



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





Ueber

die dialektische Methode.

Historisch-kritische Untersuchungen

von

E. v. Hartmann.

Berlin 1868.

Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)

July 1868-5.

Ueber

die dialektische Methode.

Historisch-kritische Untersuchungen

von

E. v. Hartmann.

Berlin 1868.

Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)



Vorwort.

Mehr als ein Menschenalter nach Hegel's Tode, fern von dem Streit der philosophischen Schulen, und nie mit einem Lehrer der Philosophie in persönliche Berührung gekommen, wage ich mich an die meiner Auffassung nach noch nicht erschöpfte Aufgabe, die dialektische Methode einer gründlichen Betrachtung zu unterwerfen. Ueber die Einzelheiten der Hegel'schen Philosophie, und speciell der Logik, ist von der Kritik schon viel Gutes und Richtiges gesagt worden, — ich erinnere nur an Trendelenburg's Kapitel über die dialektische Methode in seinen „logischen Untersuchungen“, an Weisse's Aufsatz in J. H. Fichte's Zeitschrift 1842 V. 2, an die zerstreuten Bemerkungen in Kirchmann's „Philosophie des Wissens“, — aber wenn Weisse Recht hätte und Hegel's einzige Leistung die Erfindung der wahrhaften Methode wäre, dann wären alle Angriffe gegen die Hegel'sche Philosophie und Logik für die Kritik der dialektischen Methode verloren, denn es könnte ja sein, dass dieses Instrument noch bis diesen Augenblick des Künstlers harret, der von ihm den rechten Gebrauch macht. Zieht man aber diese indirecten, nur unter gewissen Voraussetzungen zutreffenden Angriffe auf die Dialektik von

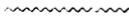
dem über dieselbe Gesagten ab, und betrachtet die dialektische Methode nach dem, was sie an und für sich ist und bieten kann, abgesehen von dem, was aus ihrer Anwendung durch Hegel sich ergeben hat, so schrumpft die vorhandene Kritik auf ein ziemlich geringes Maass zusammen. Wenn ich auch gern anerkenne, dass das Wesentliche, was über den Gegenstand zu sagen ist, schon ausgesprochen ist, so scheint es mir doch einerseits nicht mit derjenigen Ausführlichkeit und dem Nachdruck begründet, dessen die Sache fähig ist, und halte ich es andererseits für gerathen, die Hauptbetonung auf Punkte zu legen, die bisher entweder als nebensächlich behandelt oder ganz übergangen sind. Endlich aber glaube ich, dass unter den richtigen Einwendungen bisher auch solche mit unter gelaufen sind, welche die Kraft des Angriffs nicht stärken, sondern schwächen, was zum Theil auf Missverständnissen, z. B. auf der später zu erörternden eigenthümlichen Stellung der Kritik zur dialektischen Methode beruhen mag. Diese Bemerkungen scheinen genügend, um mein Unternehmen zu characterisiren und zu rechtfertigen. Den Untersuchungen über die Hegel'sche Dialektik ist gleichsam als historische Einleitung eine kurze Skizze dessen vorangeschickt, was die Dialektik sonst in der Geschichte der Philosophie bedeutet, hauptsächlich um klarer hervortreten zu lassen, in welchen Zügen Hegel's Methode sich Bestehendes aneignet, und in welchen sie sein eigenstes Werk ist. Es dürfte dieser erste Theil geeignet sein, die Behauptung Hegel's, dass er in seiner Methode nur dem von den meisten grossen Philosophen mit mehr oder minder Bewusstsein Angestrebten strengwissenschaftliche Form und

Vollendung verliehen habe, auf ihr historisch berechtigtes Maass zurückzuführen. —

In wie weit die Begründung des Hegel'schen Systems mit seiner Methode steht und fällt, dies zu ermessen, überlasse ich dem Urtheile des Lesers, bemerke aber, dass ich den Hauptresultaten der Hegel'schen Philosophie (abgesehen von ihrer Gewinnung) eine nothwendige Stelle in der Entwicklung der Philosophie zuerkenne. Wem die Resultate der vorliegenden Arbeit anmaassend erscheinen möchten, den erinnere ich daran, dass es keine andere Pietät gegen die Heroen der Wissenschaft giebt als die, ihre Erzeugnisse sorgfältiger als die jedes Andern zu prüfen.

Berlin, im April 1868.

Dr. v. Hartmann.



Inhalt.

	Seite
A. Die Dialektik vor Hegel.	
1. Die vorplatonische Philosophie	1
2. Plato	4
3. Aristoteles	8
4. Die nacharistotelische Philosophie	11
5. Uebergang zur Neuzeit	13
6. Kant	18
7. Fichte	24
8. Schelling	28
B. Die dialektische Methode Hegels.	
I. Kurze Beschreibung der dialektischen Methode	35
II. Kritik der dialektischen Methode	38
1. Die Stellung der Kritik zur dialektischen Methode	38
2. Die Hegelsche und die gemeine Unendlichkeit	46
3. Die Hegelsche Vernunft und der gemeine Verstand	51
4. Die Legitimation der Methode	66
5. Der Widerspruch	77
6. Die Flüssigkeit der Begriffe	95
7. Der dialektische Fortschritt	101
8. Die Dialektik und der Empirismus	109
III. Wie Hegel zu seiner Methode kam	117
IV. Resumé und Schluss	122

A. Die Dialektik vor Hegel.

1. Die vorplatonische Philosophie.

Aristoteles nennt den Zeno als Erfinder der Dialektik. Während Parmenides seine Behauptungen über das Seiende aus dessen Begriff direct abgeleitet hatte, bediente sich Zeno eines indirecten Verfahrens, indem er nachwies, dass man sich durch die gewöhnlichen entgegengesetzten Annahmen in Widersprüche verwickelte. Es ist also genau das, was die Mathematik heute den indirecten Beweis nennt. Freilich verschmäht er es nicht, für diesen positiven Zweck auch sophistische Mittel anzuwenden, weshalb Plato von ihm sagt, dass er es verstanden habe, den Zuhörern ein und dasselbe als ähnlich und als unähnlich, als Eines und als Vieles, als ruhend und als bewegt erscheinen zu lassen. (Phädr. 261. D.) Immerhin aber blieben ihm diese sophistischen Kniffe nur Mittel, um seine positive metaphysische Grundansicht von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden auf indirectem Wege, d. h. durch Widerlegung des Gegentheils, zu begründen.

Wenn Zeno den Anfang der subjectiven, so bildet Heraclit den Anfang der objectiven Dialektik. Wenn die Eleaten die Substanz als Hauptsache und die Veränderung der Erscheinung als Schein, so betrachtet Heraclit den Prozess als die Hauptsache und die Substanz als Nebensache; am liebsten möchte er sie für Schein erklären, wenn er nur könnte. Beide Ansichten bilden

also ihre gegenseitige Ergänzung, die Heraclits steht sogar höher, indem er das, was die Eleaten als zufälligen Schein ignoriren, als nothwendigen Process anspricht. Er setzt daher als Urwesen oder Grundstoff die veränderlichste der sinnlichen Substanzen, das Feuer oder den Wärmestoff. Die Einzeldinge aber sind nicht, wie die Volksmeinung wähnt, etwas Beständiges, ein für allemal Fertiges, sondern etwas stets Werdenendes und Vergehendes, sie werden im allgemeinen Fluss der Erscheinung durch die wirkenden Kräfte stets neu erzeugt, sie sind die Kreuzungspuncte entgegengesetzter Wirkungsrichtungen, ein labiler Gleichgewichtszustand, der in jedem Moment überschlägt. Jede Veränderung ist ein Uebergang eines Zustandes in einen entgegengesetzten; da nun Alles fortwährend in dieser Veränderung ist, so ist Alles in jedem Moment im Uebergangspunct zwischen zwei entgegengesetzten Zuständen. Rechnet man ab, dass das Wort „entgegengesetzt“ allgemein angewendet hier schon zu viel sagt und durch „anders“ oder „verschieden“ ersetzt werden müsste, so ist bis hierher alles gut. Auch das könnte man sich noch gefallen lassen, wenn er sein Princip bildlich so ausdrückt: „der Streit oder die Entzweigung, ist der Vater und König und Herr aller Dinge, das Entzweite aber kehrt zur Harmonie zurück.“ Dagegen muss man in den Tadel des Aristoteles einstimmen, dass Heraclit den Satz des Widerspruchs verletzt habe, wenn er behauptet, dass Alles jederzeit Entgegengesetztes an sich habe, dass Alles zugleich sei und nicht sei, und dass von keinem Ding etwas ausgesagt werden könne, dessen Gegentheile ihm nicht gleichzeitig zukäme. Aber solches Uebergreifen eines neuen Principis über seine rechtmässige Grenze kann zur Zeit, wo die Philosophie noch in den Geburtswehen lag, und wo von fixirten logischen Grundsätzen noch keine Rede war, dem Erfinder desselben wohl kaum zum Vorwurf gemacht werden. Andererseits aber dürften wohl die von allen Nachfolgern dementirten Auswüchse dieser Frühgeburt nicht geeignet sein, um durch ihre Uebereinstimmung den auf die höchste Geistesreife Anspruch erhebenden Producten unseres Jahrhunderts eine Stütze zu gewähren.

Aus diesen Anfängen entwickelte sich die Dialektik oder Eristik der Sophisten, welche, in der Sache Skeptiker, jedes positive Interesse an Auffindung der Wahrheit verloren haben, und statt dessen nur noch eine subjective Eitelkeit besitzen, deren

höchstes Ziel ist, durch Bethätigung einer formellen Denk- und Redefertigkeit den Gegner, gleichviel welche Behauptungen er vorbringen möge, in Widersprüche und ad absurdum zu führen. Es gilt ihnen dabei ganz gleich, ob ihre Gründe, Entwicklungen und Schlüsse gut oder schlecht sind, wenn sie nur einen eclatanten Erfolg dabei erzielen. Dreistigkeit, Geschwindigkeit, sprachliche Zweideutigkeiten und Wortverdrehungen sind ihre Hauptmittel, aber auch schon der später so wichtig gewordene Kunstgriff, Begriffe oder Urtheile über die Relationen hinaus zu erweitern, innerhalb deren sie allein Bedeutung oder Gültigkeit haben.

Sokrates stimmt mit der sophistischen Skepsis insofern überein, als sie das bisher für Erkenntniss und Wissen Gehaltene negirt und zersetzt, nicht aber insofern sie das Streben nach positiver Erkenntniss und deren Möglichkeit negirt. Sein Wissen ist also zunächst ein Wissen, dass er nichts weiss, eine *tabula rasa*, die sich nach Erfüllung sehnt. Das Bedürfniss, zu lernen, in Verbindung mit dem eigenen Nichtwissen, treibt ihn naturgemäss zur Erkundigung, ob bei Andern ein Wissen zu finden sei, treibt ihn zur dialogischen Methode, in welcher sein Antheil das Fragen ist, bei welchem aber die Hoffnung, etwas von jenen zu lernen, ebenfalls durch die dialektische Analyse ihrer Vorstellungen zerrinnt. Dies bildet die berühmte Ironie des Socrates. Gleichzeitig aber entwickelt er im Gespräch positive Resultate, welche in dem Andern noch gar nicht gelegen hatten, indem die in den gewöhnlichen Vorstellungen sich vorfindenden Widersprüche zu einer Berichtigung derselben (gewöhnlich durch Einschränkung) nöthigen, so dass bei sorgfältiger Fortsetzung dieses inductiven Verfahrens und geschickter Benutzung der negativen Instanzen aus den gemeinen Vorstellungen berichtigte und geläuterte Begriffe hervorgehen. Diese Begriffsbildung, welche, weil vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigend, inductives Verfahren ist, rechnet Aristoteles dem Socrates mit Recht als höchstes Verdienst an. Der Grundsatz, welcher bei diesem Bestreben dem Socrates als leitend vorschwebte, war der, dass nur in einer begrifflichen Erkenntniss Wahrheit liegen könne. Demgemäss bestehen auch die uns erhaltenen Beweisführungen des Socrates in Schlüssen aus dem zugestandenen Begriff in Anwendung auf den besonderen vorliegenden Fall.

2. Plato.

Plato theilt die Grundsätze des Socrates, dass nur das begriffliche Wissen Wahrheit geben könne und dass man aus den gewöhnlichen Vorstellungen des unphilosophischen Bewusstseins, dieselben durch Aufzeigung der in ihnen enthaltenen Widersprüche dialektisch überwindend, zu den wahren und allgemeinsten, nunmehr widerspruchslosen Begriffen aufsteigen müsse, er geht aber abgesehen von der vollkommeneren Verwirklichung dieser Forderung darin über seinen Vorgänger hinaus, dass er dies inductive Verfahren nur für die erste vorbereitende Hälfte der gesamten Wissenschaft erklärt und den zweiten nun erst eigentlich systematischen Theil derselben in das deductive Herabsteigen von den so gewonnenen Principien setzt. Er stellt beide Forderungen zusammen in der Stelle Rep. VI 511 B: „Lerne jetzt den andern Abschnitt des Gedachten kennen, welchen die Vernunft selbst berührt vermittelt des Vermögens der Dialektik, indem sie Voraussetzungen aufstellt nicht als Principien, sondern in der That bloss als Voraussetzungen, gleichsam als Zuwege und Anläufe, um durch sie bis zum Voraussetzungslosen, zum Princip von Allem zu gelangen, und nachdem sie dieses berührt hat, hinwiederum erfassend was von jenem umfasst wird, so bis zum Letzten herabzusteigen, ohne sich dabei irgend eines Sinnlichen zu bedienen, sondern so, dass sie rein von Begriffen durch Begriffe zu Begriffen fortgeht.“ Das Einzige, was hierbei unklar sein könnte, wäre, was es heisst, Voraussetzungen aufzustellen. Hierüber belehrt uns sein Parmenides p. 136: „Ausserdem musst Du aber auch dies thun, dass Du nicht nur etwas als seiend voraussetzend untersuchst, was sich aus der Voraussetzung ergibt, sondern auch dasselbe, als nichtseiend voraussetzest, wenn Du Dich mehr üben willst. Z. B. wenn Vieles ist, was muss sich dann ergeben für das Viele selbst an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele, so musst Du dann auch ebenso untersuchen, wenn Vieles nicht ist, was sich dann ergeben muss, für das Eins sowohl als für das Viele jedes an sich und in Beziehung auf einander. Und mit einem Wort, was Du auch zum Grunde legest als seiend

und nicht seiend oder was sonst davon annehmend, davon mußt Du sehen, was sich jedesmal ergibt für das Gesetzte selbst und jedes andere einzelne, was Du herausnehmen willst, und für mehreres und alles insgesamt ebenso.“ Diese Stelle und die Beispiele der sämtlichen strengwissenschaftlichen Dialoge Platos machen klar, was er unter den Hypotheseis oder Voraussetzungen versteht, durch welche man zu den Begriffen aufsteigen soll, welche als allerallgemeinste d. h. als Principien zu betrachten sind. Des Näheren wird diese Induction oder *ἐπιγωγή* von Plato ebenso wie von Sokrates, nur kunstmässiger und bewusster gehandhabt, indem von möglichst Bekanntem und Geläufigem ausgegangen, der Fortschritt durch Beispiele möglichst klar und verständlich gemacht wird, und durch dialektische Aufzeigung von Widersprüchen die ungenaue oder unrichtige Beschaffenheit der als Voraussetzung angenommenen gemeinen Begriffe, so wie durch die dialektische Aufzeigung der in ihren Consequenzen hervortretenden Widersprüche die Richtung dargethan wird, in welcher sie verändert werden müssen, damit sie das wahrhaft Wesentliche der Dinge darstellen und alle die Merkmale enthalten, durch welche sie sich von anderen unterscheiden. Bei einer systematischeren Ausführung, als Plato selbst sie bietet, würden die so gewonnenen berichtigten Begriffe zu neuen Voraussetzungen gemacht und durch Zusammenstellung mit anderen Begriffen, die in parallellaufenden Untersuchungen gewonnen sind, und durch abermalige Entwicklung der Consequenzen nach allen Richtungen nochmals berichtigt und verallgemeinert, bis man zum allerallgemeinsten, dem Princip von Allem, der Einen Idee gelangt ist, welche alle niedern Ideen oder Begriffe umfaßt, und aus welcher nun rückwärts alle sich müssen deduciren lassen. „Das Eigenthümliche des letzteren Verfahrens liegt nach Plato in der Eintheilung (*διαίρεσις, τέμνειν καὶ ἄρθρον*). Wie der Begriff das Gemeinsame ausdrückt, worin eine Mehrheit von Dingen übereinkommt, so drückt die Eintheilung umgekehrt die Unterschiede aus, durch welche sich eine Gattung in ihre Arten besondert. Die Aufgabe ist also überhaupt diese, durch eine vollständige und methodische Aufzählung der Arten und Unterarten das Ganze von einer Gattung umschlossene Gebiet begrifflich auszumessen, alle Verzweigungen der Begriffe bis zu dem Punkte hin kennen zu lernen, wo die Gliederung des Begriffes aufhört und die unbestimmte

Mannigfaltigkeit der Erscheinung begiant. Durch dieses Verfahren stellt es sich heraus, ob die Begriffe identisch oder verschieden sind, in welcher Beziehung sie unter den gleichen höheren Begriff fallen oder nicht, inwiefern sie mithin verwandt oder entgegengesetzt, vereinbar oder unvereinbar sind; es wird mit einem Wort ihr gegenseitiges Verhältniss festgestellt und auf Grund dieser Erkenntniss methodisch vom Allgemeinen zum Besonderen und bis an die Grenze der Begriffswelt hinabgestiegen.“ (Zeller Philosophie der Griechen 2te Aufl. Bd. II. 1. S. 395—7). Es ist also Plato's dialektisches Herabsteigen vom Princip nichts anderes als ein Rückwärtsthun der in der historischen Entstehung der Begriffe aufwärts gethanen Schritte der Abstraction.

Ganz gewiss ist gegen die Richtigkeit des Verfahrens nichts einzuwenden, nur stehen wir vor folgender Alternative: entweder war das begriffsbildende Verfahren ein vollständiges und sich seiner Vollständigkeit bewusstes, dann ist das absteigende Verfahren überflüssig, weil alle dabei zur Sprache kommenden Momente beim Aufsteigen bereits erledigt sind; oder aber das absteigende Verfahren bietet in der That Neues und noch nicht dagewesenes, dann war das aufsteigende Verfahren unvollständig und die Principien nicht genügend festgestellt und gesichert, um beim Absteigen nothwendig richtige und vollständige Resultate geben zu müssen. Da wir aber das Princip möglichst sicher stellen müssen, werden wir auch auf Vollständigkeit der aufsteigenden Methode dringen, und somit die absteigende für überflüssig erklären müssen. Was uns hierbei wichtig ist, ist dies: „Wer es versteht, den durch das Viele und Getrennte sich hindurchziehenden Einen Begriff zu erkennen, ebenso umgekehrt den Einen Begriff methodisch durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum Einzelnen herabzuführen, und in Folge dessen das gegenseitige Verhältniss der Begriffe zu einander und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Verknüpfung festzustellen, der ist der wahre dialektische Künstler. Vgl. Phädr. p. 265, 261. E., 273. D, 277. B, Soph. p. 253“ (Zeller ebend. 390). Die Quintessenz der philosophischen Wissenschaft ist: „der Art nach zu unterscheiden wissen, in welcher Beziehung jeder Begriff mit jedem Gemeinschaft haben kann, und in welcher Beziehung nicht“ (Soph. p. 253). — Hegel hat in seiner Geschichte der Philosophie offenbar viel zu viel von seiner Auffassung des Dialektischen in den

Plato hineingetragen. So ist z. B. der Parmenides von Hegel mit Unrecht als eine Probe seiner eigenen Dialektik angesehen worden, da der Begriff des Eins den verschiedenen Schlussreihen, welche entgegengesetzte Ergebnisse liefern, schon von vornherein in verschiedenem Sinne zu Grunde gelegt ist. (Vgl. Heyder, Vglch. d. Aristot. u. Heg. Dialekt. I, 1. S. 109—113). Ohne grade die Möglichkeit längen zu wollen, dass schon dem Plato hier und da wohl eine Identificirung Entgegengesetzter im Hegel'schen Sinne als fernes Ideal vorgeschwebt haben mag, weil sie ihn der Mühe der Begriffsberichtigung durch die bequeme Erklärung des Widerspruchs zur Wahrheit überhoben hätte, so muss doch mit Entschiedenheit behauptet werden, dass derselbe sich mit Bewusstsein dieser Auffassung des Dialektischen nirgends hingeben konnte, ohne mit sich selbst in Conflict zu gerathen. Er sagt Rep. IV. 436 B: „Es ist klar, dass dasselbe gleichzeitig in derselben Beziehung nicht Entgegengesetztes thun oder leiden kann, so dass, wenn wir irgendwo dies statthabend finden, wir wissen werden, dass es nicht ein und dasselbe, sondern mehreres ist.“ Phädo, p. 102, setzt er auseinander, dass das Grosse nicht klein und das Kleine nicht gross sein will, und als hiergegen eingewendet wird, Sokrates habe doch selbst eben gesagt, dass das Entgegengesetzte aus Entgegengesetztem werde, antwortet dieser: „Damals war ja gesagt, dass aus dem entgegengesetzten Zustand der entgegengesetzte werde, jetzt aber, dass das Gegentheil selbst nicht von selbst zu seinem Gegentheil werden könne.“ Im Soph. 230 B. giebt er zu verstehen, dass es ein Kriterion der Unwahrheit sei, wenn zwei Behauptungen „einander zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen.“ Er setzt also den Satz des Widerspruchs als Norm sowohl für das Denken als das Sein; „wenn daher auch Eine Idee durch viele andere hindurchgeht, oder sie in sich befasst, — Soph. 253 D. — so kann dies doch nur in der Art geschehen, dass jede derselben unverändert sich selbst gleich bleibt — Phileb. 15 B —, denn ein Begriff lässt sich mit einem anderen nur in dem Maasse verknüpfen, in dem er mit ihm identisch ist — Soph. 256“ —. (Zeller Phil. d. Griechen 2te Aufl. II. 1. S. 458), wie z. B. der Begriff des Seins und des Nichtseins sich insofern verbinden können, als sie beide an dem Begriff des Verschiedenen Antheil haben. Plato leugnet keineswegs die Begriffsverknüpfung, ohne welche ja überhaupt keine Satzbildung mehr

möglich ist (Soph. 263. E, Theät. 189), aber er läugnet dass die Begriffe durch das verknüpft werden, was an ihnen verschieden ist, oder dass die Verbindung des sich Widersprechenden überhaupt vollzogen werden könne. Ebenso wenig leugnet er den zeitlichen Uebergang entgegengesetzter Zustände in einander, oder das Uebergehen des Denkens von einem Begriff zum andern, wohl aber leugnet er, dass ein Begriff von selber in sein Gegentheil übergehen könne, oder dass Entgegengesetztes zugleich und in derselben Beziehung demselben zukommen könne. (Soph. p. 256 Anfang). Letzteres beides aber ist es erst, was Hegel's Dialektik von der gesunden Vernunft scheidet. Wenn Hegel trotz Plato's vielfacher und ausdrücklicher Verdammung der Identität Entgegengesetzter in derselben Beziehung dennoch behauptet, dass Plato dieselbe für die wahre Dialektik erklärt habe, so stützt er sich dabei auf eine einzige dunkle und streitige Stelle des Sophisten, welche indessen, wie man dieselbe auch grammatisch construiren möge, jedenfalls die Hegel'sche Deutung ausschliesst. (Soph. p. 259, vergl. Hegel's Werke XIV. S. 210, auch Heyder Vergl. d. aristotel. u. Hegel. Dialekt. I. 1 S. 98 ff.)

Dass Platos philosophische Methode eine dialektische war, ist bei dem Mangel jeglichen Bewusstseins über Methode überhaupt, bei den Vorbildern, die er vor sich hatte, bei der öffentlichen und mündlichen Art des griechischen Verkehrs, bei dem gänzlicher Mangel empirischen Materials zur Grundlage einer etwaigen Induction, bei der unvergleichlichen Schönheit und Geistestiefe der griechischen Sprache, deren unbewusste Schätze er nur an's Licht zu ziehen brauchte, wahrlich nicht zu verwundern. Ein Philosophiren aus der Sprache heraus wird stets, mag es sich nun seines Quells bewusst sein oder nicht, einen ähnlichen Weg einschlagen, um wie viel mehr zu einer Zeit, wo die noch ungehobenen Schätze der griechischen Sprache ihres Entdeckers warteten und dieses der einzige schon betretene Pfad war, alle übrigen aber sich in ungangbarer Wüste verloren.

3. Aristoteles.

Bisher war das begriffliche und wissenschaftliche Erkennen mit allen seinen möglichen Unterschieden der Methode unter den

Begriff Dialektik zusammengefasst. Aristoteles ist der erste, welcher die Dialektik von den eigentlich wissenschaftlichen Methoden der Deduction und Induction, welche sie bei Plato noch als Unterarten umfasst hat, absondert. *Metaph. IV. 2 1004, b, 25*: „*ἔσται δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωστικὴ*, (die Dialektik ist eine Tast- und Probirkunst über dieselben Gegenstände, für welche die Philosophie die Erkenntniskunst ist).“ In Bezug auf Deduction und Induction schliesst er sich im Allgemeinen an Plato an, weiss aber beide Methoden mit der ihm eigenen wissenschaftlichen Strenge und Schärfe zu bestimmen; sie beide sind es, durch welche wir jegliche Ueberzeugung gewinnen (*An. pri. II. 23. 68, b. 13*). Was das Verhältniss dieser Methoden zu den Principien betrifft, so sagt er *Eth. N. VI. 3 1139, b. 26*: „*ἰδοὶν ἅρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγὴ ἅρα* (die Principien also sind das, aus welchen alles deducirt oder geschlossen wird, welche selbst aber nicht mehr durch Deduction, sondern nur noch durch Induction gewonnen werden können)“. Freilich schreibt auch Aristoteles in Bezug auf Principien der Vernunft die Fähigkeit eines unmittelbaren Wissens zu, welches einen Gegenstand nur haben oder nicht haben, aber nie auf falsche Art haben könne, aber er beweist weder die Unfehlbarkeit oder auch nur Möglichkeit dieses Wissens, noch macht er von demselben ausgesprochener Weise Gebrauch, noch macht er den Versuch, solche unmittelbar gewusste Axiome anzugeben mit Ausnahme des Einen, welches er (*Metaph. IV. 3. 1005, b, 11*) für den unbestreitbarsten, anerkanntesten und unbedingtesten von allen Grundsätzen erklärt, über welchen ein Irrthum unmöglich, des Satzes vom Widerspruch, welchen er wiederholentlich sowohl in Bezug auf das Denken, als auf das Sein formulirt. *Metaph. IV., 3. 1005, b, 19*: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*. *C. 6, 1011, b, 15*: *ἀδύνατον, τὴν ἀντιφάσιν ἀληθεύσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ*. Wenn der Satz des Widerspruchs auch unbeweisbar ist, so weist Aristoteles doch (*Metaph. IV. 4—6.*) nach, dass es unmöglich ist, ihn nicht voranzusetzen, weil mit Aufhebung jenes jede Rede ihre eigene Bedingung und somit sich selbst aufheben würde. Hieraus folgt, dass, wenn er von einer dialektischen Vereinigung des Widerspruchs (*συλλογισμὸς διαλεκτικὸς τῆς ἀντιφάσεως*) redet, dies nur im Sokratischen Sinne gemeint sein kann, durch Berichtigung der Begriffe und Auffindung des höheren Gattungs-

begriffs, in welchem beide sich verbinden lassen. Dem entsprechend nennt er den *συλλογισμὸς διαλεκτικὸς* ein *ἐπιχρῆσμα* d. h. Kniff oder Kunstgriff. Dies alles wird noch deutlicher, wenn wir sehen, dass Aristoteles die Dialektik ganz so beschreibt, wie Sokrates sie ausübt. Wo nämlich die Kenntniss des Besondern eine zu unvollständige Basis bildet, um ohne weiteres mit Sicherheit von ihr zum Princip gelangen zu können, da muss die Dialektik oder der Wahrscheinlichkeitsbeweis vorbereitend, sichtigend, aufklärend, und durch Elimination des Falschen unterstützend, hinzukommen. Wie Sokrates geht er von dem allgemein Angenommenen, der landläufigen Vorstellung aus; „denn an die unbewiesenen Aussprüche und Meinungen der Erfahrenen und Aelteren oder Verständigen muss man sich nicht minder halten, als an Beweise“ (Eth. N. VI. 12. 1143, b, 11), was freilich im Munde eines Philosophen wunderbar genug klingt. Das Folgende aber macht es wieder gut, nämlich die Forderung, die verschiedenen und entgegengesetzten Meinungen über die Sache abzuwägen und in Betrachtung der durch die vorhandenen Widersprüche entstehenden Schwierigkeiten durch Vergleichung der verschiedenen Seiten des Gegenstandes mit dem, was sonst feststeht, die Lösung der Verlegenheiten (Aporien), in welche die gewöhnliche Auffassung führt, zu finden, und die so aufgeklärten und von der anhaftenden Unvollständigkeit oder Unrichtigkeit gereinigten Begriffe oder Ansichten zur Basis des nunmehr eintretenden strengwissenschaftlichen Verfahrens zu gewinnen. Ausser dieser Vorbereitung für das strengwissenschaftliche Verfahren hat aber die Betrachtung von Aporien, oder mit einem Worte die Dialektik, noch den nebenher laufenden Nutzen einer formalen Denkübung und Schulung zur kunstmässigen Streitrede. Eine andere Bedeutung als die angezeigte hat die Aristotelische Dialektik nicht. Nur aus der Unvollkommenheit der landläufigen Vorstellungen entstehen ihm die Widersprüche, deren blosser Scheinbarkeit vermittelt der Berichtigung der Begriffe nachzuweisen, die Aufgabe der Dialektik ist. Nicht ein Erkennen gewährt die Dialektik, sondern nur Schulung, Vorbereitung und brauchbare Fingerzeige; die Erkenntniss ist nur durch Induction oder Deduction zu gewinnen. Was aber die Dialektik an Wahrheit giebt, hat sie nicht geschaffen, sondern als geniessbaren Kern aus der Hülle der gewöhnlichen Vorstellungen und Meinungen herausgeschält; denn wo über diese hinausgegangen wird, ist dies alle.

mal nur möglich durch zu Hülfnahme von Deduction oder Induction.

4. Die nacharistotelische Philosophie.

Schelling sagt (II. 1. S. 461): „Dem Verstehenden ist es kein Geheimniss, dass diese“ (die griechische Philosophie) „mit Plato und Aristoteles abgeschlossen ist, und alle weiteren Bestrebungen, die sich ausser diesen geltend zu machen suchten, nur Abschweifungen und im Grunde bloss ebensoviel Versuche waren, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen“. Die eigentliche philosophische Kraft der Nation war verbraucht und was noch kam, war theils practische Philosophie, theils Skepticismus, theils mystischer Theosophismus. Vom antiken Skepticismus behauptet Hegel (VI., S. 35), er habe an allen endlichen Verstandesbestimmungen gezeigt, dass sie den Widerspruch in sich enthalten, und dass es deshalb unmöglich sei, in ihnen die Wahrheit zu fassen. Der erste Theil der Behauptung ist übertrieben, der zweite aber unrichtig; das Wesen des antiken Skepticismus besteht in dem Beweise, dass es unmöglich sei, ein Kriterium der Wahrheit zu finden (vergl. Kant's Werke II. S. 61—62), und dass man demnach niemals wissen könne, ob man wisse oder nicht wisse; er hält die Behauptung, zu wissen dass man nicht wissen könne, für eben so ungerechtfertigt als die, dass man wissen könne. Dass der Skepticismus sich darin gefällt, auch im Besonderen die Anmaassung des Wissens durch Aufzeigen von Widersprüchen zurückzuweisen, ist eine Nebensache, in welcher er nur thut, was die Sophisten auch schon thaten. Es gilt deshalb der antike Skepticismus ganz ohne Rücksicht auf Verstand oder Vernunft für das menschliche Erkennen überhaupt, nicht wie Hegel es wenden will, blos für das Denken soweit es endlich (verständlich) ist. Zugleich bietet aber auch Carneades die rechte Hülfe in der Noth durch den Begriff der Wahrscheinlichkeit.

Einen besonderen Werth legt Hegel und seine Schule auf die Triaden des Proclus. Plotin hatte bei seiner Emanationstheorie angenommen, dass die Ursache im Bewirkten sich erhalte und aus diesem in niedrigerer Potenz zu sich zurückkehre. Proclus entwickelt den hierin enthaltenen Keim eines triadischen Rhythmus

in seiner Entstehungslehre der verschiedenen Götterkreise. Nur dadurch, dass er die unverzeihliche Confusion begeht, das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern mit dem der Ursache und Wirkung zu identificiren, wird ihm seine Theogonie der untern Götterkreise aus der obersten Gottheit zugleich zu einer Entfaltung von Begriffen aus dem εἶν. Wie wenig ihm gleichwohl der triadische Rhythmus feststeht, kann man daraus entnehmen, dass er zwar im Intelligibeln an ihm festhält, im Intellectuellen dagegen an Stelle der Triaden Hebdomaden setzt, und zwar, weil der Planeten sieben seien! Bei den untern „unzählbaren“ Göttern aber macht er überhaupt nur noch schwache Versuche der Eintheilung mit dem Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit. Zeller, der selbst aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, und erst später von derselben abgefallen ist, sagt über ihn (Phil. d. Griech. III. 2. S. 419): „Proclus ist durch und durch Scholastiker; er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens“ (namentlich in begrifflichen Haarspaltereien), „aber dieses Denken ist von Hause aus unfrei, durch Autoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt; es ist nur die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre, um die es sich für ihn handelt, und je grösser die Sorgfalt und die Kraft ist, die er dieser Aufgabe zuwendet, um so stärker kommt auch unvermeidlich die Rückseite aller Scholastik, ein unfruchtbarer und eintöniger Formalismus bei ihm zum Vorschein“. Er ist der letzte Ausläufer des Neuplatonismus, und sucht den gänzlichen Mangel an positiver inhaltlicher Leistung durch die Strenge in der formalen Durchführung eines äusserlich übernommenen und von vornherein dogmatisch feststehenden Schemas zu ersetzen und zu verdecken, eine Thätigkeit, die uns nur als eine werthlose Spielerei erscheinen kann, und welche zur Aufgabe eines ganzen Lebens zu machen, die trostloseste Armuth an Productionskraft, und eine für andere Zeiten unfassbare Verirrung des Verstandes voraussetzt. Wie erhaben erscheint gegen dieses pingebildete Wissen der entsagende Ernst des Skepticismus! Was soll man von der Wissenschaftlichkeit eines Mannes denken, der wie Proclus 5 Jahre des grössten Fleisses auf ein Werk von 70 Tetraden über die vorhandenen Orakelsprüche verwandte, und den Wunsch äusserte, dass alle alten Schriften ausser den Orakelsprüchen und dem Timäus vernichtet werden möchten! Wenn Proclus andererseits als geschätzter Commentator des Euklid erscheint, so verträgt sich eine

solche in den Schnürstiefeln unüberschreitbarer Formen sich bewegende scharfsinnige Verstandesthätigkeit sehr wohl mit einem Geiste, der die krankhafteste Verirrung zeigt, sobald er sich frei dem Fluge der eigenen Kraft anvertraut. Ganz ähnlich verdanken wir Swedenborg, dem grössten Geisterseher aller Zeiten, eine Menge nützlicher technischer Erfindungen und Verbesserungen in verschiedenen praktischen Fächern. —

5. Uebergang zur Neuzeit.

Wie das schnell zerfallene Weltreich Karls des Grossen in der Staatengeschichte, so taucht das System des Johannes Scotus Erigena als eine blendend gorsartige, aber unreife und folgenlose Erscheinung in der Geschichte der Philosophie auf. Genährt von den Ueberlieferungen der griechischen Kirchenväter und vielfach in wunderbarer Uebereinstimmung mit der Sankhya-Philosophie, steht er in seiner pantheistischen Gesammtanschauung wie in vielen bewundernswerthen Einzelheiten als ein verfrühter Spinoza da. Was er über Alles hervorhebt, ist die Unendlichkeit Gottes, welche nicht duldet, dass er von seinen Geschöpfen verschieden sei, weil er sonst durch diese beschränkt wäre, und welche bewirkt, dass wir alle Prädicate ihm nur in uneigentlicher und symbolischer Redeweise beilegen dürfen, weil jedes Prädicat ihn bestimmen, also verendlichen würde. *De div. nat. I. 68*: „*Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat certisque veritatis indagacionibus approbet nihil proprie de deo posse dici, quum superet omnem intellectum omnesque sensibiles intelligibilesque significaciones; qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur.*“ Aber auch die Negationen gelten nur uneigentlich von ihm, da sie ihn ebenfalls beschränken würden (z. B. Ruhe). Ja nicht einmal solche Ausdrücke darf man als eigentliche gelten lassen, welche seine Erhabenheit über endliche Bestimmungen oder über Ausdrücke von entgegengesetzter Natur bezeichnen sollen, z. B. wenn Dionysius Areopagita sage, dass er „über dem Sein“ sei; denn auch so würde man ihn noch nicht als unaussprechlich anerkennen. Aber gleichwohl, wenn auch kein Prädicat auf ihn anwendbar ist, sind sie doch alle in ihm enthal-

ten, denn was könnte sein, das nicht in ihm enthalten wäre? So ergibt sich De div. nat. I. 74: „Est enim ipse similitum similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas“. Da nichts als Gott ist, so ist alles in ihm zu einer unaussprechlichen Einheit verbunden. — Man sieht hier aus denselben Ursachen dieselben Wirkungen hervorgehen, wie in der Geschichte der neuesten Philosophie, nämlich aus dem Bestreben, die als selbstverständlich angenommene Absolutheit Gottes nicht zu stören, das Aufhören jeder Erkenntnis und den Mischmasch aller Gegensätze und Widersprüche im Absoluten.

