

Über die Methode der Philosophie

Von BÉLA VON BRANDENSTEIN

Über die Methode der Philosophie reden oder schreiben zu wollen, erscheint von Anfang an als ein sehr fragwürdiges Unternehmen. Denn vor allem: hat sie überhaupt eine Methode? In keiner Wissenschaft darf die Methode — es handelt sich jetzt um die Methode des Findens, des Auffindens neuerkannter Wahrheiten — überschätzt werden: je tiefer wir heute, nach dem Abflauen des etwas naiven positivistischen Methodenkults, in den Geist der Wissenschaft und in die Seele des Wissenschaftlers hineinblicken, um so besser erkennen wir die ungemein große Bedeutung unwägbarer individueller Eigenschaften und Umstände, persönlicher Befähigung, günstiger Gelegenheit, des „Glücks“ bei dem Zustandekommen eben der wichtigsten, bedeutsamsten, tiefsten Erkenntnisse; und gerade in der Philosophie, die in den Augen vieler nicht einmal so ganz Wissenschaft zu sein, sondern vielfach etwa mit der Dichtung in Verwandtschaft zu stehen scheint, hat wohl der persönliche Genius des Denkers, haben vorteilhafte Lehrwirkungen, überhaupt ein glückliches Bildungsgut, eine reiche und tiefe Kulturtradition und schließlich die rätselhaft erleuchtende Begnadung die entscheidende Rolle im schöpferischen Entfalten neuer Gedanken und ganzer großer Gedankenbauten, wie sie in den philosophischen Systemen vor uns erscheinen. Wohl hat noch Kant das Genie nur im Kunstschöpfer und nicht etwa auch im großen philosophischen Denker erblickt, doch zeigt gerade sein persönliches Beispiel in ausgezeichneter Weise die entscheidende Bedeutung des philosophischen Genius: welche Methode gestattete einem auch bestgeschulten mittelmäßigen Denker, die großartigen Gedankengewebe der Kantischen Kritiken zu erschaffen? Und obgleich in gewisser Hinsicht mit Recht gesagt werden kann, daß die Fichteschen Konsequenzen mit logischer Folgerichtigkeit aus den Kantischen Prinzipien und Ansätzen folgen, so daß Kant selbst gedanklich nicht konsequent war, als er die Folgerungen Fichtes nicht nur nicht zog, sondern sogar zurückwies, muß doch wieder auch gefragt werden: hätte jeder beliebige Denker, ohne das eigenartig individuelle Genie Fichtes, diese gedanklichen Konsequenzen gezogen? In diesen und vielen weiteren historischen Beispielen erweist sich das echte und bedeutende philosophische Denken als die stolzeste aristokratische Betätigung weniger erlesener Geister, deren erkenntnisfindender Weg anderen weder lehrbar noch von ihnen erlernbar, in keine demokratisch allgemein handhabbare Methode zu fassen ist: die unüberbrückbare Unnahbarkeit und aristokratische Einsamkeit des philosophischen Genius ist sowohl für ihn als auch für andere ebenso undurchbrechbar wie jede andere echte Genialität.

Diese Bedenken wiegen jedenfalls sehr schwer bei einem Unterfangen, das nach der Methode der Philosophie fragend, diese auch zu ermitteln sucht. Sie sind trotzdem nicht entscheidend. Wohl gilt, daß das geniale Erkennen, Wahr-

heitsfinden, besonders das der naturgemäß tiefsten und eben auch wegen ihrer großen Einfachheit für uns am schwierigsten erfassbaren philosophischen Wahrheiten, durch keine Methode beigebracht und angeeignet werden kann: das heißt aber keineswegs, daß der Sinngehalt der Philosophie als ein wohlzusammenhängendes System von Grundwahrheiten nicht eben im Zusammenhang dieser Wahrheiten selbst einen Weg habe und weise, auf dem diese Wahrheiten ordnungsgemäß gefunden und in ihrer Erkenntheit bewiesen werden können. Wir müssen gerade heute klar sehen und daran festhalten, daß Philosophie im vollen Sinne des Wortes Wissenschaft, das heißt vernünftig zusammenhängende und beweisbare Seinserkenntnis und eben nicht eine Art von Dichtung als Phantasieschöpfung ist: denn ihre nicht seltene moderne Behandlung in der schillernden Gestalt von Gedanken- und zum Teil bloß Wortdichtungen zeitigt und zeigt schon heute manchmal als verständliche Folge einen bedenklichen Verfall des philosophischen Wissens und Besinnens, einen Verfall des Sinns für philosophische Wahrheit überhaupt und ein Absinken in einen unkritischen und sich selbst freilich nicht durchschauenden Dilettantismus. Und wenn wir nun auf unsere vorigen Beispiele zurückblicken, dann müssen wir ja sehen, daß die genialen Gedanken der Kantischen Kritiken sehr wohl methodisch, oft sogar mit einer schon überspitzten und schwerfälligen Methodik vorgetragen werden; und wie sehr Fichte seine die Kantische Lehre genial weiterführenden Ideen methodisch darzulegen suchte, das bei Kant in der Kategorienlehre (je dritte Kategorie einer Abteilung entspringt aus der Verbindung der zweiten mit der ersten) angelegte synthetische Verfahren als erster zur neuen thetisch-antithetisch-synthetischen, dialektischen Methode entwickelnd, beweisen am besten die beinahe sein ganzes wissenschaftliches Wirken durchziehenden Um- und Neubearbeitungen und Erläuterungen seiner „Wissenschaftslehre“.

