

## Zur Kritik der Dialektik.

Von Boris Jakowenko.

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

Nichtsdestoweniger haben wir in unserer Abhandlung „Vom Wesen des Pluralismus“<sup>1)</sup> die Unfähigkeit der Dialektik festgestellt, die sie zum Leben erweckende und ernährende Aufgabe der vollkommenen Selbstbesonnenheit und der vollständigen Selbstrechtfertigung zu lösen. Sogar bei Hegel erwies sie sich in Wirklichkeit an die ungerechtfertigt bleibenden Fakta angeschmiedet, deshalb durch dieselben in ihrer vernünftig-philosophischen Wirkung gebunden

<sup>1)</sup> 1928, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, s. insb. S. 53—64.

und beschränkt und kraftlos, eine wesentliche Lösung der philosophischen Grundprobleme zu liefern, die wie in einem Brennpunkte in dem Problem des Einen und des Vielen zusammenkommen. — Freilich, in seinem soeben erschienenen, fein durchdachten und glänzend geschriebenen Hegel-Buche bemüht sich N. Hartmann die Gültigkeit der Dialektik dadurch zu retten, daß er in ihr das künstlerische Moment und die in diesem wurzelnde Genialität und folglich auch die wesentliche Unbegreiflichkeit und Rätselhaftigkeit des großartigen dialektischen Werkes Hegels hervorhebt.<sup>1)</sup> Von dem kulturell-geschichtlichen und philosophisch-kulturellen Standpunkte aus mag eine solche Argumentation auch wirklich kraftvoll und überzeugend erscheinen. Aber in den Augen der kritisch-philosophischen Reflexion bleibt das alles vollständig belanglos, denn dies alles sind eigentlich die Eigenschaften, die die Dialektik prinzipiell und systematisch gar nicht rechtfertigen, sondern vielmehr sie von der Vernunft entfernen und des Rechtfertigungsvermögens entziehen. Vor dem Gerichte der Vernunft stellt sich die Frage nach der Gültigkeit der Dialektik Hegels oder anderer Denker deutlich und knapp folgendermaßen dar: Entweder löst sie die letzten und tiefsten Probleme und Antinomien des Wissens, des Seins und des Lebens und dann ist sie eine absolut gültige Methode des Philosophierens; oder sie verdeckt nur diese Probleme und Antinomien, ohne wahrhaft wesentliche Lösungen zu liefern und dann taugt sie eigentlich zu Nichts, trotz aller ihrer künstlerischen oder sogar religiösen Bedeutung und aller ihrer Rätselhaftigkeit und Unbegreiflichkeit. Aut-aut! — Im Weiteren wird dieselbe wesentliche Unfähigkeit der Dialektik noch an anderen bedeutungsvollen Beispielen kurz aufgedeckt und erwiesen.

2. Auf eine sehr eingeschränkte und ganz unkritische Anwendung der Dialektik stoßen wir z. B. bei P. Florenskij. In der Tat unterscheidet sich erstens die Selbstoffenbarung der dreieinigen göttlichen Wahrheit, die bei ihm plötzlich erfolgt, wenn er sich vollständig auf die absolut skeptische Verzweiflung verläßt, trotz eigener unwiderstehlicher religiöser Macht und Apodiktizität für einen gläubenden Menschen, spekulativ-philosophisch durch nichts von jeder beliebigen sich ebenso blind, dogmatisch und apodiktisch anbietenden sinnlichen Gegebenheit. — Zweitens bleibt bei Florenskij die Uebereinstimmung zwischen der probabilistischen, verstandesmäßigen Konstruktion der triadischen Wahrheit und der in dem kritischsten Momente plötzlich erworbenen religiösen Offenbarung der dreieinigen Gottheit ganz unbegründet, willkürlich und dogmatisch.<sup>2)</sup>

3. Auch bei L. P. Karsawin ist die Anwendung der Dialektik durch dialektisch und spekulativ ungerechtfertigte Tatsachen und Annahmen bedingt und beschränkt. Erstens legt er seiner christlichen Metaphysik — wenn auch unausgesprochen, doch ganz augenscheinlich — die Tatsache (und folglich auch den Begriff und die Theorie) des Menschen zu Grunde, wie dieser sich selbst unmittelbar gegeben zu sein scheint, d. h. als einer unzertrennlichen Zwei-einheit vom Bewußtsein und Körper. — Dazu kommt zweitens die ebenso unbegründete und ebenfalls unausgesprochene Postulierung der Tatsache (und folglich auch