Wenn die Lehre des Johannes Scotus vom Absoluten sich wie das Lallen eines Kindes mit dem Aussprechen des Unaussprechlichen vergeblich abmüht, und sich gar bald mit der Erkenntnis Gottes in seinen Erscheinungen (Theophanien) genügen lässt, so macht dagegen der hochstrebende Geist des Nicolaus Cusanus den Versuch, das Unfassbare wirklich, wenn auch nur in unendlicher Annäherung, zu fassen, und nähert sich Hegel in seiner Theorie des Erkennens in der That auf erstaunliche Weise.

Nicolaus kennt den Johannes Scotus sehr wohl, er ist aber auch von der Mystik des Mittelalters durchdrungen, und die Platonische Philosophie, speciell der Parmenides, ist ihm wohl bekannt. Ausser den sonst üblichen Ableitungen und Einführungsweisen des Absoluten findet sich eine ihm eigenthümliche, welche an Schelling erinnert:

„Was unmöglich ist, kann nicht geschehen. Dem, was geschieht, liegt daher nothwendig das Geschehen-Können zum Grunde; das Möglich-Sein ist vor allem Werden, und mithin ewig. Das Sein-Können kann aber nicht sich selbst zur Wirklichkeit bringen; denn sonst würde es früher in Wirklichkeit sein, als es in Wirklichkeit ist; daher muss es seinen Grund in einem wirklichen Sein haben, welches alles mögliche Sein begründet, und der Grund alles dessen ist, was sein kann. Jedoch darf auch dieses wirkliche Sein nicht früher sein, als das mögliche Sein, weil das letztere, wie gesagt wurde, ewig ist. Daher sind beide und ihre Verbindung in dem einen Grunde des möglichen Seins als gleich ewig zu setzen. (De poss. fol. 175. a., de venat. sap. 3.) Diese Einheit der Wirklichkeit und der Möglichkeit (potentia) im ewigen Sein nennt nun der Cusaner Gott“ (Ritter, Gesch. d. Phil. IX. S. 161). Der Auffassung des Scotus über das Absolute schliesst

er sich vollständig an, resignirt aber nicht so kurz wie dieser auf die Erkenntniss Gottes, sondern behauptet vielmehr *De docta ignor.* III fin: „*Debet autem in his profundus omnis nostri ingenii conatus esse, ut ad illam se eleuet simplicitatem ubi contradictoria coincidunt*“. De visione dei 13: „*Coincidentia autem illa est contradictio sine contradictione, sicut finis sine fine*.“ Die Theorie des Erkennens muss zeigen, wie und in wie weit dies möglich ist. Nicolaus unterscheidet im Menschen drei Stufen, *sensus*, *ratio* (was Hegel Verstand nennt) und *intellectus* (was Hegel Vernunft nennt), wozu als vierte hinzukommt: *veritas ipsa, quae deus est*. Der Weg des Erkennens der diese Stufenreihe aufwärts führt, ist der umgekehrte wie der Weg der Erzeugung der Dinge, da von Gott zuerst die Intelligenzen hervorgebracht werden, welche das vernünftige Denken erzeugen, welches dann sich in das Sinnliche und Körperliche versenkt. Alle vier Stufen gehen durch gradweise Steigerung in einander über, jede nächst-höhere ist die Genauigkeit (*praecisio*) der nächst-niedereren. Der Sinn kann nichts als Empfinden; er ist keiner Negation, also auch keiner Unterscheidung des Empfundenen fähig, welche schon der Vernunft zufällt. Zwischen *sensus* und *ratio* schiebt sich als Zwischenstufe die *imaginatio* ein, deren sinnliche Bilder alles Denken der *ratio* begleiten, während der *intellectus* über jedes Bild der Einbildungskraft hinaus, ja sogar über Zeit und Welt erhaben ist (*de docta ign.* III. 1 und 6). Da erst die *ratio* unterscheidet, so beginnt auch mit ihr erst die Erkenntniss der Gegensätze, die ihr eigentliches Geschäft ist. Sie kennt dieselben nur als Verschiedene, und schreitet bei ihrer Begründung nach dem Satz vom Widerspruch vor. *De conf.* II. 1. „*Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem affirmat*.“ *Ibid.* 2: „*Omne quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia, nisi ita esset, oppositorum coincidentia subinferretur*“. Die Begriffe, welche die *ratio* bildet, haben für sich kein wahres Sein, da das Allgemeine nur in den Individuen ist, sondern sie sind „*notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non posset in summum opus procedere*.“ Sie haben also wie bei Hegel nur subjektive Existenz. Weil die *ratio* am Endlichen haftet und nie zum Unendlichen kommen kann, nach welchem sie gleichwohl (z. B. in der Mathematik) streben muss, weil aber doch das Endliche nicht ohne das Unendliche, sondern nur von diesem aus erkannt werden kann, darum

besteht die Nöthigung über die ratio fort zum intellectus zu gehen. Wo die ratio in der Mathematik sich mit dem Unendlichen beschäftigt, da berührt sie den intellectus, indem ihr die Gegensätze (z. B. Kreisbogen und grade Linie) anfangen zusammen zu fallen. Diese von dem höchsten Grade der ratio angestrebte Einheit der Gegensätze wird nun vom intellectus wirklich vollzogen. De conj. I. 8: „Copulantur igitur in ejus simplicitate radicali opposita ipsa, indivise atque irresolubiler.“ Er vergleicht diese Einheit mit der der specifischen Differenzen in der höheren Allgemeinheit, der Wurzel der Specien. So steht der intellectus am Horizont der Ewigkeit, wo Gegenwärtiges und Nichtgegenwärtiges, Sein und Nicht-Sein u. s. w. umfasst werden. De conj. II. 6: „Ineffabile igitur est hoc gaudium, ubi quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis attingit.“ Aber bald kommt der hinkende Bote nach. De conj. I. 13: „Nec est inaccessibleis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet actu apprehensa; sed potius ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper, uti est, inattingibili remanente.“ Man wird also auf den trostlosen unendlichen Process der Annäherung vertröstet, und erst dann, wenn man dies unendlich ferne Ziel, die höchste Stufe des Verstandes, erreicht hätte, dann würde man erst an die Wahrheit selbst, welche Gott ist, rühren. De conj. I. 12: „Rationabilium vero præcisio intellectus est, qui est vera mensura, Summa autem præcisio intellectus est veritas ipsa, quae deus est.“ Die Stufen verhalten sich nämlich folgendermassen zu einander: De conj. II. 1: „In divina igitur complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria ut oppositae differentiae in genere.“ So kommt man schliesslich dahinter, dass man doch eigentlich um seine ganze Mühe des Aufsteigens betrogen wäre, wenn einen die dabei erlangte endliche Erkenntniss der weltlichen Dinge nicht schadlos hielte, und so bleibt das Beste an dieser Lehre die Hinweisung auf den von unten aufsteigenden Weg und die Erkenntniss des Weltlichen. Nicolaus muss dies selbst gefühlt haben, da er eine Ergänzung unserer docta ignorantia in einem mystischen unmittelbaren Gottesbewusstsein, im Glauben, sucht. So hoch stellt er den Glauben, dass er die Glaubensfestigkeit des armen und rohen Volkes der Wissenschaft der Gelehrten vorzieht. Er vertraut der göttlichen Gnade, die er mit dem

höchsten Grade der Natur für eins hält, dass sie uns gewähren könne, was die Natur uns versagt zu haben scheine, und wonach wir dennoch dürsten. Vom Glauben müssten wir das unmittelbare Schauen Gottes erwarten, das uns nur in einem raptus (Ekstase) zu Theil werden könne, der uns von der Welt loslöste.

Wenn diese Lehre in ihrer Unterscheidung von ratio und intellectus und dem Princip der coincidentia contrariorum für letzteren die grösste Aehnlichkeit mit Hegel hat, so unterscheidet sie sich doch wesentlich sowohl durch die selbstständige Bedeutung, die dem sensus beigelegt wird, als durch die über den intellectus gesetzte höchste Stufe, als auch durch den ohnmächtigen unendlichen Process des Aufsteigens. Am wichtigsten aber für uns ist das, dass Nicolaus die dialektischen Grundsätze zu keiner Methode verwerthet, sondern mit denselben höchstens einige ausgeführte Beispiele von dialektischer Behandlung zu Stande bringt, und im Uebrigen bei einer aufsteigenden Methode stehen bleibt, die man wesentlich Induction nennen muss. Gleichwohl dürfte man vergeblich in der Geschichte der Philosophie eine den Grundsätzen der Hegel'schen Dialektik so verwandte Erscheinung suchen, welche Hegel in seiner Geschichte der Philosophie wunderbarer Weise ebensowenig als den Johannes Scotus berücksichtigt hat.

Giordano Bruno fügte der Lehre des Nicolaus, was die Dialektik betrifft, wenig Neues hinzu. Er hob besonders hervor, dass nur in Gott selbst alle Gegensätze zugleich und ohne Unterschied der Zeit geeinigt seien, dass dagegen in allen weltlichen Dingen die Vollkommenheit nur darin bestände, dass Alles und Jedes mit der Zeit zu allem und jedem Andern werden könne und müsse. Er stützt sich auf den schon von Aristoteles ausgesprochenen Satz, dass die Wissenschaft der Entgegengesetzten Eine sei (weil sie beide derselben Gattung angehören). In begrifflicher Beziehung sucht er nach dem Punct der Vereinigung für die Gegensätze, nach den vermittelnden Begriffen, durch welche sich die scheinbaren Widersprüche der Welt lösen. „Aber den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Grösste, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniss der Kunst.“ (De la causa principio et uno, Dial IV p. 275, V p. 291.) —

Man sieht also, dass Bruno, wenn er einerseits die Härten des Nicolaus für die Anwendung auf das Weltliche mindert, er auf

der andern Seite eine Anforderung hinzubringt, welche die Aehnlichkeit mit Hegel vergrössert. Freilich ist zwischen beiden immer noch der himmelweite Unterschied, dass bei Bruno der Philosoph den Begriff aus seinem Gegentheil entwickeln soll, bei Hegel aber der Begriff sich selbst. Dass dem Bruno die Dialektik des Nicolaus nicht Hauptsache war, kann man schon daraus sehen, dass er mit derselben, ja fast noch grösserer Wärme die grosse Kunst des Raimundus Lullus empfiehlt, einen noch gehaltloseren Begriffsschematismus, als der des Proklus war, ohne dass er, wie dieser, den Vortheil gehabt hätte, sich an ein bestehendes grosses System, wie das des Neuplatonismus für Proclus war, anlehnen zu können.

Hegel behauptet, dass Spinoza's Gott sich dialektisch verhalte und den Widerspruch in sich trage, Ursache seiner selbst zu sein. Hätte Spinoza dies so gemeint, wie Schopenhauer es versteht, wenn er es mit Münchhausen vergleicht, der sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpf zieht, dann hätte Hegel Recht. Spinoza meint es aber so, dass Gott in einer andern Beziehung Ursache, in einer andern Beziehung Wirkung ist, er ist nämlich als *natura naturans* Ursache von sich als *natura naturata*, oder um es in moderne Schelling'sche Ausdrücke zu übersetzen, er als Wille oder Potenz ist Ursache von sich als Wollen oder Actus. Hieran aber ist weder etwas Dialektisches noch ein Widerspruch. Im Uebrigen widerspricht die mathematisch deducirende Methode des Spinoza vollständig der Hegelschen Dialektik.

6. Kant.

Einen Wendepunct auch in Bezug auf den Gang des Philosophirens bildet Kant. Bisher war alle Philosophie auf die Dinge gegangen, von nun an geht sie auf das Denken. Die Grundfrage Kant's ist: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniss, vorausgesetzt, dass es eine Erkenntniss giebt, worüber ihm kein Zweifel entsteht. Jene Bedingungen bilden die neue Philosophie. Gleichwohl ist die Methode im engern Sinne für die theoretische Philosophie eine empirisch-psychologische, sie stellt nur eine andere als die bisher übliche Erklärung der zu er-

klärenden Thatsachen anf. (Vergl. Hegel's Werke VI. S. 85—86.) Das Resultat, was er erhielt, war das, dass Raum, Zeit, Causalität und die andern Kategorien nur Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes ohne transcendentale Realität seien, d. h. ohne als Bestimmung zur Erkenntniss einer das subjective Gebiet überschreitenden Wahrheit dienen zu können. Wenn also Kant behauptet hat, dass das in den Verstandesbestimmungen sich bewegende Denken nicht zur transcendenten Wahrheit, zur Erkenntniss des Intelligibeln kommen könne, so ist es nicht deshalb, wie Hegel ihm unterschiebt (VI. S. 123), weil die Verstandesbestimmungen endlich seien, — denn Raum und Zeit, die Formen der Sinnlichkeit, sind ja unendlich und doch bloß immanent —, sondern weil es immanente Formen der subjectiven Erkenntnisvermögen sind, welche nicht fähig sind, über das Transcendente etwas auszusagen, weil sie gar nicht ihm, sondern bloß dem Subject zukommen und inhären. Dass Kant die Inconsequenz begeht, die eben ausgeschlossenen Kategorien hernach doch zur Erkenntniss des Intelligibeln zu brauchen, thut nichts zur Sache. Was die Kategorien selbst betrifft, so stellt er deren 12 auf, mit der naiven Bemerkung, dass er zwar im Besitz einer Deduction derselben sei, sie aber aus Privatgründen für sich behalten wolle. Von den zwölfen, welche Kant angiebt, gehören, wie auch Hegel bemerkt (I. S. 162), die drei der Modalität gar nicht unter die Kategorien, weil sie nur verschiedene Auffassungsweisen des Subjects sind, die das empirische Object nicht alteriren. In Bezug auf die neun übrig bleibenden verweise ich auf Schopenhauer's Kritik in „Welt als Wille und Vorstellung“ 3. Aufl. Bd. I. S. 539—559.

Hegel legt auf die Kant'sche Dreitheilung der Kategorien einen besondern Werth, und in der That haben sie auf Fichte grossen Einfluss gehabt; doch ist es nicht schwer zu sehen, nach wie äusserlichen Gründen und mit wie zwangsweiser Einschachtelung diese Eintheilung vollzogen ist, selbst abgesehen von dem gradezu Falschen, was darin ist (wie der Begriff der Wechselwirkung).

Nachdem Kant einmal die Scheidung des Immanenten vom Transcendenten zu seinem Princip gemacht hatte, musste es ihm natürlich darum zu thun sein, diese neue Lehre auf alle Weise zu stützen, und womöglich zu zeigen, dass durch sie eine Menge Schwierigkeiten des früheren Standpuncts gehoben werden. Aus diesem Bestreben entspringen die Paralogismen und Antinomien,

welche aber wohl unbestritten in Bezug auf das, was sie zu beweisen bestimmt sind, sämmtlich als verfehlt angesehen werden dürfen. So sagt Hegel von den Paralogismen (VI. S. 101): „Dass Kant durch seine Polemik gegen die alte Metaphysik jene Prädicate von der Seele und vom Geist entfernt hat, ist als ein grosses Resultat zu betrachten, aber das Warum? ist bei ihm ganz verfehlt.“ Und über die Antinomien sagt er (VI. S. 105): „Nun aber sind in der That die Beweise, welche Kant für seine Thesen und Antithesen beibringt, als blosse Scheinbeweise zu betrachten, da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen enthalten ist, von denen ausgegangen wird, und nur durch das weitschweifige apagogische Verfahren der Schein einer Vermittelung hervorgebracht wird.“ Vergl. Hegel III. 216—26, 274—9, und Schopenhauer's Kritik in W. a. W. u. V. 3. Aufl. I. S. 583—94. Der letztere sagt ganz richtig, dass die 3. und 4. Antinomie tautologisch seien. Die 2. Antinomie ist ganz einfältig. Eine zusammengesetzte Substanz kann natürlich nur aus Theilen zusammengesetzt sein, und eine nicht zusammengesetzte muss einfach sein. (Keine von beiden aber braucht, wie Kant voraussetzt, räumlich zu sein.) Ob aber die Materie einfach oder zusammengesetzt ist, kann nimmermehr a priori, sondern nur durch Induction entschieden werden. — Was von den Antinomien übrig bleibt, ist also die Frage, ob die Welt in Raum, Zeit und Causalität endlich oder unendlich sei. Dabei kommt es nun zunächst darauf an, ob man der Welt transcendente Realität zuschreibt oder nicht. Thut man es, so wird die Unendlichkeit der Welt in allen 3 Beziehungen zur Unmöglichkeit, denn eine reale und vollendete Unendlichkeit wäre ein Widerspruch. Dies ist der Standpunct des Vertheidigers der Thesis, und nur aus diesem Standpunct heraus zieht er seine Argumente. Der Vertheidiger der Antithesis dagegen steht auf dem entgegengesetzten Standpunct, welcher die transcendente Realität der Welt leugnet; nur aus diesem Standpunct heraus sind, wie Schopenhauer S. 592—4 nachweist, seine Argumente zulässig, wenn auch immer noch nicht wirksam, denn es bleiben auf diesem Standpunct beide Möglichkeiten ganz unentscheidbar offen, oder vielmehr hängt es vom subjectiven Belieben ab, ob man sich seine — doch blos subjective — Welt endlich oder unendlich denken wolle. Der Kant'sche Standpunct ist also, weit entfernt die Lösung der Antinomie zu sein, nur die Vor-

aussetzung der einen, sowie der gemeine Standpunct die der andern Seite. Hieraus folgt, dass in der That gar keine Antinomie existirt, weder von dem Kant'schen, noch viel weniger aber von dem gemeinen Standpunct, sondern nur der Schein von Antinomien durch die Verwirrung beider Standpuncte. Es liegt so sehr auf der Hand, dass Kant sich diese Antinomien seiner, noch dazu verunglückten, Lösung zu Liebe erfunden habe, dass nicht zu begreifen ist, wie man von verschiedenen Seiten soviel Werth hat auf dieselben legen können, oder wie Hegel nach dem von ihm selbst gefällten Urtheil dabei hat beharren können, dass durch Kant's Antinomien der Widerspruch als etwas Nothwendiges bewiesen sei, und diese Wahrheit nur von den 4 kosmologischen Antinomien auf alle andern Dinge zu übertragen übrig geblieben sei. — Betrachten wir aber noch einen Augenblick, was die Antinomien in Kant's eigenen Augen waren. Er erklärt dieselbe für Täuschungen des Verstandes und allerdings insofern für unzerstörbare (nothwendige) Täuschungen, als derselbe nicht im Stande sei, sich auf directem Wege von ihnen zu befreien, sondern nur indirect durch die Erkenntniß von der transcendentalen Idealität von Raum, Zeit und Causalität. Der Verstand befindet sich also, insofern er sich dem instinctiven Schein der Objectivität hingiebt, in einem Widerspruch, der darin besteht, dass beide Seiten eines als contradictorisch erscheinenden Gegensatzes als falsch behauptet werden (nur durch indirecte Beweise als richtig). Indem aber der Verstand die transcendentale Idealität der Welt entdeckt, gewinnt er den neuen Gattungsbegriff, welcher den vorher allgemein scheinenden Gegensatz der Thesis und Antithesis zu einem particulären herabsetzt. So wie der Gegensatz particulär wird, hört er auf, contradictorisch zu sein, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (dass die Welt nur entweder endlich oder unendlich sein müsse) hört mithin auf, auf ihn anwendbar zu sein, weil dass nun eintretende *ἄλλο γένος* gefunden ist, und der Widerspruch hat sich als ein nur scheinbarer, nicht vorhandener, ausgewiesen. Hierin ist nichts von den dialektischen Principien Hegel's zu finden. Weit entfernt, dass die Vernunft an den Widerspruch herantrete, mit dem der Verstand nicht fertig werden kann, und die speculative Vereinigung desselben vollzieht, geht vielmehr die ganze Lösung der Verlegenheit vom Verstande aus, wird rein nach den Regeln der formalen

Verstandeslogik vollzogen, und endet nicht damit, die Einheit der Widersprechenden als vollzogen zu setzen, sondern damit, den Widerspruch als einen bloß scheinbaren, aus Unvollständigkeit des Wissens hervorgegangenen und durch Vervollständigung der Erkenntniß aufgehobenen darzustellen. Wenn gleichwohl Kant die Antinomien als einen directer Weise unzerstörbaren Schein hinstellt, so liegt dies nur daran, dass der practische Instinct eo ipso die Welt als Realität zu fassen genöthigt ist, und durch alle Correction von Seiten des Verstandes dieser practische instinctive Glaube nicht zerstört werden kann. Dieser Instinct aber ist practisch nothwendig, weil wir ohne ihn verhungern würden. —

Was endlich an Kant wichtig ist für die spätere Benutzung ist der Begriff der Vernunft. Kant hatte in seiner kritisch sichtenden Methode die Eigenthümlichkeit, für jede besondere Thätigkeit des Geistes ein besonderes Vermögen hinzustellen. Wenn die andern Dutzende von Vermögen bald dem gerechten Schicksal der Vergessenheit anheimfielen, so hatte leider sein Vermögen der Vernunft das Unglück, zunächst noch viel Unheil anrichten zu sollen durch das böse Beispiel eines Organs für ein unmittelbares, durch keine Verstandesthätigkeit vermitteltes Wissen, wenn dasselbe sich auch bei Kant selbst noch in practischen Postulaten erschöpfte. Wenn es erlaubt ist, einen Blick auf die unbewusste psychologische Entstehung jener Annahme in Kant's Kopfe zu werfen, so ist dieselbe wohl so zu denken, dass der kühne Denker, schauernd vor dem gähnenden, alles verschlingenden Abgrund des Nichts, den seine ursprüngliche Kritik der reinen Vernunft aufgerissen hatte (vergl. Werke II. S. 477 unten), beeinflusst von der pietistischen Erziehung seiner Jugend und in den Tiefen seines Herzens sich zurücksehnd nach der imposanten Positivität des noch keineswegs überwundenen Christenthums, den letzten Ausweg zur Umkehr ergriff und durch das einfache Postulat: „ich wünsche, ich hoffe, ich glaube“, die vom Verstande so eben ausgekehrten Götzen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zur Hinterthür wieder eingeschmuggelt, mit frommem Gemüth feierlich restituirte. Wenn er sich gleichwohl bisweilen in der Weise zu täuschen sucht, als ob das Sittengesetz mit seinem ganzen Inhalt aus einem reinen Formalprincip abzuleiten wäre, und aus diesem nun wieder die andern Postulate folgten, so ist dieser verfehlt Selbsttäuschungsversuch, wenn er auch an Fichte einen eifrigen Nachahmer und Ueber-

trager in's theoretische Gebiet fand, doch nur ein Beweis, wie sehr Kant sich danach sehnte, den unmittelbaren kategorischen Character der practischen Vernunft wenn möglich durch einen aus formellen Verstandesprincipien vermittelten zu ersetzen. Ist ihm dies für das practische Gebiet nicht gelungen, so hat er es für das theoretische Gebiet niemals versucht. Allerdings kennt Kant den Unterschied von Vernunft und Verstand auch dort; wie unklar aber diese Begriffe, namentlich der der Vernunft, von ihm bestimmt und abgegrenzt sind, hat schon Schopenhauer in seiner Kritik (W. a. W. u. V. 3. Aufl. I. S. 511—13, 521—23) gezeigt. Für uns ist hier nur das eigene Eingeständniss Hegel's von Wichtigkeit, dass Kant's Vernunft in theoretischer Beziehung nichts Positives gibt, also in der That über die anerkannte Leistungsfähigkeit des Verstandes gar nicht hinauskommt (Werke VI. S. 114): „Nun aber besteht nach Kant die Thätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu systematisiren, d. h. in eine äusserliche Ordnung zu bringen, und ihr Princip ist dabei blos das der Widerspruchslosigkeit.“ Und (VI. S. 116): „Während, wie in den vorhergehenden Paragraphen bemerkt worden, die theoretische Vernunft nach Kant blos das negative Vermögen des Unendlichen und, ohne eigenen positiven Inhalt, darauf beschränkt sein soll, das Endliche der Erfahrungserkenntniss einzusehen, so hat derselbe dagegen die positive Unendlichkeit der practischen Vernunft ausdrücklich anerkannt.“ —

Wie abgeneigt Kant selbst allen dialektischen Bemühungen, allen Versuchen, aus der logischen Verarbeitung bekannter Begriffe neue unbekannte Wahrheiten herauszuspinnen, war, dies hat er so unverhohlen und nachdrücklich geäußert, als hätte er den ganzen Schwindel, der sich über seinem Grabe erheben sollte, vorausgesehen. Krit. d. rein. Vern. II. Aufl. S. 630: „Ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, an seinen Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte.“ Werke II. S. 62: „Diese“ (die formal-logischen) „Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniss der logischen Form

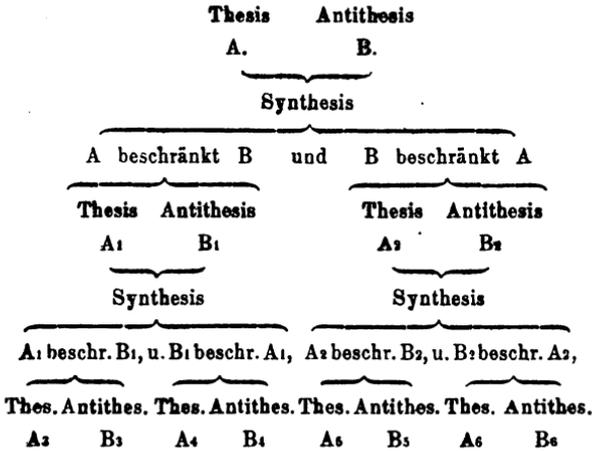
völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, kann die Logik durch keinen Probestein entdecken.“ S. 63: „Gleichwohl liegt so etwas Verlockendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unsern Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, dass jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurtheilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemissbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon“ („diese Logik des Scheins“) „heißt Dialektik.“ — Vergl. auch die Ausführung dieser Sätze auf S. 64—5. Die Wahrheit des Inhalts dagegen ist nach Kant nur aus der Erfahrung zu schöpfen. *Krit. d. r. Vern.* 2. Aufl. S. 194—5: „Wenn eine Erkenntniss objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder mögliche) beziehen.“ —

7. Fichte.

Indem sich bei Fichte das Ding an sich in das abstracte vom Ich gesetzte Nicht-Ich verwandelt und somit ausdrücklich aller Inhalt des Bewusstseins als ein vom Ich producirtes ausgesprochen wird, tritt ihm der Vorwurf nahe, vom Standpunct des subjectiven

Idealismus den Versuch zu wiederholen, den Spinoza vom Standpunct der naiven Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gemacht hatte, nämlich ein System der Philosophie auf rein deductivem Wege zu gewinnen, nun nicht mehr wie Spinoza von der Definition der absoluten Substanz ausgehend, sondern von den formalen Voraussetzungen alles Denkens, dem Satze der Identität und des Widerspruchs. Spinoza hatte gut deduciren aus seiner Substanz, weil er von vorn herein allen Inhalt in sie hineingeworfen hatte, aber Fichte konnte seine Wissenschaftslehre nur in dem grossen Irrthum unternehmen, allen Inhalt aus einem rein formalen, alles Inhalts entbehrenden Princip deduciren zu wollen, wohingegen Hegel sehr wohl weiss, „dass aus einer absoluten Formalität zu keiner Materialität zu kommen ist“ (I. 281). So weit war also Fichte davon entfernt, an den Sätzen der Identität und des Widerspruchs zu rütteln, dass er sie vielmehr als die formalen Principien hinstellt, von denen er sein gesamtes System ableitet. Die Ziele, welche Fichte zunächst im Auge hatte, waren einerseits die Deduction der Kant'schen Kategorien, andererseits die der Kant'schen Ethik. Betrachten wir die Art und Weise seiner Ableitung, so sagt er (Wissenschaftslehre 1. Ausg. S. 25 ff.) etwa folgendes: „Das Resultat des Bisherigen ist: Wenn Ich = Ich ist, so ist Ich nicht = Ich. Wenn diese Folgerung richtig wäre, so würde dadurch die Identität des Bewusstseins, das einzige absolute Fundament unseres Wissens, aufgehoben. Hiermit tritt die Aufgabe ein, etwas zu finden, vermittelt dessen jene Folgerung richtig sein kann, ohne dass die Identität des Bewusstseins aufgehoben wird. Wir müssen uns fragen, wie lassen A und — A, Sein und Nichtsein, Realität und Negation, sich zusammen denken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben. Es ist nicht zu erwarten, dass irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermassen: sie werden sich gegenseitig einschränken. Etwas einschränken heisst: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Der Begriff der Schranke schliesst also auch den der Theilbarkeit (Quantitätsfähigkeit überhaupt) in sich. Die Lösung obigen Widerspruchs ist also: das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich, und das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch sich; d. h. Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt, und ein Theil der Realität,

nämlich derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist dem Ich entzogen, so dass ihm nur der Rest bleibt.“ Das Princip der Fichte'schen Dialektik ist hiermit klar ausgesprochen. Niemand deducirt er, wie Hegel, die Antithesis aus der Thesis, sondern beide sind ihm auf gleiche Weise entweder als Principien gegeben oder aus einem Dritten entwickelt. Thesis wie Antithesis sind stets in Satzform ausgesprochen, nicht blosse Begriffe; sie sind aufzufassen als ein und dasselbe Urtheil, das eine Mal mit positiver, das andre Mal mit negativer Copula; sie stellen also den Widerspruch in reinster Form dar. Sofort ergibt sich aber, dass dieser Widerspruch nur durch die Ungenauigkeit des Verbal-ausdrucks in die Sache hineingebracht worden ist, denn die Synthesis widerruft die Allgemeinheit, in welcher Thesis wie Antithesis sich ausdrückten, und schränkt ihre Bedeutung und Geltung auf solche Weise ein, dass nunmehr jeder der Sätze etwas anderes sagt, und sie sich nicht mehr widersprechen. Die Synthesis hat demnach auch noch die Form eines Doppelsatzes, dessen beide Seiten die nunmehr berichtigte Thesis und Antithesis darstellen. Dieser synthetische Doppelsatz als solcher enthält keinen Widerspruch mehr, wohl aber ist es möglich dass sich aus jedem der beiden Theile dieses Doppelsatzes neue Widersprüche zu ergeben scheinen, welcher Schein in derselben Weise durch gegenseitige Beschränkung gelöst wird. Hierin liegt die Möglichkeit des Fortganges der Deduction. So wird z. B. bei der ersten Synthesis: „Das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich und setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch sich,“ aus dem ersten Theile die theoretische, aus dem zweiten die praktische Philosophie abgeleitet. Vollständig und lückenlos durchgeführt würde also das Schema der Fichte'schen Dialektik folgendes sein:



und so fort in's Unendliche. Die Anlage dieses Schematismus geht in der That in's Unendliche; nur der willkürlich eintretende Machtspruch der praktischen Vernunft vermag die theoretische Entwicklung abzubrechen, aber die practische Entwicklung ihrerseits bleibt auch in dem fruchtlosen unendlichen Process stecken. — Fragt man sich nun, was die Fichte'sche Methode wirklich zu leisten vermag, so bleibt nichts übrig, als die alte sokratische Begriffsberichtigung, die Berichtigung der fehlerhaften Voraussetzungen durch dergartige Aenderungen derselben, dass die aus jenen Fehlern entspringenden Widersprüche entschwinden. Der Schein einer Entwicklung von positiven Erkenntnissen verschwindet aber schon vor der einfachen Erwägung, dass aus rein formellen Principien keine materielle Erkenntnis zu schöpfen sei, er ist aber auch im Einzelnen ohne Mühe durch den Nachweis zu beseitigen, wie die einzelnen Bestimmungen theils künstlich eingeschoben werden, theils aber denselben (z. B. dem Grunde) eine ganz unvollständige Bedeutung beigelegt wird. Fragen wir aber, worauf in Fichte's eigenen Augen sein ganzes System ruht, d. h. wie er zu seinen Principien kommt, so sind es ihm nichts anderes als „Thatsachen des empirischen Bewusstseins“. Alles entwickelt sich bei ihm aus Verstandesprincipien, oder vielmehr er, der Denker, entwickelt die Bestimmungen des Wissens aus jenen obersten

Thatsachen des empirischen Bewusstseins nach den allgemein angenommenen Gesetzen des Verstandes.

Ich will hier schliesslich noch anfügen, wie Herbart über Fichte's dialektische Tendenzen urtheilte. Herbart's Werke Bd. V. S. 259: „Dass ein Undenkbares nicht sein kann, — dass derjenige sein eignes Denken aufhebt, welcher von dem Undenkbaren denken will, es sei, — dass also, wenn der Lauf der Speculation auf einen solchen Punct geführt hat, man denselben schlechterdings verlassen müsse; dieses leuchtet unmittelbar ein. Nachdem also Fichte sich den Begriff des Ich dergestalt analysirt hatte, dass er einsah, derselbe sei undenkbar: musste schon dieses, noch ohne vollständigere Entwicklung aller Widersprüche im Ich, ihn bestimmen, die zuerst angenommene Realität des Ich, sammt der vermeinten intellectualen Anschauung desselben, völlig zu verwerfen.“ Seite 260: „Aber Fichte hatte einmal seinem Willen Einfluss auf das Denken verstatet. Er glaubte, in dem Ich die Freiheit zu finden, und von der Freiheit wollte er nicht lassen. Er behielt also den undenkbaren Gedanken; er gab ihm Autorität durch das Vorgeben einer intellectualen Anschauung, denn dafür hielt er den Zustand der Anstrengung, mit welcher das Undenkbare als ein Gegebenes der innern Wahrnehmung festgehalten wurde; und so wurde einer der grössten Denker, die je gewesen sind, zum Urheber einer Schwärmerie, die in der Folge, als sie sich die sogenannte absolute Identität zum Mittelpuncte erkoren, und diese mit Spinozismus, Platonismus, Physik und Physiologie amalgamirt hatte, in einem weiten Kreise die Stelle der Philosophie besetzte, und aus einem noch viel weitem Kreise die Philosophie verscheuchte, weil man über der intellectualen Anschauung nicht den Verstand verlieren wollte.“ Herbart selbst giebt in seiner „Methode der Beziehungen“ eine erweiterte Ausbildung der Socratischen Begriffsberichtigung.