So ist also die Methode der Philosophie dennoch möglich und nötig: und in der Tat, wir finden auf philosophischen Kongressen reichlich Beiträge zu Wesen und Methode der Philosophie; manchmal viel zu reichlich im Verhältnis zu den wirklich gegenständlichen philosophischen Erörterungen. Denn da kann ja nun ein zweiter und sehr ernster Einwand erhoben werden: wie vermöchten wir die Methode der Philosophie gleichsam vor der Philosophie selbst zu bestimmen? Es verhält sich damit ungefähr so, wie wenn jemand — und noch dazu etwa ein Ungeübter — von unten feststellen wollte, wie ein schwieriger Berg zu besteigen sei; es wäre sehr gefährlich, wollte er dann die Besteigung einfach mit der Ausführung seiner vorgefaßten Feststellungen versuchen. Und tatsächlich sehen wir ja in der Geschichte der Philosophie die verschiedensten, manchmal ganz gegensätzliche Methoden angewandt: wie und für welche sollen wir uns da entscheiden?

Es ist hier nicht anders, als bei jeder Wissenschaft: die Methode der Philosophie läßt sich erst im Laufe der Bearbeitung ihrer eigenartig gegenständlichen Probleme ermitteln; da zeigt sich der gangbare Weg ihrer Erkenntnis, und da können und müssen auch die ungangbaren oder verführenden Wege und Weisen ihrer Behandlung aufgedeckt werden. Das grundsätzliche Pro-

blem aller Methodologie ist mit dem der Erkenntnistheorie überhaupt identisch: die Fähigkeit zur Erkenntnis und ihre tatsächliche Ausübung darf nicht mit der Erkenntnis dieser Fähigkeit und ihrer Ausübung verwechselt werden. Jene geht aller Erkenntnis voraus bzw. fällt — als Ausübung der Erkenntnisfähigkeit — mit ihr ineins, diese folgt der gegenständlichen Erkenntnis nach, durchleuchtet, klärt und sichert und schließt sie auf diese Weise vervollkommnend ab: sonst, das heißt bei einer zeitlichen oder auch logischen Priorität der Erkenntnistheorie, das heißt der Erkenntnis der Erkenntnis, vor der einfach gegenständlichen Erkenntnis, verstricken wir uns in einen ausgeweglosen Kreis der Erkenntnis der Erkenntnis der Erkenntnis. Die Methode der Philosophie kann also nur bei der erkenntnistheoretisch-kritischen Durchleuchtung und Bewußtmachung der tatsächlichen gegenständlich philosophischen Erkenntnis, mit und nach dieser, festgestellt werden: so aber soll es auch geschehen, als ein wesentlicher Teil der erkenntnistheoretischen Selbstkritik und Selbstvollendung der Philosophie, die sonst allzu leicht in dilettantische Spekulationen, unverbindliche Mutmaßungen oder schöngeistige Gedanken- und Wortgewebe ausartet. Nach einer durch mehr als dreißig Jahre fortgesetzten eindringlichen Beschäftigung mit allen wesentlichen Gebieten und Fragen der Philosophie darf ich es vielleicht als erlaubt ansehen, über die Methode der Philosophie einiges auszusagen.

Unter Philosophie wollen wir nun im Wesen die Lehre vom Sein überhaupt, oder, wie es etwa ausgedrückt wird, von den grundlegenden Wirklichkeits- und Wertbestimmungen, verstehen und dabei vor allem und zunächst jene „eigentlich“, „streng“ philosophischen Gebiete meinen, wie Logik und Gegenstandstheorie, Metaphysik (die wir hier mit Ontologie gleichbedeutend nehmen wollen), Erkenntnistheorie, Ethik; — durch ihre unmittelbare Bezogenheit auf den Urwert des Schönen gehört auch die Ästhetik hierher. Welche Methode erfordert ihr Ausbau?

Da zeigt es sich alsbald, daß sich dabei keineswegs mit einer Generalmethode auskommen läßt: ein Methodenmonismus ist hier zweifellos zu eng. Es sind mehr oder weniger gleichwertige, doch jedenfalls mehrere verschiedene Methoden, die bei dem Ausbau der vorhin erwähnten philosophischen Wissenschaften naturgemäß zur Anwendung gelangen, und zwar sind es eben auch je nach den genannten Gebieten eigentümlich unterschiedliche. In den allergrundlegendsten, ursprünglichsten philosophischen Disziplinen, die auch etwa gegenstandstheoretische oder phänomenologische Grundwissenschaften genannt werden können und in denen fundamentale Kategorienlehren eine erweislich große Rolle spielen, kommt einem mehr oder weniger einfach intuitiven Verfahren, einer „Wesensschau“, einer „Ideation“ entscheidende Bedeutung zu. Dieses Verfahren ergibt sich aus der Natur des Gegenstandes: es handelt sich hier um das Erfassen von grundlegenden Seinsbestimmungen, die in ihrer manchmal letzten Einfachheit und Ursprünglichkeit, doch stets in ihrer sehr weitgehenden Allgemeinheit eben erblickt werden müssen, oft nur schlicht erschaut werden können. Darum klammert die Phänomenologie bei ihrem Erfassen mit Recht das Dasein — nämlich das Hier- und Jetztsein —

des durch sie bestimmten Gegenstandes ein: es wäre aber ein übrigens tatsächlich vorkommender Irrtum, anzunehmen, daß wir es so mit der Erfassung eines unwirklichen, gar seinslosen reinen, bloßen Wesens und infolgedessen mit dem Ausbau einer reinen Essenzwissenschaft zu tun haben. Das Problem der Unterschiedenheit oder Ununterschiedenheit von Sosein und Dasein überhaupt ist damit gar nicht gestellt, geschweige denn gelöst, und auf diese Problematik möchte ich hier sowohl wegen des Gegenstandes wie des Umfangs dieser Erörterungen nicht eingehen¹.

