineswegs verringert hat. Darum scheint es geraten, von einer erschöpfenden und ins Einzelne gehenden Charakteristik abzusehen und sich mit einigen allgemeinen Hinweisen auf die Struktur dieser Möglichkeiten zu begnügen. Die Hauptaufgabe, zugleich aber auch die Hauptschwierigkeit, die sich hier erhebt, besteht vor allem darin, aus dem Objekt das Subjekt abzuleiten, Bewußtsein und Sein miteinander zu verbinden und in der dunklen Masse des Seins die Denkbare und den Zusammenhang der Formen zu erklären. Die erste Aufgabe, die Ableitung des Bewußtseins aus dem Nicht-Bewußtsein, des Subjekts aus dem Objekt, ist in unvergleichlich höherem Maße schwieriger als die umgekehrte Aufgabe, das Begreifen des Nicht-Ich aus dem Ich. Denn die Welt ist ja in der Tat ein Nicht-Ich, obwohl durch dieses Verhältnis zum Ich ihre metaphysische Natur keineswegs erschöpft wird. Dagegen ist es auf keinen Fall möglich, das Ich, indem man es aus der undifferenzierten Identität oder dem Objekt ableitet, als ein Nicht-Nicht-Ich zu verstehen. Und die gleichviel ob wissenschaftlichen oder metaphysischen Ableitungen dieser Art bedeuten entweder eine Umgehung des Problems durch nebelhafte Phrasen, oder aber sie sind nichts weiter als bloßer Dogmatismus und Selbstbetrug. Hier tritt die Folge klar zutage, die sich unvermeidlich einstellen muß, wenn die dritte Bestimmung der Substanz, die dritte Hypostase, zur ersten und einzigen erklärt wird. Philosophisch bedeutet dies, nach dem bekannten Ausspruch von Hegel, auf dem Kopfe einhergehen und die natürlichen Beziehungen zwischen den Dingen umstülpen. Dabei sind aber die Verlockungen dieses Weges, dieser stets immer wieder von neuem aufgenommenen Wiederholungen desselben Versuches allzu groß, denn hier

gibt sich das Denken, so scheint es, vollkommen der Realität hin und versucht es von ihr zu erfahren, was denn eigentlich vor dem Denken und außerhalb des Ich sei, was im Zimmer ist, wenn wir nicht darin sind, wie die Welt sei ohne Subjekt, ja, im Grunde auch ohne Objekt, in ein farbloses amorphes Es verwandelt. Und die Dämonie der Realität, wenn man es so nennen kann, nimmt in der Neuzeit immer mehr und mehr zu. Seinen äußeren Grund hat dies in den quantitativen Erfolgen der wissenschaftlichen Erkenntnis, seinen inneren in einem eigentümlichen Gefühl für die Welt, in der allgemeinen Spannung des kosmischen Erlebnisses. Die Welt verlangt danach, sich als eine neue Kreatur zu erschließen, aber bevor sich diese Offenbarung erfüllt, findet im philosophierenden Heidentum das Streben zu ihr hin, das Ahnen des Hl. Geistes in schlechten und kläglichen Surrogaten, in zahllos sich spaltenden Häresien, die nichts weiter sind als Abarten der allgemeinen Häresie, d. h. der Philosophie der Substantialität als eines unbeweglichen oder sich bewegenden, doch in sich geschlossenen, abstrakten, hypostaselosen und außerlogischen, aus sich jedoch das eine wie das andere erzeugenden Seins seinen Ausdruck. Und doch besteht die Stärke dieser Häresie, ihre Wahrheit und ihr Zauber gerade darin, daß sie sich an die Realität hält und sie gleichsam beherrscht, daß sie die Geheimnisse des Lebens aufdecken will. Und in dieser ihrer Beherrscherstellung kann sie von keinem Idealismus, der die Welt nur in dem Format einer Ausgabe der Wissenschaftslehre beherrscht, und von keinem Panlogismus, der stolz die Verknüpfungen und Verästelungen seiner abstrakten Schemata für Realität hält, überwunden werden. Mit anderen Worten, die Stärke und der Vorzug der Philosophie der Substantialität beruht auf ihrem Empirismus, darauf, daß sie nicht den Zusammen-

hang mit der Konkretheit, mit den Farben und Klängen des Lebens (wie dies der Gestalt der dritten Hypostase entspricht) verliert. Aber zugleich bringt es die Unmöglichkeit und Unerfüllbarkeit der Aufgaben, die sich der Realismus gesteckt hat, mit sich, daß das Denken unwillkürlich stets immer zu ein und demselben Ausgangspunkt zurückkehrt und seine Arbeit immer wieder von neuem beginnen muß, weshalb die Geschichte der realistischen Philosophie, mehr noch als die jeder anderen, sich wie die Geschichte einer Reihe von einzelnen Mißerfolgen und Enttäuschungen ausnimmt. Und wenn dies hier nicht so stark empfunden wird und weniger scharf zum Bewußtsein kommt, so ist das nicht nur durch den ungreifbaren Hauch des Trösters, durch den Zauber der Realität zu erklären, sondern auch durch die hier eingetretene Abgestumpftheit des philosophischen Bewußtseins, durch dessen Sinken, wie dies ja der alogischen Natur der Realität, die noch logisch bewältigt werden muß, entspricht.

Was ist nun das Fazit dieser Übersicht über die philosophischen Häresien? Alle erweisen sich im Unrecht, überall Zusammenbruch und Niederlage — zum Triumph des zahllos grinsenden Relativismus, dieser philosophischen Rasmolie. Zugleich aber haben auch alle recht, und keine von ihnen kann von ihrem Standpunkt weichen, auf ihr Grundmotiv, auf ihre philosophische Errungenschaft verzichten. Ein paradoxes und schwieriges Fazit, welches das Denken zwingt, gleichzeitig alle drei Möglichkeiten des Denkens in ihrer Gesamtheit anzunehmen und dabei doch wieder auch jede einzelne von ihnen in ihrer Besonderheit abzulehnen. Die Katharsis des Denkens, die sich als Ergebnis dieser Tragödie der Philosophie ergibt, führt durch eine Vertiefung des Selbstbewußtseins zu einer Erneuerung der

Philosophie in ihrem Wesen, in ihrer schöpferischen Kraft und ihrer Selbstbegrenzung. Und die Grundfolgerung, die sich daraus ergibt, ist die, daß der Gedanke, der die Substanz zum Ausdruck bringt, notwendig in sich antinomisch ist: das einige Prinzip verwirklicht sich in einer Dreieitlichkeit, und das Denken ist zu dieser bewußten Selbstverneinung verurteilt. Und in einem neuen Sinn offenbart sich hier die Lebenswahrheit des Wortes aus dem Evangelium: „So das Weizenkorn in die Erde falle und nicht ersterbe, so gibt es keine Früchte.“

Der Ausweg aus diesen Widersprüchen ist weder in einem Eklektizismus zu suchen, der alles annehmen und miteinander verbinden will, indem er die Spitzen der Gedanken abbricht und nicht die Entschlossenheit oder den Mut aufbringt, sich für eine „Häresie“ zu entscheiden, noch auch in einer „Dialektik“, die wohl mit den Sporen ihrer „Widersprüche“ klirrt, tatsächlich aber eifrigst bestrebt ist, alles zu begreifen und zu erklären, aus dem Denken und aus dem Sein alles wahrhaft Sichwidersprechende, d. h. allen Antinomismus endgültig zu verbannen. Der Ausweg kann nur der sein, daß man die tatsächliche Struktur des Denkens zu erkennen sucht und eingesteht, daß die Substanz dem Gedanken in seinem monistischen Streben inadäquat ist und deshalb, sofern sie gedacht wird, innerhalb des Denkens zu gesetzmäßigen und somit unvermeidlichen, wenn auch für das Denken unterträglichen Widersprüchen, Antinomien, führt. Und doch bedeutet dies Eingeständnis durchaus kein Verzweifeln des Denkens an sich selber, sondern zeugt vielmehr von dessen Reife. Deshalb ist es auch nur in der Zeit einer bedeutenden historischen Reife möglich, nachdem schon ein weiter und in gewissem Grade in sich geschlossener Weg zurückgelegt worden ist — und eine solche Zeit ist zweifellos

die, in der wir leben. Dieses Eingeständnis kann aber auch auf dem Boden eines nichtphilosophischen, sondern überphilosophischen Bewußtseins erwachsen, d. h. auf dem Boden der religiösen Kontemplation, des Mythos und der religiösen Spekulation, des Dogmas, d. h. auf dem Boden der Offenbarung und, somit, auf dem Boden einer Philosophie der Offenbarung. Und das ist es, was zur radikalsten philosophischen Lösung unserer Tage werden muß, einer Lösung, die erstmals in der Geschichte von Schelling in der reifsten Periode seines Schaffens verkündet worden ist. Die Begrenztheit und Selbstzufriedenheit des philosophischen Denkens, dem jedes Bewußtsein des Tragischen fehlt, und das, damit nicht genug, nicht im geringsten an der Lösung und der logischen Lösbarkeit aller Fragen zweifelt, hat, wie wir wissen, die Philosophie zur Überzeugung verleitet, Philosophie stehe höher als Religion, sei die Wahrheit über die Religion, sei deren Deutung. Tatsächlich liegen die Dinge gerade umgekehrt: die Philosophie geht aus der Religion hervor und kehrt wieder zu dieser, nämlich zum Mythos und zum Dogma, zurück, und dieses, nicht aber das Denken selbst, bestimmt ihr Problem und den Weg zu dessen Lösung. Und das religiöse Geheimnis wird durch das Flammenschwert des Cherubs bewacht, dessen Name in der Sprache der Philosophie lautet: Antinomie. Wie sollen die drei auseinandergefallenen Punkte verbunden werden, damit sich ein Dreieck bilde, und ist dies überhaupt möglich? Darauf kann es nur eine ehrliche Antwort geben: entweder ist Philosophie unmöglich, und ihr Los ist es, immer wieder die alten und bereits ausgetretenen Wege von neuem zu gehen, wie das Eichhörnchen im Rad zu diesem ewigen Dacapo verurteilt zu sein, oder aber sie ist möglich als eine antinomisch begründete und religiös, d. h.

dogmatisch bestimmte Philosophie. Und es bedeutet keine Erniedrigung, sondern vielmehr die *missio suprema* der Philosophie: *Theologie, ancilla*, doch nicht *theologiae*, sondern *religionis* zu sein, zu einem aufrichtigen und bewußten (und in diesem Sinne: kritischen) religiösen Empirismus zu werden.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE PHILOSOPHIE DER DREI- EINIGKEIT

ERSTES KAPITEL

DER PHILOSOPHISCHE SINN DER DREIEINIGKEIT

Der Mensch ist Gott zum Bilde geschaffen. Das bedeutet, daß er in seiner ganzen geistigen Natur die Gestalt der allheiligen Dreieinigkeit in sich trägt. „Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ — so lautet Gottes Wort, das durch dieses „uns“, durch diesen Plural auf die Dreihypostasheit der Gottheit und die Dreieinheit der Gestalt Gottes, die ja auch die menschliche Gestalt ist, hinweist. Es ist deshalb wohl zu verstehen, wenn wir im Schrifttum der Kirche immer wieder dem Suchen nach dieser Gestalt der Dreieinheit im Menschen begegnen, wobei die Kirchenväter sie bald in den einen, bald in den anderen Zügen des menschlichen Geistes zu finden meinten¹⁾. Doch

¹⁾ „So finden sich z. B. Hinweise auf die Sonne, den Sonnenstrahl und das Licht, die eine Einheit bilden und doch Verschiedenes sind; auf die Wurzel, den Stamm und die Frucht eines Baumes, auf das Wasser, die Quelle und den Bach, die Eines bilden und doch zugleich nicht Eines sind; auf drei Kerzen, die in einem Raum brennen, und von denen ein ungeteiltes Licht ausgeht, auf das Feuer, den Feuerschein und die Wärme, die sich ebenfalls als eine Dreiheit in der Einheit darstellen; auf die drei verschiedenen Vermögen ein und derselben menschlichen Seele, den Verstand, den Willen und das Gedächtnis, oder das Bewußtsein, die Erkenntnis und das Wollen. (Tertull. advers. Prax. c. VIII; Athanas. contra Arianos or. IV; Gregor Naz. or. V; Gregor Nys. contra Eunom. I. I; Augustini de fide et symbolo c. IX. 17; de Trinit. I. IX. 18; X, 19; XIV 8, 13; XV 28.) Demetrius von Rostow sagt in seiner Untersuchung über den Brynsker Glauben (Der von der griechisch-orthodoxen Kirche kanonisierte Bischof Demetrius von Rostow lebte im XVIII. Jahrhundert und gehörte zur Kiewer Theologenschule. Die Unters. ü. d. Br. Gl. ist eine Streitschrift gegen die Altgläubigen; d. Übers.): „„Die Seele ist ein Eben-

kann es merkwürdig anmuten, wenn man das erst noch suchen muß, was man unmöglich umgehen kann, außerhalb dessen es überhaupt keine Möglichkeit einer ganzheitlichen Erfassung des menschlichen Geistes gibt. Wenn dem Menschen tatsächlich die Gestalt Gottes eigen ist, so ist sie es, die das Wesen des Menschen bestimmt, so weist der Mensch durch seine ganze Natur auf seine Urgestalt hin, denn sie ist die notwendige und unumgängliche Voraussetzung seiner, nur von ihr aus kann er verstanden werden. Wenn Gott eine

bild Gottes, denn sie besitzt ein dreieinheitsliches Vermögen und dabei doch ein Wesen. Diese Vermögen der menschlichen Seele aber sind: Gedächtnis, Vernunft, Wille. In ihrem Gedächtnis gleicht sie Gott dem Vater, in ihrer Vernunft Gott dem Sohne, in ihrem Willen Gott dem Heiligen Geist. Und ebenso wie in der Hl. Dreieinigkeit wohl drei Personen, nicht aber drei Götter sind, sondern der Eine Gott, so sind auch in der menschlichen Seele, obwohl es drei Vermögen der Seele gibt, nicht drei Seelen, sondern eine Seele““ (Seite 292 d. russ. Ausgabe). Hierzu lassen sich noch einige Parallelen aus der physischen und aus der geistigen Welt anführen: so hat in der physischen Welt jeder Körper stets drei Dimensionen: Breite, Länge, Höhe; der Raum, in welchem sich die Körper befinden, hat dieselben Dimensionen; die Zeit, in welcher sich die Körper entwickeln und bewegen, ist dreieinheitslich, sie besteht aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; in der geistigen Welt enthält jede Wahrheit stets drei Bedingungen: die Vorstellung, den Gegenstand der Vorstellung und die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand; jede Tugend setzt ebenfalls eine Dreizahl von Momenten voraus: die freie Handlung, das Gesetz und das Entsprechen der Handlung dem Gesetz.“ Metrop. Makarij, Dogm. Theologie I, S. 208–9 d. III. russ. Aufl. 1868. (Anm. d. Übers.: Makarij, Metropolit von Moskau — ein bedeutender russischer Theologe —, ist der Verfasser der „Rechtgläubig-dogmatischen Theologie“ (1849–53), in der er besonders auf diejenigen Dogmen eingeht, durch die sich die griechisch-orthodoxe Kirche von der westeuropäischen unterscheidet, so z. B. die Lehre von dem Ausgehen des Hl. Geistes von Gott dem Vater, von der Verehrung der Engel und der Heiligen usw.)

wesenseinheitliche und ungeteilte Dreieinigkeit ist, so hat auch der menschliche Geist, obzwar er keine Dreieinigkeit ist, doch die Gestalt einer Dreieinheit, die notwendig die Vernunft zur Urgestalt emporführt. Die dreieinheitliche Natur des menschlichen Geistes ist ein lebendiges Symbol der Hl. Dreieinigkeit, zugleich auch eine Offenbarung ihrer, ein Kirchendogma, das einzige den Gedanken befriedigende Postulat zur Erfassung des menschlichen Geistes. Das ist ein Axiom des Denkens, wie dies ja durch die ganze Geschichte, die ganze Tragödie der Philosophie als eines monistischen Aufbaues bezeugt wird. Wenn auch einige Kirchenväter den Wert der Gleichnisse oder Vergleiche, zu denen die Vernunft greift um die Dreieinigkeit zu erfassen ¹⁾,

¹⁾ „Ich mochte es noch so eifrig in meinem wißbegierigen Geiste erwägen — sagt Gregor von Nazianz, — noch so sehr mein Wissen zu vermehren trachten, noch so sehr nach einem Vergleich suchen, ich habe nichts gefunden, womit man das Wesen Gottes hätte vergleichen können. Wenn ich auch eine kleine Ähnlichkeit gefunden hatte, so entglitt mir doch unendlich viel mehr und ließ mich zurück mit dem, was zum Vergleiche ich ausersahen. Dem Beispiel anderer folgend stellte ich mir das Wasser, die Quelle und den Bach vor und überlegte also: besteht nicht eine Ähnlichkeit zwischen dem einen und dem Vater, zwischen dem anderen und dem Sohne und zwischen dem dritten und dem Hl. Geiste? Denn das Wasser, die Quelle und der Bach sind nicht getrennt voneinander in der Zeit, und ihr Zugleichsein hört nicht auf, obwohl es auch scheint, daß sie durch drei verschiedene Eigenschaften voneinander getrennt sind. Aber erstlich fürchtete ich, es könnte damit in der Gottheit ein Dahinfließen angenommen werden; zum anderen fürchtete ich, ein solcher Vergleich könnte dazu verleiten, eine zahlenmäßige Einheit anzunehmen. Denn das Wasser, die Quelle und der Bach sind in bezug auf die Zahl Eines, und nur in der Art ihres Vorgestelltwerdens sind sie Verschiedenes. Ferner betrachtete ich die Sonne, den Strahl und das Licht. Aber auch hier ist die Gefahr, es könnte in der einfachen Einheit etwas Kompliziertes vorgestellt

mit Recht bestreiten, so gilt dies selbstverständlich nicht für das Gleichnis, welches von Gott selbst in den menschlichen Geist hineingelegt worden ist und das immer deutlicher und tiefer mit der zunehmenden historischen Reife der Menschheit als höchste und letzte Offenbarung des Menschen, als die Wahrheit über ihn, zum Ausdruck kommt.

Es ist eine entscheidende und unbestreitbare Tatsache des Bewußtseins, daß der Mensch in Urteilen denkt. Aber damit nicht genug. Es muß noch hinzugefügt werden, daß der Mensch, in gewissem Sinne, selbst ein Urteil ist, daß das Leben des menschlichen Geistes ein unablässig sich entwickelndes und realisierendes Urteil: Ich bin etwas, Ich bin ein A bedeutet, wobei sich die empirischen Formen stets in eine dreigliedrige Formel auseinanderlegen lassen: 1. „Ich bin“ bedeutet im Grunde die Unbestimmtheit des Prädikats: ich bin etwas, oder aber ich bin (potentiell) alles. 2. Ich bin A, ich bin etwas, bedeutet offensichtlich, daß das Ich im A sein Sein realisiert, daß das Ich dieses Etwas ist. Einen

werden, was in der Sonne und in dem, was von der Sonne ist, bemerkt wird; zweitens aber, daß dadurch, daß Gott Essenz zugeschrieben wird, die Übrigen ihrer Selbständigkeit beraubt und zu Potenzen Gottes gemacht werden könnten, die in Gott existieren, nicht aber selbständig. Denn auch der Strahl und das Licht sind nicht Sonne, sondern Emanationen der Sonne und wesentliche Eigenschaften derselben; drittens endlich, es könnte Gott zugleich Sein und Nichtsein zugeschrieben werden (wozu dies Beispiel verleiten könnte) — und dies wäre noch unsinniger als das früher Angeführte . . . Und ich finde überhaupt nichts, was bei der Betrachtung des zu Vergleichenden den Gedanken auf der festzustellenden Ähnlichkeit festhalten könnte, es sei denn, daß jemand mit der nötigen Einsicht aus dem Vergleichsbilde irgend nur eines heraussondere und von allem anderen absähe. Endlich kam ich zu dem Schluß, daß es besser sei, auf alle Vergleichsbilder und Schatten zu verzichten, denn sie sind trügerisch und führen nicht zum Ziel.“ Gregor von Nazianz, oratio XXXI.

ähnlichen Sinn haben — ihrem Wesen und nicht nur ihrer Form nach — auch die unpersönlichen Sätze: es wird Tag, es dunkelt, es ist langweilig, es ist schade usw., sie setzen einen Satzgegenstand voraus, für den sie das Prädikat abgeben: für mich wird es Tag, ich beobachte das Tagwerden, mir ist es langweilig, ich langweile mich usw. Die Annahme ist nicht berechtigt, das vollständige Urteil sei aus der Entwicklung dieser Urteilsrudimente durch eine weitere Differenzierung hervorgegangen. Auch wenn es möglich wäre, einen entsprechenden Fall in der Geschichte der Sprache linguistisch nachzuweisen, würde dies doch nichts daran ändern können, daß logisch und ontologisch das Ganze stets früher ist als die Teile. Und wie die Hand und der Fuß nicht außerhalb ihres Zusammenhanges mit dem ganzen Körper verstanden werden können, so geben auch die elliptischen Urteile keinen vollständigen Begriff vom Urteil, von seinem Wesen, und müssen auf ein vollständiges, aus Satzgegenstand, Prädikat und Kopula bestehendes Urteil zurückgeführt werden.

Das Urteil oder, was dasselbe ist, der grammatikalische Satz läuft in seinem ontologischen Ursprung stets auf den Typ: Ich bin etwas, hinaus. Der Gegenstand, als Substantivum, ist nur ein Spiegelbild des Ich, des Pronomens der ersten Person, und darum ist jedes besondere Urteil eine Variation des Urtypus Urteil, des ontologischen Urteils: Ich bin etwas; auf dieses muß es zurückgeführt und von ihm aus verstanden werden. Es kann, wenn man will, nicht als ein Urteil über die Gegenständlichkeit selbst, sondern als ein erweitertes Prädikat des Ich betrachtet werden, so daß in ihm stets das Ich vorausgesetzt oder hinzugefügt erscheint (ich denke, ich empfinde usw.).

Das Ich, als der Kern des menschlichen Geistes, ist wahrhaft Seiendes, jedoch nicht ein Existierendes, ebenso wie auch

das Zentrum eines Kreises nicht ein Punkt auf der Kreisfläche ist, wie dies gewöhnlich in der Geometrie angenommen wird. Der Punkt hat keine Ausdehnung, er nimmt keinen Raum ein, er kann nur, und zudem nur in Verbindung mit einem anderen Punkt, eine bestimmte Richtung weisen, eine Gerade bestimmen. Das Zentrum, als Punkt, hat aber für sich keinen solchen zweiten Punkt, obwohl dies ja jeder beliebige Punkt des Kreisbogens sein könnte: das bedeutet aber, daß das Zentrum nur als Richtung, Zusammenhang, Kraft existiert, und daß der Kreisbogen in diesem Sinne eine Funktion, ein Phänomen des Zentrums ist. Das Ich ist nicht durch sich selbst, es existiert nicht, sondern es wird existent, es wird zum Seienden durch ein Anderes, das sein Prädikat ist und das mit dem Ich nicht identisch ist. Darum kann man das Ich nicht ein für allemal durch eine Bestimmung, sondern nur durch fortlaufende Bestimmungen zu bestimmen suchen, und das ganze Leben ist nichts weiter als diese Bestimmung. Man könnte auch sagen, daß das Ich nicht ein Sein, sondern ein Über-Sein besitzt, denn es ist wahrhaft Seiendes. Das bedeutet keineswegs, daß es nur eine Funktion (ein Als-Ob) ist, wie es, im Grunde, von Kant und mit ihm von einem Teil der neuesten Gnoseologen aufgefaßt wird. Natürlich, das Ich ist auch eine Funktion, doch eine Funktion, eine Wirkung kann es nicht ohne Wirkendes, ohne Funktionierendes geben. Als nicht Existierendes kann das Ich auch in keinem Begriff zum Ausdruck gebracht werden, denn der Begriff ist ein Symbol der Existenz, ein Ergreifen ihrer, und er gehört deshalb voll und ganz zur Sphäre des Seins, zu der das Ich nicht gehört. Trotzdem ist das Wort Ich für jeden eine verständliche wortmystische Geste, die auf die Tiefe des Unausprechbaren hinter dem Ausgesprochenen, auf die Tiefe der Finsternis, die ständig durch das Licht zum Halbdunkel auseinandergerissen wird, des unterirdischen Quells, der

unaufhörlich über die Oberfläche sich ergießt, hinweist. Wenn wir selbst kein Ich wären, wenn wir durch die Erfahrung oder durch das Leben nicht unmittelbar wissen würden, was Ich ist, so wären alle Gedanken und alle Worte machtlos, das Ich zum Ausdruck zu bringen, es zu zeigen, es zu beweisen oder zu beschreiben; denn das Ich ist transzendent und absolut. Aber da wir selbst ein Ich haben, so ist keine besondere Introjektion zu seiner Erkenntnis erforderlich, denn diese Erkenntnis ist uns durch einen unmittelbaren mystisch-intuitiven Akt zugänglich. Es kann ganz verschiedene Stufen der Klarheit in dem Selbstbewußtsein des Ich geben, doch dies Selbstbewußtsein selbst ist uns ganz leicht und selbstverständlich, ganz intuitiv gegeben.

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt nicht bei dem ursprünglichen Selbstbewußtsein des Ich, sondern bei der Unterscheidung der mannigfaltigen Hüllen, von denen es umgeben ist, und in erster Linie bei der Unterscheidung zwischen Subjekt und Subjektivität. Das Ich als Subjekt ist Satzgegenstand für jedes Prädikat, gleichgültig, ob dies der Himmel oder die Hölle, Mineralien oder Leidenschaften sind. Doch praktisch besteht für uns ein großer Unterschied zwischen der Sphäre der uns umgebenden Welt und unserer Subjektivität, d. h. unserem physischen und seelischen Leben, und zwar kommt diese Unterscheidung darin zum Ausdruck, daß es gewöhnlich nur diese letztere Sphäre ist, die wir mit unserem Ich identifizieren, während alles übrige als Nicht-Ich angesehen wird. Und doch ist dieses Ich als psychisches Subjekt, d. h. dieses ständig bewegte und sich wandelnde Meer von Zuständlichkeiten, Erlebnissen, Erregungen und Leidenschaften, in demselben Maße wie auch die ganze äußere Welt ein Prädikat des noumenalen, hypostatischen Ich. Und nicht nur das psychische Subjekt, als ein Komplex in ständiger Wandlung begriffener Zustände

lichkeiten, sondern auch das gnoseologische Ich, die Gesamtheit aller Formen, Schemata und Kategorien der Erkenntnis, ist in bezug auf das noumenale Ich Prädikat. Daran, diese Wahrheit nicht genügend klar erkannt zu haben, krankt die Philosophie Kants und die ganze von ihr ausgehende gnoseologische Bewegung. Es geht aber auch nicht an, das Ich als absolutes Subjekt, das wahrhaft seiende Ich dem wollenden Ich gleichzusetzen. Auch das Wollen ist nur eine Hülle des Ich, sein Zutagetreten im Sein, denn der starke, autonome Wille, den hier die Metaphysik des Schopenhauerschen Voluntarismus einführt, ist nichts weiter als hypostasierter Psychologismus. Das Wollen ist ein Prädikat des Ich, denn dieses ist ja das Wollende, nicht anders, wie es ja auch das Denkende, Erkennende, Fühlende ist. Diesem absoluten Ich, der reinen Hypostasheit gegenüber ist der Wille nur eine Erscheinung des Seins: — das Wollen ist nur im Wollenden, nicht umgekehrt; der Wollende ist vor allem Wollen, und ein subjektloser oder gar dem Subjekt voraufgehender Wille ist nichts weiter als ein wahngesoborener Alp der Philosophie des Pessimismus, einer Philosophie, die das Licht des Tages auslöschen will, um ins Reich der Nacht zu versinken. Wenn zwischen dem hypostatistischen Ich, dem absoluten Subjekt einerseits, und dem gnoseologischen und psychischen Ich andererseits unterschieden werden muß, so ist zwischen dem hypostatistischen Ich und dem Körper, als der Einheit der psychophysischen Organisation, dem Träger aller Empfindungen, um so strenger zu unterscheiden. Der Körper ist unser kosmisches Ich, die Gesamtheit der Organe, vermittels derer wir mit der ganzen Welt in Verbindung stehen; diese letztere ist zugleich unser peripherischer und potentieller Körper¹⁾. Im Körper, mit dem Körper und durch den Körper vollzieht

¹⁾ Vgl. meine „Philosophie der Wirtschaft“.

sich unser ganzes Leben; der Körper ist das Laboratorium des Geistes, in welchem sich dieser in seinen Funktionen herausarbeitet. Die Frage nach der Bedeutung des natürlichen körperlichen Lebens und nach dem Sinn der Körperlichkeit kann für sich gestellt und behandelt werden, jedenfalls aber kann hier kein Zweifel darüber aufkommen, daß unser Körper, bei all seiner Vertraulichkeit und Intimität für uns, nicht Ich ist. Er ist im selben Maße und in demselben Sinne nicht Ich, wie auch das psychologische oder das gnoseologische Ich. Der Körper ist in bezug auf das Ich Prädikat, ein reales, vitales Prädikat, in welchem und mit welchem dieses Ich lebt, d. h. seine ständige Prädikativität realisiert. Und wenn man unsere Körperlichkeit nicht mit dem Ich identifizieren darf (was der Materialismus tut, der Metaphysik ist, welche, wie oben gezeigt, das Ich aus dem Nicht-Ich deduziert), so ist eine Identifizierung seiner mit der ganzen natürlichen Welt, seine Auflösung im Kosmos noch weniger berechtigt. Und obwohl unser Ich, sofern es im Kosmos drinsteht, in diesem Sinne „kosmisches“ Ich ist, dem alles als sein Prädikat zueignet, läßt es sich — und das ist das Geheimnis des Ich und das Wunder des Ich — doch nicht auflösen, und indem es keinen Raum im Kosmos einnimmt, nicht von dieser Welt ist, geht es auch nicht im Kosmos auf. Letzten Endes bleibt nichts anderes übrig, als das Ich antinomisch, nach dem Typ der „negativen Theologie“ zu bestimmen: einerseits ist das Ich ein vollkommenes und endgültiges Nicht allen Bestimmungen gegenüber, weil es überhaupt nicht ist, und doch verwandelt es sich dabei nicht in eine Null, eine Leere, in Nicht-Sein, denn ihm kommt Über-Sein zu; andererseits aber ist das Ich alles, von der allerintimsten Subjektivität bis zur erstarrtesten Objektivität, weil ja alles zu seinem Prädikat werden kann.

Das Ich kann deshalb niemals, auch nicht für einen einzigen Augenblick, zu einer Null werden, denn es ist unlöslich mit seinem Prädikat verbunden, und in ihm, durch dieses, mit ihm ist es, geht es ins Sein ein. Durch das wahrhaft Seiende wird das Existierende gesetzt, das Unbestimmbare bestimmt, und zwar nicht von außen her, sondern von innen heraus. Dieser Zusammenhang kann nicht zerrissen werden: — das Ich ohne Prädikat greift ins Leere, das Prädikat ohne Ich ist blind. Die Prädikativität ist nichts anderes als die Entfaltung der dem Geist eigenen Natur und Tiefe in ihm; sie ist ein Akt der Selbstbestimmung und Selbstzeugung. Das Prädikat kommt nicht von außen her, wie dies wohl scheinen könnte, sondern wird im Geist geboren, der hypostatische Geist erkennt in ihm sich selbst, erschaut in ihm sein eigenes Wesen mit seinen unerschöpflichen Reichtümern. Das klingt paradox: ist denn all das, was sich in mir ständig unabhängig von meinem Willen und sogar trotz seiner vollzieht, wirklich meine Selbstzeugung, mein eigenes Wesen, meine eigene Natur? Enthält denn wirklich das Ich, das doch ganz offenbar und unzweifelhaft nur ein Etwas, ein winzig kleines Teilchen des Weltgebäudes ist, dessen Alles in sich, ist es der Weltschöpfer und die Welt seine Tat? Hier stehen wir vor der Frage, die sich als ein „Fluch“ und als eine unlösbare Aufgabe für die monistische Philosophie erwiesen hat, vor der Frage, die sich ihr stets immer wieder in neuem und anderem Gewande als das allgemeine Problem der Identität aufdrängte: wie ist es möglich, eine Brücke vom Subjekt zum Objekt, vom Satzgegenstand zum Prädikat zu schlagen? Wie ist es möglich, das Urteil zu realisieren, das ja ganz offensichtlich ein Symbol der Substanz ist? Und wenn auch die Brücke selbst nicht gefunden worden ist, so sind doch die Bedingungen ganz klar zutage getreten, denen die Lösung genügen muß, ob-

wohl diese Bedingungen an sich zur Antinomie führen. Einerseits muß das Prädikat, um Prädikat zu sein, dem Ich angehören, selbst in gewissem Sinne Ich sein, selbst ein ichhaftes Wesen besitzen; zugleich aber muß es sich von ihm unterscheiden, muß dem Ich gegenüber ein Anderes, d. h. ein Nicht-Ich sein. Die Prädikativität beruht auf einer Verletzung der beiden logischen Grundgesetze: der Identität und des Widerspruchs, denn sie bezeugt, daß das Ich Nicht-Ich und doch auch wieder Ich ist, beides zugleich. Wenn sich das Ich nur einfach wiederholen würde, indem es seine Prädikate — Ich ist Ich, ist Ich, ist Ich — zu Widersprechen seiner selbst machte, so wäre dies ein Kreisen des Eichhörnchens in seinem Rad, ein stetes Suchen nach irgendeinem Inhalt und irgendeiner Bestimmung, ein unstillbares Verlangen nach einem Prädikat, aber nicht das Prädikat selbst. Allem Sein entrückt, der Prädikativität beraubt, würde sich das Ich in einem qualvollen Verlangen nach dem Ich, in der Ohnmacht seines Strebens nach dem Absoluten erschöpfen. (Ist dies nicht jene in der Gehenna lodernde, nie erlöschende Feuerglut der letzten Geschiedenheit, des Verlustes der Prädikativität, der Unsterblichkeit ohne die Fähigkeit zum Leben? Und ist nicht aller Tod in einem ganz bestimmten und zeitlichen Sinne ebenfalls eine Scheidung des Satzgegenstandes vom Prädikat, oder doch wenigstens eine Paralyse dieses Zusammenhanges?) Andererseits aber würde ein völlig ins Nicht-Ich übergegangenes und in ihm versenktes Ich alle Kraft und Schärfe des Lebens, dessen Sonnenhaftigkeit einbüßen, würde in die Ohnmacht des Vor-Seins oder des Nach-Seins verfallen (als dieses letztere erscheint auch der Tod, welcher das Ich in brennender Sehnsucht und Leere, das Nicht-Ich dagegen in der Ohnmacht der Bewußtseinslosigkeit, die nur durch die Auferstehung überwunden wird, zurückläßt). Diese Sphäre der Prädika-

tivität, die zugleich Ich und Nicht-Ich ist, muß als Nicht-Ich im Ich verstanden und gedeutet werden, d. h. als etwas, was Ich ist, und dabei doch vom Lichte des Ich noch nicht getroffen wird, d. h. seiner selbst noch nicht bewußt geworden ist, das gleichsam die Dämmerung des Ich, ein un- (vor-, unter-) bewußtes Ich darstellt. Eine solche Bestimmung mag wie eine *contradictio in adjecto* oder wie ein Widerspruch klingen (von dem man, natürlich, die Antinomie streng scheiden muß), doch dieser Widerspruch wird beseitigt, wenn man hinzufügt, daß die Unbewußtheit hier nicht eine Unmöglichkeit des Bewußtseins (eine solche Annahme in bezug auf das Ich wäre widerspruchsvoll und darum unzulässig), sondern dessen Fehlen oder einen Zustand der Potentialität bedeutet. Dem Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich entspricht der zwischen dem Bewußtsein in actu und in potentia, wobei das Ich als eine Quelle ständig sich aktualisierender Potenzen zu denken ist. Das Wesen des Geistes kennt keine Grenzen, und die Tiefe des Ich, die ja nach der Fichteschen Terminologie gerade das Nicht-Ich ist, ist unendlich, wie dies dem unsterblichen und ewigen Geist entspricht.

Fichte ist auf diese Schwierigkeit gestoßen und hat sich gezwungen gesehen, ein unbewußtes Schöpfertum, die produktive Einbildungskraft im Ich, durch welche die Gestalten des Nicht-Ich erzeugt werden, anzuerkennen. Er nähert sich hier der Wahrheit in einem unendlich wichtigen Punkte und wird nur dank dem in seiner Einseitigkeit falschen Ausgangspunkt von ihr abgelenkt. Die Philosophie des abstrakten, von der Substanz losgerissenen Ich kann nur durch Zweideutigkeiten (wie die in den Begriffen des absoluten und des reinen Ich enthaltene) oder durch eine Vergewaltigung der „Deduktion“ gerettet werden. (So eine Vergewaltigung bedeutet der Übergang ins Gebiet der praktischen

Vernunft, der zum Zwecke der Deduktion des Nicht-Ich als einer „Schranke“ unternommen wird, während das Nicht-Ich nicht eine „Schranke“ oder nicht nur eine „Schranke“, sondern vor allem das Prädikat des Ich selbst ist.) Jedenfalls hat Fichte in der Problematik eine Entdeckung gemacht, die für die Philosophie von unvergänglicher Bedeutung ist: er hat die Frage nach der Natur des Nicht-Ich im Ich gestellt. Diese Frage beantwortet Schelling (in „Wesen der menschlichen Freiheit“ und „Philosophie der Mythologie“) durch seine Lehre von der Natur in Gott, die man verallgemeinern und als eine Lehre auch von der Natur des Geistes oder des Ich auffassen kann. Die Natur oder der Urgrund in Gott stellt nach Schelling jenes dunkle und unbewußte Prinzip dar, aus dessen Überwindung Gott als persönliches Prinzip hervorgeht. Hinsichtlich des uns beschäftigenden Problems kann man sagen, das Nicht-Ich stelle hier in bezug auf die Hypostase die Natur des Ich, dessen *φύσις* dar. Die Häresie und der Irrtum Schellings besteht (im Gegensatz zu Fichte) darin, daß er die Natur vor die Hypostase stellt und aus ihr erst die Hypostase ableitet, mit anderen Worten: daß er das (zudem in seiner dunklen Potentialität erfaßte) Prädikat ohne den Satzgegenstand und vor diesem nimmt und es aus sich heraus für sich seine eigene Hypostase zeugen läßt. Durch diese (von Boehme und anderen Mystikern übernommene) Umstülpung wird das ganze Schellingsche Gebäude entstellt, in eine Unwahrheit verwandelt. Nicht nur, daß Schelling zwischen der Natur in Gott und Gott selbst unterscheidet — er stellt sie einander direkt gegenüber: aus der Natur entsteht die Welt gleichsam von selbst, und von selbst geht aus ihr auch das Böse hervor, das bei Schelling im Grunde mit der Individuation, d. h. mit der Entstehung der hypostatischen Gestalt des Seins identisch ist. Dadurch wird

hier eine Trennung der untrennbaren Dreieinigkeit vollzogen und die Hypostase von der Natur geschieden, obwohl sie als aus der Natur, als Ergebnis deren Entwicklung entstanden dargestellt wird. Ohne einstweilen auf diesen dogmatischen Teil der Frage einzugehen, erblicken wir in der Schellingschen Lehre von der Natur in Gott einen Versuch, die Hypostase und die Natur, Subjekt und Objekt, Satzgegenstand und Prädikat miteinander zu verbinden. Obwohl sich in der Entwicklung dieses Gedankens häretische Verdrehungen ergeben, steht das Problem hier durchaus auf richtigem Boden, doch da Schelling die Natur, das Prädikat vor den Satzgegenstand oder die Hypostase stellt, kommt er, ganz im Sinne der Identitätsphilosophie, zu einem bewußtlosen Urgrund, in dem und aus dem das Bewußtsein entsteht. Und das ist von Grund aus unwahr, denn der Geist kann nicht bewußtlos oder in Bewußtlosem sein — das würde bedeuten, daß er auch außerhalb der Hypostase steht, während er doch vor allem Hypostase ist, die sein Alpha und Omega bedeutet, am Anfang und am Ende steht; sein ganzer Reichtum steigt zum Licht des hypostatischen Bewußtseins empor. Das Ich kann nicht bewußtlos sein, denn es ist ja Bewußtsein. Und diese Sonne der Vernunft kann nicht ihre Erklärung aus dem Prinzip der Finsternis finden, das Bewußtsein oder das Ich kann nicht aus irgend etwas entstehen. Es kann aber auch kein Bewußtsein geben, wenn nicht auch das ist, dessen es bewußt wird, und es kann keine Hypostase geben ohne Inhalt. Wie der Tag das verborgene Prinzip der Nacht voraussetzt und das Licht die von ihm aufgedeckte und zerstreute Finsternis, so hat auch das Bewußtsein seine Tiefe, aus der seine Gegenstände geboren werden. Die Hypostase setzt das voraus, dessen Hypostase sie ist, sie läßt sich nicht von ihrer Natur trennen, sie ist hinsichtlich ihrer Natur hypostatisch.

Die Natur ist der Grund oder die Prädikativität des Satzgegenstandes, der dieses Prädikat entfaltet, zum Sein erweckt. Was birgt nun dieser Grund, diese Prädikativität des Satzgegenstandes in sich, was ist in ihm enthalten? Auf diese Frage kann man nur mit einer zweiten Frage antworten: was birgt er nicht in sich? Mit anderen Worten, er enthält alles — alles Potentielle und alles sich Aktualisierende. Das Prädikat spricht von allem, ist ein allumfassendes Wort, der Weltlogos. Dieser Logos erhebt sich aus der Tiefe der Natur der Hypostase, die durch ihn ihre eigene Natur und ihren Reichtum erkennt, denn — wie der russische Volksmystiker Sjutajew sagt, der hier einem Gedanken Ausdruck verleiht, der sich in verschiedener Form und in verschiedenem Gewande bei den Mystikern aller Zeiten und Völker wiederfindet — „alles ist in dir, und du bist in allem, die ganze Welt ist mein Eigentum, und die Natur ist die Tiefe meines eigenen Geistes, die vor mir ihre Schätze ausbreitet.“ Und dieser Wesenszug des Geistes, diese Zweieinigkeit von Hypostase und Natur erschließt sich, kommt in jeder seiner Bewegungen, in jedem seiner Akte zum Ausdruck, am deutlichsten jedoch, wie wir gezeigt haben, im Akt des denkenden Selbstbewußtseins, im Urteil. Das Urteil, welches es mit der Zweieinigkeit von Subjekt und Objekt zu tun hat, ist ein lebendiges Zeugnis von der Zweieinigkeit der Substanz, d. h. des Geistes: der Hypostase und der Natur. Aber diese Zweieinigkeit bleibt nicht bei der Zweieinlichkeit stehen, sondern führt zur Dreieinigkeit. Das Prädikat wird dadurch zur Bestimmung des Satzgegenstandes, daß es durch die Kopula, durch das Sein ergänzt, mit dem Subjekt verbunden wird. Und die Hypostase, das Subjekt, beschränkt sich nie darauf, sich selbst in seinem Prädikat als sein ideales Spiegelbild zu spiegeln, sondern es erkennt dabei die Realität — seine und die des Prädikats, oder, was das

selbe ist, es fühlt die ganze Seinspotenz, die von ihm ausgeht und zu ihm zurückkehrt. Und diese „lebendigmachende“ Potenz ist, im Grunde, Existenz, ist lebendiges Leben, Realität, Sein. Die Realität hat scheinbar keine eigene Stimme und Gestalt, ist nur das Wie eines Was, gleichsam dessen Modus. Genauer: die Person des Prädikats ist auch ihre Person; alles, was als Weltlogos entstanden ist, ist auch ihr eigenes Alles. Zugleich ist auch die Realität, die der in ihrer Natur sich verwirklichenden Hypostase zukommt, dieselbe Realität, wie die des Prädikats. Es ergibt sich so, daß die Realität nur im Verhältnis zwischen der Hypostase und ihrer Natur existiert, in der Bewegung von der einen zur andern, die natürlich ebenfalls rein ideell zu verstehen ist, als sich verwirklichendes Verhältnis der Lebensmomente des Geistes. Doch die Realität ist nicht nur dieses Verhältnis, diese Bewegung, sie ist in allem gegenwärtig, und alles, oder die Welt, wird zu lebendigem Leben, wird zum Sein, aus dem dann die Identitätsphilosophie durch die Abstraktion seiner All-Einheit und Allgemeinheit das eine Weltprinzip hervorhebt. Der philosophische Kosmismus orientiert sich am Sein als der allumfassenden Realität. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten, auf die der Kosmismus oder die Identitätsphilosophie stößt, sind uns bereits bekannt. Die Realität als solche, außerhalb ihres Zusammenhanges mit dem hypostatischen Bewußtsein, mit dem Subjekt und dem Weltlogos oder dem Prädikat, ist farblos und stumm, ohne Bewußtsein und sinnlos — und deshalb ist auch der abstrakte Realismus sinnlos und unmöglich. Das Sein ist nur als Kopula, d. h. nur im Lichte des hypostatischen Logos und in einem Zusammenhang mit ihm denkbar. Das Sein ist nicht einfach ein aller Prädikate beraubtes, zum Nichts werdendes Sein (wie dies für Hegel zur Durchführung seiner weiteren dialektischen

Kunststücke nötig und genehm war¹⁾, sondern es ist stets das (hypostatische) Sein irgendwessen und von irgend etwas, dessen Modus, der alle Aristotelischen Kategorien umfaßt²⁾ (mit Ausnahme der *οὐσία*, die nur durch ein Mißverständnis oder einen Fehler unter die Aristotelischen Kategorien geraten konnte). Doch diese ganze Buntheit der Kategorien kommt lediglich dem vergänglichen Bild der Welt zu, nicht aber dem Sein selbst, das der unbewegliche und außerhalb aller Kategorien stehende Träger dieser letzteren ist. Eine der größten Lügen des gnoseologischen Idealismus, besonders in dessen extremsten Richtungen, besteht darin, daß er das Sein als Realität den Kategorien zurechnet, für eine Kategorie des Denkens erklärt, für nichts weiter als eine Denkbarkeit achtet. Diese philosophische „Lästerung des Hl. Geistes“ bedeutet zweifellos einen Akosmismus, wenn nicht gar einen Antikosmismus, denn der Logos wird nur durch die Potenz der Realität zum Kosmos. Sein kommt weder der Hypostase als solcher — denn diese, als wahrhaft Seiendes, steht über dem Sein und außerhalb des Seins —, noch dem Logos, dem Prädikat als „Vorstellung“, oder dem ideellen Bild, das ja nur im Sein entstehen kann, zu. Dadurch, daß es eine lebendigmachende Seinspotenz gibt, die alles an der Realität teilhaben läßt, steigt die Hypostase in die Ebene des Seins hinab, wird ihr diese überhaupt erst zugänglich. Sie ist bereits etwas, und das Prädikat ist nicht bloß Wort, sondern das Wort von irgend etwas, oder richtiger: aus irgend etwas (denn das wahre Wesen des Wortes besteht darin, daß die Worte von den Gegenständen selbst gesprochen

¹⁾ Vgl. Exkurs über Hegel.

