

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS UND ZUR KRITIK HEGELS

Sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt

von
Hermann Glockner

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Inhaltlich unveränderter Print-On-Demand-Nachdruck der 3. Auflage der Originalausgabe von 1984, erschienen im Verlag H. Bouvier und Co., Bonn.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1498-0

ISBN eBook: 978-3-7873-2956-4

ISSN 0440-5927

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

V O R W O R T

Die erste Gruppe der im vorliegenden Bande vereinigten Schriften wurde 1918/19 von dem damals 23jährigen Verfasser zu Papier gebracht; die folgenden Einzeluntersuchungen, Aufsätze und Vorträge entstanden in den 20er und 30er Jahren; die ursprünglich als Einführung gedachte letzte Abteilung ist neu. Ich erzähle hier, wie ich zu Hegel kam, was ich dem Hegelforscher Hugo Falkenheim verdanke und in welcher Absicht ich meine Hegel-Monographie ausarbeitete, die nun durch die vollständige Sammlung meiner Hegel-Abhandlungen eine wesentliche Ergänzung erfährt.

Der 1. Monographieband erschien 1929 unter dem Titel: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie (4. Aufl. 1964). Das im nämlichen Jahre 1929 mit dem von Marie Glockner hergestellten Zettelkatalog in Angriff genommene Hegel-Lexikon wurde 1934 bis 1939 (2. Aufl. 1957) veröffentlicht. Dann erst konnte 1940 der 2. Band der Monographie erscheinen: Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie (2. Aufl. 1958). In der Nachkriegszeit kam ich noch zweimal auf Hegel zurück. Zuerst in meinen Erläuterungen zu den §§ 26–82 der Enzyklopädie: Die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität (Philosophisches Lesebuch, 1. Band 1948). Zuletzt in dem Hegelkapitel des Buches: Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart (1958).

Was diese nun schon über vier Jahrzehnte lang fortgesetzten Bemühungen um ein das System und seine Methode durchdringendes Hegelverständnis in Zukunft für Auffassung und Kritik des Hegelianismus bedeuten werden, bleibt abzuwarten. Daß sie auf mein gegenwärtig zur Veröffentlichung gelangendes philosophisches Lebenswerk einen wesentlichen Einfluß hatten, ist jedoch ebenso unverkennbar, wie umgekehrt der Einfluß meiner grundsätzlich-systematischen Fragestellung auf die Richtung meiner Hegelinterpretation.

Ich bin kein Hegelianer, obwohl ich mich in ähnlicher Weise wie Hegel zur europäischen Philosophie und ganz besonders zu Aristoteles und Leibniz, Kant und Goethe bekenne. Von Wilhelm Diltheys Darstellung der Jugendgeschichte Hegels inspiriert, vertiefte ich mich — wohl mit bisher beispielloser Penetranz — in die für Schiller und Fichte, Schelling und Hegel um 1800 bestehende Problemsituation. Nachdem ich den dialektischen Lösungsversuch als Irrweg erkannt hatte, suchte ich nach einer anderen Möglichkeit, den einseitigen Rationalismus der in der Aufklärung wurzelnden Transzentalphilosophie in einer umfassenderen Methode aufzuheben. Es wollte mir so scheinen, als ob Hegel, insofern er in seiner Phänomenologie des Geistes das philosophische System im Elemente der sich anschaulich gestaltenden Erscheinungsganzheit zur Darstellung zu bringen versuchte (und so gewissermaßen schon die erste konkret-philosophische Ästhetik konzipiert hatte, lange bevor er diesen Teil des Systems im Rahmen seiner pan-theo-logischen Enzyklopädievorlesungen abzuwickeln unternahm), dem Ideal eines nicht mehr abstrakt-reflektierenden, sondern wahrhaft gegenständlichen Philosophierens schon einmal viel näher gewesen wäre, als in den Jahren seiner Berliner Schulgründung.

Jedenfalls suchte ich mich dem Ziele, zu dem sich Hegel seinem großen Freund Goethe gegenüber bekannte, auf einem Wege zu nähern, der mehr über Kant hinaus als von Kant weg führte.