Diese einfach Sinn, Sein, Wesen schauende Methode ist im Grunde schon mit der Ideenschau bei Platon identisch, zu welcher ja seine Dialektik nur vorbereitet, hinführt; und wenn Aristoteles die Idee durch die Form ersetzt, so ist auch der Kern seines Formerfassens eine Wesensschau. Eine solche blieb das Formerfassen auch in der mittelalterlichen Wissenschaft: diesen von ihm unfruchtbar gehaltenen Aristotelismus wollte, doch konnte nicht Bacon überwinden, und seine schlichte wesenserschauende Natur zeigt sich klar in der Morphologie und der morphologischen Methode Goethes und auch in der platonische, aristotelische und goethesche Aspekte wieder einführenden bzw. betonenden modernen Morphologie; übrigens spielte eine solche Wesensschau auch in der Philosophie Schellings eine bedeutende Rolle. In der trotz mancher Verwahrung im Grunde platonisierenden Phänomenologie ist auch die Grundmethode, die Wesensschau, durchaus platonisch; ich scheue mich aber keineswegs, auch den Kern der von weit anderen Ursprüngen herkommenden „verstehenden“ Methode, die Sinnschau, als eine im Grunde mit der Wesensschau übereinstimmende und jedenfalls in den Bereich des schlicht intuitiv erfassenden Verfahrens gehörende Methode zu bezeichnen. Wie gesagt, wäre hier zur besseren Einsicht noch das Verhältnis von Sein, Sinn und Wesen zu bestimmen, auf das ich an anderen Orten auch ausführlich eingegangen bin.

Die schlicht intuitive Wesensschau ist also eine wichtigste und in gewissem Sinne auch die ursprünglichste Methode der Philosophie. Doch keineswegs die einzige, wie gelegentlich — so auch in gewissem Sinne bei Husserl — angenommen wird. Als einzige würde sie grundlegenden philosophischen Gegenstandsverhältnissen, also grundlegenden Seinsverhältnissen, nicht gerecht werden. Denn gar nicht alle Seinsbestimmungen, die grundlegend und für uns erkennbar sind, lassen sich an oder in den für uns erreichbaren Gegenständen unmittelbar erfassen: und da bleibt nur die Anwendung eines schließenden, folgernden Verfahrens übrig. Kann dieses zum Ziele führen und wie?

Schlußfolgerungen tauchen schon in der ersten, vorwiegend metaphysischen vorattischen Periode der griechischen Philosophie auf, die berühmtesten in der Dialektik des Zenon. Und zwar sind sie bei diesem durchaus ernst zu nehmenden Denker keineswegs nur sophistisch-logische Kunststücke zur Verblüffung, Fangschlüsse zum Blamieren oder auch bloß Üben des Verstandes, wie bei manchen Eristikern in der Zeit Platons, sondern sie wollen echte Seinsergebnisse, Einsichten in die Natur des Seins, das der eleatisch-parme-

¹ Siehe dazu Brandenstein, *Essenz und Existenz* (Zeitschr. f. philosophische Forschung).

nideischen Lehre gemäß als eines und als unwandelbar angesehen wird, gewinnen, indem sie den Schein der Vielheit und Wandel zeigenden Erfahrung zu entlarven und als undenkbar, als unvernünftig zu erweisen suchen. Ihr Widerspruch gegen die alltägliche Erfahrung ließ sie allzu kraß erscheinen: doch der Umstand, daß manche unter ihnen bis heute interessant geblieben sind und immer wieder diskutiert werden, beweist ihre Ernsthaftigkeit, ihre gar nicht unsachliche Seinsverbundenheit. Platon, der Sophisten und Eristiker oft mit beißendem Spott verfolgt, achtet die Eleaten hoch und nimmt in reifen Jahren ihre Dialektik seiner eigenen zum Vorbild, wie die dialektischen Übungen des „Parmenides“ bezeugen: und in der Tat soll ja auch seine philosophische — und nicht sophistische! — Dialektik durchaus seinsverbunden zur Erfassung der letzten Seinsquellen, zu der dann schließlich unmittelbar aufgehenden Ideenschau hinführen. Hier, in der Anerkennung der seinserschließenden Bedeutung von Vernunftschlüssen und in ihrer Anwendung zur Seinserschließung, folgen ihm Aristoteles und die großen Kirchenväter und Scholastiker getreu: und wenn in der Scholastik schließlich klar erkannt und betont wird, daß die logischen Prinzipien nicht nur Denk-, sondern vor allem Seinsprinzipien sind, dann bedeutet das gleichsam das abschließende Moment in der Erkenntnis und Anerkennung der seinserschließenden Bedeutung des seinsverbundenen vernünftigen Schlußverfahrens. So ist es auch keineswegs erstaunlich, daß der unter scholastischen Einflüssen erzogene und dann auch noch im eigenen schöpferisch mathematischen Denken geschulte Descartes in der Philosophie ebenfalls dem Beweisverfahren — neben der Intuition! — die entscheidende Rolle beimißt. Bezeichnend und aufschlußreich ist nun, wie er dieses Verfahren handhabt. Echt mathematischen Sinnes bezeichnet er in den „Regulae ad directionem ingenii“ die Deduktion als die — auch philosophisch — wesentliche Schlußmethode, und in seinem lehrbuchmäßig zusammenfassenden Werk „Principia philosophiae“ geht er auch vielfach deduktiv darstellend vor; in dem kleineren, doch für sein philosophisches Denken doch wohl charakteristischsten und auch sein philosophisches Wahrheitssuchen und Wahrheitsfinden am lehrreichsten widerspiegelnden Werke „Meditationes de prima philosophia“ aber ist sein tatsächliches Vorgehen keineswegs deduktiv, sondern gerade entgegengesetzt, wenn wir unter Deduktion — wie schon seit Aristoteles üblich — das Ausgehen von dem seinsmäßig, „naturgemäß“ Früheren und das Fortgehen zu dem seinsmäßig, „naturgemäß“ Späteren, wenn auch etwa in der Erkenntnisordnung früher Auftauchenden verstehen. Denn der Fundamentalsatz Descartes' lautet hier: *cogito ergo sum* — und später wird hinzugesetzt „*res cogitans*“. Dieser Satz wurde verständlicherweise oft besprochen und dabei wurde mit Recht bemerkt, er wäre — selbstredend! — kein Syllogismus; doch gingen manche Kommentatoren auch weiter und behaupteten, nun schon mit einem mißbilligenden Akzent gegen Descartes, er wäre überhaupt kein Schluß. Wenn das wahr ist, bedeutet die Behauptung eine berechtigte Kritik gegen Descartes, denn dieser setzte ja ein *ergo* in den Satz. Doch eben dieser Umstand gibt zu denken: hatte der große Denker, dem Klarheit und Deutlichkeit als wesent-