<sup>1)</sup> S. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus II: Hegel (1929, W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig) S. 158 ff. S. auch S. I ff., 16 ff. <sup>2)</sup> S. P. Florenskij, Stolp i utwerschdenije istiny (Die Stütze und die Behauptung der Wahrheit), Moskau, Verlag „Put“, 1914. S. 12 ff., 24 ff., 30 ff., 35—50, 58—69, 71 f., 106 f., 143—163, 483 ff., 593 f.

des Begriffs und der Theorie) des Bewußtseins als einer Art von Zwei-einheit (des Selbstbewußtseins). — Drittens ist die religiös-philosophische Erörterung und Darstellung Karsawins durch die von ihm ganz offen, aber nicht weniger unbegründet und willkürlich postulierten Tatsachen (und folglich auch Begriffe und Theorien) Gottes und Gott-Menschen-Zwei-einheit (d. h. der Gottmenschlichkeit) durchweg bedingt. — Viertens endlich bekennt Karsawin selbst nicht nur die vollkommene Abhängigkeit seines Philosophierens von dem christlichen Dogma, sondern behandelt auch die Philosophie ganz entschieden als ancilla theologiae<sup>1)</sup>.

4. Vielleicht am allerwenigsten ist die Dialektik in dem der Dialektik des Geistes gewidmeten Werke Peter Wusts dialektisch behandelt und begründet, wo er die theistische Metaphysik zu erneuern versucht. In der Tat ist hier die Anwendung der Dialektik ganz offen und ausgesprochen an die folgenden drei vollkommen adialektischen Tatsachen gebunden, die dem Philosophieren echt dogmatischen Charakter verleihen: an die Tatsache der Transzendenz Gottes, an die Tatsache der geistig-körperlichen Existenz des Menschen und an die Tatsache der theo- und anthropomorphistischen Deutung des Seienden und der Wirklichkeit in den Terminen der Person und des Willens<sup>2)</sup>.

5. Die Unbegründetheit der Dialektik bei den soeben behandelten Denkern hängt jedoch von den für die Dialektik selbst äußeren Ursachen ab: sie binden in der Tat ganz undialektisch die Anwendung der Dialektik an die von ihnen ganz dogmatisch bejahten oder angenommenen Tatsachen. Es hat aber im wesentlichen keine andere Bewandnis auch mit den Denkern, die sich bemühen, die Dialektik von allen möglichen äußeren Bedingungen und Tatsächlichkeiten loszulösen, um ihr zu gestatten, sich gänzlich ihrer eigenen Bewegung hinzugeben; denn auch innerhalb der Dialektik selbst erweisen sich die Tatsachen als vorhanden, die von ihr selbst nicht gerechtfertigt sind. In dieser Beziehung ist insbesondere der von dem jungen russischen Philosophen A. Lossew<sup>3)</sup> neuerdings gemachte Versuch lehrreich, eine erneuerte dialektische Philosophie zu schaffen, die einerseits mit der zeitgenössischen Phänomenologie und andererseits mit der antiken Mythologie am engsten zusammenfließt.

<sup>1)</sup> S. L. P. Karsawin, *Filosofia istorii* (Die Philosophie der Geschichte), „Obelisk“, Berlin, 1923, S. 40 ff., 48 ff., 71 ff., 351 ff. *O natschialach* (Ueber die Prinzipien) 1, Verlag „Obelisk“, Berlin, 1925, S. 18 ff., 28 ff., 61 f., 75 ff., 87 ff., 100 ff., 153 ff., 180 ff. *Περὶ ἀρχῶν* (Ideen zur christlichen Metaphysik), *Humanitariniu mokslu fakulteto Raštai* V 1., Kaunas, 1928, S. 3 ff., 14 ff., 25 ff., 56 ff. *O litschnosti* (Ueber die Persönlichkeit), *Humanitariniu mokslu fakulteto Raštai* V 2., Kaunas, 1929, S. 3 ff., 11 ff., 24 ff., 47 ff., 79 ff., 85 ff., 181 ff., 193 f. <sup>2)</sup> S. Peter Wust, *Die Dialektik des Geistes* (1928, Benno Filser Verlag, Augsburg). S. 49 ff., 84 ff., 105 ff., 279 ff., 340 ff., 381 ff., 419 ff., 636 f., 660 f., 650 ff., 708 ff., 727 ff. S. auch das frühere Werk desselben Verfassers: „Naivität und Pietät“ (Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1828). S. X ff., 28 ff., 35 ff., 43 ff., 48 ff., 111 f., 116, 123, 160 ff., 170 ff. <sup>3)</sup> Da dieser Philosoph außerhalb Rußlands fast vollständig unbekannt ist, so scheint es mir zweckmäßig zu sein, eine Probe aus seinen Schriften in dem Anhang zu diesem Artikel zu veröffentlichen und zwar das „Genauere Formeln der zur Tetraktide A gehörenden Kategorien“ betitelt und in seinem ersten Buche „Antitschnyj Kosmos i sowremennaja nauka“ (Der antike Kosmos und die zeitgenössische Wissenschaft, Moskau 1927, S. 112—117) erschienene Kapitel, das der Verfasser selbst für sehr wichtig hält (ibid. S. 5), und in welchem der Leser eine knappe Zusammenfassung der Entstehung und der Entwicklung der ersten Kategorien des Wissens und des Seins (wobei die Hegelsche Triade sich bis zu der Tetraktide vervollständigt) findet.