8. Schelling.

In seiner vorhegelschen Periode (transcendentaler Idealismus und Naturphilosophie) folgt Schelling in der Methode wesentlich der Fichte's, nur dass er dieselbe freier und gewissermassen künstlerischer behandelt und zum Ausgangspunct die Identität des Subjects und Objects nimmt, zu welcher er nur auf dem Wege der transcendentalen Vernunftanschauung gelangen zu können meint,

obwohl er in I. 10. S. 147—51 die Bedeutung und das Object dieser transcendentalen Anschauung auf eine so vorsichtige Weise einschränkt, dass, wenn er niemals etwas anderes damit im Sinne gehabt hätte, seine Klage über das Missverstehen dieses Begriffs ganz gerechtfertigt wäre. Er nennt die Methode, deren er sich bedient, die synthetische Methode, und skizzirt das Schema derselben in unvollkommener Weise mit folgenden Worten (I. 3. S. 412): „Zwei Gegensätze a und b (Subject und Object) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ist ein neuer Gegensatz c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird also selbst wieder zum Object; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält u. s. f.“

Auch ihm ist der Widerspruch, welcher sich zeigt, nichts Wirkliches, sondern ein Schein, der vernichtet werden muss, indem man den Mittelbegriff findet, welcher den Gegensatz so verknüpft, dass das scheinbar Widersprechende desselben verschwindet. Es gelingt aber der Kraft des Denkens nicht, den Widerspruch mit einem Schlage bis in die fernsten Winkel hinein zu vertilgen, sondern er findet gleichsam Schlupflöcher, in die er sich verkriecht, und aus denen er nach und nach vertrieben werden muss. So sagt er (I. 3. S. 538): „Für diesen Widerspruch muss ein vermittelnder Begriff gefunden werden Wir verfahren auch bei der Auflösung dieses Problems, wie wir bei der Auflösung anderer Probleme verfahren sind, nämlich so, dass wir die Aufgabe immer näher und näher bestimmen, bis die einzig mögliche Auflösung übrig bleibt.“ Anderwärts (I. 3. S. 562) erklärt er die Zeit für das allgemein Vermittelnde zur Aufhebung von Widersprüchen. Betrachtet man Beispiele, wie I. 3. S. 542, so geht aufs Deutlichste hervor, dass für Schelling der Widerspruch nur aus der unrichtigen subjectiven Auffassung entspringt und seine Aufhebung eine wahre Vernichtung und Nachweis seiner blossen Scheinbarkeit durch die Berichtigung der Auffassung ist. In II. 1. S. 301 sagt er: „Man muss wirklich denken, um zu erfahren, dass das Widersprechende nicht zu denken ist.“ Hier spricht er sein Festhalten am Satz des Widerspruchs deutlich aus. Wenn er von Identität der Gegensätze redet, so ist dies nur ein Missbrauch des Worts, denn er meint damit keineswegs „Dieselbigkeit“ oder

„Einerleibheit“ sondern „organische Einheit“ (vgl. I 7. S. 421—2), d. i. also entweder reale Verbundenheit (vergl. I 4, S. 389—90) oder begriffliche Zusammengehörigkeit der ideell entgegengesetzten; keins von beiden schliesst einen Widerspruch ein. (Hegel aber braucht, wie wir sehen werden, das Wort Identität bald im Schelling'schen, bald in seinem eigentlichen [Aristotelischen] Sinne, und bringt dadurch eine grenzenlose Verwirrung hervor.) — In der Naturphilosophie wird die synthetische Methode bei Schelling mehr und mehr zu einem unfruchtbaren spielenden Schematismus. Hegel sagt darüber (XV. S. 614): „Bei Schelling wird die Form dagegen mehr zu einem äusserlichen Schema und die Methode ist das Anhängen dieses Schema's an äusserliche Gegenstände. Dies äusserlich angebrachte Schema tritt an die Stelle des dialektischen Fortgangs; dadurch hat sich die Naturphilosophie nun besonders in Misskredit gesetzt, indem sie auf ganz äusserliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zum Grunde legt und darunter die Naturanschauung bringt.“

Wie Schelling über die Hegelsche Methode dachte, hat er unumwunden ausgesprochen in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie (I. 10), besonders lehrreich ist S. 132—5, wo er den Anfang der Hegelschen Logik behandelt. Ueber das Princip der Selbstfortbewegung bei Hegel sagt er ferner (I 10. S. 132): „Aber das stillschweigend Leitende dieses Fortgangs ist doch immer der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll; Es ist also in dieser angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuschung: 1.) indem dem Gedanken der Begriff substituiert und dieser als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjects, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre; 2.) indem man sich vorspiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm selbst liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinstrebt, und das, wenn der Philosophirende auch noch so sehr dessen Bewusstsein zu verbergen sucht, darum nur um so entschiedener bewusstlos auf den Gang des Philosophirens einwirkt.“ S. 162. „Wer aber unter dem Vorwand, dies seien blos endliche Verstandesbestimmungen, sich über alle natürliche Begriffe erheben will, der beraubt sich eben damit selbst

aller Organe der Verständlichkeit, denn nur in diesen Formen kann uns alles verständlich werden.“ So weit entfernt war der einzige ebenbürtige Zeitgenosse Hegels, sich von dessen Dialektik blenden zu lassen. Der Mann, der sich so gern an Fremdes anlehnte, der Mann, der Hegels Resultate, wenn auch etwas widerwillig, als bleibenden Gewinn der Wissenschaft acceptirte, dieser Mann hätte sich nimmermehr aus kleinlicher Eifersucht sträuben können, von seinem Universitätsfreunde die Methode zu acceptiren, wenn er sie für acceptabel gehalten hätte. Schon in der 1801 erschienenen Schrift Hegels: „Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems“ ist die dialektische Methode in ihren Principien auf das Klarste entwickelt, Schelling hätte also sehr wohl frühzeitig die Methode seines Mitkämpfers benutzen können, um die von ihm damit erzielten Resultate zu überbieten, wenn er sie für richtig gehalten hätte; aber er durchschaute bald die Unmöglichkeit dieses Gebildes. —

In seiner späteren Zeit wandte sich Schelling von der deductiven Fichte'schen Dialektik ab und der inductiven Seite der Platonischen Dialektik zu, indem er sich an der Hegelschen Philosophie überzeugt hatte, dass es der apriorischen Idee unmöglich ist, von sich aus zur Wirklichkeit zu kommen, dass das rein logische Philosophiren ewig ein hypothetisches bleibt und dass Aristoteles Recht hat, wenn er sagt, dass zu den Principien nicht auf deductivem, sondern nur auf dem alsdann allein übrig bleibenden, inductivem Wege zu gelangen ist (vgl. Schelling's Werke II. 1. S. 297). Wir lassen Schelling selbst reden, wie er seine nunmehrige Dialektik auffasst. II. 1. S. 325 sagt er, dass die Dialektik ihre Bestimmungen nach reinster formaler Denknöthwendigkeit setze, über die Niemand sich täuschen könne. S. 302 bestätigt er dies mit den Worten: „In der That, rufen wir uns zurück, wie wir zu unsern Momenten des Seienden gekommen, so zeigt sich, dass wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliches bestimmt werden.“ Das Unmögliches im Denken ist aber nur das sich Widersprechende, das Mögliche also, alles sich nicht Widersprechende. S. 321 sagt er, dass man die Induction in zweierlei Sinne denken müsse: „Die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sei die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.“ Der

Gegensatz von Erfahrung und Denken löst sich aber sogleich in den von äusserer und innerer Erfahrung auf. S. 326: „Denn allerdings giebt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muss wirklich denken, um zu erfahren, dass das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muss den Versuch machen, das Unvereinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verschiedenen Momenten, nicht zugleich, zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction giebt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben. Das Denken ist also auch Erfahrung. Gradezu ist von dem so im Denken erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem. Man denkt sich dabei immer einem andern gegenüber, dem man anheimstellt zu finden, was er dem reinen Subject vorsetzen könne, sicher, dass er nichts dergleichen finden, also (?) nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äusserliche Form gesprächsweise, wovon ja auch der Name des dialektischen Verfahrens herkommt, das Aristoteles auf's Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgegenstellt.“ Nun ist aber klar, wenn ich Bestimmungen nur deshalb setze, weil ich erfahre, dass es mir unmöglich ist, ihr Gegentheil zu setzen, dass das, was ich durch diese Erfahrung constatirt habe, nichts anderes als eine Thatsache der Einrichtung meines Denkvermögens ist, dass also alle Erfahrungen, aus denen die Dialektik sich aufbaut, psychologische sind, wenngleich das Gebiet der psychologischen Erfahrungen sehr viel weiter ist, als der Theil desselben, welcher hier zur Sprache kommt. Wie sehr erstaunt man daher, wenn man (S. 299 ff.) folgendes liest: „Fügen wir nun ausserdem hinzu, dass die auf solche Weise zu Werke gehenden als die für ihre Zwecke geeigneten nur psychologische Thatsachen annehmen, so zeigt sich auch hier, wie beschränkt sie die Aufgabe fassen. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich, und selbst eine philosophische, die ihre eigene nicht geringe Aufgabe hat, und daher (!?) nicht nebenbei noch zur Begründung der Philosophie dienen kann.“ Der Grund dieses Widerspruchs wird aus dem

folgenden klar werden. „Lassen wir aber diese Missverständnisse bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, sei auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis wirklich zu den Principien und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg langweiliger Weise zum zweitenmal in umgekehrter Richtung zurückzulegen?“ Man ist in der That gespannt auf Schellings Antwort, und was kommt heraus? „Wie verträge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich (!) mit Philosophie verbindet?“ Er schämt sich also, dem alten Vorurtheil der absoluten Wissenschaft untreu geworden und zur bessern Erkenntniß gekommen zu sein, dass nur auf inductivem Wege etwas Inhaltliches zu lernen sei, was man nicht schon längst wüsste, und schämt sich am meisten des Verdachtes, am Ende gar die plebejische Psychologie zur Grundlage der Philosophie gemacht zu haben. Ein reeller Grund bleibt ihm freilich übrig, warum die von ihm verlangte Induction nicht ausreicht, d. i. ihre willkürliche Beschränkung nicht nur auf innere, d. h. psychologische Erfahrung, sondern auf einen ganz beschränkten Theil derselben. Zur Philosophie aber kann nur eine Induction auf „breitester Grundlage“ führen, d. h. eine Induction, die sich auf alle nur irgend zugängliche Erfahrung stützt, wie schon Aristoteles sich um eine solche „breiteste Basis“ bemühte. So springt Schelling möglichst schnell von dieser unbehaglichen Grundlegung ab, und setzt das Verhältniss des Logischen und des Dialektischen im engeren Sinne auseinander. Diese unterscheidet er so, dass das Logische die Bestimmungen nach formaler Denknöthwendigkeit als Principien setzt, das Dialektische aber sie als Principien aufhebt und nur als Voraussetzungen, als Stufen zum Princip bestehen lässt (S. 328). Immer aber hält er fest, dass dieses Aufsteigen durch platonische Voraussetzungen eine Induction ist, und erläutert dies am Beispiel des Experimentators (S. 329): „Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialektiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken sein können, und auf die er auch durch bloss logische Consequenz geführt ist, hin-

durchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt ist, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist.“ Da diese letzte inductive Form der Schelling'schen Dialektik mit der transcendentalen Anschauung nichts mehr zu thun hat, so ist hier auch jeder Schatten eines Hinausgehens über die Leistungsfähigkeit des Verstandes verschwunden.

B. Die dialektische Methode Hegels.

I.

Kurze Beschreibung der dialektischen Methode.

Ich will absichtlich das Skelett der dialektischen Methode nicht mit Hegels, sondern mit meinen eigenen Worten geben, theils um kürzer sein zu können, als es die Aneinanderreihung zusammengelesener Hegel'scher Aussprüche erlauben würde, theils weil eine freie Reproduction mehr als eine blosse Compilation erkennen lässt, wie weit ich selbst Hegels Intentionen verstanden habe. —

Der Verstand bewegt sich in Abstractis, in festen, einseitigen Begriffsbestimmungen, am Leitfaden der formalen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs. Nimmt man sich nun aber einen beliebigen Verstandesbegriff vor und betrachtet ihn eingehend, so zeigt sich, dass derselbe nicht bleiben kann, was er ist, sondern die ihm vom Verstande gezogenen Grenzen zerbricht, sich selbst (vermöge der in ihm enthaltenen Widersprüche) aufhebt, und die so eingeschlagene negative Bewegung bis zu ihrer natürlichen Grenze hin, d. h. bis er in sein vollständiges Gegentheil umgeschlagen ist, fortsetzt. Betrachtet man nun abermals dieses (dem Verstande auch bekannte) Gegentheil, so zeigt sich dieselbe Erscheinung: es hebt sich ebenfalls auf und schlägt in das andere

Gegentheil zurück. — Aus dieser immanenten oscillatorischen Selbstbewegung des Begriffs geht hervor, dass es dem Verstande nur dadurch möglich ist, an einer einseitigen Bestimmung festzuhalten, dass er ihr Gegentheil gewaltsam von ihr abhält (Hegels Werke VI. S. 178 Z. 7—9), und durch subjective Willkür den Begriff an der ihm natürlichen objectiven Bewegung künstlich verhindert. Es geht ferner daraus hervor, dass nicht die einseitigen Verstandesbestimmungen die Wahrheit des Begriffes sind, sondern nur dies, ebensowohl sein Gegentheil als er selbst zu sein, und das nicht zu sein, als was man ihn festhalten will. Dies ist ein Widerspruch. Aber der Widerspruch ist nicht aus der Bewegung entstanden, sondern diese aus ihm (IV. S. 68. Z. 13—16); er steckte nämlich schon in den einseitigen Bestimmungen, in jeder einzelnen gleich ohnmächtig, sich zu beruhigen und seine Einheit zu finden; aber grade in der Bewegung selbst findet er diese Einheit, denn er geht ja in seinem Gegentheil nur mit sich selbst zusammen. Die Wahrheit des Begriffes ist also, dass er sich zum absoluten Widerspruch entzweit, aber in diesem Widerspruch seiner selbstgeschaffenen Gegensätzlichkeit ebensowohl seine absolute Identität findet, und zwar nicht mehr jene armselige abstracte Verstandesidentität, welche dem einseitigen Verstandesbegriff in seiner ihm aufgezwungenen Unveränderlichkeit zukommt, sondern die concrete Vernunftidentität, welche den Reichthum des Gegensatzes als aufgehobenen, d. h. zugleich vernichteten und erhaltenen, in sich schliesst. Nicht so ist die Identität des Widerspruchs zu verstehen, als ob die Gegensätze in einer andern Beziehung identisch wären, als sie entgegengesetzt sind, sondern grade in derselben Beziehung, in welcher sie entgegengesetzt sind, und eben nur weil sie entgegengesetzt, und zwar absolut entgegengesetzt sind, sind sie identisch und zwar absolut identisch, so dass der Widerspruch des Gegensatzes in derselben Totalität bestehen bleibt, als er in der Identität verschwindet. Mit einem Wort, der absolute Widerspruch ist die absolute Identität, und nur in der Identität zugleich und dem Widerspruch der Identität und des Widerspruchs liegt die Wahrheit, während jede Bemühung des Verstandes, die Wahrheit in der Form Eines Urtheils oder Satzes zu fassen, nothwendiger Weise einseitig bleibt, mithin falsch ist. Mit Erreichung der Vernunftidentität des Widerspruchs ist aber die Selbstbewegung des Begriffs noch nicht am Ende, denn die

concrete Einheit der Gegensätze stellt sich als ein neuer Begriff heraus, als eine begriffliche Bestimmung, welche ihre neuen Widersprüche in sich trägt und somit zur Wiederholung des vorigen Rhythmus und weiter zum Fortgang der Methode bis zu dem in ihr selbst liegenden höchsten Abschluss führt. Die Thätigkeit, durch Abstraction feste Bestimmungen zu bilden, ist die verständige, — die Thätigkeit des Begriffs, ruhelos in sein Gegentheil umzuschlagen, die dialektische im engern Sinne, oder negativ vernünftige, — die Thätigkeit des Begriffs endlich, in seinem Gegentheil mit sich selbst zusammenzugehen, die speculative oder positiv-vernünftige; sie zusammen bilden die drei Seiten oder Momente des Logischen.

Die dialektische Methode hat die Gegensätze: synthetisch und analytisch, deductiv und inductiv, apriorisch und empirisch, überwunden, sie steht zu ihnen, wie zu begrifflichen Gegensätzen überhaupt, nicht mehr in der Beziehung des „Entweder Oder“, sondern gleichzeitig in der des „Weder Noch“ und des „Sowohl Als auch“ (VI 238—9). Da der Begriff die einzige und alleinige Substanz ist, so ist seine Selbstbewegung der einzige und alleinige Process, den es giebt, ebensowohl der objective Gang der Sache selbst, als der Denkprocess im Kopfe des Philosophen. Das Subject als solches ist mithin beim Philosophiren blos der Zuschauer dieses objectiv vor seinem Bewusstsein sich abspielenden Processes, und seine einzige Aufgabe die, denselben unbeeinflusst gewähren zu lassen und möglichst wenig durch zufällige subjective Zuthaten zu stören.



II.

Kritik der dialektischen Methode.**1. Die Stellung der Kritik zur dialektischen Methode.**

Die Kritik hat zu Hegels dialektischer Methode eine ganz andere Stellung einzunehmen als zu irgend einem andern Gegenstande. Zwar kann sie die Untersuchung, ob diese Methode das erklärt oder leistet, was sie zu erklären oder zu leisten verspricht, d. h. ob sie gegenwärtig brauchbar oder unbrauchbar und werthlos ist, ebenso wie bei jedem andern Gegenstande behandeln, aber diese Frage ist in der Philosophie nicht die Hauptaufgabe der Kritik, sondern die andre, ob der Gegenstand an sich richtig oder falsch sei, und hierüber wird durch die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit desselben noch gar nichts entschieden. In Bezug auf die zweite Frage hat die Kritik bei Theilen der inductiven Wissenschaften die Inductionsbasis zu prüfen, ob die Thatsachen, von welchen ausgegangen wird, auch constatirt sind, bei einer deductiven Wissenschaft hat sie zu untersuchen, ob die Principien von denen aus deducirt wird, unanfechtbar sind, in beiden Fällen, ob der Gedankengang, der von den Ausgangspuncten zu den Resultaten führt, nach den Regeln der formalen Logik richtig ist. Die Dialektik aber kennt keine empirischen Thatsachen und keine höchste Principien, von denen sie ausginge, sondern ist, wie wir später sehen werden, schlechthin voraussetzungslos und absolut, die Regeln der formalen Logik aber verachtet sie als einen überwundenen Standpunct (VI 239. Z. 4—5 ff.), der eo ipso unfähig ist, die Wahrheit jemals zu erreichen. Letzten Endes beruht alle negative Kritik auf dem Nachweis von Widersprüchen, seien es nun Widersprüche in sich (apriorische Unmöglichkeit), oder Widersprüche gegen unanfechtbare Thatsachen (empirische Unmöglichkeit). Beide Partheien sind stillschweigend darüber einig, nicht, wie Hegel vom Verstande meint, dass der Widerspruch = Nichts ist (IV. 72.), sondern dass, wo ein Widerspruch nachgewiesen ist, ein Fehler stecken müsse, weil der Widerspruch das Anzeichen des Unmöglichen, des Un-

sinn ist, während das Nichts ein ganz bestimmtes, durchaus nicht unmögliches Resultat wäre. Dieses gemeinsame Einverständnis über die Geltung des Satzes vom Widerspruch ist das Minimum von gemeinschaftlicher Basis, ohne welche überhaupt kein Streiten, wenigstens keine Ueberführung der Unrichtigkeit, denkbar ist. Der Dialektiker aber lächelt über dieses Vorurtheil, welches ja auch nur eines von den über Bord geworfenen Gesetzen der formalen Logik ist, und darum fehlt es an dem unerlässlichen Minimum von gemeinschaftlicher Basis, um mit dem Dialektiker zu streiten. So wenig wie der Widerspruch schreckt den Dialektiker das Unmögliche, denn Hegel sagt ja selbst, dass Alles ein Unmögliches sei (IV. 203). Stellt man ihn vor eine contradictorische Alternative, bei welcher die Consequenzen der einen wie der andern Seite ihn ad absurdum führen, so überspringt er das Netz mit dem Bemerkten, dass, da die Wahrheit nicht in die Form Eines Urtheils gefasst werden könne, die Dialektik kein „Entweder Oder“ kenne, und dass die Wahrheit der scheinbaren Alternative nur ihr gleichzeitiges „Weder Noch“ und „Sowohl Als auch“ sei, (vgl. VI 238 — 9, auch I 188), denn auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist ja abgeworfener Ballast, und die dialektische Identität des Widerspruchs ist das stets geförderte Dritte. Beispiele hierzu wird die Folge genug ergeben. Ich will hier nur Eines anführen. Michelet polemisiert (Gedanke Bd. III. S. 209—10) gegen einen Einwurf Trendelenburgs, dass der Anfang der Hegel'schen Logik sich der verpönten 2ten Schlussfigur bediene, und (nach Michelet vervollständigt) so lauten würde:

Das Sein ist die einfache, unbestimmte, unmittelbare, leerste Abstraction u. s. w.

Das Nichts ist die einfache, unbestimmte, unmittelbare, leerste Abstraction u. s. w.

Ergo: das Sein ist das Nichts. —

Nach demselben Schema wie:

Du bist ein zweibeiniges Thier.

Eine Gans ist ein zweibeiniges Thier.

Ergo bist du eine Gans. —

Es ergibt sich hieraus folgende Alternative: entweder die

Identität ist nur eine theilweise, partielle, die soweit reicht als das gleiche Prädicat, und nicht weiter (Gedanke III 209. Z. 4 von unten), oder sie ist eine totale. Im ersten Falle ist die Identität, als partiell und relativ, keine absolute und kommt die Einheit der Gegensätze über die schlechte, abstracte Verstandesidentität nicht hinaus; im letzteren Falle ist der Schluss falsch und folgt nicht aus den Prämissen. Keine der beiden Seiten kann der Dialektiker im Ernste zugeben, ohne sich selbst in's Gesicht zu schlagen, und so hat denn trotz allem Schelten Michelets Vertheidigung gegen Trendelenburgs Einwand nichts Stichhaltiges zu erwidern, als die Incompetenterklärung der formalen Logik für Begründung von Einwendungen gegen die Dialektik kraft des Machtpruchs der speculativen Vernunft, und die Erklärung, „dass jedem Neuling, der in das collegium logicum eines Hegelianers tritt, sogleich eingeschärft“ (ja wohl eingeschärft!) „wird, dass die Wahrheit sich nicht in der Form der Verstandeslogik erhärten lässt, dass sie nicht in einen Satz gefasst werden kann, sondern zwei“ (sich widersprechende) „Verstandessätze nöthig sind, um eine speculative Wahrheit auszusprechen.“ — Das zweite Beispiel, welches ich wähle, ist die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch. Von jeher ist Hegel wegen dieses Punctes angegriffen, von jeher haben sich die Hegelianer darüber, als über ein Missverständniss, beschwert, da ja Hegel den Satz vom Widerspruch ebensowohl bestehen lasse. Betrachten wir den Sachverhalt dieses wichtigen Punctes etwas genauer.

Mit der Selbstbewegung des Begriffs, mit der Eigenschaft des Begriffes A, ebensowohl nicht A, oder B, zu sein, ist eo ipso der Widerspruch gesetzt. Wenn gleich dieser Widerspruch, so wenig wie der Begriff, an dem er gesetzt ist, etwas Festes und Bleibendes ist, so ist er doch immerhin gesetzt, gleichviel ob dauernd oder nicht, ja sogar er setzt sich unaufhörlich von Neuem, so oft er im Fortgang des Processes zu verschwinden scheint. Demgemäss erklärt auch Hegel (IV. 67): „Alle Dinge sind sich selbst widersprechend;“ er behauptet, „dass die Antimonie sich in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen befindet“ (VI. 103), — „dass in allen diesen der Widerspruch wesentlich und nothwendig ist“ (VI. 102). Die Stelle (IV. 69): „wenn ein Existirendes den Widerspruch nicht

in ihm selbst zu haben vermag“, widerspricht dem keineswegs; denn erstens entgeht ein solches dem Widerspruch doch nicht, da es vielmehr alsdann („statt selbst lebendige Einheit, Grund, zu sein“) „in dem Widerspruche zu Grunde geht,“ und zweitens wird es, wenn es auch in einer bestimmten Beziehung den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, denselben doch in unzähligen andern Beziehungen (z. B. als Materie, als Veränderliches u. s. w.) in ihm selbst haben. Ferner „kann eine Wahrheit nicht in einem einseitigen Satze ausgesprochen werden“ (VI. 159), sondern es gehören zwei Sätze dazu, die sich widersprechen, indem der eine die Identität, der andere die Verschiedenheit (IV. 33) der Gegensätze ausspricht und zwar so, dass diese beiden Bestimmungen von den Gegensätzen „in derselben Rücksicht und nach derselben Seite“ (XIV. 210) gelten, nicht etwa in verschiedenen Beziehungen gelten, wobei jeder Widerspruch wegfallen würde (vgl. später S. 62—3 u. 77 unten). Somit ist der von den beiden Sätzen ausgedrückte conträre Gegensatz „der gesetzte Widerspruch,“ (IV. 57) d. h. der offene, wirkliche Widerspruch im vollsten Maasse und höchsten Grade. Das Resultat ist demnach dies: „der Widerspruch ist in allen Dingen und in allen Begriffen wesentlich und nothwendig“, oder: „jedes Existirende ist ein sich Widersprechendes, und jede Wahrheit kann nur in sich Widersprechendem ihren Ausdruck finden.“ Dem gegenüber lautet der Satz vom Widerspruch: „Das sich Widersprechende kann nicht sein, und das sich Widersprechende kann nicht wahr sein.“ Wenn letzterer Satz nicht durch ersteren aufgehoben wird, so weiss ich nicht, was man unter Aufheben eines Satzes verstehen soll. Dieses Resultat ist unumstösslich, und es ist die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch (und der andern Verstandesgesetze) *conditio sine qua non* für die Existenz der Dialektik, durch welche sie sich erst von der gemeinen Logik unterscheidet; — dies ist unbedingt festzuhalten, und wir sind zweifellos berechtigt, aus dieser klaren und unentbehrlichen Behauptung die letzten Consequenzen zu ziehen. Eben diese Consequenzen aber sind Hegel unbequem, da sie, wie wir sehen werden, jedes Erkennen, also auch das dialektische, unmöglich machen; dennoch kann er auch nicht die andere Seite der Alternative ergreifen, da er damit eben in die Verstandeslogik zurückfallen würde, über die er sich in der Dialektik erheben will. Er möchte

sich deshalb gegen diese Consequenzen dadurch schützen, dass er gleichzeitig mit seiner Aufhebung den Satz vom Widerspruch auch gelten lassen will, also auch hier dadurch, dass er die Alternative mit einem „Sowohl, Als auch“ überspringt. Man könnte hier vielleicht zunächst an eine Abgrenzung der Gebiete für Geltung und Nichtgeltung jenes Gesetzes denken, worin die Stelle: „VI. 240 oben“ bestärken könnte, indem man für das Gebiet der Vorstellung (für die gemeinen Wissenschaften und das practische Leben) den Satz gelten lässt, für den Begriff (im speculativen Sinne des Worts) aber ihn aufhebt. Indess ist diese Unterscheidung ganz unhaltbar, da schon die gemeine Psychologie keine feste Grenze zwischen Vorstellung und Begriff kennt, sondern beide gradatim in einander fließen, und sich nur durch ihre Abstraktionsstufe unterscheiden. Ebenso unstatthaft wäre der Versuch, wenn man Hegels Bemerkung (III. 20), dass „die Formeln, welche die Regeln des Schliessens“ sind „überhaupt nur eine Richtigkeit der Erkenntnisse, nicht die Wahrheit betreffen“, — wenn man, sage ich, diese Bemerkung über die Schlussfiguren auf die 3 obersten Denkgesetze und speciell den Satz vom Widerspruch übertragen wollte; denn es würde sich die feste Unterscheidung zwischen Richtigkeit und Wahrheit ebenso unmöglich zeigen, wie die zwischen Vorstellung und Begriff. Ueberhaupt aber brauchen wir uns bei den besonderen Versuchen solcher Gebietsbegrenzungen nicht aufzuhalten, da die Sache sich allgemein abthun lässt. Erstens nämlich behauptet sich der Satz vom Widerspruch als ausnahmsloses Fundamentaldenkgesetz, es ist also dasselbe im Begriff umgestossen, sobald es nur für einen einzigen Fall umgestossen ist; zweitens aber würde eine solche Fixirung einer das Gebiet der Geltung beschränkenden Grenze durchaus gegen den Geist der Dialektik verstossen, welche grade in der Aufhebung und Verflüssigung solcher Fixirungen ihre Eigenthümlichkeit bethätigt. In der Sonderung und Auseinanderhaltung der Seiten und Beziehungen sieht die Dialektik das einseitige Thun des Verstandes, sie muss also nothwendig behaupten, dass der Satz vom Widerspruch in demselben Umfange und in derselben Beziehung bestehen bleiben soll, als er aufgehoben ist. Wenn auch nicht ausdrücklich erklärt wäre, dass der Widerspruch in allen Dingen und Begriffen wesentlich und nothwendig sei, so würde es doch schon aus dem Geist der Dialektik hervorgehen;

dass er in der Totalität sowohl aufgehoben werden als bestehen bleiben muss, und in derselben Beziehung zu gelten aufhören, wie fortfahren muss. Dies ist aber der Widerspruch in höchster Potenz; denn gegenüber der für die Dialektik unentbehrlichen Annahme der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch enthält die Behauptung seines Bestehenbleibens in dem formalen Act ihrer Aufstellung einen Widerspruch gegen ihren Inhalt, da ihre Aufstellung nur möglich ist, wenn der Widerspruch erlaubt ist, ihr Inhalt aber ihn verbietet. So fängt sich hier die Dialektik in ihrem eigenen Netze. Ist die Aufstellung der Behauptung möglich, so ist ihr Inhalt falsch; ist ihr Inhalt richtig, so ist sie als Behauptung unmöglich. Die Behauptung stösst ihren eigenen Inhalt um, der Inhalt tödtet sie im Entstehenwollen. Den Dialektiker kümmert aber dies alles nicht, selbst da wo er sich gegen den Vorwurf, in Widersprüchen zu reden, verwahrt, redet er in Widersprüchen. Nirgends springt das Wesen der Dialektik so unverhüllt in die Augen und an keinem Beispiel sieht man so deutlich wie hier, was von jenem Ueberspringen der Alternativen zu halten sei. Das Beispiel wird aber zugleich gelehrt haben, dass man sich durch die Opposition der Dialektik nicht irre machen lassen dürfe, wenn dieselbe sich über Missverständnisse beklagt, weil nur die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch und nicht auch sein Geltlassen berücksichtigt werde. Die Verstandesreflexion, welche ein für allemal dieses Ueberspringen der Alternativen verwerfen muss, kann in solchen Fällen nichts weiter thun, als die Consequenzen jeder Seite untersuchen, und da die Consequenzen von der Geltung des Satzes vom Widerspruch als Inhalt der gemeinen Logik bekannt sind, so kann sich in diesem Falle die Untersuchung nur auf die Consequenzen seiner Aufhebung erstrecken.

Es geht zur Genüge aus alledem hervor, dass man den echten Dialektiker für sein eigenes Bewusstsein auf keine Weise ad absurdum führen kann, denn da, wo für andere Menschen das Absurde eintritt, mit dem Widerspruch, fängt für den Dialektiker erst diejenige Weisheit an, zu welcher er allein Liebe hat. Nun frage ich aber, ob es ein anderes Mittel giebt, um etwas als falsch zu beweisen, als dass man es ad absurdum führt, d. h. es so umformt, oder solche Consequenzen daraus zieht, dass man bei dem Widerspruch ankommt? Nur der Dialektiker macht hierin eine Ausnahme, für ihn ist das Kriterium der Unwahrheit, wider-

spruchslos zu sein oder sein zu wollen, und das alleinige formale Kriterion der Wahrheit, Einheit der Identität und des Widerspruchs, oder kürzer, Identität des Widerspruchs zu sein oder sein zu wollen. Damit kann nicht gesagt sein sollen, dass Alles Widerspruchsvolle, mithin aller Unsinn, Blödwitz und nonsens dem Dialektiker Wahrheit sei, aber soviel ist gewiss, dass sein Kriterion der Wahrheit nicht weiter reicht; ob aber ein Widerspruch nonsens oder Wahrheit sei, dafür hat auch der Dialektiker kein formales Kriterion, und zwei Dialektiker, wenn sich keiner von beiden des Vergehens schuldig macht, in die Einseitigkeit der Verstandes-Logik herabzufallen, haben in der That so wenig ein Mittel, um einander Fehler nachzuweisen oder ad absurdum zu führen, als der Nichtdialektiker dem Dialektiker gegenüber. So ist dem Dialektiker auf keine Weise durch die gewöhnlichen Beweise der Falschheit beizukommen, wozu noch die Flüssigkeit seiner Begriffe hinzukommt. Denn die andere unerlässliche Bedingung beim Streiten ist, bei der Stange zu bleiben, und wenn von A die Rede ist, auch wirklich nur an A und nicht an B zu denken; dem Dialektiker aber ist A grade dies, ebensowohl B zu sein, wenn man ihn also beim A gefasst zu haben glaubt, so ist er längst zum B entschlüpft und man hat das Nachsehen. Ein Dialektiker ist darin, wie ein Maniacus mit Ideenflucht; Du wirst eher das Oel mit der Hand fassen, als ihn beim Wort. —

Es ist von grösster Wichtigkeit sich dieses Verhältniss völlig klar zu machen, denn der Nichtdialektiker will seine gewöhnlichen Mittel der Kritik natürlich zunächst auch gegen den Dialektiker versuchen, und ist dann erstaunt, dass er damit nicht ein Haar breit weiter kommt, dass es ihm geht wie Einem, der Gespenster jagt: hat er es in eine Ecke getrieben und glaubt es zu fassen, so hört er es plötzlich hinter sich aus der andern Ecke hohnlachen. Andreerseits ist es aber für inconsequent vom Dialektiker zu halten, wenn er sich auf Widerlegungen solcher Angriffe seines Gegners einlässt, denn bald wird er doch an den Punct kommen, wo er ihm nur durch Berufung auf sein Princip entweichen kann, weshalb dann alles Vorhergehende ein unnützes Gerede war, und es für ihn das allein richtige bleibt, von vornherein die Unantastbarkeit des heterogenen Standpuncts durch jene verfehlten Mittel zu betonen, und sich auf gar nichts weiter einzulassen. So sagt Hegel ganz richtig (I. 176): „Im

Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht thut.“ Ueberdies aber ist solches Streiten für ganz überflüssig zu erachten; denn wer den Widerspruch mit Bewusstsein perhorrescirt, muss ihn in jeder Gestalt auf gleiche Weise perhorresciren, für diesen aber ist Hegels Logik selbst ihre beste Widerlegung. Wer dagegen einmal an dem gewöhnlichen formalen Kriterium der Falschheit zweifelhaft geworden ist, der kann durch wiederholte Anwendung dieses Kriterions nicht mehr von seinen Zweifeln geheilt werden. Wohl aber kann es von Wichtigkeit sein, einem solchen Zweifler die vollständigen und scharfen Consequenzen seiner Zweifel zu zeigen, ihm zu zeigen, dass, wenn er in einem einzigen Punkte wankend wird, mit einem Schlage Alles aufhört. Diese Consequenzen machen sich die Wenigsten klar, welche mit einer zweifelhaften Ehrfurcht zu der Dialektik hinansehen, und viele täuschen sich mit dem Irrthum, dass der Widerspruch, welcher in der gemeinen Logik das Kriterium des Unsinnns ist, und der Widerspruch, auf dem die Dialektik fusst, zweierlei Dinge seien, eine ganz irrthümliche Annahme, welche kein näherer Kenner der Hegel'schen Dialektik zu unterstützen wagen wird, und welche sowohl durch das schon Gesagte als auch durch alles Folgende (vergl. z. B. S. 62—3, 72—4, 77) von selbst ihre Widerlegung erhält.

Die wesentliche Aufgabe der Kritik der dialektischen Methode ist also die, die Consequenzen der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch nach allen Richtungen darzuthun, und die Berechtigung dieser wie aller andern von den gewöhnlichen Annahmen der Wissenschaft abweichenden Behauptungen und Voraussetzungen der Dialektik zu prüfen. Es wird sich zeigen, dass die Voraussetzungen, auf welche die dialektische Methode ihre Erhebung über die gemeine Verstandeslogik etwa stützen könnte, hinfällig sind, dass sie vielmehr als ein voraussetzungsloses Bauwerk in der Luft schwebt, dass diese Voraussetzungslosigkeit zugleich ihre eigene Haltlosigkeit und Berechtigungslosigkeit ist, dass sie endlich, weit entfernt, zu irgend einer Erkenntniss verhelfen zu können, die man noch nicht hatte, vielmehr ebenso sehr die Möglichkeit alles Denkens überhaupt, wie die Möglichkeit der Mittheilung aufhebt und in jeder Beziehung das leere Wort-Schema zu unmöglichen Denkaufgaben ist.

2. Die Hegel'sche und die gemeine Unendlichkeit.

Die Betrachtung des Unendlichen kann nicht vermieden werden, weil, wie wir sogleich sehen werden, die Hegel'sche Vernunft vom Verstande sich nur durch das dem Denken hinzugefügte Adjectiv „unendlich“ unterscheidet. Hegel behandelt den Begriff des Unendlichen an zwei verschiedenen Stellen der Logik und zwar das eine Mal als qualitative, das andre Mal als quantitative Unendlichkeit. Wir wollen letztere zuerst betrachten, weil sie allein mit dem gewöhnlichen Begriffe des Unendlichen wenigstens im Gegenstande zusammenhängt.

Es ist richtig, wenn Hegel sagt (III. 279—80): „Das Unendlichgrosse und Unendlichkleine sind Bilder der Vorstellung, die bei näherer Betrachtung sich als nichtige Nebel und Schatten zeigen.“ So wenig gewöhnliche Mathematiker dies anerkennen, so gewiss ist dies richtig, von Aristoteles und Spinoza ausgesprochen, von Locke ausgeführt, und noch jüngst von Dühring in seiner „natürlichen Dialektik“ erneuert. Falsch aber ist es, wenn Hegel hinzufügt: „Im unendlichen Process aber ist dieser Widerspruch explicirt vorhanden.“ So gewiss das Unendlichgrosse und Unendlichkleine unmögliche Begriffe sind, weil sie das Unendliche als wirklich existirend hinstellen, also mit dem Widerspruch einer als vollendet gegebenen Unendlichkeit behaftet sind, so gewiss ist der „unendliche Process“ ein natürlicher und widerspruchloser Begriff, weil in ihm nur von einer endlosen Möglichkeit die Rede ist. Jeder Versuch, im „unendlichen Process“ Widersprüche aufzuzeigen, schiebt dem Begriffe Process, welcher nur Actus, Thätigkeit, Bewegung bedeutet, den andern Begriff Resultat unter, welcher gleich Actum, That, Weg ist; der Process ist ein Werdendes, Unfertiges, das Resultat aber ein Seiendes, Fertiges; nur dann also, wenn man dem Process das Unrecht anthut, ihn als zurückgelegten Weg statt als das Produciren dieses Weges, als Laufen zu fassen, nur dann bringt man mit dieser Begriffsfälschung auch den Widerspruch des gegebenen Unendlichgrossen in den Process hinein. Nimmt man dagegen den unendlichen Process als ein Laufen ohne Ende, als im Actus des Laufens und mit der negativen Bestimmung behaftet, dass dieser Actus

des Laufens ohne Ende fort dauern solle, so ist durchaus kein Widerspruch mehr darin zu entdecken, denn die Unendlichkeit selbst bleibt dann ewig im Bereich der Möglichkeit der Zukunft, ohne je zur Wirklichkeit, zur Gegenwart oder Vergangenheit zu werden. Der Schein des Widerspruchs entsteht letzten Endes durch die Form des Ausdrucks, welche die Negation in das Adjectiv wirft statt in die Copula, wo sie allein einen Sinn hat; „der Process ist unendlich“ heisst nur „er ist = nicht endlich“, sowie „das Kind ist ungehorsam“, nur bedeutet: „das Kind ist = nicht gehorsam“, Hegel aber verleugnet diese bekannte Bedeutung des negativen Prädicats, um aus der Form: „der Process ist unendlich“ durch Vertauschung der Copula „ist“ mit „ist“ = „existirt“ dem Process ein „unendliches Sein“ anzudichten während die Copula ihm nur eine Unendlichkeit als Process d. h. als Werden, Actus, Thätigkeit etc., zuschreibt.