lichste Wahrheitskriterien erschienen waren, sich schon im entscheidenden Ausgangssatz seiner Metaphysik ein solches verunklarendes Wort zuschulden kommen lassen? Keineswegs. Denn der Satz bedeutet eine klare Folgerung, wie es sich aus dem Zusatz „res cogitans“ noch deutlicher herausstellt: doch keine deduktive, sondern eine reduktive, regressive. Er schließt nämlich aus der erkenntnismäßig früheren unmittelbaren Gegebenheit meines Erlebens (cogitatio ist bei Descartes, aus den von ihm angeführten Beispielen ersichtlich, nicht nur Denken) auf dessen seinsmäßige Voraussetzung, auf mein Sein und zwar mein erlebnisfähiges, bewußtes Sein und erschließt dieses als notwendige Seinsgrundlage meiner unbezweifelbaren, weil eben auch im Zweifel sich vollziehenden, unmittelbarst gegebenen Erlebnistätigkeit. Und wenn Descartes, von da weitergehend, auf die Erkenntnis Gottes übergeht, besonders dort, wo er Gottes Dasein und Geistsein als notwendige Ursache meines nicht unwandelbar-vollkommenen Geistseins erschließt, dann wendet er wieder die reduktive-regressive Schlußmethode an, die von dem erkenntnismäßig früher Gegebenen, doch seinsmäßig Späteren ausgehend dessen notwendige Seinsvoraussetzungen, Seinsgrundlagen erschließt. Damit wendet er die legitimste und wesentlichste Methode der Metaphysik an, die von Akos von Pauler als solche unter dem Namen Reduktion betont, wenn auch nicht an genügend klaren und eindringlichen Beispielen dargestellt worden ist (in ungarischer Sprache ausgeführt in der 1920 erschienenen „Einführung in die Philosophie“, deutsch in den 1925 erschienenen „Grundlagen der Philosophie“). Denn woraus sonst könnte die Metaphysik auch ausgehen, als aus dem uns unmittelbar Gegebenen, Erfahrenen, wenn sie das Wirkliche, das Seiende und das Sein erfassen will? Nun sind wir aber nicht die Quelle, der Ursprung des Seins, noch am Ursprung des Seins, sondern das uns Gegebene — darin besonders auch unser Ich — gehört, wie sich erweist, unter die seinsmäßig recht späten Dinge, die aber die Spuren ihres Ursprungs alle in und an sich tragen. Und diese Spuren können und müssen aus den Urerfahrungen des unmittelbar Gegebenen herausanalysiert, das unmittelbar Gegebene kann und muß damit auf seine notwendigen seinsmäßigen Voraussetzungen zurückgeführt werden. Das besorgt die mit der wirklichkeitswissenschaftlichen (nicht mathematischen) Induktion verwandte, doch nicht identische und im allgemeinen strengere Reduktion oder regressive Analyse, die somit die wesentlichste Methode der Metaphysik und in der Philosophie überhaupt die wesentlichste Methode zur verstandesmäßigen Erfassung alles nicht unmittelbar Erfassbaren ist. Diese Methode hat Descartes in der Metaphysik tatsächlich angewandt: Spinoza aber läßt sich von Descartes' deduktivem Programm verführen und entfaltet eine — seine eigene — philosophische und vor allem metaphysische Lehre auf eine mathematisch-axiomatisch-deduktive Weise, dabei die in den „Principia philosophiae“ Descartes' erscheinenden Grundbegriffe Substanz, Attribut und Modus, großenteils auch im Sinne der cartesischen Definitionen dieser Begriffe, zugrundelegend. Wir sind aber eben nicht am Ursprung des Seins und vermögen dieses nicht vom Ursprung aus zu entfalten: interessant aber ist der Umstand, daß sich aus den Grundwesenszügen der genannten