²⁾ Außer der *οὐσία* führt Aristoteles folgende Kategorien an: *ποσόν, ποιόν, πρόσι, ποῦ, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν* (Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Liegen, Haben, Tun, Leiden).

werden, daß sie bereits die Realität, das Konkrete voraussetzen¹⁾. Die Seinspotenz, die Realität, in eine logische Kategorie der „Gegebenheit“ oder des „Seins“ verwandeln, bedeutet, das dritte Moment des dreieinheitlichen Urteils und der dreihypostatischen Substanz im zweiten auflösen, was natürlich nur geschieht, um später nach Belieben schalten und walten zu können und die „naturwissenschaftliche Welt“ sich zum Bilde aufzubauen, was denn auch, von jedem in seiner Art, von Hegel, Cohen und Konsorten getan wird. Mit dem Sein weiß die Logik nichts anzufangen, aber auch ohne dieses vermag sie nicht auszukommen. Das Sein ist alogisch und dabei doch durch und durch vom Logos erfüllt, der ohne das Sein ohnmächtig ist. Darum bleibt ja auch die Logik, die darauf prätendiert, das Weltensein zu deduzieren, rat- und hilflos vor ihm stehen.

EXKURS ÜBER KANT

DIE KANTISCHE SEINSLEHRE

Die Frage nach dem Sein oder dem Dasein bleibt in der Lehre Kants sehr unklar, während sie doch in Anbetracht der Schwierigkeiten, mit denen hier eine idealistische Auffassungsweise zu kämpfen hat, eine ganz besonders sorgfältige Klärung erfahren sollte. Bei der Aufzählung der Kategorien führt Kant unter der Rubrik der Qualität auch die Realität (neben der Negation und der Limität) und unter der Rubrik der Modalität das Dasein (neben der Möglichkeit und der Notwendigkeit) an (Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 106), aber irgendeinen Gebrauch macht er von der Mehrzahl seiner Kategorien, mit Ausnahme der Kausalität, nicht. Die Kategorien der Realität und des Daseins werden von ihm nicht weiter untersucht, werden lediglich als Modalitäten des Prä-

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung über die Philosophie des Namens.

dikats, nicht aber in ihrer Eigenheit betrachtet. „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen — sagt Kant —, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist; zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstandselbst (?), dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch [im] Zusammenhang desselben mit irgendeiner wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, daß nicht das Mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu tun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorgehen könne“ (272). Dieser letzte Satz führt plötzlich das Moment der Gegebenheit des Dinges ein, obwohl diese in der Gnoseologie Kants, die das Ding oder den Gegenstand als kategoriale Synthese von Wahrnehmungen auffaßt, gar nicht am Platze ist. Darum ist auch das Problem der „Gegebenheit“ für das Kantische System so brennend und von so großer Bedeutung geworden. Eingehend verweilt Kant in dem 4. Abschn. des 3. Hauptst., 2. Buch, Teil II, 2. „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“ bei diesem Problem. „Sein ist offenbar — führt Kant hier aus — kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. (Es ist schwer, sich etwas Unbestimmteres und Verworreneres vorzustellen als die hier angeführte Definition eines so grundlegenden Problems. B.) Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält

zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern als bei dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meines Begriffes diese gedachten hundert Taler selbst im Mindesten vermehrt werden. ... Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen

nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen“ (626–629).

Die hier angeführte Stelle zählt mitsamt dem zur Genüge bekannten Beispiel von den hundert Talern ganz mit Recht zu den anfechtbarsten Punkten der Kantischen Lehre. Tatsächlich sind alle Bestrebungen des Königsberger Kopernikus darauf gerichtet, in das Subjekt, in das Denken die ganze Energie des Seins hineinzuziehen und den Gegenstand als eine kategoriale Synthese hinzustellen. Doch das, was tatsächlich vom Denken festgehalten wird, erweist sich nicht als Gegenstand, sondern nur als Begriff vom Gegenstand, dem das Sein durch einen synthetischen Akt, nicht auf Grund spekulativer Erwägungen, sondern gestützt auf irgendeine intuitive mystische Gegebenheit des Gegenstandes, beigegeben werden muß (obwohl dies verschämt durch einen sehr unbestimmten Hinweis auf den „Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen“ verschleiert wird). Der Unterschied zwischen dem Begriff der hundert Taler und der tatsächlichen Summe ist nicht nur logisch ungreifbar, sondern auch gnoseologisch unverständlich: — in den Kantischen gnoseologischen Idealismus bricht hier plötzlich ein mystischer Empirismus ein. Und obwohl Kant den Sieg über den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes davonzutragen meint, deckt er hier tatsächlich nur die Unbegründetheit und Unhaltbarkeit seines Idealismus auf, da dieser keinen Halt im Sein hat und das Sein in ein synthetisches X verwandelt. Nirgends in der ganzen Kr. d. r. V. wird die Frage nach der Realität anders als im Sinne einer formallogischen Urteilsqualität gestellt. Gleich zu Beginn (§ 1) wird darauf hingewiesen, daß die Anschauung nur stattfindet, „sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum

(uns Menschen wenigstens) nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittels der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe“ (33). Kant beginnt seine „Kritik“ mit der völlig dogmatischen und durchaus unmotivierten Erklärung, in der Anschauung seien die Gegenstände, die uns affizieren, gegeben; folglich liegt der gesamten Erkenntnis als deren Voraussetzung die Realität des Gegenstandes zugrunde, die, nach Kant, nur durch die Sinnlichkeit, nicht aber durch das Denken gegeben ist (hierauf stützt sich ja seine Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes). Aber der Realismus des Kantischen Ausgangspunktes wird späterhin, selbstverständlich, weder weiter entwickelt noch bestätigt, vielmehr erweist es sich, daß die Dinge kategoriale Synthesen sind und daß das res in das Gebiet der Noumena gehört, von denen uns jedes Wissen verschlossen bleibt. Und doch können wir ohne das res die wirklichen Taler nicht von den vorgestellten unterscheiden. Charakteristisch für Kant ist seine Einstellung zur Kopula „ist“. In ihr erblickt er den Ausdruck einer „Beziehung“ des Satzgegenstandes zum Prädikat — worin aber das Wesen dieser Beziehung beruht, erklärt er nicht und legt sich diese Frage auch gar nicht vor. Kant geht über eine formal-grammatische und formal-logische Einstellung zu dieser Frage nicht hinaus, während sie doch, so gestellt, lediglich eine völlig abgeleitete Bedeutung hat. Die Natur der Kopula, d. h. des Seins, muß zuerst ontologisch begriffen und dann erst zu der logischen Widerspiegelung des Seins in der Kopula übergegangen werden. Auf alle Fälle

genügt es keineswegs zu sagen, die Kopula drücke nur die Beziehung zwischen Satzgegenstand und Prädikat aus, wenn dabei nicht untersucht wird, welcher Art denn diese Beziehung ist. Darum ist der Hinweis darauf, das Sein sei nur „Kopula“ und setze kein neues Prädikat hinzu, schon deshalb unbrauchbar, weil hier eine Unbekannte durch eine andere Unbekannte oder doch wenigstens durch eine Unbestimmte bestimmt wird. Der eigentliche Sinn der Kantischen Gnoseologie ist der, daß nur die sinnlichen Elemente der Realität, nur Anschauungen gegeben sind, die seitens des gnoseologischen Subjekts eine aktive Einwirkung erfahren, woraus die Erfahrung, als einzige Form der Realität, die uns zugänglich ist, resultiert. Wenn jedoch Kant auf die Potenz der Begriffe zu sprechen kommt, so verweist er bereits auf die Realität des Gegenstandes selbst und führt damit eine besondere Erkenntnisquelle ein — das Realitätsgefühl, dessen Aussagen dem Urteil synthetisch hinzugesetzt werden.

Es ist ganz natürlich, wenn bei Kant dem dritten Moment des Urteils, der Kopula, d. h. dem Problem des Seins oder der Realität, so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Philosophie Kants ist, wie wir gesehen haben, ein subjektiver Idealismus, der den am Ausgangspunkt stehenden Begriff des Subjekts nicht einmal in dessen wahrer Gestalt, als Hypostase, auffaßt, sondern in einer gnoseologischen Umhüllung, die vom Prädikat abgezogen ist. Es ist eine Philosophie des für den Satzgegenstand gehaltenen Prädikats. Aber auch hier gelangt Kant nicht bis zum dritten Moment, bis zum Sein, bleibt vielmehr beim zweiten stecken, und das Seinsproblem erhält bei ihm eine völlig ungenügende Beleuchtung, wird in die Lehre von den Phänomena und Noumena eingehüllt, die selbst äußerst problematisch ist. Darum erweist sich der Kantische Idealismus

mus auch als so vieldeutig, daß er nach den verschiedensten, ja selbst entgegengesetztesten Richtungen hin auseinandergezerrt werden kann. Das Kantische Beispiel von den tatsächlichen und den vorgestellten hundert Talern wird auch von Hegel in seiner Logik im Sinne der dort vertretenen Lehre von der Identität von Sein und Nichts behandelt: „Die Abstraktionen von Sein und Nichts hören beide auf, Abstraktionen zu sein, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten Erst das Dasein enthält den realen Unterschied von Sein und Nichts . . .“ (Wiss. d. Logik I, 1, S. 85). Übrigens fügen die Betrachtungen Hegels, die ihm lediglich zur Entwicklung seines eigenen Standpunktes dienen, nichts Wesentliches zur Klärung des uns hier beschäftigenden Problems hinzu.

Um es also noch einmal zu wiederholen: das Sein, — das „Ist“ —, ist nicht nur „Kopula“. Richtiger, man muß sich ernsthaft die Frage vorlegen, was denn eigentlich diese Kopula bedeutet, woher sie stammt. Und sofort wird es klar, daß ihre „formallogische“ Funktion nur der Widerschein einer ontologischen Gegebenheit ist. Die Kopula verbindet, sie vereinigt Subjekt und Objekt, die sich, nimmt man sie voneinander getrennt, in einer antinomischen Korrelativität befinden. Zwischen ihnen gibt es keine Brücke. Das Subjekt besitzt die ganze Seinspotenz, es hat aber nicht die Gestalt des Seins, es bleibt transzendent; das Objekt besitzt die ganze Fülle des Seins, doch fehlt ihm dessen Potenz. Es bedarf einer besonderen, vermittelnden Macht, um das Subjekt und das Objekt im Seinsakt miteinander zu verbinden. Das Sein ist Einheit der Hypostase und ihrer Natur. Das Sein schlechthin, das Parmenides und Spinoza mit allen ihren Anhängern gelehrt haben, gibt es nicht. Das Sein ist stets konkret und bestimmt. Deshalb

kann es nicht unabhängig von der Beziehung des Seinssubjekts zum Objekt betrachtet und verstanden werden; ihm kommt eindeutig der dritte Platz in dem Bestand des substantialen und somit auch logisch-grammatischen Urteils zu, und dieser hierarchische Platz der Seinskategorie kann durch nichts geändert oder aufgehoben werden. Außerdem steht dieses dritte Moment in einer ganz bestimmten Beziehung zu den beiden vorhergehenden, und zwar zu jedem in einer anderen: das Sein wird von der Hypostase, vom Subjekt in sich aufgenommen. Das Subjekt ist, aber es bewegt sich zum Prädikat, zu dem Etwas hin, was es ist. Man kann, um in der Sprache der Theologie zu reden, sagen, daß die dritte Gestalt der Substantialität, die Seinspotenz, aus dem Subjekt, aus der ersten Gestalt der Substantialität hervorgehe und sie mit der zweiten so verbinde, daß sie eine neue Einheit bilden („Alles was Mein ist, ist Dein, und was Dein ist, ist Mein“): die Gestalt des Seins, der Logos der Welt, das Prädikat kann vom Sein nicht getrennt werden, denn es geht vom Subjekt zum Objekt aus. Das Subjekt verleiht an sich dem Sein keine Qualität, ihm eignet nur dessen Potenz. Hieraus entspringt die Eigenschaft des Prädikats, die es vom Satzgegenstand unterscheidet, daß es stets einen allgemeinen Charakter hat, einen Begriff oder eine Idee, eine bestimmte Eigenschaft und qualitative Beschaffenheit des Seins zum Ausdruck bringt, welches an sich, außerhalb dieser Eigenschaft, kein eigenes Antlitz hat; im Gegenteil, alle Individuation, alles Teilhaben an einer bestimmten Hypostase ist einzig dem Satzgegenstand eigen, welcher in diesem Sinne nicht Begriff, sondern Name (Eigenname) ist¹⁾. Hieraus ergibt sich formallogisch die außerordentlich wichtige Folgerung, daß ein und dasselbe Prädikat einer ganzen Reihe

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung über die Philosophie des Namens.

von Satzgegenständen eigen sein kann. Allerdings kann auch ein Satzgegenstand eine Reihe von Prädikaten haben, und es scheint, als unterscheide er sich in dieser Beziehung nicht vom Prädikat, doch ist dies nur scheinbar so. Die Sache ist die, daß das Prädikat überhaupt keine geschlossene, erschöpfende Natur hat, daß es vielmehr stets eine unbestimmte Vielheit ist: A ist B und B_2 und $B_3 \dots$ und B_n und B_{n+1} usw. ..., die mit einem usw. aufhört. Das Integral dieser Reihe aber, das einzige gemeinsame (wenn auch potentielle) Prädikat ist Alles oder die Welt. Darum ist die Sphäre des Seins, d. h. des Prädikats, einheitlich und vielen Prädikaten gemeinsam, während dagegen diese letzteren sich nicht wiederholen, denn wiederholen können sie sich nicht, da sie keinen Seinsinhalt besitzen; sie verharren über dem Sein und haben an ihm nur durch das Prädikat teil. So haben wir eine einheitliche Welt — das allgemeine, universale Prädikat, die Seinssphäre, und eine Vielheit hypostatischer Zentren. Das Problem des Allgemeinen (*τὸ καθ' ὅλον*), der Natur des Begriffs, das seit der Antike und über das Mittelalter hinaus bis auf unsere Zeit vor uns steht, geht gerade auf diese Beziehung des Begriffs zum Satzgegenstand, welcher nie allgemein, ja, nicht einmal Begriff, sondern stets unmittelbar oder unter der Larve eines Substantivums Nicht-Begriff, Hypostase ist, zurück. Die tatsächliche Natur des Problems wird dadurch verschleiert, daß als Satzgegenstand gewöhnlich nur im Ausnahmefall das Pronomen der ersten Person steht, während in der Regel Satzgegenstände Begriffe (oder „Gattungsnamen“ im Unterschied von Eigennamen) oder einfach Worte sind (während die Hypostase als solche nicht einmal Wort ist, an sich durch kein Wort ausgedrückt werden kann, weshalb sie auch stets eines Prädikats bedarf). Aber diese Abarten des Urteils sind nur aus

dem allgemeinen, ontologischen Urteilstyp ableitbar: Ich bin etwas, Ich bin A. Kraft seiner Funktion hört das Prädikat selbst auf, Begriff zu sein, wird gleichsam zu einem Eigennamen und verlangt eben deshalb für sich nach einem Prädikat. Wie bereits erwähnt, lassen sich alle Urteile auf diesen Typus zurückführen, der ihnen als selbstverständliche Voraussetzung zugrunde liegt. „Der Tisch hat eine schwarze Oberfläche“ bedeutet tatsächlich: ich denke, ich sehe, daß der Tisch usw., d. h. ich bin ein Sehender, daß der Tisch usw. Eine andere Quelle der Verdunkelung des tatsächlichen Sachverhalts ist darin zu suchen, daß im Urteil, so wie es sich im Denken realisiert, die ganze schwankende Natur des Denkens, dessen ganze Unwahrscheinlichkeit zum Ausdruck kommt. Daher geht die „Modalität“ des Urteils in der problematischen, apodiktischen und assertorischen Gestalt (nach Kant) nicht auf seine ontologische Grundlage, sondern auf seine, sozusagen, logische Technik, auf die Art der Verwirklichung in dem Suchen nach dem wahren Urteil zurück¹⁾. Alle diese Arten von Kategorien sind Modifikationen des Urteils in seiner logischen und grammatischen Verwirklichung sofern es Denken ist. Aber das Urteil — und darin besteht das Allerwesentlichste unseres Standpunktes — ist nicht Denken, genauer, ist nicht nur Denken, sondern ist die Grundtatsache der Selbstbestimmung des Geistes. Das Urteil bringt die Natur der Substantialität zum Ausdruck. Und dem Sinne dieses ontologischen Urteils gemäß steht der Satzgegenstand stets in der Einzahl, ist eine

¹⁾ Hierher gehören auch alle anderen Urteilsarten, die sich nach der Kantischen Kategorientafel hinsichtlich ihrer Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), ihrer Qualität (Realität, Negation, Limitation), ihrer Relation (Substantialität und Inhärenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft oder Wechselwirkung) unterscheiden.

in sich beschlossene Monade, während dagegen das Prädikat allgemein ist — Begriff, der die Natur des Seins zum Ausdruck bringt, ganz gleich, wem es zukommen möge.

Hier sehen wir uns unmittelbar vor das brennendste und schwierigste Problem gestellt — vor das Problem der Polyhypostasie des Seins, der Einheit des Prädikats bei einer Vielheit von Satzgegenständen, der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit. Die eine Welt ist Eigentum einer unbestimmten Vielheit von Hypostasen; die eine Natur des Geistes, die sich in der Welt erschließt, hat viele Antlitze.

Wie ist nun aber das Wir möglich? Wie erkennt jedes in sich geschlossene, sich unwillkürlich für das absolute Ich haltende Ich ein anderes Ich, wo und wie vollzieht sich der Übergang zum Du, wie entsteht das Wir? An diesem Problem sind, ohne es zu bemerken, sowohl Kant als auch Fichte vorbeigegangen. Und doch hätte ihr ganzer Aufbau an ihm zerschellen müssen. Kant, der das objektive Urteil als allgemeingültiges, d. h. als ein für jede Vernunft und alle Ich gültiges Urteil bestimmt, hätte seine ganze gnoseologische Lehre vom Ich als einer logischen Funktion, als einer transzendentalen Apperzeption, beim Lichte des gnoseologischen (und damit notwendig auch ontologischen) Daseins des Du und des Wir einer eingehenden Nachprüfung unterziehen müssen. Noch schwieriger wäre es für Fichte, der ja ebenfalls das Vorhandensein einer Vielheit von Individuen annimmt, das fremde Ich in seine Schemata von Ich und Nicht-Ich einzugliedern, denn das Du ist weder das eine noch das andere. Die ganze Wissenschaftslehre hätte ganz und gar neugestaltet und umgebaut werden müssen beim Lichte des Du.

Die Hauptschwierigkeit besteht hier darin, daß das Du, das fremde Ich, in keinem Fall ein Prädikat oder eine Seins-

gestalt des Ich, des hypostatischen Satzgegenstandes ist; zugleich aber ist es auch kein Nicht-Ich, kein Objekt. Jedes Ich macht sich ganz natürlich zum absoluten und einzigen, und Stirner hat in seinem philosophischen Pamphlet nur diese egoistische Natur des Ich aufgedeckt (obwohl auch bei Stirner ganz unerwartet und durchaus inkonsequent die „Egoisten“ im Plural erscheinen und sich sogar zu einem Bund zusammenschließen). Der Übergang von der Einzahl zur Zwei- oder Mehrzahl ist durchaus nicht so leicht und selbstverständlich, wie dies an Hand von Deklinationstabellen scheinen könnte. Er ist in seiner Art ebenso geheimnisvoll und ursprünglich, wie der Übergang vom Satzgegenstand zum Prädikat, der ebenfalls im trivialen und scheinbar doch so klaren, tatsächlich aber von einem so tiefen Geheimnis erfüllten Urteil vor sich geht. Wie kann das Ich das Du, d. h. sein eigenes Ebenbild und seine Wiederholung, das kein Prädikat, sondern ein Mit-Satzgegenstand, kein Objekt, sondern ein Mit-Subjekt ist, erblicken und bemerken? Dieser Akt ist so ursprünglich und so wunderbar, daß es für ihn keine Erklärung gibt und geben kann und nur ein Konstatieren, eine gebührende Kenntnisnahme und Bewertung seiner möglich ist. Es handelt sich ja hier nicht um die psychologische Erforschung eines fremden Ich, nicht einmal um eine gnoseologische „Introjektion“ (ganz abgesehen davon, daß uns hier dieses von Avenarius erfundene Wort nichts zu sagen vermag), sondern um ein ontologisches Berühren des fremden Ich, ein Erfassen seiner als eines wahrhaft Seienden. Wir können aufzeigen, wo die Aufgabe für das fremde Ich, für das Du und das Wir liegt: in der Natur des Prädikates als eines Allgemeinen, eines Seins, das den ausschließlichen Zusammenhang mit seiner individuellen Gestalt verloren hat. Obwohl das Ich „der Einzige“ ist, wird doch die Welt, die es als sein Prädikat

beherrscht, von ihm nicht als „sein Eigentum“ oder doch wenigstens nicht als nur sein Eigentum empfunden. Im Gegenteil, obwohl das Prädikat mit dem Subjekt durch die Kopula des Seins verbunden ist, ist die Welt doch niemandes, d. h. allen gemeinsam, und gerade in der Natur des Urteils, insofern es nämlich allgemein und allgemeingültig ist, ist eine schweigsame, doch genügend ausdrucksvolle Geste nach dem Wir hin, ist ein Raum für das Wir vorhanden. Wenn wir das Wesen des Subjekts, der Hypostasheit näher betrachten, so sehen wir zu unserem Erstaunen, daß im Ich, obwohl es ein sich absonderndes, alles abstoßendes Zentrum ist, doch auch wieder, ebenso wie in der Schwerkraft, eine anziehende Kraft vorhanden ist. Mit anderen Worten: in der Natur des Ich liegt bereits die Voraussetzung anderer Ich, die Voraussetzung der Nicht-Einzigkeit des Ich beschlossen; das Ich wird unverständlich, zerfällt in sich, verliert seine Elastizität, sobald wir nur den Versuch machen, es als einziges, ohne Du zu denken und zu empfinden (ein Versuch, den wir auch gar nicht einmal zu verwirklichen vermögen). Ohne das Du verliert auch das Ich seine Farben und verblaßt. Wie dies geschieht, das läßt sich weder erklären noch sagen, aber es ist so: das Ich hat nicht nur das Nicht-Ich (im Fichteschen Sinne, d. h. also das Prädikat), sondern auch das Du und das Wir, das Mit-Ich zur Voraussetzung. Das Ich empfindet sich auch tatsächlich als Singularis vom pluralen Wir, und als die erste Person im Gegensatz zur zweiten — zum Du und Ihr, und zur dritten — zum Er und Sie. Und wenn dem nicht so wäre, so wäre weder das Du noch das Wir möglich und vorhanden. Folglich enthält schon die Natur des Ich selbst die Vielheit in sich, und die Hypostasheit setzt nicht Monohypostasheit, sondern Polyhypostasheit voraus, viele Ich

bei einem Nicht-Ich, bei einem Prädikat, bei einer Welt. Das ist es, woran Fichte, auf den Spuren Kants wandelnd, vorbeigegangen ist, ohne sich beim Ich-Problem länger aufzuhalten, als dies für die Deduktion des Nicht-Ich erforderlich war.

Die Vielheit der Ich ist ein Grundaxiom des Denkens und des Lebens, es genügt, auf sie einfach hinzuweisen, und es ist nicht möglich, ihrer nicht ansichtig zu werden. Sie zu beweisen ist weder möglich noch auch nötig. Die Unmöglichkeit eines solchen Beweises erhellt schon daraus zur Genüge, daß das Ich in seinem Dasein außerhalb der Welt des Seins liegt und darum auch nicht mit Hilfe ihrer Logik untersucht und bewiesen werden kann. Über das Ich kann es nur apodiktische Urteile geben, Axiome, die den Charakter einer Tatsachenfeststellung haben. Das Ich hat von sich nicht das Bewußtsein, ein Einziges zu sein; im Gegenteil, es setzt eine unbestimmte Vielheit anderer Hypostasen voraus. Damit findet sich seine *φύσις*, die Natur des Prädikats, nicht nur ab, sondern setzt diese Vielheit voraus, wenn sie sie nicht gar fordert. Das Prädikat hat einen allgemeinen Charakter, logisch ist es stets ein Allgemeinbegriff. Um es offen zu sagen: die Welt ist die gemeinsame Sphäre des Seins für die Allheit der Hypostasen. Darum schließen sich auf der einen Seite die Allheit, auf der anderen die Allgemeinheit in dem allmenschlichen Urteil: alle erkennen alles, alle sind alles, zu einem Kreis zusammen.

So ist denn das Ich etwas vollkommen Eigenartiges. Einerseits ist jedes Ich, oder richtiger: mein eigenes Ich — einzig, und in diesem Sinne ist es absolut individuell; zugleich aber ist es auch ein Genus, eine Gattung, denn ebenso unmittelbar wie das Ich, ist auch das Du und das Wir gegeben, und zum Bewußtsein des Ich gehört auch

dieses Bewußtsein, ein Glied des Wir zu sein. Logisch und gnoseologisch gibt es aus dem Ich zum Du und Wir keinen Weg, und an diese Deduktion hat sich nicht einmal Fichte, der doch alles deduziert, herangewagt. Wenn's Spaß macht, kann man die Dreieinheit: Ich-Du-Wir nach der Hegelschen Triade zerlegen, indem man das Du als eine Antithese zum Ich und das Wir als eine Synthese der These Ich und der Antithese Du darstellt. Doch dieses harmlose Triadenspiel, das man noch allenfalls als eine Übung in der Hegelschen Dialaktik gelten lassen könnte, umgeht nur die Schwierigkeit und verwischt durch die segensreiche Erfindung der Hegelschen widerspruchlosen Widersprüche die scharfe und brennende Antinomie des Ich. Ich ist Ich, und dieses Ich ist seinerseits wieder Ich usw. Jedes Ich ist in sich verschlossen und einzig, es hat, wie die Leibnizische Monade, keine Fenster. Aber dieses selbe Ich kennt nicht nur das Nicht-Ich (womit Fichte das Wissen des Ich wählte erschöpfen und begrenzen zu können), sondern auch andere Ich — das Du und das Wir, kennt folglich auch sich selber als ein Du und ein Wir, kennt in sich das fremde Ich. In demselben Akt, durch den das Ich seiner selbst bewußt wird, sich, nach Fichte, als einziges Ich „setzt“, weiß und „setzt“ es sich auch als genetisches, konhypostatisches Ich. So ist die Hypostase einzig und nicht einzig zugleich, und diese Antinomie läßt sich nicht dadurch, daß man ihr die Spitze abbricht, in einen harmlosen Hegelschen Widerspruch verwandeln. Es erweist sich, daß das, was in uns und für uns das Gewisseste ist, das, worin Descartes sein *ποῦ στῶ*, einen Halt und einen Ruhepunkt inmitten aller Zweifel, ein verständliches und sicheres Prinzip zu finden meinte, in sich einen gähnenden Abgrund enthält.

Das Firmament im Sternenstrahlgekreise
Schaut nieder aus geheimnisvollem Schacht —
Und wir ziehn hin in unbekanntem Gleise,
Vom Feuerabgrund rings umfacht. (Tjutschew)¹⁾.

Es gibt also nichts, was von selbst und bis zu Ende verständlich wäre. Das Verständliche ist seiner letzten Zuflucht, des Selbstbewußtseins des Ich, beraubt, erscheint geheimnisvoll und unverständlich. Es ist dies die Vollendung der Tragödie der Vernunft. Hier beginnt aber auch schon die Katharsis. In der Tiefe der Hölle, in den Feuerqualen erschließen sich dem Menschen seine eigenen Züge, deren Sinn er in der Gestalt der Dreieinigkeit erschaut. Die Formel des Kirchendogmas, die der Vernunft bis dahin fremd und tot, paradox und sinnlos klang, erhebt sich nun vor ihr als die einzige Antwort auf ihre Zweifel, als die Wahrheit über ihre Natur. Und wie der Blitz die Dunkelheit erhellt, so erfüllt das Dogma alles mit Sinn. Doch davon später, jetzt aber wollen wir noch einmal zum unterbrochenen Gedankengang zurückkehren.

Das Problem der Vieleinheit des Ich hat, sowohl von der formalgnoseologischen als auch von der prinzipiellen Seite her, mehr als einmal die Philosophen beschäftigt. Die Vieleinheit des Subjekts bei einem gemeinsamen Prädikat bedeutet nichts anderes als eine gemeinsame Natur in vielen Hypostasen, die Einheit des Prädikats in vielen Satzgegenständen, wobei jeder von diesen es als sein eigenes besitzt. Hier liegen die Wurzeln der Objektivität des Urteils, der Selbstkontrolle des Ich an einem anderen Ich, der Allgemeingültigkeit. Das formale Wahrheitskriterium eines Urteils erblickt die Gnoseologie Kants, ebenso wie auch die nachkantische Gnoseologie, in dessen Allgemein-

¹⁾ Zitiert nach der Übersetzung von Fiedler in Reclams Univ.-Bibl.

gültigkeit und Notwendigkeit für jeden denkenden Menschen. Die Positivisten vom Schlage L. Feuerbachs sprechen direkt von dem Gattungscharakter der Wahrheit, und meinen mit dieser formalen Bestimmung ihr ganzes Wesen zu erschöpfen: Wahrheit ist für sie die Vorstellung der Gattung, Irrtum — die des Individuums. (Eine ähnliche, zudem aber noch utilitaristisch-darwinistisch gefärbte Anschauung vertritt auch Nietzsche, der das Wahrhafte dem Nützlichen, und zwar dem für die Gattung Nützlichen, gleichsetzt.) A. Comte und die Positivisten haben dieser selben Idee in der Lehre von der Menschheit als Grand-*être* einen religiös-dogmatischen Ausdruck verliehen. Im Grunde wiederholen sowohl Kant als auch Comte — der eine in einer vorsichtigen gnoseologischen, der andere in einer grob dogmatischen Form, beide, natürlich, ganz unvollkommen — die christliche Lehre von der menschlichen Natur, von dem einen Adam, von der Allmenschheit.

Von den Philosophen hätte sich längst schon das Problem des Ich als einer Vieleinheit, vor allem aber die Frage, wie das fremde Ich sowohl in seiner Fremdheit als auch in seinem Verwandtsein mit meinem Ich erkannt werden kann, erheben müssen. Das Besondere dieses Falles besteht darin, daß das fremde Ich nicht in der Sphäre des Nicht-Ich oder des Prädikats erkannt werden kann — denn es ist kein Prädikat. Dabei ist aber die Prädikativität, die Aussagbarkeit, die einzige Sphäre der Erkenntnis und der Selbsterkenntnis, in der das Ich seine eigene Natur erkennt. Daher können wir das fremde Ich auch nicht als Objekt oder als die eigene Sphäre und Natur erkennen. Es gibt eine besondere Art der Erkenntnis des Subjekts (nicht aber des Objekts) durch das Subjekt: das ist das Hinausgehen aus sich nicht in die eigene Natur, sondern aus sich heraus in sich selbst, d. h. in das Du hinein. Und

das einzige Organ einer solchen, außerhalb der Gnoseologie Kants stehenden Erkenntnis ist dieses Wissen seiner als eines anderen. Und das gerade ist Liebe, die Einheit vieler, das Wissen seiner außerhalb seiner selbst. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ — dieses Gebot, das uns im Alten wie im Neuen Testament entgegentritt, hat, wie alle biblischen Gebote, eine ontologische Grundlage in der Natur der Dinge. Es weist vor allem darauf hin, daß der Nächste, Du — dein Ich ist, und daß mit derselben Liebe, mit der du dich selbst liebst und dein Ich als die unerschütterliche Grundlage des Denkens bejahst, du auch das fremde Ich bejahst, es bejahen mußt und so das Gesetz deines Daseins erfüllst; dein Ich in seiner ganzen wahrhaften Fülle entfaltet. Dieser Gedanke führt uns auch auf den richtigen Weg zur Lösung des Problems der All-Einheit, um die sich das Denken der Gegenwart vergeblich bemüht. Das Wesen der All-Einheit wird auf der Grundlage der Einigung im Objekt, im Aussagbaren, in der Liebe zu ein und demselben Gegenstand gesucht; auf diese Art wird der Versuch gemacht, das Wesen der All-Einheit als Einstimmigkeit im Glauben, Fühlen, Denken und Meinen zu deuten. Doch dies alles ist nicht ausreichend, denn es sind dies nur sekundäre Merkmale, und nicht davon ist die Rede, wenn das Dogma von der all-einen Kirche verkündet wird, wenn All-Einheit ganz unmittelbar nicht Einigung, sondern eben Einheit bedeutet. Aus einer Einigkeit der Meinungen kann eine Sekte, eine Schule, eine Partei hervorgehen, die zwar organisiert und diszipliniert werden können, von einer All-Einheit aber ebensoweit entfernt sind, wie ein Heer, welches durch eine Macht und einen Willen geleitet wird. All-Einheit beruht darüber hinaus und in ihrem Urgrunde auf der Einigung auch im Subjekt, in der Hypostasheit, die für jeden Menschen gleichsam sein eigenes Ich sein kann.

Und diese Fähigkeit des Ich, sich mit dem anderen Ich zu identifizieren, es wie sich selbst zu lieben — das ist Liebe. Und darum ist All-Einheit in Wahrheit Einheit, — und in Wahrheit Einheit in der Vielheit; darum nimmt auch die Kirche alle auf und ist dabei doch Einheit; jeder, der in Wahrheit in der Kirche ist, umfaßt in sich alle, ist selbst die ganze Kirche. Darum kann man nicht sagen, die Kirche sei eine Gesellschaft, denn mit „Gesellschaft“ wird an der Kirche nur etwas rein Außerliches, Schematisches bezeichnet; richtiger ist es, die Kirche als ein Vieleiniges zu definieren, das alle in sich enthält. Und in diesem Sinne ist die Kirche die Mutter aller, sie gewährt jedem Raum und verschmilzt mit jedem. Allerdings, in unserem Zeitalter ist die Verwirklichung der All-Einheit kaum zu spüren, denn Egoismus, d. h. das Gegenteil der All-Einheit, ist das Gesetz unseres Lebens. Und doch ist die All-Einheit die bleibende Grundlage unseres Seins, und wenn die Stunde der Befreiung unseres Lebens von den drückenden und häßlichen auf ihm lastenden Hüllen schlagen wird, dann werden die Menschen ihren Reichtum in der Liebe erkennen: „Was dem Menschen unmöglich ist, ist Gott möglich.“ Doch um uns hier lediglich auf die gnoseologisch-metaphysische Seite des Problems zu beschränken, wollen wir uns durch die sich bietende Gelegenheit zum Theologisieren nicht ablenken lassen. Hier muß darauf hingewiesen werden, daß die reale All-Einheit zugleich auch die Katholizität, die Allgemeingültigkeit ist, nach der die Gnoseologie so sehr sucht. Sich von der Subjektivität befreien — das bedeutet, ein all-einheitliches, d. h. wahres Ich sein, in der Wahrheit sein und sie darum auch erkennen; das bedeutet, ein wahrhaftes Subjekt sein, welches sein Prädikat nicht entstellt, sondern es in sich frei entfalten läßt. Mit anderen Worten, dieses Prädikat muß zu jedem Ich oder überhaupt zu jedem

Subjekt passen, es ist frei von aller Willkürlichkeit, ihm fehlt das Moment der Häresie oder der Auslese vollständig. Darum geht es nicht an, die Objektivität oder Katholizität der Erkenntnis nur jenseits des Subjekts, im Objekt zu suchen, wo man sie gewöhnlich in der Beschaffenheit des Urteils, in der Befolgung gnoseologischer Regeln usw. sucht und erblickt. Denn diese ganze formale Korrektheit gibt nicht die geringste Gewähr für inhaltliche Wahrheit. Es geht nicht an, das ganze Erkennen nur formal erfassen zu wollen, wie es einige Gnoseologen der Gegenwart tun. Erkenntnis ist Schöpfung, d. h. Handlung, wenn auch in bestimmten Formen, hinter denen der Handelnde steht. Was nun aber die „praktische Vernunft“, d. h. die Sphäre der sittlichen Handlung anbelangt, so wird hier die aktive Bedeutung des Subjekts ganz von selbst klar. Sie ist auch für Kant klar gewesen, dessen Maxime der praktischen Vernunft lautet: handle so, wie an deiner Stelle jeder andere handeln müßte, auf daß durch deine Person nicht du, sondern gleichsam die Menschheit selbst handle; handle nicht als egoistisches, sondern als wahres, all-einheitliches Ich. Eine Beschränkung oder gar Verleugnung der All-Einheitlichkeit des Ich ist das, was in der Sprache der neuen Philosophie als Psychologismus im schlechten Sinne bezeichnet wird, und so ein Psychologismus ist die ganze berüchtigte „Fülle des Lebens“, aus der sich vermeintlich die reine Essenz des Lebens herausgären und herauskristallisieren soll. Der Psychologismus muß vom Selbstschöpfung des Geistes überwunden werden. Der Geist kann nicht wie ein Ding gegeben sein, sondern er ist aufgegeben, er ist nach dem Ebenbilde Gottes, d. h. nicht in dinglicher Notwendigkeit, sondern in Freiheit geschaffen und muß darum sich selbst in seinem eigenen Selbstschöpfung erkennen.

Wir haben gesagt, die Erkenntnis der All-Einheit im Ich vollziehe sich durch die Liebe; in der Liebe und in ihrem Gegensatz, der Selbstliebe, die sich auf mancherlei Art — von der Kälte bis zur Feindschaft und bis zum Haß — äußert, besteht die Gnoseologie des Subjekts. Soweit das Wahrsein vom Subjekt her bestimmt wird, ist der Weg zu ihm gerade von diesem Zustand der Hypostase abhängig, der entweder ein Insichverschlossensein der Hypostase in der egoistischen Monohypostasheit, oder aber ihre Entfaltung in der all-einheitlichen, von der Liebe zur Wahrheit beflügelten hypostatischen Vieleinheit bedeuten kann. Darum ist der Satan, diese reine Monohypostasheit, dieser metaphysische Egoismus, ein „Mörder von Anfang“ und ein „Vater der Lüge“¹⁾, und seine Kinder, eine Ausgeburt des Egoismus, sind ebenfalls Kinder der Lüge. Denn das Verneinen der All-Einheit, in dem die Selbstbehauptung des Egoismus begründet liegt — eines Egoismus, der nicht aus Schwäche oder aus psychischer Verkümmertheit hervorgeht, sondern der noumenal ist, aus der fundamentalen Selbstbestimmung stammt —, das ist eine Verleumdung der Schöpfung Gottes, eine Verleumdung des Ich, welches nicht egoistisch, sondern seiner Natur nach all-einheitlich ist, das ist eine haßerfüllte Unfähigkeit in der Liebe und eine Lästerung des Heiligen Geistes, das ist Lüge, der Ursprung der Lüge, denn alles Wissen und alles Leben geht vom Subjekt aus, und aus dem vergifteten Quell fließt kein gesundes und klares Wasser. Von hier aus erhält die wundervolle Hymne der Liebe, die der Apostel Paulus im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes anstimmt, einen metaphysischen Sinn. „Und wenn ich weis-

¹⁾ „Der Teufel ist ein Mörder von Anfang und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen“ (Joh. 8, 44).

sagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Folglich gibt es bei einer vollkommenen inhaltlichen (auf seiten des Prädikats, des Objekts liegenden) Fülle des Selbstbewußtseins noch eine besondere Qualität dieser Erkenntnis, die sich vom Subjekt, von dessen Gesundheit oder Ungesundheit herleitet, durch die sie entwertet und entkräftet werden, einen negativen Koeffizienten erhalten kann. Und diese Qualität ist das Fehlen des all-einheitlichen Selbstbewußtseins, die Verneinung der Liebe. Und die Erkenntnis der Wahrheit, als das Sein aller in der Einheit, wird durch das kalte Haben der Welt als seines Eigentums, was sie tatsächlich gar nicht ist, ersetzt.

So ist also das Subjekt, die Hypostase, kein leerer Ort, kein transzendentaler Punkt ohne jede Abtönung. Eher kann man sie mit Kant und Schopenhauer als den noumenalen Charakter bezeichnen, der allen empirischen Selbstbestimmungen, d. h. allem faktischen Wissen und Handeln zugrunde liegt. Der intelligible Charakter, d. h. die Natur der Hypostase in ihrem Verhältnis, in ihrer Stellung und in ihrem Selbsterlebnis in der All-Einheit ist als ein außerzeitlicher und an der Schwelle der Schöpfung ruhender Akt für unser Bewußtsein kein Akt der Freiheit, er wird von uns als eine Tat unserer Freiheit, für die wir (wie dies Schopenhauer überzeugend dargelegt hat) verantwortlich sind, empfunden. Diese Tat ist nicht im Sein, sondern vor dem Sein, d. h. im Satzgegenstand und nicht im Prädikat, vor dem Prädikat, vor dessen Entstehung vollbracht. Besagt dies nun, daß die Tat der intelligiblen Selbstbestimmung des Subjekts unabänderlich und endgültig ist, sein Fatum, seine Prädestination bedeutet, wie derselbe Schopenhauer und vor ihm Calvin es gelehrt haben? Es wäre so,

wenn die Zeit nur eine Erscheinung des Außerzeitlichen wäre und in sich nicht in der Gestalt der Zeitlichkeit die Ewigkeit enthielte, wenn sie metaphysisch leer, ziel- und bedeutungslos wäre. Doch dem ist nicht so, die Zeit wurzelt in der Ewigkeit, sie ist auch Ewigkeit, wenn auch in der Gestalt der Zeitlichkeit, und darum entbehrt auch der Fatalismus zum mindesten jeder Grundlage. Es ist ein Arbeiten an sich selber in der Zeit möglich, ein Arbeiten, das eine Bedeutung für die Ewigkeit hat, — darin eben besteht ja der Sinn des zeitlichen Lebens, darauf nur beruht ja die metaphysische Möglichkeit des Jüngsten Gerichts mit seinem Urteil für die Ewigkeit. Es ist ganz richtig, daß die vorzeitliche Selbstbestimmung eine Gegebenheit für das Subjekt ist, daß sie ein Verhängnis, ein gewisses metaphysisches Karma bedeutet, und daß der Baum des Lebens nicht einer Leere entwächst; aber das Leben, das Handeln des Subjekts im Prädikat kann nicht als ein mechanischer Ablauf verstanden werden, sondern setzt Freiheit voraus, denn Handeln ist Freiheit, Freiheit in der Notwendigkeit.

Ich hatte bereits Gelegenheit¹⁾ darauf hinzuweisen, daß Freiheit und Notwendigkeit Korrelativbegriffe sind und daß sie sich beide im Leben des Geistes antinomisch miteinander verbinden. Der Geist ist das ewig lebendige und ewig tätige Prinzip, darum ist sein Wesen Freiheit. Doch diese Freiheit ist Freiheit des Handelns und insofern auch des Selbstgestaltens, nicht aber Freiheit eines absoluten Schöpfertums und einer Allmacht, für die es nichts außerhalb ihrer gibt und die keine Grenzen und Schranken kennt. Diese kreatürliche Freiheit ist sich ihrer selbst durch ihre Grenzen bewußt, und an ihnen gewinnt sie auch die Empfindung ihrer selbst (wie das Fichtesche praktische Ich, wel-

¹⁾ In meiner Abhandlung „Lux aeterna“ und in meinem Buch „Philosophie der Wirtschaft“.

ches unablässig bestrebt ist, die Schranke des Nicht-Ich zu überwinden, zugleich aber doch auch dieser Schranke zur Überwindung bedarf). Die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit entwickelt sich in zwei Richtungen zugleich: erstens im Subjekt selbst, und zweitens in seiner Beziehung zum Objekt, im ganzen Urteil, im Leben. Im Subjekt, im Selbstbewußtsein der Hypostase, das übrigens für die Hypostase auch Prädikat ist, treffen und bekämpfen sich ihr noumenales Wesen als Gegebenheit und ihre noumenale Freiheit als Schöpfertum, welches sich mit der Gegebenheit nicht abzufinden vermag und aus sich heraus alles beginnen will. Das Ergebnis ist ein Arbeiten an der eigenen Natur, dessen Integral wir nicht erblicken können, solange unsere Augen durch die Zeit geschlossen sind. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt, Satzgegenstand und Prädikat, d. h. das Sein, das Leben, ist ebenfalls eine ununterbrochen fort-dauernde Antinomie. Das Ich selbst ist leicht dazu geneigt, in die Fichteschen Anmaßungen zu verfallen, den Anspruch auf Absolutheit und, folglich auch, auf Allmacht zu erheben. Aber sein Objekt, seine Natur, sein Prädikat ist ihm gegeben; es ist tatsächlich seine Grenze, obschon es zugleich auch seine Natur ist. Außerhalb dieser Natur, ohne sie, ist das Subjekt zur Leere des Nichtseins verurteilt — das Getrenntsein von ihr, das Auseinanderreißen von Satzgegenstand und Prädikat, die Vernichtung der Kopula bedeutet für das Subjekt Tod, Ohnmacht, zugleich aber auch eine Ohnmacht der Natur, die ohne Subjekt ebenfalls nicht sein kann, so daß sie beide in die Situation der Potentialität hinabsteigen. So bedarf das Ich der Notwendigkeit, die in der Sphäre seines Prädikats liegt, und ebenso bedarf auch dies letztere der Freiheit, die dem Satzgegenstande eigen ist. Das Leben kann nie nur passiv, nur durch Notwendigkeit bestimmt sein. Diese auf dem Boden der

Notwendigkeit wirksame schöpferische Freiheit ist die Grundlage des zeitlichen Seins, ist das Leben dieser Welt.