In der Tat enthält schon der allererste dialektische Schritt oder Moment bei Lossew viel Dogmatisches in sich, das ganz ungerechtfertigt darin steckt. Sehr pünktlich dem von ihm hochgeschätzten Platon folgend, faßt er in folgender Weise diesen ersten dialektischen Schritt oder Moment zusammen: „Nehmen wir das Eidos des Einen. Setzen wir das Eine eben als Eines und nicht als Vieles, nicht als etwas Anderes. Denken wir, daß es nur das Eine und nichts mehr gibt . . .“<sup>1)</sup> — Es ist aber ganz leicht einzusehen, daß dabei die folgenden mehreren dogmatischen und ungerechtfertigten Tatsachen vorausgesetzt sind: I. die Existenz von uns „Nehmenden“; II. unsere Fähigkeit zu „nehmen“ überhaupt; III. unsere Fähigkeit, eben das Eidos im Besonderen zu nehmen; IV. die Anwesenheit des Eidos überhaupt; V. der Zusammenhang dieses letzteren mit uns vermittelt seines „Nehmens“; VI. die Anwesenheit eben des Eidos des Einen; VII. der Zusammenhang eben des Eidos des Einen mit uns vermittelt seines „Nehmens“; VIII. unsere Fähigkeit zu setzen überhaupt; IX. unsere Fähigkeit eben das Eine zu setzen; X. unsere Fähigkeit eben das Eine und eben als Eines zu setzen; XI. der Unterschied zwischen dem Einen und dem Vielen; XII. die Identität zwischen dem Vielen und dem „etwas Anderen“; XIII. unsere Fähigkeit das Eine eben als Eines und nicht als Vieles, nicht als „etwas Anderes“ zu setzen; XIV. die Möglichkeit das Eine eben als Eines zu setzen; XV. die Möglichkeit das Eine als Nicht-Vieles, als Nicht-„etwas-Anderes“ zu setzen; XVI. der Zusammenhang des Einen mit uns vermittelt dieses seines Setzens durch uns; XVII. der Zusammenhang des Einen eben als nicht — Vielen, als nicht „etwas Anderen“ mit uns, — vermittelt seines Setzens durch uns; XVIII. die Möglichkeit überhaupt zu denken; XIX. unsere Fähigkeit überhaupt zu denken; XX. das Vorhandensein des Denkens überhaupt; XXI. die Möglichkeit überhaupt zu denken, daß es nur das Eine gibt; XXII. unsere Fähigkeit überhaupt zu denken, daß es nur das Eine gibt; XXIII. das Vorhandensein nur des Einen; XXIV. das Nicht-vorhandensein von nichts Anderem bei dem Vorhandensein nur des Einen; XXV. der Zusammenhang nur des Einen mit uns vermittelt seines Denkens durch uns, als eines solchen; XXVI. die Geltung der sog. formallogischen Denkgesetze, denen gemäß ganz augenscheinlich die von Lossew vollzogene Zusammenfassung des ersten Schrittes der Dialektik zustandekam. — So viele sind also die Tatsachen, die in dem ersten dialektischen Schritte bei Lossew schweigsam vorausgesetzt sind (und ihre Aufzählung könnte noch fortgesetzt werden). Aber jede derselben setzt ihrerseits, wenn nicht gerade noch andere Tatsachen, zumindestens einen bestimmten Standpunkt, eine bestimmte Theorie, eine gewisse Lehre voraus, die erst überhaupt imstande ist, einer Tatsache den Sinn und den Charakter der Tatsache zu verleihen (denn die Tatsache ist immer eine konkretisierte Theorie). Und somit setzt der erste dialektische Schritt Lossews mindestens sechsundzwanzig Theorien voraus, die ebenso wie die Tatsachen selbst von ihm einfach gläubig angenommen und gar nicht gerechtfertigt sind. A. Lossew könnte freilich darauf erwidern, daß in der Dialektik, wie überhaupt in jeder systematischen Denkmethode, das, was am Anfang vorausgesetzt wird, in dem Gange der systematischen Entwicklung und durch diese allmählich gerechtfertigt wird. Aber wenn es auch wirklich so wäre, es bliebe doch immer unzweifelhaft, daß