drei Grundbegriffe Spinozas ein recht vollkommenes und keineswegs monistisch einseitiges Seinsbild hätte entfalten lassen können, wenn er alle Varianten dieser Grundwesenszüge verwandt hätte. Denn in den drei Grundbegriffen tauchen die Eigenschaftspaare selbständig (in sich) seiend und unselbständig (in anderem) seiend, sowie unabhängig (durch sich bestimmt und erfassbar) seiend und abhängig (durch anderes bestimmt und erfassbar) seiend auf. In und durch sich seiend, also selbständig und unabhängig seiend ist nur das, was Spinoza Substanz nennt, ebenfalls nach Descartes, der schon sagte, daß nur Gott im vollen, eigentlichen Sinne Substanz genannt werden dürfe, weil schon er neben dem selbständigen auch das unabhängige Sein als Wesensmerkmal der im vollen Sinne so nennbaren Substanz genommen und damit die Urwirklichkeit, die Ursbstanz bestimmt hatte. Unselbständig, doch unabhängig seiend sind nun nach Spinoza die Attribute der Substanz, also die nicht-substanziellen, sagen wir nicht-wirklichen Absoluta, wie zum Beispiel — dieses Beispiel ist bereits mein — die logischen Grundprinzipien. Unselbständig und abhängig seiend sind nach Spinoza die Modi, also die nicht-grundlegenden, nicht absoluten Seinseigenschaften, Seinsbestimmungen. Es fehlt aber eine denkbare Variante, nämlich die des selbständigen, doch abhängigen Seins. Dieses kommt bei Spinoza nicht vor, entspricht bei Descartes den erschaffenen und Gott gegenüber nur im analogen, nicht univoken Sinne Substanz nennbaren Substanzen (den Seelen und den Körpern) und enthält im Wesen die von der Urwirklichkeit verschiedene, selbständig (in sich) seiende, doch nicht unabhängig (durch sich bestimmt und erfassbar), sondern abhängig, durch das Absolute bestimmt und voll erfassbar seiende substanziale Welt. Wenn Spinoza alle Varianten der Wesenszüge seiner Grundbegriffe kombiniert und angewandt hätte, wäre ein in den Grundzügen vollkommenes, doch nicht mehr einseitig monistisches Seinsbild aus ihnen zu entfalten gewesen; doch will ich dieses Beispiel nur als ein interessantes und das rechte Vorgehen der Metaphysik keineswegs berührendes spekulatives Spiel mit Begriffen der Philosophiegeschichte ansehen. Zusammengefaßt: ein deduktives Vorgehen hat in der Philosophie gelegentlich Berechtigung, kann aber niemals ihre wesentliche und gar die metaphysische Methode werden. In gewissem Sinne ist es in der philosophischen Grunddisziplin der Mathematik, weil eben in der ganzen Mathematik anwendbar und anzuwenden: hier kommen auch sonst unanwendbare logistisch-formallogische Verfahren zu ihrem Recht.

Die berühmte synthetisch-dialektische Methode des deutschen Idealismus habe ich bereits kurz erwähnt: hier sei noch ein Blick auf ihre vollendetste Entfaltung bei Hegel geworfen. Auch sie ist deduktiv und zugleich schöpferisch entwickelnd, indem sie aus der Verbindung der Gegensätze eine vollere Realität, ein an Seinsfülle Gesteigertes hervorgehen lassen will. Nun haben das Hervorrufen und Auftauchen von Gegensätzen und auch ihre Verbindung und Vereinigung im lebendigen Gang der historischen Wirklichkeit tatsächlich eine große Bedeutung, die der eben für das Leben dieser historischen Geistwirklichkeit tiefstens empfängliche Hegel wohl erfaßt hat: doch die

Übertragung dieser Lebens- und Willensdialektik auf die Begriffsrealität, vor allem auf das Gebiet des Logischen, war ein arger Mißgriff. Denn in der eigentlich logischen Begriffssphäre ist keine schöpferisch neugebende Zusammensetzung von Gegensätzen möglich, weil da wohl die einfachere Vorbedingung im Bedingten, doch nicht dieses in den Voraussetzungen enthalten noch aus ihnen entwickelbar ist (dagegen ist das letztere in der eigentümlich mathematischen Sphäre möglich). Und das Nichts und das Negative können schon gar nicht mit dem Positiven zusammengesetzt oder sonstwie verbunden eine neuartige Realität, ein wesentlich Neues, wenn auch nur Begriffliches ergeben, wie bei Hegel schon am Anfang aus Sein und Nichts das Werden resultieren soll. Das ist erweisbar sophistische Begriffszauberei mit fortgesetzten Scheinargumentationen, das heißt Argumenten mit Scheinbeweisen, wie sich aus der näheren kritischen Analyse der Gedankengänge in der hegelischen Logik klar zeigen läßt. Die hegelische begriffsdialektische Methode ist in den philosophischen Hauptwissenschaften unanwendbar und mit der Einbeziehung des bloß Negativen als positiven Bestimmungsfaktors im Grunde verfehlt, eine irrtümliche Übertragung der Rolle des Gegensatzes und Widerspruchs, der Negation, des Gegen- und Widerstrebens im vor allem willentlich bestimmten Leben auf die Begriffssphäre und das Gebiet der reinen Seinsbestimmtheit, eine irrtümliche Übertragung, die in gewissem Sinne bis in den Nichtigkeitsfaktor der heutigen Existenzphilosophie ihre philosophisch verhängnisvollen Konsequenzen hat. Dagegen ist die Berücksichtigung einer Lebensdialektik — mit Antithetik und Synthetik — in den historischen Geisteswissenschaften und so auch in der Geschichts- und Kulturphilosophie durchaus berechtigt.