Und nach der Veröffentlichung meiner metaphysischen Meditationen „Gegenständlichkeit und Freiheit“ (1. Band: Fundamentalphilosophie, 1963; 2. Band: Philosophische Anthropologie, 1965) meine ich nun mit Petrarca und Schopenhauer sagen zu dürfen: *Si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est.*

Braunschweig, am 22. Januar 1965

Hermann Glockner

INHALT

<i>Vorwort</i>	5
<i>Frühe Abhandlungen zum Verständnis der Phänomenologie des Geistes</i>	11
I. Zur Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Geisteswelt	13
II. Hegels Aesthetik-Vorlesungen in ihrem Verhältnis zur Phänomenologie des Geistes	34
III. Hebbel und Hegel. Ein Versuch zur Erfassung ihres gemeinsamen Ideen-Bereichs	45
<i>Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus</i>	71
Vorbemerkungen	73
Erster Abschnitt: Wandlungen des Begriffs „Begriff“ von Aristoteles bis Hegel (im Abriß dargestellt)	79
I. Logik und Erkenntnistheorie: der Weg vom Begriff zum Urteil	79
II. Erkenntnistheorie und Philosophie: der Weg vom Urteil zum Gegenstand	93
III. Philosophie und Welt: der Weg vom theoretischen Gegenstand zur theoretisch-atheoretischen Welterfahrung	100
Zweiter Abschnitt: Wandlungen des Begriffs „Begriff“ innerhalb der Hegelschen Philosophie	113
I. Der Begriff in seiner ursprünglich-logischen Bedeutung	114
II. Die Idee, eine überlogische Gestalt des Begriffes	122

III. Der Geist, die metaphysische Wurzel der Idee und damit des Begriffes in seiner überlogischen Gestalt. — Hegels Metalogik	126
Schlußbetrachtungen	131
I. Der „mittlere Standpunkt“. Das Bewußtsein. Der „Widerspruch“ und seine Aufhebung	131
II. Thesis, Antithesis, Synthesis oder das Ein-und-Andere, das Ganze und das Eine	135
III. Hegels Wirksamkeit und die Uneigentümlichkeit seines Systematisierens	141
IV. Die Versöhnung mit der Wirklichkeit. Zustand und Gegenstand. „Welt“	144
Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt	151
I. Programmatische Darlegung der hauptsächlichsten Probleme. Die „doppelte Heterothetik des Ich“	153
II. Der „mittlere Standpunkt“. Das Ich als Gegenstand. Die Panarchie des Logischen. Der „Weg“ vom Ein-und-Anderen zum Ganzen, All-Einen und Einzigsten. „Para-physik“. „Erkenntnis mit Selbstkorrektur.“ Das gegenständliche „Zusammen“. Die Persönlichkeit	156
III. Die „Verpflichtung, die durch die Welt geht“. Die philosophische Persönlichkeit. Die politische Persönlichkeit. Das „Ideal“ von Persönlichkeit	188
IV. Das Nicht-Ich	196
V. Die ethisch-politische Philosophenpersönlichkeit im „Weltgetriebe“. System. Staat. Recht. Kultur	205
Abhandlungen und Vorträge über Hegel und seine Philosophie	209
I. Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus. Prolegomena zu einer künftigen Darstellung	211
II. „Platon, in das System der Philosophie einbezogen durch Hegel.“ Skizze eines Problemgefüges	229

III. Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre	247
IV. Stand und Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland, hundert Jahre nach seinem Tode	272
V. Hegelrenaissance und Neuhegelianismus. Eine Säkularbetrachtung	285
VI. Die Problemweite der Hegelschen Philosophie	312
VII. Hegel als Philosoph des konkreten Denkens	350
VIII. Hegels Ansichten über den philosophischen Elementarunterricht	368
IX. Hegel und der Rechenunterricht in der Volksschule	392
X. Hegel und die Volkswirte	418
XI. Die Aesthetik in Hegels System	425
XII. Karl Rosenkranz und Kuno Fischer als Aesthetiker der Hegelschen Schule	443
<i>Zur Vorgeschichte meiner Hegel-Monographie</i>	455
I. Wie ich zu Hegel kam	457
II. Hugo Falkenheim	477
III. Meine Hegel-Monographie	510
<i>Bibliographische Hinweise und Nachträge</i>	539
<i>Namenverzeichnis - Begriffsverzeichnis</i>	545