Eine charakteristische Eigenschaft des Seins ist sein monohypostatisches Wesen. Einerseits ist das Sein ein Ozean, in den alle Flüsse einmünden, das einheitliche, undifferenzierte, unbewegliche substantielle Sein, das alles in sich aufnimmt. Andererseits kommt das Sein jeder Hypostase zu, und diese hat es für sich, enthält es in sich, läßt ihre Aktualität und ihre Freiheit in das Sein strömen, das nun nicht mehr unbeweglich und einheitlich, sondern vielheitlich und wogend — ein Werden ist, so daß schließlich sowohl Parmenides als auch Heraklit recht behalten. Die Vereinigung der beiden Gestalten des Seins, des Subjekts und des Objekts, die der Einheit von Freiheit und Notwendigkeit entspricht, bildet die Grundlage dieser Doppelantlitzhaftigkeit des Seins, welches die Vereinigung von Subjekt und Objekt, die unablässig sich realisierende Kopula ist. Die Unbeweglichkeit, Einheit des Seins ist Notwendigkeit, wie dies mit aller Klarheit im metaphysischen Determinismus Spinozas und in der dialektischen Parallele zu seiner Lehre, bei Hegel, gezeigt ist. Die Vielheit, die schöpferische Entwicklung („l'évolution créatrice“) dagegen ist an die Erfassung der Welt in den Kategorien von Freiheit und Personalismus gebunden, wie dies bei J. G. Fichte, Renouvier, den Pragmatisten der Fall ist. Recht haben beide Teile, nicht eklektisch, sondern antinomisch. Das ist gerade die Antinomie des Satzgegenstandes und des Prädikats, die von dem Sein, der Kopula, sowohl gesetzt als auch aufgehoben wird.

Das Urteil also schließt das dreieinheitliche Eidos der Substanz in sich, und der Name dieses Eidos ist — Mensch. Die Substanz ist Mensch, wahrhaft seiende Hypostase, die in der Welt ihr Sein hat, ist Satzgegenstand, der sein Prä-

dikat erhält, mit dem er durch die Kopula verbunden wird. Der Mensch ist ein lebendiges Urteil, oder genauer: im Urteil, als dem urphänomenalen und elementaren Erkenntnisakt, ist das Schema der Substanz enthalten, in ihm kommt ihre Struktur zum Ausdruck, denn jedes Urteil ist ein lebendiger Akt innerhalb der Substanz — im Menschen. Ganz gleich, ob das Urteil ein Erkennen oder Wollen, ein Anschauen oder ein Handeln ist, stets zeichnet es das dreieinheitliche Antlitz des Seins nach.

Wir wissen wohl, daß wir schon längst durch die unscharfe Terminologie den Unwillen der Logiker erweckt haben. Von was für einem Urteil ist hier die Rede, und in welchem Sinne? Denn die Urteile sind doch ganz verschieden hinsichtlich ihrer „Quantität und Qualität“, ihrer „Relation und Modalität“, sie können apriorisch und aposteriorisch, analytisch und synthetisch, und noch vieles andere mehr sein, wie dies gewöhnlich in der formalen Logik und in der Gnoseologie im Kapitel über das Urteil gelehrt wird. Aber alle diese Arten von Urteilen, auf die genauer einzugehen nicht die Aufgabe vorliegender Untersuchung bilden kann, sind nur Gestaltungen des Urteils, dessen Verkörperungen, dessen psychologische und logische Antlitze. Sie werden aus der Natur des Urteils als solchem, aus der dreigliedrigen Formel seiner Dreieinheit verstanden. Die logischen Gestalten des Urteils und selbst sein gnoseologischer Sinn stützen sich auf die ontologische Gegebenheit des Urteils. Und sein letzter Sinn, das Geheimnis des Urteils, ist natürlich nicht in der Logik zu suchen, sondern in der Metaphysik, die in die Religion einmündet und in dieser ihren Ursprung hat. In allen Arten von Urteilen jedoch, nicht nur in den persönlichen, sondern auch in den unpersönlichen, haben wir nur unzählige Gestalten des einen Urteils entdecken können, welches die

Hypostase oder das Ich zum Subjekt, zum Objekt jedoch jeden beliebigen Inhalt oder alles hat: Ich bin alles oder die Welt. Nur dieser Kern des Urteils ist es, der für uns hier von Interesse ist. Aber in diesem Sinne interessiert das Urteil weder die Logik, die seine Form, die Arten seiner Realisation untersucht, noch die Gnoseologie, die dieselben Elemente auseinanderlegt und als „Kategorien“ betrachtet. Und doch kommt im Urteil die Natur des Geistes, d. h. der Substanz, zum Ausdruck. Und diese philosophische Einstellung bringt sofort Licht in die beunruhigenden und verworrenen Probleme der Metaphysik des wahrhaft Seienden und des Seins, und läßt uns den wahren Sinn, die Stellung und die Bedeutung der einzelnen philosophischen Schulen und „Richtungen“ (was dem Sinne nach nur eine philosophische Transkription des, wie ja bereits erläutert, in einem neutralen Sinne, als Entscheidung zugunsten eines Leitprinzips gebrauchten Ausdrucks „Häresie“ bedeutet) erkennen. Viel wichtiger aber ist, daß im Urteil blitzartig die ganze Tiefe unseres Geistes und, folglich, die Natur des Menschen beleuchtet wird. Denn, wir wiederholen es nochmals, der Mensch ist ein lebendiges Urteil, ein lebendiger Satz, und das Leben ist dessen in der Zeit sich vollziehender Prozeß. Das Problem des Urteils wächst zu einem anthropologischen Problem aus, zum Problem des Menschen als Substanz. Denn das einzige Wissen über die Substanz und um die Substanz für den Menschen ist der Mensch selbst oder das, was im Menschen ist, das Menschliche. Das Menschliche bedeutet durchaus nicht unbedingt nur etwas Subjektiv-Psychologisches, das vielmehr durch das Laugensalz der Gnoseologie gerade weggewaschen werden kann und muß, sondern es ist auch substantial. Mit anderen Worten: einzig in uns selbst und durch uns haben wir den Zugang zur Substanz, wissen wir um sie; wenn wir

auch in unserem Sein noch nicht Substanz sind, so sind wir doch das einzige Fenster nach der Substanz hin. Darum wird die Lehre von der Substanz notwendig zu einer philosophischen Anthropologie, während die Substanz — und das ist es, was sich schließlich direkt oder indirekt, mittelbar oder unmittelbar erweist — nichts anderes ist als wir. So verhält es sich im Grunde auch bei Spinoza, bei dem der Mensch, obwohl er für ihn nur ein Modus der Substanz ist, doch auch durch die Liebe zu Gott in der Substanz untertauchen, in ihr aufgehen, d. h. Substanz werden kann, wobei nur durch dieses Zu-ih_r-Werden auch erst das Wissen um sie möglich wird. In der Lehre Plotins, wo die Substanz, das *Ev*, in weit größerem Maße als bei Spinoza transzendiert wird, verhält es sich im Grunde ebenso, denn auch hier ist der Mensch, indem er im Zustande der Ekstase aus sich herausgeht und mit dem *Ev* verschmilzt, für diesen Augenblick Substanz, und nur darum kann er überhaupt um sie wissen. Darüber, daß der Mensch in irgendeinem Sinne Substanz ist, kann es überhaupt keinen Streit geben. Es kann nur darüber diskutiert werden, wie sich dieses sein Teilhaben an der Substanz realisiert und welcher Art es ist. Wir sind geneigt, im Urteil die Hieroglyphe der Substantialität, das Siegel des Geheimnisses des menschlichen Geistes zu erblicken, und wollen hier nun versuchen, das Siegel zu brechen und diese Hieroglyphe zu entziffern.

ZWEITES KAPITEL

VON DER GESTALT ZUR URGESTALT

(Vom *εἶδος* zum *πρῶτον εἶδος*)

Der menschliche Geist hat eine hypostatische — zudem nicht eine monohypostatische, sondern eine polyhypostatische — Natur, in der sich sein Inhalt entfaltet und sein Sein zur Realität gelangt. Der hypostatische Geist hat in seinem Selbstbewußtsein und in seiner Selbstbestimmung die Gestalt der Dreieinheit, und alle Hypostasen, in denen der menschliche Geist lebt, haben die eine gemeinsame Natur. Das *Ἐν* ist dreieinheitlich in der Gestalt seines Daseins, und das Vielheitliche ist einheitlich durch die Natur seines Wesens. Die oben durchgeführte Analyse des Geistes stellt uns so vor ein doppeltes Paradoxon: das Einheitliche ist dreieinheitlich und das Vielheitliche einheitlich. In diesem Paradoxon, scheint es, wird das Grundwesen des menschlichen Geistes erschöpft. Doch das Denken vermag keinesfalls hierbei stehen zu bleiben und sich dabei zu beruhigen. Der menschliche Geist ist sich selber unverständlich, er verlangt danach, erklärt zu werden. Wenn nun aber der menschliche Geist selbst es nicht vermag, diese Erklärung zu geben, so muß man sie außerhalb seiner und über ihm suchen, d. h. im Göttlichen Geist. Sofern er Geist ist, kann der menschliche Geist in seinem Wesen vom absoluten, Göttlichen Geiste nicht so verschieden sein, als daß es unmöglich wäre, sie in gewissen Beziehungen miteinander zu vergleichen und auf Grund dieser Gegenüberstellung zu erfassen. Sofern er menschlicher, d. h. nicht absoluter Geist ist, unterscheidet er sich vom absoluten Geist, so daß es möglich ist, ihn auch auf Grund dieser Distanz zu erfassen. Eines kann nicht bezweifelt werden: als kreatürlicher und

relativer Geist ist der menschliche Geist aus sich heraus unverständlich. Er trägt in seinen Widersprüchen den Stempel seiner Begrenztheit und zugleich seine Urgestalt, sein *πρῶτον εἶδος*, als Aufgabe in sich. Der absolute, Göttliche Geist, das *πρῶτον εἶδος* des menschlichen Wesens, ist keine willkürliche Annahme, keine Hilfhypothese, sondern er ist dessen inneres Postulat. Ob Gott ist, und wie Er ist, das vermag aus sich heraus keine menschliche Hypostase zu verkünden, das vermag nur die Offenbarung Gottes Selbst im Menschen, die Religion. Doch außerhalb dieser Offenbarung bleibt das Postulat des Wesens des menschlichen Geistes, dessen Gestalt als Symbol, das auf die Urgestalt hindeutet und sie notwendig voraussetzt, unerfüllt. Das Verhältnis zwischen Gestalt und Urgestalt ist wechselseitig: der Mensch schafft sich Gott nach seinem Bilde (wie dies Feuerbach und andere Atheisten seines Schlages behaupten), aber gerade weil er in der Gestalt seines Geistes zum mindesten als ein ontologisches Postulat auch seine Urgestalt, d. h. den absoluten und Göttlichen Geist kennt, erfaßt er Gott durch oder in seinem eigenen Selbst, erkennt er, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, daß sein Geist ein Heiligenbild der Gottheit darstellt. Die Göttliche Offenbarung ist ein objektiver, vom Menschen unabhängiger Prozeß, ein Herniedersteigen der Gottheit. Aber das Erfassen der Dogmen der Offenbarung steht in einem Zusammenhang mit der immanenten menschlichen Selbstbestimmung, mit der Natur des menschlichen Geistes, der nicht zur Ruhe kommen und sich nicht selbst erfassen kann, solange er in sich beschlossen bleibt und nicht zur Urgestalt emporsteigt. Dies wird deutlicher, wenn wir die Antinomie des menschlichen Geistes im Ich und Nicht-Ich, im Satzgegenstand und Prädikat, aufdecken. Bisher war unsere Aufmerksamkeit vornehmlich darauf gerichtet, daß das

Nicht-Ich, als Prädikat des Ich, dieses Ich für sich erschließt. Das Ich ohne Prädikat ist kraftlos und leer, es bedarf einer Selbstreflexion, zu welcher es nur vom Nicht-Ich her gelangen kann. Aber das Prädikat, das Nicht-Ich, ist zugleich auch eine Schranke (Fichte) für das Ich und eine Verneinung des Ich, tatsächlich ein Nicht-Ich, so daß sich auch hier die Richtigkeit von Spinozas *omnis definitio est negatio* bestätigt. Und doch ist das Ich seinem formalen Maßstabe nach absolut, es ist Ich, das als solches für sich keine Schranke und deshalb auch keinen Unterschied zwischen dem kreatürlichen, menschlichen und dem Göttlichen Ich kennt (hierin liegt die Wurzel der luziferischen Versuchung „ihr werdet sein wie die Götter“). In gewissem Sinne kann man sagen, zum menschlichen Ich, zu seiner Hypostase, lasse sich nichts hinzufügen, ebenso wie sich auch nichts wegnehmen lasse: es ist absolut, einheitlich, es hat keine Teile, es kennt kein Vorher und Nachher, Mehr und Weniger usw. Aber um so schlagender tritt seine Beschränktheit in ihm selber, von innen her, zutage, sein Unvermögen, die eigene Natur zu offenbaren, mit seinem eigenen Inhalt fertig zu werden, welcher von außen her herantritt, als ein Gegebenes, als sein Fatum, als ein Notwendiges und als seine Grenze. Das Ich wird vor die Notwendigkeit gestellt, sich entweder für die Leere ohne Aussagbarkeit, dafür aber mit der Erhaltung der Absolutheit zu entscheiden (eines der luziferischen Antlitze, nämlich das des in sich eingesperrten Egoisten), oder aber zur Aussagbarkeit, zu seiner Verwirklichung zu streben (ein anderes luziferisches Antlitz — das des Satan als des Fürsten dieser Welt, der sich in der Welt betätigt, um dem Schöpfer Seine Schöpfung zu stehlen).

Aber jedes Prädikat ist diskursiv, ist ein Etwas, eine unbestimmte Mannigfaltigkeit, die keinesfalls absolut sein

kann. Darum ist das absolute Ich in seiner Ichheit in jeder Selbstbestimmung, in jedem Akt seiner Aussagbarkeit nicht absolut. Es erschöpft sich in der Ohnmacht, sein absolutes Antlitz zu offenbaren. Zugleich aber kann es auch nicht darauf verzichten, denn diese Absolutheit ist sein Wesen. So entsteht die „schlechte Unendlichkeit“ des zeitlichen Lebens, das von Fichte zur Würde eines ewigen Strebens erhobene ewige Treten auf der Stelle, ohne das Absolute in sich aufnehmen zu können. Dank der glücklichen Hand Fichtes hat dies ewige Streben in der Philosophie Anklang gefunden, und das Unvermögen des Ich, seine Absolutheit zu verwirklichen, sowie auch die aus diesem Versuche sich ergebende schlechte Unendlichkeit wird als Absolutheit oder „Ewigkeit“ gedeutet (vgl. die Welt als ewige Aufgabe bei Cohen, das absolute Sollen bei Rickert usw.). Diese vermeintliche „Ewigkeit“ erfährt tatsächlich eine Unterbrechung, und zwar durch unseren Tod. Darum kann das formalabsolute Ich sein Prädikat nicht als ein Absolutes anerkennen, da dieses Prädikat in einer unendlichen Reihe steht.

Dies ist die Antinomie der Hypostase, des ersten Moments in der Dreieinheit. Aber auch noch in einer anderen Hinsicht kämpfen im Ich Gegensätze miteinander und zerreißend es durch diesen ihren Kampf. Das einheitliche und absolute Ich weiß sich als Genus, als Gattung Ich. Es ist in seiner in sich beschlossenen Absolutheit nicht imstande, aus sich herauszugehen, zugleich aber ist es sich seiner selbst als eines von den Mit-Ich bewußt, als ein all-einheitliches Ich. Diese Frage läßt sich nicht einfach durch einen bloßen Übergang vom Ich zu einer unbestimmten Anzahl anderer Ich lösen. Seiner Natur nach geht das Ich in der All-Einheit auf, in seiner „Individualität“ aber steht es für sich da. Der Individualismus ist ebenso wie auch der Verlust des Ant-

litzes oder die Schwächung der Individualität eine Krankheit des Ich. Die Vereinigung der Individualität und der All-Einheit im Selbstbewußtsein des Ich klingt wie ein unerfüllbares Postulat, und sein im Ich begründetes Aufgegebenheit reißt das Ich in Antinomien auseinander, denn das Ich muß ins Wir eingehen und doch Ich bleiben. Diese antinomische Aufgabe macht das Ich für sich selbst zu einem Rätsel, zu einer ungelösten Scharade. Das, was bisweilen der Philosophie Descartes' und besonders der Ich-Philosophie Fichtes das Sicherste und Selbstverständlichste, das Archimedische *πῶν στῶ* war, das steht, wie es sich nun erweist, auf der Messerschneide einer Antinomie, erweist sich als ein lebendiges Paradoxon, das nicht aus sich heraus verstanden werden kann, und das uns zwingt, den Schlüssel zu seiner Lösung und Dechiffrierung außerhalb seiner zu suchen.

So ist der Satzgegenstand, die Hypostase, das erste Glied des Satz-Urteils, das Ich, in sich antinomisch und kann aus sich heraus nicht verstanden werden, es deutet über sich hinaus und über sich empor. Mit anderen Worten: die Gestalt spricht unablässig von der Urgestalt. Die Natur des kreatürlichen Ich ist nur von der Natur des Göttlichen Ich her verständlich, die menschliche Hypostase ist nur eine der Gestalten der Göttlichen Hypostase. Wenn wir etwas von dieser letzteren erkennen können, dann werden wir auch imstande sein, die erstere zu erfassen. Der Pfad der geistigen Anschauung führt uns zum feueratmenden Sinai der Offenbarung.

Das zweite Glied des Satz-Urteils, das Prädikat, hält in sich nicht minder große Schwierigkeiten verborgen als das erste. Das Prädikat ist in seiner Aufgabe ebenfalls absolut. Das Prädikat muß die Natur der Hypostase, ihr Alles, welches auch das Welten=Alles ist, erschließen, denn —

wie wir bereits gesehen haben — das eigentliche und wahre Prädikat ist der ganze Kosmos als Idee, als Logos. Das Prädikat ist der Logos der Welt — nicht mehr, denn was könnte für das Prädikat noch mehr sein als dieses, aber auch nicht weniger, denn was anderes könnte jedes Wort sein als der Logos, richtiger: als ein Strahl, ein Punkt, eine Energie des Logos? So ist denn das Prädikat ein Wort vom Wort, „durch dasselbige alle Dinge gemacht sind, und ohne dasselbige nichts gemacht ist, was gemacht ist“ (Joh. 1, 3). Dies läßt sich noch kürzer und noch prägnanter zum Ausdruck bringen, nämlich so, daß das Wort-Prädikat eben der Logos ist, nicht im Sinne einer vollen Identität, sondern im Sinne der Einheit der Natur des Logos und der Worte, in dem Sinne also, daß jedes Wort vom Logos ist. Jedes Wort ist gleichsam ein Buchstabe, ein Laut des einen absoluten Logos. Jedes Wort, das sich von diesem seinem Ursprung losreißt, hört auf Wort zu sein, wird zu einem erloschenen Feuer, zu einem Leichnam des Wortes, zu einer leeren Hülse. Die Worte erhalten ihren lebendigen Sinn vom Logos, die Ideen werden durch die Idee der Ideen verbunden und durch sie mit Sinn erfüllt; eine geistige Sonne entzündet durch ihr Feuer und durch ihr Licht alle irdischen Feuer. Das ist die Natur des Wortes als einer Verkörperung der Idee — und etwas anderes kann das Wort nie und nimmer sein.

Aber aus dieser ontologischen Bestimmung des Prädikat-Wortes folgt scheinbar, als bringe jedes Prädikat-Wort alles zum Ausdruck, oder als bringe jedes Prädikat die ganze Welt zum Ausdruck. Und diese Folgerung über die Universalität des Prädikats ergibt sich zwingend aus seiner Natur. Ja, das Prädikat ist in seinem Wesen alles. Doch an dieser Wendung des Gedankens lauert uns der triumphierende Hegel auf, um uns mitzuteilen, daß obwohl das

Sein in der unbestimmten Form noch „Nichts“ ist, es doch nur den ganzen Weg der logischen Bestimmung durchschreiten und die Aufgaben der dialektischen Methode erfüllen müsse, um alles, d. h. Logos, Idee zu werden. Die ganze Philosophie Hegels geht vom Gedanken aus, daß jede Bestimmung, jedes Prädikat ein Logos ist, da es ein Glied der dialektischen Kette bildet und damit notwendig dieser Kette in ihrer Ganzheit, d. h. des Weltlogos, der absoluten Idee teilhaftig ist. Jede Idee, jedes Prädikat ist wesensmäßig absoluter Logos — das ist der Sinn der Hegelschen Philosophie als der Philosophie der Aussagbarkeit (Prädikativität).

Zugleich aber ist jedes Urteil diskursiv, das Prädikat dagegen fragmentarisch und empirisch begrenzt. Das Prädikat ist stets ein Etwas und nur ein Etwas, das durch sich das Alles fortstößt, ausschließt, verdeckt. *Omnis definitio est negatio*, wollen wir uns noch einmal diese unglückselige, leider jedoch nur allzu richtige Formel des diskursiven Denkens ins Gedächtnis zurückrufen. Das Prädikat ist nur als Einzelbestimmung, als Etwas, nicht aber als Alles möglich. Und doch kann kein Prädikat bei sich stehen bleiben, es drängt notwendig über sich hinaus, wie dies von Hegel ganz richtig empfunden worden ist. Im Prädikat ist eine ewige Unruhe, Unausgeglichenheit, eine Hast und ein unablässiges Streben. Es strebt danach, sich von allen Seiten mit allen nur irgend möglichen Und zu umgeben, nach oben und nach unten zu wachsen, es enthält eine endlose Bewegung in sich. Denn der Gedanke — und das Prädikat ist ja gerade Gedanke — kennt nie und nimmer ein Halt. Diese Begierde nach dem absoluten Logos, an dem sich der Gedanke entzündet hat und zu dem er hinstrebt, ist seine innere Kraft und Energie. Zugleich aber ist sie auch sein Verhängnis und führt zu seiner Ohnmacht. Denn die Un-

möglichkeit haltzumachen, das ewige Verlangen und Begehren, der ewige Wanderstab Ahasvers ist auch eine Ohnmacht. Das ist schlechte Unendlichkeit, deren Wesen mit so viel Scharfsinn von Hegel aufgedeckt worden ist; das ist ein ewig kreisendes Feuerrad; das ist Wahrhaftigkeit statt der Wahrheit, und eine Wahrhaftigkeit, die in stets neuen Masken erscheint und die stets mit der durch diese Masken hindurchleuchtenden, nie aber greifbaren Gestalt der Wahrheit lockt. Ein Aufgegebensein des Absoluten im Relativen, oder die Relativität im Lichte des Absoluten, eine Vereinigung zugleich des Absoluten und des Relativen, des Immanenten und des Transzendenten — das ist die Natur des Prädikats. Das relativ=absolute oder absolut=relative Prädikat ist eine für die Vernunft unerträgliche Antinomie, vor der sie sich nur durch ein endloses Sichbewegen, durch ein diskursives Denken retten kann, um nicht von innen her gesprengt zu werden. Zwei im rechten Winkel aufeinandertreffende Kräfte verursachen eine Bewegung in der Diagonale, die zwar ihre Vernichtung verhindert, ihr Zusammentreffen aber nicht aufhebt. So erweist sich auch das Prädikat als ein Paradoxon; die Vernunft wird zu einem Rätsel für die Vernunft. Das Prädikat ist, ebenso wie auch der Satzgegenstand, aus sich heraus nicht verständlich. Es erfährt in seiner Gegebenheit eine Zweiteilung, denn einerseits ist es gegeben, andererseits aber aufgegeben. Es weist auch über sich hinaus, denn es ist aus sich unverständlich. Sein in der Welt des menschlichen, d. h. des absolut-relativen Seins unlösbares Rätsel bleibt entweder völlig ungelöst, und dann wird der Mensch sich selber unverständlich und rätselhaft (so daß das Delphische *γνώθι σεαυτόν* unerfüllbar bleibt und das Rätsel des Ödipus vom Menschen nicht gelöst werden kann), oder aber der Mensch wird als ein Bild Gottes, von einem Urbild her, verständlich. Das Geheimnis des Men-

schen muß man in Gott suchen, das Rätsel des Prädikats findet im Göttlichen Logos seine Erklärung. Das ist das Postulat, welches notwendig und unabwendbar als einzig mögliches aus den Betrachtungen über die Natur des Prädikats, des Aussagbaren, sich ergibt. Entweder Unverständlichkeit, Paradoxie, Verzweiflung des Gedankens über sich selbst, oder ein Erschauen seiner selbst in Gott, ein Verstehen seiner selbst, seiner Natur aus der Natur der Gottheit, als einer Gestalt von der Urgestalt.

Das dritte Moment des Satz-Urteils, die Kopula, bringt das Sein, die Substantialität, das Teilhaben am Wesentlichen zum Ausdruck. Die Kopula verbindet die beiden ersten Glieder des Urteils und trägt bereits deren Stempel. Das Sein, wie wir wissen, besitzt im Urteil weder eine eigene Hypostase noch ein eigenes logisches Antlitz. Es setzt das Dasein, in ihm wird der Akt der Selbstbestimmung des Satzgegenstandes im Prädikat zu einer lebendigen Wirklichkeit, in ihm erschließt sich die Substantialität, so daß sowohl der Satzgegenstand als auch das Prädikat lediglich als Momente des Seins erscheinen. So ist denn das Sein, als Boden oder Hintergrund, keiner selbständigen Bestimmung zugänglich, und doch läßt sich in ihm dieselbe Gespaltenheit und derselbe antinomische Charakter durchspüren, die auch dem Satzgegenstand und dem Prädikat eigen sind. Das Sein ist einheitlich und starr, wie es Parmenides gelehrt hat, ebenso einheitlich und ebenso unbedingt, wie der Welt-Logos, das Welt-Alles einheitlich und absolut ist. Dieses Alles ist in einem einheitlichen absoluten Akt gegeben, ihm kommt die ganze einheitliche, unspaltbare Potenz des Seins zu. Das Sein ist in sich absolut und einheitlich, — das ist ein Axiom, das auf verschiedene Arten von der Philosophie der Substantialitäts-Identität verkündet wird. Es ist nicht teilbar, in ihm gibt es keine Vielheit-

lichkeit, man könnte denken, es enthalte überhaupt keinen Inhalt (das Hegelsche Nichts), oder es gäbe das Sein überhaupt nicht. Doch solches vermag das Denken nicht zu denken ohne in einen Widerspruch zu verfallen, denn das Nein ist nur eine negative Form des Ist, und die Verneinung des Seins ist zugleich auch seine Bejahung. Wenn man sagt, es gäbe kein Sein, so sagt man: das Sein ist nicht, wobei das Nicht entweder das Urteil selbst austreicht, es vollständig vernichtet und starr und inhaltlos macht, oder aber es muß nur als eine Abgrenzung des Seins gegen das Sein selbst, folglich keineswegs als dessen Beseitigung oder Verneinung aufgefaßt werden. Viel richtiger ist ein anderer Satz des Parmenides, nämlich der, daß nur das Sein ist, während das Nichtsein nicht ist, denn jedes Nichtsein ist auch eine Variante des Seins.

Dieses einheitliche und starre, dieses absolute Sein jedoch vervielfältigt und spaltet sich in der Kopula in die Augenblicke des Daseins, des Werdens, des Entstehens. Es reißt sich in Stücke und vervielfältigt sich zugleich mit der Vielheitlichkeit des Prädikats. Das πάντα ἔει Heraklits und der Evolutionismus aller Zeiten (nicht als wissenschaftliche Theorie, sondern als Metaphysik) ist ein Verneinen der Absolutheit des Seins im Namen der Relativität des Werdens. Und doch ist es die Natur des Seins selbst, die es verbietet, das Sein restlos als Werden zu verstehen (wie dies am allerdeutlichsten im extremsten, man könnte sagen: schonungslosesten Typ des Evolutionismus, in der Philosophie Bergsons, zutage tritt). Bewegung ist nicht denkbar ohne Verharrendes, eine absolute Bewegung gibt es ebensowenig wie absolutes Werden, wie es ja auch keine Flüsse ohne Ufer oder keine Zeit ohne Uhren gibt (um es in einem Paradoxon auszudrücken). Bewegung gibt es nur, wenn es den Zustand der Ruhe gibt, und das Werden ist eine Symp-

tomatik des Seins. Doch zugleich, wie überhaupt aller Prozeß, Evolution, Zeitlichkeit (im Gegensatz zum „ewigen Leben“), ist es auch eine Ohnmacht, eine Beschränktheit des Seins. Das Sein teilt hier das Schicksal des Logos des Seins, die Kopula dasjenige des Prädikats: in demselben Maße, wie der Satzgegenstand relativabsolut ist, ist es auch die Kopula, die das wahrhaft Seiende, die Hypostase, mit ihrer idealen Gestalt der Existenz verbindet. Das wahrhaft Seiende setzt das Existierende in der Kopula. Und diese Kopula ist ebenso zwiespältig und antinomisch wie der Logos: sie ist einheitlich und vielheitlich, sie ist unbeweglich und bewegt, sie ist Sein und Werden, Relatives und Absolutes. Sie ist in sich ebenso rätselhaft, wie auch die beiden ersten Glieder des Satzes. Sie weist auch ebenso über sich hinaus, kann nur von der Urgestalt, vom Absoluten her verstanden und gedeutet werden. Auch sie ihrerseits verlangt nach einer Deutung von außen her. Das menschlichkosmische Sein muß vom Göttlichen Sein her verstanden werden¹⁾.

So weist die Gestalt auf die Urgestalt hin, postuliert sie als Prinzip ihrer Deutung.

¹⁾ Bei Basilius dem Großen finden wir folgende bemerkenswerte Betrachtung: „Die göttliche Eigentümlichkeit ist aber nicht wie die menschliche, sondern lebendig, und wahrhaft ein Ebenbild, welches Ebenbilder gestaltet, und alles, was daran teilnimmt, wird ein Ebenbild Gottes. Das Ebenbild Gottes ist nun Christus, welcher, wie die Schrift sagt, das Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren, ist.“ Basilius der Große, W. W. Kempten 1838, Bd. II, S. 205. Die „Ebenbilder gestaltende Eigentümlichkeit Gottes,“ d. h. die ontologische Aktualität dieser Eigentümlichkeit ist es gerade, die das Wesen des Menschen bestimmt. Doch ein Ebenbild Gottes nur in Christus zu erblicken, von dem gesagt ist, Er sei das Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren — das entspricht wohl kaum dem Worte Gottes von der Hl. Dreieinigkeit: „ein Bild, das uns gleich sei“ (I. Mose 1, 26).

DRITTES KAPITEL

DAS POSTULAT UND DAS DOGMA DER DREIEINIGKEIT

Das Dogma der Dreieinigkeit ist ein Göttliches Mysterium, das dem Menschen nur durch eine Göttliche Offenbarung zugänglich sein kann und nur dem Glauben allein sich erschließt. Das Dogma ist nicht so sehr eine Formel des Bewußtseins und des Wissens — denn es kündigt von Unfaßbarem —, als vielmehr eine Weisung des Weges, eine Weisung der Wahrheit und des Zieles allen religiösen Lebens. Man lebt sich in das Dogma hinein, und das Leben in der Kirche ist nichts weiter als dieses Sichhineinleben in die Dogmen, das Teilhaben am Mysterium des Göttlichen Lebens, an dessen Fülle: „Wer mich liebet, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ (Joh. 14, 23.) Der Umgang des Menschen mit Gott befreit von den Schranken der Vernunft, führt aus der Vernunft heraus, was auch der Grund dafür ist, daß das Überdervers Vernunft-Stehen des Dogmas kein Hindernis bedeutet. Aber auch das dem menschlichen Bewußtsein zugekehrte, d. h. auch das vor dem Antlitz der Vernunft stehende Dogma enthält eine bestimmte Idee in sich, die für die Vernunft als Aufgabe oder als Axiom, oder aber als beides zusammen, von bestimmender Bedeutung ist. Das Dogma hat einen philosophischen Sinn, und die Erschließung dieses Sinnes ist es, worauf die Bemühungen der philosophischen spekulativen Dogmatik, die somit zugleich auch allgemeine Metaphysik ist, gerichtet sind. Die Analyse der Substanz hat uns ganz unmittelbar zu dem Postulat der Dreieinigkeit hingeführt. Die Frage ist so gestellt: wenn das Absolute

dreieinige Substanz ist, so wird durch diese dem Menschen seine eigene geistige Natur verständlich. Ob diese dreieinige Substanz ist — darauf kann die Vernunft selbst keine Antwort geben und muß die Antwort des Glaubens annehmen, und sie harrt dieser Antwort, die vom ganzen Wesen des Menschen, das ohne sie ein unentwirrbares Paradoxon ist, gefordert wird. Die Philosophie erfaßt nur das, wonach sie fragt oder worüber sie „staunt“, der Inhalt und das Maß der Philosophie — sie werden durch die philosophische Problematik bestimmt. Darum wird auch die Fähigkeit der Philosophie, den Sinn des Dreieinigkeitsdogmas in sich aufzunehmen, dadurch bestimmt, ob sich in ihr selbst, von innen her, das Problem der Dreieinigkeit zum mindesten als ein Postulat, oder richtiger: gerade als Postulat erhebt. Denn wenn das Dogma mit seinem ganzen Inhalt in die Philosophie eingehen würde, als etwas ihr völlig Immanentes, als eines ihrer Theoreme, so würde es seine religiöse Natur nicht nur als Idee und Begriff, sondern auch als Mythos, d. h. als Antlitz der unsichtbaren Dinge, verlieren¹⁾. Das Dogma kann nicht der Vernunft immanent sein, ebensowenig, wie es ihr transzendent sein kann — im letzteren Fall könnte es durch den Gedanken als eine Ungereimtheit und ein Absurdum nicht zum Ausdruck gebracht werden. Das Dogma aber, obwohl es nicht erfaßt werden kann, ist weder das eine noch das andere. Die Vernunft gibt eine logische Projektion des Dogmas, gleichsam seinen Schatten, aber auch dazu muß sie in ihrer Struktur, in ihrer Problematik einen Zugang zu ihm finden, dasselbe Problemschema aufweisen. Diese Problematik, diese ganze Gesetzlichkeit und Notwendigkeit des Dogmas für die Vernunft aufdecken — das bedeutet den philosophischen Sinn des Dogmas aufzeigen. Das Dogma

¹⁾ Vgl. „Lux aeterna“, Einleitung.

ist ein wesentlicher Ausweg für die Vernunft, eine Rettung vor ihren Antinomien und Aporien. Zugleich aber ist das Dogma nicht die Antwort der Vernunft selbst, die der Vernunft als deren eigenes Produkt immanent wäre, sondern das Dogma ist der Vernunft transzendent, d. h. durch die Offenbarung gegeben, obgleich es durch die Vernunft in sich aufgenommen sein oder zum mindesten in sich aufgenommen werden kann. Das unter dem Namen des hl. Athanasius von Alexandrien bekannte Glaubensbekenntnis lautet: „Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes; alia enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus . . . ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus: et tamen non tres Dii, sed unus est Deus . . . Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.“

Die Absolutheit der Substanz im Moment der Hypostase, in deren erster Bestimmung als Ich, leidet darunter, daß diese bei der Offenbarung ihrer Natur, ihres Inhaltes, ihres Logos auf das Nicht-Ich als ihre Schranke stößt, von der aus sie auf sich selbst reflektiert. Das Ich steht in einem Abhängigkeitsverhältnis vom Nicht-Ich, das ihm als eine Gegebenheit gegenübersteht. Das Ich also ist nicht absolut, obwohl es absolut sein will und sogar nicht umhin kann, dies zu wollen.

Das Ich würde auch im Nicht-Ich, in seinem Prädikat Ich bleiben, wenn es dies als ein Ich besitzen könnte, welches zugleich auch ein Nicht-Ich wäre. Das war es gerade, was Fichte beschäftigt hat, der mit Hilfe der Unterscheidung zwischen dem absoluten Ich und dem aus ihm hervor-

gehenden, mit dem Nicht-Ich verbundenen relativen Ich einen Ausweg zu finden suchte. Doch bei der polyhypostatischen Einstellung, an der die Fichtesche Philosophie merkwürdigerweise die ganze Zeit festgehalten hat, kann es aus dieser Schwierigkeit keinen Ausweg geben. Den zu weisen vermag nur das christliche Dogma vom Vater, der in aller Ewigkeit den Sohn, die zweite Hypostase der Gottheit, aus Sich zeugt.

Das Nicht-Ich wird nur dann aufhören, die Absolutheit der Substanz des Ich zu beschränken, wenn es ebenfalls Ich wird und doch zugleich Nicht-Ich bleibt, d. h. zugleich in sich etwas Neues, die Hypostase Offenbarendes, enthält. Kann es nun ein Verhältnis geben, in dem das Nicht-Ich, das Prädikat, der Logos zugleich Ich und Nicht-Ich wäre, das Ich erschließen und doch nicht begrenzen, beim Vater verbleiben und doch zugleich auch eine Gestalt Seiner Hypostase sein würde? Ist es möglich, daß der Logos, das Prädikat des Ich, solche Züge aufweist? Mit anderen Worten: kann der Logos der Gottheit, Ihr Inhalt, die Erscheinung Ihres Wortes so ein Ich und Nicht-Ich sein, im Ich bleiben und Ich sein, ohne nur dessen Wiederholung und Spiegel zu sein, ohne eine schlechte Unendlichkeit, eine Selbstreflexion: Ich=Ich=Ich=Ich darzustellen, sondern etwas unbedingt Neues zu bedeuten? Dies kann bei einer einfachen Setzung des Nicht-Ich im Ich nicht der Fall sein, denn das Nicht-Ich ist zugleich Ausdruck und Selbstbeschränkung, wohl aber kann dies bei einer geistigen Zeugung zutreffen. Hierin beruht das Mysterium der Hypostase des Vaters und des Sohnes.

Was ist Zeugung? Es leuchtet ein, daß sie in der Sprache der Begriffe nicht erschöpfend bestimmt, sondern nur beschrieben werden kann, denn sie ist ein lebendiger Akt, der sich in seinem Wesen nicht untersuchen läßt. Außer-

dem handelt es sich ja gar nicht um ein Gezeugtwerden oder um Zeugungen, sondern um die Zeugung, nicht um Väter und Kinder, sondern um die Vaterschaft selbst, um den Vater, in dem alle Vaterschaft ihren Ursprung findet. Die (geistige) Zeugung ist ein solcher Akt, bei dem sich das Gezeugte, der Sohn, nicht vom Vater trennt, beim Vater bleibt und doch in sich dem Vater Ihn selbst offenbart. „Ich und der Vater sind eines“ (Joh. 10, 30). „Glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir ist“ (Joh. 14, 11). „Wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater“ (Joh. 14, 7). Zwischen Vater und Sohn besteht volle Identität, jedoch bei Verschiedenheit ihrer Hypostasen. Der Vater offenbart Sich selbst, doch Er tut es, indem Er Seinen eingeborenen Sohn aus Sich zeugt. Vater und Sohn sind durch die Einheit der Gottheit miteinander verbunden und als Hypostasen durch die Liebe vereint. Der Vater liebt den Sohn und hat Ihm alles gegeben, und der Sohn liebt den Vater und vermag nichts zu tun, wenn Er den Vater in Dessen Schöpfungsthat nicht erschaut. Der Sohn wird aus dem Wesen des Vaters gezeugt, doch so, daß dieses Wesen keine Einbuße an seiner Absolutheit erleidet. Und diese Zeugung ist eine Zeugung von Ewigkeit, sie muß nicht als ein einmalig vollzogener und abgeschlossener, sondern als in Ewigkeit sich vollziehender Akt aufgefaßt werden: „Semper gignit Pater, et semper nascitur Filius“ (Augustin), der Sohn wird gezeugt, ohne Sich vom Vater zu scheiden, in Dessen Schoß Er unzertrennlich (*ἀδιασπάρτος*) verbleibt. Der Vater hat in aller Ewigkeit die Seligkeit der Sohneszeugung, der Sohn die Seligkeit der Vaterliebe. In der kreatürlichen Welt haben wir nur den Leib der Zeugung, deren Schema, darum bleibt uns im Grunde der Sinn der Zeugung verborgen.

So muß denn das Nicht-Ich, damit sich das Ich als sein eigenes Prädikat besitzen und in diesem das Nicht-Ich, die

Beschränkung seiner Absolutheit, überwinden könne, auch ein Ich sein, d. h. das Prädikat muß ebenfalls eine hypostatische Natur aufweisen, seinen eigenen Satzgegenstand besitzen, wobei dieser Satzgegenstand derselbe und auch wieder nicht derselbe sein muß, wie der erste, wahrhafte Satzgegenstand, und er muß in aller Ewigkeit im Akte der Vaters- und Sohnesliebe gezeugt werden. Alles, was der Vater hat oder „weiß“, liebt und weiß Er im Sohne, und alles, was der Sohn hat und weiß, weiß und liebt Er im Vater. Ein Nichtgetrenntsein, und doch auch eine Unverschmolzenheit, eine Einheit und doch zugleich auch eine Unterscheidung zwischen beiden Hypostasen — das wird notwendig von diesem Verhältnis, von der Offenbarung des Vaters im Sohne und der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn, vorausgesetzt. Dabei bleibt aber ein Unterschied bestehen, der sich nicht beseitigen läßt und sozusagen durch den metaphysischen Ort jeder der Hypostasen bedingt ist. Auf Grund der Eigenschaft des Nichtgezeugtseins (*ἀγεννησία*) des Vaters ist der Ursprung und Er selbst ohne Anfang (*ἀναρχος*), ohne Schuld (*ἀναίτιος*); zuweilen wird der Vater in diesem Sinne als Selbstgott, *αὐτοθεός*, Urgott, *πρῶτος Θεός*, Deus princeps bezeichnet¹⁾. Die Gestalt des Vaters ist in uns in unserem hypostatischen, selbstgenugsamen, anfanglosen, aus sich entstehenden und aus sich in jeder Selbstbestimmung hervorgehenden Ich, dem Noumenon der menschlichen Natur, gegenwärtig.

Die persönliche Eigenschaft des Sohnes dagegen besteht darin, gezeugt, der eingeborene Sohn zu sein: „Der Vater

¹⁾ „Es ist ferner klar, daß es in Gott nur ein Prinzip der Gottheit gibt, den Vater — ein Gedanke, den die alten Kirchenlehrer oft ausgesprochen haben, und an dem die Rechtgläubige Kirche bis auf den heutigen Tag festhält“ (Makarij, Dogm. Theol. I, 263). *Ἀρχή φωτός πατρός ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν φωτῶν τοῦ υἱοῦ καὶ πνεύματος*. Dionysius der Areopagit.

aber hat den Sohn lieb und zeigt Ihm alles, was Er tut“ (Joh. 5, 20). Die persönliche Eigenschaft des Sohnes ist, gezeugt zu sein — *γέννησις*, generatio (zuweilen wird dies auch durch allgemeinere Bezeichnungen zum Ausdruck gebracht, die auf das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater hinweisen: *προβολή*, prolatio, processio, derivatio, *ἀπορροία* und die Zeitworte *προπηδᾶν*, *ἐκλάμπειν*, *ἀναλάμπειν* u. ähnl.). Gott der Vater und Gott der Sohn sind in Ihrem göttlichen Wesen völlig gleich, und in diesem Sinne ist ebenso wie der Vater auch der Sohn wahrhaft Gott, und Vater und Sohn sind ein Gott, nicht aber zwei. Trotzdem aber bleibt der Unterschied in Ihren Hypostasen bestehen, der Unterschied zwischen Zeugen und Gezeugtwerden. Hierin liegt die Untrennbarkeit und die Unverschmelzbarkeit der beiden Hypostasen begründet: die Vaterschaft ist unzertrennlich mit der Sohnschaft verbunden und ist dabei doch damit nicht identisch, läßt sich mit ihr nicht zu Einem verschmelzen: hier haben wir eine Einheit zweier, eine Diade, ein *ἐν διὰ δυοῶν* vor uns, als welches jede Substanz als Einheit ihres Satzgegenstandes und ihres Prädikats erscheint.

Und die einzige Art, auf die sich die Absolutheit, Eigenständigkeit und Unbeschränktheit der Substanz als Hypostase bewahren läßt, ist: das Nicht-Ich durch die Zeugung zu überwinden. Das bedeutet: nicht in sich, als sein eigenes Prädikat oder seine eigene Bestimmung das Nicht-Ich „finden“, setzen, sondern es in sich oder aus sich als seine eigene zweite Hypostase zeugen. Der einzige Ausweg aus dem geschlossenen, glühenden Kreise des Ich, der die Freiheit und die Absolutheit des Ich unangetastet läßt, ist der, es (einstweilen) doppelhypostatisch zu machen, das Ich zu verdoppeln. Aber das kreatürliche, monohypostatische Ich denkt sich nicht anders als in der Einzahl, es kennt und läßt keine Verdoppelung zu und erkaufte dies

durch die Tragödie der Kraftlosigkeit seiner Absolutheit, denn obwohl es sich seiner Absolutheit und Schrankenlosigkeit bewußt ist, erweist es sich doch in jedem Akt seiner Selbstbestimmung als relativ. Dieses zweite, verdoppelte Ich, dieses Ich=Nicht=Ich, ist der Sohn, der dem Vater Ihn selbst zeigt, dessen Prädikat ist.

Das Postulat der Vaterschaft und der Sohnschaft führt über die Logik des Ich hinaus, zerreißt sie, denn sie ist nicht imstande, dieses Postulat zu realisieren. Doch zugleich ist es für die Vernunft überzeugend (wenn auch nicht restlos verständlich), daß wenn so eine Zeugung überhaupt möglich ist und stattgefunden hat, diese, und nur diese allein, die Schwierigkeit zu überwinden vermöchte. Ob eine solche Zeugung möglich ist und ob sie wirklich ist, darüber vermag die Vernunft keine Auskunft zu geben, obwohl sie, die sie auf die Antinomie der absoluten Relativität des Ich stößt, selbst über sich hinaus, auf die Urgestalt hinweist. Das Prädikat, das Wort eines jeden Ich über sich selbst weist auf das hypostatische Prädikat hin: „das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (Joh. 1, 1). Der Sohn erschließt dem Vater Ihn selbst, ist dessen eigenes Wort und der Vater liebt den Sohn und das, was sich durch Ihn und in Ihm erschließt, d. h. alles, denn „alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (Joh. 1, 3), und „alles, was Mein ist, das ist Dein, und was Dein ist, das ist Mein“ (Joh. 17, 10). Der Sohn erschließt das, was Er im Vater sieht, dessen Allweisheit, Allgüte, Macht und Ruhm.

Ist uns nun das Mysterium der göttlichen Zeugung des Sohnes aus dem Vater verständlich geworden? Keineswegs! Kann nun aber ihr philosophischer Sinn der Vernunft näher gebracht werden, ist es möglich, daß in sie das Licht eingehe, durch welches das Mysterium sein eigenes Problem

erhellte? Unbedingt ja. Denn die Philosophie hat ja einzig und allein danach getrachtet, die Identität von Subjekt und Objekt zu erfassen und den in ihnen begründeten Widerspruch aufzuheben. Und im Dogma vom Vater und Sohn kann die Identitätsphilosophie den einzigen richtigen Weg, den es für sie gibt, finden. Man hat die Identität in der Auslöschung des Widerspruchs, im Versenken dieses Widerspruches in die Dämmerung des Absoluten gesucht. Aber die einzige Identität, die nicht Leere und Gleichgültigkeit, sondern Einheit im Unterschiedenen und in der Konkretheit bedeutet, ist die geistige Zeugung, Vater=Sohn.