Die nächste Folge von Hegel's Verwerfung des unendlichen Progresses ist die, dass er das, was der Mathematiker und jeder andere Mensch unendlich zu nennen gewöhnt ist, und mit Recht so nennt, von diesem Namen ausschliesst, z. B. die Form der unendlichen Reihe (III. 293—4), die unendliche Annäherung an die Asymptote u. dergl. Da diese Formen aber doch ganz charakteristisch sind und irgend einen Namen behalten müssen, so ist Hegel so gütig, ihnen sogar den Namen unendlich zu lassen, obwohl sie ihn eigentlich nicht verdienen, nur mit dem Epitheton „schlecht“ zur beständigen Erinnerung ihrer Unwürdigkeit. Die wahre quantitative Unendlichkeit aber findet Hegel überall da, wo das Quantitative in eine derartige Form eingeht, dass es eine gewisse Qualität annimmt, mit einem Wort: beim Umschlag des Quantitativen in's Qualitative. (III. 281—2, 289). So findet z. B. Hegel am einfachen Bruch (gleichgültig ob er als Decimalbruch eine unendliche Reihe giebt, was ja nur auf das gewählte Zahlensystem ankommt) im Vergleich zu den gemeinen ganzen Zahlen etwas Qualitatives, und darum etwas Unendliches! In noch höherem Grade ist ihm dies der Fall bei dem Potenzenverhältniss in einer Function oder bei einem Differentialquotienten; dies sind seine quantitativen oder mathematischen Unendlichkeiten, und man kann es wohl keinem Mathematiker verdenken, wenn dies genügt, um ihm den Geschmack an Hegel zu verderben. Abgesehen davon, dass diese Formen im rein Mathematischen doch grade nur in so-

weit in Betracht kommen, als sie reine Grössen sind, und ihre etwaige qualitative Natur nur nach Beendigung der mathematischen Lösung der Aufgabe in der nicht mehr mathematischen Anwendung der Resultate zur Bedeutung gelangen kann, so ist es doch zu klar, dass dieselben in jeder Beziehung endliche Grössen sind, als dass von einer quantitativen Unendlichkeit bei ihnen die Rede sein könnte. Dies kann nur zu solchen Ungereimtheiten führen, wie z. B. Hegel's Behauptung, dass ein Werth als unendliche Reihe ausgedrückt eigentlich endlich, im sogenannten endlichen Summenausdruck aber wahrhaft unendlich sei (III. 293—4), d. h. also die Reihe $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ soll nunmehr endlich, die Summe 2 aber unendlich sein!! Eine Folge dieser Verkehrungen ist auch die, dass Hegel in seinen Anmerkungen über das mathematisch Unendliche immer nur die qualitative Bedeutung mathematisch endlicher Ausdrücke (zum Theil recht geschickt) behandelt, während er das mathematisch Unendliche z. B. eine nicht bloss der Form, sondern auch dem Inhalt nach unendlich sein sollende Reihe, (d. h. eine solche, für die es keinen endlichen Summenausdruck mehr giebt) so sehr ignorirt, dass er es gar nicht zu kennen scheint. Gerade das ist aber für den Philosophen die Aufgabe dem Mathematiker gegenüber, dass er zeigt, wie das mathematisch Unendliche und die Operationen mit demselben zu verstehen seien, wenn es doch keine unendlichen Grössen giebt. Um diese Aufgabe bekümmert Hegel sich gar nicht. — Es geht hieraus hervor, dass eine quantitative Unendlichkeit im wahren Sinne des Worts für Hegel schlechthin nicht existirt, weder als Unendlichgrosses und Unendlichkleines, noch als unendlicher Progress, dass vielmehr seine sogenannte quantitative Unendlichkeit nichts anderes ist, als die qualitative Hegel'sche Unendlichkeit in specieller Anwendung auf den Begriff der Quantität. Dies geht klar daraus hervor, dass die Quantität eben nicht eher zur Unendlichkeit kommt, als bis sie sich qualitativirt hat; dann aber hat sie also doch eben nur eine qualitative und keine quantitative Unendlichkeit.

Es bleibt uns also nun diese qualitative Unendlichkeit zu betrachten, von der die quantitative nur ein besonderer Fall ist. — Wenn diese schon das Sachverhältniss auf den Kopf stellt, so schlägt jene der naturgemässen Ausdrucksweise gradezu in's Ge-

sicht, wie es denn auch vor Hegel niemand eingefallen ist, an eine andere als quantitative Unendlichkeit zu denken. Jeder Begriff nämlich kann nur insofern das Prädicat „unendlich“ erhalten, als er eine quantitative Seite, als er eines Grösser oder Kleiner, eines Mehr oder Minder fähig ist. Jeder wird Ausdrücke wie: „unendlich baarfüssig“ für Unsinn erklären, und den Ausdrücken „unendlich weise, unendlich gütig“ nur in sofern einen Sinn beilegen, als die quantitative Steigerung, deren die Begriffe fähig sind, bis in's Unendliche fortsetzbar gedacht werden soll. Nur an demjenigen, was einer Vermehrung oder Verminderung fähig ist, ist es möglich, die Steigerung bis in's Unendliche fortgesetzt zu fordern, nur von demjenigen, was für gewöhnlich Enden hat, hat es einen Sinn, die Enden und die Endlichkeit zu negiren. Beides fällt aber zusammen, denn Enden hat nur eine Grösse, und was eine Grösse ist, dessen Enden können verschoben werden. Nimmt man nun aber den Begriff, abgesehen von seiner quantitativen, bloss von seiner qualitativen Seite, so kann man bei ihm auch nicht mehr von Enden sprechen, also hat es auch keinen Sinn mehr, seine Enden zu negiren, da ihm weder Endlichkeit noch Unendlichkeit zukommt, welches Specien eines Genus sind, dem er heterogen ist. Das Analogon der Enden in der Quantität aber ist in der Qualität die Bestimmtheit, doch auch nur als Analogon und nichts weiter. Dem entsprechend braucht Hegel auch die Ausdrücke „endliche Verstandesbegriffe“, und „feste“ oder „bestimmte Verstandesbegriffe“ synonym. Mithin ist, was in der Quantität die Unendlichkeit ist, in der Qualität die Unbestimmtheit. Man wird Hegel's qualitative Unendlichkeit nie verstehn, wenn man nicht überall für das Wort „Unendlichkeit“ das Wort „Unbestimmtheit“ liest, oder wenigstens mit jenem Worte nur diesen Sinn verbindet. Grade das verhindert die Meisten am Verständniss, dass sie immer noch Reminiscenzen irgend einer Art von dem suchen, was sie als Unendlichkeit im Kopfe haben.

Hegel entwickelt seine qualitative Unendlichkeit an dem Gegensatz des „Etwas“ und des „Andern“. Es ist dies insofern gleichgültig, als die Sache sich aus jedem andern Paar von Gegensätzen ebenso gut hätte entwickeln lassen, doch sind die Begriffe insofern richtig gewählt, als auch bei jedem andern Paar von Entgegengesetzten doch keine Eigenschaft weiter benutzt worden wäre,

als dass das Eine in das Andere übergeht. Dieses Uebergehen des beliebig als „Etwas“ fixirten Begriffes in sein Anderes, dieses „Nicht umhin können, sich zu verändern“, diese unstete, rastlose Flüssigkeit des Begriffs, das Ueberfliessen über jede demselben vom Verstande gegebene Bestimmtheit, nicht nur über diese, die ich eben vorhabe, sondern über jede in Zukunft noch zu geben mögliche, — immer das nicht zu sein, als was man ihn festhalten will (allerdings nur dadurch der einen Bestimmtheit entrinnen könnend, dass er sich in eine andere Bestimmtheit, nicht in das negativ Bestimmungslose stürzt) — dies ist selbst die qualitative Unendlichkeit. Man sieht sogleich, dass dieses Princip der nothwendigen Veränderung nichts ist, als das dialektische Princip selbst. — Kommt man nun mit den Reminiscenzen des gewöhnlichen Denkens und der naturgemässen Begriffsbildung an diese Betrachtung, so wird man sich verleiten lassen, dasjenige an diesem Process für die Hegel'sche Unendlichkeit ansehen zu wollen, was daran unendlich im gewöhnlichen Sinne erscheint, d. h. den unendlichen Process der Veränderung oder des Fliessens. So kommt Trendelenburg dazu, Hegel vorzuwerfen, dass er in seiner qualitativen Unendlichkeit über die perhorrescirte schlechte Unendlichkeit des unendlichen Processes in der That gar nicht hinweggekommen sei. Damit thut er ihm jedoch, wie ich glaube, Unrecht, denn so wie man bedenkt, dass die qualitative Unendlichkeit nur Unbestimmtheit bedeutet, sieht man, dass die Pointe nicht in dem unaufhörlichen Fliessen des Begriffes liegt, sondern darin, dass er unbestimmt, d. h. dass er ein solcher ist, dessen Natur es ist, in jeder Bestimmtheit seine Unbestimmtheit zu bewahren, d. h. nichts in bestimmter Weise Bestimmtes zu sein, und die Bestimmtheit nur als etwas zu Negirendes zu kennen. Die Hegel'sche Unendlichkeit besteht also nicht in der Endlosigkeit des Veränderungsprocesses, sondern ausschliesslich in dem treibenden Princip, kraft dessen der Begriff befähigt und gezwungen ist, jede ihm vom Verstande gegebene Bestimmtheit zu negiren, d. h. sie besteht im dialektischen Moment selbst und ist identisch oder synonym mit diesem. — Hegel nennt mit Recht die gemeine Unendlichkeit eine negative, da dem Verstande nur das Endliche das Gegebene, Positive ist, das Unendliche aber nur die Negation seiner Endlichkeit; dagegen nennt Hegel von seinem Standpunct aus seine Unendlichkeit mit Recht

eine positive, da seiner Vernunft die flüssige Unbestimmtheit des Begriffs oder seine Allerweltsmöglichkeit das gegebene Positive ist, dagegen die feste Bestimmtheit des Begriffs eine willkürlich vom Verstande gezogene Beschränkung (partielle Negation) dieses Positiven.

Was hiervon für uns Wichtigkeit hat, ist Folgendes: Die Hegel'sche und die gemeine Unendlichkeit sind ganz heterogene Begriffe, die gemeine oder negative Unendlichkeit ist nur vom Verstande, die Hegel'sche oder positive Unendlichkeit ist nur von der Vernunft zu fassen, denn sie ist Eins mit dem dialektischen Moment, mit der flüssigen Unbestimmtheit des Begriffs. Jede Mühe, die Hegel'sche Unendlichkeit vom Standpunct des Verstandes aus zu fassen ist vergebens, denn sie ist recht eigentlich das pulsirende Herz der Dialektik; man muss schon im dialektischen Princip drin sein, schon auf dem Standpuncte der Vernunft stehen, ehe man sie zu fassen vermag. Wenn sie vom Standpunct des Verstandes aus schon nicht zu fassen ist, so ist sie noch weniger vor demselben zu rechtfertigen, da der Verstand leugnen muss, was er nicht begreift und wofür er zugleich keine Begründung sieht; am allerwenigsten aber kann durch Vermittelung der Hegel'schen Unendlichkeit dem Verstande die Hegel'sche Vernunft begreiflich gemacht werden.

3. Die Hegel'sche Vernunft und der gemeine Verstand.

Ohne von den 99 cursirenden Unterscheidungen von Vernunft und Verstand eine bestimmte annehmen, oder gar eine 100ste hinzufügen zu wollen, kann man doch so viel behaupten, dass alle reiferen und natürlicheren Bestimmungen jener Begriffe nicht auf eine Zerrpissung des Intellects in nichts mit einander gemein habende Theile, sondern auf Einheit des Denkvermögens mit bloss abstrahirender Sonderung verschiedener, auf verschiedene Gegenstände gerichteter Thätigkeiten hinauslaufen. Die Psychologie sondert noch heute das Vorstellungs-, Denk- oder Erkenntnissvermögen von andern z. B. Begehrungs- oder Gefühlsvermögen (gleich-

viel mit welchem Recht); aber jene spaltende Tendenz, welche sich darin gefiel, sogar die rein intellectuelle Seite des menschlichen Geistes aus verschiedenen Elementarseelen durch wer weiss welchen Kitt zusammengekleistert zu denken, ist glücklicherweise heute ein überwundener Standpunct. Wie man Vernunft und Verstand auch unterscheiden möge, ob nach theoretischer oder practischer Beziehung oder umgekehrt, oder ob nach Abstraction und Causalität (Schopenhauer), oder nach welchen Rücksichten sonst immer, so viel steht fest, dass ein und derselbe Intellect es ist, der nach denselben allgemeinsten Gesetzen der Wirksamkeit hier diesem, dort jenem Gegenstande sich zuwendend, hier auf diese, dort auf jene Weise sich bethätigt.

Bei Hegel ist dies nicht der Fall, denn bei ihm umfasst der Verstand dasjenige, was bei allen andern Vernunft und Verstand ist, während die Hegel'sche Vernunft als etwas Unerhörtes noch nie Dagewesenes neu hinzu kommt, und nach Regeln denkt, welche zu denen des Verstandes in directem Widerspruch stehen, so dass sie das Thun des Verstandes für ein ebenso verkehrtes hält, als der Verstand ihr Thun für verkehrt und sinnlos erklären muss, (I. 184—5) nur mit dem Unterschiede, dass die Vernunft das Thun des Verstandes für verkehrt aus Bornirtheit hält, und sich als erhaben über diese Bornirtheit geniesst, während der Verstand das Thun der Vernunft für verkehrt aus Uebergeschnapptheit erklärt, und sie für eine krankhafte Verirrung halten muss. Die Vernunft glaubt mithin den Verstand, den sie negirt, als überwundenen in sich einschliessen zu können, der Verstand aber weiss, dass er die Vernunft, die er negirt, als Tollhäslerin von sich ausschliessen muss. Jedenfalls steht fest, dass jeder Theil das Thun des andern als etwas Verkehrtes negirt, und man hat somit zwei Theile im Intellect, die beide denkende, aber nach entgegengesetzten, sich widersprechenden Grundsätzen denkende sind, und im menschlichen Kopfe im Kampfe liegen müssen, bis die Stimme des einen Theils zum Schweigen gebracht und der andere souveräner Tonangeber ist. Bleibt der Verstand Sieger im Kopfe, so wird das Denken der Einheit des Widerspruchs für etwas Unmögliches erklärt, bleibt die Vernunft Sieger, so wird der Satz des Widerspruchs mit der ganzen formalen Logik als einseitig und folglich unwahr über Bord geworfen. Etwas Ungeheuerlicheres

als dieser Dualismus, dieser Antagonismus von Verstand und Vernunft, als diese Zusammenkettung von intellectuellen Seelen, deren jede auf entgegengesetzte Weise denken will, welche sich mithin wie Pferde, die auf den entgegengesetzten Seiten eines Wagens angespannt sind, entgegenarbeiten, ist wohl noch nie eronnen worden, und es ist vergeblich, diesen in Hegel's System klar ausgedrückten Widerspruch der Geisteskräfte mit der Redensart übertünchen zu wollen, dass dieselben verschiedene Seiten oder Momente des Logischen seien. Wenn die Vernunft die Thätigkeit des Verstandes benutzt, so ist es nur insofern, als er Abstractionen und bestimmte Begriffe bildet, aber die Gesetze, nach welchen er allein denken kann und muss, schlägt sie factisch todt; sie erklärt also jenes Bilden von festen Begriffen allerdings nur insofern für falsch, als es einseitig ist, und die Wahrheit noch nicht erreicht, immerhin aber für verwendbar als schätzbares, ja sogar unentbehrliches Material (III. 20. z. 11—12); dagegen die Art und Weise seines Denkens und die Gesetze seiner Begriffsverbindungen erklärt sie nicht nur für völlig leer und deshalb werthlos, sondern auch für falsch als solche als widerspruchsvoll in sich und untereinander, da sie den Widerspruch begehen, während sie ihn von sich abhalten wollen (VI. 231 oben, 238 unten); er erklärt, dass ein Festhalten an ihnen die Wahrheit unmöglich mache, dass diese im Gegentheil nur zu erreichen sei durch ihr Aufgeben und Aufheben, durch das Fortgehen zu dem Gesetze der speculativen Vernunft, welches das Aufnehmen des Widerspruchs fordert, den jene (vergeblich) von sich ausschliessen und abhalten wollen. (Vergl. Hegel IV. 32—7, 66—73, VI. 230—1, 238—9). Nur als Organ der Begriffs-Bildung kann der Verstand von der Vernunft in der Bedeutung einer niedern Stufe geduldet und benutzt werden, als Kanon der Gesetze der Verstandeslogik dagegen muss sie ihm jede Berechtigung, zu existiren und sich geltend zu machen, absprechen, wenn sie auch seine faktische, historische Existenz leider nicht leugnen kann*). Was wir ferner über

*) Wenn Hegel ihnen eine „formelle, abstracte, unvollständige Wahrheit“ zugesteht, so heisst dies auf logischem Gebiet und Bestimmungen gegenüber, die das höchste Regulativ aller Wahrheit sein wollen, nichts anders, als wenn er ihre Falschheit behauptet. Die Hauptsache bleibt bestehen, dass er sie für leer, sich selbst widersprechend, und für noth-

das gegenseitige Verhältniss von Vernunft und Verstand zu sagen haben, bezieht sich auf den letzteren hauptsächlich als Kanon der Gesetze der Verstandeslogik weil er nur in dieser Eigenschaft, nicht aber als Organ der bestimmten Begriffsbildung, mit der Vernunft im Widerspruch steht. —

Wenn schon diese Aneinanderkettung der mit einander unverträglichen Denkvermögen, die nur für den am Widerspruch sich labenden dialektischen Standpunkt annehmbar erscheinen kann, erstaunlich genug ist, so ist es noch erstaunlicher, dass von diesem Antagonismus vor Hegel und nach Hegel (ausser seiner Schule) niemand (mit alleiniger Ausnahme von Nicolaus Cusanus) etwas gemerkt hat, dass zu allen Denkfunktionen, welche von Nichtdialektikern vorgenommen werden theoretisch und practisch das, was Hegel Verstand nennt, vollkommen ausreicht, und dass die Hegel'sche Vernunft ausschliesslich für diejenigen vorgeblichen Denkfunktionen bemüht werden muss, von welchen ebenfalls vor Hegel und nach Hegel (ausser seiner Schule) niemand etwas wissen will. In der That ein merkwürdiges Zusammentreffen! —

Der Verstand ist nach Hegel „die Kraft des Beschränkens“ (I. 172) und seine Thätigkeit „endliches Denken“ (I. 163, VI. 63), d. h. nach dem vorigen: bestimmtes, festes Denken; im besten Falle liefert er „reines Denken“. Die Vernunft dagegen liefert „unendliches Denken“ (VI. 63) d. h. nach dem vorigen: flüssiges, unbestimmtes Denken, oder „absolutes Denken“ (I. 191). Das absolute Denken der Vernunft ist, wie über jeden Gegensatz, so auch über den des Subjectiven und Objectiven erhaben, es ist das „schlechthin Allgemeine“, Alles Durchdringende, Alles Belebende. Wie ist es dann aber möglich, dass es noch einen Verstand giebt, der sich gegen die Gesetze der Vernunft auflehnt, und die entgegengesetzten Gesetze als die seinigen behauptet? Wo kommt dieser Verstand her, oder wenn die Vernunft ihn umschliessen soll, wie kommt dieser heterogene Bestandtheil in sie hinein, wenn die „absolute Idee“ die alleinige Substanz ist, wie ist es möglich, dass er sich untersteht, nach entgegengesetzten Ge-

wendig durch das Gesetz der speculativen Vernunft aufzuheben erklärt, ehe man zur Wahrheit kommen kann, also auch für im Widerspruch stehend mit den Gesetzen der Vernunft. (Vergl. auch oben S. 40—43 und unten S. 72—4).

setzen thätig zu sein, woher nimmt er das Streben und die Kraft, das natürliche Umschlagen des Begriffes in sein Gegentheil zu verhindern, wenn die Vernunftgesetze das schlechthin Allgemeine und das „absolute Denken“ der einzige Process ist? Wie ist es gar denkbar, dass dieses Allerallgemeinste, in allem Lebende, die Vernunft, doch so Wenigen bekannt ist, ja sogar von den Allermeisten selbst dann noch, wenn sie davon gehört haben, die Existenz derselben bestritten werden kann, da sie doch in derselben leben und weben und sind, und völlig von ihr durchdrungen sein müssten? Wie reimt sich diese Erscheinung mit Hegel's Behauptung, dass die Philosophie nur das Denken verlangt, welches jedem Menschen von Natur gegeben ist (VI. 8), ja sogar, dass das Logische die eigenthümliche Natur des Menschen ist (III. 11), durch die er sich vom Thiere unterscheidet? Wenn aber diese Vernunft in der allergrössten Mehrzahl der Menschen so schwach vertreten ist, dass man „ein Liebling der Götter“ sein muss (Michelet „Gedanke“ Bd. I. S. 200), um etwas von ihr zu spüren, sollte es dann mit der Versicherung der Dialektiker nicht etwas zweifelhaft bestellt sein, dass in den so viel unvernünftigeren Regionen der organischen und unorganischen Natur dieselbe Vernunft, mit welcher der Mensch nur so ausnahmsweise begnadigt ist, das allein thätige Princip sei? Freilich kommt dann die arme Natur sehr schlecht weg, wenn sie nicht mehr als die Menschheit mit Vernunft begnadigt ist, denn Verstand ist nach Hegel gar nicht im Objectiven (VI. 59): „Das Denken, nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heisst Verstand (im genauen Sinne des Worts). Näher ist die Endlichkeit der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen, die eine, dass sie nur subjective sind, und den bleibenden Gegensatz am Objectiven haben, die andere, dass sie als beschränkten Inhalts überhaupt sowohl gegeneinander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren.“ Grade das verständig-Logische erkennt der Verstandesphilosoph dem Naturprocess zu, welches Hegel ihm abspricht, und nur das vernünftig-Dialektische leugnet er in demselben; keineswegs aber leugnet der Gegner der Dialektik (wie Michelet ihm gern anhängen möchte), dass der Naturprocess überhaupt ein logischer Process sei. —

Hegel macht dem Verstande den Vorwurf, dass er unfähig sei, das Wahre zu fassen (VI. 53): „Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.“ (VI. 59): „Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten“. Hiergegen ist zu bemerken, dass die Wahrheit nichts weniger als absolut an und für sich ist, sondern dass sie ein Begriff ist, der in einer Beziehung besteht, also durchaus nur an Anderem, welches die Beziehung trägt, und als beziehlich oder relativ nicht absolut ist. Wenn also dieses Prädicat der Wahrheit falsch ist, so ist auch nicht mehr einzusehen, warum sie nicht durch endliche Bestimmungen, d. h. durch den Verstand, zu erfassen sein soll. Betrachten wir noch, wie Hegel jenes falsche Prädicat der Wahrheit zu begründen sucht. (VI. 51—52): „Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung Im philosophischen Sinn dagegen heisst Wahrheit, überhaupt abstract ausgedrückt, Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst.“ Diese Definition ist entweder vollkommen leer, und jeder Blödsinn thut ihr Genüge, oder sie ist so zu verstehen, dass „Uebereinstimmung mit sich selbst“ das „Nicht = sich = selbst = widersprechen“ bedeutet, dann aber sagt sie nichts anderes als der Satz vom Widerspruch, setzt aber das rein formale Wahrheits-Kriterion der Verstandeslogik als zugleich materiales Kriterion der Wahrheit, was nicht zu dulden ist, abgesehen davon, dass ein solches Acceptiren des Satzes vom Widerspruch dem Geiste der Hegelschen Methode gänzlich zuwiderläuft. In den nachfolgenden Erläuterungen der Definition zeigt sich aber auch, dass dieselbe etwas ganz anderes sagen soll, als was ihr Wortlaut wirklich sagt, d. h. dass sie schlecht und schief ist, (VI. 52): „Das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet.“ Hiernach ist also die Wahrheit die Uebereinstimmung von Begriff und Realität eines Gegenstandes, und diese Definition unterscheidet sich von der gemeinen nur dadurch, dass sie an Stelle des subjectiven Begriffs den objectiven setzt. Dadurch wird die Wahrheit zu einer Beziehung zwischen

zwei Objectiven statt einer Beziehung zwischen einem Objectiven und einem Subjectiven. Abgesehen davon, dass jene objective Wahrheit mich höchstens in zweiter Reihe interessiren kann, da doch das Erste und Wichtigste für mich die Frage ist, ob meine Vorstellungen wahr sind, und dann erst davon die Rede sein kann, ob jenes, was ich wahrheitsgemäss vorstelle, in sich mit einer objectiven Unwahrheit behaftet ist oder nicht, abgesehen von allem ist überhaupt jene Lehre Hegels von der Incongruenz des Begriffs und der Realität aller Dinge ausser Gott eine seiner unglücklichsten, die sich auf keine Weise mit seiner Grundlehre, dass die Idee die alleinige Substanz sei, vereinigen lässt, da vielmehr die Dinge gar nichts weiter sind, als was sie vorstellen, da sie das was sie sind, nur sind durch den in ihnen sich offenbarenden Begriff (VI. 323 Z. 7—9), d. h. dass die Entwicklung der realen Dinge stets der Entwicklung des Begriffs conform, weil nur durch diese bestimmt, ist. Noch schärfer gefasst kann man es so ausdrücken, dass die Existenz der Dinge in keinem Punkte hinter der Idee derselben zurückbleibt, und in keinem Punkte über sie hinausgeht als eben in jenem geheimnissvollen Etwas der Realität selbst, welches Hegel freilich völlig ignorirt, und erst Schelling wieder zu Ehren bringt. Aus dieser Auffassung heraus, werde ich stets behaupten, dass der Ausdruck „objective Wahrheit“ bei Naturproducten eine sinnlose Tautologie ist, und nur bei Productionen nach subjectiven Ideen eine Bedeutung haben kann. Die Wahrheit ist jedenfalls also auch bei Hegel Beziehung zwischen dem Begriff des Dinges und seiner Realität, also nicht an und für sich, sondern an den Dingen und für die Dinge, und sowohl weil sie Beziehung, Relation, ist, als weil sie an Anderem ist, ist sie nicht absolut, sondern endlicher Natur, und ist mithin nicht einzusehen, warum der Verstand sie nicht fassen können sollte. Wenn freilich „absolut“ hier nichts weiter als „abstract“ bedeuten sollte, eine ebenso neue als originelle Bedeutung, welche ihm Hegel (VI. 230. Z. 21—22) merkwürdiger Weise einräumt, so war das Vorige überflüssig, denn aus dieser Bedeutung würde nur das Gegentheil von dem folgen, was Hegel daraus folgern will.

Einen andern, mit dem oben erwähnten zusammenhängenden Vorwurf macht Hegel ferner dem Verstande damit, dass derselbe hart und einseitig sei, auch zum Theil zu zerstörenden und

verderblichen Consequenzen führe (VI. 147—8). Indem nämlich das Denken des Verstandes durchweg einseitig sei, müsse es als solches falsch sein, da das Einseitige nie die volle Wahrheit sein könne. — Zunächst ist unbedingt zuzugeben, dass ein Gegenstand nur dann in Wahrheit erkannt ist, wenn er nach allen seinen möglichen Beziehungen, und von allen nach den verschiedensten Standpuncten hin sich darbietenden Seiten erkannt ist; hält man dagegen eine an sich richtige, aber der Allseitigkeit entbehrende Anschauung für die vollständige Erkenntniss des Gegenstandes, so geräth man bei den Consequenzen sehr leicht in Irrthümer, weshalb es höchst wichtig ist, Einseitigkeit in der Erkenntniss zu vermeiden, noch wichtiger aber, eine einseitige nicht für eine vollständige zu halten. Dem entgegen ist jedoch Folgendes zu berücksichtigen. Nicht jeder Gegenstand ist vielseitig, oder bietet nach verschiedenen Seiten verschiedene Ansichten dar (z. B. eine Kugel); aber selbst bei solchen Gegenständen, denen sich verschiedene Seiten abgewinnen lassen, sind meistentheils für die vorliegenden Zwecke nur Eine oder wenige ganz specielle Seiten verwendbar, so dass die Einseitigkeit der Auffassung in solchen Fällen nichts Falsches entstehen lässt, sondern nur eine lobenswerthe Vermeidung des ungehörigen Ueberflüssigen ist. Wenn man gleichzeitig das Bewusstsein der absichtlichen Beschränkung hat, so ist man auch vor der Möglichkeit geschützt, durch Ueberspringen in fremde Gebiete, wo jene Einseitigkeit nicht ausreicht, in Irrthümer zu verfallen. Endlich aber ist schlechterdings nicht einzusehen, warum der Verstand einseitig sein müsse, da er vielmehr nur die verschiedenen Seiten eines Gegenstandes zu erschöpfen braucht, um allseitig zu sein, wo dies Noth thut. (Nicht die Allseitigkeit als solche ist schon das, was Hegel Vernunft nennt, sondern erst ein Zusammenfassen widersprechender Seiten desselben Gegenstandes, was aber in Wahrheit niemals vorkommen kann.) Nicht in der Natur des Verstandes, sondern nur in einer schlechten und unvollständigen Anwendung desselben liegt die Einseitigkeit. Nur ein unvollständiges, im todten Wort erstarrtes Denken wird durch die Vorwürfe der Schroffheit und Härte betroffen, die namentlich vom Gefühl ausgehen, weil dieses als eine der schwierigsten Seiten des Lebens vom Verstande zuletzt begriffen, dann aber auch in seinem natürlichen Rechte bestätigt wird.

Betrachten wir nunmehr etwas näher, was wir denn eigentlich an der Hegelschen Vernunft haben. Die Vernunft ist unendliches Denken, die Reflexion wird durch das Aufheben des Endlichen (I. 173) und durch die Beziehung auf das Absolute (I. 182) zur Vernunft. Indem die endlichen oder festen Bestimmungen im Absoluten, d. h. Beziehungslosen, Unbestimmten untergehn, wird das reine Denken des Verstandes zum absoluten oder unendlichen Denken der Vernunft, d. h. zum unbestimmten, haltlosen, flüssigen Denken, wie wir im Vorhergehenden den Begriff des Hegel'schen Unendlichen nachgewiesen haben. (Es ist zu bemerken, dass sich in VI. 63. Z. 16—29 eine vom Herausgeber von Henning zugesetzte Stelle findet, welche wegen zu kurzen und mangelhaften Ausdrucks den Schein erweckt, als ob schon jedes reine Denken, als welches ganz bei sich ist und nur sich selbst zum Gegenstand hat, als solches unendlich sei. Abgesehen davon, dass die Argumente, die dies darthun sollen, falsch sind, kann dies gar nicht Hegel's Meinung sein, da auch das verständige Denken in festen Bestimmungen schon reines Denken sein kann (VI. 7. z. 8—9), also damit der Verstand selbst schon Vernunft wäre (vergl. I. 181). Dies nur zur Vorbeugung von Missverständnissen, die sich auf jene Stelle stützen könnten.) Die bisherigen Unterscheidungen waren formelle, vielleicht genügen sie, um den Unterschied des Inhalts zu bestimmen, vielleicht treten in Bezug auf letzteren noch mehr Unterschiede hinzu; betrachten wir jetzt, wie die Leistungsfähigkeit von Vernunft und Verstand ihrem Inhalte nach sich verhalten. Was der Verstand leistet, weiss jeder: er geht von einer Begriffsbestimmung zur andern am Leitfaden des Satzes vom Widerspruch; die Frage ist, in welchen Punkten die Leistungen der Vernunft über die des Verstandes hinausgehn, bei welchen Functionen der dialektischen Methode das Vermögen des Verstandes unzulänglich wird, und das Bedürfniss der Vernunft eintritt. Zunächst in der negativ vernünftigen Thätigkeit scheint der Verstand ausreichend, um 1.) Widersprüche in Begriffen zu entdecken, 2.) sich von diesen Widersprüchen abgestossen zu fühlen und eine solche Fassung des Begriffs aufzusuchen, welche von diesen Widersprüchen frei, sich als das Gegentheil des ersten Begriffes ausweist; 3.) in diesem Gegentheil den Widerspruch in neuer Form aufzufinden, und bei dem Versuch, dieser neuen Form auszuweichen, in die erste Form, den Ausgangsbegriff, zurückzu-

fallen. Hier ist nichts als ein Fortgehen von einer Bestimmung zur andern am Leitfaden des Satzes vom Widerspruch, weil diesem gemäss der Widerspruch geflohen wird. Der Verstand reicht also ganz gewiss hin, um diese Bewegung herbeizuführen, um durch kritisches Verfahren skeptische Resultate zu begründen; ja sogar, wäre die Thätigkeit, welche dies leisten soll, schon eine vollendet vernünftige, so würde sie schon im ersten ihr aufstossenden Widerspruch sofort die Möglichkeit der Einheit sehen, anstatt sich von ihm abgestossen zu fühlen, sie würde sich bei ihm beruhigen, statt ihn zu fliehen, so gut wie sie sich später bei dem Widerspruch beruhigt. Denn ein specifischer Unterschied ist keineswegs zwischen demjenigen Widerspruch im Begriff, welcher zum Gegentheil forttreibt, und demjenigen, dessen Einheit die positive Vernunft vollzieht, da ja der erstere auch ebensowohl schon das Ganze ist, da sich in ihm untergeordnete Widersprüche aufzeigen lassen, die sich zu ihm verhalten, wie er zu dem ganzen Widerspruch, dessen Einheit vollzogen wird, ebenso wie letzterer im Fortgange sich zu einem späteren als ein solcher Widerspruch verhält, der das Denken abstösst und zu einem neuen Gegentheil treibt. Man sieht also, dass das Verhalten der negativ-vernünftigen und positiv-vernünftigen Thätigkeit zum Widerspruch ein diametral entgegengesetztes ist; dies ist nur dann erträglich, wenn man das Verhalten der ersteren, welches mit dem Verhalten des Verstandes zum Widerspruch identisch ist, von der Vernunft ausscheidet, und diese Thätigkeit als eine noch verständige anerkennt. Für Hegel aber sind allerdings die Motive des Uebergehens aus dem Begriff in sein Gegentheil doppelter Natur, und die bisher genannten werden wesentlich nur dann vorgeführt, wenn entweder die Erscheinung dem lernenden Subjecte zugänglich und seinem Verstande plausibel gemacht werden soll, oder wenn die Kraft des Widerspruches gepriesen wird (IV. 68. Z. 12—15, 69. Z. 17—21, 72. Z. 11—15). Der (im Hegel'schen Geiste) tiefer liegende Grund der Erscheinung ist aber die Flüssigkeit des Begriffes selbst, der nur deshalb fliesst, weil er nicht stillstehen kann, und nur deshalb in sein Gegentheil umschlägt, weil dieses ihm das Nächste ist. Wenn dies, und nicht der horror vor dem Widerspruch als Grund angegeben wird (vergl. IV. 71. Z. 6—7), dann erst wird die Erscheinung eine vernünftige, im andern Fall ist sie eine blos verständige. Da nun aber die blos verständigen

Motive zur Erklärung der Erscheinung ausreichen, so kann man daraus nur das folgern, dass es unberechtigt ist, noch einen zweiten Grund zu dem ersten allein schon zureichenden hinzuzufügen, weshalb auch dieses Verhältniss möglichst vertuscht wird. Ja sogar, genauer besehen ist es eine Umkehrung der Beziehungen von Bedingung und Bedingten; im ersteren Fall ist der Widerspruch „die Wurzel der Bewegung“ (IV. 68. Z. 13), im letzteren ist die Bewegung, das Uebergehen, die Quelle des Widerspruchs (IV. 71. vergl. auch später das Kap.: „die Flüssigkeit der Begriffe“). Weshalb Hegel freilich diese zweite Auffassung hinzugefügt hat, ist nicht schwer zu sehen: er wollte die Selbstbewegung des Begriffs (seiner Substanz) haben, einen objectiven Denkprocess; im ersten Falle aber, beim verständigen Verfahren, ist es das denkende Subject, welches von einer Bestimmung zur andern fortgeht, weil es den Widerspruch flieht, und der Process mithin ein subjectiver (VI. 59). Das Resultat ist also das, dass die sogenannte negativ-vernünftige Thätigkeit als subjectives Thun zwar durchaus nicht über die Leistungsfähigkeit des Verstandes hinausgeht, dass aber Hegel, weil es ihm passt, neben dieser Art eine zweite annimmt, welche er als objective Selbstbewegung des Begriffs setzt, wodurch er den Vortheil erlangt, das eine Mal die Sache dem Verstande der Zuhörer plausibel machen, das andre Mal aber aus der zweiten unmotivirten und als fünftes Rad am Wagen angehängten Annahme seine hochtrabenden Consequenzen ziehen zu können, wenn auch alsdann das Verhalten der negativ-vernünftigen Thätigkeit zum Widerspruch ein entgegengesetztes wie das der positiv-vernünftigen Thätigkeit ist, indem erstere ihn flieht, letztere ihn sucht.