Schließlich sei noch die sogenannte induktive Methode der Philosophie, etwa im Sinne Wilhelm Wundts, erwähnt; sie will aus der Zusammenschau der Ergebnisse der Fachwissenschaften ein sie vereinigendes fach-philosophisches Weltbild errichten. Sie hat ihre sekundäre positive Bedeutung in der Natur- und Kulturphilosophie, auch in der philosophischen Anthropologie, wie wir alsbald noch betonen werden: in den philosophischen Grund- und Hauptwissenschaften, so auch in der eigentlichen Metaphysik, ist sie aber unanwendbar. Erstens deshalb, weil der noch so kenntnisreiche Philosoph nicht in allen wesentlichen Fachwissenschaften, wie Physik, Biologie, Geschichte, führend sein kann und so doch nur sekundär und mit einer gewissen, doch nicht unwichtigen Verspätung an ihren Ergebnissen beteiligt ist. Zweitens — und das ist wichtiger — deshalb, weil auch die Hauptergebnisse dieser Fachwissenschaften wenigstens bis heute recht schwanken, sehr wandelbar sind und das auf sie alle errichtete Seinsbild potenziert labil, unsicher und wandelbar, als Grundlegung des Weltbildes unexakt und unverbindlich bleiben muß. Drittens — und das ist das Wichtigste — deshalb, weil ja die von der Metaphysik gesuchten Grundbestimmungen des Seins hinter, unter den von den Fachwissenschaften ermittelten und ermittelbaren Seinsbestimmungen sind und daher keineswegs irgendwie aus ihnen zusammengesetzt und zusammenschaut werden können, sondern aus dem tiefsten Grunde des Seienden aus-

gegraben, herausanalysiert werden müssen. Das kann eben nur eine regressiv-reduktive Seinsanalyse leisten, die die letzten Seinsvoraussetzungen der unmittelbaren Gegebenheit mit verstandesnotwendiger Gültigkeit erschließt, in dem Sinne, daß die Verneinung dieser Voraussetzungen einen Widerspruch in der Seinsstruktur des unmittelbar und unleugbar Gegebenen zur Folge haben müßte. Somit würde die Leugnung jener Voraussetzungen auf die Leugnung des Widerspruchsprinzips und damit zur Aufhebung des Rechtes jeder vernünftigen Aussage und jeder Verstandeswissenschaft führen und die — ohnehin sinnverfehlende — Leugnung der Seinsgültigkeit jenes Prinzips (das heißt des unmittelbar einsichtigen und urreationalen, nicht etwa, wie Nicolai Hartmann von den Beweisprinzipien annimmt, irrationalen Identitätsprinzips) auch die Leugnung der Seinsgültigkeit aller Verstandeswissenschaft bedeuten. So ist die regressiv-reduktive, die rückschließende Methode neben der unmittelbar „wesensschauenden“ die zweite und besonders in der Metaphysik die entscheidende Methode der Philosophie.

Es gibt aber auch eine dritte, wie sich besonders aus den Untersuchungen der Ethik erweist. Denn sowohl hier, wie auch in der Ästhetik kommen wir auf dem bloßen Verstandeswege — sei es durch verstandesmäßig unmittelbare Wesenseinsicht oder auch durch Folgerung — nicht weit genug: gerade die ethischen oder ästhetischen Wertmaterien vermögen wir auf diesem Wege nicht ursprünglich, eigenartig zu erfassen, und eine rein formale Ethik und Ästhetik ist, wie schon Max Scheler von der Ethik überzeugend dargestellt hat, nicht genügend; übrigens gibt Kant selbst materiale Wertbestimmungen, auf ethischem Gebiet am ausführlichsten in der „Metaphysik der Sitten“, auf ästhetischem in der „Kritik der Urteilskraft“. Hier spielt also ein nicht verstandesmäßiges Werterfassen eines nicht verstandesmäßigen Wertbewußtseins eine wesentliche Rolle: und wenn wir unter rational nicht nur „vernünftig“ oder „verstandesmäßig“, sondern durchaus berechtigterweise „begründet“ verstehen, dann ist auch dieses Wertbewußtsein und sein Werterfassen auf eigene und eigenartige Weise rational. So gibt es eine sehr feine, sehr empfindliche und sich nach absoluten Wertmaßstäben richtende Rationalität des Gefühls im Erfassen des Schönen, die von Kant in dem klarerweise mit der Gefühlssphäre in Zusammenhang gebrachten Geschmacksurteil zweifellos erkannt worden ist; nur hat er die eigentliche Ich- und Aktstruktur des Gefühls noch keineswegs genügend gekannt und operiert weitgehend mit der ganz unzureichenden Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust. Nun wird auch die Erfassung der Wertmaterien des Guten meistens dem Wertbewußtsein des Gefühls zugeschrieben: ob aber mit Recht? Wohl nicht. Denn die einfachste und ursprünglichste moralische Reaktion bei der Handlung eines anderen ist eine schlichte Willenszustimmung oder Willensablehnung etwa in der Weise: „so täte ich auch“, oder „das würde ich nie tun“. Und hier haben wir es mit einer sowohl von der Verstandes- als auch von der Gefühlsrationalität unterschiedenen, doch ebenfalls gar nicht unbegründeten Erfassung und Stellungnahme, eben mit einem „Willensurteil“ nach der eigenartigen Willensrationalität zu tun, auf Grund der eigenartig willentlichen Erfassung des Gutheits-