<sup>1)</sup> Op. cit. S. 52.

in dem ersten Schritte als solchem, d. h. in dem ersten Momente der dialektischen Bewegung, sechsundzwanzig ungerechtfertigt vorausgesetzte Tatsachen und sechsundzwanzig ungerechtfertigt vorausgesetzte Theorien enthalten sind. Freilich, auch darauf könnte A. Lossew erwidern, daß dem Wesen der Dialektik nach alle ihre nachfolgenden Momente schon in dem ersten implicite anwesend sind, und daß infolgedessen die Rechtfertigung der oben aufgezählten Tatsachen und Theorien implicite schon in dem ersten dialektischen Schritte steckt. Aber wenn es auch wirklich so wäre, es bliebe immer unzweifelhaft, daß die in dem ersten Momente vorausgesetzten Tatsachen und Theorien explicite doch nicht dadurch gerechtfertigt sind, und daß, solange dem ersten Momente als einem solchen von der Dialektik eine ebenfalls dialektische Bedeutung zugeschrieben werden soll (sonst würde sie nicht mehr Dialektik sein, da sie dann in den dialektischen Strom etwas Nicht-dialektisches bewußt hineinführte), auch der Unterschied zwischen implicite und explicite einen dialektisch-prinzipiellen Sinn und Bedeutung bewahren muß; d. h., daß in einem gewissen und wesenhaften Sinne der erste dialektische Schritt bei Lossew wirklich von den ungerechtfertigten Tatsachen und Theorien belastet ist.

6. Auch der neueste Versuch A. Lieberts, die Dialektik unter der Form eines absoluten Vernunft- und Lebensantinomismus zu beleben, ist keineswegs von den ungerechtfertigten inneren und äußeren Voraussetzungen und Dogmatismen frei. Vor allem sind hier im Gegensatze zur klassischen Dialektik, die nach der Versöhnung und Aufhebung der Antinomien strebt, der Begriff und die Theorie einer ewigen, absoluten und tragischen Dialektik zu Grunde gelegt, die die Antinomien in ihrem unausrottbaren und unbesiegbaren Antinomismus zeigt und bewahrt. Diese neue dialektische Wendung erhält aber dabei keine neu-dialektische Begründung, sondern die neue und verschärfte Dialektik ist ohne weiteres als ein einheitliches Prinzip angenommen, das den ganzen Inhalt des Seienden, des Lebens und der Philosophie beherrscht und unter sich vereinigt. Damit ist jedoch in formal-logischer Hinsicht der spekulative Monismus in einer neuen Fassung einfach wiederhergestellt und dem Wesen nach die tragische Dialektik hypostasiert und dogmatisiert. Denn es ist vollkommen denkbar, daß die Dialektik nicht eine einzige ist, daß es zwei oder sogar viele Dialektiken gibt, die untereinander ganz verschieden sind; und wenn wir die tragisch-dialektische Deutung und Begründung ebenfalls tragisch-dialektisch auf die tragische Dialektik selbst anwenden, so verwandelt sich eine solche bloße Denkbarkeit in Sicherheit, da die Dialektik sich dabei absolut-tragisch nicht nur als Prinzip einer Welt- und Lebensauffassung, sondern auch als Prinzip der Dialektik-Auffassung selbst, d. h. als Prinzip ihrer selbst unbedingt zeigt: der tragische Antinomismus, die absolute Spaltung wird sich dabei in ihr selbst eben als Dialektik behaupten und äußern. — Aber dieser erste Dogmatismus ruht bei A. Liebert ganz augenscheinlich auf einer anderen tiefer liegenden dogmatischen Voraussetzung. Und zwar ist die tragische Dialektik bei ihm nichts anderes als eine formell-logische Fassung desselben Tragismus, der als ein universelles Faktum des modernen Lebens von ihm postuliert ist, das in einem besonderen allgemeinen Angstgeföhle unmittelbar zum Vorschein kommt und alle die Sphären und Aeufferungen des Lebens durchtränkt und beherrscht. — Drittens, um dem Dogmatismus und der Hypostase zu entgehen, welchen