Wir irdischen Väter und Kinder kennen nur das widerspiegelte Licht der wahrhaften und phänomenalen Vaterschaft und Sohnschaft. Uns ist die geistige Zeugung nicht zugänglich¹⁾, obwohl wir uns ihr in unserer irdischen, menschlichen Vaterschaft nähern. Doch wenn wir alle unsere geistigen Kräfte in der Apotheose der Vaterschaft und Sohnschaft vereinigen, wird uns die ganze Einzigkeit und das spezifische Wesen dieses Verhältnisses, das sich sowohl vom Schöpfertum als auch vom eigenpersönlichen Dingschaffen unterscheidet, zugänglich. In der Zeugung liegt die Freude des Erlangens eines anderen und doch zugleich eingeborenen Ich, des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater, das Hinausgehen über sein Ich nicht in ein Außerhalb seines Ich, sondern ins Ich hinein; sie ist ein Akt der substantionalen Liebe. In diesem Sinne sind in der Vaterschaft und in der Sohnschaft dem Menschen Züge der Ge-

¹⁾ „Du hörst von der Zeugung; gib es auf, erkennen zu wollen, welcher Art diese Zeugung ist,“ sagt Gregor von Nazianz, oratio XX. „... endlos aber und unaufhörlich [zeugt Gott] wegen der Anfangs-, Zeit- und Endlosigkeit und des immerwährenden Gleichseins. Denn was keinen Anfang hat, hat kein Ende“ Joh. v. Damaskus, Darlegung des orthod. Glaubens I, 8. Bibl. d. Kirchenväter, München 1923, Bd. 44, S. 17.

stalt Gottes eigen, obwohl sie durch die Erdenzeugung verwischt sind.

Um es nun noch einmal zu wiederholen: die Zeugung des zweiten Ich, statt der „Setzung“ des Nicht-Ich, die lebendige Prädikativität des Sohnes, ist zugleich auch die Antwort auf die Frage nach der Synthese von Ich und Nicht-Ich, die von der Logik des einzelnen, vereinsamen, monohypostatischen Ich gar nicht vorgesehen wird, da es ja außerhalb dieses Ich nichts gibt außer dem Nicht-Ich. Doch diese Antwort widerspricht nicht der Natur des, wie wir wissen, individuell-all-einheitlichen Ich, dem zugleich mit seinem eigenen Selbstbewußtsein auch das Bewußtsein von einem anderen Ich gegeben ist. Indem es sein Prädikat zum Ausdruck bringt, dessen Natur erschließt, bringt das Ich zugleich auch seine eigene Weite und seinen eigenen Umfang zum Ausdruck, weshalb zugleich mit dem Nicht-Ich-Prädikat auch das Ich-Prädikat, d. h. der Sohn, erscheint.

Es liegt nichts Außergewöhnliches oder Anormales vor dem Antlitz der Vernunft darin, daß an sich der Akt der Zeugung des Sohnes für die Vernunft unverständlich bleibt. In diesem Sinne ist, Gott sei es gedankt, der Vernunft jede konkrete, individuelle Tatsache unverständlich, die deshalb aber nicht zu einer außervernünftigen oder vernunftwidrigen wird. Der Vernunft ist es nicht gegeben, durch ihre „Deduktion“ was es auch nur sei außerhalb eines rein logischen Postulats oder Verstandesschlusses zu „setzen“, so daß im factum die Vernunft stets post factum, nicht aber ante factum urteilt. Und nur der Wahn Kants hat es vermocht, den Schemata der Vernunft eine gebietende Macht zuzuschreiben, um dann im Namen dieser Macht durch das Kausalgesetz jedes neue Ereignis in der Kausalkette zur Unmöglichkeit zu machen und damit jede neue Schöpfungsstat

und jedes Wunder in Abrede zu stellen. Doch das Faserewebe der Kausalität ist viel elastischer, als Kant es angenommen hat. Und nur durch einen Größenwahn der Vernunft ist es erklärlich, daß es Hegel einfallen konnte, alles Wirkliche, da es eine Selbstbestimmung der Vernunft darstellt, für vernünftig zu erklären. Die Vernunft nimmt nicht die erste, sondern die zweite Stelle ein, sie bestimmt, registriert das Sein, vermag aber nicht dessen Potenz zu verleihen. Darum vermag an sich die Vernunft nichts weder für noch gegen die Zeugung des Sohnes aus dem Schoße des Vaters vorzubringen; sie kann diese als ein factum annehmen und verstehen, soweit dieses factum vom Glauben bezeugt und durch das religiöse Dogma verkündet wird.

Aber die Zweiheit erschöpft die Substanz, die in ihrer Selbstbestimmung dreieinheitlich ist, nicht. Der Satzgegenstand ist mit dem Prädikat durch die Kopula verbunden, das Prädikat besitzt nur die Gestalt, nicht aber die Potenz des Seins, nicht das Sein selbst. Der absoluten Substanz muß auch das absolute Sein gehören, selbstverständlich in der absoluten Einheit, Fülle und Potenz, im Unterschied von allem relativen Sein des Werdens. Ist es noch nötig hinzuzufügen, daß wenn das Prädikat das hypostatische, Göttliche Wort, die lebendige Göttliche All-Einheit ist, ihm auch die Absolutheit des Seins, des Lebens, des Fühlens und Vermögens zukommen muß, während die relative Gestalt des Seins dies alles nicht zu geben vermag? Zugleich aber ist auch klar, daß wenn das Prädikat, das Wort, hypostatisch ist, auch die dritte Bestimmung der Göttlichen Substanz, das Sein, nicht antlitzlos, passiv sein kann. Wenn der Sohn hypostatisch ist, so ist es auch Sein Sein. Natürlich haben wir es auch hier nicht mit einer „Deduktion“, nicht mit einer „Setzung“, sondern mit einer dogmatischen Gegebenheit zu tun. Doch diese Gegebenheit

geht leicht und natürlich, beinahe mit einer logischen Notwendigkeit in den Gedanken ein, drängt sich ihm gleichsam selbst auf. Denn mit der Zeugung des Sohnes ist auch bereits der Ausgang des hypostatischen Heiligen Geistes gegeben. Durch die hypostatische Gestalt des zweiten Momentes der Substantialität wird auch die Hypostasheit des dritten vorgezeichnet. Das Sein kann sich nur in der absoluten Gestalt der Hypostase, indem es Ich wird, verabsolutieren und seine unendliche Reihe integrieren. Die Hypostase des Seins ist ihrem ontologischen Ort nach die dritte Hypostase, sie schließt den Kreis, indem sie die beiden ersten Hypostasen miteinander verbindet und der ersten die Gestalt, der zweiten die Potenz des Seins verleiht. Die Bestimmung der Substanz kann sich keinesfalls durch zwei Hypostasen und in deren Wechselverhältnis erschöpfen, denn dem Gezeugten ist die ganze Gestalt des Seins eigen, nicht aber das Sein selbst in seiner Potenz. Die Worte „alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (oder die entsprechenden Worte des Glaubenssymbols: *δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο*) bedeuten, daß durch Ihn alle Gestalt des Seins bestimmt wird, und daß außerhalb Seiner und ohne Ihn nichts ist; doch nicht Er ist das Sein selbst, obwohl Er es, der dreihypostatischen Einheit der Gottheit gemäß, umfängt. Zugleich mit der Göttlichen Seligkeit der Zeugung des Sohnes erfährt der Vater auch die Göttliche Seligkeit des Seins des Sohnes, dessen Lebendigwerden. Aber dieses Sein wird ebenfalls durch einen absoluten hypostatischen Akt bestimmt, den das Kirchendogma als Ausgießung des Heiligen Geistes vom Vater auf den Sohn oder durch den Sohn bezeichnet.

Der Ausgang der dritten Hypostase aus dem Vater ist ebenso ein Mysterium des Göttlichen Lebens wie die Zeugung

des Sohnes. Diese Tatsache selbst ist keiner Untersuchung durch den Menschen zugänglich, sie ist in den Tiefen des Göttlichen Lebens verborgen. Der philosophische Sinn dieser Tatsache jedoch kann von der Vernunft erfaßt werden. Die Hypostase verleiht dem Sein im selben Maße wie auch dem Prädikat Absolutheit. Nur ein hypostatisches Sein kann der absoluten, hypostatischen Gestalt des Wortes entsprechen. Die Natur der Substanz, die sich im Sein von allem, im allweltlichen Logos, in der Einheit des logischen und alogischen, des idealen und realen, des verstandesmäßigen und ästhetischen Prinzips erschließt, erschöpft sich in den drei hypostatischen Bestimmungen.

Zugleich mit der hypostatischen Zeugung des Sohnes entsteht auch der ebenfalls hypostatische Ausgang des Heiligen Geistes, der „lebendigmachenden“ Potenz des Seins. Die Zeugung des Sohnes ist mit dem Ausgang des Heiligen Geistes verbunden (ebenso wie das Prädikat, das Wort, die Idee notwendig die Kopula, das Sein nach sich zieht). Dieser Ausgang ist ein mit der Zeugung des Wortes aufs engste verknüpfter, seinem Wesen nach mit ihr zusammenfallender Akt. Ebenso wie Prädikat und Kopula logisch voneinander untrennbar sind, so daß sie nur in ihrer Verbindung den Satzgegenstand erschließen, sind auch die Zeugung der zweiten und der Ausgang der dritten Hypostase unzertrennlich miteinander verbunden.

Wie der Unterschied zwischen der Zeugung und dem Ausgang zu verstehen sei, darüber vermag die Vernunft selbstverständlich nichts auszusagen, denn hier ist ja nicht von deduzierbaren und koordinierbaren Begriffen die Rede, sondern hier handelt es sich um Bezeichnungen von Urgegebenheiten des Göttlichen Lebens. In unserer menschlichen Natur jedoch besitzen wir einige Hinweise auf die lebendige Erfassung der Zeugung, der Lebenskraft und der

Vaterschaft. Hinsichtlich des Ausganges des Heiligen Geistes aber fehlt so ein Hinweis, denn uns in unserem Erdendasein ist keine absolute, von uns ausgehende Potenz des Seins gegeben; wir kennen sie als eine Gegebenheit, als etwas, was bereits in diese Welt sich ergossen hat, und was wir nur durch diese Welt wahrnehmen können¹⁾.

Das rechtgläubige, griechisch-orthodoxe Dogma spricht von dem Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater. Der Vater ist, wie Dionysius der Areopagit sich ausdrückt, der Ursprung (*μόνη ἢ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος*). Gott der Vater ist Schuld, *αἰτία*, causa, ἀρχή, principium, auctor — wodurch das monistische Prinzip der Gottheit, die Göttliche *μοναρχία* behauptet wird. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, kann man sagen, die Hypostase des Vaters sei die Ur-Hypostase, als deren Gleichnis wir unser noumenales, sich im Prädikat erschließendes Ich haben. Der Ausgang des Heiligen Geistes (*ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, processio, πρόοδος, προβαλή, πρόβλημα-ἐκπορεύεσθαι, προσελθεῖν, προϊέναι*) hat ebenso und aus demselben Grunde wie auch die Zeugung des Sohnes den Vater zum Ursprung, denn der Vater ist die Gottheit, von der alles ausgeht; der Vater, der das Wort gebiert, strömt auch Seinen lebenspendenden Geist aus; Er ist es, der alles belebt, allem Sein verleiht. Und in dieser Beziehung gehen, wenn auch auf verschiedene Arten, der Sohn und der Geist aus dem

¹⁾ „Quid inter nasci et procedere intersit... explicare qui potest?... Haec scio, distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio“ August. contra Maxim., III, c. 14.

„Aber auch der Hl. Geist ist aus dem Vater, jedoch nicht zeugungsweise, sondern ausgangsweise (*ἐκπορευτῶς*). Daß ein Unterschied zwischen Zeugung und Ausgang besteht, wissen wir. Welcher Art aber der Unterschied ist, wissen wir durchaus nicht.“ Joh. v. Damaskus, Darl. d. orth. Gl. I 8, S. 22.

Vater hervor. Die erste Hypostase steht in der Situation des Satzgegenstandes, aus dem sich das Prädikat entfaltet, sie ist das wahrhaft Seiende, welches aus sich das Existierende erzeugt, das sich seinerseits durch zwei Momente erschließt: durch Prädikat und Kopula, Wort und Geist. Wenn folglich die Hypostasen des Vaters und des Sohnes, Vater und Sohn, eine Diade im Sinne einer Zugekehrtheit zueinander und einer Zweieinheit von Zeugendem und Gezeugtem bilden, so bilden Sohn und Geist eine andere Diade, welche die Zweieinheit des die Natur des Vaters erschließenden Prädikats darstellt („Dem Sohn und dem Hl. Geist ist gemeinsam, daß sie aus dem Vater hervorgehen“, Gregor von Nazianz), und stehen so dem Transzendenten — dem Vater, gegenüber. Der Sohn und der Geist hängen durch ihre gemeinsame (wenn auch auf verschiedenen Wegen erfolgte) Entstehung aus dem Vater miteinander zusammen und sind unmittelbar diadisch miteinander vereinigt. Zwischen der ersten und dritten Hypostase besteht ebenfalls eine diadische Einheit der Entstehung: Vater-Heiliger Geist. Mit anderen Worten bedeutet dies nur, daß bei der Wesensidentität und Gleichheit der Göttlichen Dignität¹⁾ im Verhältnis der Hypostasen zueinander eine bestimmte Ordnung, ein bestimmter Unterschied besteht: die Dreieinheit besteht nicht aus drei gleichgültigen Einheiten, gleichsam Zahlenatomen, die willkürlich angenommen werden können, sondern aus konkreten, lebendigen Hypostasen, die in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Warum und in welchem Sinne

¹⁾ „Die Gottheit ist dreier Unendlicher unendliche Wesensgemeinschaft, in der, jeder für sich angeschaut, Gott ist, wie der Vater und der Sohn, der Sohn und der Hl. Geist; und die Drei, zusammen angeschaut, sind ebenfalls Gott — das erste auf Grund der Einheit ihres Wesens, das zweite auf Grund der Einheit ihres Ursprungs.“ Gregor von Nazianz, oratio XXXI.

ist denn nun aber die dritte Hypostase die dritte und nicht z. B. eine Variante der zweiten, da doch sowohl die zweite als auch die dritte aus dem Wesen des Vaters hervorgehen? Hier beginnt die katholische Abweichung im Dogma vom Heiligen Geist und entsteht der Streit darüber, in welchem Sinne man denn eigentlich das Wesen der dritten Hypostase zu verstehen habe. Diese Frage läßt sich auch so ausdrücken: ist das Verhältnis von Vater und Heiligem Geist ebenfalls ein diadisches, ähnlich (wenn auch nicht identisch) wie die Diade von Vater und Sohn, oder aber ist es, im Gegenteil, triadisch, in dem Sinne, daß statt des ersten Gliedes der Diade, des Vaters, noch eine Diade, die von Vater und Sohn zusammen, filioque, zu stellen ist? Dieselbe Frage kann man aber auch noch folgendermaßen stellen: ist die erste Hypostase des Vaters (nicht im Sinne der Zeugung, sondern in dem für das menschliche Verständnis unzugänglichen Sinne eines Ausgangs), ist der Vater der Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes, oder aber geht die dritte Hypostase nicht aus einem Ursprung hervor, sondern aus zweien¹⁾? Durch diese Lehre wird die ganze Trinitätslehre von dem Verhältnis der Hypostasen zueinander erschüttert. Denn obzwar der Ausgang

¹⁾ Allerdings kennt die katholische Theologie einen Unterschied zwischen Vater und Sohn hinsichtlich des Ausgangs des Hl. Geistes: der Vater ist *causa improducta* des Hl. Geistes, *principium in principium*, *fons principalis*, der Sohn dagegen *causa ex causa*, *principium principium* (Makarij, Dogm. Theologie I, 319). Doch durch diese Unterscheidung werden nur Einzelheiten, nicht aber der Grundgedanke selbst berührt, der darin besteht, daß der Hl. Geist aus der Diade von Vater und Sohn ausgeht, wodurch zweifellos das Dogma von der Hl. Dreieinigkeit in seiner Reinheit fallen gelassen wird, denn die Hl. Dreieinigkeit wird nun nicht mehr als eine Dreieinheit gleichstehender Hypostasen, sondern als eine komplizierte, diadische Diade aufgefaßt.

des Heiligen Geistes mit der Zeugung nicht identisch ist, so ist er doch mit der Vaterschaft als seiner Urquelle verbunden. Indem der Ausgang des Heiligen Geistes auch den Sohn als seinen Ursprung annimmt, überträgt er gleichsam auch auf Ihn die Vaterschaft, macht Vater und Sohn zum gemeinsamen Ursprung, wenn nicht direkt zu gemeinsamen Vätern der dritten Hypostase. Selbstverständlich sind die Geheimnisse des interhypostatischen Lebens der Gottheit mit unseren Verstandesdefinitionen nicht zu ergründen, jedoch besteht hier ein direkter Widerspruch zum Dogma von der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater. Wenn der Vater das Prinzip des Sohnes in der Zeugung vor aller Ewigkeit, zugleich aber auch das Prinzip des Heiligen Geistes ist, wie dies die Katholiken glauben, wie kann man dann dies Prinzip für nicht ausreichend erachten, den Heiligen Geist auszugießen, und bei diesem Akte auch noch die Mitwirkung des vom Schöpfer Gezeugten annehmen?¹⁾

¹⁾ Die Ausführungen der katholischen Theologie sind in dieser Frage durchaus nicht überzeugend, sie muten einen vielmehr höchst merkwürdig an: „Wenn der Hl. Geist nicht vom Sohne ausgehen würde, so würde zwischen Ihnen keine Entgegengesetztheit der Beziehungen bestehen. Sie wären nicht Entgegengesetztes, sondern völlig voneinander Getrenntes“ (*essent enim non oppositae, sed disparatae relationes*). (*Theologiae cursus completus*, t. VIII, 642. Paris 1841.) Diese naive Argumentation ist bereits durch den Metropoliten Makarij widerlegt worden, der darauf hingewiesen hat, daß „die Kirche von jeher die Göttlichen Personen nicht dadurch unterschieden hat, daß sie sie einander gegenüberstellte, sondern durch den Glauben daran, daß der Vater ungezeugt, der Sohn vom Vater gezeugt sei und der Hl. Geist vom Vater ausgehe“ (I, 345). Noch naiver ist folgende Überlegung: „Wenn der Hl. Geist nicht auch vom Sohne ausgeht, so unterscheidet sich der Vater vom Sohn durch ein Doppeltes: nämlich erstens dadurch, daß der Sohn aus Ihm gezeugt ist, und zweitens dadurch, daß der Hl. Geist von Ihm ausgeht. Jedoch müssen wir nur eine Unterschiedenheit, nur eine

Mit einem Wort, es gibt keine inneren Gründe, die zwingend die Anerkennung des katholischen Dogmas vom Heiligen Geist fordern, im Gegenteil, dieses Dogma ist nur dazu angetan, Verwirrung und Unsicherheit in die Lehre von der Heiligen Trinität hineinzubringen. Die Ordnung oder die Struktur der Göttlichen Monarchie wird bestimmt durch die Zeugung des Sohnes und den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater, vom Schöpfer. Vom Vater, der von Ewigkeit her den Sohn zeugt, geht auch der Heilige Geist aus. Während der Vater durch Sein Wort das Mysterium Seiner Natur, das Göttliche Alles aufdeckt, geht Er im Geist als lebendige Potenz aus, die Allen Leben verleiht. Der Logos ist die Vernunft des Seins, Sein Wort, der Geist, ist die Potenz des Seins, das Leben, verwirklichte Liebe, Seligkeit des Göttlichen Seins. Der Vater liebt den Sohn und gibt Ihm Sein ganzes Sein, und der Sohn erwidert darauf mit dem Akt Seiner Liebe, mit dem Bekenntnis: „Alles, was Mein ist, ist Dein“, und diese Liebe wird Leben, schöpferische Potenz des Seins im Heiligen Geiste. Es ist nicht angebracht, von einer zeitlichen Folge innerhalb der Gottheit, des Absoluten, zu reden, wohl aber von einer idealen Folge und Beziehung. Daß der Heilige Geist die dritte Hypostase ist, bedeutet, daß Sein Ort in der Heiligen Trinität durch das bereits bestehende Verhältnis des Vaters zum Sohn bestimmt wird, der Ausgang des Heiligen Geistes steht in einem Zusammenhang mit der Zeugung des Sohnes, denn der Heilige

Besonderheit bei jeder der Göttlichen Personen annehmen, denn ihre Vollkommenheit besteht ebenso sehr in der größtmöglichen Gleichheit als auch in dem mindesten an Unterschiedenheiten, und folglich also darin, daß jeder der Personen außer einem unterscheidenden oder persönlichen Merkmal nichts anderes an Besonderem zukomme.“ (Zitiert bei Makarij, I, 345.) Auf das Filioque-Problem als solches können wir hier natürlich nicht näher eingehen.

Geist (wie Er zuweilen, so z. B. von Augustin und Ambrosius, aufgefaßt wird) ist die hypostatische Liebe des Vaters zum Eingeborenen.

Gerade dieser richtig bemerkte, doch falsch verstandene und sodann in der scholastischen Theologie mißdeutete Umstand ist es, der zu der Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes nicht von einer, sondern von zwei Hypostasen geführt hat. In der Tat, diese Frage konnte hinsichtlich der zweiten Hypostase, die aus dem Vater gezeugt wird und nichts zwischen Sich und Ihm hat, gar nicht aufgeworfen werden. Aber ganz von selbst und sogar unvermeidlich erhebt sie sich hinsichtlich der dritten Hypostase, sofern diese nämlich die dritte ist und folglich aus dem Verhältnis der zwei ersten zueinander verstanden wird. Der Heilige Geist geht aus vom Vater in der Richtung auf den Sohn hin, ist das väterliche Umfängen des Sohnes. Und diese Mitwirkung des Sohnes, durch die der Vater gleichsam zur Ausgießung des Geistes veranlaßt wird, kann nicht geleugnet werden, dies ist vielmehr gerade der Sinn des rechtgläubigen Dogmas vom Heiligen Geist als der dritten Hypostase. Wie oben dargelegt, gibt es nicht einfach ein Sein, das vom Wahrhaft-Seienden, vom Subjekt oder von dessen Bestimmung, vom Objekte, geschieden wäre, im Gegenteil, das Sein ist stets konkret, ist das Sein irgendwessen als irgend etwas, die Kopula, der lebensschaffende Heilige Geist, der vom wahrhaft Seienden Vater als Antwort auf Dessen gezeugtes und über Sich offenbartes Wort ausgeht und das hypostatische Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater offenbart. Aber dieses Zugeordnetsein des Geistes zum Vater und zum Sohn, das Ihn zur dritten Hypostase macht, setzt keineswegs voraus, daß Er vom Vater und vom Sohne ausgehe, wie dies die katholische Theologie annimmt. Mit Recht aber weist sie darauf hin, daß die Hypostase des Heiligen

Geistes an dritter Stelle steht, nur betont sie dabei allzusehr die Mitwirkung der beiden ersten Hypostasen, der Diade von Vater und Sohn bei der Ausgießung des Heiligen Geistes. Diese muß nicht als eine einfache und grobe Vereinigung („una spiratione“) verstanden werden, sondern in einem feineren und nicht so einfachen Sinne. Es ist bekannt, daß sich bei vielen Kirchenvätern der Hinweis auf ein Ausgehen des Heiligen Geistes von Vater und Sohn gemeinsam antrifft, wobei die Unbestimmtheit des Bindewortes und meistens durch eine, allerdings ebenfalls nicht genügend bestimmte, trotzdem aber zur gewünschten Klangfarbe des Gedankens beitragende beschreibende Wendung mit der Präposition durch, *διὰ*, per ersetzt wird: der Heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus¹⁾. Oder aber sie wird noch durch eine andere beschreibende Wendung ersetzt: vom Vater ausgehend, auch dem Sohne „eigen“ (*ἰδιος*) (Athanasius).

¹⁾ Z. B. bei Basilius d. Gr. „Der Geist erschien von Gott durch den Sohn“ (*διὸν υἱοῦ πεφηνέναι*); bei Gregor v. Nyssa: „Durch Ihn (den Sohn) leuchtend, aber den Grund des Seins im Urlicht habend“ (*διὸ αὐτοῦ ἐκλάμπων*); bei Cyrill von Alexandrien finden sich charakteristischerweise beide Formeln vereinigt, wobei die eine durch die andere erklärt wird: „Der Geist, der von beiden, d. h. vom Vater durch den Sohn, ausgeht (oder sich den Gläubigen mitteilt), ist der Geist Gott des Vaters und zugleich auch des Sohnes“ (*τὸ οὐσιοῦ ἐξ ἀμφοῖν, ἥρουν ἐκ πατρὸς διὸ υἱοῦ προχέμενον πνεῦμα*). Maximus Confessor: „Die Lateiner erkennen den Sohn durchaus nicht als Ursache (*αἰτίαν*) des Geistes an, denn sie wissen, daß die einzige Ursache des Sohnes und des Geistes der Vater ist — des ersten durch die Zeugung, des zweiten durch den Ausgang, und bekennen nur, daß der Geist durch den Sohn gesandt werde.“ (*διὸ αὐτοῦ προίεναι*). Johannes v. Damaskus: „Der Hl. Geist ist nicht der Sohn des Vaters, sondern der Geist des Vaters, der vom Vater ausgeht. Er ist auch der Geist des Sohnes, aber nicht darum, daß Er aus Ihm, sondern durch Ihn vom Vater ausgeht, denn es ist eine Ursache — der Vater.“ Vgl. *Theologiae cursus completus*, t. III (de trinitate).

Von diesen Bestimmungen, von dem Sinne des in ihnen verborgenen theologischen Gedankens aus muß man auch die bei den Kirchenvätern vorkommenden Stellen verstehen, in denen ganz unbestimmt von einer Ausgießung des Heiligen Geistes aus dem Vater und aus dem Sohn gesprochen wird. Der theologische Gedanke ist hier der, daß der Heilige Geist vom Vater, jedoch zum Sohne hin und in diesem Sinne auch durch den Sohn ausgeht, von beiden also, wie man — allerdings sehr ungenau und zweideutig — sagen kann, wobei jedoch der Unterschied hinsichtlich der Mitwirkung der ersten und der zweiten Hypostase nicht außer acht gelassen werden darf. Die Rolle und die Bedeutung der zweiten Hypostase bei der Ausgießung des Heiligen Geistes vollständig zu leugnen, ist unmöglich, denn sonst wäre Er ja nicht die dritte Hypostase, sondern, wie oben bereits gezeigt, nur eine Variante der zweiten, die mit dem Vater zusammen eine zweite Diade bildet, so daß, strenggenommen, nicht einmal von einer Heiligen Trinität die Rede sein könnte, denn der Kreis der Dreieinigkeit würde sich nicht schließen, wir könnten nur von einer Zweieinheit von Diaden, von denen jede ein gemeinsames Glied hätte, sprechen, vom Winkel $\begin{matrix} A \\ | \\ B-C \end{matrix}$, nicht

aber vom Deieck $\begin{matrix} A \\ \triangle \\ B-C \end{matrix}$. Darum ist, wenn wir vom Vorhandensein zweier Diaden in der Heiligen Trinität — einer ersten von Vater und Sohn und einer zweiten von Sohn und Heiligem Geist — sprechen, dies nicht als eine neue Zerspaltung der unspaltbaren Trinität zu verstehen, sondern lediglich im Sinne einer Unterscheidung der Hypostasen hinsichtlich ihres Verhältnisses zueinander. Das Verhältnis des Vaters zum Heiligen Geist, der vom Vater ausgeht und Ihn als seinen Schöpfer kennt, kann nur bedingt in diesem dia-

dischen Sinne aufgefaßt werden, es ist anders als das Verhältnis des Vaters zum Sohn, denn der Vater ist mit dem Heiligen Geist, der von Ihm ausgeht, im Sohn oder durch den Sohn verbunden, und das ist es, worauf der — allerdings unklare und verzerrte — Gedanke des katholischen Dogmas hinzielt. Mit anderen Worten, das dogmatische Bewußtsein der Weltkirche hat noch nicht alle die scharf umrissenen Konturen in dem Problem des Heiligen Geistes herausgearbeitet, wie dies bereits in den christologischen Problemen dank ihrer größeren Zugespitztheit in der Zeit der ökumenischen Konzile geschehen ist. Das ist noch eine Aufgabe, deren Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt (obwohl diese Probleme bereits in der theologischen Polemik des 12. bis 15. Jahrhunderts in Byzanz zu einer großen Klarheit gediehen waren).

Und wenn wir nun zu unserem Ausgangsproblem, zum Rätsel des menschlichen Bewußtseins, zurückkehren, so können wir seine Lösung nur in der Urgestalt, in der Dreieinheit der dreihypostatischen Gottheit suchen, die zugleich *εἷς* ist, denn in allen drei Hypostasen erschließt sich die göttliche Natur, und keine dieser Hypostasen läßt sich, als hypostatisches Moment der einen Göttlichen Selbstbestimmung, von den anderen Hypostasen trennen¹⁾. Die

¹⁾ „Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Hl. Geist — sagt Ambrosius —, nicht aber drei Götter, sondern der Eine Gott, der drei Personen hat; genau ebenso die vernünftige Seele, die wolkende Seele und die Seele als Gedächtnis; nicht aber drei Seelen in einem Körper, sondern eine Seele, die drei Vermögen (dignitates) besitzt, und in diesen drei Vermögen ist unser innerer Mensch ein erstaunlich Ebenbild der Gestalt Gottes.“ „Wie Gott in drei Personen — sagt Demetrius von Rostow —, so ist auch die menschliche Seele in drei Vermögen — der Vernunft, des Wortes und des Geistes. Und wie das Wort von der Vernunft und der Geist von der Vernunft ist: so sind auch der Sohn und der Hl. Geist vom Vater. Wie die

Dreieinheitlichkeit der Gestalt Gottes ist uns durch unsere eigene Natur, durch die dreieinige Substantialität unseres Geistes vertraut und verständlich. Das Geheimnis und die Unfaßbarkeit der absoluten Substanz beruht nicht auf der Dreieinigkeit, sondern auf der Dreihypostasheit und, infolgedessen, auf der Hypostasierung der drei Momente der unteilbaren Substanz und auf der Entstehung der Hypostasen durch Zeugung und Ausgang. Aber, wie wir uns bereits überzeugen konnten, haben wir auch in dieser Hinsicht einen Hinweis und ein Gleichnis in der Natur unserer eigenen Hypostase, denn unser Ich ist sich bewußt, das unteilbare, zugleich aber auch unverschmelzbare Moment eines Wir zu sein, es weiß sich, folglich, als etwas Nicht-Monohypostatisches. Dieses Nicht-Monohypostatische unseres Ich ist gerade — solange wir noch nichts Näheres über diesen wundersamen Zug unseres Geistes aussagen können — das Wir, und das Wir ist in Wahrheit ein großes Wunder im Ich, es weckt in der denkenden Vernunft ein echtes philosophisches Staunen. Aber auch diesen Zug in der Natur unseres Ich können wir nicht vom Ich her verstehen, sondern nur, indem wir über uns hinaus und über uns emporgehen zur Urgestalt hin. Die Heilige Dreieinigkeit ist eine Einheit in der Dreieinheit und eine Dreieinheit in der Einheit. Sofern sie Hypostase ist, ist sie Ich. Jedes der drei Ich der Hypostasen, das untrennbar mit dem Ich der anderen zwei Hypostasen verbunden ist, und damit zugleich auch das Wir, ist eine geheimnisvolle Einheit vieler, Vernunft ohne Wort und Geist nicht sein kann: so ist auch der Vater nie ohne den Sohn und ohne den Hl. Geist, und kann dies auch nicht sein. Und wie die Vernunft, das Wort und der Geist drei verschiedene Vermögen der Seele und doch eine Seele, nicht aber drei Seelen sind, so sind auch der Vater, der Sohn und der Hl. Geist drei Personen Gottes, und nicht drei Götter, sondern der Eine Gott.“

einiger, nämlich: dreier Hypostasen. Dieses tritt auch unmittelbar in Gottes Wort zutage, wenn Gott in der Heiligen Dreieinigkeit von Sich im Plural der ersten Person, d. h. als Wir spricht¹⁾. Ich — Wir, Drei — Eines, das sind die den Verstandesgesetzen der Identität widersprechenden Bestimmungen. Die Mehrzahl Wir ist an sich nicht geschlossen, wie der in einigen Sprachen zur Bezeichnung eines diadischen Verhältnisses vorkommende Dual, sondern sie ist nach einer unbestimmten, unbegrenzten Vielheit, nach einer „schlechten Unendlichkeit“ hin offen. Dabei ist sie jedoch in jedem einzelnen gegebenen Bestand in sich geschlossen, da dessen sämtliche Glieder durch das gemeinsame Hingewandtsein im Wir miteinander verbunden sind. Das Wir ist ein wenn auch einen unbestimmten, veränderlichen Durchmesser aufweisender, so doch völlig geschlossener Ring, ein Kreis, nicht aber eine an irgend einem beliebigen Punkt abreißende Gerade. Wieviel Ich sind nötig, damit ein Wir entstehe? Das ist die Frage. Das Wir bedeutet ein Hinausgehen des Ich aus sich heraus in ein anderes Ich, folglich ist zum mindesten dieses zweite Ich unerlässlich, damit ein Wir entstehen könne: Ich und Du drückt der Genius der Sprache bereits durch Wir aus. Aber er ist es auch, der in einigen Sprachen (Griechisch, Alt-Kirchenslawisch) diesen Fall besonders hervorhebt und

¹⁾ „Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ (I. Mose 1, 26). „Siehe, Adam ist worden als unsereiner“ (I, 3, 22). „Wohlauf, laßt uns herniederfahren und ihre Sprache daselbst verwirren“ (I, 11, 7). Das Wir als Zweizahl finden wir auch im Neuen Testament. „Ich und der Vater sind eines“ (Joh. 10, 30). „... daß sie eines seien, gleichwie wir eines sind“ (17, 22); als Vielzahl in der Verheißung des Hl. Geistes durch den Heiland: „Wer mich liebet, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (14, 23).

die Diade von der Vielheit, und dieses Wir durch die Form des Duals vom Plural, von der Mehrzahl, scheidet. Er bekundet damit, daß die Zweizahl noch keine volle Mehrzahl ist, daß Ich und Du oder Du und Ich noch kein wahrhaft geschlossenes Wir bilden, sondern nur eine Vorstufe dazu bedeuten. Das Du ist der Weg zum Wir, aber noch nicht das Wir selbst. Das volle Wir ist mehr als Ich und Du oder als das Ich im Du und das Du im Ich, es besteht zum mindesten aus drei Ich, die bereits eine volle Mehrzahl darstellen. Der Herr sagt: „Wo zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20). Natürlich ist dies zween oder drei nicht etwas Zufälliges bei der Bestimmung der Macht der Kirche und des Wesens der Kirche, dieser lebendigen Vieleinheit, dieses gnadenvollen menschlichen Wir. Dem Sinne des ganzen 18. Kapitels des Matthäus-Evangeliums zufolge ist hier von der Kirche die Rede, und im gegebenen Fall findet das quantitative Minimum dieses Wir seine Bestimmung. Erstens unterscheidet Gott zween oder drei natürlich nicht im Sinne einer tautologischen Identität, sozusagen lediglich als ein Beispiel (wie es ja etwa möglich wäre fortzufahren: oder vier oder fünf usw.), sondern als Stufen des Wir. Zweitens tritt das erste, unvollständige Wir, die zween, dadurch in die ganze Fülle der Dreieinheit ein, daß ein Dritter ist — der Herr Selbst (so ist es auch mit der Ehe, die in Christo und im Namen der Kirche geschlossen wird und bereits eine kleine Kirche bildet, denn in ihr sind nicht zwei, sondern drei, zusammen mit dem Herrn; ebenso ist es auch mit der Freundschaft). Das zweite Wir, das Wir dreier Ich, bedeutet schon ein volles Wir, eine menschliche Gemeinschaft, die zwar wachsen und sich vergrößern kann, jedoch in sich bereits die Fülle der Dreizahl enthält, Kirche ist. So ist denn drei die Grundlage (und damit auch das Minimum) des

Wir, oder, wie der alte Kündler des Mysteriums der Zahl, Pythagoras, gelehrt hat: „Alles und jedes wird durch drei bestimmt“¹⁾, denn drei birgt die ganze Macht der Zahl in sich. Übrigens kennt Pythagoras selbst, ebenso wie auch überhaupt die ganze antike Spekulation, das Problem der Hypostase, und damit auch natürlich die Möglichkeit, durch eine Deutung der Zahl an die Lösung dieses Problems näher heranzukommen, nicht.

In der Göttlichen Dreieinheit der Heiligen Dreieinigkeit ist das volle, in sich vollendete und geschlossene Wir gegeben. Das ist die Diade noch keineswegs, sie ist eine gerade Zahl, die von den Pythagoräern ganz mit Recht für etwas Unbestimmtes, Weiblich-Unstetes, zu seiner Vollendung der ungeraden Zahl Bedürftendes, angesehen wurde. Dieses trifft auch in bezug auf die uns hier interessierende Frage zu: die Zweiheit von Ich und Du zerstört zweifellos die Geschlossenheit, die Abstraktheit, die Einsamkeit und die damit verknüpfte Ohnmacht, Unvollständigkeit des Ich, denn das Ich ist nur im Wir, durch das Wir und mit dem Wir Ich (und umgekehrt). Das Du ist das von Leibniz nicht bemerkte Fenster im Ich zu den anderen Monaden; ein Monogramm zweier in der Einheit. Doch hier wiegt noch die Einheit allzusehr vor, das Ich blickt in das Du, erblickt in ihm jedoch nur ein anderes Ich, sein Spiegelbild; es kann in dieser Spiegelzweieinheit gleichsam erstarren; dann würde das Wir sich nicht bis zu Ende offenbaren, sich nur zur Hälfte realisieren können. Es ist ein einfaches Ich nötig, welches diesen Übergang bis zu Ende vollzieht, das Ich ins Wir hinausführt, indem es das Wir nicht nur dem einzelnen Du, sondern auch dem Du überhaupt von Angesicht zu Angesicht gegenüber-

stellt, denn eine zweite Wiederholung des Du zerstört bereits diese Einzelheit. Ich und Du bilden ein unvollständiges, beschränktes Wir, in welchem dessen Natur nicht restlos realisiert wird. Das Ich betrachtet sich im Du wie in einem Spiegel und ist sich des Du gewissermaßen noch als seiner selbst, nur außerhalb des Ich erscheinendem, bewußt. In gewissem Sinne setzt das Ich das Du für sich, als sein Nicht-Ich, das hier in einer seiner Gestalten, als Du genommen wird. So geht das Ich hier noch nicht völlig aus sich heraus, und deshalb stellt auch die Diade: Ich-Du nur eine Grundform der Überwindung des Ich und des Hinausgehens über das Ich dar. Aber wenn dieses Hinausgehen unterbrochen wird und das Ich in der Diade erstarrt, ergibt sich ein Egoismus zu zweien, und das Hinausgehen aus dem Ich über das Du zum Wir wird nicht durchgeführt. Darum findet die Diade Ich-Du ihre Rechtfertigung und ihren Sinn einzig in der Weiterbewegung über die Diade hinaus, mit anderen Worten: als ein Glied in der vielheitlichen Kette des Wir. Das dritte Ich oder das zweite Du macht bereits das Spiegelverhalten des Du zum Ich, den diadischen Egoismus, unmöglich. Neben dem unmittelbar mit dem Ich in Wechselbeziehung stehenden Du erscheint noch ein Du, welches bereits außerhalb dieser direkten und bis zu einem gewissen Grade spiegelhaften Wechselbeziehung steht, zugleich aber doch in diese Wechselbeziehung eingeht, indem es das Ich und das Du miteinander verbindet und dabei doch ihre Getrenntheit befestigt und die Spiegelhaftigkeit beseitigt. Durch das zweite Du oder das dritte Ich wird das Wir konstituiert: alle weiteren Du stellen eine Möglichkeit, nicht aber eine Notwendigkeit für das Wir dar, und diese Vielheit geht dann schon auf den Typ der Dreieinheit zurück und fügt keine neuen Momente zur Struktur des Wir hinzu (und in

¹⁾ Aristoteles, De caelo I, 1: „καθάπερ γάρ φασι και οι Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν και τὰ πάντα τοῖς τριῶν ὄρισαι· τελευτῆ γάρ και μέσον και ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.“

der Vielheit der menschlichen Hypostasen, der Vielheit der Wir, wird nur die Gestalt der Göttlichen Dreieinheit: drei Ich im Wir, realisiert).

Die Eigentümlichkeit des dritten Ich gegenüber dem ersten und zweiten besteht darin, daß es die Zweiheit erfüllt, die Fülle des Wir für das Ich und das Du erschließt: wenn in der Diade das Ich nur für das Du existiert und das Du wiederum nur für das Ich, so tritt hier ein Ich auf den Plan, welches ein Und-Du (oder Und-Ich) ist, überhaupt ein Und gegenüber den zwei anderen darstellt, wobei die Triade (oder die Vielheit), je nach dem Ich, welches sie sich zum Ausgangspunkt nimmt, jedes Ich zu einem Und-Ich oder Und-Du, d. h. zu einem Mit-Ich oder Mit-Du machen kann. In der Sprache der Grammatik wird dies durch das Pronomen der dritten Person: Er, zum Ausdruck gebracht, das auch einen Plural hat: Sie; ihm entspricht Wir, d. h. viele Mit-Ich, oder Ihr, d. h. viele Mit-Du. (Natürlich ist auch die dritte Person in einigen Sprachen im Dual möglich.) Die dritte Person in der Grammatik ist jedoch doppeldeutig und birgt deshalb die Gefahr von Unterschiebungen in sich, auf ihr lastet der Sündenfall Adams. In ihrem wahren, persönlichen Sinn kann sie nur eins bedeuten: Und-Du, als eine weitere Möglichkeit des Und-Ich. Allerdings läßt sie das Und-Du im Halbdunkel, nur halb realisiert, gleichsam seiner Reihe harrend, einstweilen aber noch in einer unerfüllten persönlichen Realisierung zurück, zugleich aber ist sie auch der unerläßliche Hintergrund für eine volle und endgültige Realisierung des Ich und des Du, durch deren Realisierung auch sie realisiert wird. Mit einem Wort, sie ist in der Tat eine dritte Person, die notwendig eine erste und eine zweite vor sich und mit sich voraussetzt und zugleich die Möglichkeit in sich birgt, sich selbst in die erste oder zweite Person zu realisieren, und somit diese in sich

enthält. In diesem Sinne ist Er eine mystische Geste, die auf ein drittes Ich, d. h. auf eine Erfüllung der all-einheitlichen Natur des Ich, seiner Vieleinheit hinweist. Und nur in diesem Sinne ist Er ein persönliches Pronomen. Aber auch mit ihm ereignet sich eine Katastrophe, ein Hinausfallen aus der eigenen Sphäre: das persönliche Pronomen erfährt eine Zweiteilung, es nimmt die Bedeutung eines nicht-persönlichen, unpersönlichen, hinweisenden (er, dieser), eines Relativpronomens (er, derselbe) an. Grammatikalisch und logisch ist dies nur eine Entwicklung des persönlichen Pronomens, ontologisch jedoch vollzieht sich hier ein Sprung von der Person zum Ding, vom Persönlichen zum Dinglichen. Die Person verdinglicht sich, das Subjekt wird zum Objekt, das hypostatische Verhältnis von Person zu Person, das innerlich und wesensmäßig Liebe ist, wird zu einem Verhältnis der Person zum Objekt, die Hypostase erstirbt unter der erstarrten Form des Er, in der Kälte einer Nicht-Liebe, eines nicht-hypostatischen Verhältnisses. Man kann sagen, die ganze im argen liegende Welt baue sich nach den Kategorien des egoistischen Ich, das sich von der Welt losgerissen hat und das Du nur als seinen Spiegel kennt, und des hinweisenden, verdinglichten Er, welches mit den Gegenständen der Welt als Nicht-Ich verschmilzt (die Position der Fichteschen Wissenschaftslehre), auf. Das ist in Wahrheit ein ungeheurerlicher Mißbrauch, eine Folge der allgemeinen Gefühllosigkeit, des Versiehens der Liebe im sündigen Menschen. Für ein lebendiges, liebendes Erfassen des Wir gibt es keine Toten, sondern nur Lebendige, gibt es kein Er, und auch das Du würde nie als Er erscheinen und als solches ins Wir eingehen können. Hierauf beruht der entscheidende Unterschied zwischen der Kirche und jeglicher menschlichen Gemeinschaft¹⁾.

¹⁾ Den krasssten Ausdruck dieser Verdinglichung der Hypostasen unter Ausschaltung jedweden Problems der Persönlichkeit

Die Göttliche Dreizahl wird durch das innere Leben der Gottheit bestimmt, das sich dreihypostatisch in der Zeugung des Sohnes aus dem Vater und in dem Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater zum Sohn offenbart. Aber zugleich offenbart diese Dreizahl auch die Natur der Hypostasheit des Ich als Wir in erschöpfender Fülle, da ja drei Ich bereits ein vollkommenes, nichts mehr zu seiner Vervollständigung benötigendes Wir bilden. Das Bild Gottes leuchtet nicht nur in der Natur des Menschen, sondern auch in dessen Hypostasheit, in der All-Einheit und in der Katholizität der Natur unseres Ich, das in seinem Wesen stets als All-Einheit vorzustellen ist. Und so kann man denn sagen, daß in der Heiligen Dreieinigkeit die Urgestalt nicht nur der Natur des einzelnen Menschen, sondern auch der menschlichen Gemeinschaft, d. h. des menschlichen Wir gegeben ist. Alle die vielen menschlichen Einzelwesen haben nicht nur eine ähnliche, sondern auch eine gemeinsame, eine Natur — die Natur des Adam; obwohl die Menschheit reich ist an verschiedenen Antlitzern, sind alle Menschen Adams Kinder. In diesem Sinne ist der mittelalterliche Realismus (der im Grunde nur das Wesen der Ideenlehre Platons wiederholt) die Wahrheit selbst: die Gattungsbegriffe besitzen Realität als gemeinsame Prädikate (Ideen) vieler Satzgegenstände, und der Mensch, die Menschheit, ist das gemeinsame Prädikat aller menschlichen Hypostasen oder Satzgegenstände. Und der (alte) Adam ist der Allmensch oder der Mensch überhaupt, und der neue Adam, Christus, ist in Wahrheit ein Mensch, der in seiner Fleischwerdung die menschliche Natur angenommen hat. Diese erneuerte Natur ist gleichsam zu einem neuen gemeinsamen Prädikat für die menschlichen Hypostasen geworden. Doch im Menschen haben wir im radikalen soziologischen Determinismus der Lehren Owens, Marxens u. a. m. vor uns.

findet die Gestalt der Göttlichen Hypostase nur insofern ihre Offenbarung, als sie von menschlichem, kreatürlichem Wesen erfüllt ist. Statt einer unteilbaren und unverschmelzbaren Dreihypostasheit ist dem Menschen eine Monohypostasheit eigen, die sich absondert und sich selbst mit dem Kreis des Nicht-Ich umgibt, und die, wenn sie auch diesen Kreis überschreitet, doch nur in die vielheitliche Unendlichkeit der Gesellschaft, des menschlichen Wir einmündet.