wertes: und ich glaube, daß die Erkenntnis dieses Sachverhalts nicht nur in der mittelalterlichen Gewissens- und „Synteresis“-Lehre, sondern vielleicht auch bei Kant in der Aufstellung der auf der Selbstgesetzgebung des Willens beruhenden Urteile der praktischen Vernunft gezeigt oder wenigstens füglich angenommen werden kann. Jedenfalls haben wir es also in der Ethik — und wie gesagt, in der Ästhetik — mit einer nicht verstandesmäßigen, doch eigenen Sinngesetzten folgenden Werterfassung zu tun, die somit eine durchaus legitime und unersetzliche philosophische Methode darstellt. Trotzdem hat sie einen Haken: sie spricht zum mindesten in wissenschaftlicher Hinsicht nicht so eindeutig, wie die Verstandesauffassung. Selbst bei Anerkennung ihrer eigenartigen, absolut bestimmten Rationalität, ja bei Anerkennung dessen, daß die Willensauffassung so natürlich auf das Gute hingebunden und im letzten Grunde untrüglich ist, wie der Verstand auf das Wahre und das Gefühl auf das Schöne, muß doch gesagt werden: zugegeben, das moralische Werterfassen sei praktisch-moralisch so untrüglich, daß ein gutes Gewissen auch bei einer irrümlichen Ausdeutung seines Wortes eben gut ist, so ist das doch wissenschaftlich nicht genügend, weil hier eben jene Ausdeutung ganz wesentlich mitspielt. Denken wir da unter hundert nennbaren Beispielen nur etwa an die ethischen Kontroversen bezüglich der Euthanasie! Die nicht verstandesrationale Werterfassung ist zwar zur philosophischen, überhaupt wissenschaftlichen Wertentdeckung unerlässlich, sie bietet aber für sich keine wissenschaftlich zureichende Sicherung: um diese zu erreichen, muß noch eine anders gewonnene Erkenntnis als übereinstimmende Gegeninstanz hinzukommen. Und diese kann hier gar keine andere sein, als die mittels der regressiven Methode verstandesmäßig gewonnene exakte metaphysische Erkenntnis, die jenen vernünftig gewonnenen Seinsrahmen gibt, in den die Resultate der Werterfassung hineinpassen müssen, um als wissenschaftlich wohlfundiert gelten zu können. Hier darf man sagen, die bloße metaphysische Vernunftkenntnis sei ethisch — und ästhetisch — noch gewissermaßen leer, während die bloße nicht-verstandesmäßige Werterfassung trotz ihrer eigenartigen Rationalität und moralischer bzw. künstlerischer Hellsichtigkeit wissenschaftlich gewissermaßen blind ist: und erst beide zusammenschaut ergeben eine wohlfundierte Ethik bzw. Ästhetik. Denn auch die Wertform allein kann der Wertmaterie keine Sicherung geben, da ihre Gültigkeitsweise ja eben in der Wertmaterie wurzelt: und so hat selbst Kants formales Sittengesetz eine uneingestandene, doch gar nicht sehr verborgene metaphysische Voraussetzung, die wir etwa die menschliche — oder überhaupt geistige — Universalität der Moral nennen können und in der die Annahme einer komplizierten Weltordnung ungefähr bis zur bestmöglichen Welt von Leibniz steckt. Das erkennen wir sofort, wenn wir zum Beispiel daran denken, daß das kantische Sittengesetz im Seinsbild Nietzsches keineswegs die Verwirklichung des nach Nietzsche „Guten“, das heißt zuhöchst Erstrebenswerten, sondern geradezu das gemeine Allgemeine bestimmte! So zeigt sich klar die metaphysische Ergänzungsbedürftigkeit der Ethik (und Ästhetik) und dementsprechend ihrer dennoch legitimen und grundlegenden axiologischen Methode, wie wir die

wissenschaftlich regelrecht betriebene nicht-verstandesmäßige ethische (und ästhetische) Werterfassung nennen können.

Damit hätten wir auch die wesentlichen legitimen Methoden der Philosophie dargestellt. Nun gibt es aber eine, die von vielen Beurteilern zwar sehr wahrscheinlich als illegitim gebrandmarkt würde — tatsächlich geschieht das auch — die aber von den Philosophen immer wieder und keineswegs ungern noch ergebnislos, wenn auch gar nicht immer eingestanden gebraucht wird: ich meine die „systematische Methode“ und verstehe darunter das Verfahren, noch unbekannte Seinsbestimmungen auf Grund ihrer systematischen Stelle und oft von Analogien zu suchen und zu finden. In den Fachwissenschaften ist dieses Verfahren voll legitim und erfolgreich, ja wegen ihres Findigkeitsreizes berühmt und geschätzt: denken wir nur zum Beispiel an das periodische System der chemischen Elemente, dessen manche Glieder nach ihren noch unerfahrenen, doch dem System gemäß anzunehmenden Eigenschaften gesucht und entsprechend gefunden worden sind; ähnliche Verfahrensweisen haben wir in der deszendenztheoretischen Forschung, aber auch in der etymologischen Sprachforschung oder in der allgemeinen Menschheitsgeschichte, beispielsweise bei Periodenforschungen. In der europäischen Philosophie war diese Methode schon bei den Griechen bekannt und wurde im späteren Neuplatonismus stark geübt, in der Neuzeit aber ist sie bei den deutschen Idealisten, am konsequentesten und großartigsten bei Hegel, in Gebrauch: gerade ihre hier sich zeigenden Ergebnisse aber erregten wegen ihrer vielfachen Gezwungenheit und Gekünsteltheit und ihrer manchmal schon beinahe dreisten Gegensätzlichkeit zu der schließlich doch siegreich bleibenden Empirie starken Ärger und ein positivistisch verallgemeinertes Mißtrauen gegen alle philosophische Systemspekulation und philosophische Systematik überhaupt. Trotzdem tritt diese Methode in der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart der Philosophie, zum Beispiel bei Akos v. Pauler oder Alois Dempf, wieder auf; und der Verfasser dieser Zeilen würde lügen, behauptete er, sie nie angewandt zu haben: ich habe sogar in einem äußerst charakteristischen Falle, nämlich dem der sogenannten gehaltlichen Ineinssetzung und Resultierung, sie ostentativ anzuwenden und damit gegen eine übertriebene empiristisch-positivistische Anfechtung zu rechtfertigen gesucht. Warum sollte sie auch gerade in der Philosophie, die der sich durchweg als geordnet erweisenden Grundstruktur des Seins am nächsten zu kommen strebt, unmöglich sein, wo sie in so vielen vornehmen Fachwissenschaften erfolgreich und anerkannt ist? Es ist immer das Zeichen einer gewissen philosophischen Kleingeistigkeit — auch bei manchen ruhmreich Genannten — ihre Möglichkeit und Bedeutung in der Philosophie grundsätzlich zu bestreiten: allerdings ist ihr leichtfertiger Gebrauch wieder das Zeichen eines ausschweifenden Spekulationshanges und in gewissem Sinne auch eines Mangels an vollem wissenschaftlichem Verantwortungsbewußtsein. In der Philosophie muß sie deshalb noch vorsichtiger gebraucht werden als in den empirischen Fachwissenschaften, weil ihre Kontrolle an der Erfahrung nicht so unmittelbar erfolgen kann, wie hier: sie ist