die klassische formelle Dialektik nach Liebert unterliegt, indem sie den Begriff ganz willkürlich zu einer einzigen und einheitlich wesentlichen Realität erhebt, postuliert er ohne weiteres eine intentionale oder korrelative Begriffstheorie (deren gemäß jeder Begriff ein Beziehungsbegriff ist und den Hinweis auf ein Anderes, das er begreift, d. h. auf das Leben, enthält), ohne derselben irgend eine Rechtfertigung zu geben und, was noch bedenklicher ist, ohne sogar zu versuchen, auf dieselbe seine neue tragische Dialektik anzuwenden. — Im Zusammenhange damit viertens und ohne jeden Schatten der Rechtfertigung, setzt er auch das Vorhandensein des Lebens selbst oder des empirischen Daseins als etwas vom Begriffe nicht nur Getrenntes, sondern sogar Unabhängiges voraus; d. h. außerhalb des soeben hervorgehobenen gnoseologischen Dualismus führt er noch den prinzipiellen oder metaphysischen Dualismus ein. — Man könnte freilich versuchen, alle diese Vorwürfe durch Hinweis darauf zu entkräften, daß dem philosophischen Kritizismus kraft der von A. Liebert angekündigten absoluten Dialektik beständig der Dogmatismus gegenübersteht und gegenüberstehen muß, daß das Wesen der unvoreingenommenen Vernunft eben in diesem spekulativen Wechsel der dialektischen Alternativen bestehe, und daß, indem A. Liebert die obenerwähnten Dogmatismen stehen läßt, er eigentlich ganz im Sinne und Geiste seiner absolut-antinomistischen Dialektik verfährt. Aber eine solche Entkräftung der formulierten Vorwürfe würde ganz augenscheinlich nur in dem Falle gültig sein, wenn die absolute Dialektik A. Lieberts selbst schon als gültig anerkannt wäre; und diese letztere könnte ihrerseits nur in dem Falle als gültig anerkannt werden, wenn die obenerwähnten Dogmatismen selbst schon als gültig betrachtet werden könnten. Das hieße aber ein ganz augenscheinliches *ὑστερον πρότερον* betreiben wollen.<sup>1)</sup>

#### Anhang (s. Anmerkung 3, S. 132).

1. „Wir nehmen das Eine. Damit es ein Etwas werde, muß es gesetzt werden. Das erfordert aber fünf Kategorien — des Seienden (der Einzigkeit), der Ruhe, der Bewegung, der Identität, des Unterschiedes. Das Ding und deshalb auch alle Dinge, der Kosmos, sind also durch die Gesamtheit dieser Kategorien bedingt. Das Etwas ist die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes. Das ist eben diejenige Macht, die das unbestimmte Eins zum bestimmten Etwas gestaltet. Noch vor der Betrachtung des „Etwas“ selbst sehen wir, wie es aus dem Schoße des „Einen“ entsteht. Und diese Wechselbestimmung zwischen dem Einen und dem Anderen ist eben nicht mehr das einfache Eine, sondern das Eine, das als die bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben ist.“

Das ist eben die Zahl. Die Zahl ist die Einzigkeit, die als die bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben ist. Die Zahl ist die Potenz des Dinges, dessen erzeugender Bedeutungsschoß — das Gesetz der Besinnung desselben, die Macht und das Organ der Formung des Dinges. Betrachten wir zur Zeit die dialektischen Funktionen der Zahl in der Tetraktide.