Wir kommen nun zur positiv-vernünftigen oder speculativen Thätigkeit. Die im engeren Sinne dialektische Thätigkeit hatte uns auf rein verständigem Wege soweit geführt, dass wir jedes der Gegentheile in seiner Isolirtheit als ein der ihm anhaftenden Widersprüche wegen Unhaltbares erkannt hatten. Das allgemeine Resultat dieser Thätigkeit wäre also ein skeptisches, welches läutet: „jeder Begriff trägt seinen Widerspruch in sich; man glaubt demselben zu entfliehen, indem man zum Gegentheil übergeht, geräth aber dort nur in einen andern Widerspruch, durch welchen man wiederum zurückgetrieben wird“. Würde der Verstand dieses Resultat mit dem Satz des Widerspruchs, durch welchen er zu dem-

selben gekommen war, zusammenhalten, so würde der Schluss sein: „es ist auf keine Weise irgend eine Erkenntniss möglich“. Dieses negative Resultat glaubt Hegel aber dahin vervollständigen zu müssen, dass nur dem Verstande (und der negativen Vernunft) keine Erkenntniss möglich sei, nun aber die positive Vernunft eintrete, welche den Widerspruch wirklich denke, und auf dem in sich aufgenommenen und glücklich verdauten (aufgehobenes Moment gewordenen) Widerspruch die Wahrheit etablire. Das einzige vom Verstande abweichende Vermögen der Vernunft ist also das Denken des Widerspruchs. Nehmen wir als Beispiel von Gegensätzen die Begriffe Identität und Verschiedenheit, so besteht die Aufgabe der Vernunft darin, die Identität von Identität und Verschiedenheit zu denken; nun kennt auch der Verstand eine Identität jener Begriffe, z. B. darin, dass sie vergleichende Beziehungsbegriffe sind, ebensowohl wie der Verstand ihre Verschiedenheit kennt; aber er sondert die Rücksichten, in welchen er sie identisch und verschieden setzt. In dieser Sonderung jedoch werden sie nach Hegel nicht in ihrer Wahrheit betrachtet, sondern es wird verlangt, erstens dass die Rücksichten und Beziehungen, in welchen sie für den Verstand identisch und verschieden sind, vergessen werden. Zweitens dass, wenn man sie in einer bestimmten Rücksicht und Beziehung betrachtet, sie in derselben Rücksicht und Beziehung und in demselben Moment identisch wie verschieden gesetzt werden (XIV. 210), dass also nicht in diesem Moment auf ihre Identität, in jenem auf ihre Verschiedenheit reflectirt wird, sondern dass ihre absolute Identität und absolute Verschiedenheit in demselben Moment gedacht werden; drittens aber wird verlangt, dass dieses „identisch und verschieden Setzen in derselben Beziehung“ auf alle Beziehungen ausgedehnt werde, in welchen die betreffenden Begriffe überhaupt zu betrachten sind, da sonst die Betrachtung unvollständig wäre, d. h. dass dieselben in ihrer Totalität und absolut identisch und verschieden in demselben Moment gesetzt werden (vergl. unten S. 77). Die Forderung ist klar. Sie ist in festen Verstandesbestimmungen gegeben: zwei Verstandesbegriffe (Identität und Verschiedenheit) sollen durch eine Handlung des Denkens verbunden werden, welche ebenfalls durch Verstandesbegriffe (identisch setzen und verschieden setzen in demselben Moment) ausgedrückt ist. In der Forderung liegt mit einem Worte nichts, was über die Fassungskraft des Verstandes hinausginge. Nur die Ausführung erklärt der

Verstand unmöglich, und wie Hegel einräumt: mit Recht. In diesem Moment tritt aber nach Hegel die Vernunft ein, und sagt: „ich kann es, ich habe es vollzogen“. Dies ist der einzige Moment, wo ein über den Verstand hinausgehendes Vermögen wahrhaft unentbehrlich ist für die dialektische Methode. Aber die Thätigkeit dieses Vermögens kann sich auf keine Weise deutlich machen, denn alles Deutlichmachen geschieht durch Worte, welche Abstracta, d. h. feste Verstandesbegriffe bedeuten. Diese Thätigkeit kann auch von dem, der sie ausübt, nie begriffen werden, denn begreifen heisst in Begriffe fassen, Begriffe aber sind Abstracta, d. h. Verstandesbestimmungen, der Verstand aber kann das Vernünftige niemals fassen, er muss dasselbe vielmehr leugnen (I. 184—5). Dies kann durch die Stelle I. 286 belegt werden: „Man müsste vielmehr sagen, die Philosophie müsse zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen (!) Begriffen anfangen, fortgehen und endigen, denn in der Beschränkung eines Begriffs ist das Unbegreifliche“ (scil. „Urwahre“ in Reinhold's Sinne, gegen den diese Stelle gerichtet ist) „statt angekündigt zu sein, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerspruch) ist die nicht bloss problematische und hypothetische, sondern wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit demselben seine assertorische und kategorische Erscheinung und die wahre durch Reflexion mögliche (?) Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen“ (scil. „unbegreiflichen“). Es ist in der That höchst merkwürdig, dass das Vernünftige, welches an und für sich etwas Unbegreifliches ist, zu seiner Erscheinung oder Offenbarung gleichwohl nichts anderes finden kann, als die ihm völlig unadäquaten Begriffe des Verstandes, in welchen erscheinend es sich aber offenbar als Vernünftiges zugleich aufhebt, trotzdem, dass es dieselben in einer Weise combinirt, die der Verstand für unmöglich erklärt. Wenn diese einzige Thätigkeit der positiven Vernunft weder mittheilbar noch überhaupt begreiflich ist, so hat Hegel ganz recht, sie mystisch zu nennen (VI. 160); denn in dem Inhalt, womit sie arbeitet, und dem neuen Begriff, der als vorgebliches Resultat ihrer Leistung hervorspringt, hat sie es mit Verstandesbestimmungen, also nicht mit Vernünftigem zu thun; in dem aber, wie sie es leistet, hat sie aufgehört, Denken zu sein, welches das Begreifen

zur allerersten Grundlage, zur *conditio sine qua non* hat, denn „wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntniss möglich“ (VI. 76). Schon Schelling sieht sich (Werke I. 1, S. 181 unten) genöthigt einzuräumen, dass die „intellektuale Anschauung“, (aus welcher Hegel's Vernunft hervorgewachsen,) eigentlich ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewusstsein vorkommen könne; diese negative Bestimmung ist aber der wahre Charakter des Mystischen. Kein Weg führt aus dem Denken in jenes Mystische hinein, das Denken kann dasselbe ewig nur negiren. Wäre das Vernünftige durch Verstandesbestimmungen zu erreichen, so wäre es selbst nur Verstand, und nichts Höheres. Vergänglich ist Hegel's Berufung darauf, dass dieses Mystische nur dem Verstande, nicht aber sich selber, der Vernunft, „unzugänglich und unbegreiflich“ sei (VI. 160), — es muss darauf bestanden werden, dass es ein Missbrauch des Worts begreiflich ist, wenn das, was seinem Wesen nach durch keine begreifliche Begriffe mehr wiederzugeben und zu fassen ist, was angeblich über allen Begriffen steht, noch begreiflich genannt wird, und wenn es sich auch den hochtrabenden Namen Vernunft beilegt. Jacobi's Glaube war, trotzdem dass er später in Vernunft umgetauft wurde, nicht im Geringsten fähiger geworden, sich zu begreifen als vorher. Mag die Klarheit des inneren Lichts, das der Mystiker schaut, noch so gross sein, er wird es darum nicht begreifen, so wenig wie der Wahnsinnige seine fixe Idee begreift. Den wahren Character der speculativen Thätigkeit hat Hegel selbst (I. 188) als Aufhören des Bewusstseins bezeichnet, ein Merkmal, was die Sache mit der Mystik auf das unzweifelhafteste identificirt: „Denn die Speculation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewussten und Bewusstlosen, auch die Vernichtung des Bewusstseins selbst, und die Vernunft versenkt damit ihr Reflectiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund.“ „Dass aber „diese Nacht“ zugleich „der Mittag des Lebens“ sei, diese bei allen Mystikern wiederkehrende Behauptung können wir nur auf jenes Licht beziehen, wie es dem indischen Nabelbeschauser in der Herzgegend aufgehen soll, das aber nun und nimmermehr das Licht der Wissenschaft ist.

Fragen wir endlich wie jene Behauptung, die Einheit des Widerspruchsdenken zu können, mit dem allgemeinen Charakter der Vernunft als des unendlichen Denkens zusammenhängt, so zeigt sich, dass bei

dieser Voraussetzung der absoluten Unbestimmtheit und Flüssigkeit des Begriffs der Widerspruch allerdings insofern weniger abtossend zu werden scheint, als er in demselben Moment aufhört, Widerspruch zu sein, wo der Verstand ihn als solchen bestimmt zu haben glaubt, weil ja nur einer der Begriffe oder beide zugleich sich unvermerkt und momentan so verändert zu haben brauchen, dass das Widersprechende aus ihrer Verbindung verschwindet. Diesen scheinbaren Rettungsanker dürfen wir aber nicht ergreifen, denn Hegel statuirt ausdrücklich nur dasjenige Denken der Einheit des Widerspruchs als ein vernünftiges, in welcher der Widerspruch in seiner totalen Entgegensetzung erhalten bleibt. Es muss also allerdings gesagt werden, dass die Vernunft ausser der ihr zugeschriebenen Eigenschaft des unendlichen Denkens auch noch die dem Verstande unmöglich scheinende Fähigkeit besitzen soll, die Einheit des Widerspruchs zu denken.

Das Resultat dieses Kapitels ist: Es ist falsch, dass der Verstand unfähig sei, die Wahrheit zu fassen; es ist abgeschmackt, in demselben Intellect zwei Vermögen anzunehmen, die nach entgegengesetzten sich widersprechenden Gesetzen denken; die Behauptung, dass die Vernunft unendliches (flüssiges) Denken sei, ist nicht durch die Eigenthümlichkeit der Functionen der dialektischen Methode gefordert, sondern diese werden in festen Verstandesbestimmungen vorgetragen und erschöpft, soweit sie überhaupt mittheilbar sind; die negativ-vernünftige Thätigkeit verhält sich, insoweit sie dem Verstande Widersprüche nachweisen will, zum Widerspruch ebenso wie die verständige und widersprechend wie die positiv-vernünftige; die Thätigkeit der positiven Vernunft, insoweit dieselbe über die Thätigkeit des Verstandes und über die Aufnahme des aus dieser entnommenen Materials hinausgeht, ist mystisch, unmittheilbar für Andere und unbegreiflich für den sie Ausübenden selbst. —

(Wenn Dialektiker der Hegel'schen Schule den Dualismus von Verstand und Vernunft dadurch zu beseitigen gewöhnt haben, dass sie sich dieser Worte enthielten und ihn dadurch möglichst vertuschten, so ist diess ein völliger Irrthum. So lange in demselben Kopfe dieselben sich widersprechenden Functionen des Denkens behauptet werden wie von Hegel, so lange besteht das Ungeheuerliche jenes Dualismus, auch wenn man die Namen Verstand und Vernunft unterdrückt. Diess gilt z. B. gegen Kuno

Fischer, der in der 2ten Auflage seiner *Logik und Metaphysik* S. 343—4 und 359—60 die Nothwendigkeit aufrecht erhält, den Widerspruch gelten zu lassen, seine Einheit zu denken, und somit die formalen Denkgesetze aufzuheben.)

4. Die Legitimation der Methode.

Jede wissenschaftliche Behauptung, welche neu in die Welt tritt, muss sich rechtfertigen, d. h. sie muss nachweisen, warum sie überhaupt aufgestellt ist, sie muss begründen, warum sie so und nicht anders aufgestellt ist, und muss zeigen, dass sie überhaupt möglich ist, wenn diese Möglichkeit von irgend woher angezweifelt werden sollte. Diese Rechtfertigung, Nachweisung und Begründung muss aber, — man sollte dies für selbstverständlich halten, — von dem Bestehenden und bereits Anerkannten aus geführt werden, und nicht aus dem heraus, was sich erst legitimiren soll, sonst begeht man denselben Fehler, als wenn man einen Begriff durch eine Definition erklärt, in welcher der Begriff vorkommt, oder als wenn man einen Menschen, der durch gute und zureichende Indicien des Meineids überführt ist, sich durch einen Eid reinigen lassen wollte. Der neue Begriff, wenn er sich nur durch sich selbst definiren kann, bleibt unverständlich und unbekannt; der Angeschuldigte, wenn er die Indicien des Meineids durch keine andern als auf seiner eigenen Glaubwürdigkeit beruhende Argumente zu entkräften vermag, wird verurtheilt, und die neue Behauptung oder der Complex von neuen Behauptungen, welcher sich nur durch einen von ihm selbst ausgestellten Pass legitimiren kann, bleibt aus dem Reiche der Wissenschaft verwiesen. Betrachten wir nun, wie es sich mit der Legitimation der dialektischen Methode verhält.

Hegel möchte seine Methode vor dem Verstande rechtfertigen und er möchte es auch nicht. Er fühlt, dass die kühne Behauptung der Voraussetzungslosigkeit zwar wohl geeignet sein mag, manchem, der sich dupiren lässt, zu imponiren, dass aber die Gefahr, nirgends Eingang zu finden, doch noch grösser ist. Darum begiebt er sich an den Versuch der Rechtfertigung seines Werks vor dem Verstande. Leider ist er aber trotz alle der falschen Voraussetzungen, die er für diesen Zweck macht, nicht im Stande, die Methode vor dem Verstande zu legitimiren, und

muss schliesslich doch darauf zurückkommen, dass er wie ein dafür zu vornehmer Herr die Forderung einer Legitimation zurückweist und sich mit der Rechtfertigung vor dem erst durch die Methode geschaffenen Richterstuhl der Vernunft begnügt. Wer sich des über die Stellung der Kritik zur dial. Meth. Gesagten erinnert, kann nicht zweifelhaft sein, dass das letztere Verhalten allein das mit dem Geiste der Methode übereinstimmende, der Versuch aber, sich vor dem Verstande zu rechtfertigen, eine Inconsequenz ist, die nur als eine exoterische Concession betrachtet werden darf, vielleicht auch als eine die wahre Gestalt verbergende Hülle, ohne welche die Methode von vornherein von jedem als das erkannt worden wäre, was sie ist, und überall verschlossene Thüren gefunden hätte. Dass aber die Vernunft, welche durch die Methode als ein über dem Verstande stehender Richterstuhl proclamirt wird, in der That nur durch die Methode und zu den Zwecken der Methode geschaffen ist, so dass sie mit der Methode, steht und fällt, dies glaube ich in der historischen Einleitung und dem vorigen Kapitel genügend dargethan zu haben. Wenn also die Methode sich vor dem Verstande nicht rechtfertigen kann, sondern, wie Hegel selbst zugiebt, von diesem stets für unmöglich erklärt werden muss, so schöpft sie in der That ihre Rechtfertigung rein aus sich selber, da die Behauptung der Vernunft ausschliesslich ein integrierender Bestandtheil ihrer selbst ist, steht aber dem gesammten Kreise des Wissens und Denkens, welches, wie wir gesehen haben, durch den Verstand erschöpft wird, als ein nicht zu duldender Eindringling gegenüber, und der Verstand, d. h. die vorhandene Wissenschaft, hat somit nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, diese Vernunft „zu verabscheuen und zu verfolgen, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit ist“ (I. 184—5).

Die dialektische Methode erklärt jedes andere Denken als eines nach ihren eigenen Principien für unwahr, wollte sie sich also durch eine Begründung rechtfertigen, welche noch ausserhalb ihrer selbst läge, so müsste sie selbst einen solchen Beweis für einen Scheinbeweis erklären, d. h. für einen Beweis, der die Wahrheit nur zufällig zum Resultat hat. Hegel drückt dies so aus (VI. 15—16): „Dieses Denken der philosophischen“ (vernünftigen) „Erkenntnisweise bedarf es selbst, sowohl seiner Nothwendigkeit nach gefasst, wie auch seiner Fähigkeit nach, die

absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches“ (vernünftiges) „Erkennen, das nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explication würde hiermit eine unphilosophische“ (verständige) „sein sollen, und könnte nicht mehr sein als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten“. An der Stelle, wo er am deutlichsten von den Voraussetzungen der Methode spricht, sagt er (I. 176): „Das Bedürfniss der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll.“ Aber nachdem diese Voraussetzung besprochen ist, schliesst er: „Es ist aber ungeschickt, das Bedürfniss der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniss eine Form der Reflexion. Diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze, wovon unten die Rede sein wird. Es kann an Sätze gefordert werden, dass sie sich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzung, soll noch nicht die Philosophie selbst sein, und so geht das Ergründen und Begründen vor und ausser der Philosophie los.“ Was aber von letzterem zu halten sei, lehrt I. 181: „Wird das Denken nicht als die absolute Thätigkeit der Vernunft selbst gesetzt, für die es schlechthin keine Entgegensetzung giebt, sondern gilt Denken nur für ein reineres Reflectiren, d. i. ein solches in welchem von der Entgegensetzung nur abstrahirt wird: so kann ein solches abstrahirendes Denken aus dem Verstande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in sich begreifen soll, viel weniger zur Philosophie“. Dass die Vernunft nicht ein der Voraussetzungen Bedürftiges, sondern ein Selbstgenügsames sei, und dass die Versuche, sie aus der Reflexion zu begründen, ihr eine schiefe Stellung geben, spricht er auf I. 198 positiv und deutlich aus. Fügt man hinzu, dass nach Hegel „der gesunde Menschenverstand die Speculation nicht nur nicht verstehen kann, sondern sie auch hassen . . . verabscheuen und verfolgen muss“ (I. 184—5), dass dagegen, „im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft jenem eine Stärke nur in soweit zukommt, als diese auf sich selbst Verzicht thut“ (I. 176), d. h. als sie sich

mit den Argumenten und der Logik des Verstandes vertheidigen will, anstatt vielmehr jene selbstgenügsam zu verschmähen, erwägt man endlich, dass zwischen Dialektiker und Nichtdialektiker gar kein Streit möglich ist, weil ihnen jede gemeinsame Basis fehlt, und beide nach entgegengesetzten und sich widersprechenden Gesetzen denken, so wird man einsehen, dass jene Behauptung der Voraussetzungslosigkeit und Selbstgenügsamkeit der Vernunft und ihrer Methode der einzige Standpunct ist, welcher dem Geiste der Sache angemessen erscheinen kann. Man hat dann an jener Hegel'schen Neuerung nicht nur eine Behauptung oder einen Complex von Behauptungen, welcher als berechtigungslos und unlegitimirt von der Wissenschaft ausgeschlossen werden muss, man hat nicht nur eine berechtigungslose und unbegründete Behauptung, welche gewissen wohlbegründeten Behauptungen widerspricht, sondern man hat eine Behauptung, welche allem bisherigen Denken der Wissenschaft und des Lebens widerspricht und es total umstürzt, um an dessen Stelle die eigene voraussetzungslose Versicherung seiner selbst zu setzen; „kürzer und bequemer aber giebt es nichts, als die blosser Versicherung zu machen zu haben, dass Ich einen Inhalt in meinem Bewusstsein mit der Gewissheit seiner Wahrheit finde, und dass daher diese Versicherung nicht mir als besonderem Subjecte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre“ (VI. 140). Der Dialektiker versichert, dass er den Widerspruch denken könne, d. h. dass er, wie er es nennt, im Besitze einer speculativen Vernunft sei, und diese von ihm behauptete Erfahrung seines Bewusstseins verallgemeinert er, und erklärt sie zur Natur des Geistes selbst, trotzdem dass alle Philosophen vor Hegel und alle Menschen ausser der verschwindend kleinen Zahl der Dialektiker der Hegel'schen Schule dies für unmöglich, und das Gegentheil für die Erfahrung ihres Bewusstseins erklären, trotzdem dass jener unbegreifliche Act Mystik, aber nicht mehr Denken ist, und zu keinem Erkennen führen kann, trotzdem dass er das formale Kriterium der Unwahrheit vernichtet, dem die Welt so viel zu verdanken hat, und das in seinen Consequenzen theoretisch wie practisch noch niemals täuschte. Mag also auch hier nur eine psychologische Thatsache gegen die andere stehen, die Eine hat Alles (allgemeine Anerkennung zu allen Zeiten, innern Werth, Uebereinstimmung mit sich selbst, Klarheit, Richtigkeit

und practische Unentbehrlichkeit der Consequenzen) für sich, die andern Alles gegen sich. Es ist kein Zweifel, für welche Angabe man sich zu entscheiden hat. Dazu kommt noch, dass auf Seiten der negativen Behauptung (dass man den Widerspruch nicht denken könne) die Selbsttäuschung viel schwieriger und unwahrscheinlicher ist, als auf Seiten der positiven (dass man ihn denken könne), bei welcher letzteren man leicht verführt werden kann, den angestregten Willen für die That zu nehmen, besonders wenn unter gewissen Umständen practische Motive vorliegen, welche den Glauben an die gelungene Ausführung wünschenswerth erscheinen lassen, und dies ist, wie wir später sehen werden, wirklich der Fall.

Nachdem wir uns überzeugt haben, wie es in Wahrheit mit der Legitimation der dialektischen Methode bestellt ist, wollen wir auch noch jenes betrachten, was man wohl „schiefer Weise“ als Voraussetzungen derselben ansehen könnte. Hegel spricht diese Punkte am deutlichsten in der schon oben erwähnten Stelle (I. 176—7) aus: „Das was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anderes als das ausgesprochene Bedürfniss. Weil das Bedürfniss hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muss es zwei Voraussetzungen geben. Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewusstsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit. Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretensein des Bewusstseins aus der Totalität sein, die Entzweiung u. s. w.“ Die eine Voraussetzung ist also das Absolute, als Gegenstand der Sehnsucht und des Bedürfnisses, das andere ist die Entzweiung des Bewusstseins in lauter Antinomien, vor denen der Verstand rathlos steht, und welche nur die Vernunft überwindet, indem sie „diese Widersprechenden vereint, zugleich beide setzt, und beide aufhebt“ (I. 188). Wir haben zu untersuchen, erstens ob jede dieser beiden Voraussetzungen wirklich existirt, und zweitens ob sie, wenn sie existiren, den Uebergang zur dialektischen Methode mit ihrer überverständigen Vernunft nothwendig machen oder auch nur überhaupt rechtfertigen. —

Immer wiederholt schärft uns Hegel ein, dass es die Auf-

gabe der Philosophie sei, das Absolute mit dem Bewusstsein zu erfassen. z. B. I. 178: „Das Absolute soll für's Bewusstsein construirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie, da aber das Produciren, so wie die Producte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch.“ Wer hat ihm denn offenbart, dass das Erfassen des Absoluten die Aufgabe, ja sogar die alleinige Aufgabe der Philosophie ist? Ist dies mehr als eine willkürliche leere Versicherung, die ihre Strafe in dem aus ihr folgenden Widerspruch unmittelbar nach sich zieht? Sollte Schopenhauer nicht Recht haben, dass die Sehnsucht nach dem Absoluten nichts weiter ist als die Sehnsucht, den von Kant aus der Metaphysik hinausgeworfenen Gott unter anderm Namen wieder einzuschmuggeln? Wenn dem nicht so wäre, woher jenes Bedürfniss, woher das sehnsüchtige Suchen nach dem Absoluten, das eben nur als mystisch-religiöses Bedürfniss seine Erklärung findet? Was hat dies aber mit der Wissenschaft zu thun? Welche Dreistigkeit liegt nicht in dem Hegelschen Sophisma: „Es (das Absolute) ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden?“ Ja, es ist vorhanden, als die von Hegel mit Worten gestellte Aufgabe, das Unmögliche für's Bewusstsein zu construiren. Mit demselben Recht kann ich mit der Laterne herumgehen und den gestrigen Tag suchen; denn er ist ja vorhanden — wie könnte ich ihn sonst suchen! — „Da aber das Produciren, so wie die Producte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist es ein Widerspruch, das Absolute für's Bewusstsein zu construiren.“ Dieser Satz ist unzweifelhaft richtig; nehmen wir also einen Augenblick an, dass die Philosophie nur jene Aufgabe habe, so liegt der Schluss auf der Hand, dass Philosophie unmöglich ist, dass es keine geben kann. Wohlgermerkt, hier darf nicht mit Dialektik dazwischen gefahren werden, denn wir sind auf dem Standpunkte der verständigen Reflexion als Vorhof der vernünftigen. Hegel deutet daher in VI. 80 ganz richtig an, dass der Empirismus das Absolute leugnen müsse (er sagt zu viel, wenn er dort „Uebersinnliche“ dafür setzt); unbegreiflich hingegen ist sein Vorwurf (I. 185), „dass der Verstand die Schranken der Erscheinung nicht von dem Absoluten zu trennen vermag,“ da er beides ja eben so sehr trennt, dass er nur Beschränktes, aber nicht ein Absolutes (im Hegelschen Sinne) als hinter demselben existirend anerkennt. Das Bedürfniss nach dem unbestimmten Etwas, welches man bei dem Worte „das Ab-

solute“ träumen und ahnen mag (denn Denken kann man dabei nichts Positives, vgl. unten S. 76), dieses Bedürfniss gehört als unklare, vom Verstande als Streben nach einem Unmöglichem verurtheilte Sehnsucht, unter die Gefühle; unverständliche Gefühle aber können niemals die Voraussetzung oder gar Rechtfertigung einer Wissenschaft bilden.

Wir kommen nun zur andern von Hegel angegebenen Voraussetzung, der Entzweiung des Bewusstseins aus der Totalität in den Widerspruch des festen Gegensatzes. Wenn der Hinweis auf das ersehnte Absolute besonders für diejenigen ein Köder ist, welche es lieben, die Mystik ihres Gefühlslebens in die Wissenschaft hineinzuschmuggeln, so ist dagegen die Voraussetzung jener totalen Entzweiung des Bewusstseins die *conditio sine qua non*, unter welcher allein die dialektische Methode es wagen kann, dem Publicum ihre unerhörten Zumuthungen zu machen, das ohne jene Voraussetzung niemand auch nur die Geduld haben würde, sie anzuhören. Dies ist allerdings ein starker Contrast mit der erhabenen Voraussetzungslosigkeit der Methode, die ihr in Wahrheit allein zukommt. Wenn Hegel in I. 172—7 unter der Ueberschrift: „Bedürfniss der Philosophie“ die Entzweiung des Bewusstseins historisch als Erstarren in abgestorbenen früher einmal lebensfähigen Gegensätzen erklärt, so ist dies nur dadurch möglich, dass er überhaupt Gegensatz und Widerspruch vermengt und verwirrt (vgl. unten S. 103—4); dass die Entzweiung in der That nur das Verrennen des Verstandes in Widersprüche, von denen er keine Lösung sieht, mit einem Wort in Antinomien, bedeuten kann, ist aus Hegels sonstiger Lehre klar, und dasjenige, was nun eigentlich die Voraussetzung der Dialektik bilden soll, ist Hegels Behauptung, „dass die Antinomie sich in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen findet“ (VI. 103), dass an allen diesen „der Widerspruch wesentlich und nothwendig ist“ (VI. 102). Diese Behauptung ist ebenso neu und Hegel eigenthümlich wie dasjenige, dem sie als Voraussetzung dienen soll. Wir haben in der historischen Einleitung gesehen, dass alle Philosophen den Widerspruch für nichts weniger als wesentlich und nothwendig, sondern vielmehr für unmöglich zu denken wie zu sein erklärt haben; wir haben gesehen, wie die Dialektik der Griechen wesentlich darin bestand, die Begriffe zu rectificiren

durch Anwendung des Satzes vom Widerspruch als Kriterion der Unwahrheit; wir haben sogar gesehen, dass Aristoteles ausdrücklich nachweist, wie und warum jeder Versuch, dem Satze des Widerspruchs zuwider zu denken, sich selbst aufhebe, wofern er nicht auf einem Missverständniss der Sache beruhe. Hegel bekümmert sich um diesen Nachweis gar nicht, und hat den Grundgesetzen der Jahrtausende gegenüber nichts anderes zu bemerken, als erstens, dass der Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf conträre Gegensätze angewandt Unsinn ergiebt (IV. 67, VI. 238—9), was aber durchaus kein Angriff auf diesen Satz ist, wie Hegel meint, da Aristoteles schon (de interpret. c. 7. 17, b 20) ausdrücklich erklärt, dass und weshalb derselbe nur für contradictorische Gegensätze gilt; zweitens dass alle 3 Denkgesetze keinen neuen Inhalt liefern (IV. 33—37, VI. 231) und die Erkenntniss nicht ein Haar reicher machen oder weiter führen als sie ist, was ebenfalls noch niemand bezweifelt hat (ausser Fichte), da die Denkgesetze eben rein formell sind und natürlich aus dem rein Formalen zu keinem Materialen zu kommen ist; drittens endlich giebt er die Versicherung (IV. 68): „Was nun die Behauptung betrifft, dass es den Widerspruch nicht gebe, dass er nicht ein Vorhandenes sei, so brauchen wir uns um eine solche Versicherung nicht zu bekümmern;“ aber gar zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken, sei „lächerlich“ (VI. 242). — Freilich lässt sich die in Worten gestellte Aufgabe denken, demselben dasselbe in derselben Beziehung gleichzeitig zu prädiciren und abzuspochen, aber so ist nicht der Widerspruch selbst gedacht, sondern nur die Aufgabe gedacht, den Widerspruch zu denken. Es kann uns indessen hier genügen, dass Hegel selbst einräumt, (I. 181, 188 u. a. m.) der Verstand könne ihn nicht denken, denn wir sind hier bei der Betrachtung der Voraussetzung, welche uns erst zur Vernunft und Dialektik führen soll, also es nur mit Verstand zu thun hat. Wenn aber auch der Verstand den Widerspruch nicht denken kann, so wäre es doch wohl möglich, dass derselbe sich von der Existenz des Widerspruchs, sei es in der Natur der sinnlichen Welt, sei es in der Natur der objectiven Begriffe, überzeuge, und dies würde in der That für die Anerkennung der Wirklichkeit des Widerspruchs und für die antinomische Entzweiung des Bewusstseins genügen. Angenommen aber

dieser Fall wäre eingetreten, so würde, da durch die Erkenntnis der Existenz des Widerspruchs nimmermehr die Unmöglichkeit, den Widerspruch zu denken, alterirt werden könnte, offenbar nichts daraus folgen, als eine Heterogenität, Incongruenz oder Nichtidentität von Sein und Denken, welche es zulässt, dass der Widerspruch, obwohl undenkbar, doch sein könne, dass mithin das Denken unfähig sei, denjenigen Theil des Seins zu begreifen, welcher mit dem Widerspruch behaftet ist, und wenn, wie Hegel will, Alles damit behaftet ist, dass das Denken überhaupt das Sein nicht begreifen könne, weil dieses schlechthin unlogisch ist. Weiter würde gar nichts aus einer solchen Entzweiung des Bewusstseins folgen; das Denken müsste eben vollständig auf das Erkennen des Seins verzichten. Zu einer solchen letzten negativen Consequenz, zu einer solchen vollständigen Resignation gehört aber ein wahrhaft heroischer Muth und Kraft, wie nur starke und selbstverleugnende Geister ihn besitzen. Der minder consequente, schwächere, eitle und seinen subjectiven Wünschen Rechnung tragende Verstand wird stets dieser Verzweiflung des Denkens an sich selbst zu entschlüpfen suchen, und ein solcher Ausweg zur Wiederherstellung der Identität von Denken und Sein ist z. B. die Einbildung, den Widerspruch denken zu können. Auf diese, aber nur auf diese Weise kann allerdings „die Entzweiung der Quell des Bedürfnisses der Philosophie“ (I. 172) werden, aber keineswegs durch eine zwingende Nothwendigkeit des Denkens, sondern durch die Ohnmacht, den Zustand der Verzweiflung zu ertragen und den eitlen Glauben, dass ein solcher Zuschnitt des Geistes zur Unfähigkeit des Erkennens meiner unwürdig sei. Hieraus entwickelt sich der Wunsch und die Sehnsucht, den als existierend angenommenen Widerspruch auch denken zu können, der Wunsch erzeugt den Willen und die Eitelkeit der Einbildung nimmt zuletzt den Willen für die That (was selbst auf ethischem Gebiet nur zu oft vorkommt). Wie überall bei den Vorgängern (Kant, Jacobi, Fichte, Schelling) muss, wo der Verstand sich banquerott erklärt hat, der Name Vernunft aushelfen, um scheinbar weiter zu kommen, und das zu leisten, was, wie Jedermann weiss, der Verstand nicht leisten kann.

Mit dieser Betrachtung ist auch der mögliche Fall erledigt, dass der sich widersprechende Begriff des Absoluten Exi-

stanz haben sollte; er würde darum dem Denken nicht minder fremd bleiben müssen.

Durch welche Mittel Hegel seine bisher unerhörte Behauptung, dass der Widerspruch in Allem und Jedem sei, zu stützen sucht, dies wollen wir im nächsten Kapitel betrachten.

5. Der Widerspruch.

Unmöglich können wir im ganzen Verlaufe der Hegelschen Werke jede Stelle beleuchten, wo ein Widerspruch als existent behauptet wird; die Betrachtung kann sich vielmehr nur darauf beschränken, die Sophismen, welche jenes darthun sollen, zu classificiren und durch Beispiele zu erläutern. Da dieses Kapitel nur die Fortsetzung des vorigen ist, und die von Hegel behauptete Existenz der Widersprüche betrifft, insofern sie der Dialektik und Vernunft erst als Voraussetzung ihres Auftretens dienen soll, so sind wir auch während dieses ganzen Kapitels noch berechtigt, vom Dialektiker zu fordern, dass er sich bei der Betrachtung auf den Standpunct des Verstandes stelle und seine göttliche Vernunft schweigen lasse, die officiell noch nicht da ist.

1. Es wird eine Voraussetzung gemacht, oder eine Anforderung oder Aufgabe gestellt, welche der Zuhörer als scheinbar unverfänglich zugeben zu dürfen glaubt, indem er nicht bemerkt, dass sie bereits einen Widerspruch enthält. Natürlich ist es dann leicht, aus den Consequenzen dieses Zugegebenen den Widerspruch explicite zu entwickeln, worauf der Zuhörer natürlich glauben muss, die entwickelten Widersprüche lägen in der Natur der behandelten Begriffe. Dies ist z. B. der Fall bei den von Hegel gepriesenen Eleatischen Sophismen über die Bewegung, wo die widerspruchsvolle Voraussetzung gemacht wird, dass das Continuirliche durch das Discrete ausdrückbar sei, während sie doch heterogener sind als Metzen und Pfunde, die man auch nicht durch einander ausdrücken kann (vgl. Schelling I. S. 285—6). Ein anderes Beispiel ist das Absolute. Hegel erkennt sogar, wie wir oben gesehen haben, an, dass es ein Widerspruch sei, das Absolute im Bewusstsein fassen zu wollen; dennoch wird auf die Widersprüche Werth gelegt, die aus dieser widerspruchsvollen Voraussetzung, aus dem Versuch, das Unmögliche

möglich zu machen, abgeleitet sind! Dies ist so wichtig für das Nächstfolgende, dass wir noch einen Augenblick dabei verweilen wollen.

Es ist ein bekannter alter Satz, dass im Absoluten (wir sprechen jetzt nicht von Hegel, sondern ganz allgemein,) alle Unterschiede verschwinden. Natürlich, so lange eine Bestimmung ihre Bestimmtheit behält, in welcher sie besteht, so lange ist sie nicht absolut; wenn die Bestimmungen aber wirklich im Absoluten sind, so haben sie ihre Bestimmtheit und die Beziehungen, in welchen sie bestanden, verloren, und sind mithin für das Denken zu Nichte geworden. In dieser Unbestimmtheit des Absoluten sind also alle Bestimmungen verschlungen, als Nichtse sind sie mithin auch unterschiedslos, wie in der Nacht (als welche Hegel das Absolute in I. 177 bezeichnet) alle Katzen schwarz sind. „Denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand und endet im Nichts“ (I. 179); „denn wo keine Bestimmtheit ist, ist auch keine Erkenntniss möglich“ (VI. 76). Will man sich nun nicht mit Jacobi dabei beruhigen, „als Schwärmer an diesem Anschauen des farblosen Nichts festzuhalten“ (I. 251), alle Mannigfaltigkeit fester Bestimmungen zu bekämpfen, und „alles Endliche im Unendlichen zu versenken“, d. h. eben auf jedes Erkennen zu verzichten, will man trotzdem, dass die Bestimmungen nur dadurch im Absoluten sich identificirt haben, dass sie darin zu Nichte wurden, und das einbüßten, worin sie bestanden, nämlich ihre Bestimmtheit, ich sage, will man trotzdem, wie Hegel es thut, verlangen, dass in dieser Nacht der absoluten Unbestimmtheit Entgegengesetzte, also Bestimmungen unterschieden werden, dass die Bestimmtheit in ihrer totalen Vernichtung gleichzeitig totaliter aufrecht erhalten werde, will man die Anforderung stellen, dass das Absolute welches als schlechthin Unbestimmtes für das Denken und Erkennen eben schlechthin Nichts ist, dennoch nicht nur Etwas, sondern sogar die Totalität alles Existirenden, und als Existirendes unendlich sei, so stellt man lauter unmögliche sich selbst widersprechende Aufgaben, und braucht sich nicht zu wundern, dass alle Versuche, sie zu lösen, sich nur in Widersprüchen bewegen können. Man hat aber vielmehr zu fragen, was zu einem Verabsolutiren der Bestimmungen be-rechtigt, und da zeigt sich, dass sich kein wissenschaft-

liches Motiv hierfür anführen lässt, sondern nichts als jene oben erwähnte mystische Gefühlssehnsucht nach dem Absoluten. So berechtigungslos aber für das Denken das Verabsolutiren der Begriffe überhaupt ist, so erfolglos ist es natürlich zur Vermehrung der Erkenntniss, so werthlos ist jener Satz, dass im Absoluten alle Unterschiede verschwinden. Hegel sieht diesen Mangel im Absoluten seiner Vorgänger vollständig ein, aber anstatt dadurch sich von demselben völlig loszusagen, sucht er dem Werthlosen dadurch einen Werth zu geben, dass er seine Leere mit dem Reichthum des Widerspruchs erfüllt, wobei er alle Vortheile des bisherigen Absoluten zu behalten und seine Mängel zu beseitigen wähnt, — nur Schade, dass der Widerspruch, der dabei begangen ist, beide Seiten gleich illusorisch macht.