FRÜHE ABHANDLUNGEN ZUM VERSTÄNDNIS
DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER HEGELSCHEN GEISTESWELT

„Bei den wahren Philosophen steckt immer etwas dahinter, das mehr ist als sie selbst, und dessen sie sich nicht bewußt sind, und das ist der Keim zu einem neuen Leben. Die Philosophen mechanisch wiederholen, heißt diesen Keim ersticken, heißt verhindern, daß er sich entwickle und ein neues und vollkommenes System werde.“ *Spaventa*^{1a}

Man hat Hegel im Gegensatz zu den großen Bahnbrechern der Philosophie als einen „Vollender“ bezeichnet. Das ist im Geiste des Systems gesprochen. Das Hegelsche Lehrgebäude fügt sich, im weiten Rahmen der Philosophiegeschichte betrachtet, als abschnittsbezeichnender Ring in eine Kette von geistigen Bestrebungen, die sich über Jahrhunderte weg nach noch nicht erreichten und vielleicht unerreichbaren Zielen entwickeln. Innerhalb der sechs Dezennien, die Hegels Lebenslauf umfaßt, krönt es abschließend ein auf Universalität angelegtes, Welt und Weltgeschichte umfassendes Gedankenwerk, zu dem Lessing, Herder und Kant — freilich nicht der Kant der Vernunftkritik, sondern der Kant der Physischen Geographie, der Anthropologie und der Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht — den Grund gelegt, und auf dessen Ausgestaltung im einzelnen und im ganzen, um nur die Größten zu nennen: Schiller und Humboldt, Jacobi und Schleiermacher und vor allem Fichte und Schelling in gedrängter Aufeinanderfolge, bald zugleich von verschiedenen Seiten her, bald der eine den anderen ablösend und überholend, ihre besten Kräfte verwendet hatten. Es würde also durchaus naheliegen, sich der zu einer historischen Tatsache gewordenen Hegelschen Philosophie mit Hilfe der kritisch-historischen Methode bemächtigen zu wollen, die ja Hegel selber begründen half, indem

^{1a} B. Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie* (1909), Seite 169.

er nicht mehr im Sinne der Aufklärung fragte: wie ist das Ding beschaffen? sondern: wie ist es geworden?

Allein eine solche Darstellung, wie sie in Rudolf Hayms zu seiner Zeit verdienstvollem Werk (1857) vorliegt, wird in unseren Augen Hegel kaum mehr gerecht. Sie müßte jenes fertige systematische Bauwerk als den Inbegriff aller erreichten Resultate vor Augen haben, insofern sie den Denker beständig darauf zusteuern läßt — und die ungefesselten, jederzeit in lebendiger Entwicklung sich befindenden Gedanken Schellings oder Schleiermachers würden uns, daneben gehalten, dann nur zu leicht als ein fröhliches Wachsen fruchtbare Wissenschaft erscheinen, deren einzelne Resultate Hegels trockener und wesentlich systematischer Geist schließlich nur ergriff, um sie in den blutleeren, abstrakten Paragraphen seiner Enzyklopädie in ein seltsames dialektisches Schema zu spannen. Außerdem kommt uns heute jeder Versuch, das gesamte Erleben im System zu bändigen, überhaupt bloß als „die äußerste Aufgipfelung des Formprinzipps“ vor^{1b}, die gewiß der Tragik aller Form unterliegt, insofern sich das zwar immer formgestaltende, aber auch immer formdurchbrechende Leben dagegen zur Wehr setzt und die Grenzen heute überflutet, die es sich gestern selber gesteckt hat. So ist das Hegelsche System in seiner äußeren Gestalt „überwunden“ worden und so werden alle geschlossenen Systeme „überwunden“ werden.