Die Zahl ist weder das Urprinzip, d. h. das Uebersehende, noch das zweite Prinzip, d. h. das Seiende, — weder der Ueber-sinn, noch der Sinn als ein solcher. Sie ist das Mittlere zwischen diesen beiden, und zwar der Sinn des Ueberganges des Uebersinnes in den Sinn, des einfach Einen in etwas Eines. Was nun erhalten wir mit dem zweiten Prinzip, nachdem der Uebergang vom ersten Prinzip zu dem zweiten vollzogen ist? Das zweite Prinzip ist ein unbeweglich ständiger und ganz fest bestimmter und beschriebener Sinn. Hier füllen sich die vorangehenden Kategorien von einem selbständigen Inhalt aus und wir beginnen sie nicht mehr als Prinzip von etwas Anderem, nicht als Potenz von etwas Anderem zu betrachten, sondern als sie selbst, d. h. in ihrer eigenen Sinn-gegebenheit in sich selbst. Aber dann erhält jede durch die Zahl erzeugte Kategorie von anderen durch die Zahl erzeugten Kategorien eine spezifische Sinn-färbung, da sie nur im Zusammenhange mit denselben überhaupt betrachtet werden kann. Denn

<sup>1)</sup> S. dazu insb. Arthur Liebert, Geist und Welt der Dialektik. 1. Grundlegung der Dialektik, 1929, Pan-Verlag Kurt Metzner, Berlin. S. 3 ff., 16 ff., 49 ff., 176 ff., 222 ff., 235 ff., 268, 294 ff., 322—335, 345—365, 384 ff., 443 ff.

wir untersuchen hier die Zahl nicht als ein Prinzip, sondern als eine bestimmte unabhängige Sinnzeichnung, als ein Sinnsteinbild oder Sinnantlitz. Betrachten wir nun dieselben Kategorien in ihren oben erwähnten Modifikationen.

Die Einzigkeit, das „Seiende“ oder das Eine, wenn sie in den Kategorien der Zahl betrachtet wird, ist das Eidos. Das Eidos ist somit die Einzigkeit, die als die bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben und als Einzigkeit betrachtet ist.

Die bewegliche Ruhe ist, wenn sie in den Kategorien der Zahl als einer Potenz betrachtet wird, eine eidetische Zahl oder die Zahl als Eidos (im Gegensatz zur schon angeführten Bestimmung der Zahl als einer Potenz), oder das, was man in der zeitgenössischen Mathematik als Menge bezeichnet. Die Menge ist also die Einzigkeit, die als bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben und als die bewegliche Ruhe betrachtet ist. Wenn wir aber speziell die Kategorie der Bewegung und nicht die komplexe Kategorie der beweglichen Ruhe hervorheben, erhalten wir die Formel der Sinn- oder intellektuellen Bewegung (die selbstverständlich sich von der anders-seienden Bewegung unterscheidet, mit welcher wir in der Empirie zu tun haben). Die Sinnbewegung ist die Einzigkeit, die als die bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben und als die ruhende Bewegung betrachtet ist. Die scheinbare Tautologie entsteht hier darum, weil es keinen speziellen Terminus gibt, der das Substantivum dieser Definition ersetzen könnte, wie z. B. die „Menge“ die Kategorie der Ruhe ersetzt.

Der mit-sich-selbst-identische Unterschied ist, wenn er in den Kategorien der Zahl als Potenz betrachtet wird, die eidetische Qualität oder das, was in der zeitgenössischen Mathematik den Gegenstand der Topologie bildet. Der Tópos ist also die Einzigkeit, die als die bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben und als mit-sich-selbst-identischer Unterschied betrachtet ist.

Das ist die dreifache Charakteristik des zweiten Prinzips der Tetraktide oder des Sinnes, der auf dem Boden der Zahl als bewegliche Wechselbestimmung zwischen dem Einen und dem Nicht-einen (Anderen) entsteht. Betrachten wir nun weiter das dritte und das vierte Prinzip.

Das dritte Prinzip führt in das zweite das Moment des Werdens hinein, d. h. einsteilen immer noch nur des intellektuellen Werdens. Das heißt, daß es, um über die Kategorien des dritten Prinzips urteilen zu können, notwendig ist, die Kategorien des zweiten Prinzips der Tetraktide im Sinne des Werdens zu modifizieren.