2. Die Identität verschiedener oder entgegengesetzter Begriffe wird dadurch herbeigeführt, dass ihre Verschiedenheit oder ihr Gegensatz verabsolutirt wird. Bei diesem und allen folgenden Punkten handelt es sich nämlich wesentlich um den Nachweis der Identität zweier Begriffe, deren Verschiedenheit jeder zugiebt, denn mit dem Nachweis, dass die verschiedenen Begriffe identisch sind, ist natürlich der gewünschte Widerspruch da. Welchen Werth aber ein Widerspruch haben könne, den die Identificirung der Begriffe durch Verabsolutirung erzeugt hat, ist so eben erörtert; nur dadurch wird der Widerspruch aufgezeigt, dass er begangen wird. Gleichwohl ist in aller Strenge dies die einzige ganz dem Geiste der Dialektik entsprechende Art des Nachweises der Identität, denn da der Widerspruch nicht vom Verstande, sondern nur von der Vernunft gefasst werden kann, die Reflexion aber nur insofern, als sie Beziehung aufs Absolute hat (I. 182), und nur durch diese Beziehung Vernunft ist (I. 178), so kann auch nur der auf's Absolute bezogene, der in's Absolute versenkte Widerspruch vereinigt und gefasst werden; „in dieser Vereinigung“ (durch die Vernunft) „bestehen zugleich Beide“ (Entgegengesetzte); „denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit“ (der Vereinigung) „aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist“ (I. 179). Nicht die Verschiedenheit überhaupt ist die Identität, sondern nur die absolute Verschiedenheit ist keine mehr (VI. 170—2, IV. 32. Z. 5—6 u. 11—12), ist absolute Identität; nicht als end-

jiche Bestimmungen, sondern als unendliche, unbestimmte Bestimmungen, als unbegreifliche Begriffe (I. 284) sind die Verschiedenen identisch. Dem entspricht ganz der §. 85 der Encyclopädie (VI. 163—4), worin alle in der Logik zu durchlaufenden Momente als Prädicate oder Definitionen des Absoluten gesetzt werden. Das Absolute ist das Sein, das Absolute ist das Nichts, das Absolute ist das Werden u. s. w. — Wenn aber dieses Versenken der Bestimmungen ins Absolute in der That das einzige Mittel ist, dessen die Dialektik sich in Wahrheit zur Identificirung der Begriffe bedienen dürfte, so wirft dies ein eigenthümliches Licht auf die ganze Behauptung, dass in allem Widersprüche seien, denn alle diese vorgeblichen Widersprüche kommen ja erst hinein durch die ungerechtfertigte Verabsolutirung in Verbindung mit der unmöglichen Anforderung, die Bestimmtheit und Endlichkeit der Bestimmungen zugleich aufzuheben und zu erhalten. Mit jener Behauptung aber fällt wiederum, wie wir wissen, die einzige Voraussetzung, unter welcher überhaupt die Dialektik es wagen darf, sich in der Wissenschaft einführen zu wollen. Freilich aber ist die Dialektik nicht einmal im Stande, dieses ihr Ideal durchzuführen, denn das Verabsolutiren lässt sich bei solchen Bestimmungen, die auf niedrigerer Abstractionsstufe und der sinnlichen Anschauung näher stehn, kein Mensch gefallen. Nur bei solchen Begriffen, welche durch ihre hohe Abstractionsstufe der unmittelbaren Anschauung so entrückt sind, dass das Wort nur mit einem dunkeln, schematischen und doch das Resultat der Abstraction nicht recht deckenden Rest von Anschauung begleitet erscheint, nur da haben solche Kniffe einige Aussicht, zu reüssiren. Bei den der vollen Anschauung näher stehenden Begriffen aber muss dies Ideal der Dialektik aufgegeben und durch allerlei andre sogleich zu betrachtende Mittelchen ersetzt werden, welche aber alle um so leichter durchschaut werden, je näher man dem festen Boden der Vorstellungen kommt, weshalb auch die dialektische Methode fast nirgends ausser in der Logik so recht hat verfangen wollen. —

Als Beispiel der Identificirung durch Verabsolutirung kann der Anfang der Logik dienen, der vom reinen Sein und dem Nichts handelt. „Jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte“ (Absolute) (III. 91), sie sind „schlechthin verschie-

den“ (VI. 172), aber eben weil der Unterschied absolut ist, ist er „nicht anzugeben“ (III. 91), „unsagbar“ (VI. 172). „Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukömmt, die sich in dem andern nicht findet. Nun aber ist das Sein eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstracte Unterschied der kein Unterschied ist.“ (VI. 170). Hierauf ist zu erwidern: Nichts berechtigt dazu, Sein und Nichts als Bestimmungslose zu setzen, denn Sein ist eine ganz bestimmte Bestimmung, ebenso das Nichts als Negation des Etwas. Angenommen aber, beide wären absolut unbestimmt, und ihr Unterschied, vom Denken nicht mehr anzugeben, so wären sie dem Denken nicht mehr zwei Begriffe, sondern Einer mit zwei synonymen, überall gleichgültig zu vertauschenden Wortbezeichnungen. Wer die Consequenz verwirft, muss die Behauptung verwerfen, aus welcher sie unmittelbar hervorgeht. —

Bei Begriffen von niedrigerer Abstractionsstufe genügt es meistens für Hegel's Zwecke, sie in Bezug auf ihre hauptsächlichste Seite oder Beziehung zu verabsolutiren, oder überhaupt die Schranken der Bestimmung nach irgend einer Richtung so zu erweitern oder zu überspringen, dass die Bestimmung aufgehört hat, das zu sein, was sie ihrer Bestimmung nach sein und bleiben muss. Auf diese Weise sind auch die VI. 155—6 angeführten Sprüchwörter aufzufassen, welche allerdings in ihrer allzuconcisens Fassung etwas Paradoxes an sich haben, welche aber das Volk niemals so verstehen wird, als enthielten sie einen Widerspruch. Eben hierher gehört Lust und Schmerz. Beide haben im Wachsthum eine quantitative Grenze, wo sie qualitativ andere werden, die Lust Schmerz, der Schmerz Anästhesie, während nach abwärts beide zum Nullpunct der Empfindung führen; aber dieses Verhalten ist physiologisch und wahrlich nicht dialektisch zu erklären, wenigstens kann es der Dialektik keine Stütze bieten. —

Wir gehen nun zu den dialektischen Kniffen untergeordneter Art über, deren sich eigentlich die Dialektik nicht nur vor dem gesunden Verstand, sondern auch vor sich selbst zu schämen hätte, da sie nur dann, wenn sie mit verabsolutirten oder

unbegreiflichen Begriffen arbeitet, wahrhafte Vernunft im Hegel'schen Sinne, und über den Verstand erhaben ist.

3. Es werden die Beziehungen vertuscht, in welchen oder nach welchen zwei Begriffe identisch und verschieden sind. Dass die mit verschiedenen Worten verbundenen Begriffe in gewisser Beziehung verschieden sind, ist leicht genug zu zeigen, dass sie aber auch stets in gewissen Beziehungen gleich sein müssen, geht daraus hervor, dass sich stets eine höhere Gattung angeben lassen muss, der sie als gemeinsame Arten angehören, und sei es letzten Endes die Gattung „Begriff“. Verwischt man nun die Beziehungen und stellt die Begriffe nur als überhaupt zugleich identisch und verschieden dar, so erweckt man durch diese Unterschlagung den Schein des Widerspruchs, wo gar keiner vorhanden ist, denn der Satz des Widerspruchs setzt nach der Formulierung des Aristoteles ausdrücklich die Position und Negation in derselben Beziehung voraus. Ein Beispiel bieten die Begriffe gleich und ungleich (IV. 42—3): „Gerade was der Widerspruch und die Auflösung von ihnen abhalten soll, dass nämlich Etwas einem Andern in einer Rücksicht gleich, in einer andern aber ungleich sei, — dies Auseinanderhalten der Gleichheit und Ungleichheit ist ihre Zerstörung. Denn beide sind Bestimmungen des Unterschiedes“ (? muss wohl heissen der Vergleichung); „sie sind Beziehungen auf einander“ (? muss wohl heissen zwischen Andern), „das Eine, zu sein, was das Andre nicht ist; gleich ist nicht ungleich, und ungleich ist nicht gleich; und beide haben wesentlich (?) diese Beziehung und ausser ihr keine Bedeutung (?!); als Bestimmungen des Unterschiedes ist jedes das, was es ist, als unterschieden von seinem Andern. Durch ihre Gleichgültigkeit (?) aber gegeneinander ist die Gleichheit nur (?) bezogen auf sich, die Ungleichheit ist ebenso eine eigene Rücksicht und Reflexion für sich; jede ist somit sich selbst gleich; der Unterschied ist verschwunden (?!), da sie keine Bestimmtheit gegen einander (?) haben, oder jede ist hiermit nur (?) Gleichheit“. Sehen wir ganz davon ab, dass, während Gleichheit und Ungleichheit Beziehungen zwischen ihnen gleichgültigen Andern, allgemein A und B sind, hier eine künstliche Verwirrung dadurch erzeugt wird, dass plötzlich für A und B sie selbst, die Begriffe Gleichheit und Ungleichheit substituiert werden und noch dazu diese willkürliche Substitution als ihnen „wesentlich“ behauptet wird; nehmen wir dies ruhig hin, und

sehen, was Hegel kurz gefasst vorbringt: „gleich ist nicht ungleich und ungleich ist nicht gleich, aber gleich ist gleich und ungleich ist ungleich nach den Sätzen des Widerspruchs und der Identität, d. h. jedes der beiden ist von seinem Andern oder in Beziehung auf sein Anderes verschieden, aber in Beziehung auf sich selbst gleich“. Wodurch ist nun der Schluss motivirt: „der Unterschied ist verschwunden, da sie keine Bestimmtheit gegen einander haben; oder jede ist hiermit nur Gleichheit?“ Es steht ja deutlich da, dass jede die Gleichheit nur in Beziehung auf sich selbst an sich hat, es steht ja deutlich da, dass ihre Beziehung oder Bestimmtheit gegen einander die Verschiedenheit ist, wie kann Hegel nach wenigen Zeilen Zwischenraum erwarten, dass man sich seine nunmehrige Behauptung gefallen lassen solle, dass sie keine Bestimmtheit gegen einander hätten, dass der Unterschied verschwunden sei! Nur dann ist er verschwunden, wenn man ihn vergisst, oder da das nach 5 Zeilen nicht möglich ist, wenn man sich absichtlich gegen die andre Beziehung verblendet, wenn man sie vertuscht. Ist dies nicht die grösste nur denkbare Einseitigkeit des Verstandes, von zwei neben einander stehenden Beziehungen zweier Begriffe das eine Mal bloss die Eine sehen zu wollen, und zu thun, als wenn die andre nicht in der Welt existirte, und aus dieser einseitigen Verblendung Schlüsse zu ziehen, und es das andre Mal mit der andern Beziehung ebenso zu machen? Aber so einseitig ist der die Beziehungen stets zusammen betrachtende gesunde Verstand nicht, sondern nur die Vernunft, welche, gezwungen von ihrer Höhe des Absoluten zur Erde herabzusteigen, um ihre Stimme vernehmlich zu machen, sich zu ihren Zwecken solcher Sophismen bedienen muss, durch welche sie weit unter das Niveau des von ihr verpönten Verstandes hinabsinkt. — Dieses Vertuschen der Beziehungen, in welche die Begriffe gleich und verschieden sind, so wie das oben erwähnte Zerstören der Relationen, in welchen die Begriffe bestehen, und das Erweitern derselben über ihre Grenzen hinaus, sind einzeln und in Verbindung gebraucht die Hauptmittel der Dialektik zur Erzeugung von Widersprüchen bei den nicht ganz an der letzten Grenze der Abstraction stehenden Begriffen.

4. Beziehungsbegriffe werden mit andern Beziehungsbegriffen in Beziehung gesetzt, und zwar mit solchen, dass die nunmehr von ihnen zu prädicirenden Beziehungsbegriffe ihnen

selbst entgegengesetzt sind, so dass sie ihren eigenen Widerspruch an sich zu haben scheinen. Schon bei dem vorigen Beispiel (gleich und ungleich) spielte dieses Mittel in untergeordneter Weise mit herein, um die Verwirrung zu vermehren; doch war es dort nicht Hauptsache; in seiner Reinheit hingegen erscheint es bei dem Beispiel der Begriffe Identität und Verschiedenheit. Die verständig Denkenden sagen (IV. 33): „Die Identität sei nicht die Verschiedenheit, sondern die Identität und die Verschiedenheit seien verschieden. Sie sehen nicht, dass sie schon hierin selbst sagen, dass die Identität ein Verschiedenes ist; denn sie sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit; indem dies zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muss, so liegt darin, dass die Identität nicht äusserlich sondern an ihr selbst, in ihrer Natur dies sei, verschieden zu sein.“ Zunächst ist zu bemerken, dass Beziehungsbegriffe nicht wie andere an den Dingen haften (inhären), sondern dass sie einzig und allein im beziehenden Denken existiren, allerdings aber in Bezug auf die Anwendbarkeit ihrer Gattung und Art auf die bezogenen Dinge abhängig von einer gewissen Beschaffenheit der letzteren, welche jedoch durchaus noch nicht selbst die Beziehungsbegriffe ausmacht. Für „gleich und ungleich“ räumt Hegel dies ausdrücklich ein (IV. 41): „Ob Etwas einem andern Etwas gleich ist oder nicht, geht weder das eine noch das andere an; jedes derselben ist nur auf sich bezogen“ (ist auch nicht einmal der Fall), „ist an und für sich selbst, was es ist; die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit oder Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die ausser ihnen fällt.“ Ich wüsste nicht, wodurch „Ungleichheit und Verschiedenheit“ sich unterscheiden; Gleichheit (im logischen, nicht im mathematischen Sinne) aber und Identität sind nur dann verschieden, wenn von den 3 Arten der Identität, welche Aristoteles (Top. I. 7.) angiebt (*γένει ταύτων, εἶδει ταύτων* und *ἀριθμῷ ταύτων, ὧν ὀνόματα πλείω, τὸ δὲ πρᾶγμα ἓν*) nur die letzte gemeint wird, welche die Mehrheit der betrachteten Dinge ausschliesst, und sie zu Einem macht, was die Gleichheit nicht thut. Dann ist also der Unterschied der, dass man bei der Gleichheit zwei Dinge auf einander, bei der Identität ein Ding auf sich selbst bezieht; aber das Beziehen bleibt unter allen Umständen Thätigkeit eines Dritten, die ausser ihnen fällt. Ausserdem ist zu beachten, dass von dieser letzteren Art (Iden-

tität der Zahl nach) da nicht die Rede sein kann, wo es fest steht, dass zwei Dinge oder Begriffe vorliegen; in solchem Falle, — und es ist in vorliegendem Beispiel der unsrige, — ist Identität und Gleichheit schlechthin gleichbedeutend wie Verschiedenheit und Ungleichheit. Wenn es demnach klar ist, dass Identität und Verschiedenheit hier ebenso wie Gleichheit und Ungleichheit Beziehungen sind, welche erst in dem beziehenden Denken eines draussen stehenden Dritten entstehen können, indem dieser sie in Beziehung setzt, dass also diese Beziehungsbegriffe ausser den Bezogenen fallen, so kann nicht mehr behauptet werden, dass die Bezogenen die Beziehung an sich und nicht äusserlich, sondern wesentlich und in ihrer Natur hätten, da sie vielmehr erst ein Product aus den passiven Dingen und dem activen, sie auf einander beziehenden Subject ist. Ob die Beziehung, wenn das Subject einmal vergleichende Beziehung wählt, Identität oder Verschiedenheit sei, dies hängt allerdings nicht mehr von der Willkür des Subjects ab, sondern von der Beschaffenheit der Bezogenen, ob sie nämlich solche sind, welche sich gleichgültig für die Anschauung des Subjects mit einander vertauschen lassen oder nicht, (was Hegel bei Gleichheit und Ungleichheit vergessen hat hervorzuheben). Dabei bleibt es aber richtig, dass „jedes an und für sich selbst ist und bleibt, was es ist“ und sich seinerseits um das andre nicht im mindesten bekümmert, so dass unter allen Umständen die Beziehung ihm nichts an sich Seiendes und Wesentliches, sondern etwas Aeusserliches, nichts in seiner Natur Liegendes, sondern etwas subjectiv Gesetztes ist. Hiermit allein fällt schon das Hegel'sche Sophisma, welches auf der entgegengesetzten Voraussetzung basirt. Es ist aber auch noch Folgendes zu berücksichtigen. Wenn von einem einzelnen Begriff ein Beziehungsbegriff prädicirt wird, so ist dies allemal eine uneigentliche Redeweise, eine Licenz des Ausdrucks, die den practischen Vorzug der Kürze hat, und noch niemals einen gesunden Verstand in die Gefahr des Missverständnisses gebracht hat. In der Strenge aber gehören zu einer Beziehung mindestens zwei Begriffe, und die Beziehung gehört weder dem einen noch dem andern ausschliesslich an, sondern sie steht zwischen beiden und drückt das Verhältniss aus, in welchem das Denken beide betrachtet. Ist nun aber gar die Stellung beider innerhalb der Beziehung gleichgültig, so

dass sie beliebig mit einander vertauscht werden können (wie z. B. die Factoren im Product), so verschwindet jede Versuchung zu einem einseitigen Prädiciren. Daher ist der logisch richtige Ausdruck der, den auch Hegel im Anfang der angeführten Stelle braucht: „A und B sind verschieden“, aber nicht „A ist verschieden von B.“ Die Beziehung kommt eben nicht dem einen oder dem andern zu, sondern sie kommt nur beiden zugleich als Ganzem zu, indem sie als ein äusserlich Gesetztes zwischen beiden schwebt und ihr ideales Band bildet. Z. B. A und B sind zwei; nicht A ist zwei mit B oder in Bezug auf B, nicht A hat die Zweiheit an sich in Bezug auf B, sondern nur A und B als Ganzes in Eins gefasst und in die ihnen äusserliche Beziehung des Gezähltwerdens gesetzt empfangen die Beziehung zwei. So verkehrt es wäre, darum weil A und B zwei sind, zu behaupten, dass A die Zweiheit an sich habe, so verkehrt ist es, darum weil A und B verschieden sind, zu behaupten, dass A die Verschiedenheit an sich habe. So verkehrt es wäre, in ersterem Falle den Widerspruch finden zu wollen, dass A, welches doch nur Eines ist, die Zweiheit an sich habe, so verkehrt ist es, in letzterem Falle, wenn zufällig für das allgemeine Zeichen A der Begriff Identität eingesetzt wird, den Widerspruch zu finden, dass die Identität die Verschiedenheit an sich habe. Auch dieses Sophisma hat seinen letzten Grund wieder in einer weit grösseren Einseitigkeit, als deren der Verstand sich jemals schuldig macht; denn der Verstand vergisst nicht, dem Beziehungsbegriff einerseits die Summe der Bezogenen, andererseits als Ganzes gegenüber zu stellen, die Dialektik aber trennt die Bezogenen, und setzt die freischwebende Beziehung als eine adhärende Eigenschaft zur einen Seite.

5. Bei solchen Beziehungsbegriffen, in welchen die beiden Bezogenen eine verschiedene Stellung einnehmen und nicht mit einander zu vertauschen sind, wie z. B. Eins und Viele, Ursache und Wirkung, oben und unten (IV. 70), Vater und Sohn (ebenda), in welchen also die Beziehung erst vollständig ist, wenn beide Seiten derselben gedacht werden, bei welchen mithin eine Seite der Beziehung für sich überhaupt nicht verstanden und begriffen werden kann als in stillschweigender Ergänzung der vollständigen Beziehung durch die andre Seite, bei solchen Beziehungsbegriffen wird von der Dialektik die untrenn-

bare coordinirte Zusammengehörigkeit so gedacht, als ob bei Betrachtung des Einen ihm das Andre, bei Betrachtung des Andern ihm das Eine subordinirt (unter ihm begriffen) wäre, und wird die Nothwendigkeit, beim Denken der einen Seite der Beziehung dieselbe als Beziehung auf die vorausgesetzte und stillschweigend ergänzte andre Seite zu fassen, so gedeutet, als ob die eine Seite die andre an sich hätte oder in sich trüge, während sie dieselbe doch bloß ausser sich voraussetzt und nur gleichzeitig mit ihr begriffen werden kann, nur mit ihr zugleich im Denken hervorspringt. Sind nun die beiden Seiten der Beziehung Gegensätze, so wird durch jene Entstellung der Schein erweckt, als ob jede Seite ihren eigenen Gegensatz in sich trage oder ihren Gegensatz an sich selber habe, was natürlich ein Widerspruch ist. Nehmen wir das Beispiel von Ursache und Wirkung (IV. 226. Z. 8—16): „Die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung hervorbringt, und die Wirkung ist nichts als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben, und die Ursache nichts als dies, eine Ursache zu haben. In der Ursache als solcher selbst liegt“ (der Ausdruck „liegt“ ist zweideutig) „ihre Wirkung, und in der Wirkung die Ursache; insofern die Ursache noch nicht wirkte, so wäre sie nicht Ursache; — und die Wirkung, insofern ihre Ursache verschwunden ist“ (scil. aus dem Gedanken), „ist nicht mehr Wirkung, sondern eine gleichgültige Wirklichkeit“. Aus alle dem folgt nicht mehr und nicht weniger, als dass die Begriffe Ursache und Wirkung im Denken nicht zu trennen sind, und erst in ihrer untrennbaren Zusammengehörigkeit Eine vollständige und einheitliche Beziehung (die Causalität) bilden, aber nimmermehr folgt daraus die Identität von Ursache und Wirkung, sondern dadurch, dass sie die unentbehrlichen Seiten Eines Verhältnisses sind und keine an sich selbst genug hat, sondern der andern bedürftig ist, und erst an der andern ihre Ergänzung findet, leuchtet nur um so klarer ihre Verschiedenheit hervor, denn wären sie identisch, wäre die eine zugleich auch die andre, so könnte sie deren nicht mehr bedürfen, sondern hätte an sich genug, wie z. B. die Gleichheit.

Selbst wenn man, wie Hegel, vergisst, dass die als Ursache und Wirkung auf einander Bezogenen nicht discrete Dinge oder Sachen (IV. 227—8), sondern continuirliche Zustände

oder Actionen sind, weil sie nur so in der Zeitbeziehung des „Vor und Nach“ zu einander stehen können, die der Causalität wesentlich ist, selbst wenn man, wie Hegel, „die Anwendung des Causalitätsverhältnisses auf Verhältnisse des physisch organischen und des geistigen Lebens“, — unglaublich zu sagen, — für „unstatthaft“ erklärt (IV. 229), und auf dem somit allein übrig bleibenden Gebiet der anorganischen Natur die Causalität in der Erhaltung der lebendigen Kraft oder in dem Sichgleichbleiben des Quantum der Bewegung (IV. 228) sieht, selbst dann wird noch Hegel's Behauptung falsch sein, dass der Inhalt in Ursache und Wirkung identisch sei (IV. 226. Z. 5—7, 227), denn grade die durch die Causalität in jedem Moment gesetzte Formveränderung der als Quantum sich gleich bleibenden lebendigen Kraft (in Stoss, Wärme, Electricität, Chemismus etc.) ist der eigentliche Inhalt der als Ursache und Wirkung auf einander bezogenen, zeitlich an einander grenzenden Abschnitte des Naturprocesses, und dieser ist eben in der Wirkung ein anderer als in der Ursache. Der Vollständigkeit halber konnte diese Bemerkung bei dem gewählten Beispiel nicht unterlassen werden, so wie ich schliesslich noch darauf hinweisen will, dass die ungeheuerliche Kategorie der Wechselwirkung (nicht zu verwechseln mit dem aus der Relativität der Bewegung entspringenden mechanischen Begriff der Gegenwirkung), welche Hegel für den höchsten Ausdruck der Causalität erklärt, von Schopenhauer wohl für immer glücklich beseitigt ist. —

Auch dieses Sophisma beruht letzten Endes auf einer willkürlichen Einseitigkeit, die sich selbst mit dem Irrthum straft. Der Verstand nämlich fasst beide Seiten der Beziehung als Ganzes nebeneinander, die Dialektik aber will jede Seite für sich betrachten und so lange die Augen für die andere verschliessen; indem aber bei dem Wahn, dass dies möglich sei, unwillkürlich auch die andre Seite vor dem Blicke wieder auftaucht, entsteht der Irrthum, dass diese andre Seite in der betrachteten enthalten sei.

6. Es wird der Einheit, die aus der Vereinigung, Verknüpfung oder Verbindung von Theilen zu einem Ganzen entspringt, die Identität, welche aus der Vergleichung entspringt, untergeschoben. Die Verwechslung von Identität und Einheit ist allerdings ein Missbrauch, der schon von Schelling anfängt (vgl. oben S. 29—30 u. Schell. Werke I. 7 S. 421—2); diese Vermischung von

Begriffen, welche durch nicht misszudeutende verschiedene Worte bezeichnet sind, ist aber auf keine Weise zu entschuldigen. Identität auf Deutsch „Dieselbigkeit“ oder „Dasselbigkeit“ ist seiner Wurzel nach mit dem aristotelischen Begriff *ταυτόν* dasselbe, der schon oben S. 82 besprochen wurde. Schliesst man das *ἰδιόμοφον ταύτων*, aus, was aber grade die strengste Bedeutung ist (wie in „Identität der Person“), so erhält man die deutschen Worte Einerleiheit und Gleichheit als entsprechende. Diess alles sind logische Beziehungen; ganz etwas anderes aber ist das reale Verhältniss der Einheit, Vereinigung, Verbundenheit, Zusammengehörigkeit, gleichviel ob es sich bei den zusammengehörigen Stücken um Dinge oder Begriffe handelt. Es ist klar, dass wenn man „Identität“ bald in seinem wahren, bald in diesem ihm nicht zukommenden Sinne braucht, heillose Fehler in den Schlüssen zu Tage kommen müssen. —

Als Beispiel kann die Verbindung von Subject und Prädicat im Urtheil dienen. Hegel erklärt das Verhältniss beider in VI. 331. §. 170 richtig als das Verhältniss des Concreten und Abstracten, indem das Subject reicher ist, und das Prädicat nur als eine seiner vielen Bestimmtheiten enthält, das Prädicat aber weiter und allgemeiner ist, wenigstens nach der einen Beziehung seiner Bestimmtheit, und ausser dem gegebenen Subject noch viele andere unter sich subsumirt. Dieses Verhältniss, dass das Subject eine solche Vorstellung ist, von der die Bestimmtheit, welche das Prädicat enthält, abstrahirt werden kann, dieses Verhältniss wird durch die Copula in Verbindung mit der Stellung der Satztheile ausgedrückt, und weiter nichts. Wenn von etwas die Rede sein soll, worin Subject und Prädicat identisch sind, so giebt Hegel richtig an, dass „der bestimmte Inhalt des Prädicats allein die Identität beider ausmacht“, wenn man unter Subject nicht bloß den allgemeinen Inhalt des als Subject fungirenden Worts versteht, sondern das ganze Subject, wie es in dem durch das Urtheil dargestellten objectiven Sachverhalt des besonderen Falles enthalten ist (z. B. in dem Satz: „der Teller ist zerbrochen“ das Subject „Teller“ als schon zerbrochener gedacht). Also nur in dem bestimmten Inhalt des Prädicats sind sie identisch, aber in nichts anderm. Nun fährt aber Hegel in §. 171 fort: „Subject, Prädicat, und der bestimmte Inhalt oder die Identität, sind zunächst im Urtheile in ihrer Beziehung selbst als

verschieden“ (ja!), „auseinander fallend“ (nein!) „gesetzt“. (Hier fängt schon die Verwirrung zwischen Verschiedenheit und Trennung, Identität und Einheit an). „An sich, d. i. dem Begriffe nach aber sind sie identisch, indem“ (nun erwartet man doch wohl eine Begründung dieser neuen, der vorigen widersprechenden Behauptung) „die concrete Totalität des Subjects dies ist, nicht irgend eine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu sein, sondern allein Einzelheit, das Besondere und Allgemeine in einer Identität und eben diese Einheit ist das Prädicat“. In diesem Satz tritt statt der erwarteten Begründung und Erklärung für jene sonderbare Behauptung nichts als die Wiederholung derselben ein, aber in solcher Weise, dass die Verwechselung des Wortes Identität mit Einheit nicht nur dem Zusammenhang nach unzweifelhaft ist, sondern sogar in den nächsten Worten unverhohlen ausgesprochen wird. Nun sind aber Subject und Prädicat durchaus keine unverträglichen Gegensätze, da sie ja theilweise identisch sind, und das Subject nur insoweit vom Prädicat verschieden ist, als es reicher ist als jenes und Bestimmungen enthält, die dem Prädicat fehlen; beide können also sehr wohl und ohne Widerspruch zur Einheit verbunden werden, und ein Widerspruch ist nur dann in ihnen zu finden, wenn man den Widerspruch begangen hat, sie auch in demjenigen identisch zu setzen, worin sie nicht identisch sondern verschieden sind. Dieser Widerspruch wird aber begangen, wenn für ihre Einheit, in die sie natürlich als totale eingehen, der Begriff der Identität untergeschoben wird. Aus der Copula „ist“ wäre Hegel weder durch Untersuchung des Begriffes „Sein“ noch durch Untersuchung des Begriffes „Copula“ im Stande gewesen, einen Scheingrund für die totale Identität von Subject und Prädicat zu entwickeln; denn beide haben mit dem Begriffe „identisch Setzen“ gar nichts zu thun. Ohne das eben aufgedeckte Sophisma wäre es also Hegel nicht gelungen, einen genügenden Scheingrund aufzutreiben, warum das Urtheil als solches seiner allgemeinen Form nach ein Widerspruch sein soll (V. 74. Z. 17—19). Der Vollständigkeit halber will ich noch einen Punct erwähnen, den Hegel zur Verstärkung des Scheins von einer andern Seite her geschickt benutzte. Es lässt sich nämlich der Fall denken, dass die ganze Anzahl der von diesem Prädicat subsumirten Subjecte sich auf Eins reducirt, welches dann natürlich das Gegebene sein muss.

In diesem Falle stehen Subject und Prädicat auf gleicher Abstractionstufe, das letztere ist in keiner Beziehung mehr weiter und allgemeiner als das Subject, vielmehr ist der einzige Gegenstand, der diesem Prädicate entspricht, der nämliche Gegenstand, der diesem Subjecte entspricht; beide sind identisch, weil sie zur Bezeichnung Eines Gegenstandes dienen, und können folglich beliebig mit einander in ihrer Stellung vertauscht werden. In diesem Falle, der sich äusserlich durch die Probe, ob die Vertauschung von Subject und Prädicat zulässig ist, kennzeichnet, ist also allerdings die Copula gleichbedeutend mit der Identification, aber ihrerseits nur zufällig. Ein ferneres Kennzeichen dieses Falles besteht darin, dass das Prädicat als Unicum in der Regel ein Substantivum mit dem bestimmten Artikel ist, so dass man, wenn man einem Satze begegnet, in welchem das Prädicat den bestimmten Artikel an sich hat, mit Recht gewöhnt ist, diesen Satz als eine Identification des Subjects mit dem Prädicat zu fassen. Dies benutzt Hegel, indem er die allgemeine Form des Satzes so ausdrückt: „Das Einzelne ist das Allgemeine oder das Subject ist das Prädicat“. Diese Ausdrucksweise ist aber, wenn sie zu solchen Erschleichungen dienen soll, unstatthaft, es muss heissen „das Einzelne ist allgemein (hat ein Allgemeines, etwas, das auch noch mehreren gemeinsam ist, an sich) oder das Subject ist (folgt Prädicat)“; denn das gewöhnliche Urtheil heisst nicht: „die Rose ist — das Rothe“ sondern: „die Rose ist — roth“. In dieser berichtigten Fassung verschwindet der Punct, welcher den Schein erweckte, als ob mit diesem Satze eine Identification seiner Theile gegeben wäre. Für Hegel aber ist es sehr bequem, die Copula als Identification zu fassen (VI. 327. Z. 9—10), was sie gar nicht ist, sondern nur durch zufällige Umstände werden kann, denn er hat nun stets ein letztes, nie versagendes, wenn auch schwächstes Mittel bei der Hand, um in jeder Behauptung, jedem Satze, den Widerspruch aufzuzeigen, dass das Verschiedene (der Inhalt des Subjects und der des Prädicats) identisch gesetzt sei. —

Wir haben somit folgende Mittel zur Erzeugung des Scheins des Widerspruchs kennen gelernt: 1) Es wird eine Voraussetzung gemacht, Aufgabe oder Anforderung gestellt, welche der Zuhörer als scheinbar unverfänglich zugiebt, welche aber den Widerspruch schon in sich enthält. 2) Die Identification verschiedener oder

entgegengesetzter Begriffe wird herbeigeführt durch das Verabsolutiren derselben in den Beziehungen, in welchen sie verschieden oder entgegengesetzt sind. 3) Die Beziehungen, in welchen zwei Begriffe identisch und verschieden sind, werden vertuscht, und wird nur daran festgehalten, dass sie überhaupt zugleich identisch und verschieden sind. 4) Ein Beziehungsbegriff wird mit einem andern Beziehungsbegriffe in Beziehung gesetzt, und zwar so, dass der nunmehr von ihnen prädicirte Beziehungsbegriff ihm selbst entgegengesetzt ist, so dass sie ihren eigenen Widerspruch an sich zu haben scheinen. 5) In einer Beziehung, deren beide Seiten nicht vertauschbar und nur neben einander denkbar sind, wird das Verhältniss so gedeutet, als ob die eine die andere (ihren Gegensatz) an sich hätte und in sich trüge. 6) Dem Begriff der Einheit wird der Begriff der Identität untergeschoben, und aus diesem Gesichtspunct die Copula als Identificationszeichen der verschiedenen Satztheile gedeutet.

Hiermit sind die hauptsächlichsten Arten von Sophismen, deren sich Hegel bedient, um künstlich Widersprüche hervorzurufen, wo keine sind, aufgeführt, ohne behaupten zu wollen, dass dieselben hiermit erschöpft seien. Was Hegel Auflösung des Widerspruchs nennt, ist nichts weniger als wirkliche Auflösung, welche in der Zerstörung des den Widerspruch erzeugenden Scheins besteht, sondern eine Sanctionirung und eine Einschachtelung des vorgeblich in seiner Einheit gedachten Widerspruchs in einen neuen Begriff, der zugleich seine Vernichtung und sein Fortbestehen repräsentiren soll. Durch dieses Wort „Auflösung“ darf man sich also nicht täuschen lassen. Gewiss kommt es häufig genug vor, dass man auch ohne die Voreingenommenheit des Dialektikers, dem der Widerspruch das Manna in der Wüste des Verständigen ist, auf Widersprüche in den Dingen oder in den Begriffen zu stossen glaubt, weil eben der Mensch dem Irrthum unterworfen ist, und aus irrthümlichen Voraussetzungen sehr leicht widerspruchsvolle Consequenzen fliessen, dann wird sich aber auch stets der hervorgetretene Widerspruch als der sichere Wegweiser des falschen Weges darstellen, der zur Umkehr und zur erneuten Untersuchung und Berichtigung der Voraussetzungen und Conclusionen auffordert und hilft. Wenn die geforderte Verbindung zweier Begriffe unvollziehbar wird, weil einer ganz oder theilweise denselben Inhalt wie der andre, aber

als negirten, enthält, so lässt dies erkennen, dass einer der beiden Begriffe (oder beide) entweder zu weit, oder zu eng, oder gleichzeitig nach einer Seite zu weit, nach der andern zu eng ist. Bleibt z. B. der eine Begriff unverändert, wird aber der andre erweitert, so verhalten sie sich nunmehr wie Concretes zu Abstractem oder wie Species zum Genus, und die Negation der einen Species bedeutet nur noch die Position einer andern Species desselben Genus (z. B. „unbewusste Vorstellung“ ist ein Widerspruch, wenn „vorstellen“ und „bewusst werden“ identisch ist, wenn aber ersteres weiter ist als letzteres, so ist unbewusste Vorstellung nur diejenige Art von Vorstellung, welche nicht Bewusstwerden ist. Vgl. Kant's Anthropologie §. 5). Die Berichtigung der Begriffe kann entweder durch ein geschicktes Probiren erfolgen, wo man sich bei der neuen Annahme vorläufig beruhigt, bis man auf neue Widersprüche stösst, oder sie besteht systematisch in einer Controle der Gewinnung der Begriffe. Wie Hegel auch von der Natur des Begriffs denken möge, so räumt er doch ein, dass wir zu demselben nur durch Abstraction von der sinnlichen Vorstellung gelangen (VI. §. 1), die Controle der Gewinnung des Begriffs muss also eine Berichtigung entweder des Abstractions- und Inductionsverfahrens oder der Erfahrungsbasis sein, aus welcher der Begriff entwickelt ist; letztere wiederum kann entweder in einer Erweiterung und Vervollständigung der Erfahrungsbasis durch neue Erfahrungen, oder in einer Elimination falscher Erfahrungen bestehen, d. h. solcher Urtheile, welche irrhümlicher Weise für Erfahrungen gehalten wurden, ohne es zu sein. Dieses Verfahren hat nicht nur die Wissenschaft bisher mit dem segensreichsten Erfolge inne gehalten, sondern dasselbe ist es auch, was das Thun und Lassen des Menschen in allen Lagen des Lebens in jedem Augenblick bestimmt. Die Principien der Dialektik heben dieses Verfahren auf; denn wenn dem Widerspruch nirgends und auf keine Weise zu entgehen ist, so sind alle unsre Versuche ihn zu eliminiren, sinnlos, und die Bemühungen um Begriffsberichtigung zu diesem Zweck nutzlos und thöricht in jeder Beziehung und für jeden Standpunct. Die Dialektik erscheint demnach als eine Art der faulen Vernunft, die es vorzieht, den Widerspruch mit Haut und Haar zu verschlingen, als dass sie sich der Mühe unterzieht, ihn allmählig zu zersetzen und seine Existenz als falschen Schein nachzuweisen. Die Bequemlichkeit dieser

Manier ist für den, welcher vor den ihm aufgestossenen Widersprüchen einen Schreck bekommen hat, gewiss ein starker Impuls, sich der Dialektik in die Arme zu werfen, und wer weiss, ob nicht schon Plato gelegentlich ein geheimes Lüstchen dazu verspürt hat. Es wirkt dieser Impuls der Trägheit und Bequemlichkeit sicherlich mit den oben betrachteten Impulsen (Sehnsucht nach dem Absoluten, Flucht vor dem Skepticismus aus Schwäche und Eitelkeit) zusammen, um die Stärke des Wunsches und damit die Gefahr der Einbildung zu erhöhen, dass man das Denken = Wollen des Widerspruchs für das Denken = Können nimmt. Wenn aber der Satz vom Widerspruch durch die Behauptung, dass der Widerspruch in Allem und Jedem steckt und Jegliches erst zu dem macht was es ist, ein für allemal und für jeden Standpunkt (also auch für den des Verstandes) seiner Geltung als Kennzeichen des Irrthums beraubt worden ist, so fällt damit alle Möglichkeit von Wissenschaft und menschlichem Verkehr überhaupt. Es fällt z. B. die Methode der Mathematik, welche bisher zu allen Zeiten als das Unerschütterlichste gegolten hat, mit einem Schlage, als nur auf dem Satz des Widerspruchs beruhend, zusammen, und die Dialektik hätte erst die Möglichkeit zu zeigen, eine neue Mathematik nach ihrer Methode zu schaffen, die gleichwohl dieselben Resultate ergiebt. Man denke sich als anderes Beispiel einen Dialektiker als Angeklagten im Criminalprocess, der nur in Widersprüchen sich vertheidigt; welche Jury möchte ihn wohl freisprechen? Wenn ich im Gespräch das Wort „Hector“ höre, und frage: „ist Hector ein Mensch oder ein Hund“, — vorausgesetzt nämlich, dass er eins von beiden sein muss, — und ich bekomme die Antwort vom Dialektiker: „Hektor ist nicht sowohl Mensch oder Hund, als er eben sowohl Mensch wie Hund, als auch weder Mensch noch Hund ist“. Würde nicht Jeder den Antwortenden für verrückt erklären, und wäre diese Antwort nicht ebenso rein formal und inhaltsleer als die Antwort „Hektor ist Hektor“? Wenn der Dialektiker über eine Planke oder über das Eis gehen will und erwägt, ob Planke oder Eis ihn tragen wird oder nicht, ob es halten wird oder brechen, wird er sich wirklich mit einer dialektischen Synthese dieser Alternative antworten, oder wird er nicht vielmehr innerlich dem verachteten Satz vom Widerspruch getreu, denken: „halten ist nicht brechen, und brechen ist nicht halten; hält es da, geh' ich,

bricht es, da bleib' ich?⁴ Mit einem Wort der Dialektiker kann nicht leben, er muss am ersten Tage Hals und Beine brechen, oder wenn das Glück ihm wohl will in ein Tollhaus gesperrt werden, und dort verhungern, — wenn er nicht aufhört Dialektiker zu sein, und practisch das anerkennt und danach sich richtet, was er theoretisch verpönt. Wie inconsequent es wäre, wenn der Dialektiker sich gegen diese Consequenzen etwa damit auszureden suchen wollte, dass er die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch nur auf gewisse Gebiete beschränkte, ist bereits oben (40—43) gezeigt worden; es ist daran festzuhalten, dass der Geist der Dialektik den Widerspruch auf allen Gebieten des Denkens und Seins als wesentlich und nothwendig fordert, und dass neben dieser nothwendigen Voraussetzung, mit welcher die Dialektik selbst steht und fällt, die gegentheilige Versicherung, dass der Satz des Widerspruchs ebensowohl überall Geltung behalten solle, als einfach unmöglich und widersinnig unberücksichtigt bleiben muss.