Für die Göttliche Dreieinigkeit, die in Sich die vollendete Fülle der Hypostasen enthält, ist das Ich und Wir, die Schaffung neuer Ich, menschlicher Hypostasen, ganz und gar ein Akt der Gnade, der Liebe zu den Menschen, der gebenden, nichts als gebenden Göttlichen Liebe, keineswegs aber der Akt einer metaphysischen Notwendigkeit oder eines Göttlichen Fatums, durch das *more geometrico* die die Substanz umgebenden Modi realisiert würden. Jede neue Hypostase, die aus der Göttlichen Fülle hervorgeht, brauchte gewissermaßen auch nicht zu sein, in ihr als solcher gibt es keine ontologische Seinsnotwendigkeit. Sie ist durch die Göttliche Liebe und Allmacht geschaffen (die überhaupt jenseits der Antithese von Freiheit und Notwendigkeit steht), denn die Allweisheit Gottes erfreuet sich an den Menschen.

Dem Gotte der Liebe hat es in Seiner unsagbaren Liebe und Barmherzigkeit gefallen, von Seinem Licht unzählige Myriaden geistiger Sonnen und Sterne, d. h. Hypostasen, zu entzünden, und zudem nicht nur in der Welt der Menschen, sondern auch in der der Engel — „am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Die Engel besitzen nicht jene Fülle der dreihypostatischen Gestalt Gottes, wie sie dem Menschen eigen ist, doch sind auch sie das Bild der Göttlichen Hypostasheit, sind Hypostasen. Und das hypostatische Sein ist dem Menschen, „dem Gott durch Gnade“, gegeben. Der einige dreihypostatische Gott hat die Kinder Gottes aus

Sich gezeugt, hat Sich in ihnen vervielfacht, ist mit ihnen zu einem Wir geworden und hat sie in Sein Göttliches Wir aufgenommen. Dieses ist geschehen sowohl durch die Zeugung des menschlichen Geistes aus dem Wesen Gottes („und Gott blies ihm — Adam — ein den lebendigen Odem“), als auch durch die Einführung des Menschen in die Göttliche Dreieinigkeit in der Hypostase des Sohnes, der in Wahrheit Mensch geworden ist und mit Seinem Leib aufgefahren ist von der Erde gen Himmel. „Und es werde alles eins, wie Du, Vater, in Mir, und Ich in Dir.“ Die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich in der Schöpfung neuer Hypostasen, kreatürlicher Götter, in diesem Hinausgehen über das eigene dreihypostatische, geschlossene und in sich absolute Wesen offenbart, steht über allem Gedanken: gegenüber diesem großen Wunder der Göttlichen Liebe erhalten alle Wunder Seiner Allmacht einen abgeleiteten Sinn. Der Herr kann durch Sein Wort Welten erschaffen, aber die Seele des Menschen, die Hypostase ist Ihm teurer denn eine ganze Welt, und um sie zu retten, verläßt der Gute Hirte die Himmel mit ihrer Herrlichkeit und entäußert Sich in der Menschwerdung Seiner Selbst und nimmt Knechtsgestalt an. Und daß Gott dem Menschen Du sagt, durch Sein Wort dessen Person anerkennt und — folglich — schafft, und daß Er ihm, dem kreatürlichen Wesen, das Vermögen gibt, sich an Gott als Du zu wenden (indem Er ihn das Gebet an den Vater lehrt: Vater unser, der du bist im Himmel), d. h. die Kreatur in das Göttliche Wir aufnimmt, das ist ein Wunder der Güte und Barmherzigkeit Gottes, das erschütternder ist denn alle Sternenwelten und alle Fernen des Weltenraumes. Und dieses neue, geschaffene Wir, die himmlischen Heerscharen der Engelshypostasen und die Menschheit mit allen ihren Völkern bilden eine ontologisch eigenartige polyhypostatische Einheit, die die Vielantlitzhaftigkeit der einen

menschlichen Natur überwindet und diese Einheit als Kirche offenbart.

Die Heilige Dreieinigkeit geht aus der Absolutheit der Dreieinigkeit hervor und entfaltet sich zu der Vielheit der Hypostasen hin, die sich in der Kirche vereinigen. Wenn in dieser und durch diese von Gott unzählbare Hypostasen gezeugt sind, so steht sie selbst nicht als eine Göttliche, aber auch nicht als eine außer-göttliche (oder kreatürliche), nicht als eine absolute, aber auch nicht als eine relative, sondern als eine auf der Scheide zwischen Absolutheit und Nicht-Absolutheit, Göttlichkeit und Kreatürlichkeit liegende Wesenheit vor Gott. Das ist die Göttliche Sophia, die Allweisheit Gottes, die geistige Welt, der Gegenstand der dreihypostatischen Liebe Gottes, das Göttliche All als ein geistiger Organismus der Göttlichen Ideen, die Himmel der Himmel. Das, was der Sohn dem Vater als Dessen Macht und Wort offenbart, was der Heilige Geist lebendig macht, dieses All, das einerseits die Offenbarung der Natur der Gottheit ist, ist andererseits auch der Ruhm Gottes, der mit seinem Licht die unnahbare Gottheit umgibt und zugleich Dessen Tempel schließt und doch die Wunder Gottes offenbar werden läßt. Dieser Ruhm Gottes kann sich in kreatürlichen Hypostasen hypostasieren, ohne dabei selbst eine Hypostase zu sein (auf daß keine „vierte“ Hypostase in die Gottheit hineingebracht werde¹⁾). Aber diese kreatürlichen Hypostasen stehen bereits außerhalb der Fülle der Göttlichen Dreizahl, des Göttlichen Ich-Wir, denn sie sind von der Göttlichen Absolutheit der Welt her gesehen gleichsam überzählig²⁾, sie sind geschaffen, sind ein Bild, ein Nach-

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Hypostase oder Hypostasheit“? (russisch) in der Festschrift für P. B. Struve.

²⁾ Eine erstaunliche Klarheit der Vorahnung des Sinnes der Dreizahl finden wir bei den Pythagoräern, die in der Vier gleich-

gestaltetes und gleichsam eine Wiederholung. Sie haben ihren Grund nicht in sich selber, sondern außerhalb ihrer und über ihnen — in der Urgestalt.

Das noch unentfaltete kreatürliche All erblickten. Die Vierzahl enthält die Fülle der Zahl, ihr Leben und ihre geheimnisvolle Quelle und Wurzel, sie birgt die ganze Dekade in sich ($1+2+3+4=10$). Das erste Quadrat (2^2) und die erste zusammengesetzte Zahl, die Vier, ist weder eine Summe noch auch ein Produkt. Sie enthält die positive Potenz der Zeugung, der Vermehrung der Zahl in sich. Die vier Ecken des Quadrats waren den Göttinnen-Müttern Rhea, Demeter, Aphrodite, Hera und Hestia geweiht. Die Vier ist die erste positive weibliche Zahl. Die Triade ist das Grundprinzip der sich erschließenden, der erscheinenden Zahl. Die Vier dagegen ist das Grundprinzip nicht nur der äußeren Erscheinung, sondern bringt durch sich auch das Wesen in der Erscheinung zum Ausdruck.

DRITTER ABSCHNITT EXKURSE

I. EXKURS ÜBER KANT

ÜBER DIE TRANSZENDENTALE APPERZEPTION BEI KANT

Die Gnoseologie Kants erfaßt und betrachtet das Prädikat losgelöst von seinem Zusammenhang mit dem Satzgegenstand, außerhypostatisch. Trotzdem dringt die Hypostasheit als ein bestimmender Faktor in sie ein, und zwar in der Lehre von der transzendentalen Apperzeption, die im Zentrum des ganzen Kantischen Gebäudes steht. Es ist bemerkenswert, daß diese Lehre in der transzendentalen Ästhetik, d. h. in der entscheidenden, grundlegenden Position der Kritik fehlt. Das Ich, als ein Prinzip, welches über Zeit und Raum steht und darum zur Anschauung der Zeit und zum Bewußtsein der Zeitlichkeit und zur Anschauung des Raumes fähig ist, fehlt hier vollkommen (wodurch die transzendente Ästhetik in ein auf Sand errichtetes Gebäude verwandelt wird). Hieraus ergibt sich dann die schiefe Lehre, die Raum und Zeit als leere, abstrakte Formen aller Wahrnehmung und als unbedingte Schranken, die das Ding an sich von den Erscheinungen trennen, auffaßt, während doch in der hypostatischen Natur eines jeden Erkenntnisaktes, insoweit Zeitlichkeit und Räumlichkeit lediglich als Zeitlosigkeit und Außerräumlichkeit des Ich aufgefaßt werden können, eine lebendige, feste Brücke zwischen dem Wesen und der Erscheinung geschlagen wird. Dieses Ich denkt Kant ganz unbewußt zu seiner ganzen Analyse hinzu, in der ständig der unklare und zweideutige Begriff des Subjekts mitklingt, der ihm dazu nötig ist, um an ihm die Formen der transzendentalen Ästhetik aufzuhängen, wobei Kant von ihnen ständig als von subjektiven Formen der Wahrnehmung oder als von Bedingungen der Sinnlichkeit spricht, unter denen allein für uns Anschauung mög-

lich ist. „Weil nun die Rezeptivität des Subjekts (welchen Subjekts? B.), von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen (!), wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne ... Wir (was für wir? B.) können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen (was ist denn nun das wieder für eine Bestimmung? B.) vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven (?) Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, sofern wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.“ (Kr. d. r. V. 2. Aufl., S. 42.)

An der allerentscheidendsten Stelle ist die Kritik durchweg eine Konterbande, hoffnungslos unklar und unverständlich (wie etwa das „subjektive Wir“, „der Mensch“ und ähnl.). Überhaupt ist die Lehre von Raum und Zeit die entscheidende, zugleich aber auch die schwächste, am wenigsten widerstandsfähige Stelle in der Kr. d. r. V. Noch schlechter ist es um die Darstellung der Lehre von der Zeit, in der die Rolle des Subjekts deutlicher und bedeutsamer zutage tritt, bestellt. Hier begegnen uns beiläufig eingestreute, völlig unklare Bemerkungen der Art wie: „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage usw., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande“ (49—50). Nach klareren und präziseren Ausführungen würden wir vergebens Ausschau halten.

Der Hauptmangel dieser Analyse, wie überhaupt des ganzen Planes der Kritik mit ihrer Dinglichkeit in der Er-

kennntnis und ihrem philosophischen Kubismus, besteht gerade darin, daß hier das Ich fehlt. Die Lehre von der reinen transzendentalen Apperzeption als der Einheit der Erfahrung hätte nicht erst in der Analytik, sondern bereits hier, in der Ästhetik, in der allgemeinen Grundlage der Kritik, einsetzen müssen; selbst die formale Lehre von der Einheit von Raum und Zeit als der allgemeinen Form a priori, in die das Aposteriori eingefügt wird, verlangt bereits nach dieser Einheit des Ich. Doch Kant stand im Banne der mathematischen Naturwissenschaft, und sie ist es, die er in erster Linie zu begründen bestrebt war.

In der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. ist die „Allgemeine Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik“ durch einen zweiten Absatz ergänzt worden, der nach Kants Meinung eine Bestätigung der „Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes“ enthält, tatsächlich jedoch von Anfang bis zu Ende hoffnungslos verfahren ist. Wir führen daraus eine Stelle an, die vom Subjekt handelt und dicht an das Problem der Hypostasie herankommt: „Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit (?!), nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach (was ist denn das für eine Fähigkeit des Gemüts, sich selbst zu setzen, „seiner Form nach?“ B.). Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde

durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht, wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d. i. intellektuell wäre (zuerst also wird dem Gemüt die Fähigkeit der Selbstsetzung der Formen zugesprochen, durch die es dann selbst in eine Erscheinung verwandelt und so gegen sich selbst abgesperrt wird. B.). Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne (richtig! B.); allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich (?1), und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heißen (!). Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt (zwei Stockwerke im Gemüt: abstrahierte Form und Inhalt. B.), da es dann sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich, wie es sich erscheint, nicht wie es ist“ (67—69). Ein Musterbeispiel für die Unklarheit und den Dogmatismus gerade in den allergrundlegendsten Sätzen der Kritik!

Überhaupt ist der Hauptmangel und das Fehlen jeglichen festen Bodens, damit aber zugleich auch die Inhalt-

losigkeit der transzendentalen Ästhetik, ihr seelenloser Formalismus, auf die Un-Hypostasheit und Un-Menschlichkeit dieser Lehre zurückzuführen. Allerdings schimmert unablässig sowohl das „Bewußtsein“ als auch das „Wir“ und das „Gemüt“ durch, wie dies ja aus dem angeführten Abschnitt zu ersehen ist, doch ist dies alles ohne prinzipielle Bedeutung, beiläufig, verworren und unklar. Die Analytik dagegen baut sich ganz auf der Voraussetzung eines hypostatistischen Charakters allen Wissens, dem Kant den Namen „reine Apperzeption“ beilegt, auf. Natürlich erweist sie sich hier als fruchtlos, nachdem die „transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ aus der Ästhetik ausgeschlossen worden ist (§§ 15—27, die in zwei in der ersten und zweiten Auflage voneinander abweichenden Fassungen vorliegen) und mit der Analyse der „Möglichkeit einer Verbindung überhaupt“ begonnen wird. Die Verbindung von Mannigfaltigem ist ein Verstandesakt, den wir mit der allgemeinen Bezeichnung Synthese bezeichnen, die eine Synthese der Apprehensionen (Durchlaufen des Mannigfaltigen und Zusammenfassung desselben), ferner die reproduktive Einbildungskraft und die Rekognition im Begriff voraussetzt. Die transzendente Apperzeption ist es nun, auf der diese ganze Synthese beruht. „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendente Apperzeption nennen“ (1. Aufl. 107). Derselbe Gedanke wird in der zweiten Auflage folgendermaßen entwickelt: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorge-

stellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige ange-
troffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen“ (131—132). Dieses Aufkleben von verschiedenen Etiketten verringert natürlich nicht im geringsten die Bedeutung der Tatsache der Entdeckung des Ich, obwohl dieses späterhin, statt metaphysisch erforscht zu werden, von der „Kritik“ dogmatisch in eine logische Funktion eingesperrt wird — und damit Schluß (wodurch Kant hinter Descartes zurückfällt). Kant verwertet die ihm wider Willen aufgezwungene Entdeckung erst wieder im Dienste seiner kritischen Dogmatik. „Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich. Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen

Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach so viel als: ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist“ (133—135). Kant grenzt sorgfältig die synthetische Einheit der Apperzeption gegen den inneren Sinn (mit anderen Worten: das gnoselogische Ich gegen das psychologische) ab, wobei sich als wichtigstes Werkzeug zur Durchführung dieser Unterscheidung doch wieder die Formen der Anschauung des äußeren Sinnes, d. h. Raum und Zeit, erweisen. „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine noch, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin.

Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da nun zur Erkenntnis unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß, nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine . . . und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen . . . anschaulich machen . . . kann.“ (157–159). In der Anmerkung hierzu lesen wir: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist also dadurch schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist“ (157. Anm.). Dieses bemerkenswerte Eingeständnis eines ganz rätselhaften „Daseins“ des Ich, d. h. das Eingeständnis der Hypostasheit, wird hier ganz beiläufig, ohne alle Erklärung eingestreut, während es doch in das ganze System eine Bresche schlägt (Fichte!). Kant vermag hier nicht den gnoseologischen Formalismus in seinem ins Unmögliche übersteigerten Umfang aufrechtzuerhalten, und zwar

deshalb nicht, weil das Ich ein absolut ontologischer Punkt ist. Von allen Seiten wird hier Kant auf die Unterscheidung zwischen Noumenalem und Phänomenalem (zwischen Satzgegenstand und Prädikat, Hypostase und Natur, Sein und Leben) hingedrängt. In seinen psychologischen Paralogismen erinnert sich Kant nicht mehr hieran, und doch wäre dies sehr angebracht.

In dem ersten Paralogismus der Substantialität argumentiert Kant (1. Aufl.) folgendermaßen: „Von jedem Ding überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, sofern ich es von bloßen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unseren Denken das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muß jedermann sich selbst notwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Akzidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen. Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Daß ich, als ein denkendes Wesen, für mich selber fort dauere, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schließen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjekts nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte“ (1. Aufl. 349). In der 2. Aufl. wird derselbe Gedanke folgendermaßen dargestellt: „Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mir meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir der Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin. Alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloße logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht

als Gegenstand zu erkennen geben. Nicht das Bewußtsein des bestimmen den, sondern nur das des bestimmbar en Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung . . . ist das Objekt“ (406—407). Diese Reduktion des Ich auf eine logische Funktion kann erstens nicht mit dem einmal gemachten Zugeständnis irgendeines „Daseins“ in Einklang gebracht werden, zweitens aber ist sie natürlich deshalb falsch, weil sie diese Funktion gnoseologisch hypostasiert, indem sie sie von dem Funktionierenden, d. h. vom konkreten, lebendigen, substantialen Ich losreißt. Doch der Begriff der Substanz selbst, wie Kant ihn entwickelt, d. h. der Begriff des Beharrlichen in allem Wechsel, stellt sich im Grunde als Überzeitlichkeit heraus, d. h. die Substanz bleibt doch nur mit dem Ich verbunden. „Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich . . . d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist“, da „die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden kann“ (226). „Mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein Modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst d. i. die Substanz (Phaenomenon); alles aber, was wechselt oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen“ (226—227). Es erweist sich hier also, daß die Zeit an sich selbst, der Felsen, auf dem die transzendente Ästhetik ruht, nicht wahrgenommen werden kann, daß sie der Substantialität untergeordnet ist, wobei diese letztere ad maiorem gloriam der Kritik zu einer „Kate-

gorie“ erklärt wird. In den Paralogismen wird dann bewiesen, daß das Ich keine Substanz sei, während doch gerade das Ich es ist, welches in der Zeit beharrlich bleibt. Ganz dogmatisch erklärt Kant: „Daß das Ich der Apperzeption folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriff des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, daß das Ich im Denken einfach sei“ (407—408). Weiter folgt dann folgende merkwürdige Erwägung: „Es wäre auch wunderbar, wenn mir das, was sonst so viele Anstalt fordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei, noch mehr aber, ob diese auch einfach sein könne (wie bei den Teilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung, gegeben würde“ (408). „Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin,“ fährt Kant fort, „ist ein ebensowohl in den Begriffen selbst (?) liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz als denkenden Wesens in allem Wechsel der Zustände verstanden wird . . .“ (408). Bemerkenswert ist die Hinfälligkeit der Argumentationen

Kants in der 1. Aufl. der Kritik, wo er sich plötzlich an das für seine kubistische Gegenständlichkeit gar nicht existierende Problem der Pluralität des Ich erinnert, und nun ganz wahllos dieses Argument gegen die Personalität ins Feld führt. „Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkt eines anderen (als Gegenstand seiner äußeren Anschauung) betrachte, so erwägt dieser äußere Beobachter mich allererst in der Zeit; denn in der Apperzeption ist die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt. Er wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewußtsein und zwar mit völliger Identität begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objektive Beharrlichkeit meiner selbst schließen. Denn da alsdann die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewußtsein notwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. der äußeren Anschauung meines Subjekts, verbunden. (Woher haben sich plötzlich diese verschiedenen Zeiten in den verschiedenen Subjekten eingestellt? B.). Es ist also die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweist aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem ohnerachtet der logischen Identität des Ich doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten, obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem anderen Zustande, selbst der Umwandlung des Subjekts, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte“ (362–363). Schließlich, so folgert Kant, glaube ich „das Substantiale in mir als das transzendentale Subjekt zu erkennen, indem ich bloß die Ein-

heit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen als die bloße Form der Erkenntnis zum Grunde liegt, in Gedanken habe“ (2. Aufl. 427).

Hegel stellt die Lehre Kants von der transzendentalen Apperzeption sehr hoch. „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprüngliche Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewußtseins erkannt wird... Objekt, sagt Kant, Kritik d. r. V. S. 137, 2. Ausg., ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Alle Vereinigung der Vorstellungen erfordert aber Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist diese Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, ausmacht, und worauf selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht. Kant unterscheidet die subjektive Einheit des Bewußtseins hiervon, die Einheit der Vorstellung, ob ich mir eines Mannigfaltigen als zugleich oder nacheinander bewußt bin, was von empirischen Bedingungen abhängt. Die Prinzipien dagegen der objektiven Bestimmung der Vorstellungen seien allein aus dem Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption abzuleiten. Durch die Kategorien, welche diese objektiven Bestimmungen sind, werde das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen so bestimmt, daß es zur Einheit des Bewußtseins gebracht werde. — Nach dieser Darstellung ist die Einheit des Begriffs dasjenige, wodurch etwas nicht bloße Gefühlsbestimmung, Anschauung oder auch bloße Vorstellung, sondern Objekt ist, welche objektive Einheit, die Einheit des Ich mit sich selbst ist. — Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen

macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung ist noch ein Äußerliches, Fremdes. Durch das Begreifen wird das An- und Fürsichsein, das er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein Gesetzsein verwandelt; Ich durchdringt ihn denkend. Wie er aber im Denken ist, so ist er auch an und für sich; wie er in der Anschauung oder Vorstellung ist, ist er Erscheinung; das Denken hebt seine Unmittelbarkeit, mit der er zunächst vor uns kommt, auf, und macht so ein Gesetzsein aus ihm; dies sein Gesetzsein aber ist sein An- und Fürsichsein, oder seine Objektivität. Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseins, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts Anderes, als die Natur des Selbstbewußtseins; hat keine andere Momente oder Bestimmungen, als das Ich selbst“ (Wiss. d. Logik II. Teil, S. 15—16; vgl. auch Encykl. § 20).

Hegel löst die philosophische Scharade Kants auf seine eigene Art, im Geiste einer logischen Identität, d. h. dadurch, daß er das noch Nichtlogische mit Logischem durchdringt, und die Prädikativität (und folglich auch das Subjekt) aufhebt. Aber der zentralen Bedeutung und der Richtigkeit dieser Kantischen Lehre wird er vollkommen gerecht.

Noumenon und Phänomenon — diese Unterscheidung, die bei Kant formal-gnoseologisch ist und kubistisch mißdeutet wird, ist tatsächlich nur dann sinnvoll, wenn als einziges Noumenon die Hypostase, das lebendige, konkrete Ich angenommen wird, während das Phänomenon als dessen ganze Bewußtheit, d. h. sowohl als dessen theoretisches, als auch praktisches und ästhetisches Vermögen, als die ganze

Welt zu betrachten wäre. Kant ist sich darüber im unklaren, was er mit dem Noumenon anfangen soll, und die Neukanianer sind dies in noch höherem Maße. Wir weisen nur auf seine in der dritten kosmologischen Antinomie entwickelte Lehre, die Freiheit liege in den Noumena, hin. „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität (?) außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen ange troffen werden“ (564—565). Anlässlich der Unterscheidung zwischen „empirischem“ und „intelligiblem“ Charakter bemerkt Kant: „Dieses handelnde Subjekt würde nun nach seinem intelligibelen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen; denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen und vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe... Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung allen Gesetzen der Bestim-

mung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abfließen. So wie äußere Erscheinungen in dasselbe einfließen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Kausalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und notwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden. Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber . . . würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und da ihm, sofern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnlichkeit angetroffen wird, unabhängig und frei sein“ (567—569). Wie bekannt, erfährt dieses Motiv eine besondere Entwicklung in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Hier kommt plötzlich eine außerordentlich wichtige Konterbande zum Vorschein, ein richtiges Ding an sich — die Person, allerdings gedeckt durch den moralischen Wert. In der Erkenntnislehre Kants ist für ein Du auch nicht der geringste Platz, während in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ex abrupto dieser Begriff auftaucht: „... der Mensch (woher hat ihn denn Kant plötzlich? B.) und überhaupt (?) jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten

Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden . . . Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, ausgezeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so konnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden“ (Grdlg. z. Met. d. Sitten. Akad. Ausg., Bln. 1903, Bd. IV, S. 428).

Ganz plötzlich tritt auch die Menschheit auf den Plan: „Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (ib. S. 429).

II. EXKURS ÜBER HEGEL

1. DIE HEGELSCHE LOGIK ALS ONTOLOGIE UND THEOLOGIE

Die objektive Logik tritt damit an die Stelle der vor-
maligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufgeführt sein sollte. — Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist erstens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objektive Logik tritt, — der Teil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte; — das Ens begreift sowohl Sein als Wesen in sich . . . Alsdann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte, und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachen.“ (Wiss. d. Logik, I, 1, S. 54—55.) In diesem Sinne ist „das System der Logik . . . das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit“ (ib. S. 47). Die reine Wissenschaft (d. h. die Logik) ist absolutes Wissen: „Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen, die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit, dieser Gewißheit, so wie diese Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso

sehr der reine Gedanke ist. (Eine Stelle, die für das Verständnis der Hegelschen Lehre als einer Identitätsphilosophie und zugleich als eines Panlogismus von allergrößter Bedeutung ist! B.) Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein, und hat die Gestalt des Selbst (?!!), daß das an und für sich seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich seiende ist. Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre, oder wenn man sich noch des Wortes Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen“ (ib. S. 35). Dieses Reich des reinen Gedankens und des absoluten Wissens realisiert sich in der Selbstbewegung des Begriffs — in der dialektischen Methode, die das Leben dieses Begriffs ist. Am Schluß der Logik, noch einmal zurückblickend und zusammenfassend, sagt Hegel: „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit . . . Die Logik stellt . . . die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen, sie ist in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Andersein, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. — Die logische Idee hat somit sich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte; — die Form, welche

insofern den Gegensatz zum Inhalt ausmacht, als dieser die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung so ist, daß diese konkrete Identität gegenüber der als Form entwickelten steht; er hat die Gestalt eines Andern und Gegebenen gegen die Form, die als solche schlechthin in Beziehung steht und deren Bestimmtheit zugleich als Schein gesetzt ist. — Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff ist. Die Bestimmtheit der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst für sich hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die schlechthin allgemeine Idee ist, ... das Allgemeine seiner Form, — das ist die Methode ... Die Methode ist ... als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen ... Methode ... ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff Alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist. Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise, und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein Äußerliches, der Vernunft Fernes und von ihr Unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein, und von

ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist“ (II, 328—330). „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittelung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist“ (II, 351).

Die absolute Idee, die den Gegenstand der Logik bildet, „ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält“ (Encycl., W. W. Bd. VI, § 213, S. 385). Hierzu noch folgende Anmerkung: „Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück. — Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffen entspricht, — nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. — Aber auch alles Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgendeine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die

gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus. Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhaftige Wirklichkeit ist, daß sie als Subjekt und so als Geist ist“ (ib. S. 385—386).

Von hier aus gesehen, wird auch das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion klar (vgl. darüber die Vorrede zur 2. Ausgabe der Encycl.). In der Einleitung zur Encycl. lesen wir gleich zu Beginn, § 1, S. 3: „Sie (die Philosophie) hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung aufeinander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit.“ „Die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff, ist“ (Logik II, 328). Diesem Gedanken begegnen wir auch in der Phänomenologie des Geistes.

Doch damit nicht genug. Aus der Definition des Inhaltes der Logik folgt, daß er nicht nur mit dem im höchsten Sinne aufgefaßten Gegenstand der Religion zusammenfalle, d. h.

nicht nur Gotterkenntnis, sondern auch Gottbewußtsein ist. Mit anderen Worten: die Idee ist Gott, zum mindesten in dessen logischer Form, Logos (obwohl dieser in der Hegelschen Theologie nicht als zweite, sondern als erste Hypostase erscheint).

Ganz beiläufig, doch darum nicht minder bedeutungsschwer, sagt Hegel von der Logik, sie sei „in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs“ (Logik II, 352), wobei sie „an und für sich die Totalität des Begriffs, und die Wissenschaft im Verhältnisse des göttlichen Erkennens zur Natur“ bleibt (ib. 353). Aber auch ganz unmittelbar und mit Worten, die in ihrer Vermessenheit keine Grenzen kennen, finden wir dies ausgedrückt: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (I, 1, 35—36). Diese in der Geschichte der Philosophie einzig dastehende Anmaßung ist nichts anderes, als ein philosophisches Chlystentum, eine unmittelbare Gleichstellung des Hegelschen Gedankens mit dem Gedanken Christi. Etwas verschleierter kommt dies noch einmal in der Encyklopädie zum Ausdruck. „Bisher haben wir die Idee in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dies ist die *νόησις νοήσεως*, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat“ (Enc. I, § 236, Zus., S. 408).

Im XII. (A) Buch der Metaphysik (Kap. 9) spricht Aristoteles von der Gottheit, die, als das vollkommenste aller

Wesen, auch das Vollkommenste zum Gegenstand ihrer Tätigkeit hat, die in dem theoretischen Denken, welches sich selbst denkt, also in der *νόησις νοήσεως*, besteht. *Ἄδὸν ἄρα νοεῖ εἶπερ ἔστι τὸ κράτιστον. καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως . . . οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.*

Dieses Zitat wird von Hegel zur Bestätigung der göttlichen Natur der Idee, d. h. der Logik als Gotterkenntnis, angeführt. Die Logik enthält die Wahrheit in sich („das Sein in der Wahrheit“, „in der Wahrheit erkannt werden“, d. h. im dialektischen Zusammenhang und in der dialektischen Bewegung erkannt werden — das ist ein häufig in der Logik wiederkehrendes Motiv).

Die Logik ist das Selbstbewußtsein und die Selbstentfaltung der Gottheit, welche auch dieses Selbstbewußtsein zur Wahrhaftigkeit führt. Das Selbstbewußtsein bewegt sich auf den drei Stufen, die den drei Teilen der Logik entsprechen. „So ist auch Gott in seinem unmittelbaren Begriffe nicht Geist; der Geist ist nicht das Unmittelbare, der Vermittlung Entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. — Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Sein, oder auch das Wesen, das abstrakte Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist“ (Logik I, 2, 182). Daraus folgt, daß Gott wird, daß das Selbstbewußtsein des Geistes erst in der Geschichte, im Menschen seinen Anfang nimmt. „Gott ist Gott nur insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott“ (Enc. III, § 564, S. 448). Denn Gott

wirkt „im Menschen und durch den Menschen“, der Mensch allein ist das „Medium“ Gottes (W. W. Bd. 10, Ästh. I, S. 40). „Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet“ (Nohl, Hegels Jugendschriften, S. 313). „Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß“ (W. W., Bd. XII, S. 428). Die Entwicklung der Welt hat sich noch nicht vollendet, und darum ist Gott noch nicht geworden, sondern wird nur, und darum taucht auch unvermeidlich die Frage auf, wie denn seine vollständige Darstellung, so, wie Er vor Erschaffung der Welt war, schon möglich sei? Und so sehen wir uns vor die Frage gestellt: wie ist denn Hegel möglich, und hieraus: wie ist denn die Logik Hegels möglich als ein Selbstbewußtsein der Wahrheit, als die unverhüllte Wahrheit selbst? Wie ist absolute Philosophie möglich, die Gottbewußtsein und damit Welterschöpfung ist? Bedeutet dies, daß die Entwicklung der Welt zu Ende ist und daß der Erdemensch nichts mehr zu sagen hat, daß die Selbstbefreiung (sofern erkannte Notwendigkeit Freiheit ist) sich bereits vollzogen habe und daß das weitere Bestehen aller Katheder der Philosophie und aller Schulen bereits nichts als ein Mißverständnis sei, wie ja auch sogar die zweite Ausgabe der Logik (des ersten Buches) ein Mißverständnis und ein Paradoxon ist: die Wahrheit duldet nicht verschiedene Auflagen, sie kann nur in einer sein. Die Logik erhebt den Anspruch darauf, ein von Gott inspiriertes Buch und eine letzte Offenbarung zu sein (so daß die ironische Anekdote, die von Hegel berichtet, er hätte von sich gesagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, nicht so ganz unberechtigt ist). Das allsehende Auge, der Logos, der in der Finsternis leuchtet und von ihr nicht begriffen wird, blickt in der Logik

auf uns und spiegelt sich selbst in ihr wieder. Es ist erstaunlich, wie folgerichtig aus Hegel Feuerbach, Strauß, das Menschgotttum hervorgeht. Die philosophischen Antipoden Hegel und Feuerbach sind in ihrer religiös-dogmatischen Einstellung im Grunde (und hierher gehört auch der Positivist A. Comte) Gesinnungsgenossen. In diesem Gleichklang so verschiedener Geister, in dieser Übereinstimmung der religiösen Motive in so verschiedenen philosophischen Systemen ist etwas Unheimlich-Bedeutungsvolles, darin meint man den gemessenen Schritt der „Schrift“ zu vernehmen, die kommen wird in ihrem eigenen Namen und die ihre Propheten nennen und alle mit Begeisterung erfüllen wird. In diesem Anspruch ist aber natürlich auch schon das Urteil enthalten: Hegel, wie er sich nolens volens in der Logik verkündet hat, wird von Hegel selbst widerlegt. Dieser Anspruch ist ein Mißverständnis, welches durch die Geschichte und durch Hegels eigene Doktrin in ihrer Entwicklung entlarvt wird. Die Logik ist nicht eine Darstellung Gottes in der Schöpfung, sondern lediglich eine Analyse der Philosophie der Logik, eine Analyse, die reich ist an atemraubenden Entdeckungen und an erstaunlichen Verirrungen.

Und doch beruht die ganze Bedeutung, Bedeutsamkeit, ja selbst die Einzigartigkeit und Großartigkeit dieses philosophischen Experiments gerade auf der Logik. Die Logik ist es, durch die Hegel zu einem Hegelianer wird. Läßt man die Logik beiseite, so könnte z. B. das ganze System der Hegelschen Naturphilosophie als Spiritualismus, als eine Variante der Identitätsphilosophie, d. h. als Spinoza, Schelling aufgefaßt werden, und würde nur immer wieder daran erinnern, wie nahe Hegel diesen beiden Denkern steht. Dieses zweite System, so reich und wertvoll es in seinen einzelnen Wendungen und Erleuchtungen auch sein mag,

ist als Ganzes nicht originell und insofern auch nicht interessant. Der ganze Sinn des Hegelschen Experiments und die ganze Bedeutung seiner Begründung beruht auf dem Übergang von der Logik zur Kosmologie, auf der Deduktion der Welt aus dem Denken. Das ist es, was dem Panlogismus, oder genauer: dem Monologismus sein Gepräge verleiht. Das Reich des Vaters, des Schöpfers und Allerhalters, ist nach Hegel das Reich des Logos; — die zweite Hypostase ist bei ihm die erste. Das Denken, das sich selbst erzeugt und das sich aus sich selbst heraus entwickelt, ist der Urgrund des Weltseins. Das Geheimnis des Weltalls wird für das Denken durchsichtig. Der Gegenstand des Denkens ist dem Denken völlig immanent, — und hierin besteht jene allgemeine Identität des Entgegengesetzten, nach der die Identitätsphilosophie gesucht hat, und zwar wird sie nicht antinomisch, sondern dialektisch durch das Denken gesetzt. Die Logik ist Ontologie, Kosmologie, Anthropologie usw., die Logik will das Wort sein, durch dasselbige alle Dinge gemacht sind. Es ist ganz klar, daß eine solche Logik nicht nur ein Mißverständnis, sondern auch eine philosophische Hochstapelei bedeutet. Und doch ist sie (nach Platos Parmenides und Zenons Trugschlüssen) die einzige dialektische Untersuchung der Kategorien des Denkens. Und dieser Hegel-Parmenides ist ein geistiger Koloß, der mit einem Sturmbock die undurchdringlichen Scheidewände der Kategorien zertrümmert und ihre Durchlässigkeit beweist. Die Hegelsche Logik ist tatsächlich und in Wahrheit „Gnoseologie“, eine Dynamik des Denkens, während Kant bei den statischen Aufrissen, die er für die Wirklichkeit hielt, stehengeblieben ist. In dieser Beziehung ist Hegel die „Wahrheit“ und zugleich auch die Überwindung Kants. Er hat die wahre schöpferische Potenz des Denkens, die die Kategorien hervorbringt, aufgezeigt. Er hat den logi-

sehen Charakter des Daseienden aufgedeckt, hat gezeigt, wie der Gedanke denkbar ist, sich seinen Gegenstand assimiliert. Aber auch hier gehen seine Ansprüche weiter, er will sich nicht nur darauf beschränken, eine Reihe glänzender und tiefer Analysen der einzelnen Kategorien, ihrer Aufeinanderbezogenheit und ihrer gegenseitigen Durchdringbarkeit zu geben, sondern er will auch die Katabasis dieser Kategorien in der Richtung der zunehmenden Konkretheit aufzeigen, so daß die Logik keine „Rhapsodie“ der Kategorien (um Kants Ausdruck zu gebrauchen), sondern eine streng proportionierte und gefügte Stufenleiter bedeutet, in der jede folgende Stufe alle vorhergehenden voraussetzt und im gewissen Sinne in sich enthält. So überzeugend ist der Aufbau der Hegelschen Logik nun zweifellos nicht. Es genügt ein kleiner Fehler oder die geringste Lockerung an irgendeinem Punkt, damit durch diese Ritze die ganze Flüssigkeit entweiche. Es ist nun ganz offensichtlich, daß der ganze Aufbau der Logik innerlich durch die ihr gestellte metaphysische Aufgabe bestimmt wird, der Ausdruck einer bestimmten ontologischen Konzeption ist, nämlich der, die Entstehung des metaphysischen Begriffs aufzuzeigen, auf den hier die ganze Logik in ihrer Dreiteilung: Sein, Wesen, Begriff, die objektive wie die subjektive Logik, hinzielt. Der Inhalt der Logik ist nichts weiter als eine Deduktion des Begriffs, dessen Onto-Genesis. Nimmt man diese metaphysische Voraussetzung Hegels nicht an, so verliert der ganze Bau seinen Wert, wird schief und gewaltsam. Er zerfällt einfach in einzelne tiefe Analysen, die um so wertvoller sind, je weniger in ihnen vom Hegelianismus zu spüren ist: darum ist die Lehre vom Sein, die erste Abteilung des ersten Teiles der Logik, die wertvollste und bedeutsamste; wesentlich schlechter und scholastischer ist die zweite Abteilung, die Lehre von der Reflexion

oder vom Wesen, während der zweite Teil, die Lehre vom Begriff, eine himmelschreiende Vergewaltigung des Denkens ist. Wie bereits von Trendelenburg und anderen nachgewiesen, denkt Hegel zu seiner vermeintlichen apriorischen Deduktion ständig das ontische Wesen des Denkens hinzu und spricht im Grunde gar nicht vom Denken als einem Selbstdenken, sondern von der Denkbarkeit und von Gedanken, weshalb die lehr- und inhaltreichsten seiner Analysen diejenigen sind, in denen er das vermeintliche Reich der Schatten verläßt und sich offen, und nicht nur unter einem Deckmantel, mit konkreten Gedanken beschäftigt. Hierher gehört z. B. die Lehre von der mathematischen Unendlichkeit, von der schlechten Unendlichkeit, von den Kantischen Antinomien usw. Hier ist seine Dialektik genial. Aber dort, wo sie ihre Freiheit des Parmenideischen *jeu divin* einbüßt und die Notwendigkeit der Deduktion der Begriffe erkennt, ist sie stumpf, eigensinnig und schal¹⁾.

Die philosophische Hochstapelei, wie wir sie im „Panlogismus“ vor uns haben, besteht darin, daß hier — bewußt oder unbewußt — die „Welt“ vor ihrer Erschaffung vorausgesetzt oder hinzugedacht wird, und zwar mit der ganz offensibaren und bewußten Absicht, aus dem reinen Denken, das außer sich selbst, außer dem Bedürfnis des sich entfaltenden reinen Denkens keinen anderen Gegenstand hat, alle „Kategorien“ der Welt hervorzubringen, die Welt logisch zu schaffen. Die leeren, abstrakten, außerhalb und vor der

¹⁾ Nicht umsonst bemerkt Hegel, indem er die Dialektik Platons seiner eigenen Konzeption einer dialektischen Methode gegenüberstellt, vorwurfsvoll: „Auch die platonische Dialektik hat selbst im Parmenides, und anderswo ohnehin noch direkter, teils nur die Absicht, beschränkte Behauptungen durch sich selbst aufzulösen und zu widerlegen, teils aber überhaupt das Nichts zum Resultate“ (W. d. Logik I, 1, S. 43).

Welt stehenden Kategorien werden vom Sein der Welt erfüllt. Wie kann nun dies geschehen?

Eine Beantwortung dieser Frage würde eine Charakteristik der ganzen Hegelschen Konzeption bedeuten. Entscheidend für diese sind natürlich der Anfang und das Ende — die Befestigung des Endes des Strickes im Himmelsraum und das Dranhängen des Kosmos, des Subjekts, des Lebens. Von bestimmender Bedeutung hierbei ist jedoch, nach Hegel, der Anfang, der reine Ursprung (Cohen). „Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usw., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat.“ (Enc. I, § 17, S. 25—26.) „Die Idee . . . erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein“ (ib. § 18, S. 26).

Mit anderen Worten, dem philosophischen Denken wird hier, im Gegensatz zu seiner Orientiertheit auf das Dasein

und zu seiner Tätigkeit, Autogenesis und Autonomie zugeschrieben.

Rosenkranz sagt in der Vorrede zur Hegelschen Pro-pädeutik: „Man hat viel über den Anfang des Systems gestritten. Man vergißt immer, den subjektiven, objektiven und absoluten zu unterscheiden. Der absolute Anfang des Systems in dem Sinne, daß man auch das Realprinzip der erscheinenden Welt und das Subjekt sucht, dessen Denken die Vernunft selbst ist, ist der Begriff, der auch sein Ende ausmacht, der Begriff des absoluten Geistes, für welchen der Begriff des Seins nur das unterste, anfängliche Prädikat ist. Der objektive Anfang des Systems ist der Begriff des schlechthin unbestimmten Seins, eine einfachere Bestimmung existiert einmal nicht. Der subjektive Anfang ist die Tat des Bewußtseins, welches sich zum Denken, zum Setzen dieser Abstraktion erhebt“ (W. W. Bd. XVIII, S. XVIII bis XIX).

„Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist“ (W. d. Logik I, 1, S. 35). „Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit (sic!), daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseins von einem subjektiv-für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt wird“ (ib. S. 50). Das erinnert an die Worte aus der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen

muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (W. W. Bd. II, S. 14). (Identitätsphilosophie!) „Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseins ist . . . Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt“ (W. d. Logik I, 1, S. 61). „Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden. So muß der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst . . . Der Anfang ist also das reine Sein“ (ib. S. 63). „Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist, — — — daß das Vorwärtsgang (das Philosophieren, B.) ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der Tat hervorgebracht wird. — So wird das Bewußtsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen, als seiner innersten Wahrheit, zurückgeführt . . . So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, — zur Schöp-

fung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel, und das durch diese umgekehrte Stellung, mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird“ (ib. 64—65).

2. DER AUFBAU DER LOGIK

Wir haben gesehen, daß der unmittelbare Anfang bei Hegel als das reine Sein erscheint, welches somit das Fundament des ganzen Systems bildet. Es gibt nun zwei Möglichkeiten, die Konzeption der Logik auszudeuten: entweder, wie Caird es tut¹⁾, sie als eine Untersuchung der Kategorien des Denkens in bezug auf ihre Gegenständlichkeit aufzufassen, was ganz offensichtlich nicht der Hegelschen Konzeption entspricht, ihr die Flügel beschneidet und völlig die Präntionen, die die panlogistische Logik als eine Ontologie und Metaphysik erhebt, außer acht läßt, oder aber in ihr den Versuch einer logischen Deduktion des ganzen Weltseins, sowohl des Subjekts als auch des Objekts, zu erblicken, mit einem Wort: sie als die logische Schöpfung der Welt aufzufassen, bei der wir selbst zugegen sind. Natürlich als die zweite Schöpfung, bei der die Rolle des Chaos oder des *μη ἔν*, aus dem vor unseren Augen die Welt in den sechs Tagen der logischen Schöpfung entsteht, der Kategorie des Seins überlassen wird. Diese vermeintliche Schöpfungstat ist selbstverständlich eine Konterbande und ein Tausendkünstlerkunststück. Hegel will durch ein phänomenologisches Aufsteigen die Welt

¹⁾ Edw. Caird, Hegel (Blackwoods Phil. classics) 1888.

hinwegdenken oder genauer: die Welt ohne sie und vor ihr, einzig aus den Ansprüchen des reinen Denkens heraus, denken; tatsächlich aber hat Hegel die ganze Zeit das Sein der Welt vor sich, denkt es hinzu, so daß Caird recht behält, von dessen Standpunkt aus gesehen alle die Schwierigkeiten des Pan- oder Monologismus gar nicht existieren, dafür aber auch das spezifische Aroma des Hegelianismus verloren geht.

Der Anfang muß also ein Unmittelbares sein, das im Ergebnis zu etwas allgemein Vermitteltem wird.

„Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird“ (I, 1, 65). „So ist vorhin der Grund, warum in der reinen Wissenschaft vom reinen Sein angefangen wird, unmittelbar an ihr selbst angegeben worden. Dies reine Sein ist die Einheit, in die das reine Wissen zurückgeht, oder wenn dieses selbst noch als Form von seiner Einheit unterschieden gehalten werden soll, so ist es auch der Inhalt desselben. Dies ist die Seite, nach welcher dies reine Sein, dies Absolut-Unmittelbare, ebenso absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu sein, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist. Insofern es nicht diese reine Unbestimmtheit, insofern es bestimmt wäre, würde es als Vermitteltes, schon weiter Geführtes, genommen . . . Es liegt also in der Natur des Anfanges selbst, daß er das Sein sei, und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen, noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte“ (ib. 66–67), andererseits aber muß es auch abstrakt, ganz allgemein, „ganz . . . ohne allen Inhalt“ sein (68). „Was somit

über das Sein ausgesprochen . . . sein soll . . ., dies ist im Anfange nur leeres Wort, und nur Sein; dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie“ (74).