Das im Werden (um der Klarheit willen sagen wir — im alogischen Werden) gegebene Eidos ist die Ewigkeit. Denn wir betrachten das Eidos ebenso wie die ganze Tetraktide außerzeitlich. Wir sind bis zur Zeit noch nicht angelangt und dieselbe noch nicht deduziert. Nichtsdestoweniger sprechen wir vom Werden. Es ist klar, daß dies ein solches Werden sein muß, das nicht in die Vergangenheit abtritt, sondern ewig in sich selbst verbleibt, gleichsam sich in sich selbst dreht. Eine solche unbewegliche Dauerhaftigkeit und Unerschöpflichkeit des Lebens, des Sinnes oder das Leben des Eidos bezeichnete man im Altertum als Ewigkeit. Die Ewigkeit ist also die Einzigkeit des alogischen Werdens, die als bewegliche Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes gegeben und als alogisches Werden betrachtet wird. Oder einfacher: die Ewigkeit ist das alogische Werden der Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes. Freilich kann man die Wechselbestimmung nicht nur zwischen dem Sinne überhaupt und dem Werden, sondern auch zwischen drei einzelnen Kategorien des Sinnes (d. h. denjenigen des Eidos, der Menge und des Tópos) und dem Werden betrachten; und wir erhalten dann die eidetische, die arithmologische und die topologische Ewigkeit.

2. Endlich ist das vierte Prinzip das Anderssein der Triade als eines Ganzen. Das ist jenes Andere, das den ganzen triadischen Sinn auf sich trägt, oder der Körper, das Faktum. Seinen eigenen Sinn erhält es nur im Zusammenhange mit der Reproduktion der Triade und ihrer Kategorien. Stellen wir nun die hier entstehenden neuen Kategorien fest.

Das vierte Prinzip ist das hypostasierte Anderssein des Eidos. Das heißt, daß es das Ding ist. Erinnern wir uns an unsere Lehre von zwei Meonen ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ ). Das erste Meon ist ein wesenhaftes und der Triade eigenes; das andere Meon ist ein dinghaftes und außer der Triade stehendes. Die Triade ist von diesem Meon, vom Körper getragen, und sie kann in ihm aufgehen, sich in ihr ausgießen, in ihn übergehen. Bekanntlich betrachten wir jetzt die Tetraktide außerhalb des Ueberganges in das Andere; aber dies zweite Andere, von dem wir in dem vierten Prinzip sprechen, ist nichtsdestoweniger nichts anderes, als dasjenige, das, indem es mit dem Einen in der Wechselbestimmung stand, die Zahl erzeugte. Wenn es sich dort um ein wesenhaftes Meon handelte, um das Anderssein, so handelt es sich hier um ein hypostasiertes Meon, um das hypostasierte Anderssein, und um die hypostasierte Andersheit. Das Ding entsteht also als hypostasierte Andersheit des Eidos. Somit ist das Ding die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als ihre eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als Einzigkeit dieser Andersheit betrachtet wird.

Weiter ist das vierte Prinzip die hypostasierte Andersheit der Menge. Das heißt, daß es die Quantität ist, d. i. die Zahl, die als Resultat der Zählung entspringt. Die Quantität ist folglich die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als ihre

eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als die bewegliche Ruhe dieser Andersheit betrachtet wird. Zu gleicher Zeit ist die Bewegung (nicht mehr diejenige des Sinnes, sondern diejenige dinghafte) die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als ihre eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als alogisches Sinnwerden dieser Andersheit betrachtet wird.

Weiter ist das vierte Prinzip die hypostasierte Andersheit des Tópos. Das heißt, daß es die Qualität ist. Die Qualität ist also die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als ihre eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als mit-sich-selbst-identischer Unterschied dieser Andersheit betrachtet wird.