Auf allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens steht also fest: 1) widerspruchslose Behauptungen sind falsch, und 2) widerspruchsvolle Behauptungen können wahr, aber auch falsch sein, jedenfalls erfüllen sie das rein formale Kriterium der Wahrheit; ob sie aber ihrem Inhalt nach wahr oder falsch sind, dafür hat die Dialektik überhaupt kein allgemeines Kriterium mehr, (wie die Verstandeslogik es für die inhaltliche Falschheit an dem Widerspruch gegen die Erfahrung besitzt), sondern nur noch die subjective Versicherung, ob ich finde, dass der Gang der objectiven Vernunft, welchem ich in meinem Gehirn zuschaue, mit jenen Behauptungen übereinstimmt oder nicht, ohne dass ich weiter angeben kann, wie so und warum die objective Vernunft, von der ich besessen bin, diesen Gang einschlägt oder nicht. Ob also der grösste nonsens, den ein Spassvogel aufreiben kann, oder die tollste Idee, die je einen Wahnsinnigen besessen hat, Wahrheit sind oder nicht, dafür hat, da beide widerspruchsvoll sind, und beide vorgeben, die Einheit dieses Widerspruchs erfasst zu haben, der Dialektiker kein Kriterium, sondern er muss zusehen, ob sie mit seinem subjectiven Finden übereinstimmt oder nicht. Dagegen alles bisherige Denken und Thun der Menschen, welches, was Hegel auch dagegen einwenden möge, allein auf der Aufrecht-

erhaltung des Satzes vom Widerspruch beruht, und mit diesem steht und fällt, alles dies ist mit Einem Schlage durch das formale Kriterium des Dialektikers für Unwahrheit erklärt.

Wodurch, frage ich den Dialektiker, unterscheidet sich die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch von einer pathologischen fixen Idee? Der Arzt erkennt letztere daran, dass der Kranke eine widerspruchsvolle Behauptung, welche in seinem Interesse den ersten Platz einnimmt, festhält, und, wenn er Verstand und Bildung genug dazu hat, dieselbe gegen die Einwendungen der geistig Gesunden mit dem höchsten Aufgebot von Scharfsinn und allen sophistischen Künsten vertheidigt. Trifft dies beim Dialektiker nicht Alles zu? Kann ein Psychiatriker darüber zweifelhaft sein, wo er diese eigenthümliche historische Erscheinung unterzubringen hat? —

So sind wir am Schlusse dieses Capitels wieder mit dem Anfang des vorigen zusammen gekommen in der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch, die dort mehr nach ihrer inneren Berechtigung, hier nach ihrer äussern Stellung und Folgen betrachtet wurde.

Fassen wir die Resultate dieser beiden Kapitel zusammen, so lauten sie etwa folgendermassen: Die Legitimation der dialektischen Methode schwankt zwischen dem Versuch, sich vor dem Verstande zu rechtfertigen, und der Inanspruchnahme einer unbedingten Voraussetzungslosigkeit. Was man als Voraussetzungen der Dialektik fassen könnte sind 1.) das Absolute und 2.) das Durchdrungensein alles Existirenden vom Widerspruch. Gesetzt diese Voraussetzungen wären in sich wahr, so würden sie doch keineswegs zur Dialektik, sondern nur zum Skepticismus, und der Verzweiflung des Denkens an sich selbst führen. Sie sind aber beide in sich unwahr. Das Absolute im Hegelschen Sinne ist für das Denken nicht nur Nichts, sondern ein Unmögliches; nur eine mystische Gefühlssehnsucht kann sich mit ihm abquälen, die nimmermehr Voraussetzung für wissenschaftliche Principien werden kann. Die Existenz der Widersprüche wird theils durch der Vernunft unwürdige, an Einseitigkeit unter dem Niveau des Verstandes stehende Sophismen bewiesen, theils durch Identificirung verschiedener und entgegengesetzter Begriffe durch unberechtigte Verabsolutirung, in welcher sie zugleich verschwinden und bestehen sollen; kurz der Widerspruch wird nur da gefunden, wo er

zuvor begangen wurde. Die vorgeblichen Voraussetzungen, welche dazu dienen sollen, die Dialektik dem Verstande mundgerecht zu machen, erweisen sich also nicht nur als hierzu völlig ungeeignet und nichts begründend, sondern als unwahr in sich. Die Dialektik muss sie fallen lassen und sich ganz und offen zu der Voraussetzungslosigkeit bekennen, in der sie, als allein auf ihrer eigenen subjectiven Versicherung beruhend, ihre Haltlosigkeit und objective Berechtigungslosigkeit anerkennt, so dass sie, von der Wissenschaft verstossen und ausgeschlossen, mit ihren alle Grundlagen des Erkennens in Wissenschaft und Leben aufhebenden Principien nur noch eine merkwürdige historische Erscheinung mit dem Character einer krankhaften fixen Idee bleibt. —

(Wer Hegelsche Logik mit dem Bestreben vortragen will, dieselbe populär und verständlich zu machen, der wird von der starren Voraussetzungslosigkeit des Vernunftstandpunktes absehen und sich an den Verstand wenden müssen, mit dem Bemühen, diesem plausibel zu werden. Je strenger diese Richtung durchgeführt wird, desto flacher und flauer wird das Raisonnement, desto werthloser die Resultate, die immermehr jener mystischen Tiefe und Kraft entbehren. Gleichwohl kann die Dialektik den Vernunftstandpunkt, zu dem vom Verstande einmal schlechterdings kein Weg hinführt, nicht ganz fallen lassen, wenn sie noch irgend etwas Eigenthümliches als Methode behalten will; sie kommt also dennoch aus dem Widerspruch, der in dem Begriff jener Methode liegt, nicht heraus, ausser wenn sie offen und ehrlich sich selbst aufgibt, und zur Deduktion und Induktion zurückkehrt, was aber nicht damit geschehen ist, wenn man, wie Kuno Fischer, das Wort „dialektische Methode“ mit dem Worte „Methode der Entwicklung“ vertauscht.)

6. Die Flüssigkeit der Begriffe.

Im vorigen Kapitel haben wir die Behauptung Hegels, dass Alles vom Widerspruch durchdrungen sei und dass der Verstand sich in diese Widersprüche mehr und mehr verwickle und verwirre, vor dem Forum des Verstandes geprüft, auf welches uns der Dialektiker zu folgen genöthigt war, weil diese gänzliche Verwirrung des Verstandes in Widersprüchen erst als Voraus-

setzung des Aufsteigens zum Standpunkte der Vernunft dienen sollte. Jetzt wollen wir unsererseits der Dialektik freiwillig auf den Standpunkt der Vernunft folgen, insofern dieselbe als „unendliches Denken“ bestimmt ist, und betrachten, wie sich die Aufhebung der Grundgesetze des Denkens von hier aus vermittelt und darstellt.

Wir haben oben gesehen, dass das unendliche Denken als unbestimmtes Denken oder als Flüssigkeit der Begriffe zu verstehen ist, im Gegensatz zur Festigkeit der Begriffe für den Verstand. Auch für den Verstand giebt es ein Unbestimmtes, aber als Ruhendes, Unbewegtes, das Bestimmte in jeder Hinsicht von sich Ausschliessendes. Das Unbestimmte der Vernunft ist nicht dadurch unbestimmt, dass es die Bestimmtheit von sich abhält, sondern dadurch, dass es dieselbe verflüssigt, d. h. unaufhörlich und stetig verändert. Wäre diese Veränderung nicht stetig sondern stossweise, so würde der Begriff „unbestimmt“ nicht in unbeschränkter Weise anwendbar sein; weil aber der Begriff in keinem Moment derselbe ist, der er im vorhergehenden war, darum ist die Unbestimmtheit absolut, und dadurch erst das Denken Vernunft.

Vom Standpunkte des Verstandes aus richtete sich der Versuch der Aufhebung der 3 Denkgesetze unmittelbar und am schärfsten gegen den Satz vom Widerspruch, (wir haben gesehen, mit wie gänzlichem Misserfolge); vom Standpunkte der Vernunft wendet sich die Aufhebung unmittelbar und am schärfsten gegen den Satz der Identität und zwar mit totalem Erfolge. Wir müssen hierzu zunächst die Bedeutung des Satzes der Identität präcisiren.

Derselbe wird gewöhnlich so ausgesprochen: „ $A = A$ “, oder „ A ist A “. Beide Formen lassen eine Missdeutung zu. Das Gleichheitszeichen sagt zu wenig, denn es umfasst nicht die eigentliche und strengste Art der Identität, welche eine Mehrheit der Zahl nach ausschliesst; es reflectirt nur auf mein zweimaliges Denken der Bestimmung A , und erklärt beide Setzungen für gleich, ohne auszusprechen (und dies ist grade die Hauptsache), dass meinem zweimaligen Denken nur Ein Gegenstand entspricht (der Gegenstand kann auch ein Begriff, Bestimmung, oder Vorstellung sein). Die andre Ausdrucksweise „ A ist A “ ist vollkommen richtig, wenn die Copula „ist“ hier als Zeichen der Identität

tificirung genommen wird. Wir wissen aber, dass sie diesen Sinn nicht ursprünglich hat, sondern nur gelegentlich und ihrerseits zufällig annimmt, man muss also schon wissen, was gemeint ist, sonst wird man den Satz „A ist A“ auch ebensowohl missverstehen können. Der reinen Bedeutung der Copula nach sagt er nämlich weiter nichts, als dass A von A prädicirt werden könne, und darüber macht Hegel sich mit Recht lustig; denn dieser Satz wäre völlig tautologisch und werthlos, und ihm wird mit Recht als das einzig Inhaltvolle der Satz „A ist B“ gegenüber gestellt. Versteht man aber die Copula hier so, dass sie identisch setzt, und der Satz nun lautet: „A ist identisch A“, oder „A ist mit sich identisch“, und bemerkt man auch zugleich dabei, dass „identisch“ hier als Identität der Zahl nach genommen wird, so ist man zwar der Wahrheit erheblich näher gekommen, aber man hat immer die Bedeutung des Satzes noch nicht genügend bestimmt, wenn er nicht in die richtige Beziehung zur Zeit gesetzt wird. Bezieht man nämlich den Satz auf ein und denselben Moment, so ist er eine blosse Definition der Identität und weiter nichts, er ist dann ein rein analytischer Satz, aus dem man nichts lernt, als das Verständniss jenes Begriffes, aber er ist kein Gesetz, denn er enthält keine Synthese. Wird er gleichwohl so als Gesetz hingestellt, so ist er tautologisch und werthlos, und ebenfalls ein Object zum Lächerlich-Machen. Eine Synthese kommt erst in den Satz und macht denselben zu einer Behauptung über die Natur der Objecte und zum Gesetz, wenn derselbe über den Moment ausgedehnt und auf die Zeit bezogen wird, aber auch nicht bloss auf eine beschränkte Zeit, sondern auf alle Zeit, oder was dasselbe ist, wenn er über die Zeit erhoben gesetzt wird und ihm eine ewige Geltung zugesprochen wird: Dann sagt der Satz: „A ist ewig mit sich identisch“, und wann auch A in die Zeit hineintreten mag, es wird immer A und nichts anderes sein. Es ist dies das logische Gesetz der Trägheit, von dem das physikalische Trägheitsgesetz nur eine specielle Anwendung ist. Es sagt aus, dass die Bestimmung A sich nie verändern kann, dass sie einem Dinge genommen oder gegeben werden kann, ja auch, dass zu ihr eine Bestimmung B hinzugefügt werden, oder wenn sie theilbar ist, ein Theil von ihr weggenommen werden kann, dass also die totale Setzung verändert und zu einer andern als A

gemacht werden kann, dass aber trotzdem die Bestimmung A weder sich selbst verändert, noch auch bei dem, was gesetzt wird oder nicht, als Bestimmung verändert wird, indem nur statt ihrer eine andere gesetzt wird. So erst enthält der Satz der Identität eine synthetische Behauptung, so ist er bewusst oder unbewusst vom Verstande stets verstanden worden, und so hat in der That alle Welt nach diesem Gesetz gedacht. So aber ist es auch die reine Negation des vernünftigen, unbestimmten Denkens, welches im Widerspruch mit diesem logischen Gesetz der Trägheit behauptet, dass jede Bestimmung ihrer Natur nach sich stetig und unaufhörlich verändert. Was also vom Standpunkte des Verstandes der Dialektik nicht gelingen wollte, die Aufhebung der Grundgesetze, das gelingt ihr von dem von ihr selbst geschaffenen Standpunkte der Vernunft oder der flüssigen Begriffe allerdings vollkommen; was freilich eben kein Wunder ist. Sehen wir aber zu, wie sich die Operation des Denkens unter der Voraussetzung jenes Standpunktes gestaltet. —

Nehmen wir an, A sei der terminus medius eines Schlusses, so wird A im Schlusse zweimal und zwar in zwei verschiedenen, auf einander folgenden Momenten gedacht. Nach der Annahme des Verstandes ist A ewig mit sich identisch, also auch in den auf einander folgenden Momenten des Schlusses; nach der Annahme der Vernunft aber ist der Begriff ein stetig (d. h. in jedem Moment) sich verändernder, also ist er auch im Untersatz ein anderer als im Obersatz. Ist nun der Obersatz richtig für den Begriff A, so wie er im Obersatz ist, und der Untersatz richtig für den Begriff A, so wie er im Untersatz ist (und dies muss man doch annehmen), so wird die Conclusion unmöglich, oder wenn sie dennoch vollzogen wird, wird sie falsch ausfallen, da das Schlussverfahren auf der hier nicht zutreffenden Voraussetzung beruht, dass die Bedeutung des terminus medius in Obersatz und Untersatz identisch sei. Das unendliche oder flüssige Denken als solches muss demnach entweder auf alles Schliessen verzichten, oder wenn es dennoch schliesst, müssen alle seine Schlüsse falsch ausfallen. Wenn richtig geschlossen werden soll, so muss die Flüssigkeit des Begriffs (das undenkliche Denken) für die Dauer des Schlussverfahrens sistirt werden, und ebenso lange das Verstandesgesetz der Identität in Kraft treten. Diese Sistirung

des unendlichen Denkens muss natürlich ebenso oft wiederkehren, als ein Schluss zu machen ist.

Damit ist die Sache aber noch nicht abgemacht, denn der Schluss galt uns hier nur als das prägnanteste Beispiel für die Forderung der Identität des Begriffes, die Forderung ist aber gleich unerlässlich bei jedem Fortgang im Denken, denn jeder Fortgang, sei es in Analogie, Induction, oder welchem Verfahren sonst immer, beruht auf der Voraussetzung, dass ein früher und später wiederkehrendes Wort früher und später ein und dieselbe Begriffsbestimmung bezeichne, und diese Bestimmung hier und dort identisch sei. Folglich muss bei jedem Fortgang im Denken, d. h. so lange man überhaupt denkt, — die Flüssigkeit des Begriffes in suspenso erhalten, und durch die feste Identität des Verstandes ersetzt werden, d. h. mit andern Worten: mit flüssigen Begriffen lässt sich nicht denken, und das unendliche Denken ist keines.

Es fragt sich aber noch, ob unter der Voraussetzung, dass es die Natur des Begriffes ist, sich stetig zu verändern, möglich sei, durch subjectiven Machtspruch diese Natur des Begriffes zu suspendiren und durch die feste Verstandesidentität zu ersetzen. Diese Frage muss entschieden verneint werden. Wenn ich es bin, der den Begriff verändert, so kann ich ihn auch unverändert seiner eigenen festen Identität überlassen; wenn aber der Begriff selbst es ist, der sich verändert, und ich bei diesem Process nur das fünfte Rad am Wagen bin, wie soll ich es dann wohl anfangen, die naturgemässe unaufhörliche Veränderung des Begriffes zu unterbrechen, und ihn eine Zeit lang in fester Identität zu erhalten, — wo finde ich den festen Punct, an den ich mich klammern kann in dieser unaufhörlichen Veränderung, wo das *δὸς μοι ποῦ σῆμα* in diesem *πάντα ἔει*, in welchem jeder Standpunct, den ich einzunehmen versuche, sich seiner Natur nach mitbewegt? Es ist, als ob ich die Geschwindigkeit der Bewegung der Welt im leeren Raume messen wollte. Es fehlt mir ja sogar jedes Mittel, die Veränderung, die mit dem Begriff A mir unter den Händen vorgeht, auch nur wahrzunehmen; denn dazu müsste ich den Begriff A erstens als veränderten (A_1) und zweitens als identisch gebliebenen (A) neben einander haben, um sie zu vergleichen; woher soll ich aber den identisch gebliebenen nehmen, wenn ich noch nicht einmal weiss, dass A_1 ein veränderter ist? Das Sub-

ject kommt also überhaupt gar nicht zu dem Bewusstsein, dass der Begriff sich ändert, weil das anzulegende Maass sich nach demselben Gesetze mitverändert; das Subject hat also nicht nur nicht die Kraft und den Widerhalt, um die natürliche Veränderungskraft des Begriffes zu paralysiren, sondern es kann nicht einmal ein Interesse oder ein Verlangen danach fassen, weil es niemals etwas von der Veränderung des Begriffes erfährt, weil es nie dahinter kommen kann, ob ein Begriff derselbe geblieben oder ein anderer geworden ist. Es ist also dem Ich unter der Voraussetzung, dass es die Natur des Begriffes sei, sich stetig zu verändern, in jeder Beziehung unmöglich, diesen Selbstbewegungsprocess zeitweilig zu suspendiren, und da nur unter dieser Bedingung ein Fortgang im Denken möglich ist, hebt jene Voraussetzung jede Möglichkeit des Denkens, sowohl eines verständigen, als auch eines vernünftigen, schlechthin auf. Es kann in der That das unendliche oder vernünftige Denken das endliche oder verständige Denken trotz seiner Versicherung des Gegentheils ebenso wenig begreifen, wie dieses jenes begreifen kann; denn es zerstört die Möglichkeit desselben, und muss es mithin leugnen.

Dies ist das Resultat, wenn wir dem Dialektiker auf den Boden der Vernunft oder des unendlichen Denkens folgen. Schon in dem Kapitel „Vernunft und Verstand“ hatten wir nicht umhin gekonnt, in der dialektischen oder negativ-vernünftigen Thätigkeit jene Doppelheit zu berühren, welche aus dem Schwanken zwischen der Voraussetzungslosigkeit der Methode und ihrer Begründung durch Voraussetzungen entspringt. Wir hatten schon dort gesehen, dass die eine Seite der dialektischen Thätigkeit verständiger (endlicher), die andere vernünftiger (unendlicher) Natur ist, und sie sich dem entsprechend zu den Fundamentaldenkgesetzen auf entgegengesetzte Weise verhalten. In diesem und dem vorigen Kapitel hat diese Doppelheit ihre Ausführung erhalten, und wir haben gesehen, wie die verständige Seite der Dialektik nirgends beweisen kann, was sie beweisen will, wie dagegen die vernünftige (voraussetzungslose) Seite derselben die Möglichkeit alles und jedes Denkens aufhebt.

7. Der dialektische Fortschritt.

Wir haben in diesem Kapitel zu untersuchen, wie sich die dialektischen Gegensätze zu einander verhalten und wie aus ihrer Einheit oder Identität ein neuer Begriff gewonnen werden kann.

Ueber die Arten des Gegensatzes sind die verschiedenen Lehrbücher der Logik keineswegs in Uebereinstimmung, und selbst bei Aristoteles ist dieses Capitel nicht völlig klar. Ich glaube, dass diese Unsicherheit theils aus einer Unvollständigkeit der Eintheilung, theils aus einem Verkennen der allmäligen Vermittelung und Uebergehens der einen in die andere Art herrührt.

Der Begriff der Verschiedenheit ist weiter und allgemeiner als der des Gegensatzes; jeder Gegensatz ist eine Verschiedenheit, aber nicht jede Verschiedenheit ein Gegensatz. Speciell wird diejenige Verschiedenheit nicht Gegensatz genannt, welche zu klein ist, innerhalb zu enger Grenzen liegt, besonders dann, wenn diese Grenzen in derselben Richtung noch der Erweiterung fähig sind. Man sieht, dass schon nach dieser Seite das Eintreten des Begriffes „Gegensatz“ so wenig eine feste Grenze hat, wie das des Begriffes „Haufen“. Wir wollen nun mit Aristoteles zunächst solche Gegensätze unterscheiden, welche innerhalb derselben Gattung, und solche die in verschiedenen Gattungen liegen. Letztere werden im allgemeinen contradictorische genannt, doch kann man drei Arten unterscheiden: 1) privativ contradictorische ohne neue Position, 2) positiv contradictorische mit ausdrücklicher Privation, und 3) positiv contradictorische ohne Privation, als Gegensätze zu roth z. B. 1) „nicht roth“ (ohne etwas anderes als roth damit zu meinen), 2) „nicht roth“ (sondern z. B. breitschultrig), 3) „breitschultrig“ (in Beziehung auf roth, aber ohne roth ausdrücklich zu negiren). In Beziehung auf die Gattung, der sie entgegengesetzt sind, sind alle diese drei Arten = O, jedoch bilden nur diejenigen bei der Vereinigung (ich sage nicht Identität) mit ihrem Gegensatz einen Widerspruch, welche denselben ausdrücklich negiren. Es kann niemand zugleich roth und nicht roth sein, wohl aber roth und breitschultrig. Es ist deshalb ein (überdies ganz werthloser) Missbrauch des „Nicht“, wenn man

dieses, das nur in Verbindung mit der Copula (oder dem die Copula einschliessenden Zeitwort) gedacht eine Bedeutung hat, zur Schaffung eines negativen Begriffes von unendlichem Umfang benutzt, wenn man also z. B. unter „nicht = roth“ die Summen aller übrigen nur möglichen Begriffe versteht, d. i. eine unendliche Bestimmung. „Nicht roth“ hat demnach nur eine Bedeutung, insofern die mit der Copula wiederherzustellende Verbindung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, und dann bedeutet es die blosse Privation des Rothen, aber an sich niemals etwas Positives.

Gehen wir zum Gegensatze innerhalb derselben Gattung über, so finden wir dort 4) den einfachen Gegensatz und 5) den conträren Gegensatz oder das Gegentheil. Im einfachen Gegensatz stehen je 2 Arten derselben Gattung, wenn sich dieselben bei ihrer Vereinigung nicht gegenseitig aufheben; im letzteren Falle wird der Gegensatz conträr. Einfache Gegensätze bilden z. B. „Länge und Breite, oder Breite und Höhe“ als Arten der Dimension, „roth und gelb“ als Arten der Farbe, „Subtrahiren und Dividiren“ als Rechnungsarten; conträre Gegensätze aber bilden „Höhe und Tiefe, roth und grün, Multipliciren und Dividiren“, denn diese heben sich gegenseitig auf, und reduciren sich auf die 0 der senkrechten Dimension, der Farbe, der Rechnungsoperation. Im ersten und dritten Beispiel wird der Nullpunct (Ausgangspunct) zum Resultat, im zweiten das farblose Licht. Aristoteles erklärt (Metaph. X. 4 Anf.) das *εναρτιον* als dasjenige, was innerhalb derselben Gattung am weitesten von einander abliegt. Er ist aber selbst nicht ganz sicher in seiner Definition, denn er räumt ein, dass wenn auch zwischen manchen *εναρτιοις* unbestimmt viele Zwischenglieder liegen können, durch welche die *ὁδὸς εἰς ἄλληλα* vermittelt wird, sich doch solche Zwischenglieder nicht bei allen finden, sondern eben nur bei denen, wo ein allmäliger Uebergang stattfindet. Ich muss die Definition für entschieden unrichtig erklären, Addition und Division liegen z. B. in der Gattung „Rechnungsart“ entschieden weiter von einander ab, als Addition und Subtraction, und doch sind sie nur einfache Gegensätze, und diese conträre; in den meisten Fällen lässt sich aber eine Entfernung der Arten von einander gar nicht quantitativ bestimmen. Trendelenburg betont besonders die Richtung der Thätigkeit und fordert, dass die Richtungen, in denen die conträren Gegen-

sätze bestehen, oder deren Resultate sie sind, entgegengesetzt seien. Wo die Richtung überhaupt mitspielt, ist dies gewiss richtig, denn entgegengesetzte Thätigkeitsrichtungen führen die Aufhebung herbei; aber es giebt auch Gegentheile ohne solche entgegengesetzte Richtungen, wie z. B. complementäre Farbenstrahlen, die in nichts anderem als der Geschwindigkeit differiren. Es bleibt also in der That das sich gegenseitig Aufheben das einzige Merkmal am Gegentheil, das überall zutrifft, wenn man keine falschen Beispiele wählt (wie z. B. hell und dunkel, von welchen letzteres nur die Privation des ersten ist. Der einfache Gegensatz fließt wegen der nicht zu fixirenden Grenze des Begriffs der Gattung mit dem „positiv contradictorischen ohne ausdrückliche Privation“ zusammen; sowohl um dieser Flüssigkeit der Grenze willen als auch in Rücksicht auf den gemeinen Sprachgebrauch habe ich geglaubt ihm den Namen „Gegensatz“, der ihm von manchen Logikern bestritten werden dürfte, nicht entziehen zu müssen. Es kommt übrigens hier für unsern Zweck nur auf vollkommene Klarstellung der Begriffe, nicht auf die Namen an.

Die Vereinigung zweier einfach oder positiv contradictorisch ohne Privation Entgegengesetzten giebt keinen Widerspruch; im Orange ist das Roth wie das Gelb vollständig erhalten, sie mischen sich, aber sie stören sich nicht. Die Vereinigung conträr Entgegengesetzter ist dagegen ein Widerspruch, wenn verlangt wird, dass sie dabei erhalten bleiben; denn indem ihr Resultat ihre Vernichtung ist, wird Erhaltung und Vernichtung zugleich gefordert, was ein Widerspruch ist. Ich kann nicht sagen: „dieser Lichtstrahl ist roth und er ist zugleich grün,“ denn er ist entweder roth, oder grün, oder farblos, im letzteren Falle aber weder roth noch grün; ich kann widerspruchslos nur sagen: „der Lichtstrahl zeigt die Verbindung von roth und grün.“ Da das Resultat von $+ A$ und $- A = 0$ ist, so ist ihre Verbindung an sich nichts weniger als widersprechend; sie ist es nur dann, wenn die Forderung damit verknüpft wird, sie in der Verbindung als das bestehen zu lassen, was sie waren. Da nun Hegel bei seiner Betrachtung über den Gegensatz ausdrücklich nur vom conträren Gegensatz (IV. 48 ff.) (des Positiven und Negativen) handelt, so sieht man jetzt, wie es mit seiner

Behauptung bestellt ist, dass dieser Gegensatz „der gesetzte Widerspruch sei“ (IV. 57—58); erst dadurch kommt der Widerspruch hinein, dass er die sich widersprechende Forderung stellt, die *contraria* in der sie vernichtenden Vereinigung zu erhalten. Es geht daraus hervor, wie unverzeihlich Hegels beständige Vertauschung der Begriffe Gegensatz und Widerspruch ist, die er sich natürlich zum Aufzeigen des Widerspruchs zu Nutzen macht. Wichtig für uns ist, dass Hegel (IV. 53) selbst zugiebt: „die Entgegengesetzten heben sich in ihrer Verbindung auf ($+y-y=0$).“ Unbegreiflich ist es aber, dass Hegel ebenda gleich dahinter setzt $+y-y=y$ und $+y-y=2y$. Wenn sowohl $+y$ wie $-y$ ein y ist, wenn sowohl roth als grün eine Farbe ist, so heisst das eben nur, dass *contraria* mit einander die Gattung gemeinsam (Hegel sagt: „identische Beziehung“) haben, deren Arten sie sind; aber noch nie hat jemand behauptet, dass aus der Vereinigung zweier Arten die Gattung, aus der Vereinigung zweier Besondern das Allgemeine resultire, und allem gesunden Denken Hohn sprechend ist es, wie man diese Behauptung in der nackten mathematischen Form $+y-y=y$ nur hinschreiben wagen kann. Eher ist noch der andere Satz verzeihlich: $+y-y=2y$; er entsteht dadurch, dass Hegel $+y$ und $-y$ als „Ordinaten auf der entgegengesetzten Seite der Axe“ betrachtet, „wo jede ein gegen diese Grenze und gegen ihren Gegensatz gleichgültiges Dasein ist“ (IV. 54), d. h. dass er von dem Vorzeichen abstrahirt und bloß die gleichgültigen Längen, deren jede $=y$ (weder $+y$ noch $-y$) ist, addirt, also $y+y=2y$ setzt, nun aber diese Abstraction vom Gegensatz des Vorzeichens vergisst und die Vorzeichen wieder in die Gleichung einsetzt, wodurch diese natürlich Unsinn wird. Dies wird ein Beispiel noch deutlicher machen. Es sei der Flächeninhalt einer Curve zu bestimmen, die durch ihre Coordinatengleichung gegeben ist, und unsymmetrisch durch die verschiedenen Felder des Axensystems greift. Man wird zunächst die Flächenstücke der Curve, die auf jedem Felde des Axensystems liegen mit genauer Berücksichtigung der Vorzeichen berechnen, dann aber, wenn man die Stücke $+F$ und $-F'$, gewonnen hat, muss man von den Vorzeichen abstrahiren, sie wegwerfen, und F und F' , schlechtweg addiren, so dass das Resultat der Aufgabe $F+F'$, ist. So etwas ähnliches mag Hegel vorgeschwebt haben, aber bei den

Flächenstücken ist es noch deutlicher als bei den Linienstücken, dass die Vorzeichen als etwas, das anderweitig seinen Dienst gethan hat, jetzt aber nicht mehr zu brauchen ist, sondern nur die Lösung verhindern würde, vor der Addition weggeworfen werden müssen. Es bleibt also die alte Wahrheit bestehen, dass das einzige Resultat, welches $+y$ und $-y$ in ihrer Verbindung als solche ergeben, O ist. —

Jede Bestimmung ist eines einfachen oder positiv contradictorischen Gegentheils fähig, eines privativ contradictorischen nur, wenn sie nicht selbst schon in einer Privation besteht, eines conträren aber nur unter gewissen Umständen, für welche durchaus keine allgemein gültigen Merkmale anzugeben sind. Schon Aristoteles wusste dies, und bemerkt, dass die Grösse kein Gegentheil habe, auch bei weitem nicht alles Relative, so z. B. das Doppelte oder Dreifache nicht. Ob eine Bestimmung ein Gegentheil habe oder nicht, und welche es sei, geht nicht aus den Begriffen selbst hervor, sondern es gehört dazu eine eigenthümliche Kenntniss der Sache, die entschieden intuitiver und nicht diskursiv-reflexiver Natur ist.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir auf die Sache selbst ein.

Wir haben zunächst zu constatiren, dass nach den Principien und Vorschriften der dialektischen Methode unter dem dialektisch Entgegengesetzten durchaus nur der conträre Gegensatz oder das Gegentheil gemeint ist. Dies wird sowohl durch die häufige Anwendung des Wortes Gegentheil (z. B. Umschlagen in sein Gegentheil), als auch die Identificirung des Gegensatzes überhaupt mit dem Gegensatz des Positiven und Negativen, als auch durch die ausdrücklichen und offenen Erklärungen Michelets, des reinsten Vertreters der Hegelschen Philosophie in der Gegenwart, in seiner Polemik gegen Trendelenburg (Gedanke Bd. I), als auch durch den Ausspruch Hegels (VI. 151. §. 81) ausser Zweifel gestellt: „das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.“ Wenn ich also die Bestimmung A habe, so entwickelt dieselbe zunächst eine solche Thätigkeit, durch welche sie aufgehoben wird (dies ist aber die einmalige Negation, deren Resultat die O oder das Privative von A ist), damit aber nicht beschlossen, schießt die einmal einge-

schlagene Bewegung (nach dem Trägheitsgesetz offenbar in der bisherigen Richtung, da gar kein Grund zur Richtungsänderung im O-Punct vorhanden ist,) über den O-Punct nach der andern Seite hinaus und kommt nach dem allgemeinen Gesetz jeder durch Widerstände unbehinderten oscillatorischen oder undulatorischen Bewegung erst dann zur Ruhe, wenn sie dieselbe Entfernung oder Strecke (= A) auf der negativen Seite durchlaufen hat, die sie auf der positiven Seite durchmass, d. h. wenn sie das Resultat $-A$ geliefert hat. Wenn also das Resultat der einmaligen Negation das Privative war, so ist das Resultat der zweimaligen Negation oder negirenden Thätigkeit das Negative; da aber das Privative den privativ-contradictorischen, und das Negative den conträren Gegensatz darstellt, so ist klar, dass die Dialektik, welcher das eigne Sich-Aufheben der Bestimmungen nicht genügt, sondern welche ausserdem noch das Weitergehen in das Entgegengesetzte (Negative) verlangt, 'durchaus nur mit dem conträren Gegensatz operiren will. Es liegt auch so sehr auf der Hand, dass sich aus einer Bestimmung und ihrer blossen Privation nichts Neues entwickeln lässt, dass man in der That die Begründung dafür nicht vermisst. Noch weniger aber als den privativ-contradictorischen Gegensatz kann die Dialektik den einfachen und den positiv-contradictorischen Gegensatz brauchen; denn abgesehen davon, dass beide in der realen Vereinigung der Entgegengesetzten keinen Widerspruch darbieten, um den es der Dialektik doch vor Allem zu thun ist, ist schon der Umstand zu ihrer Elimination genügend, dass es zu Einer Bestimmung eine unendliche Möglichkeit von einfachen und positiv contradictorischen Gegensätzen giebt, deren keiner vor dem andern etwas voraus hat, dass also durch eine Bestimmung durchaus nicht ihr einfacher oder auch positiv contradictorischer Gegensatz bestimmt ist, während durch eine Bestimmung ihr conträrer Gegensatz und ihr privativ-contradictorischer Gegensatz vollständig bestimmt ist, da es von jeder Art nur Einen giebt. Die Dialektik aber, die eben zeigen will, wie die Bestimmung in ihr Entgegengesetztes (im Singular) übergeht, kann nur solche Arten von Gegensätzen meinen, welche in ihrer singulären Zugehörigkeit bestimmt sind. Unter der unendlichen Möglichkeit positiver Gegensätze könnte nur die Willkür oder das geheime Ziel die Wahl entscheiden, aber

nimmermehr die Logik. In der graphischen Darstellung, wo die Strecken $+A$ und $-A$ die *contraria*, $+A$ und O den privativ *contradictorischen* Gegensatz versinnbildlichen, werden die unendlich vielen positiven und nicht *conträren* Gegensätze durch die unendlich vielen möglichen vom O Punct ausgehenden Winkelrichtungen von Strahlen repräsentirt, welche ausserhalb der Verlängerung von $+A$ fallen.

Die Dialektik behauptet also, dass es die eigenthümliche Natur des Begriffes sei, zwischen zwei *conträr* entgegen gesetzten Bestimmungen ($+A$ und $-A$) zu *oscilliren*. Was $+A$ ist, wissen wir, und was $-A$ ist ebenfalls, was aber der Begriff auf seinem Wege zwischen $+A$ und $-A$ ist, das mag Gott wissen. Worte giebt es dafür nicht, und mit Worten beschrieben oder gar nachgewiesen hat Hegel diese unendlich vielen, allmählig vermittelnden Stufen des Uebergangs nirgends, sondern stets geschieht auch bei ihm der Uebergang von einem Gegentheil zum andern sprunghaft, indem durch irgend ein *Sophisma* die Identität beider erschlichen wird; und diese Vorspiegelung des logischen Verhältnisses der Identität soll für den Nachweis der realen Bewegung des Uebergehens gelten! Giebt man zu, dass die Wahrheit des Begriffes nicht dies ist, $+A$ oder $-A$ zu sein, sondern dies, reales Uebergehen von $+A$ zu $-A$ und umgekehrt zu sein, dann ist es nicht schwer, bei solchen Bestimmungen, welche Zustände bezeichnen, zwischen denen die Anschauung einen realen Uebergang kennt, diesen letzteren als den dialektisch aus den Gegensätzen entwickelten Begriff anzupreisen (z. B. Werden als Uebergang vom Nichts, richtiger Nichtsein zum Sein). Doch selbst hierbei fällt der dialektische Rhythmus, denn man bekommt immer zwei neue Bestimmungen, nämlich das Uebergehen von $+A$ zu $-A$ und das von $-A$ zu $+A$, deren Eine (in obigem Beispiel das Vergehen) die Dialektik beim Fortgange willkürlich ignoriren und fallen lassen muss, wenn sie nicht sich unabsehbar zersplittern will. Aber nur selten sind die logischen Bestimmungen solche Zustände, zwischen denen es reale Uebergänge giebt. Für gewöhnlich muss sich die Dialektik damit begnügen, den neu zu gewinnenden Begriff als die reale Einheit (Vereinigung) der Gegensätze hinzustellen. Mit welchem Recht setzt aber die Dialektik eine Einheit der Gegensätze? „Uebergang“ ist doch etwas

anderes als „Einheit“ und die „Identität“ auch! Aber wie wir schon früher gesehen haben, dass Hegel Einheit mit Identität vertauscht, so vertauscht er hier die (durch Sophismen gewonnene) Identität mit der Einheit. Ebensowenig kann natürlich Hegel umhin, im Uebergang beide Seiten gesetzt und beide nicht gesetzt zu sehen, wie das dialektische Princip verlangt. Uns kann es genügen, dass der Uebergang nirgends erwiesen ist, sondern sich seinerseits ebenfalls nur auf den Nachweis der Identität stützt. Aber geben wir wirklich zu, dass der Dialektiker berechtigt sei, die Entgegengesetzten in realer Einheit zu verknüpfen, was ist denn das Resultat dieser Verknüpfung? Nichts! Die O, zu der die contraria sich aufheben, aber kein neuer Begriff! Das ist das Ende des dialektischen Moments, und der dialektische Fortschritt aus den dialektischen Gegensätzen durch deren Einheit eine Unmöglichkeit!