Anders jedoch verhält es sich mit den ihnen zugrunde liegenden Kräften, den „Prinzipien“, die „erhalten“ bleiben (vgl. Hegel selbst XIX, 685), wenngleich die Vernunft in ihrer metaphysischen Realität (Hegel sagt: der Weltgeist) die äußeren Schalen beständig wie leere Schneckenhäuser zerbricht, insofern sie sich, über Geborenwerden und Sterben weg, an den tausendfachen Formen, die sie sich schafft, selbstgestaltend entwickelt. Im Gegensatz zum System ist der Hegelsche Gedanke etwas sehr Lebendiges, das von Geistern wie Vischer, Strauss, Zeller, Erdmann, aufgenommen, verarbeitet, umgeprägt und weitergegeben werden konnte, so gut wie Hegel selbst ihn als einen lebendigen Wert überkommen und damit gewuchert hat. Das Wort, mit dem Goethe auf seine Entwicklung zurück schaut: Nie geschlossen, oft geründet — scheint auch ein Prinzip des welt geschichtlichen Werdens zu sein, und das System Hegels ist so gut wie das System des Aristoteles oder das System Wolffs ein Versuch zu „runden“, mit Altem aufzuräumen, wieder einmal einen vorläufigen Abschluß zu gewinnen. Daß sich eine solche Zusammenfassung an Hegels Person knüpft,

^{1b} Vgl. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur (1918), Seite 34.

gibt ihm den Charakter einer achtunggebietenden Größe von beinahe antiker Prägung — und dennoch liegt sein Verdienst als Systematiker gewissermaßen außerhalb der sich wachsend vorwärtsbewegenden Wissenschaft, und verhält sich zu ihr wie die Bilanz zu den fortlaufenden Einnahmen des Jahres: die beste Bilanz vermag das Vermögen um keinen Pfennig zu vermehren und ist außerdem am nächsten Morgen veraltet. Dürfen wir es da dem sprudelnden Leben, das jeden Augenblick anders ist und immer recht hat, verargen, wenn es der Systeme spottet?

Wer zeigen möchte, wie ein Philosoph auf kräftige, selbständige Geister befruchtend einzuwirken imstande ist, darf keinesfalls das *System* zum Ausgang nehmen, sondern muß zurückgehen auf die *treibenden ideellen Elemente*, die immer im Fluß sind und nie stillestehen, die von wechselnden Trägern bald ruckweise und deutlich aufzeigbar bearbeitet werden, bald scheinbar zurückgelegt, sich unmerklich verändern, um in kaum noch erkennbarer Gestalt zu anderer Zeit wiederum ans Licht zu treten. Lotze versuchte in seiner Darstellung der Hegelschen Philosophie² meines Wissens zum erstenmal im Gegensatz zu Haym vom *System* möglichst abzusehen, um das Wesentliche des Hegelschen Denkens in die Eigenart seiner *dialektischen Methode* zu setzen. Das Problem der Entstehung und Entwicklung lediglich dieser Methode trat von nun an in den Vordergrund, und zwar mußte vor allem die Frage interessieren: „Hat Hegel seine dialektische Formel, die er auf alle Gebiete des Lebens und der Erfahrung, der Geschichte und der Wissenschaft, der Religion und der Kunst anzuwenden berechtigt zu sein glaubte, der Wirklichkeit gewaltsam aufgezwängt, oder kann nachgewiesen werden, daß er diese Formel aus dem Born des Lebens selbst geschöpft hat?“³ Ich werde in der folgenden Darstellung versuchen aufzuzeigen, wie dieser dialektischen *Methode* selbst wieder ein *Prinzip* zugrunde liegt, zu dem sie sich verhält wie das geschlossene *System* zur *Methode*, und von hier aus die geistesgeschichtliche Bedeutung Hegels würdigen. Die wissenschaftliche Grundlage für eine jede derartige Untersuchung gab erst Dilthey in seiner meisterhaften Darstellung des werdenden Hegel (1905); denn der umfassende Organismus, in dem sich jene ideellen Elemente, auf die alles ankommt, bewegen, ist nicht das tote System, sondern die lebendige Persönlichkeit des Philosophen.