Diese Verbindung zweier Eigenschaften des Anfangs, erstens der Unmittelbarkeit und zweitens der Abstraktheit, des Fehlens jeder Bestimmung, birgt bereits eine Zweideutigkeit in sich: die Abstraktheit kann nicht unmittelbar sein, denn sie setzt das, wovon abstrahiert wird, d. h. die Konkretheit, die Gegenständlichkeit voraus, die Hegel hier ja gerade hinwegdenken will. Das Abstrakte ist nicht unmittelbar. Hegel sagt ja auch selbst, daß das, „womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes, nicht ein solches sein kann, das eine Beziehung innerhalb seiner selbst enthält. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Anderen innerhalb seiner voraus, wovon das einfachgewordene Konkrete das Resultat wäre. Aber der Anfang soll nicht selbst schon ein Erstes und ein Anderes sein; ein solches, das ein Erstes und ein Anderes in sich ist, enthält bereits ein Fortgegangensein. Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Sein, als das ganz Leere zu nehmen“ (70).

„Sein wäre überhaupt nicht der absolute Anfang, wenn es eine Bestimmtheit hätte; alsdann hänge es von einem Andern ab, und wäre nicht unmittelbar, nicht der Anfang. Ist es aber unbestimmt, und damit wahrer Anfang, so hat es auch nichts, wodurch es zu einem Anderen überleitet, es ist zugleich das Ende“ (94).

Einerseits also Unmittelbarkeit, andererseits Abstraktheit, als Unbestimmtheit gefaßt. Genügt nun das Sein diesen beiden Ansprüchen? Ist es so ein „Anfang“? In dieser Frage ist bereits der Urteilspruch über die ganze Logik

enthalten. Ist das Sein der Schwanz jener absoluten Schlange, die, zu einem absoluten Ring zusammengerollt, ihn mit ihrem Kopf, dem Begriff, wieder packt?

Nein, es ist dies nicht und kann es nicht sein. Das Sein, als der Anfang, ist ein Selbstbetrug, und objektiv der Betrug des Panlogismus, dessen Erpressertum in ihm zum Ausdruck kommt.

Die ganze Sache ist die, daß es das Sein als solches nicht gibt. Das Sein gibt es nicht, es gibt nur das „ist“, das Hilfszeitwort, die Kopula, die sich durch eine trügerische und irreführende Eigenschaft der Sprache („sein“ — „das Sein“) und dank der Fähigkeit eines formalen Abstrahierens in ein Selbständiges und sogar (bei Parmenides) Absolutes verwandelt. Man kann die Kopula nicht von dem, was durch sie verbunden wird, das Verhältnis nicht von dem, was sich zueinander verhält, abstrahieren; das Sein bringt stets das mit sich, dessen Sein es ist, d. h. die Gestalt dieses Seins oder, um es logisch-grammatisch auszudrücken, sowohl den Satzgegenstand als auch das Prädikat. Es existiert nicht außerhalb dieses Zusammenhanges, es kann ohne ihn nicht gedacht werden, und nur ein abstrahierendes Denken, welches beim Sein als einem selbständigen Moment halt macht, vermag es, das Sein aus diesem Zusammenhang herauszudenken. Darum ist das Sein in dem Sinne, wie dies für Hegel nötig ist, nicht unmittelbar — im Gegenteil, es ist stets Vermittlung und kann nicht von dem Vermittelten getrennt werden. Wenn man dieses nicht heimlich, als Konterbande, zugleich mit dem Sein einführen will (was die Hegelsche Logik gewollt und getan hat), so ist es nicht möglich, den Anfang im Sein anzunehmen. Das Sein zum Anfang zu erklären, — das bedeutet, Alles und die Allheit, und zwar nicht in ihrer logischen Bestimmtheit (die in der Logik erst später erscheint), sondern in ihrer ganzen Wesens-

erfülltheit, die für die Logik am Anfang fremd und undurchdringlich ist, dazu zu erklären, während doch der Panlogismus gerade den Anspruch erhebt, allen für das Denken undurchsichtigen Rest zu beseitigen. Das Sein ist nicht einmal eine Kategorie, und zwar deshalb nicht, weil die Kategorie ein Aussagen, eine Spezifikation, ein Modus des Seins ist; bildlich gesprochen ist das Sein das Material für die Kategorien oder, wenn man will, deren Gebäuerin. Das Sein überhaupt gibt es nicht und kann es (logisch) nicht geben, denn es ist stets das Sein irgendwessen oder irgendjemandes und irgendwie, ist Kopula. Wenn es auch möglich wäre, diese Kopula unter die logische Lupe zu nehmen, so doch nur kraft einer Abstraktion nicht im Sinne einer Unbestimmtheit und Leere, eines Fehlens aller Bestimmungen, wie dies Hegel für seinen Anfang fordert, sondern im Sinne einer verstandesmäßigen Absonderung dessen, was tatsächlich nur in concreto existiert: man muß den Zustrom des Blutes mit Klemmpinzetten abbinden, um dies logische Präparat zu erhalten. Das sächliche Geschlecht und die dritte Person am Anfang dessen zu setzen, was im Ergebnis in der ersten Person stehen muß — das kann man nur auf Grund einer Voreingenommenheit.

Für Hegel lagen die Dinge folgendermaßen: er wollte aus dem Nichts (im Sinne eines gegenständlichen Seins), allein aus der Denkbarkeit alles ableiten, allerdings nur in logischen Silhouetten, doch so, daß dabei „die Welt vor der Schöpfung“ herauskommt. Diese vermeintliche Deduktion konnte nur unter der Bedingung durchgeführt werden, daß in den „Anfang“ ein solch unbestimmter, vieldeutiger Begriff aufgenommen wurde, in dem, nach Hegels eigenem Ausdruck, alle Katzen grau sind, nämlich das Hegelsche Sein, welches hierin mit der absoluten Indifferenz Schellings durchaus auf derselben Stufe steht.

Wenn Hegel meint, das Sein sei in einer (für ihn erforderlichen) Beziehung unmittelbar, in einer anderen (ebenfalls für ihn erforderlichen) abstrakt und leer, aller Farben beraubt, so ist er durchaus im Unrecht. Wir haben gesehen, daß das Sein in keinem Falle Unmittelbares ist. Darum legt auch Hegel, der das Sein zum Anfang nimmt, stillschweigend das Alles in seinen Zauberkasten, um es, wenn es dazu Zeit ist, aus ihm wieder hervorzulocken. Die logische Hypostasierung des Vermittelnden, des Zusammenhanges, der Kopula, macht er zum Unmittelbarsten, und hierin tritt die ganze Ohnmacht des Panlogismus, die Unmöglichkeit der Aufgabe, die er sich stellt, zutage. Denn das wirkliche oder nur potentielle, verborgene Alles, muß entweder bereits im logischen Anfang enthalten sein, oder aber es gibt diesen Anfang überhaupt nicht, ebensowenig wie es die absolute Philosophie, d. h. den Panlogismus, gibt, und alle Philosophie ist nichts weiter als ein Philosophieren.

Und so ist denn die Unmittelbarkeit des Seins in Wahrheit gar nicht unmittelbar, ebenso wie ja auch seine Abstraktheit oder Leere gar nicht abstrakt ist. Das Sein, als Kopula, als Beziehung, enthält ja auch rein gar nichts, was man abstrahieren könnte; es hat keine Farben, die ja nur den Gestalten des Seins eigen sind, während das Sein nur ist und von ihm außer dem, daß es ist, nichts gesagt werden kann, ebenso wie man ja auch nichts über den geometrischen Punkt, über die Art seiner Eigenschaften, aussagen kann. Wenn Hegel auch von einer Abstraktheit, Unbestimmtheit und Leere des Seins spricht, so ist dies nur ein weiterer Beweis dafür, daß er sowohl Subjekte als auch Objekte, d. h. Gestalten des Seins, hinzudenkt. Vom Sein kann es keine Abstraktionen geben, denn es ist Allgemeines, aber als solches ist es auch völlig inhaltsleer, denn es ist Kopula, Beziehung.

Demnach ist die Logik auf einer falschen Anwendung der Idee des Seins aufgebaut, mit deren Hilfe sich die ganze Welt der Wesenheiten in die Logik hineindrängt. Tatsächlich ist das Sein gar nicht eine logische Idee oder Kategorie, wie Hegel meint. Irreführend ist hier, daß sie, wie alles, durch ein Wort ausgesagt, folglich also gedacht werden kann. Aber alles wird gedacht, und doch ist nicht alles Idee. Präposition, Konjunktion, Interjektion — all das wird ausgesagt, gedacht, kann unter die Lupe des Denkens genommen werden und zu einem „Das“, zu einem Gegenstand, zu einer Kategorie werden. Man kann nicht willkürlich jedes Das zu einer Kategorie, zu einer Idee, der Unmittelbarkeit eigen ist, machen. Es gibt Gruppen von Wort-Ideen, denen, weil sie ein direkt Mittelbares zum Ausdruck bringen, diese Unmittelbarkeit fehlt. Die Präposition „in“ z. B. kann zu einem Objekt des Denkens gemacht werden, doch kann man sie nicht unmittelbar denken, sie existiert nur innerhalb einer Folge von Begriffen, und deshalb kann man sie auch nicht zum Anfang nehmen, mit ihr beginnen, denn sie bringt bereits eine Voraussetzung mit sich. Anfangen kann man nur von einer Idee aus, der Unmittelbarkeit und die Potenz des Seins zukommt, nicht aber vom Nichts, nicht von der reinen Relation.

Gerade so ein Relationsbegriff ist auch das Sein; es ist durchaus ungeeignet, als Anfang genommen zu werden, denn es führt über sich hinaus, setzt vor sich voraus — und zwar nicht im Hegelschen Sinne eines allgemeinen dialektischen Aufeinanderbezogenseins, sondern in einem anderen, auf den er bereits selbst hingewiesen hat: daß man nämlich den Begriff nicht außerhalb seines Kontextes, ohne seine (logische) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfassen kann. Das Sein im Sinne des Hegelschen Anfangs gibt es logisch nicht, man kann es nicht denken, das reine

Sein ist Nicht-Denken, Nonsens. Die Idee des reinen Seins¹⁾ ist eine ganz falsche Idee, und gegen diese falsche Münze kauft Hegel die ganze Logik.

Da die Logik eine Ontogenesis (oder, wenn man will, eine logische Autobiographie des Absoluten) ist, so wird dadurch auch das Absolute als Sein definiert. Das ist ein Gedankengang, der äußerst bezeichnend ist für den Immanentismus und Pantheismus, in denen bereits im voraus festgelegt wird, daß das Sein die Welt, das Absolute, Gott ist, und in denen bereits die ganze Philosophie des Evolutionismus verborgen schlummert. Doch ist es natürlich völlig unmöglich, das Absolute oder Gott durch das Sein, als ein Prädikat der kreatürlichen relativen Existenz zu definieren.

Es ist bezeichnend, daß beim Begründer der Kategorienlehre, Aristoteles, unter den zehn von ihm angeführten Kategorien die des Seins fehlt. Offenbar ist auch für ihn das Sein keine Kategorie, ähnlich wie ja auch für Kant, der wegen der „hundert Taler“ von Hegel so sehr angegriffen worden ist. Was nun Hegel anbelangt, so begreift er tatsächlich unter der Kategorie des Seins gar nicht das logische Sein, sondern die Existenz, d. h. das Existierende, jedes Was, gleichgültig, ob es als Satzgegenstand oder als Prädikat er-

¹⁾ In der Encyclopädie gibt Hegel folgende Definition des reinen Seins: „Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke (Tautologie! B.), als das unbestimmte einfache Unmittelbare (I) ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann“ (§ 86, S. 165). Weiter wird dann bereits ein ganz falscher Gedanke ausgesprochen: „Wird Sein als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: Das Absolute ist das Sein. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und düftigste“ (ib. S. 166). Das ist ganz falsch: das Absolute ist nicht und in keiner Bedeutung Sein, es erzeugt das Sein, begründet es durch sich, hat es aber nicht als seine Bestimmung (vgl. Text).

scheint. So wird er bereits im „Anfang“, und gerade im „Anfang“, dem reinen Panlogismus untreu. Nimmt man jedoch diesen „Anfang“ an, so geht alles Weitere mehr oder weniger glatt vonstatten, und aus der Logik wird eine Ontologie. Im Anfang jedoch ist ein Betrug, ein Hokuspokus enthalten. Und diese Zwei- oder Vieldeutigkeit des Hegelschen Seins kommt bereits gleich in den ersten Schritten, in der Lehre vom Nichts, zum Ausdruck.

Es ist auf den ersten Blick klar, daß dem Sein nicht das Nichts entgegengesetzt ist, sondern nur das Nicht-Sein. Hegel hätte es wissen müssen, daß die Negation einen verschiedenen Sinn haben kann, und trotzdem fehlt bei ihm jede Erklärung der Bedeutung seines Nicht. Es kann ein α privativum, $\alpha\delta\epsilon$, $\mu\eta$ sein¹⁾. Dasjenige Nicht, das Hegel von der Kategorie des Seins her, als dessen Negation, gewinnt, kann entweder ein α privativum, eine tatsächliche Vernichtung des Gedankens, oder eine Undenkbarkeit sein, und dies in zwei verschiedenen Bedeutungen: eine Nicht-bis-zu-Ende-Denkbarkeit, eine Schranke des Denkens, ein Ding an sich, oder eine Heterogenität des Denkens, eine Alogizität, eine Undenkbarkeit; diese Undenkbarkeit kommt dem Sein in der alogischen Seinssphäre zu. Die Sphäre des Undenkbaren ist überhaupt weit, doch gerade in der Verneinung dieser Sphäre besteht ja das Wesen des Hegelianismus. Aus einer solchen Verneinung kann natürlich keine „Dialektik“ hervorgehen. Sie kann ein $\alpha\delta\epsilon$, d. h. eine logische Negation, ein Ausstreichen des Gedankens bedeuten (z. B. der Kreis ist ein Quadrat, der Kreis ist nicht ein Quadrat), aber auch hier kommen wir zu keiner Dialektik, denn nicht jede Negation enthält einen Widerspruch, d. h. einen Gegensatz, d. h. einen positiven, obwohl mit einem anderen Vorzeichen versehenen Inhalt in sich, nicht jede Negation ist ein Minus-

¹⁾ Vgl. „Lux aeterna.“

zeichen, bei dem die frühere absolute Größe doch bewahrt bleibt; es gibt Negationen, die allen Inhalt annullieren und durchaus nicht dialektisch sind. Dies trifft gerade für die Negativität in ihrer reinsten Form, für das sog. unendliche Urteil in der Logik, der Art: A ist nicht B, C, D . . . , zu. Das ist ein Lappen, der den falschen Gedanken wäscht, den Fehler ausmerzt, letzten Endes aber auch zugleich die Inhaltlichkeit des Gedankens auslöscht. Es gibt endlich noch eine dritte Negation, das $\mu\eta$, welches, im Grunde, eine Affirmation bedeutet, die jedoch in der Form der Korrelation und Unbestimmtheit zum Ausdruck kommt, wobei hier schon von vornherein der reinen, den Inhalt annullierenden oder die Denkbarkeit verneinenden Negation der Stachel ausgebrochen ist. Eine solche Negation liegt nun der Dialektik, ihren Widersprüchen, von denen Hegel soviel Wesens macht, zugrunde. Dieser Widerspruch ist aber tatsächlich gar nicht widerspruchsvoll, ebenso wie auch diese Negation nicht negativ ist. Dieser Widerspruch ist einfach ein Anderssein, ein Andersdenken, weshalb er für das Denken gar nicht schrecklich ist; die Widersprüche lösen sich alle aufs beste auf, sie werden gesetzt und (ganz ebenso wie Streitigkeiten zwischen Verliebten durch ein Hochzeitsfestchen und einen biedereren Schmaus) aufgehoben. Doch wollen wir nun wieder zum grundlegenden Widerspruch: Sein — Nicht-Sein zurückkehren.

Dieser Widerspruch könnte einen ontologischen und nicht einen dialektischen Sinn haben, wenn man ihn in seiner ganzen ontologischen Schwere und Schärfe, als eine Antinomie der Kreativität, nehmen würde: als das Sein aus dem Nicht-Sein und im Nicht-Sein, als die Schöpfung der Welt aus dem Nichts, als das Mysterium der Schöpfung (worauf übrigens Hegel, allerdings sehr zur un rechten Zeit, zu sprechen kommt; siehe weiter unten), doch dann

kann diese Antinomie durch das Denken nicht aufgelöst, sondern nur konstatiert werden. Wenn man dagegen diese Antinomie dadurch abstumpft, daß man vom Rande des Seins, vom logischen Abgrund, zurücktritt und sich der Sphäre des bereits existierenden Seins zuwendet, dann erhält man eine glückliche Dialektik: einerseits ist *omnis definitio negatio*, andererseits aber ist jedes Was, das sich noch nicht bestimmt hat, in dieser seiner Unbestimmtheit noch ein Nichts, d. h. ein Etwas: Nichts = Etwas; sobald aber die Dialektik über ein Was verfügt, verfügt sie über alles, was sie braucht, d. h. über ein Sprungbrett, welches sich in der rein logischen Bestimmung des Seins nicht findet. Und nun kann die Vorstellung beginnen und die dialektische Schlange wohlbehalten bis ans Ziel gelangen.

Vor allem ist es Hegels terminologische Nachlässigkeit und Ungenauigkeit, die auffällt. Es gibt zwei Paare einander entsprechender Affirmationen und Negationen:

1. Sein — Nicht-Sein.
2. Etwas (Böhmes Ichts) — Nichts.

Bei Hegel jedoch haben wir die Gegenüberstellung von Sein (1) und Nichts (2)¹⁾, deren erstes Glied also dem

¹⁾ Hegel empfindet dies auch selbst, schiebt jedoch alle Zweifel durch eine höchst unzulängliche Überlegung, die wir hier wörtlich zitieren, beiseite: „Nichts pflegt dem Etwas entgegengesetzt zu werden; Etwas aber ist schon ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet; so ist also auch das dem Etwas entgegengesetzte Nichts, das Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts. Hier aber ist das Nichts in seiner unbestimmten Einfachheit zu nehmen. — Wollte man es für richtiger halten, daß statt des Nichts dem Sein das Nicht-Sein entgegengesetzt würde, so wäre in Rücksicht auf das Resultat nichts dawider zu haben, denn im Nicht-Sein ist die Beziehung auf das Sein enthalten; es ist Beides, Sein und die Negation desselben, in Einem ausgesprochen, das Nichts, wie es im Werden ist. Aber es ist zunächst nicht um die Form der Entgegensetzung, d. i. zugleich der Beziehung zu tun,

ersten, das zweite dagegen dem zweiten Paar entnommen wird. Dieses Durcheinanderwerfen ist durchaus nicht nur terminologischer Natur und keineswegs so harmlos wie es scheinen könnte, denn dadurch wird aus der ganzen Vieldeutigkeit der Kategorien des Seins im voraus die Entscheidung zugunsten einer dieser Bedeutungen getroffen, die zwar durch alle Schwankungen der Schattierungen und durch alle Unklarheiten durchgeführt wird, aber schließlich doch den Hegelschen Gedankengang endgültig auf ein anderes Geleise, aus dem logischen Sein in das Gebiet der Realität, der Existenz, hinüberführt. Und die entscheidende Weiche liegt gerade hier, beim Übergang vom Sein zum Nichts, und es läßt sich ruhig voraussagen, daß der Zug, statt auf ein totes Geleise zu geraten und zu entgleisen, wohlbehalten die Station „Werden“ erreichen und von da aus seine Fahrt weiter fortsetzen wird. Wollen wir uns nun diese raffinierte Weiche etwas näher betrachten.

„Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist

sondern um die abstrakte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für sich, die beziehungslose Verneinung, — was man, wenn man will, auch durch das bloße: Nicht ausdrücken könnte.“ (W. d. Logik I, 1, S. 79) — Und das ist alles. Es ist erstaunlich, wie blind Hegel am Kern des Problems vorbeigeht, in welchem er nur „die Form der Entgegensetzung“ (nicht aber das Wesen) erblickt, und bereits ganz und gar vom Werden, auf das er hinsteuert, geblendet ist. Wenn man dies berücksichtigt, wird es auch erst verständlich, wie dieser (wie merkwürdig dies auch von Hegel klingen mag) erstaunlich leichtsinnige Satz vom Nichts als von einer beziehungslosen Verneinung, als von einem bloßen Nicht (und was bedeutet hier wieder das „bloß“?) überhaupt möglich ist. Das Nicht als α privativum vernichtet einfach den Gedanken, und zu einem „Werden“ kommt es überhaupt gar nicht. Diese ganze Stelle bei Hegel ist überhaupt höchst unklar, unscharf und unvollständig, und doch ist sie die einzige, in der Hegel auf diese für ihn kardinale Frage eingeht, um sich dann gleich wieder in Einzelheiten zu vertiefen.

es (das reine Sein, B.) Nichts; — ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße Meinung“ (Encycl. § 87, S. 169—170)¹⁾. Die Anstrengungen Hegels, diesen Übergang vom „Unsagbaren“ zum Nichts dem Denken näherzubringen, eröffnen uns zwei verschiedene Möglichkeiten, das „Unsagbare“ auszulügen: entweder ist es eine reine Null des Denkens, dann steht es jenseits seiner Grenzen und kann nicht der Anfang der Logik sein; oder aber es ist für das Denken nicht eine reine Null, weil das Denken überhaupt das Unsagbare und doch stets zur Aussage Gelangende zur Voraussetzung hat — dann ist der Hegelsche Begriff des „Unsagbaren“ im Grunde nur ein Synonym für das, was noch nicht zum Ausdruck gelangt ist. Nehmen wir die erste, panlogistische Auslegung an, so sehen wir uns vor ein Nonsens gestellt. Wird dagegen die zweite angenommen, so haben wir es hier mit einer Abkehr vom Panlogismus und mit einer ganz anderen Auffassung der Logik zu tun, die etwa den Ausführungen von Caird entsprechen würde, welcher sagt: „Der allgemeine Aufriß der Logik ist etwa der folgende: dieselbe Realität, die von uns zuerst als das Sein voneinander unabhängiger Dinge erscheint, die hinsichtlich ihrer Qualität bestimmt werden, zueinander jedoch in keinen notwendigen Beziehungen stehen, wird allmählich im Prozeß der Entwicklung

¹⁾ Hier finden wir auch die für den Hegelschen Panlogismus äußerst charakteristischen Worte: „Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie (das Sein und Nichts, B.) findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern notwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahre Definition des Absoluten anzusehen“ (ib. S. 170). Hier wird also das Sein als eine Bestimmung des Absoluten bezeichnet, welches damit mit dem Kosmos, d. h. mit dem Sein, identifiziert wird.

des Denkens als ein Aggregat des Daseins erkannt“ (Edw. Caird, Hegel). Hat man den Kosmos bereits vor sich, so ist das Philosophieren über ihn ganz natürlich und verständlich, während der Versuch, ihn erst noch zu erschaffen, dies durchaus nicht ist.

Das Sein und das Nichts sind nach Hegel die reine Unbestimmtheit und Leere, also ist auch „das reine Sein und das reine Nichts . . . dasselbe“. „Aber ebensowohl ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden . . . sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet“ (W. d. Logik, I, 1, 78–79). „Ihre Wahrheit ist also die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden“ (79). Das kann nur den einen Sinn haben: das reine Sein, das völlig unbestimmte Etwas, ist in dieser seiner Unbestimmtheit noch Nichts, d. h. nicht ein Nicht-Etwas, sondern ein noch nicht zu sich selbst gewordenes, zu seiner Bestimmtheit gelangtes Was, also ein Noch-Nicht-Was. Das reine Sein ist Was überhaupt, das reine Nichts — ein Noch-Nicht-Was überhaupt; in der anhebenden Bestimmung wird, d. h. bestimmt sich das Was, welches zugleich (noch) nicht Was ist: der Ausgangspunkt in dieser Bestimmung ist das unbestimmte Was („Sein-Nichts“), und die Bewegung geht auf ihr Aufgehen im Werden hin. — Einen anderen Sinn hat die Dialektik nicht und außerhalb seiner ist sie (wie bereits gezeigt) einfach unmöglich.

Es fehlt bei Hegel jede weitere Erklärung dieses entscheidenden Punktes. Wohl folgen bei ihm in der Wiss. d. Logik lange Anmerkungen zu diesem Problem (S. 79–108), die es nach verschiedenen Seiten hin und her wenden, jedoch im Grunde keine prinzipielle und grundlegende Klärung bringen, ja, teilweise sogar Verwirrung hereintragen und verraten, wie Hegel selbst unschlüssig zwischen den ver-

schiedenen Schattierungen seiner Grundbegriffe hin und her schwankt. Hier das krasseste und in seiner prinzipiellen Bedeutung wichtigste Beispiel: Hegel erwähnt das reine Sein bei Parmenides, das Nichts des Buddhismus und schließlich das ewige Werden bei Heraklit, und fährt dann fort: „Aber diese Ausdrücke (die orientalischen Sprüche vom Übergang aus dem Leben in den Tod, B.) haben ein Substrat, an dem der Übergang geschieht; Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind“ (80). Aber ein „Substrat“, wenn auch nicht in der zeitlichen Aufeinanderfolge, setzt auch das „Reich der Schatten“ voraus — ein Vergleich, der eine Selbstkritik Hegels enthält, denn ein Schatten ist stets Schatten irgendwessen.

Weiter folgt dann eine sehr wichtige Bemerkung, durch die Hegel sich selbst überführt: „Ex nihilo nihil fit — ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts; oder wenn das Werden wirkliche Bedeutung darin haben sollte, so ist vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der Tat kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe. — Wenn die spätere vornehmlich christliche Metaphysik den Satz, aus Nichts werde Nichts, verwarf, so behauptete sie einen Übergang von Nichts in Sein; so synthetisch oder bloß vorstellend sie auch diesen Satz nahm, so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen, und ihre Unterschiedenheit verschwindet. — Seine eigentliche Wichtigkeit hat der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts, durch

seinen Gegensatz gegen das Werden überhaupt und damit auch gegen die Erschaffung der Welt aus dem Nichts“ (80). Darin erblickt Hegel einen „Pantheismus“. Das ist nun aber eine höchst charakteristische Verwechslung, die das wahre Gesicht des panlogistischen Immanentismus, d. h. gerade des Hegelschen Pantheismus, aufdeckt. Die christliche Idee der Schöpfung der Welt aus dem Nichts hat mit der Hegelschen logischen Entstehung nicht die geringste, nicht einmal rein äußerliche Ähnlichkeit, denn hier haben wir ja eine entgegengesetzte Aufeinanderfolge vor uns: Nichts — Sein, und nicht: Sein — Nichts. Und dann, was noch wichtiger ist, haben wir es hier mit einer Schöpfung, nicht aber mit einem logischen immanenten Entstehen zu tun. Jedenfalls begegnen wir hier nicht den „Schattenbildern“ der Logik, sondern der allrealen und realsten Realität und der allkonkreten und konkretesten Konkretheit, einem Entstehen von Allem, oder doch potentiell: des Chaos aus dem Nichts. Hegel warnt ständig davor, das Abstrakte und das Konkrete durcheinanderzuwerfen, hier jedoch, wo er die allerersten Kategorien der Logik unmittelbar auf die Deutung der Welterschöpfung anwendet, macht er sich selbst dieses Durcheinanderwerfens schuldig und verrät damit zugleich, daß sein Sein, ebenso wie auch das Nichts, obwohl es logisch leer ist, in seinen Augen doch bereits das Weltenchaos bedeutet, das alle Möglichkeiten in sich birgt, d. h. das schon aus dem Nichts entstandene Was der Welt, d. h. Alles ist. Der unendlich große prinzipielle Unterschied zwischen dem christlichen Dogma und der Hegelschen Lehre besteht darin, daß das christliche Dogma in sich eine Antinomie enthält, das Denken zerreißt und insofern übervernünftig ist: es konstruiert einen Transzens aus dem $\text{o}\delta\text{n}\ \delta\text{v}$, aus dem absoluten Nicht-Sein zum (Hegelschen) $\mu\eta\ \delta\text{v}$ =Sein — und

zwischen diesen Prinzipien gibt es keine Brücke, die Vernunft sieht sie nicht und kann sie auch gar nicht sehen, denn hier ist ein Wink des Fingers Gottes, ein schöpferisches „Es werde“ Gott des Herrn, und es ist der geschaffenen Kreatur nicht gegeben, ihre Erschaffung zu begreifen — sie kann überhaupt nichts begreifen, wenn sie diese ihre Kreatürlichkeit außer acht läßt. So steht denn die christliche Schöpfung aus dem Nichts jenseits der Hegelschen Dialektik, wird von dieser als ein Vollendetes vorausgesetzt, während die Dialektik des Seins bereits diesseits, im Sein, steht. Das ist es, was Hegel selbst nicht versteht, der, indem er die Schöpfung mit ihrer Antinomie in der Dialektik des Seins auflöst, natürlich Pantheist ist. Das Nichts= $\text{o}\delta\text{n}\ \delta\text{v}$ und das Nichts= $\mu\eta\ \delta\text{v}$ sind nicht nur nicht identisch, sondern einander auch als Nichts und Was entgegengesetzt; sie können dabei auch nicht einmal in eine dialektische Beziehung zueinander gebracht werden und stellen für das rationalistische Denken ein undurchdringliches Geheimnis dar. Die Dialektik ist Verneinung der Geheimnisse, sie ist prinzipielle Aufdeckung aller Geheimnisse. Die Antinomien führen die Vernunft an den Rand heran, zeigen ihr den Abgrund, der sich vor dem Denken auftut; die Dialektik dagegen errichtet überall Brücken. Es besteht zwischen der Antinomie und dem Hegelschen dialektischen Widerspruch ein Wesensunterschied, und dem Sinne nach sind sie einander sogar entgegengesetzt.

Daß das Hegelsche Sein und Nichts pantheistisch, d. h. kosmisch, zu verstehen sind, darauf weisen die Worte hin, „daß es nirgends im Himmel und auf Erden etwas gäbe, was nicht Beides, Sein und Nichts, in sich enthielte“ (I, 1, 81).

Die Analyse des Kantischen Beispiels von den 100 Talern (I, 1, 84) sowie alle die weiter folgenden Ausführungen tragen nichts zur Klärung dieses entscheidenden Problems bei.

Der grundlegende und von Hegel zum Ausgangspunkt genommene Gedanke von der Identität von Sein und Nichts führt weder zu einer Antinomie noch auch zu einem echten dialektischen Widerspruch. Bereits von Plato ist auf die Korrelation von Sein und Nicht-Sein im Sein hingewiesen worden, und dem hat Hegel nichts hinzuzufügen vermocht. Seine eigene Anwendung dieser Begriffe ist durchaus nicht dialektisch: Sein und Nichts sind hinsichtlich ihrer Leerheit und Unbestimmtheit identisch und stehen durchaus nicht in jenem dialektischen Widerspruch zueinander, den Hegel um seiner Dialektik willen hinzukonstruiert. Bei Hegel gibt es ja im Grunde weder ein Sein noch ein Nicht-Sein, sondern nur ein Etwas, ein Unbestimmtes. Es gibt bei ihm keine Dialektik (und es kann sie auch in der Leere gar nicht geben), deshalb auch kein Werden, deshalb auch keinen Anfang. Die Logik Hegels hat kein Fundament, und darum ist sie auch als Ganzes ein Luftschoß. Sie ist auf einer Zweideutigkeit aufgebaut, und der reine Ursprung, den das Sein=Nichts doch bedeuten sollte, mißlingt. Und doch erklärt Hegel sichtlich erleichtert: „Das Werden ist der erste konkrete (sic!) Gedanke, und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seins, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu sein“ (Encycl. § 88 Zusatz, S. 175–176), denn das Sein ist „das Übergehen in Nichts, und das Nichts das Übergehen ins Sein“ (ib. S. 175). Das Werden ist das Übergehen vom Nichts ($\mu\eta\ \delta\nu$) zum Was („Sein“), nicht aber das Übergehen vom Sein in Nichts, und darum ist die Hegelsche Dialektik hier falsch. Wenn man schon den Anfang des Werdens sucht, so doch im $\mu\eta\ \delta\nu$ (Cohen), nicht aber umgekehrt, wie Hegel es tut, und zwar deshalb tut, weil er, vom Sein ausgehend, innerhalb des rein Logischen, der autonomen Denkbarkeit, die von keinem außerlogischen

Was abhängig ist, bleiben will. In der Tat aber zeigt er damit nur, daß der Gedanke, der allen Inhalts beraubt ist und dessen Aussagbarkeit auf Null gebracht ist, das Sein, welches in seiner Leerheit gleich nichts ist, schon nicht Gedanke ist, sondern eine Undenkbarkeit, obwohl er dabei nicht Null, nicht eine völlige Leere des Gedankens ist. Das ist es ja gerade, was von Hegel selbst gezeigt wird, daß nämlich das Nichts, als die Möglichkeit der Möglichkeiten, für das Denken noch ein Sein ist, keine Leere bedeutet, ebenso wie ja auch die Null keine reine Null, ja überhaupt keine Null, sondern nur das Fehlen einer konkreten Zahl ist, deren Stelle sie einnimmt, z. B. 10, 101 usw. Die absolute Null als solche dagegen steht außerhalb des Zählens, ist keine Zahl. Und da die Hegelsche Null des Denkinhaltes, das Sein=Nichts am Anfang der Logik, nicht eine solche absolute Null ist, die gar nicht gedacht werden kann und überhaupt das Fehlen des Gedankens bedeutet, ist sie keine absolute Null, sondern eine relative, d. h. eine Möglichkeit des Gedankens, ein logischer Ort des Gedankens, das, wodurch sich diese Null des logischen $\mu\eta\ \delta\nu$ vom Nicht-Gedanken, vom logischen $\delta\nu\ \delta\nu$, unterscheidet.

Sie unterscheidet sich von diesem Nicht-Gedanken nicht inhaltlich, sondern von der gegenständlichen Erfülltheit her; es ist dies eine logische Geste nach dem Gegenstand hin, darin kommt bereits zum Ausdruck, daß eine logische Inhaltslosigkeit oder Bestimmungslosigkeit des Seins nicht Seinslosigkeit bedeutet, mit anderen Worten, daß das, was sich im Denken erschließt, einen nicht-logischen, außerhalb des Denkens liegenden Grund hat. Mit einem Wort, die ursprüngliche Deduktion des Anfangs richtet sich gegen den absoluten Panlogismus und folglich auch gegen die absolute Philosophie, läßt erkennen, daß das Reich der logischen Schatten in der Tat nur ein Schattenspiel der abso-

gischen Realität ist. Deshalb sind auch die Begriffe nicht, wie es Hegel gemeint hat, logischer, sondern symbolischer Natur: die Begriffe sind nicht Schatten von Schatten, sondern Symbole der Realitäten, die realia selbst im logischen Sein. Doch dieser symbolische Realismus ist ein wesentlich anderer als der panlogische Hegels. Für diesen sind die Begriffe Realitäten, weil die Realität nur durch das Denken konstatiert wird, nur eine Kategorie (des Seins, der Existenz, der Realität usw.) ist, während alles übrige, die Sinnlichkeit, genetisch oder phänomenologisch betrachtet, eine niedrigere, überwundene Stufe des Geistes, ontologisch dagegen eine Illusion, d. h. das Anderssein des Begriffes ist, welches von ihm selbst gesetzt wird, um überwunden zu werden, so daß ontologisch außer dem Begriff und außerhalb des Begriffes nichts ist als die reine Null, die Leere des *ὄν ὄν*. Wir haben bereits gesehen, daß Hegel selbst diesen Gedanken nicht konsequent durchführt; doch das ist hier nicht einmal so wichtig.

Der symbolische Realismus, der Platonismus, ebenso wie auch der mittelalterliche Realismus, behauptet die Realität der Begriffe als Symbole, d. h. er schiebt ihnen die Seinspotenz ihrer Objekte zu, die dem Denken in ihrer logischen Natur immanent, in ihrem alogischen, ontischen Grund dagegen transzendent sind. In diesem Grund wurzeln die symbolhaften Begriffe; sie können wohl subjektiv, fehlerhaft, nicht aber leer oder ungrundhaft sein. Doch unter diesen symbolhaften Begriffen, diesen Grundelementen, gibt es, dank der Fähigkeit des Denkens zur Abstraktion, Begriffe, die aus dieser Abstraktion hervorgegangen sind, die nicht Grundelemente, sondern Überbaue, Wortbildungen, nicht Worte-Ideen, sondern Worte-Worte bedeuten; sie sind es im Grunde, denen wir im Hegelschen Realismus begegnen: diese Begriffe sind ontische Nullen, die nach dem Rezept

der Hegelschen Dialektik hergestellt worden sind. Aber auch sie sind, wie gezeigt worden ist, relative Nullen. So sind also, nach dem symbolischen Realismus, die Begriffe logische Selbstoffenbarungen einer alogisch-logischen, supralogischen Wesenheit; dem panlogistischen Realismus zufolge sind sie dagegen Selbsterzeugungen des Denkens in seiner dialektischen Bewegung, eine Selbsterzeugung der logischen Welt, der Gottheit, die auch die außerlogische Welt erschafft. Dem gewöhnlichen logischen Standpunkt endlich, dem des Pragmatismus zufolge, bilden wir die Begriffe durch Abstraktionen auf Grund von Schemata. Dieser Pragmatismus, der auf seine Art recht hat, spricht nur vom Wie, nicht aber vom Was.

Eine weitere Analyse der Hegelschen Logik würde, da sie keine prinzipielle Bedeutung hätte, den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Es ist noch vieles in der Logik enthalten, was von einem erstaunlichen Scharfsinn zeugt, ebenso vieles auch, was den ganzen eigensinnigen Pedantismus verrät, mit welchem das „absolute System“ Schritt für Schritt deduziert wird. Je weiter diese Deduktion fortschreitet und je konkreter sie wird, um so stärker haftet diesen Begriffen der Geruch der Erde an. Die Logik wird zu einer abstrakten Theorie der Wissenschaften, ähnlich wie die apriorische Naturwissenschaft Kants. Selbstverständlich ist die Geschlossenheit und Kontinuität des Systems, der „Kreis“ der wieder in sich zurücklaufenden absoluten Philosophie, eine Illusion, eine Reihe bald mehr, bald weniger wertvoller Analysen. Die Hegelsche Logik will die Philosophie der Identität, und zwar der logischen Identität, begründen; statt des Schellingschen Absoluten, in welchem Subjekt und Objekt, Natur und Bewußtsein, Rationales und Irrationales identisch sind, wird hier die rationale Identität von allem verkündet, die durch die Dialektik des

Begriffs aufgedeckt wird: aus der ursprünglichen Indifferenz von Sein=Nichts sehen wir vor unseren Augen ganz gesetzmäßig alle Bestimmungen entstehen, sich wie Glieder einer Kette aneinanderreihen, so daß jedes zu seiner Zeit erscheint, sowohl der Subjekt-Begriff als auch das Leben und das Absolute, das sich, logisch restlos durchsichtig und ohne auch nur das geringste Geheimnis in sich zu bergen, bis auf den Grund erschließt, und die unverhüllte Wahrheit, die sich in Georg Wilhelm Friedrich Hegel selbst erkennt. Das sind natürlich nur die schwierigsten und entscheidenden Deduktionen, besonders das Erscheinen des Subjekts und die Verwandlung der Kategorien in den Begriff, d. h. in den Geist, dem übrigens nur ein logisches Sein eigen ist.

Doch Denken ohne Denkendes, Sein ohne Dasein, Geistigkeit ohne Geist — das alles ist gar nicht überzeugend und befriedigend. Das alles wird kurz und verbal dekretiert, obwohl es ja die eigentliche Aufgabe, das Ziel aller Konstruktionen darstellt. Aber überzeugend kann dies auch gar nicht sein, denn zwischen Subjekt und Objekt, d. h. zwischen Wesen und Hypostase, besteht nicht eine logische, sondern eine ontische Beziehung, die zu Antinomien, nicht aber zu harmlosen dialektischen Widersprüchen führt.

Als Beispiel eines besonders gewaltsamen und direkt empörenden Mißbrauches, der mit der Abstraktion im aller schlimmsten Sinne getrieben wird, steht in der Wissenschaft der Logik das Erscheinen der „Kategorie“ des Lebens da. Der Gedanke selbst, die allgemeine Bestimmung des wahrhaft Seienden, in dem wir sind, in dem wir leben und uns bewegen, in eine unter anderen Kategorien zu verwandeln und dieser dann einen bestimmten Platz auf dem philosophischen Regal zuzuweisen — das ist ein erstaunliches Zeichen von Geschmacklosigkeit und geistigem Philistertum in

einem so dialektischen Kopf. Die Kategorie des Lebens erscheint in der subjektiven Logik, wo bereits der Begriff des Begriffs, zuerst als Subjektivität (Begriff, Urteil, Schluß), dann als Objektivität (Mechanismus, Chemismus, Teleologie) und schließlich als Idee (Leben, Idee des Erkennens, absolute Idee) untersucht wird. Je weiter wir überhaupt in der Logik kommen, um so deutlicher tritt ihr Hegelianismus zutage, um so mehr haben wir es nicht mit einer dialektischen Untersuchung, sondern mit einem auf Biegen oder Brechen gestellten Beweis einer im voraus angenommenen und falschen, bewußt metaphysischen These zu tun, um so schwächer und unüberzeugender werden aber auch die Hegelschen Ausführungen, und die letzten Seiten, darunter auch die vom Leben handelnden, sind fraglos die schwächsten, willkürlichsten. Daß er die Untersuchung über die Kategorie des Lebens in die Logik aufnimmt, rechtfertigt Hegel damit, daß die Idee des Lebens in ihrer allgemeinsten Form die Voraussetzung der Erkenntnis bildet. „Die Idee . . . ist wesentlich Gegenstand der Logik; da sie zuerst in ihrer Unmittelbarkeit zu betrachten ist, so ist sie in dieser Bestimmtheit, in welcher sie Leben ist, aufzufassen und zu erkennen . . . Jedoch gehört hierher nicht, wie in unphilosophischen Wissenschaften von ihm (vom Leben, B.) gehandelt wird, sondern nur, wie das logische Leben als reine Idee von dem Naturleben, das in der Naturphilosophie betrachtet wird, und von dem Leben, insofern es mit dem Geiste in Verbindung steht, zu unterscheiden ist. — Das erstere ist als das Leben der Natur das Leben, insofern es in die Äußerlichkeit des Bestehens hinausgeworfen ist, an der unorganischen Natur seine Bedingung hat, und wie die Momente der Idee eine Mannigfaltigkeit wirklicher Gestaltungen ist. Das Leben in der Idee ist ohne solche Voraussetzungen, welche als Gestalten der

Wirklichkeit sind“ (II, 245). „Das Leben, in seiner Idee nun näher betrachtet, ist an und für sich absolute Allgemeinheit; die Objektivität, welche es an ihm hat, ist vom Begriffe schlechthin durchdrungen, sie hat nur ihn zur Substanz . . . er ist die darin allgegenwärtige Seele, welche einfache Beziehung auf sich selbst, und Eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objektiven Sein zukommt“ (II, 247). Dieser pedantische Gallimathias atmet eine solche Langeweile, daß es wirklich unmöglich ist, in ihn einzudringen. Zugleich aber ist er ein Frevel an dem Leben. Die Kategorie des Lebens gliedert sich, wie es sich gehört, in drei pseudo-dialektische Teile: das lebendige Individuum, der Lebensprozeß, die Gattung (Hegel ist sehr bald in eine Stilisierung seiner selbst verfallen und wendet die Dialektik an, wo sie oft gar nicht am Platze ist, ähnlich wie Marx in seiner bizarren „Wertform“). Schließlich erweist es sich: „Das Leben ist die unmittelbare Idee, oder die Idee als ihr noch nicht an sich selbst realisierter Begriff. In ihrem Urtheil ist sie das Erkennen überhaupt“ (II, 262).

In der Encyclopädie (§ 216, S. 391) lesen wir: „Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisiert.“ Dann folgt die Deduktion des Todes: „Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar sind; dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus“ (ib. S. 392). „Vom Standpunkt des Verstandes aus pflegt das Leben als ein Geheimnis und überhaupt als unbegreiflich betrachtet zu werden. Der Verstand bekennt indes hiermit nur seine Endlichkeit und Nichtigkeit. Das Leben ist in der Tat so wenig ein Unbegreifliches, daß wir an demselben vielmehr den Begriff und näher die als Begriff existierende, unmittelbare Idee vor uns haben. Hiermit ist dann auch sogleich der Mangel des Lebens ausgespro-

chen. Dieser Mangel besteht darin, daß hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele, und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in ihre Leiblichkeit, und so ist dieselbe nur erst empfindend, aber noch nicht freies Für-sich-sein“ (ib. S. 392, Zus.).

„Der Mangel des Lebens besteht darin, nur erst die an sich seiende Idee zu sein; dahingegen ist ebenso einseitigerweise das Erkennen die nur für sich seiende Idee. Die Einheit und Wahrheit dieser beiden ist die an und für sich seiende und hiermit absolute Idee“ (§ 236, Zus. S. 408).

Die Lehre Hegels ist ein typischer Sabellianismus, die Behauptung der Monohypostasheit Gottes, der drei Modi hat. Zugleich aber ist sie auch Pantheismus, nämlich sofern sie die Lehre vom werdenden, aber noch nicht gewordenen Gotte ist: vor Christus hat es die zweite Hypostase nicht gegeben, jetzt realisiert sich die dritte, weshalb es die Hl. Dreieinigkeit im Grunde noch gar nicht gibt. Dabei steht aber bei Hegel an Stelle des Vaters der Logos, die Hypostase des Sohnes, und infolgedessen erscheint alles umgestülpt, in einer umgekehrten Beziehung zueinander stehend: hier ist es nicht der Vater, der aus Seinem Schoß in aller Ewigkeit den Sohn, der Ihm das Göttliche Alles erschließt, der das Wort ausspricht, durch welches die Welt geschaffen wird, zeugt, sondern die logische Idee, die keinen ontischen Kern besitzt und die plötzlich und unvermittelt in ihr „Anderssein“ verfällt¹⁾. Dadurch wird der Panlogismus eigentlich

¹⁾ Bei Hegel finden sich tiefe Worte über die Welterschöpfung, doch eine vollständige Antwort auf diese Frage gibt er nicht: „Das Leben Gottes (das Leben, welchem die Vernunft vorgreift und an welchem sie sich erfreut, wenn sie sich bis zur absoluten Einheit aller Dinge erhebt. B.) und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst angesprochen

liquidiert, denn es wird ja ein dem Logos transzendentes Prinzip des logischen Seins postuliert. Doch dieses Prinzip wird lediglich als eine Übung für die logische Idee konstruiert und nicht als der gnadenreiche Geist der Liebe der allseligen Gottheit, die bei Hegel kein außerweltliches, eigenes, rein göttliches Leben besitzt. Dabei wird das Reich des Geistes, der dritten Hypostase, mehr um des triadischen Schematismus und der lutherischen Orthodoxie willen denn aus einer tatsächlichen logischen Notwendigkeit heraus, eingeführt. Bei Hegel gibt es im Grunde keinen Raum für das Reich des Geistes und kann es ihn auch gar nicht geben, denn, vom Logos ausgehend, behauptet er für den Logos die Notwendigkeit, sich durch das Anderssein seiner selbst bewußt zu werden und zu sich selbst zurückzukehren. Daher ist die Religion „nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“ (Religionsphilos., zitiert nach K. Fischer, Gesch. d. n. Philos., VIII, 2, Heidelberg 1901, S. 959).