Weiter ist es notwendig, das vierte Prinzip der Tetraktide als Reproduktion und hypostasierte Andersheit auch des dritten Prinzips mit Inbegriff der diesem letzteren zukommenden Kategorien zu betrachten. Das dritte Prinzip gibt die Ewigkeit des Eidos, der Menge und des Tópos. Die Hypostasierung der Andersheit der Ewigkeit gibt in Bezug auf das Eidos die Größe, in Bezug auf die Menge die Zeit und in Bezug auf den Tópos den Raum. In der Tat ist das Eidos ewig. Aber wir müssen es als außerhalb sich selbst befindendes und dabei als ein gewisses Ding, das es in sich verkörpert, begreifen. Das heißt, daß das verdinglichte Eidos zu verdinglichter Ewigkeit wird. Aber was anderes soll es heißen, die Ewigkeit verdinglichen, wenn nicht sie messen, d. h. sie in eine Größe umwandeln? Also ist die Größe die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als die Einzigkeit des alogischen Werdens dieser Andersheit betrachtet wird. Weiter ist die Menge, wie wir sagten, außerzeitlich, d. h. sie erzeugt sich rein sinnmäßig, oder, was dasselbe besagt, sie ist ewig. Jetzt aber sprechen wir von der Verkörperung und Reproduktion einer solchen ewigen eidetischen Zahl. Das heißt, daß das Zählen und die Aufeinanderfolge der Zahlmomente, die im Eidos zugleich in der einheitlich-komplexen Betrachtung und einmal für immer gegeben wurden, sich jetzt mit dem Uebergange in die Andersheit, d. h. in einen oder anderen eigenen Grad, ausdehnen und sich in eine zeitliche Reihe verwandeln. Darum ist die Zeit die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als ihre eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als die bewegliche Ruhe des alogischen Werdens dieser Andersheit betrachtet wird. Endlich entstand bei uns der Tópos als mit-sich-selbst-identischer Unterschied in der Zahlpotenz, welcher Unterschied sich mit dem Sinnwerden in die Ewigkeit des Tópos verwandelte. Jetzt hypostasieren wir diesen ewigen mit-sich-selbst-identischen Unterschied und erhalten in solcher Weise den Raum. Der Raum ist somit die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als ihre eigene hypostasierte Andersheit gegeben und als der mit-sich-selbst-identische Unterschied des alogischen Werdens dieser Andersheit betrachtet wird.

3. Wir erhielten die ganze Tetraktide und durchdachten alle die zu ihr gehörigen Kategorien. Aber bisher war die Rede nur von der Tetraktide als einer solchen, d. h. in sich selbst. Alle die Unterschiede, die wir erzeugten, sind die innerlichen Unterschiede der Tetraktide selbst. Das sind die Unterschiede in ihr vom Standpunkte ihrer selbst. Es ist klar, daß der nächste Schritt in der Konstruktion einer neuen Kategorie die Orientierung der Tetraktide außer sich selbst, die Formierung derselben von dem Standpunkte der neuen Faktoren aus, die Vergleichung ihres Faktums mit den in Bezug auf sie andersseienden Fakta sein muß. Das heißt, daß wir alle bisher in der Tetraktide gemachten Einteilungen gleichsam vergessen und uns dieselbe gleichsam von Neuem als eine absolute Ununterschiedenheit vorstellen. Diesmal aber machen wir die Unterscheidungen innerhalb derselben schon von dem Standpunkte der neuen Tatsachen aus, denken sie als geformt schon von dem Standpunkte ihrer absoluten Andersheit. Solange die Tetraktide tatsächlich nicht in diese absolute Andersheit übergeht, sondern dieselbe nur sinnmäßig voraussetzt, sich dabei von ihr unterscheidend, bleibt sie ein unzerstörbares Faktum, in welchem alle diejenigen Kategorien unveränderlich verbleiben, die wir soeben deduzierten; und dieses Faktum gibt vollständig und im absoluten Sinne die ganze Fülle der triadischen Bestimmungen wieder, so daß die Zeit der Ewigkeit, die Größe dem Eidos und der Menge, und der Raum dem Tópos gleicht. Das ist eben der unzerstörbare und ewige Name der Wesenheit, in dem ihre ewige Orientiertheit inmitten der verschiedenen ihr gegenüber andersseienden wirklichen, möglichen und notwendigen Wesenheiten und Dingen gegeben ist, das Prinzip ihres Verkehres mit alledem, was sie umgibt. Deshalb wird die genaue phänomenologische Formel des Namens folgenderweise klingen: Der Name einer Wesenheit ist die in Wechselbeziehung ihrer, als einer unteilbaren Totalität, mit ihrem Anderssein gegebene Wesenheit. . . . Wenn wir beachten, daß in einer vollständigen und unabhängigen Tetraktide die Kategorien des vierten Prinzips ihrem Sinne nach mit den Kategorien der Triade identisch sind und lediglich eine Reproduktion derselben bedeuten, können wir dem Namen auch eine folgende ausführlichere Definition geben: Der Name einer Wesenheit ist die Einzigkeit der beweglichen Ruhe des mit-sich-selbst-identischen Unterschiedes, die als Ewigkeit des alogischen Werdens und der Wesenheit gegeben und als eine totale Wechselbeziehung mit dem Anderssein betrachtet wird. So haben wir alle die Hauptkategorien der Tetraktide durchdacht und sie dialektisch abgeleitet. . . . Damit ist die Grundarbeit ausgeführt und die Grundschwierigkeit überwunden. . . .“