aber in der Philosophie nicht weniger aufschlußreich und — freilich in einer nicht ungefährlichen Weise — anziehend, als in den Fachwissenschaften.

Schließlich muß nochmals darauf hingewiesen werden, daß es außer den hier immer wieder in Betracht gezogenen philosophischen Hauptwissenschaften auch philosophische Sekundärwissenschaften gibt, die von jenen abhängen und in gewissem Sinne einen Übergang von ihnen zu den Fachwissenschaften, deren oberste Sätze sie enthalten, bilden. Hierher gehören die Naturphilosophie, die philosophische Anthropologie, die Kulturphilosophie mit ihren vielen Zweigen, angefangen von den ehrwürdigsten, wie Religions-, Rechts-, Staats-, Gesellschaftsphilosophie bis etwa zu den unbeschwertesten, doch ebenfalls gar nicht verächtlichen Zweigen der Philosophie des Spiels und des Sports. Sie alle sind in unserer Zeit besonders modern, weil sie dem heutigen Denken, das von dem gestrigen Positivismus die Hochschätzung der Erfahrungsgegebenheit noch immer und mit Recht behalten hat, weitgehend zuzusagen. Wir dürfen uns aber den Umstand nicht verbergen, daß dieses Zwischenreich zwischen der eigentlichen „Grundphilosophie“ und den der unmittelbaren Empirie ganz nahe oder doch näher stehenden eigentlichen Fachwissenschaften die größten Schwierigkeiten und vielfache Ungewißheit für die Erkenntnis aufweist: seine Sätze sind ja nur dann gesichert, wenn sie an exakt gewonnene philosophische Grunderkenntnisse angeschlossen sind und andererseits einem wissenschaftlich wohldurchgearbeiteten Erfahrungszusammenhang entsprechen. Daher gewinnt in ihnen einerseits die induktive Zusammenschau der Erfahrungsgegebenheiten und ihrer modernen fachwissenschaftlichen Bearbeitung, andererseits eine Art von deduktiver Verbindung mit den Ergebnissen der philosophischen Hauptwissenschaften eine besondere Bedeutung.

In allen philosophischen Untersuchungen ist somit, wie ersichtlich, die wissenschaftliche Methodik wesentlich; und dabei ist die philosophische Methode durchaus nicht einerlei, sondern, wie ebenfalls erkannt, unterschiedlich und sie muß ihrem Gegenstande jeweils sinnvoll entsprechen. Dabei darf auch neben der selbstverständlichen Berücksichtigung der philosophischen Lehrtradition die urtümliche Weisheit des in der Sprache sich offenbarenden Geistes der Sprachgemeinschaft sehr wohl beachtet werden: das taten schon die Griechen, das tut Ludwig Klages, auch Martin Heidegger, und auch ich habe ihr nachzuspüren gesucht, wobei ich auch in der glücklichen Lage war, den Geist von zwei an Struktur weit unterschiedenen Sprachen bzw. Sprachgruppen beachten und vergleichen zu können. Doch ist dabei besondere Vorsicht nötig, denn schließlich ist die Sprache keine wissenschaftlich durchgebildete Philosophie und die in ihr ausgedrückte Weltanschauung ist nicht kritisch geklärt: die Deutung ihrer Weisheit, der sich in ihr niederschlagenden philosophischen Erkenntnis, benötigt nicht nur Verständnis, sondern schon bedeutsam vorhandene philosophische Kenntnis. Andernfalls liegt die Gefahr nahe, daß die Philosophie in Rhetorik abgeleitet: in dieser Situation, ähnlich jener, in der Platon für die Philosophie gekämpft und sie, dank Sokrates und seinem eigenen Genie, großartig gerettet hat, stehen wir auch heute.

Wohl wirkt auch die unheimliche Wucht der kantischen Kritik eben gegenüber dem stärksten Erwachen des philosophischen Eros in unserer Zeit, gegenüber dem Wiederaufschwung des auch von Kant als unausrottbar angesehenen metaphysischen Verlangens, hemmend nach: das moderne Ausweichen in metaphysische Dichtung und, was noch schlimmer ist, in pseudometaphysische Rhetorik, rührt erweislich größtenteils daher. Die kritizistische Schranke kann und muß aber erkenntnistheoretisch entfernt und die Philosophie und besonders auch die Metaphysik wieder methodisch und wissenschaftlich ausgebaut werden: das allein ist der Weg zu einer neuen großen Zukunft der Philosophie.