Hier besteht eine direkte Annäherung zwischen Hegel und dem kriegerischen spiritualistischen Pantheismus von Hartmann-Drews.

Und im Ergebnis ist die Hegelsche Religionsphilosophie ein pantheistisches Menschgotttum, denn der Geist kommt im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst und wird im Menschen geboren, der der werdende, d. h. allmählich zum Bewußtsein seiner selbst gelangende Gott ist. Hier steht Hegel nicht nur den aus ihm hervorgegangenen Feuerbach, werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“ (Phän. d. G., W. W. Bd. II, S. 15.)

Strauß, Bruno Bauer und selbst Marx, sondern auch A. Comte nahe, trotz des tiefen metaphysischen Abgrundes, der sie voneinander trennt, und trotzdem sie nichts voneinander geahnt haben. Ganz unerwartet, unbewußt, von verschiedenen Punkten her, in verschiedenen Sprachen, auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Systemen — in allen Beziehungen verschieden, spricht so die Philosophie jener Zeit von ein und demselben — vom Übermenschen, vom Usurpator, der in seinem Namen kommen wird. Von allen Seiten erklingt dieselbe Musik des Antichrist.

Als Immanentismus und logischer Pantheismus ist das von der Abstraktion des antlitzlosen Seins ausgehende System Hegels auch Impersonalismus und nähert sich hierin dem Pantheismus Spinozas. Allerdings widerspricht dies der ausdrücklichen Erklärung von Hegel selbst, der sich dem Spinozismus entgegensetzt, und zwar gerade sofern dieser Impersonalismus ist, in dem „das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist“ (Phän. d. Geistes. Zit. bei K. Fischer VIII, 1, S. 291), während er selbst seine Aufgabe darin erblickt, „das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (Vorrede zur Ph. d. G.). Aber die Persönlichkeit ist hier das Resultat der Entwicklung, ein Moment oder eine Selbstbestimmung des Ganzen. So führt die Entwicklung der Logik vom antlitzlosen Sein über das antlitzlose Wesen zum Begriff, der von Hegel bereits (wenn auch ganz willkürlich und wenig überzeugend) als Subjekt definiert wird. So ist auch der Mensch „für sich ... nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist“ (Ph. d. G.). Ebenso erscheint auch die Persönlichkeit beim Übergang von der Naturphilosophie zur Anthropologie als Bewußtsein und Selbstbewußtsein: „Das Für-sich-sein der freien Allgemeinheit ist das höhere Er-

wachen der Seele zum Ich.“ „In ihm erfolgt ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele“ (Encykl. III, § 412, S. 248).

Ebenso wie das Selbstbewußtsein außerzeitlich erst auf einer gewissen Stufe der Selbstentwicklung des Begriffs erscheint, ein Moment und eine Bestimmung seiner ist, so entsteht in der Welt das Selbstbewußtsein im Menschen und bildet die Grundlage des „subjektiven Geistes“.

Die Hegelsche Lehre ist also in ihrer Stellung zur Persönlichkeit, zum hypostatischen Prinzip, ein metaphysischer Evolutionismus. „Geist“, „Begriff“ ist bei Hegel eine antlitzlose Substanz, in der die Selbstunterscheidung, Subjekt-Objekt, äußerlich-innerlich, an sich und für sich usw., entsteht; die Persönlichkeit, die Hypostase, ist in Hegels Augen nur „Subjekt“, d. h. nicht ein absoluter, bleibender, durch keine Spekulation auslöschbarer Punkt, aus dem diese ganze Spekulation entsteht, sondern nur ein Moment der Selbstsetzung des überbewußten oder unbewußten Prinzips (nach Hartmann). Aber der Spinozismus und selbst der Materialismus — sie erklären jeder auf seine Art die Persönlichkeit, sie erkennen jedoch deren Absolutheit und Selbstevidenz ebensowenig an wie überhaupt der ganze Evolutionismus, der durchweg, von Spinoza bis Hegel, Identitätsphilosophie ist. Und dieser Identitätsphilosophie, die damit zugleich ein Evolutionspantheismus verschiedenster Schattierungen ist, steht der Personalismus gegenüber, welcher der Hypostase das Prius vor aller Bestimmung zuspricht. Und jedes Ans und Fürsichsein ist nur unter der Voraussetzung eines Subjekts, jedoch im hypostatischen Sein, für die Hypostase, vor ihrem Antlitz möglich, ist ihr Leben und ihr

Sein, und nicht das irgendeines Es, einer antlitzlosen Substanz, hinter der sich ein pantheistischer Atheismus und Akosmismus verbirgt. Hier liegt die Wasserscheide der gesamten neuen Philosophie¹⁾.

¹⁾ Merkwürdigerweise vermag auch Wl. Ssolowjow nicht dem Hegelschen Evolutionismus zu widerstehen. Ganz im Gegensatz zu seinem früheren, richtigeren Standpunkt, als er dem Hegelschen Denken vorwarf, es bliebe ohne Denkenden, sagt er in seinem Artikel für das russische Encyklopädische Wörterbuch von Brockhaus-Efron: „Es ist ungerecht, Hegel vorzuwerfen, sein dialektischer Prozeß sei Denken ohne Denkendes und Denkbare. Allerdings, Hegel hat bestritten, daß Subjekt und Objekt zwei gesonderte und füreinander äußerliche Dinge seien, und hat gut daran getan: denn seine Philosophie verdankt ihre Entstehung der spekulativen Notwendigkeit einer endgültigen Befreiung von dem kartesischen dualistischen Gegensatz zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz. Nach Hegel wird im Prozeß des Seins und des Denkens die Substanz Subjekt oder Geist, und wenn er das „wird“ besonders betont, so folgt hieraus noch gar nicht, daß er die beiden anderen Momente verneint: er stellt lediglich deren Getrenntheit fest.“ Ferner lobt ihn Ssolowjow für „die Bereicherung der Wissenschaft durch die wahren und fruchtbaren Begriffe Prozeß, Entwicklung als einer folgerichtigen Realisierung des idealen Inhalts“.

In Wirklichkeit kommt dieses vermeintliche Verdienst Hegel ebensowenig zu oder nicht zu wie auch Comte, Spencer, Marx, Häckel, wie also überhaupt der ganzen evolutionistischen Häresie, wobei hier Hegel, ebenso wie auch die oben genannten, auf einem durchaus pantheistischen Standpunkt steht, der für Ssolowjow völlig unannehmbar ist.

Das ist es ja gerade, daß Hegel, dessen ganze gewaltige Denkkraft auf die Dialektik des Seins, alias des Evolutionismus, gerichtet war, dieses Problem der Philosophie nicht gelöst hat und auch gar nicht lösen konnte, denn er war Pantheist, und für einen Pantheisten gibt es dieses Problem, richtig gestellt, überhaupt nicht. Das Problem besteht ja gerade in der Mitsetzung Gottes und der Welt, und in dieser des Menschen, der Hypostase und ihres Wesens, ihrer Person und ihrer Natur. Es ist das Problem des

Sinnes, des Wesens und der Grenzen des Evolutionismus, und die heimtückischste Gefahr des Hegelianismus (die merkwürdigerweise von Ssolowjow gar nicht bemerkt worden ist) besteht gerade darin, daß sich in ihm der Evolutionismus mit einer christlichen Spekulation vom Typ des Sabellianismus verbindet, d. h. daß er, wie aller Pantheismus und Evolutionismus, eine christliche Häresie ist.

Eine sehr klar durchgeführte Untersuchung über das ahypostatische Wesen des Absoluten bei Hegel und die daraus für diesen sich ergebende Unmöglichkeit einer Begründung der menschlichen Individualität finden wir in dem aufschlußreichen Buch von Iljin: „Die Philosophie Hegels“ (russisch), Moskau 1918.

III. EXKURS ÜBER FICHTE

1. DARSTELLUNG DER IDEEN DER WISSENSCHAFTSLEHRE

In seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ gibt Fichte einen Aufriß seiner Ich-Lehre. Als den „absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz“ nimmt er nicht das Denken, sondern die „Tathandlung“, die „unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht“ (Fichte, W. W. Bd. I, S. 91.)

Der Reflexion, aus der sich das Vorhandensein dieser Tatsache als ein selbstevidenter Satz ergibt, legt Fichte den Satz „A ist A (soviel als $A=A$, denn das ist die Bedeutung der logischen Kopula)“ zugrunde, der „ohne sich im geringsten darüber zu bedenken . . . für völlig gewiß und ausgemacht“ angenommen wird (92—93). Diese Ausgemachtheit und besonders die Gleichsetzung von A ist A und $A=A$ ist durchaus nicht über alle Zweifel erhaben, die Form des Urteils oder die Kopula, die hier Fichte abstrahiert, ist durchaus nicht so durchsichtig und birgt vielleicht gerade das Zentralproblem in sich, weshalb es ein Akt der Willkür ist, hier eine Ausgemachtheit anzunehmen und von ihr ausgehend das ganze Gebäude auf Sand zu erbauen. Und doch ist es gerade dieser notwendige Zusammenhang, der „schlechthin und ohne allen Grund gesetzt wird“, und der gewiß ist, selbst wenn A nicht existiert (die Kopula, die Verbindung vor und ohne das zu Verbindende!). Diesem vermeintlichen Grund wird dann an einem Faden die Welt, das Ich durch zwei, drei Volten angehängt, nämlich: „a) X wenigstens (d.h. der notwendige Zusammenhang) ist im Ich, und durch das Ich gesetzt — denn das Ich (welches denn ? B.)

ist es, welches im obigen Satze urteilt, und zwar nach X als einem Gesetze urteilt; welches mithin dem Ich gegeben und, da es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben sein muß“ (93—94). Darauf, nachdem er das X im Ich gesetzt hat (woher und wie?), zwingt er nun auch das A hinein, was folgendermaßen begründet wird: „X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich (?) gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird“ (94). Durch die nächste Volte werden aus der Kopula Satzgegenstand und Prädikat herausgenommen und auf ihre Plätze gestellt, und der triumphierende Zauberkünstler kann verkünden: „Und der obige Satz läßt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder — so ist es“ (94). Mit diesem lächerlichen und naiven Zauberkunststück ist die „Deduktion“ beendet, und feierlich wird kundgetan: „Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt: A sei für das urteilende Ich schlechthin und lediglich kraft seines Gesetzseins im Ich überhaupt; d. h.: es wird gesetzt, daß im Ich . . . etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein- und ebendasselbe sei; und das schlechthin gesetzte Ich läßt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich“ (94). Fichte meint: „Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt (bravo! B.) zu dem Satze: Ich bin . . . angekommen.“ Natürlich ist das absurd, und zwar in doppelter Hinsicht: von einer Deduktion kann hier gar nicht die Rede sein, und der Satz Ich bin Ich (der durchaus nicht gleichbedeutend ist mit dem Satz Ich bin) ist sinnlos, bedeutet die Anwendung der Kopula oder der Form des Urteils auf etwas, worauf sie gar nicht angewandt werden kann, d. h. nur auf das Subjekt allein (welches stets Ich ist). Das Ich in ein Zimmer mit Spiegelwänden einschließen, wo es sich anschauen, sich

in den endlosen Wiederholungen Ich bin Ich vervielfältigen kann — das bedeutet eine gewaltsame Abstraktion durchführen, die ja auch dem ganzen Fichteschen System zugrundeliegt und dessen innere Aufgabe bestimmt. Diese Aufgabe ist aber nun die folgende: aus dem Ich, d. h. aus dem Satzgegenstand, dem Subjekt, das Prädikat als Nicht-Ich zu deduzieren, ins Ich die Prädikativität, das ganze Urteil, die Selbstbestimmung hineinzuziehen; in dieser Monohypostasheit und zugleich Abstraktion besteht das Wesen des ganzen Fichteanismus, und als Mittel hierzu dient der Mißbrauch der Kopula, die vor der Realisierung des Urteils gefaßt wird, ihre Hineinverlegung in das Ich als eines Spiegels für das Ich und die sich daraus ergebende sinnlose Tautologie Ich ist Ich, der, und zudem bewußt falsch, das Ich = Ich an die Seite gestellt wird, als ob „ist“ gleichbedeutend wäre mit =. So wird die Gewißheit des Satzes Ich bin festgestellt und der Weg zur Ich-Philosophie beschritten, denn: „vor allem Setzen im Ich“ muß „vorher das Ich selbst gesetzt“ sein (95).

„Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein vermöge seines bloßen Seins. — Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung; das Tätige und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Ein und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Tathandlung“ (96).

Nun beginnt das Zum-Vorschein-Bringen aus dem Hute des Zauberkünstlers, aus dem Satze: Ich bin Ich, all dessen, was vorher bereits in ihn hineingelegt worden war. Zunächst wird zwischen „schlechthin gesetztem Ich“ (d. h. Subjekt) und „seiendem Ich“ (d. h. Prädikat) unterschieden.

Da „das Ich sei, weil es sich gesetzt habe“, sollen „das Ich in der ersten und das in der zweiten Bedeutung sich schlechthin gleich sein“ (96). (Diese Behauptung ist erstens vollkommen unsinnig; die beiden Ich sind sich niemals gleich, denn „ist“ ist nicht gleich =, und zweitens zudem auch ganz unnötig, denn die Richtigkeit des Folgenden ist von selbst ersichtlich und bedarf keiner Deduktion.) „Man kann demnach den obigen Satz auch umkehren und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin weil es ist. Es setzt sich durch sein bloßes Sein und ist durch sein bloßes Gesetzsein“ (97).

Dann folgt die Definition des Ich „als absoluten Subjekts“: „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“ (97). Hier weist Fichte ganz richtig auf die Eigengründigkeit, Selbstgesetztheit, Absolutheit des Ich hin, denn die Natur des Ich in dieser Eigengründigkeit ist eine Tathandlung, in der Sein und Bewußtsein in einen Punkt zusammenfallen. Aber dazu ist die ganze schwerfällige und falsche Deduktion, die nur der Absolutheit des Ich Abbruch tut, gar nicht nötig. „Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzuzudenken; man kann von seinem Selbstbewußtsein nie abstrahieren“ (97). „Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin. Ferner, das sich setzende Ich und das seiende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als was es sich setzt; und es setzt sich als das-

jenige, was es ist. Also: Ich bin schlechthin, was ich bin. Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Tathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich... Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein“ (98).

In der Anmerkung hierzu finden wir folgende Erläuterung: „Ich ist notwendig Identität des Subjekts und Objekts: Subjekt — Objekt; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung.“ Richtig ist dies alles, sofern es die Eigengründigkeit des Ich aufdeckt; falsch dagegen, und zwar verhängnisvoll falsch, sofern es auf das Ich das Identitätsprinzip ausdehnt, ihm Sein zuspricht, während es doch Seiendes ist, und sofern es überhaupt die Tatsache zu verdunkeln sucht, daß das Ich außerhalb der Prädikativität kein Sein hat.

„Es läßt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muß gezeigt werden, daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: — daß es sein müsse, wofern das Ich sei“ (99).

Sein Verhältnis zu Kant und Descartes charakterisiert Fichte folgendermaßen: „Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduktion der Kategorien; er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat Cartes einen ähnlichen angegeben: cogito, ergo sum, welches nicht eben der Untersatz und die Schlußfolge eines Syllogismus sein muß, dessen Obersatz hieße: quodcumque cogitat, est; sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Tatsache des Bewußtseins betrachtet haben kann. Dann hieße es so viel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusatz cogitans völlig

überflüssig; man denkt nicht notwendig, wenn man ist, aber man ist notwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins“ (99–100).

Über Spinoza: „Ihm ist das Ich (dasjenige, was er sein Ich nennt, oder ich mein Ich nenne) nicht schlechthin, weil es ist; sondern weil etwas anderes ist. — Das Ich ist nach ihm zwar für das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas außer dem Ich sein würde. Ein solches ‚außer dem Ich‘ wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. mein Ich) und alle mögliche setzbare Ich Modifikationen wären. Er trennt das reine und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letzte in die besonderen Modifikationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig konsequent und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigt ihn denn über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen? . . . Ich bemerke noch, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß (daß das Leibnizische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sei als Spinozismus, zeigt . . . S. Maimon), und daß es nur zwei völlig konsequente Systeme gibt: das kritische, welches diese Grenzen anerkennt, und das spinozische, welches sie überspringt“ (100–101).

Das Nicht-Ich. „Jedes Gegenteil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde“ (103). „Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich“ (104).

„So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes: — A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt: so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ (104). Fichte erklärt übrigens, daß ich, um irgendeinen Gegenstand behaupten zu können, ihn bereits kennen muß, er in mir, als Vorstellendem, ursprünglich, vor jeglicher möglicher Erfahrung, enthalten sein müsse. Das sei so gewiß, daß jeder, der dies nicht einsähe und sich von hieraus nicht bis zum transzendentalen Idealismus erhebe, unbedingt geistig blind sei. „Insofern das Nicht-Ich“ gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegengesetzte setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem gesetzten entgegengesetzt wird, voraus. Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist. Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewußtsein) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann. Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewußtsein gesetzt werden. Mithin muß in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt sein soll, auch das Ich gesetzt sein“ (106). „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind beides Produkte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewußtsein selbst ist ein solches Produkt der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst“ (107). Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein, und etwas einschränken heißt dessen Realität zum Teil aufheben. So wird der Begriff der Teilbarkeit des Ich eingeführt und „schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt“ (109).

„Erst jetzt . . . kann man von beiden sagen: sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht

etwas (es hat kein Prädikat und kann keins haben); es ist schlechthin, was es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelt dieses Begriffes ist im Bewußtsein alle Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt... ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbareren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Größe“ (109–110).

Aus dem absoluten Ich geht also das teilbare Ich, das „Etwas“ hervor, welches sein Sein mit dem Nicht-Ich teilt und von ihm in seiner reflektiven Bestimmung abhängig ist: ohne das Nicht-Ich gibt es im Grunde auch das Ich als Bewußtsein oder als Subjekt nicht, gibt es auch die Welt nicht. Der Übergang zum Nicht-Ich ist voller Unklarheit und Zweideutigkeit, denn um seinetwillen wird das absolute Ich, welches kein Prädikat oder richtiger: keinen Logos hat, absolut nichtlogisch und außerlogisch ist, mit einer Vorwegnahme des Hegelschen Salto mortale des Geistes ins Anderssein oder die Natur zu einem Ich-Subjekt umfrisiert und mit einem Prädikat versehen, welches allerdings anfangs nur in einem Gegensatz besteht, ein einfaches Nicht oder Minus ($-A$) ist; aber auch das ist unmöglich in bezug auf das unbestimmte, unausdrückbare, logisch transzendente Ich und kann nicht durch das absolute, sondern lediglich durch das relative Ich entstehen. Vom absoluten Ich zum relativen Ich gibt es keinen Übergang, zwischen ihnen besteht ein Hiatus, wie dies sehr richtig und sehr fein Iljin in seiner ausgezeichneten Abhandlung über „Die Krise der Idee des Subjekts in der Wissenschaftslehre des älteren Fichte“ bemerkt: „Zwischen der ersten Tathandlung der „Selbstsetzung“ und dem zweiten Akt der „Anderssetzung“ besteht

ein ebenso großer Unterschied wie zwischen Gott vor der Erschaffung der endlichen Welt und Gott nach der Erschaffung derselben... Das ganze Problem der Wissenschaftslehre entsteht daraus, daß neben dem absoluten „Ich“ ein anderes, nicht absolutes „Ich“ erscheint. Die Aufgabe, die es zu lösen gilt, besteht darin, ein solches Verhältnis zwischen dem absoluten „Ich“ und dem relativen „Ich“ zu konstruieren, daß beide „Ich“ als eine Einheit erscheinen. Wollen wir uns daran erinnern, daß dem absoluten „Ich“ nichts gleichgesetzt oder entgegengesetzt werden kann. Nun entsteht aber das „Nicht-Ich“ trotzdem als ein entgegengesetztes „Ich“. Es ist klar, daß es nicht demselben „Ich“ entgegengesetzt ist, durch welches es ursprünglich gesetzt worden ist“¹⁾. (Auch das Problem der Teilbarkeit des „Ich“ und der Bestimmung des Verhältnisses zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“, d. h. zwischen Subjekt und Prädikat, ist falsch gestellt und absurd, ist ein *πρωτον ψευδος* bei Fichte, doch davon später.)

Fichte selbst sagt: „Es wird demselben (dem Ich, B.) ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem höheren Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen Vergleichen verhält, sondern in einem niederen. Das Ich wird selbst in einen niederen Begriff, den der Teilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne... Hier ist also gar kein Heraufsteigen, sondern ein Herabsteigen. Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkung gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teilbarer

¹⁾ I. Iljin, „Die Krise der Idee des Subjekts in der Wissenschaftslehre des älteren Fichte“, in „Woprosy Filosofii i Psichologii“ III, 35 (russ.).

Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist und nichts entgegengesetzt ist“ (119).

Dieses geheimnisvolle „Herabsteigen“ oder „Herabgesetztwerden“ in einen niederen Begriff im absoluten Ich ist eine metaphysische Katastrophe, die das ganze „System“ Fichtes, auf das er so stolz ist (vgl. S. 115), völlig zerreißt. Fichte fährt fort: „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde... Im Gegenteil ist diejenige Philosophie dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich und entgegengesetzt; und dieses geschieht in dem höher sein sollenden Begriffe des Dinges (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen System ist das Ding das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatismus transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht“ (119–120). „Insofern der Dogmatismus konsequent sein kann, ist der Spinozismus das konsequenteste Produkt desselben“ (120).

Aus der Teilbarkeit des Ich in Ich und Nicht-Ich leitet Fichte die Natur der synthetischen Urteile und die Unzer trennlichkeit von These und Antithese ab, wodurch er der Hegelschen „dialektischen Methode“ vorgreift. Ganz richtig stellt er deren völlige Harmlosigkeit fest: „Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, daß in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären... — So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich ohne eine Antithesis. Entgegengesetzte sollen ver-

einigt werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des Ich wären...“ (113–114). Hieraus zieht Fichte übrigens die Folgerung: „Es gibt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloß analytischen Urteile.“ Daneben aber werden „thetische“ Urteile festgestellt, d. h. Urteile, in denen der Kern des ontologischen und kritischen Problems enthalten ist. „Ein thetisches Urteil aber würde ein solches sein, in welchem etwas keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloß sich selbst gleich gesetzt würde“ (116). Als das höchste Urteil dieser Art wird das Ich bin angenommen, auch wenn diese Urteile „nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subjekt hätten. Z. B. der Mensch ist frei“ (116). Das ist ein tiefgreifender und charakteristischer Irrtum, denn das Ich bin ist überhaupt kein Urteil, das absolute Ich hat keine Prädikate, und diese Verwechslung beweist noch ein übriges Mal die Unklarheit der Grundsätze, von denen Fichte ausgeht.

Indem er die „Synthese“ von Ich und Nicht-Ich wieder entfaltet, weist Fichte nach auf einige Züge im Satz: „Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich“, hin, indem er hier drei Momente hervorhebt: „Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich“, „das Nicht-Ich bestimmt... das Ich“, und „das Ich bestimmt sich selbst (durch absolute Tätigkeit)“ (127).

Über die Realität:

„Insofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität der Realität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesetzt als Realität schlechthin, und es ist in ihm gar keine Negation gesetzt. Dennoch sollte es durch sich selbst bestimmt sein: das kann nicht heißen, es hebt eine Realität in sich

auf; denn dadurch würde es unmittelbar in Widerspruch mit sich selbst versetzt; sondern es muß heißen: das Ich bestimmt die Realität und vermittelt derselben sich selbst. Es setzt alle Realität als ein absolutes Quantum. Außer dieser Realität gibt es gar keine. Diese Realität ist gesetzt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist“ (129). „Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt; und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt, so muß in das Nicht-Ich notwendig absolute Totalität der Negation gesetzt werden; und die Negation selbst muß als absolute Totalität gesetzt werden“ (129). „So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht-Ich“ (130).

„Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind Sichsetzen und Sein Eins und Ebendasselbe. Aber der Begriff des Sichsetzens und der Tätigkeit überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also — alle Realität ist tätig, und alles Tätige ist Realität. Tätigkeit ist positive . . . Realität“ (134). „Leiden (des Ich, B.) ist positive Negation und ist insofern der bloß relativen entgegengesetzt“ (134), und zwar ist sie quantitative Negation, „denn die bloße Negation der Tätigkeit, von der Quantität derselben abstrahiert = 0, wäre Ruhe“. „Das Nicht-Ich hat, als solches, an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet“, d. h. „insofern das Ich affiziert ist“ (135).

Charakteristisch: „Jedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben. Das Subjekt: Ich, ist das schlechthin tätige oder seiende. Durch das Prädikat (z. B. ich stelle vor, ich strebe usf.) wird diese Tätigkeit in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen“ (140—141).

Dann folgt ein sehr typischer Ich-Spinozismus: „Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre . . . dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es akzidentiell; oder es ist in ihm ein Akzidens“ (142). „Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf ein Akzidens: denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz; erst durch mögliche Akzidenzen entstehen Realitäten; da außerdem alle Realität schlechthin Eins sein würde“ (142).

„Die Substanz ist aller Wechsel, im allgemeinen gedacht: das Akzidens ist ein Bestimmtes, das mit einem anderen Wechselnden wechselt. Es ist ursprünglich nur Eine Substanz; das Ich. In dieser Einen Substanz sind alle mögliche Akzidenzen, also alle mögliche Realitäten gesetzt“ (142). Fichte zieht auch das Entstehen weiterer, sozusagen abgeleiteter Substanzen aus den Akzidenzen in den Bereich seiner Erwägungen, doch allem zugrunde liegt die Eine Substanz — das Ich. Hierbei bleibt die Frage natürlich völlig offen, ob diese Substanz das einzelne, individuelle Ich ist, und wie sie sich dann zur Vielheit der Ich verhält, oder aber, wenn sie als allgemeines Ich aufzufassen ist, wie dann das Verhältnis des einzelnen Ich zum universellen Ich zu verstehen ist. Eine Antwort hierauf gibt es bei Fichte nicht, denn es kann doch nicht als Antwort gelten, wenn Fichte in seiner Rede „Über die Würde des Menschen“ die kurze und dunkle Bemerkung fallen läßt: „Alle Individuen sind in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“ (W. W. I, S. 416), oder: „Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist“ (ib.). Doch das Ich hat die Eigenschaft, sich in der Einzahl und nicht nur in der ersten, sondern auch einzigen Person zu

denken und zu empfinden. Und von diesem Ich gibt es zum fremden Ich oder Du keinen logischen Übergang.

Interessant sind folgende Ausführungen: „Ununtersucht und völlig im Dunkeln ist geblieben teils diejenige Tätigkeit des Ich, durch welche es sich selbst als Substanz und Akzidens unterscheidet und vergleicht; teils dasjenige, was das Ich veranlaßt, diese Handlung vorzunehmen; welches letztere ... wohl eine Wirkung des Nicht-Ich sein dürfte... Die eigentliche, höchste, alle andere Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt sein sollen“ (143). Immer neue Glieder werden zwischen beide geschoben, und doch bleibt immer der Punkt, „in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen“. „Man kann die Sache noch von einer anderen Seite ansehen. — Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich; an sich aber, so, wie es durch seine eigene absolute Tätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit und die Endlichkeit, sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich“ (144).

„Mithin ist der Widerspruch (zwischen Licht und Finsternis B.) gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsternis sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsternis ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich“ (145).

Bei den Untersuchungen der weiteren „Synthesen“ von Ich und Nicht-Ich, ihrer „unabhängigen Tätigkeit“ (eine ausgiebige und dunkle Betrachtung), kehrt Fichte von neuem zum Problem des Punktes, in welchem unmittelbar Ich und Nicht-Ich zusammentreffen, zurück. „Insofern das Ich etwas in sich nicht setzen soll, ist es selbst Nicht-Ich. Da es

aber doch sein muß, so muß es setzen: und da es nicht in das Ich setzen soll, in das Nicht-Ich setzen“ (173). „Das Nicht-Ich setzt etwas nicht im Ich oder negiert es, heißt: das Nicht-Ich ist für das Ich überhaupt nicht setzend, sondern bloß aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich der Qualität nach entgegengesetzt und ist Realgrund einer Bestimmung desselben. — Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heißt nicht: das Ich ist überhaupt nicht setzend; es ist ja wohl setzend, indem es etwas nicht setzt, es als Negation setzt: — sondern es heißt: es ist nur zum Teil nicht setzend. Demnach ist das Ich sich selbst nicht der Qualität, sondern bloß der Quantität nach entgegengesetzt; es ist daher bloß der Idealgrund von einer Bestimmung in sich selbst. — Es setzt etwas in sich nicht, und es setzt dasselbe in das Nicht-Ich, ist Eins und Ebdasselbe: das Ich ist demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Bestimmung in sich selbst, von seinem Leiden, der Grund ist; es ist bloß Idealgrund. Dieses nun bloß idealiter Gesetzte im Nicht-Ich soll realiter der Grund eines Leidens im Ich, der Idealgrund soll ein Realgrund werden“ (174). Die Frage: „wie denn der Realgrund ein Idealgrund werden solle?“, setzt zu ihrer Beantwortung „das unmittelbare Zusammentreffen des Ich und Nicht-Ich voraus“ und ist „durch unsere Synthesis“ (sic!) beantwortet, deren Sinn folgender ist: „Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit Eins und Ebdasselbe“ (175).

Dann folgt eine Erläuterung: „Es soll etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges in den Dingen an sich sein, vermittelt dessen sie ohne unser Zutun ineinander eingreifen; daß wir sie aber aufeinander beziehen, davon soll der Grund in uns liegen, etwa in unserer Empfindung. So setzen wir denn auch unser Ich außer uns, als ein ohne

unser Zutun und, wer weiß wie, existierendes Ding; und nun soll ohne alles unser Zutun irgendein anderes Ding darauf wirken; so wie etwa der Magnet auf ein Stück Eisen“ (175). (Dieser dunkle und widerspruchsvolle Gedanke eines Setzens des „Ich an sich“ als eines Dinges ist eine völlig unzulässige, jedoch unvermeidliche Konterbande der Ich-Philosophie.) „Aber das Ich ist nichts außer dem Ich, sondern es ist selbst das Ich. Besteht nun das Wesen des Ich bloß und lediglich darin, daß es sich selbst setzt, so ist für dasselbe sich setzen und sein Eins und Ebendasselbe. In ihm ist Realgrund und Idealgrund Eins. — Umgekehrt, sich nicht setzen und nicht sein ist für das Ich abermals Eins“ (176).

„... Es soll für das Ich ein Nicht-Ich sein, kann nichts anderes heißen, als das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen; denn für das Ich gibt es keine andere Realität und kann es keine andere geben als eine durch dasselbe gesetzte“ (176). „Tätigkeit des Ich und Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe, heißt: das Ich kann nur dadurch etwas in sich nicht setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich setzt... Aber überhaupt setzen muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist; nur nicht eben in sich setzen. — Leiden des Ich und Leiden des Nicht-Ich sind auch Eins und Ebendasselbe. Das Ich setzt etwas in sich nicht, heißt: dasselbe wird in das Nicht-Ich gesetzt. Tätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und Ebendasselbe. Denn insofern es etwas in sich nicht setzt, setzt es ebendasselbe in das Nicht-Ich: — Tätigkeit und Leiden des Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe. Insofern das Nicht-Ich auf das Ich wirken, etwas in demselben aufnehmen soll, wird durch das Ich das Gleiche in dasselbe gesetzt... Demnach ist die Frage: welches ist der Grund des Leidens im Ich, überhaupt nicht, und am wenigsten durch Voraussetzung einer Tätigkeit des Nicht-Ich, als

Dings an sich, zu beantworten; denn es gibt kein bloßes Leiden im Ich“ (177). Diese Frage kann nicht innerhalb einer theoretischen, sondern nur einer praktischen Wissenschaftslehre gelöst werden. Sein System des „kritischen Idealismus“ stellt Fichte einem dogmatischen Idealismus gegenüber, denn weder die bloße Tätigkeit des Ich ist der Grund der Realität des Nicht-Ich, noch die bloße Tätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich (vgl. S. 178).

So entsteht die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, wobei im Ich die Vorstellung von der Realität des Nicht-Ich entsteht: obwohl das Nicht-Ich in der Tat garnicht der Realgrund des Leidens im Ich ist, denn sonst wäre es ein Ding an sich, muß es doch notwendig als ein solches vorgestellt werden. Dieses Vermögen, ohne das nichts im menschlichen Geiste erklärt werden kann, ist die produktive Einbildungskraft. Von ihr sagt Fichte: „daß alle Realität — es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transzendentalphilosophie nicht anders verstanden werden soll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde“, und auf diese Handlung der Einbildungskraft gründet sich „die Möglichkeit unseres Bewußtseins, unseres Lebens, unseres Seins für uns, d. h. unseres Seins, als Ich“ (227). Dieser Selbsthypnose entspringt auch das Selbstbewußtsein. Es handelt sich hier also um eine solche Tätigkeit des Ich, die sich außerhalb der Grenzen des Bewußtseins, vor allem Bewußtsein, das sie ja erst durch sich begründet, vollzieht. Wie K. Fischer ganz mit Recht bemerkt, haben wir es hier mit einer bewußtlosen Produktion aus dem Grund des Bewußtseins zu tun. Unwillkürlich drängt sich die Frage auf: wie läßt sich denn diese vorbewußte Funktion des Ich feststellen, mit welchem (gnoseologischen) Recht spricht denn Fichte von ihr? Dieselbe Frage, die sich der Hegel-

sehen Philosophie gegenüber erhebt, erhebt sich auch hier: wie ist das Fichtesche System als absolute Philosophie möglich? Wie kann sich das Ich-Subjekt über seine verhängnisvolle Zugehörigkeit zum Nicht-Ich erheben und auf die Welt mit dem Auge des Schöpfers noch vor deren Erschaffung blicken? Eine Antwort hierauf gibt es nicht. Fichte selbst erwähnt Maimon, von dem dies als eine Täuschung durch die Einbildungskraft bezeichnet wird. Und um sich vor dem Vorwurf des Illusionismus zu schützen, vermag Fichte nichts weiter zu tun, als darauf hinzuweisen, daß sich jeder Täuschung Wahrheit entgegenzusetzen muß, daß jede Täuschung sich vermeiden lassen muß (227); hier kann es keine Täuschung geben, „wenn wir nicht vom Ich abstrahieren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahierende unmöglich von sich selbst abstrahieren kann; mithin täuscht sie (die Einbildungskraft, B.) nicht, sondern sie gibt Wahrheit und die einzig mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skeptizismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt“ (227).

Aber der Hinweis auf die Folgerichtigkeit des Illusionismus oder auf dessen Unvermeidlichkeit ist ein psychologisches, nicht aber ein philosophisches Argument. Und sobald die ganze Macht der Einbildung, die die Illusion der Realität hervorbringt, erkannt ist, kann es nur die Wahl zwischen einem Skeptizismus und einem Berkeleyanismus geben. Bei Fichte selbst findet sich folgende Bemerkung: „Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetzsein des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar), würde unsere Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewußtsein gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für

Gott (sic!) haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist“ (253).

Das vorstellende, theoretische Ich ist eine Intelligenz und „insofern gar nicht Eins und ebendasselbe mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich“. „Wir konnten nämlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Demnach ist das Ich, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelt eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz. Das Ich aber soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt und demnach völlig unabhängig von irgendeinem möglichen Nicht-Ich sein. Mithin ist das absolute Ich und das intelligente ... nicht Eins und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt; welches der absoluten Identität des Ich widerspricht“ (248–249).

Im Ich entsteht der Widerspruch zwischen dem absoluten, unbeschränkten Ich und dem Ich als Intelligenz, die objektgebunden ist. Seine Lösung findet dieser Widerspruch in der praktischen Wissenschaftslehre dadurch, daß im Ich gleichzeitig (und in verschiedenen Beziehungen, und darum auch widerspruchslos) — sowohl das absolute, unbeschränkte Ich als auch das intelligente dadurch miteinander verbunden werden, daß das Ich, indem es das Nicht-Ich, die Schranke, überwindet, damit zugleich über diese hinausstrebt. Und dieses unendliche Streben, das ideale Ich, das Sollen, bringt die unendliche Natur des Ich zum Ausdruck, während die Reflexion auf diese Schranke oder auf das Objekt das theoretische oder intelligente Ich ergibt. „Das absolute Ich soll demnach Ursache vom Nicht-Ich sein, insofern dasselbe

der letzte Grund aller Vorstellung ist“ (250). „Insofern das Ich absolut ist, ist es unendlich und unbeschränkt. Alles, was ist, setzt es; und was es nicht setzt, ist nicht... Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich; und das Ich setzt es, als alles, was es setzt. Mithin faßt in dieser Rücksicht das Ich in sich alle, d. i. eine unendliche, unbeschränkte Realität“ (255).

„Die reine in sich selbst zurückgehende Tätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben; und zwar... ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist ins Unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts: kein Streben, kein Objekt“ (261—262). Im Ich, das sich selbst schlechthin setzt, kann „nichts Verschiedenes vorkommen“, dasselbe kann nur durch ein Nicht-Ich gesetzt sein, jedoch „muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst... gegründet sein“ (271), denn „wäre es (das Fremdartige, B.) außer dem Ich, so wäre es für das Ich nichts“ (272). „Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen und allem äußeren Eindrücke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich sein soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erstere würde keine Tätigkeit des Ich vorhanden sein, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Tätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt sein; das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt. So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechsel-

wirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von außen in dasselbe möglich. Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: Das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar, durch etwas außer dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zugrunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann)“ (276—277). „Das Ich muß — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es praktisch: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstoße völlig abstrahiert wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. — Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist; also die Reihe des Idealen. Geht die Reflexion auf diesen Anstoß, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt, so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe,

die des Wirklichen, die noch durch etwas anderes bestimmt wird als durch das bloße Ich. — Und insofern ist das Ich theoretisch oder Intelligenz“ (277).

Fichte unterscheidet absolutes Sein des Ich und wirkliches Dasein, welches erst aus dem Prozeß des Nicht-Ich entsteht. (Vgl. auch die interessante Anmerkung über den Stoizismus S. 278.)

„Das Prinzip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit, [ist] allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist... eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen; alles, was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existiert haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. Das Ich ist demnach abhängig seinem Dasein nach; aber es ist schlechthin

unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetze zu bestimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkt aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab. Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle mögliche Bestimmungen dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten (279—280). „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein“ (280).

Die Wissenschaftslehre wird daher als ein kritischer Idealismus oder ein Real-Idealismus oder ein Ideal-Realismus bezeichnet (281).

In uns selbst findet sich etwas, „das nur durch etwas außer uns sich vollständig erklären läßt. Wir wissen, daß wir es denken, es nach den Gesetzen unseres Geistes denken, daß wir demnach nie aus uns herauskommen,

nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können“ (286).

Gerade in ihrem Zentralbegriff, im Begriff des Ich leidet die Wissenschaftslehre an einer Unklarheit (wie dies Iljin in seiner bereits zitierten Studie sehr klar dargelegt hat). Das Fichtesche Subjekt oder Ich ist erstens wahrhaft Seiendes, dem als einem absoluten tätigen Prinzip alle Realität zukommt, obwohl es kein Bewußtsein hat (ein merkwürdiger Berührungspunkt zwischen dem Ich-Philosophen Fichte und den Philosophen des unbewußten Geistes v. Hartmann und Drews). Zweitens ist es bloß absolutes Streben, Idee, Sollen, schlechte Unendlichkeit des praktischen Ich. Und drittens, endlich, ist es Intelligenz, die im absoluten Ich durch das Nicht-Ich entsteht und das empirische Subjekt, den eigentlichen Haupthelden der Wissenschaftslehre, erklärt. Das Verhältnis dieser Subjekte zueinander enthält eine ganze Reihe Unklarheiten und Probleme, aber hierauf wollen wir nicht näher eingehen, denn uns kommt es hier nicht so sehr auf eine immanente Selbstanalyse und Selbstkritik des Fichteschen Systems, als vielmehr auf dessen Grundmotiv und religiösen Sinn an¹⁾).

2. ZUR KRITIK DER FICHTESCHEN LEHRE

1. Die Ich-Philosophie

Das frühe System Fichtes, die Wissenschaftslehre von 1794, stellt in der Geschichte der Philosophie den einzigen Versuch einer radikalen Ich-Philosophie dar und bedeutet in dieser Hinsicht ein philosophisches Experiment von ganz eminenter Wichtigkeit und Tragweite. In seinem

¹⁾ Die menschgöttliche Natur des Fichteschen Systems hat bis zu einem gewissen Grade Iljin aufgedeckt, der die Aufmerksamkeit auf die anthropologische Seite des Problems gerichtet hat – doch nicht darauf kommt es uns hier an.

Umfange und hinsichtlich der gestellten Aufgabe berührt es sich mit dem Spinozismus am nächsten, zu dem es jedoch zugleich in einem polaren Gegensatz steht. Sofern Spinoza eine Philosophie des absoluten Objekts (*substantia sive Deus*) und Fichte eine Philosophie des absoluten Subjekts (*substantia sive ego*) vertritt, bilden sie einen absoluten Gegensatz. Sofern wir es aber hier mit einer konsequenten Durchführung der Prinzipien der Identität oder des Monismus (wobei entweder das Subjekt um des Objekts willen, oder umgekehrt, das Objekt um des Subjekts willen verleugnet wird), einer Lehre der reinen Unhypostasheit oder aber einer reinen Hypostasheit, einer reinen Objektivität oder aber einer reinen Objektlosigkeit zu tun haben, ist eins das Spiegelbild des anderen.

Die Tiefe, Kraft und positive Bedeutung des Fichteanismus beruht darauf, daß in ihm einzig das Problem der Hypostasheit obenan gestellt ist, der Versuch gemacht ist, das ganze Sein und die ganze Welt von diesem Prinzip her, ausschließlich im Lichte dieses Prinzips zu verstehen. Und wenn auch die Wissenschaftslehre durch das Übermaß von Deduktionen entstellt ist (vgl. die Deduktion des empirischen Ich, des „ich“), so ist hier doch mit aller Klarheit und Eindringlichkeit die absolute Natur des Ich-ich aufgezeigt, die in seiner Selbstsetzung als eines Seienden zum Ausdruck kommt (S. 93–94), wobei zum Ausgangspunkt nicht eine naive Spekulation, sondern die Tathandlung der Selbstsetzung genommen wird, in welcher es zugleich sowohl ideal als auch real entsteht. Dieses Ich-ich erhebt sich zeitlos, absolut über allen Bestimmungen, es trägt den Stempel des Göttlichen Tetragramms Jahwes auf sich, des ewigen Gottes der absoluten Hypostasheit, wie Sich Gott im Alten Testament offenbart hat. Die Fichtesche Lehre ist eine Theologie des alttestamentlichen Jahwe. Die Fichtesche philo-

sophische Entdeckung, die übrigens zum mindesten seit dem Alten Testament in der Religion behauptet worden ist, besteht darin, daß das Denken notwendig mit dem empirischen Ich beginnt und dieses Ich nicht nur auf keine Art und Weise hinwegdenken kann, sondern unvermeidlich alles in seinem Lichte denkt, es stets und überall zu allem hinzudenkt. Und deshalb ist alles im Ich und für das Ich, muß alles in der Terminologie des Ich ausgedrückt werden, im Lichte des Ich verständlich sein. So weit ist der Fichtesche Gedanke von der notwendigen Korrelativität des Ich und Nicht-Ich, der korrelativen Bezogenheit von Objekt und Subjekt auf das Ich oder, bis zu einem gewissen und in einem bestimmten Sinne: der Ichhaftigkeit der Welt, durchaus gerechtfertigt. In der Tat, stellt man diese Ichhaftigkeit der Welt in Abrede — wie läßt sich dann überhaupt deren Subjektheit erfassen? Es bliebe dann nur übrig, das Ich auszulöschen und das Sein in das Unbewußte mit den flimmernden Flämmchen der spinozaischen Modi zu versenken.

Die Hypostase ist eine Urgegebenheit, von der man notwendig ausgehen und zu der man ebenso notwendig auch wieder zurückkehren muß: sie ist zugleich Zentrum und jeder beliebige Punkt der Peripherie, denn sie durchdringt (prinzipiell) das Bewußtsein überall, und alles wird folglich nur zu ihren Bestimmungen, zu Ausstrahlungen des Ich; zugleich aber nimmt sie auch alles in sich auf.

Dabei bemerkt Fichte ganz richtig, daß das Ich, damit in ihm das Bewußtsein aufflamme, damit es zum Sein entstehe oder, wie Fichte es nennt, ein Etwas werde oder wirkliche Existenz erhalte, des Nicht-Ich, des „Anstoßes“, eines Objektes der Anschauung für das theoretische Ich, einer „Intelligenz“ oder Schranke zur Überwindung des strebenden praktischen Ich bedarf. Wenn Fichte so beharrlich

seine transzendente Philosophie der Lehre von dem transzendenten Ding an sich entgegensetzt, so beruht dies nicht nur auf einer Infektion mit Kantianismus, sondern auch auf dem ganz richtigen Gedanken, daß das Ich und die Welt, Satzgegenstand und Prädikat, in einem inneren Zusammenhang stehen, in ihrer Entwicklung identisch und in ihrer Bestimmung und in ihrer Ausdrückbarkeit korrelativ sind.

2. Nicht-Ich und Natur

Die Hypostasheit ist ein ursprünglicher und unauslöschbarer Zug allen Seins, sie ist der Satzgegenstand jeglichen Prädikats, überhaupt der Satzgegenstand schlechthin. Aber sie ist nicht existent, nicht denkbar ohne Prädikat, in welchem sie sich erschließt. Und dieses Prädikat ist die Natur des Geistes und die Natur der Welt. Das Ich, das einzig Noumenale, erschließt sich im Phänomenalen — nicht im schlechten, Kantischen Sinne (dem zufolge das Phänomen eine Illusion oder eine Konvention ist), sondern im wahren Sinne einer Selbsterschließung und Selbstoffenbarung. Nennt man die Hypostase Substanz, so ist es, nach Fichte, das von ihr hervorgebrachte Akzidens; ist dagegen die Substanz die unerschöpfliche Tiefe des Seins, so ist das Ich in bezug auf sie ein Phänomenales oder ein Modus im Sinne der Lehre Spinozas. Tatsächlich trifft keins von beiden, oder trifft beides zu: die Substanz ist hypostatische Natur, ist ursprüngliche, und darum keinerlei Deduktion, keinerlei Erklärung duldende Wesensbeziehung. Diese muß möglichst klar erkannt und konstatiert werden. Und dann fallen ganz von selbst alle Probleme einer Deduktion des Ich aus dem Nicht-Ich oder der Natur, oder aber der Natur aus dem Ich als unnötig und unmöglich ab, diejenigen Probleme also, die das Thema der ganzen Philosophie des Pseudomonismus und der vermeintlichen Identität bilden.