Es interessirt uns wenig, ob bei Hegel die Gegensätze auch wirklich lauter conträre, ob sie nicht vielmehr zum Theil auch privativ-contradictorische (z. B. Sein und Nichts, Endliche und Endlose, Maass und Maasslose), zum Theil einfache oder positiv contradictorische (z. B. Grund und Existenz, Begriff und Realität) sind, denn wir wollten nur die Principien der Dialektischen Methode prüfen und was aus ihnen folgt, nicht ihre Anwendung durch Hegel. Das aber verdient Beachtung, dass durchaus nicht alle Bestimmungen conträre Gegensätze haben, also auf diese die dialektische Methode von vornherein unanwendbar ist. Auch ist das der Erwähnung werth, dass bisher in allen Versuchen, mit der Dialektik zu operiren, die Verwirrung der verschiedenen Arten von Gegensätzen beibehalten ist.

Es geht aus der Kritik dieses Kapitels hervor, wie hoffnungslos die Versuche aller derer sein müssen, welche wännen, die Widersprüche aus den Principien der Hegelschen Dialektik entfernen und statt mit einer „Identität der sich Widersprechenden“ mit einer blossen „Einheit der Gegensätze“ operiren, und dadurch zu irgend welchem logischen Fortgang gelangen zu können. Selbst wenn es ihnen gelänge, jede andere Art von Gegensätzen (ausser den conträren) als unbrauchbar aus ihrem Philosophiren zu entfernen, so würde dennoch aus einer noch so inigen Einheit der conträr Entgegengesetzten niemals ein Fortschritt des Erkennens zu gewinnen sein, da das wahre Resultat

nur die Null der gemeinsamen Gattung dieser Gegensätze ist und durchaus nichts Positives. In diesem vergeblichen Bestreben bewegte sich Schelling, namentlich im Anfang dieses Jahrhunderts, bei seiner Einheit des Idealen und Realen, oder des Subjektiven und Objektiven und in neuerer Zeit ist dasselbe von Kuno Fischer wiederholt worden, welcher, obgleich er in der Theorie seiner Methode behauptet, dass dieselbe den Widerspruch involvire, dennoch in seiner praktischen Bearbeitung der Hegelschen Logik das Bestreben zeigt, überall möglichst die Identität sich Widersprechender auf die Einheit Entgegengesetzter zu reduciren, um dadurch thatsächlich jedem Vorwurfe unannehmbarer Widersprüche zu entgehen und das dialektische System der Kategorien der Verstandeslogik plausibler zu machen. Es liegt nach dem Vorangehenden auf der Hand, dass auch bei einer solchen Umgestaltung der Methode trotz des schönklingenden Namens: „Methode der Entwicklung“ doch alle scheinbaren Fortgänge von der Einheit Entgegengesetzter zu einem neuen Begriff nur aus der vorherigen empirischen Kenntniss ihren Stoff und dessen Anordnung entnommen haben können, und dass auf diesem Wege nicht einmal eine rationelle Deduction der niederen Begriffe aus den höheren (vorher durch Induction gewonnenen) gegeben werden kann, weil die Vereinigung wahrhaft conträrer Gegensätze stets den Fortgang abschneidet.

8. Die dialektische Methode und der Empirismus.

„Das Wahre kann man auf verschiedene Weise erkennen und die Weisen des Erkennens sind nur als Formen zu betrachten. So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber diese Erfahrung ist nur eine Form“ (VI. 53). Mit diesem Zugeständniss Hegels kann sich der Empirismus vollständig begnügen. Denn dasjenige, was Hegel als den Hauptmangel des Empirismus und als Grund seiner Unzulänglichkeit angiebt, dass er „endliche“ (VI. 53) Form des Erkennens ist, darenin setzt der Empirismus mit Recht seinen Stolz, weil eine unendliche Form keine Form, ein unendliches Erkennen kein Erkennen mehr ist, wie wir oben gesehen haben. Die andern Einwände Hegels gegen den Empirismus sind ganz

nichtig. Es ist einfach nicht wahr, dass derselbe „die Erkenntniss und Bestimmtheit des Uebersinnlichen läugnet“ (VI. 80), denn er erschliesst aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche; nur das Absolute in Hegels Sinne als „bestimmtes Nichts der Bestimmungslosigkeit“ läugnet er, und mit Recht. Es ist nicht wahr, dass der Empirismus „eine Lehre der Unfreiheit“ sei, weil „ihm das Sinnliche ein Gegebenes ist und bleibt“ (VI. 83); denn wenn er vom Sinnlichen ausgeht, so folgt daraus keineswegs, dass nicht sein Resultat sein könne, das Sinnliche aufzuheben. Aber wenn dies selbst nicht wäre, ist denn die Freiheit der Gegenstand der Wissenschaft, oder ist es die Wahrheit? Ob beides zu vereinigen sei, kann doch nur das Resultat lehren, aber die Unfreiheit nie ein Vorwurf für eine Wissenschaft sein, wenn sie nur wahr ist. Es ist nicht wahr, dass der Empirismus „kein Recht habe, danach zu fragen, ob und inwiefern das Sinnliche in sich vernünftig ist“ oder nicht (VI. 83); denn ein Recht zum Fragen und Untersuchen hat jedermann, nur nicht zum Behaupten ohne Grund, wie Hegel es sich herausnimmt. — „Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit“ (deren Erkenntniss nach VI. 81 erst die Erfahrung ausmacht; es erscheint also die Erfahrung selbst) „als etwas Unberechtigtes,“ (also wäre bei jedem Gebäude nur das Fundament das Berechtigte!) „als eine subjective Zufälligkeit, eine blosser Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann“ (VI. 84). „Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, dass er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielen, Allgemeinheit und Unendlichen u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschliesst, dabei die Formen des Schliessens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiss, dass er so selbst Metaphysik (?) enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewusstlose Weise gebraucht.“ Diese Vorwürfe treffen keineswegs den Empirismus in seinen Principien, sondern nur in seiner einseitigen Anwendung auf die äussere Natur, während das vollständige System des Empirismus verpflichtet ist, die Kräfte und Gesetze der Geistesthätigkeit auf dieselbe Weise zu erforschen und festzustellen, wie die des äussern

Naturprocesses (denn, wie Schelling sagt, das Denken ist auch Erfahrung), wobei sich die Kategorien und Formen des Schliessens ebenso wie das Parallelogramm der Kräfte u. s. w. ergeben, und sich weiter ergibt, dass so wenig eine subjective als eine objective Zufälligkeit existirt, sondern dass die subjective Geistesthätigkeit derselben unerbittlichen Nothwendigkeit und ebenso ausnahmslosen Naturgesetzen unterworfen sind, wie z. B. die Mechanik der festen Körper. Wenn also gewisse Empiriker die Denkformen auf unkritische, bewusstlose Weise angewendet haben, so trifft der Vorwurf die Personen, aber nicht den Empirismus, der vielmehr die Pflicht hat, sich jener Denkformen als eines Theils der empirischen Psychologie mit der sorgfältigsten Kritik bewusst zu werden. —

Das Wort Empirismus bezeichnet zugleich ein System und eine Methode, nach der das System errichtet ist, und kennzeichnet beide nur durch ihren Ausgangspunct, oder die Grundlage, auf der sie ruhen, weil durch dieses Fundament (die Erfahrung) in der That sowohl Bauart als Gebäude characterisirt sind, nicht aber in dem Sinne, als ob das Fundament schon das Ganze wäre. Der Empirismus als von der Erfahrung ausgehende Methode ist identisch mit der inductiven Methode; das was also zur Grundlage der Erfahrung hinzukommt, sind die mannigfaltigen Arten der Induction, welche eben nicht mehr Erfahrung, sondern Denken ist; der Empirismus schliesst also das Denken nicht aus, sondern ein, aber mit dem unendlichen Denken der Dialektik hat er allerdings nichts zu thun. Die Erfahrung ist die einzig mögliche Art und Weise zu einem Inhalt zu kommen; denn die mystische Conception ist eine individuelle Seltenheit und nicht mittheilbar; aus blosser Formalität aber ist zu keiner Materialität zu kommen, und selbst die reine Formalität kann der Wissenschaft als Inhalt nicht anders als durch Erfahrung gegeben sein. Von der Erfahrung aber, die stets singulär ist, zur Wissenschaft, die allgemein sein soll, zu gelangen, giebt es wiederum kein anderes Mittel als die Induction, denn diese ist eben das Aufsteigen von besonderen Wahrheiten zu allgemeinen. Wenn die Philosophie sich so lange gesehnt hat, die blendende Evidenz, welche die Methode der Mathematik verleiht, zur ibrigen zu machen, so hat sie dabei nicht bedacht, dass die Mathematik nur deshalb deducirbar ist, weil sie eine rein formelle

Wissenschaft ist, dass aber die Philosophie eine so materielle Wissenschaft ist, dass ihre Materie nicht weniger als Alles ist, woraus hervorgeht, dass die Deduction für die Philosophie niemals Methode des Erkennens, sondern nur höchstens Methode der Mittheilung des inductiv Erkannten sein kann; denn alles muss von den Principien deducirt werden, die Principien selbst aber können, wie schon Aristoteles wusste, nur inductiv erkannt werden. Da es uns hier nicht um die Lehrmethode, sondern um die Erkenntnissmethode zu thun ist, so bleibt die Induction in der That als die allein mögliche stehen, obwohl auch zur Mittheilung des Erkannten die inductive Methode bei weitem die vorzüglichere, leichter zu fassende, angenehmere und stärker überzeugende ist. Auf welche Gebiete der Erfahrung dabei die Induction sich hauptsächlich zu werfen hat, ob, wie Schelling will nur auf innere, oder wie der Empirismus im engeren Sinne meint, auf innere und äussere zugleich, um eine möglichst breite Basis zu gewinnen, darauf kommt es hier weniger an, doch kann wohl das Letztere nimmermehr von Schaden sein, und baut man zum mindesten um so sicherer, je breiter das Fundament ist.

Wo bleibt nun der Platz für eine dialektische Methode, welches Erkennbare sollte sie erkennen, was der Empirismus nicht auch erkennt? Die Dialektik erklärt sich für die absolute Wissenschaft und ihre Resultate für Resultate des reinen Denkens, die unabhängig von jeder Erfahrung seien. Diese Behauptung kann nur aufrecht erhalten werden, wenn die Dialektik wirklich abseits des Empirismus ihren eigenen Weg geht, nicht aber wenn sie, wie sie eingestandener Maassen thut, jeden Augenblick Halt macht, um den für mundrecht befundenen Inhalt der Erfahrungswissenschaften in sich aufzunehmen, und mit diesen Kohlen und Wasser die Locomotive des Begriffs zu heizen, der ohne die hieraus sich entwickelnde Kraft auch nicht einen Schritt von der Stelle kommen würde. Trendelenburg drückt die Alternative sehr gut mit den Worten aus (Logische Untersuchungen I. S. 82): „Die Erfahrung kann nur aufgenommen werden, indem der immanente Zusammenhang des aus sich selbst producirenden Begriffs durchlöchert wird. Oder die dialektische Entwicklung ist unabhängig und nur aus sich bestimmt, dann muss sie in der That Alles aus sich wissen. Die Dialektik möge wählen, wir

sehen keine dritte Möglichkeit.“ Die Dialektik sieht natürlich, wie immer, diese dritte Möglichkeit in der Einheit beider Seiten der Alternative, die erst ihre Wahrheit sein soll. Hegel drückt dies so aus (VI. 20): „Sie“ (die empirischen Wissenschaften) „vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein (?) aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst“. (VI. 18—19): „Diese“ (die Entwicklung von sich aus) „ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, und giebt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Nothwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen“. Hierzu giebt Michelet (Gedanke I. S. 120) folgende Erläuterungen: „Meinen Sie denn etwa, dass eine Zusammenstellung und Anordnung der Erfahrung noch Philosophie sei?“ (Dies hat wohl noch niemand behauptet. M. vergisst aber, dass der Empirismus das Denken einschliesst, da er durch Induction aus der Erfahrung baut.) „Durch Induction kommen die empirischen Wissenschaften zwar zu Allgemeinheiten“ (also doch?), „die aber als von den einzelnen Anschauungen stammend, auch deren Zufälligkeit theilen“, (erstens ist in den Anschauungen nichts Zufälliges, sondern nur Nothwendiges, zweitens aber, wenn Zufälliges darin wäre, so würde ja dies eben durch die Induction, durch den Fortgang zum Allgemeinen ausgeschieden und beseitigt). „Der unendliche Stoff der Erfahrung ist nie erschöpft“ (ist auch nicht nöthig, wenn nur die Kräfte und Gesetze zu erschöpfen sind, und deren Zahl ist nicht gross), „auf dem Wege der blossen Erfahrung also Nothwendigkeit“ (?) „und Organisation zur Totalität unerreichbar“ (diese ist allen Methoden gleich unerreichbar, wenn man unter Totalität alles Existirende in jedem Moment versteht, wohl aber ist sie dem Empirismus, und nur diesem erreichbar, wenn unter ihr nur die Gesammtheit der wirksamen Momente und die Art ihrer Wirksamkeit verstanden wird). „Nur wenn mit dem Allgemeinen begonnen wird“ (ja woher nimmt man denn das, wenn nicht aus dem Besonderen durch Abstraction und Induction?), „und dieses sich durch seine Selbstbewegung zur Besonderheit entwickelt, kann Vollständigkeit, kann ein Ganzes von Erkenntnissen entspringen“ (dass Deduction aus dem schon er-

kannten Allgemeinen in den besonderen Fällen, wo ein Besonderes der Erfahrung nicht zugänglich ist, die Empirie ergänzen und vervollständigen kann, hat der Empirismus längst gewusst, dies geht aber nur dann, wenn das Allgemeine durch die bisherigen Erfahrungen schon genügend gestützt ist, und dann dient diese Deduction nicht zur Förderung der Wissenschaft, sondern nur des Wissens). „Es ist freilich gewagt, an ein solches Unternehmen zu gehen, wenn die Erfahrung noch sehr in der Kindheit liegt, wenig Umfang gewonnen hat, denn dann fehlen die Substrate für die philosophischen Begriffe“ (hier wird das offene Geständniss abgelegt, dass die Philosophie von der Erfahrung und dem Umfang derselben abhängig sei). „Wenn also die Erfahrung einerseits die Bewährung der philosophischen Deduction ist“ (hier wird die Bedingung schnell zur Bewährung oder blossen Rechnungsprobe der Speculation herabgesetzt), „indem diese nur Angesichts der Thatsachen Recht behalten kann, nicht indem sie dieselben vor den Kopf stösst“ (hieraus geht hervor, dass die Wahrheit auch aus den Thatsachen erkennbar sein muss, da diese sonst nicht zu ihrer Bewährung dienen könnten), „so ist doch andererseits die Dialektik das Regulativ der Thatsachen“ (muss wohl heissen: Regulativ der Schlüsse aus den Thatsachen, denn die Thatsachen selbst im wahren Sinne des Worts lassen sich von niemand reguliren). — In dieser Erläuterung schrumpft also die Einheit beider Seiten auf die Erklärung zusammen, dass die Empirie die Bewährung der Deduction, diese aber das Regulativ jener sei. Auf ersteres ist zu erwidern, dass, wenn die Empirie bewähren kann, sie die Wahrheit schon hat, und andre Methoden überflüssig macht, auf letzteres, dass die Erfahrung wohl das Denken, aber nimmermehr das dialektische, sondern einzig und allein das inductive, zur Ausscheidung der in ihr implicite schon enthaltenen allgemeinen Wahrheiten braucht, und im Empirismus auch hat. Es ist also mit der Einheit beider Seiten (der Empirie und einer aus sich selber ihren Inhalt gebärenden Dialektik) Wind. Wer wird wohl einer Methode glauben, dass sie ihre Resultate rein aus sich selber entwickelt, wenn sie auf Tritt und Schritt Inhalt der Erfahrungswissenschaften in sich aufnehmen zu müssen und von dem jeweiligen Standpunct und Umfang der Erfahrungswissenschaften abzuhängen bekennt. Die Behauptung: „das Aufnehmen des Inhalts ist zugleich ein Entwickeln

des Denkens aus sich selbst“, kann durch folgendes Gespräch illustriert werden: A: „Ach bitte Herr B, wie spät ist es?“ B: „Wissen Sie es nicht?“ A: „Verzeihen Sie, das kann ich Ihnen vorläufig nicht sagen“. B (nach seiner Uhr sehend): „Es ist grade halb fünf“. A: „Ich danke Ihnen, das habe ich übrigens allein gewusst!“

Wir haben in den vorhergehenden Kapiteln gesehen, dass die Dialektik überhaupt gar nichts kann, weder begreifen, noch denken, noch fortschreiten, noch erkennen, noch sich mittheilen, sie würde also an ihrer Nichtigkeit vor dem ersten Athemzug zu Grunde gehn, wenn sie nicht fremde Federn borgte, um sich damit zu schmücken. Daher ist die offene Anerkennung des Aufnehmens des Erfahrungsinhalts von dem Erfinder der Dialektik immerhin ein geschickter Streich. Was thut die Dialektik aber mit dem aufgenommenen Inhalt? Im besten Falle thut sie gar nichts mit ihm und begnügt sich mit dem wohlthuenden Bewusstsein, ihn zugleich aus dem reinen Denken entwickelt zu haben; meistens aber corrumpt sie ihn durch die hineingepfropften Widersprüche, durch die willkürlich geänderten Beziehungen und Wortbedeutungen, oft bis zur Unkenntlichkeit. Im Gebiete der Logik, wo die Begriffe abstracter als irgendwo anders sind, besteht das Aufnehmen des empirischen Inhalts häufig in nichts weiter, als einem Concresciren im Gegensatz zum Abstrahiren, d. h. in einem Zurückschreiten des Weges, den der Verstand bei der Gewinnung jener Begriffe durch Abstraction aus den Anschauungen hinaufgeschritten ist (vergl. Trendelenburg's log. Unters. I. S. 83—4. Merkwürdiger Weise giebt Michelet in Gedanke I. S. 200, wo er einen Auszug von Trendelenburg's Auseinandersetzung gegeben hat, diess zu, „dass das Geheimniss der dialektischen Methode die Kunst ist, wodurch die ursprüngliche Abstraction zurückgethan wird“ etc.) Indem jeder Begriff auf seinen Ursprung, auf die nächst-reichere Bestimmung zurückweist, aus der er entsprungen ist, und das Subject die in der abstracten Abscheidung herrschende Leere gegenüber der dunkel auftauchenden volleren Anschauung fühlt, stellt sich der Trieb ein, von der Langweiligkeit und Einseitigkeit, die jede Abstraction hat, in's volle blühende Leben der Anschauung zurückzukehren, wozu eine gewisse Ergänzung erforderlich ist. Hier deckt sich das auf, was dem vorgeblichen Selbstbewegungstrieb des Begriffs zu

Grunde liegt. Hegel's Logik schreitet übrigens keineswegs in dieser Weise vorwärts, und selbst wenn wir uns ein in diesem Sinne ausgeführtes Werk dächten, so würde sein Werth sehr viel niedriger anzuschlagen sein, als das eines solchen, welches von der realen Welt der Anschauung ausgehend die Genesis der logisch wichtigen Abstracta treu darstellte; denn letzteres wäre das Ursprüngliche, ersteres nur seine geschraubte Umkehrung. Letzteres böte aber zugleich einen Fortgang in aufsteigender Richtung, der von der breiten Basis der Erfahrung beginnt, also nur der inductiven Methode anzureihen wäre.

Ich schliesse dieses Kapitel mit den Worten Schelling's (I. 7, S. 64—65): „Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie ihres Thuns bewusst ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinct, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seiende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur eine Erkenntniss; alle Abstractionen lösten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abstraction und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist“.

III.

Wie Hegel zu seiner Methode kam.

Jedes Neue in einer Philosophie entspringt aus der mystisch concipirten Idee, welche den Angelpunct des Systems bildet, und dem eigenthümlichen Zuschnitt der Person des Erfinders einerseits und aus dem augenblicklichen Standpunct der cursirenden Philosophie und der bewegenden Interessen andererseits. Der Angelpunct des Hegel'schen Systems, der Satz, welcher die historische Stellung und Bedeutung desselben begründet, ist der, dass die Idee Alles und ausser der Idee Nichts ist, dass die Idee Substanz, Subject etc. ist, dass die Welt nichts als logische Idee enthält, und dass es weder ein Unlogisches noch einen dunkeln Urgrund, ein unvor-denkliches Sein giebt, welches erst das Seiende (Logisches wie Unlogisches) ist, sondern dass mit dem Denken Alles erschöpft ist. Wäre nun neben dem Denken auch nur ein Denkendes zugelassen, so wäre dieses ausser dem Denken noch etwas, da das Denken dann nur dessen Thätigkeit wäre; es war also die Consequenz dieser Auffassung, welche die Welt mit ihrer Einen, nämlich der Logischen oder intellectuellen Seite erschöpft wähnt, dass das Denken selber sich denken muss, d. h. dass die Idee selbst es ist, welche das Denken vollzieht. Durch diese Ausmerzung des Subjects aus dem Denkprocess, oder, was dasselbe ist, durch dieses Setzen der Idee als denkenden Subjects, war die Selbstbewegung des Begriffes gegeben, und zwar, da er im Process doch nichts anderm als seiner Natur folgen kann, als seine Natur gegeben, woraus wiederum die ununterbrochene Flüssigkeit, und die Unbestimmtheit (nach Hegel'scher Terminologie Unendlichkeit) des Denkens folgt. Die Flüssigkeit oder Unbestimmtheit des sich selbst bewegenden Begriffes ist aber gleichbedeutend mit der Aufhebung des Satzes der Identität und dadurch indirect des Satzes vom Widerspruch, der Widerspruch wird dadurch als existirend gesetzt, und das subjective Denken muss auf alles Erkennen Verzicht leisten, wenn es nicht zu der Einbildung weitergeht, die Einheit des Widerspruchs, an dessen Existenz es schon glaubt, auch denken zu können.

So folgen aus dem Princip des Systems die Vorbedingungen der dialektischen Methode; es folgt aber noch mehr aus demselben. Das Princip sagt, dass der Weltprocess nichts als eine Selbstbewegung des Begriffes sei, und dass beim idealen Anfang dieses Processes der Begriff keine andere Voraussetzung als sich selbst gehabt habe; es scheint demnach, dass eine apriorische Reproduction dieses Processes vor dem individuellen Bewusstsein möglich sein müsse, da diesem dieselbe Voraussetzung, die dort waltete, gegeben ist. Das Bewusstsein kann sich nicht verhehlen, dass ein auf dieser Voraussetzung (des Begriffes und weiter nichts) zu reproducirender Process wenig Aehnlichkeit mit der zeitlichen Genesis der Welt haben möchte, aber dies kann die Hoffnung des Gelingens nur bestärken, da es sich nun um eine ewige Genesis handelt, also einen Process, der von derselben ewigen Idee in mir wie überall sonst, in diesem Augenblick wie zu jeder andern Zeit, vollzogen werden kann. So betrachte ich als Zuschauer in mir ein sich entrollendes Bild jener ewigen Genesis, einen Gedankenprocess, der der Gang der Sache selbst ist, ein objectives Denken, in welchem der sich selbst bewegende Begriff zunächst in sein Gegentheil, und von dem Gegensatz zur Identität des Widerspruchs in die neue höhere und reichere Bestimmung übergeht, denn wohin soll der Begriff zunächst fließen, wenn nicht in sein Gegentheil, und wie soll er über den Widerspruch fort, als durch die Einheit?

So entspringt die dialektische Methode im Grossen und Ganzen aus dem Princip des Hegel'schen Systems, welches hier nicht kritisirt werden soll. Und hier zeigt sie sich wohlgermerkt in ihrer reinen Gestalt; nicht dem Verstande wird zugemuthet, dass er sich in Widersprüche verwickle, sondern das unendliche flüssige Denken des sich selbst bewegenden Begriffes ist es, welches die Denkgesetze aufhebt. Man sieht hier recht deutlich, wie die Versuche, das verständige Denken durch alle möglichen Mittel in Widersprüche zu verwirren, nur das Streben jener eigentlichen und reineren Form der Methode ist, sich in der Welt Anerkennung zu verschaffen, und sei es auch durch Concessionen in der Reinheit ihres Geistes und der Erhabenheit ihrer Voraussetzungslosigkeit.

Jene Vermittelung gleichsam mit dem Irdischen wurde nun durch das unterstützt, und zum Theil auch wohl näher be-

stimmt, was damals in der Philosophie Mode war, wobei ich unter Mode dasjenige im Schwange gehende äusserliche Beiwerk verstehe, was nicht im nothwendigen Entwicklungsgange der Sache begründet ist. Mode war es aber damals, den Kant'schen Antinomien einen übermässigen, ja sogar einen positiven Werth beizulegen; Mode war es seit Fichte, die sogenannte Deduction der Kategorien für den Hauptgegenstand der theoretischen Philosophie anzusehn; Mode war es in dem triadischen Rhythmus von Thesis, Antithesis und Synthesis zu philosophiren, Mode war es, an die Berechtigung der Vernunft zum Postuliren allerlei unverständiger und gründloser Behauptungen nicht blos in practischer, sondern sogar in theoretischer Beziehung zu glauben, und Schelling's transcendente Anschauung zu missverstehen, Mode war es, in einem der Klarheit der deutschen Sprache unwürdigen, unverständlichen Jargon zu schreiben, und die Unklarheit der Gedanken für Tiefe auszugeben, Mode war es, den Sinn der Worte nicht aus dem gereinigten Sprachgebrauch aufzunehmen, sondern willkürlich zu verändern (z. B. Identität bei Schelling); Mode war es endlich, die Philosophie hochtrabender Weise für die Wissenschaft des Absoluten und für die absolute Wissenschaft auszugeben, ohne sich bei diesem Wort etwas Klares zu denken. Was Wunder, wenn Hegel als ein Kind seiner Zeit nicht die Aufgabe fühlte, an diese morschen Stämme die Axt zu legen, sondern lieber die Gelegenheit benutzte, aus diesem dem Publikum gewohnten Material die Stützbalken für seine Methode zu zimmern! Was Wunder, wenn er es nicht für nöthig fand, zur Sprache der gebildeten deutschen Prosa zurückzukehren, sondern es vorzog, unter dem Mantel der Unverständlichkeit des herkömmlichen Kauderwelsch jene sophistische Scheindialektik und antinomistische Spiegelfechtereie zu verschleiern, durch welche er vor dem Verstande die Existenz des Widerspruchs zu beweisen suchen musste! — Ich erinnere hier noch einmal an das, was ich schon im Vorwort gesagt habe, dass ich den Grundprincipien wie den Hauptresultaten der Hegel'schen Philosophie — abgesehen von der Art ihrer Gewinnung — eine nothwendige Stelle in der Entwicklung der Philosophie zuerkenne, und dass ich weit entfernt bin, die Verdienste Hegel's (nur nicht seiner Methode) um Rechtslehre, Aesthetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie gering anzuschlagen. In so weit er aber es nicht

unterlassen hat, jene Fächer in seinem eigentlichen Sinne dialectisch zu behandeln, hat er überall Unklarheit und Verwirrung hineingebracht, das Einfache schwer gemacht, und das Dunkle und Problematische seiner Lösung ferner gerückt. —

Es war eine eigenthümliche Sturm- und Drangperiode um die Wende des Jahrhunderts in der Philosophie und im Denken, wie kurz zuvor in der Dichtung und im Gefühl. Es sollte mit titanenhafter Gewaltsamkeit und Ueberstürzung der Olymp der absoluten Wahrheit gestürmt werden, und sie hatten doch damals wie zu allen Zeiten eben auch nur Bausteine aufeinander zu thürmen. Der letzte, verwegenste, sich selbst überschlagende Versuch dieser eiteln Himmelsstürmerei ist die Hegel'sche Dialektik, die das Weltall mit einem Griff ihrer Arme zu umklammern wähnt, und doch nur die Gespenster ihrer eigenen Einbildung an die Brust drückt. Es war eine Zeit der gewaltigsten Aufregung, wo die Geister aufeinander platzten und in tollem Jagen jeder den grossen Vorgänger an Grösse zu überbieten suchte; in einer solchen Zeit, wo das Denken sich bereits in einer krankhaften Ueberreizung befindet und zum Theil eine ungesunde Richtung eingeschlagen hat, werden Verirrungen erklärlich, die sonst gradezu unbegreiflich erscheinen. Es musste unmittelbar nach Kant, Fichte und Schelling etwas Ausserordentliches zu Tage kommen, um das zugleich überreizte und abgespannte Publikum zu packen, — und in der That — blendend genug durch Unerhörtheit der Ansprüche wie der Mittel war die dialectische Methode. Sie bot aber auch dem Erfinder noch mehrere kleine Nebenvortheile, die sie ihm immer werther und theurer machen mussten, nachdem er sie einmal errungen. Sie überhob ihn der lästigen, oft gradezu verzweiflungsvollen Aufgabe, in seinem Gedankensystem jeden Widerspruch zu vermeiden; sie setzte ihn im Gegentheile in Stand, mit der so leicht zu erfüllenden Bedingung, nirgends widerspruchslos zu sein, frisch darauf los zu arbeiten, und alles behaupten und beweisen zu können, was er Lust hatte, nämlich durch die einfache Versicherung, dass dies der von ihm erschaute Gang der objectiven Vernunft sei; sie war also ein so bequemes Mittel, wie es noch keinem Philosophen zu Gebote gestanden hatte, seine mystischen Ur-Conceptionen auf scheinbar wissenschaftliche Art zu beweisen; sie war ein Weg zur Ernte, ohne gesäet zu haben, und ein Mantel der Bescheidenheit für den grössten Ehrgeiz, in-

dem sie das individuelle Subject scheinbar aus dem Spiele läßt, und doch der erste Zuschauer jenes objectiven Ganges der Vernunft den Ruhm der absoluten Methode und des absoluten Inhalts zugleich beanspruchen durfte. In welcher Weise alle die angeführten Momente im Kopfe Hegel's in einander gearbeitet haben, durch welche zuerst die Ueberzeugung geweckt, und welche später hinzugezogen sind, wie weit die vollwichtige Ueberzeugung von der vorgetragenen Lehre gegangen ist, ob und wo ihm an der Richtigkeit derselben Zweifel aufgestossen, und wie stark dieselben gewesen sind, — diese Fragen zu entscheiden, liegt wohl ausser dem Bereich des heutigen Lesers seiner Werke.

IV.

Resumé und Schluss.

Wo die Dialektik vor Hegel auftritt, ist dieselbe an die Fundamentaldenkgesetze gebunden, und besteht wesentlich darin, das Auftauchen eines Widerspruchs als Kriterion der Unwahrheit geschickt zu benutzen, um durch Verbesserung der falschen, den Widerspruch erzeugenden Begriffe und Voraussetzungen der Wahrheit näher zu kommen. Aber aus dem Hegelschen Princip, dass nichts als der Begriff sei, und kein Process sei als die Selbstbewegung des Begriffs, des ewig flüssigen, aus diesem Princip folgt eine neue Art Dialektik, eine ewige Genesis des Absoluten, die im Bewusstsein reproducirbar ist. Diese Dialektik hebt die Fundamentaldenkgesetze auf, und schreibt sich, im Gegensatz zu dem bestimmten Denken des Verstandes nach den so eben verworfenen Gesetzen, ein Vermögen des unbestimmten Denkens, die Vernunft, zu, setzt also in jeder Seele zwei nach sich widersprechenden Gesetzen denkende Vermögen, deren jedes das andere für falsch erklärt, obwohl alle Verständigen von jener Vernunft nichts in sich finden können, die doch grade das Objective und Allerallgemeinste im Gegensatz zu dem rein Subjectiven der Verstandesbestimmungen sein soll. Diese Dialektik ist voraussetzungslos und legitimationslos, denn sie muss jede Begründung, Rechtfertigung oder Voraussetzung als falsch verschmähen, die auf der von ihr für falsch erklärten Verstandeslogik beruht. Sie beruht allein auf ihrer eigenen Versicherung. Sie behauptet, Alles aus sich rein zu entwickeln, giebt aber zu, dass diese Entwicklung aus sich zugleich bei jedem Schritte ein Aufnehmen des Inhalts der Erfahrungswissenschaften sei, welchen sie auf ihre Art corrumpirt, über den sie aber nirgends hinauskommt. Das unbestimmte Denken macht jeden Fortgang im Denken unmöglich, denn jeder solche fordert feste Identität der durch dasselbe Wort bezeichneten Bestimmungen in den verschiedenen Momenten ihres Vorkommens, d. h. aber Suspension der Flüssigkeit des Begriffs; diese Suspension ist aber ebenfalls unmöglich, weil die Flüssigkeit des Begriffs

dem Subject nicht nur jeden festen Punct zum Widerstand gegen die Wandelung des Begriffs, sondern sogar jedes Maass für die Wahrnehmung der Identität oder Veränderung raubt. Um aus der Oscillation des Begriffs zwischen zwei Entgegengesetzten (*contrariis*, — alle Begriffe die kein *contrarium* haben, kann die Dialektik überhaupt nicht behandeln) weiter zu kommen, schiebt die Dialektik dem logischen Verhältniss der Identität das reale Verhältniss der Einheit unter, gewinnt aber dadurch kein anderes Resultat als die O der betreffenden Gattung; erst indem sie die widersprechende Forderung hinzubringt, dass die Entgegengesetzten in der sie vernichtenden Einheit zugleich auch erhalten bleiben, schafft sie sich an Stelle des Nichts den Widerspruch, das Unmögliche, zum Resultat. Sie behauptet, vermöge ihrer positiven Vernunft das Denken des Widerspruchs vollziehen zu können, eine Thätigkeit, die durchaus mystisch, unmittheilbar an Andere, und unbegreiflich für den sie Ausübenden selbst wäre, eine Einbildung, die das Wollen mit dem Vollbringen verwechselt und in die psychiatrische Kategorie der fixen Idee gehört, sowie die Flüssigkeit des Begriffs die Ideenflucht des Maniacus repräsentirt. — Bis hierher war die Dialektik sich selbst getreu; indem sie aber mit den bisherigen Hilfsmitteln von vornherein an jeder Aufnahme bei andern Menschen verzweifeln muss, begeht sie die Inconsequenz, den von ihr selbst verpönten Versuch einer Rechtfertigung durch ausser ihr liegende Voraussetzungen zu machen. Beide Voraussetzungen, das Absolute sowie das Durchdrungensein alles Existirenden vom Widerspruch, würden, wenn sie in sich wahr wären, doch keineswegs zur Dialektik, sondern nur zum Skepticismus und der Verzweiflung des Denkens an sich selbst führen. Sie sind aber beide in sich unwahr. Das Absolute ist als Bestimmungs- und Beziehungsloses für den Verstand nicht nur Nichts, sondern ein zu denken Unmögliches, das er leugnen muss; nur eine mystische Gefühlssehnsucht kann sich mit diesem Unbegriff abquälen, eine solche aber kann nimmermehr zur Begründung wissenschaftlicher Principien dienen. Die allgemeine Existenz des Widerspruchs aber ruht auf Demonstrationen, die nur da einen Widerspruch aufzeigen können, wo sie ihn begangen, also selbst hineingebracht haben. Indem die Dialektik sich also zu Concessionen herablässt, um sich vor dem Verstande zu rechtfertigen, hat sie den doppelten Schaden, das,

was sie beweisen zu können vorgiebt, nicht beweisen zu können, und dabei doch sich und ihrem Geiste untreu geworden zu sein. Nach dieser nutzlos gegebenen Blöße bleibt das obige Resultat bestehen, dass die dialektische Methode eine krankhafte Geistesverirrung ist, welche, allein auf die eigene Versicherung ihrer Wahrheit gestützt, mit der Aufhebung der seit Jahrtausenden von Keinem angezweifelte[n] Fundamentalgesetze des gesunden Denkens nicht nur alle bisherigen theoretischen und practischen Leistungen des Menschengeschlechts verhöhnt, sondern jede Möglichkeit des Denkens überhaupt und damit des Lebens vernichtet.

73.10.69

In demselben Verlage ist erschienen:

**Der Teufel und seine Gesellen
in der bildenden Kunst.**

Von
Hugo Freiherrn von Glomberg.
Preis 22¹/₂ Sgr.

Vier Vorträge
aus der
neueren Kunstgeschichte,

von
Professor Dr. Friedrich Eggers.
Preis 20 Sgr.

Peter von Cornelius,

von
Alfred Freiherrn von Wolzogen.

Mit Porträt. Preis 1 Thlr. 7¹/₂ Sgr.

Die vorgebliche Tochter

der
Kaiserin Elisabeth Petrowna.

Nach den Akten des Kais. Russischen Reichsarchivs.

Preis 1 Thlr.