Gewöhnlich führt der Weg dieser Philosophie aus dem Nicht-Ich ins Ich, und nur bei Fichte verläuft er in umgekehrter Richtung, aus dem Ich ins Nicht-Ich. Tatsächlich jedoch ist dieser Weg unwegsam und zwingt deshalb zu Umwegen; als Experiment jedoch ist er äußerst lehrreich.

Das Ich bedarf, nach Fichte, des Nicht-Ich nicht als seiner Natur, nicht deshalb, weil es die Möglichkeit seines Lebens, seiner Selbsterkenntnis, seiner Selbstrealisierung bedeutet, sondern als eines Spiegels, in dem es sich widerspiegeln, sich „reflektieren“, sich erblicken und erkennen kann, denn sonst erweist sich, wie wir bereits wissen, das absolute, selbstgenügsame Ich jenseits der Schwelle der wirklichen Existenz oder des Seins stehend. Das absolute Ich existiert nicht, ist nicht, denn nur das relative Ich, welches in einer Relation zum Nicht-Ich steht, ist — allerdings nur als ein Abbild des absoluten Ich. Wie hat sich nun aber diese Katastrophe der Entstehung des relativen Ich und des Nicht-Ich, das von Fichte selbst als ein „Herabgesetztwerden bis zu einem niederen Begriff“, bis zum „Begriff der Teilbarkeit“ oder als ein „Herabsteigen“ des Ich bezeichnet wird, ereignet? Denn dem absoluten Ich kann doch nichts widerstehen, nichts es beschränken, ihm und nur ihm kommt alle Realität zu (vgl. oben). Wie entsteht denn im Schoße des überseinshaften, wahrhaft seienden, absoluten Ich das existierende, dem Nicht-Ich korrelative Ich? Wie kann aus dem wahrhaft Seienden das Existierende, aus dem Überseinshaften das Sein hervorgehen? Es scheint, als wäre es unmöglich, diese Katastrophe, durch die die kausale, logische Reihe zerrissen und an Stelle der Kontinuität eine Diskontinuität gesetzt wird, zu deduzieren, doch Fichte deduziert auch hier, er ist infolge seiner Ich-Philosophie gezwungen zu deduzieren. Darum erfährt auch die Natur (des Geistes und der Welt) bei ihm nur die aller kümmerlichste Definition: als Nicht-Ich. Es muß

von vornherein gesagt werden, daß dieses „Nicht-Ich“ zwei- und vieldeutig ist, und zwar in doppelter Hinsicht: nicht nur wegen der vielen Bedeutungen des Nicht, sondern auch wegen des ganz spezifischen Charakters dieser Zusammenstellung: Nicht-Ich. Aber Fichte selbst merkt diese Vieldeutigkeit gar nicht, obwohl das Nicht-Ich, ebenso wie auch das Ich, in den verschiedensten Bedeutungen schillert. Was kann das Nicht-Ich bedeuten? Erstens: wenn das Ich alles ist und außerhalb des Ich nichts ist, so ist die erste Bedeutung des Nicht-Ich: absolute metaphysische Leere, die Finsternis der Finsternisse. Es fragt sich nun: kann sich das Ich so auslöschen, daß sich das Nicht-Ich im buchstäblichen Sinne eines α privativum ergäbe? So ein Auslöschen kann nur als absoluter Tod gedacht werden — doch der Tod, ebenso wie auch die Zeit, ist dem Ich transzendent. Das Ich steht außerhalb und über der Zeit und kennt darum den Tod nicht, wie es ja übrigens auch das Leben nicht kennt. Das absolute Ich ist die Gottheit selbst. Es ist klar, daß eine Anwendung des α privativum auf das Absolute zum mindesten sinnlos wäre. Fichte selbst untersucht diese Möglichkeit gar nicht, obwohl er gerade hiermit hätte beginnen müssen, nämlich mit der Frage: ist es möglich, das Absolute zu beschränken oder zu negieren, oder, wenn das Ich das Absolute ist, ist das Nicht-Ich möglich, ist es denkbar, ist es deduzierbar? In der Sprache der Religion bedeutet dies: wenn Gott ist, so ist Gott alles; ist aber dann der Begriff Nicht-Gott möglich, ist er denkbar? In gewissem Sinne ist Nicht-Gott das Nichts, *οὐκ ὄν*, die Finsternis der Finsternisse, oder das, was absolut nicht ist. Dann wäre das Sein, und zwar selbst in der Zusammenstellung „Nicht-Sein“, bereits ein Hinzudenken zum in seiner nackten Gestalt undenkbaaren Nicht, also zu einem sonst undenkbaaren Gedanken, zu einem Nachbild des Gedankens. Im

besten Fall wäre das ein „unendliches Urteil“: nicht Tisch, nicht Elefant, nicht Apfel usw., eine unendliche, niemals schließende Reihe von Nicht, ein negativer Schatten des Seins, den das Denken, wie den Schatten im Andersenschen Märchen, loszureißen und zu verselbständigen trachtet. In einem anderen, positiven Sinne bedeutet Nicht-Gott die Welt, doch dann erhält das Nicht bereits eine andere Bedeutung, ist nicht mehr ein α privativum, sondern ein $\mu\eta$: d. h. noch nicht Gott, Gottwerdende Welt, d. h. in irgendeinem Sinne Gott, der einst jedwedes in allem sein wird. Das Nicht-Ich im Sinne einer unbedingten Negation und Beseitigung des Ich zu verstehen ist unmöglich, denn darin hat Fichte vollkommen recht: das Ich, als Hypostase, ist absolut, ist alles (obwohl in einem anderen, richtigeren Sinne als bei Fichte), während das Nicht-Ich für das Denken, für das Bewußtsein, transzendent ist; das Nicht-Ich ist, könnte man sagen, weder denkbar noch existiert es; nur das Ich ist, das Nicht-Ich aber ist nicht. (Parmenides hatte deshalb auch nicht in bezug auf das Sein-Werden, sondern auf das Ich als Satzgegenstand recht: es gibt kein Prädikat, es gibt kein Denken ohne Satzgegenstand, und das Nicht-Ich denken zu wollen bedeutet den Versuch, real ohne Satzgegenstand, d. h. ohne sich selbst auszukommen, was natürlich unmöglich ist.) So ist denn die Annahme eines Nicht-Ich, die Einführung des Nicht-Ich als einer Kategorie des Denkens, in diesem Sinne entweder eine Ungereimtheit oder ein Abfall vom Prinzip der Ich-Philosophie, der aufgedeckt und nachgewiesen werden muß. Ich wiederhole es nochmals, daß Fichte mit der Möglichkeit, das Nicht-Ich so aufzufassen, gar nicht rechnet, obwohl er in erster Linie gerade mit ihr hätte abrechnen müssen.

Zweitens kann das Nicht-Ich, als $\sigma\upsilon\kappa \epsilon\gamma\omega$, eine logische Gegenüberstellung eines Denkinhalts einem anderen,

ein negatives Urteil bedeuten, welches nur dann einen positiven Sinn hat, wenn es in einer Beziehung zum Positiven steht und lediglich seiner Form nach negativ ist. Das negative Urteil ist dann unlöslich mit dem positiven verknüpft, hat dies zum Grunde, existiert nur im Gewebe, in der Dialektik des Denkens (als „Anthithese“). Doch das Ich läßt sich gegenüber keine Dialektik, keine Negation und Einschränkung zu: es ist verstockt, unerbittlich und uneinschränkbar. Und das ist verständlich, denn das Ich ist nie Prädikat, sondern stets nur Satzgegenstand; Beziehungen jedoch, und damit auch die Negation, gibt es nur im Prädikat. Fichte hat die Tautologie Ich ist Ich oder Ich ist gleich Ich erdacht und damit das Ich aus einem Satzgegenstand in ein Prädikat verwandelt, oder richtiger: hat ihm einen Spiegel vorgehalten und so das Bild verdoppelt.

Auch in diesem Fall ist das Nicht-Ich ein unmöglicher, inhaltloser Gedanke, und dies wird ganz offensichtlich, wenn wir als Satzgegenstand, statt des Ich und mit ihm gleichberechtigt, das Nicht-Ich setzen: das Nicht-Ich sagt, das Nicht-Ich denkt usw.

Es bleibt noch die dritte und praktisch wichtigste Bedeutung des Nicht-Ich: als $\mu\eta$. $M\eta$ bedeutet eine unmittelbare und positive Beziehung, es ist keine Negation, sondern eine Afirmation. Das Nicht-Ich ist nur ein Modus des Ich, dessen $\mu\eta \delta\nu$. Es kann ein werdendes Ich sein, welches in der Natur und aus der Natur entsteht. Dann haben wir es mit verschiedenen Erscheinungsformen des Naturalismus und Evolutionismus, von den Materialisten bis Schelling, zu tun. Es kann auch das „Anderssein des Geistes“, dessen Ohnmacht sein, wie bei Hegel. Die Unklarheit und eine gewisse Piffigkeit des Fichteschen Denkens besteht darin, daß er das Nicht-Ich vorwiegend in dieser Bedeutung faßt, um dann unter der Flagge des $\mu\eta$ in die Ich-

Philosophie die ganze Konterbande, d. h. die Natur, einzuschmuggeln, wobei jedoch die Begründung, die „Deduktion“ des Nicht-Ich aus dem Ich durch eine einfache Reflexion geschieht. Das Nicht-Ich erweist sich einerseits als ein unbewußtes Schöpfertum des Ich, als ein Akt, dessen sich das Ich nicht erinnern kann, sondern auf den es nur zu schließen vermag, indem es sich bewußt wird, daß tatsächlich alle Dinge außerhalb des Ich von ihm Erschaffenes sind, im Ich sind. So erschließt sich im Ich ein unteres Stockwerk mit einem unerschöpflichen Reichtum, das durch „das erstaunliche Vermögen der produktiven Einbildungskraft“ realisiert wird. Aber andererseits wird das Nicht-Ich im Ich als Schranke, als Anstoß, als ein Spiegel, dessen es notwendig bedarf, gesetzt. Schließlich langt Fichte beim Ich an sich an, als welches er zugleich auch die Dinge um uns betrachtet. Hier steht das „universale Setzen“ zu Diensten: das Ich setzt zunächst sich selbst — das kann es, denn das Wesen des Ich ist Selbstbewußtsein oder Selbstsetzung, denn, wie Fichte, Descartes richtig interpretierend, ganz mit Recht bemerkt, sind im Ich Setzen und Sein ein und dasselbe.

Doch die Sphäre des Setzens beschränkt sich auf diese sich behauptende Ichheit, Fichte dagegen läßt das Ich auch noch das Nicht-Ich setzen, während doch das Ich im wahren Nicht-Ich, d. h. in seiner Natur, in seinem Prädikat ist, lebt, sich für sich erschließt, nicht aber durch sich gesetzt wird. Infolge dieses „Setzens“ des Nicht-Ich im Ich erhält das Fichtesche System einen Zug, der es ganz und gar entstellt und durch den in ihm notwendig eine Bresche geschlagen wird, der aber doch zugleich auch wieder einen notwendigen Bestandteil des ganzen Systems darstellt. Es ist dies die Anwendung einer quantitativen Bestimmung auf das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich. Nachdem Fichte Ich und Nicht-Ich einander entgegengesetzt hatte,

mußte er sie nun auch in Beziehung zueinander setzen, sie vereinigen. Infolge der Dürftigkeit der Grundprinzipien des Systems, d. h. des Ich allein, blieb ihm nichts anderes übrig, als das Nicht-Ich nicht als die Natur für das Ich, sondern als ein Minus im Ich oder als ein Nicht-Ich zu deuten, wobei nur das Ich allein als eine absolute Größe bestehen blieb. Ich ist noch nicht Persönlichkeit. Das persönliche Prinzip in seiner Fülle ist in der Natur sich realisierendes Ich, das bloße Ich ist noch nicht Person: die Persönlichkeit kommt in Satzgegenstand und Prädikat und in deren Sein füreinander zum Ausdruck. Nicht so bei Fichte: bei ihm wird das Ich und die Person, das Absolute, die Welt — alles im Maßstabe des Ich, in dessen Quantitäten zum Ausdruck gebracht. Wie ist es nun aber dem Ich-Philosophen möglich, diese verrückte Idee der Quantität im Ich zu verwirklichen? Und doch — dank der pedantischen Verrantheit des eigensinnigen Systems blieb nur dieser eine Ausweg übrig, das Nicht-Ich mußte als eine Quantität von Ich aufgefaßt werden. Aber um diese Quantitäten abmessen zu können, mußte eine Fläche vorhanden sein — das absolute Ich. In ihm, wie in einem großen Kreise, bilden sich zwei durcheinander veränderliche kleine Kreise, Ich und Nicht-Ich. Was stellt denn nun aber dieses große Ich tatsächlich dar? Etwa das absolute Ich, welches hier jedoch in jedem neuen Ich gegenwärtig ist, oder die Gottheit, wie dies Fichte mehr als einmal verkündet hat? Aber wieviel solcher Absolutheiten und wieviel solcher Götter gibt es denn, und wie können ihre Einzigkeit und ihre Vielheit zusammen bestehen bleiben? ¹⁾ Jedenfalls muß festgestellt werden, daß dieses neue Ich, welches ja eigentlich das einzige, reale, uns bekannte Ich ist, mit dem absoluten Ich, in dem sowohl Ich als auch Nicht-Ich entsteht, nichts gemein hat. Hier liegt ein

¹⁾ Vgl. hierüber auch Iljin, a. a. O.

vollkommener Transzens, ein logischer Sprung oder ein in einem allsehenden, „absoluten“ System gänzlich unzulässiges Wunder vor. Die Fichtesche Philosophie betrügt, denn sie hält nicht ihre Versprechen: sie beginnt mit dem bewußten, intelligenten Ich, führt aber über dieses hinaus indem sie ein Ich hinzudenkt, welches unbewußt, überbewußt, absolut ist; und obwohl Fichte selbst doch nur ein empirisches Ich ist und nur dieses kennt, spricht er doch vom absoluten Ich, postuliert es, ohne auch nur das geringste (gnoseologische) Recht dazu zu besitzen. In seinem innersten Kern enthält das Fichtesche System einen Hiatus in sich und hört tatsächlich auf, Ich-Philosophie zu sein. Die Grundkonzeption kommt zum Scheitern, und alle die Salto mortale des Ich und des Nicht-Ich, die dann noch vorgeführt werden, sind nichts weiter als eine höchst uninteressante Angelegenheit.

Die dritte Bedeutung des Nicht-Ich endlich, auf die Fichte — und das ist der Hauptdefekt seines Systems — überhaupt nicht eingeht, ist gar nicht ein Nicht-Ich, welches im Ich gesetzt wird, sondern ein fremdes Ich, ein Du. Das Fichtesche Ich hat, wie die Leibnizische Monade, keine Fenster, es ist verschlossen, undurchdringlich. Allerdings spricht Fichte pathetisch von der Würde des Menschen, der von sich sagen kann: Ich bin, aber diese Deklamation (W. W. Bd. I, S. 412—416) entbehrt in dem Fichteschen Philosophieren jeglichen Bodens, und nirgends in der ganzen Wissenschaftslehre findet dieser Gedanke eine ernstere Behandlung. Mehr noch, die Wissenschaftslehre verfügt über gar keine Mittel zur Erfassung des Du, denn das absolute Ich, welches ja die einzige Quelle der Realität ist, das Ich als Substanz in der Einzahl, gestattet nur eine Setzung des Nicht-Ich und eine Setzung des Ich, dagegen ist die Setzung eines Wir, d. h. eines fremden Ich, welches zu-

gleich das eigene Nicht-Ich ist, unmöglich und widerspruchsvoll. Das Du-Problem ist es auch, an dem die Ich-Philosophie tatsächlich scheitert. Die Vielhypostasheit des Ich ist eine unerläßliche Voraussetzung der praktischen Philosophie Fichtes, insbesondere der Rechtsphilosophie, doch in der Wissenschaftslehre findet sie keinen Raum. Die Eigentümlichkeit des Du als eines Ich und Nicht-Ich zugleich verlangt nach einem anderen Hinausgehen über das Ich, als nur das seiner Setzung im Nicht-Ich, denn das Du wird ebenso sehr im fremden Ich gesetzt, als es auch selbst dieses setzt. Das Du paßt nicht in die naturlose Ich-Philosophie, für die die Welt nur ein Nicht-Ich oder eine Schranke ist, ein Material für das Ich zur Übung in seinem Streben ins Unendliche darstellt.

Hier, an dieser Stelle des Systems, kommt die allgemeine Unzulänglichkeit der Ich-Philosophie zum Ausdruck, die, vom Ich abgesehen, nur eine einzige, zudem noch negative Bestimmung kennt: das Nicht-Ich, in welchem, wie man zu sagen pflegt, alle Katzen grau sind, und, vor allem, keine Unterscheidung zwischen der Natur, als dem allgemeinen Prädikat, und dem fremden Ich, d. h. dem Du, besteht. Das eine wie das andere bedeutet in Beziehung auf das Ich Schranke oder Anstoß, Erweckung der Ichheit in ihm, seine Erlösung aus der Ohnmacht. Aus dem Ich werden die Kategorien abgeleitet, werden die „Empfindung“ und der „Anstoß“, überhaupt die verschiedensten Möglichkeiten des Nicht-Ich, doch selbstverständlich keine Konkretheit, die Leben atmet, deduziert. Aus dem Nicht-Ich läßt sich nicht einmal ein unscheinbarer Floh oder ein dürres Hälmlin deduzieren. Das ist aber noch nicht alles! Obwohl Fichte ganz beiläufig des öfteren der Gottheit Erwähnung tut und Sie als das absolute Ich ohne jegliches Nicht-Ich charakterisiert (weshalb Sie auch der Wissenschaftslehre

nicht bedarf, die nur für das relative Ich Geltung hat), geschieht diese Erwähnung doch einzig zu dem Zwecke, eine logische Illustration der Sätze der Wissenschaftslehre zu gewinnen. Tatsächlich jedoch bleibt die Frage völlig offen, wie so es denn einen Zugang geben kann zur Gottheit und deren Selbstoffenbarung im Ich, welches außer sich nichts kennt, als sich selbst im Nicht-Ich. Denn wenn die Gottheit auch zugänglich wäre, so würde Sie hier doch auch nur ein Nicht-Ich bedeuten (oder, der frühen Lehre der Epoche des Atheismusstreites entsprechend, eine moralische Garantie, eine sittliche Weltordnung). Überhaupt erweist sich das Fichtesche Ich unwillkürlich als der Stirnersche Einzige, und das Nicht-Ich als sein Eigentum, denn das Ich existiert nur in der Einzahl und kennt weder ein Pronomen der zweiten noch auch ein solches der dritten Person. Weder ein Du noch ein Er noch ein Wir noch auch ein Ihr können in seiner starren und eigensinnigen Selbstbehauptung Platz finden. Das wird psychologisch dadurch maskiert, daß Fichte von der menschlichen Natur spricht und so den Anschein erweckt, als denke er anthropologisch. Doch dieses durch nichts begründete und darum dem System völlig fremde Arrangement ist nichts weiter als eine Laune, während das eigentliche Wesen des Systems im luziferischen, verschlossenen, atheistischen, akosmischen, menschenlosen, anmaßenden Ich seinen Ausdruck findet, im Ich, welches sich selbst widerspiegelt, sich von sich wegjagt (im theoretischen Ich) und stets von sich selbst gejagt wird (im praktischen Ich). Die Wissenschaftslehre ist durchaus nicht Anthropologie, für die sie auf Grund einiger ihrer Wendungen vielleicht gehalten werden könnte; und sie ist auch nicht nur Erkenntnistheorie, sondern sie ist Theologie und Ontologie zugleich: die Grenze zwischen dem Ich, welches als absolutes Subjekt durch seine Tätigkeit alle Realität schafft, aus sich die Welt,

eine Fata Morgana des Nicht-Ich, webt, aus nichts erschafft, auf der einen, und dem menschlichen individuellen Ich auf der anderen Seite, läßt sich ganz und gar nicht mit Bestimmtheit feststellen. Theologisch gesprochen verschwindet hier die Grenze zwischen der Gestalt und der Urgestalt, der Schöpfung und dem Schöpfer so sehr, daß der Mensch in seinem Bewußtsein Gott gleich wird. Ein durchaus luziferisches Selbstbewußtsein! Darum ist es auch sehr charakteristisch, wie der Unterschied zwischen der Gestalt und dem Ebenbild Gottes dargestellt wird (direkt berührt Fichte dieses Problem nicht, spricht aber im Grunde auch hierüber): er kommt im Verhältnis zwischen dem absoluten Ich und dem mit dem Nicht-Ich verbundenen Ich zum Ausdruck: das empirische Ich jagt nach dem Gespenst des absoluten Ich und wird zugleich von ihm gejagt; es gleicht einer Schlange, die ihren eigenen Schwanz zu erhaschen versucht und in aller Ewigkeit nicht zur Ruhe kommt. Das ist ein unablässiges Streben des empirischen Ich über sich selbst hinaus zum absoluten Ich, — das praktische Ich als ewige Aufgabe, als Idee, als Sollen. — So ist denn das Fichtesche System, wenn man es von allen Seiten betrachtet, eine Selbstvergöttlichung, zugleich und in demselben Maße aber auch ein Menschgottum, das zwischen Feuerbach und Stirner, d. h. zwischen einem universellen Menschgottum des Geschlechts beim ersteren und einem individuellen beim letzteren schwankt. Fichte hat alle Fenster vernagelt und keinen Ausweg aus dem Ich gelassen. Wie ist es nun aber möglich, von der Menschheit zu reden, ohne die Natur, die dieser Menschheit eigen ist, anzuerkennen? Wie ist es möglich, von der Gottheit zu reden, wenn jeder Weg zum Himmel versperrt ist? Es ist ganz selbstverständlich, daß Fichte die christliche Offenbarung und das Dogma der Dreieinigkeit nicht einmal erwähnt. Für die christliche Lehre von der

HL. Dreieinigkeit, die die Dreiheit der Hypostasen und die Einheit der Natur in sich vereinigt, gibt es keinen Raum in der Fichteschen Doktrin, die überhaupt keine Natur, sondern nur ein Nicht-Ich kennt, und in der es keinen Raum gibt für die Dreiheit der Hypostasen, weil in ihr nur das Ich ist.

Die Fichtesche Lehre ist eine philosophische Verneinung der Dreihypostasheit, und insofern läßt sie sich als Unitarismus, als eine Lehre von der Monohypostasheit, als ein idealistischer Islam bezeichnen: es gibt keinen Gott außer Gott, und Fichte ist sein Prophet. In der Wissenschaftslehre fehlt sowohl der Mensch als auch die Natur so sehr, daß sie auch nicht mit dem leisesten Gedanken das Problem der menschlichen Geschichte und die Erlösung des menschlichen Geschlechts, die Inkarnation oder die Menschwerdung Gottes streift (und in der Tat, wie unsinnig würde es doch sein, wollte man von der Inkarnation des Ich im Nicht-Ich sprechen!). Sucht man nach einer theologischen Diagnose der Fichteschen Irrlehre, so kann man in ihrem Unitarismus eine Variante des Sabellianismus erblicken, und zwar insofern in ihr nur die erste Hypostase als absolutes Ich erscheint, als dessen „Setzungen“ oder Selbstbestimmungen das Nicht-Ich, als ein Spiegel, und bis zu einem gewissen Grade auch als eine Selbstoffenbarung des Ich aufgefaßt wird, und sofern ferner in ihr die Korrelation des theoretischen und des praktischen Ich als ein ständiges Streben und als das Feuer des Lebens gedeutet wird. Alles ist im Ich, durch das Ich, aus dem Ich. Wie oben gezeigt, ist das eine Theologie des Ewigen Gottes, ein philosophischer Jahweismus, und darum erscheint das ärmliche „Johannes-Christentum“ bei Fichte als ein Mißverständnis durch und durch. Die Naturlosigkeit und Menschlosigkeit der Fichteschen Theologie geht dabei Hand in Hand mit einem luziferischen

Menschgottum, in welchem das Subjekt, der Satzgegenstand, das Ich vergöttlicht wird — im Gegensatz zur Feuerbachschen, die das Prädikat, die menschliche Natur vergöttlicht. Und diese letztere ist doch frommer als jene. Im Ergebnis ist die frühe Wissenschaftslehre Fichtes ein wenn auch in gewissem Sinne verrückter, so doch radikaler Versuch, in das Ich die ganze Substantialität hineinzulegen und es bis zur äußersten Möglichkeit aufzudecken. In diesem Aufdecken des Ich liegt die Hauptbedeutung des Fichteschen Experiments, „auf dem Kopfe einherzugehen“ und sich die Welt aus dieser Lebenslage anzusehen. In dem Aufdecken des Ich besteht auch die Rechtfertigung und die Wahrheit des Fichteschen Systems als einer Philosophie der reinen, wenn auch leider abstrakten Hypostasheit. Fichte kann nicht übergangen werden, die Philosophie wird ihn nie vergessen, denn er hat in ihre Geschichte tatsächlich etwas Neues hineingebracht. Der Hegelianismus ist ebenfalls eine Philosophie der Monohypostasheit. Doch als System, im Ganzen, ist er von Anfang bis zum Ende eine Verirrung, denn in ihm ist die zweite Hypostase als erste gefaßt, ist die Ordnung der Hypostasen umgeworfen; der Fichteismus dagegen kann als Ganzes beibehalten werden, jedoch in einer Verbindung mit seiner Negation, dem Naturalismus, etwa in Gestalt des Spinozismus oder sonst in irgendeiner Form. Fichte plus Spinoza — das ist die Aufgabe. Der Gedanke, daß die ganze Natur in gewissem Sinne ein Nicht-Ich ist, im Ich existiert oder gesetzt wird, ist ebenso richtig wie auch der, daß das Ich in der Natur ist. Fichte konnte natürlich seinen „Transzendentalismus“, auf den er so großen Wert gelegt hat, nicht bis zum Schluß durchhalten, und in seiner Angst vor dem „Ding an sich“ postulierte er die Unbewußtheit der allergrundlegendsten Akte des Ich, nämlich der Setzung des Nicht-Ich, d. h. er ließ im Ich selbst ein Transzendentes

zu, indem er das Ich für sich selbst in ein Ding an sich verwandelte. Ebenso erwies sich auch das absolute Ich, in dem Ich und Nicht-Ich entstehen, in bezug auf das bewußte Ich als transzendent. Fichte wollte keine an sich existierende Natur, kein Ding an sich anerkennen, und doch hat er es dabei in das Ich einbezogen. Dadurch erscheint alles verzerrt: das Ich, das einzige Noumenon, das Ding an sich, welches zugleich in seinem Wesen transzendent und in seiner Selbstoffenbarung, in der Natur, immanent ist, muß seine Bestimmungen in der Hypostasie allein suchen, statt sie in der Fülle der Substanz durch das Prädikat, durch die Welt zum Ausdruck zu bringen.

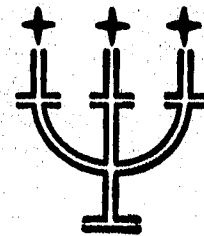
3. FICHTE UND HEGEL

Es ist sehr naheliegend, einen Vergleich und eine Gegenüberstellung dieser beiden Denker zu versuchen. Für Fichte ist das Ich Alles, ebenso wie auch Alles Ich ist; bei Hegel nimmt das reine Denken, *νόησις νοήσεως*, die Stelle des Fichteschen Ich ein. Fichte „deduziert“ aus dem Ich sowohl die Formen des Denkens, die Kategorien, als auch die Formen des Seins — Raum und Zeit, während bei Hegel selbst das Ich aus den Kategorien deduziert wird oder, genauer, ein vorübergehendes Moment in der Dialektik des Begriffs darstellt. So verläuft der Weg vom Ich zum Denken und zurück bei beiden Denkern gerade in entgegengesetzter Richtung. Es ist zu beachten, daß das Denken und die Formen des Denkens bei Fichte notwendig mit dem Nicht-Ich verknüpft sind, denn ohne dieses würde es weder ein Bewußtsein noch eine Unterscheidung im Ich geben, so daß, streng genommen, das Ich selbst vom Nicht-Ich her angeschaut wird. Überhaupt besteht die gnoseologische Eigenart und zugleich auch Schwäche des Fichteschen Systems gerade darin, daß es keine Rechenschaft abzulegen

vermag über sein eigenes Entstehen: mehr als einmal wird bei Fichte ein Beobachter angenommen, der das, was im Ich vor sich geht, beschreibt, selbst dabei aber außerhalb des Ich bleibt — und die Rolle eines solchen Beobachters spielt nun gerade die Wissenschaftslehre. Sie berichtet von solchen Geheimnissen des Geistes, bei denen der Mensch selbst nicht zugegen war, von unbewußten oder vorbewußten Akten im Ich, die aber nichtdestoweniger nicht nur postuliert, sondern auch genau beschrieben werden. Der Verfasser der Wissenschaftslehre, d. h. der „pragmatischen Geschichte des Geistes“, muß selbst ein außenstehender, transzendenter Beobachter sein, der um alle Geheimnisse weiß, mit anderen Worten: Anspruch auf die Allwissenheit Gottes, vor der alle Kreatur offen daliegt, erhebt.

Deshalb — und nur deshalb — erhebt das Fichtesche System auch den Anspruch, als absolute Philosophie genommen zu werden, ohne dabei eine Philosophie der Offenbarung zu sein. Fichte verkündet den Mythos vom Ich noch vor der Erschaffung der Welt, d. h. noch vor der Entstehung des Nicht-Ich. Wir haben gesehen, daß auch die Hegelsche Philosophie ähnliche Züge aufweist: sie hält sich ebenfalls für ein absolutes System und erhebt den Anspruch auf eine göttliche Vernunft. Das Fichtesche System, das vom vorlogischen oder metalogischen Ich ausgeht, bleibt dennoch ganz und gar in der Logik, ist eine rationalistische Philosophie; das Hegelsche System, das in seinem Ausgangspunkt keine Hypostase kennt, bemüht sich, die Hypostasie in sich hineinzuzwängen, die Idee zum Subjekt, zum Ich zu machen. In diesem und nur in diesem Sinn sind beide Systeme Abarten der Identitätsphilosophie, für die ja gerade die Aufhebung des grundlegenden, ursprünglichen Unterschieds zwischen Hypostase und Wesen, Person und Natur, Satzgegenstand und Prädikat charakteristisch ist, und die

all dies als Modi einer substantialen Potenz, die weder das eine noch das andere ist, sondern für sich und in sich, je nach Bedarf, das eine wie das andere „setzt“, betrachtet. In dieser Hinsicht stehen sie beide in der einen ununterbrochenen Reihe philosophischer Systeme der alten und der neuen Zeit, die alle, sofern sie in ihrem Rationalismus und in ihrem Monismus alles auf ein rational einheitliches und alles verbindendes, von der dem Sein zugrunde liegenden Antinomie freies Prinzip zurückführen wollen, eine Reihe christlicher Häresien darstellen. Und obwohl alle Philosophie und Religion das Moment der Identität oder der Einheit von allem in allem in sich enthält, ist sie doch zugleich hinsichtlich ihres Ausgangspunktes dualistisch oder pluralistisch, gründet sich nicht auf einer Identität, sondern auf einem Monodualismus, auf einer Dreihypostasheit. Gerade der Grundbegriff der Identitätsphilosophie, von dem sie ausgeht, wird von ihr bewußt falsch, vereinfacht, monistisch gefaßt, und verurteilt sie bereits im voraus dazu, der Wirklichkeit gegenüber eine Lüge und eine Vergewaltigung zu bedeuten. Die Substanz ist ein lebendiger Satz, der sowohl Satzgegenstand als auch Prädikat und Kopula in sich enthält.



DER LEUCHTER

IST DAS VERLAGSZEICHEN FÜR

WELTANSCHAUUNG

UND

LEBENSGESTALTUNG

PHILOSOPHIE

UND RELIGION

GEISTES

WISSENSCHAFTEN

DER VOLLSTÄNDIGE VERLAGSBERICHT

REICHL'S BÜCHERBUCH

SOWIE ALLE MITTEILUNGEN ÜBER

NEUERSCHEINUNGEN WERDEN AUF

VERLANGEN KOSTENLOS ZUGESTELLT

OTTO REICHL VERLAG

DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

GESTALTWANDEL DER GÖTTER

VON LEOPOLD ZIEGLER. DRITTE AUFLAGE. ZWEI BÄNDE. 930 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 30 MARK, IN HALBLEDER 36 MARK, IN PERGAMENT GEBUNDEN 45 MARK

DER EWIGE BUDDHO

EIN TEMPELSCHRIFTWERK IN VIER UNTERWEISUNGEN VON LEOPOLD ZIEGLER. 433 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 15 MARK, IN HALBLEDER 18 MARK, IN PERGAMENT GEBUNDEN 24 MARK

DAS HEILIGE REICH DER DEUTSCHEN

DREI BÜCHER IN ZWEI BÄNDEN. VON LEOPOLD ZIEGLER. 940 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 30 MARK

FLORENTINISCHE INTRODUKTION

ZU EINER PHILOSOPHIE DER ARCHITEKTUR UND DER BILDENDEN KÜNSTE. VON LEOPOLD ZIEGLER. 194 SEITEN UND 9 KUNSTBEILAGEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 3 MARK

ZWISCHEN MENSCH UND WIRTSCHAFT

VON LEOPOLD ZIEGLER. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK

DIENST AN DER WELT

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE LEOPOLD ZIEGLERS. STEIF BROSCIERT 3 MARK

DAS REISETAGEBUCH EINES PHILOSOPHEN

VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. SIEBENTE AUFLAGE. ZWEI BÄNDE. 918 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 36 MARK, IN HALBLEDER GEBUNDEN 45 MARK

SCHÖPFERISCHE ERKENNTNIS

EINFÜHRUNG IN DIE SCHULE DER WEISHEIT. VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. 564 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 18 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

DAS GEFÜGE DER WELT

VERSUCH EINER KRITISCHEN PHILOSOPHIE. VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. DRITTE AUFLAGE. 412 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 15 MARK, IN HALBLEDER 18 MARK

UNSTERBLICHKEIT

EINE KRITIK DER BEZIEHUNGEN ZWISCHEN NATURGESCHEHEN UND MENSCHLICHER VORSTELLUNGSWELT. VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. DRITTE AUFLAGE. 289 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 12 MARK, IN HALBLEDER GEBUNDEN 15 MARK

PHILOSOPHIE ALS KUNST

VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. ZWEITE AUFLAGE. 328 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 12 MARK, IN HALBLEDER GEBUNDEN 15 MARK

POLITIK, WIRTSCHAFT, WEISHEIT

VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. 200 SEITEN. STEIF BROSCIERT 6 MARK

DIE NEUENTSTEHENDE WELT

VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. 139 SEITEN. STEIF BROSCIERT 6 MARK

MENSCHEN ALS SINNBILDER

VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. 280 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 12 MARK

WIEDERGEURT

VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING. IN VORBEREITUNG FÜR FRÜHJAHR 1927

GRAF KEYSERLINGS ERKENNTNISWEG ZUM ÜBERSINNLICHEN

DIE ERKENNTNISGRUNDLAGEN DES REISETAGEBUCHES EINES PHILOSOPHEN. VON PAUL FELD-KELLER. 192 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

MYSTERIUM DER WANDLUNG

DER WEG ZUR VOLLENDUNG IN DEN WELTRELLIGIONEN. EINFÜHRUNG IN DIE EXERZITIEN DER SCHULE DER WEISHEIT. VON ERWIN ROUSSELLE. 195 SEITEN. STEIF BROSCIERT 6 MARK

CHINESISCHE LEBENSWEISHEIT

VON RICHARD WILHELM. 108 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

CHINESISCHE STAATSWEISHEIT

NACH CHINESISCHEN QUELLEN. STEIF BROSCH. 3 M.

DAS OKKULTE

VON GRAF HERMANN KEYSERLING, GRAF KUNO HARDENBERG UND KARL HAPPICH. 160 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

PSYCHOANALYSE UND YOGA

VON OSCAR A. H. SCHMITZ. 192 SEITEN. STEIF BROSCIERT 6 MARK

DAS NEUANTIKE WELTBILD

VON OTTO FLAKE. 228 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 9 MARK

DIE UNVOLLENDBARKEIT DER WELT

EINE CHEMIE GOTTES. VON OTTO FLAKE. 286 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 9 MARK

DER ERKENNENDE. PHILOSOPHIE DER FREIWERDUNG

VON OTTO FLAKE. IN BUCKRAM GEBUNDEN 12 M.

DIE DREI REICHE

EIN VERSUCH PHILOSOPHISCHER BESINNUNG. VON GERHARD VON MUTIUS. BROSCIERT 3 MARK

GEDANKE UND ERLEBNIS

UMRISS EINER PHILOSOPHIE DES WERTES. VON GERHARD VON MUTIUS. 316 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 9 MARK

GEDANKEN ÜBER GOETHE

VON VIKTOR HEHN. 534 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 9 MARK, IN HALBLEDER 12 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

LEBENSINHALT

EIN VERMÄCHTNIS DEUTSCHEN GLAUBENS. HERAUSGEGEBEN VON FRIEDRICH NIEBERGALL. 414 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 6 MARK

DEUTSCHES WESEN

IM SPIEGEL DER ZEITEN. VON HANNS FLOERKE. 412 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 6 MARK

GEISTIGE WERTE DER DEUTSCHEN

DREIUNDDREISSIG KLASSISCHE VERTRETER DES DEUTSCHEN GEISTES VON DER REFORMATION BIS ZUR GEGENWART. HERAUSGEGEBEN VON WERNER SCHINGNITZ. 700 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 12 MARK

KANTS WELTANSCHAUUNG AUS SEINEN WERKEN

LAIENBREVIER DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE. HERAUSGEGEBEN VON KARL VORLÄNDER. ZWEITE AUFLAGE. 328 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 9 MARK

DER FREIE MENSCH

DAS BUCH VOM KOMMENDEN MENSCHEN. VON ALEXANDER VON GLEICHEN-RUSSWURM. ZWEITE AUFLAGE. 346 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 9 MARK, IN HALBLEDER 12 MARK

DAS WAHRE GESICHT

WELTGESCHICHTE DES SOZIALISTISCHEN GEDANKENS. VON ALEXANDER VON GLEICHEN-RUSSWURM. 302 SEITEN. IN LEINWAND GEBUNDEN 6 MARK

SCHÖPFERTUM

VON RUDOLF VON DELIUS. ZWEITE AUFLAGE. 82 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

PHILOSOPHIE DER LIEBE

VON RUDOLF VON DELIUS. ZWEITE AUFLAGE. 112 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

URGESETZE DES LEBENS

VON RUDOLF VON DELIUS. 80 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

ICH UND DER ANDERE

DIE ENTFALTUNG DER PERSÖNLICHKEIT VON MAX VON DROSTE. 155 SEITEN. STEIF BROSCIERT 3 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

DIE PHILOSOPHIE DES SOWOHL ALS AUCH
ENTWURF EINER PENDELRYTHMISCHEN WELTAN-
SCHAUUNG VON WALTER HUECK. 216 SEITEN. IN
BUCKRAM GEBUNDEN 9 MARK

ITALIENISCHES TAGEBUCH

VOM GRAFEN PAUL YORCK VON WARTENBURG. IN
BUCKRAM GEBUNDEN 12 MARK

DER COUÉISMUS

VON CHARLES BAUDOIN. 65 SEITEN. STEIF BRO-
SCHIERT 3 MARK

DIE UNFREIHEIT DES WILLENS

EINE BEGRÜNDUNG DES DETERMINISMUS UNTER
WAHRUNG DER VERGELTUNGSTHEORIE UND VOR-
AUSGEHENDER ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DES
FREIHEITSBEGRIFFES VON ARNOLD RUESCH. 260 SEI-
TEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 12 MARK

DER SINN DER GESCHICHTE

VERSUCH EINER PHILOSOPHIE DES MENSCHEN-
SCHICKSALS VON NIKOLAUS BERDJAJEW. 308 SEITEN.
IN BUCKRAM GEBUNDEN 12 MARK

DAS NEUE MITTELALTER

BETRACHTUNGEN ÜBER DAS SCHICKSAL RUSS-
LANDS UND EUROPAS VON NIKOLAUS BERDJAJEW.
STEIF BROSCHIERT 6 MARK

DIE TRAGÖDIE DER PHILOSOPHIE

VON SERGIUS BULGAKOW. IN BUCKRAM GEB. 12 M.

DAS GESETZ DER SCHÖNHEIT

VON WALTER SCHULZE-SOELDE. 218 SEITEN. IN
BUCKRAM GEBUNDEN 9 MARK

DANTE ALIGHIERI

ÜBER DAS DICHTEN IN DER MUTTERSPRACHE (DE
VULGARI ELOQUENTIA). ÜBERSETZT UND ERLÄU-
TERT VON FRANZ DORNSEIFF UND JOSEPH BALOGH.
IN EINER EINMALIGEN AUFLAGE VON 333 NUMERIER-
TEN EXEMPLAREN GEDRUCKT. 106 SEITEN. BROSCH.
18 MARK.

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

DIE SECHS GROSSEN THEMEN DER ABEND-
LÄNDISCHEN METAPHYSIK UND DER
AUSGANG DES MITTELALTERS

VON HEINZ HEIMSOETH. 344 SEITEN. STEIF BRO-
SCHIERT 3 MARK

DER LEUCHTER

WELTANSCHAUUNG UND LEBENSGESTALTUNG. BIS-
HER SIEBEN BÄNDE ERSCHIENEN. PREIS EINES JEDEN
BANDES IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK. IN-
HALTSVERZEICHNIS AUF DER LETZTEN SEITE DIESER
ANZEIGEN

KAIROS

ZUR GEISTESLAGE UND GEISTESWENDUNG. HERAUS-
GEGEBEN VON PAUL TILICH. IN BUCKRAM GEBUN-
DEN 15 M. NÄHERES IN EINEM BESONDER. PROSPEKT

DER WEG ZUR VOLLENDUNG

MITTEILUNGEN DER SCHULE DER WEISHEIT. HER-
AUSGEGEBEN VOM GRAFEN HERMANN KEYSERLING.
JÄHRLICH 2-3 HEFTE ZU 2 MARK. BISHER 12 HEFTE
ERSCHIENEN

CHINESISCHE BLÄTTER FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

ORGAN DES CHINA-INSTITUTS IN FRANKFURT AM
MAIN. HERAUSGEGEBEN VON RICHARD WILHELM.
NÄHERES IN EINEM BESONDEREN PROSPEKT

REICHL'S PHILOSOPHISCHER ALMANACH

INTERNATIONALES JAHRBUCH DER WISSENSCHAFT-
LICHEN PHILOSOPHIE DER GEGENWART. HERAUS-
GEGEBEN VON ERICH ROTHACKER. BISHER ER-
SCHIENEN: 1923, 1924, 1925/26, 1927. JEDER BAND IN
BUCKRAM GEBUNDEN 12 MARK. NÄHERES IN EINEM
BESONDEREN PROSPEKT

MOLTKE'S PHILOSOPHISCHES VERMÄCHTNIS

HERAUSGEGEBEN VON MAX WIESER. STEIF BRO-
SCHIERT 3 MARK

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT

LEUCHTERBÜCHER

UMKEHR UND ERNEUERUNG

DER LEUCHTER, ERSTES BUCH 1919. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / LEOPOLD VON WIESE / JAKOB VON UEXKÜLL / FRITZ WICHERT / HERMAN HEFELE / MAX SCHELER / ERNST TROELTSCH / ARTHUR BONUS / HANS DRIESCH / ARTHUR LIEBERT U. A. DIESER BAND IST VERGRIFFEN

SEIN UND WIRKEN

DER LEUCHTER, ZWEITES BUCH 1920. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / G. F. HARTLAUB / HEINRICH NIENKAMP / LEOPOLD ZIEGLER / HERMAN HEFELE / GERHARD VON MUTIUS / MAX SCHELER / FRITZ WICHERT / FRIEDRICH GOGARTEN / PETER BEHRENS / RUDOLF G. BINDING / ALEXANDER VON GLEICHEN-RUSSWURM. 370 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK

ERZIEHUNG UND FÜHRUNG

DER LEUCHTER, DRITTES BUCH 1921/1922. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / GRAF ALEXANDER HOYOS / WILLY SCHLÜTER / LEO BAECK / PAUL WEGWITZ / CARL HAEBERLIN / WILHELM MÜLLER-WALBAUM / PETER WUST U. A. 408 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK.

SPANNUNG UND RHYTHMUS

DER LEUCHTER, VIERTES BUCH 1923. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / ERWIN ROUSSELLE / ERNST TROELTSCH / OTTO FLAKE / WOLFGANG MUFF / LEO BAECK / WILHELM HAAS / GRAF ALEXANDER HOYOS / GERT VON NATZMER U. A. 322 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK

WELTANSCHAUUNG UND LEBENSGESTALTUNG

DER LEUCHTER, FÜNFTES BUCH 1924. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / ERWIN ROUSSELLE / FRIEDRICH GOGARTEN / HERMANN PLATZ / SADRUDDIN / LEOPOLD ZIEGLER / NICOLAI VON ARSENIW / GRAF HUGO LERCHENFELD / THEODOR REIK / ALFRED WEBER / ALFRED ADLER. 350 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK

WERDEN UND VERGEHEN

DER LEUCHTER, SECHSTES BUCH 1925. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / HANS DRIESCH / HANS VON HATTINGBERG / PAUL DAHLKE / LEO BAECK / NICOLAI VON ARSENIW / RICHARD WILHELM / HEINRICH MENG / GRAF PAUL THUN-HOHENSTEIN / WOLFGANG MUFF / GEORG GRODDECK / JOHANNES REINKE U. A. 378 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK

GESETZ UND FREIHEIT

DER LEUCHTER, SIEBENTES BUCH 1926. MIT BEITRÄGEN VON GRAF HERMANN KEYSERLING / HANS DRIESCH / GEORG GRODDECK / ALEXANDER GRAF ZU DOHNA / GRAF ALBERT APPONYI / WOLFGANG MUFF / GRAF KUNO VON HARDENBERG / RICHARD WILHELM / LUIGI VALLI / AUGUST WINNIG / FRIEDRICH HERFURTH / GRAF HUGO LERCHENFELD / ERNST MARCUS / HANS PRINZHORN U. A. 360 SEITEN. IN BUCKRAM GEBUNDEN 15 MARK

MENSCH UND ERDE

DER LEUCHTER, ACHTES BUCH 1927. ERSCHEINT IM SOMMER 1927

OTTO REICHL VERLAG DARMSTADT