² Geschichte der Ästhetik in Deutschland (1868).

³ Meine Formulierung folgt hier einem Aufsatz von Löwenberg in dem von Georg Lasson herausgegebenen Hegel-Archiv (I. 1; Seite VIII), dessen Deutung des „Hegelschen Geheimnisses“ ich jedoch für verfehlt halte.

Hegel war ein genialer Weltbetrachter, bei aller Schwerfälligkeit und Kompliziertheit von einer naiven Größe wie nur irgendein antiker Philosoph. „Von Anfang an regierte in ihm das gegenständliche Denken.“ „Seine Grundnatur“ war „die Hingabe an die Objektivität der gesamten Wirklichkeit, der Drang, sie mit allen seinen Kräften zu erfassen“. ⁴ Man muß ihn als philosophisches Phänomen erleben, wie er selbst die Weltgeschichte erlebt hat, und man wird finden, daß auch er jene Doppelseitigkeit des Wesens besaß, die Schopenhauer einmal einen „genialen Trick“ genannt hat, nämlich: die Dinge zunächst vollkommen auf die Art und Weise des Künstlers aufzufassen, dann aber sie mit einem Schlag gleichsam unter einen Wasserfall von flüssiger Luft zu setzen und so in Eis zu verwandeln, zu kalten Gedanken erstarren zu lassen, die man jetzt einzeln wie Eiszapfen ansehen, abbrechen und frei von dem überwältigenden Eindruck des Gesamterlebens betrachten kann. ⁵ Was Hegel von Schopenhauer hierbei unterscheidet, ist freilich der Umstand, daß Schopenhauer jederzeit nach der Art des Malers oder auch Dichters die Sinne spielen läßt, das Welterscheinen mit Aug und Ohr in sich aufnimmt und mit fühlendem Finger betastet. Hegel dagegen trug — hierin dem Musiker und Architekten verwandt — künstlerisch angeordnete Werte und Kräfte in sich, die er im Augenblick der philosophischen Produktion zu logischen Ketten erstarren ließ. ⁶ Diese Umsetzung scheinen die befähigteren unter seinen Schülern durch den ringenden Vortrag des Meisters hindurch empfunden und einen besonderen Genuß daraus geschöpft zu haben. ⁷ Hegel wollte ein Weltbild entwerfen — mit diesem Bedürfnis reagierte er auf die mannigfachen Eindrücke, die Welt und Weltgeschichte auf ihn machten — ganz nach Art und Weise der großen alten Metaphysiker. Mit dem Aufgebot einer bedeutenden Polyhistorie, einzigartiger systematischer Geschicklichkeit und einem nicht so sehr in die äußere Form tretenden als

⁴ Wilhelm Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*. Abhandlungen d. kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1905. Die angeführten Stellen finden sich S. 6 bzw. S. 42. Die in Klammern beigesetzte Seitenzahl wird sich in Zukunft immer auf den Originaldruck dieser grundlegenden Arbeit Diltheys beziehen.

⁵ Vgl. dazu Dilthey a. a. O. Seite 61: „Die Energie des Erlebens, verbunden mit dieser eigenen Fähigkeit, in unpersönlichem Verhalten den allgemeinen Sachverhalt im Erleben zu gewahren, macht das Genie des Metaphysikers aus... So war es auch in Hegel.“ — Vgl. auch Seite 63.

⁶ Fr. A. Lange spricht von der „Poesie der Begriffe“ bei Hegel. Geschichte des Materialismus II, Seite 95 (Reclamausgabe von Ellissen).

⁷ Über Hegel als Lehrer findet sich ein reiches Material von Aussagen der verschiedensten Schüler bei Kuno Fischer, Hegel. 2. Aufl. 1911. Seite 1229 ff (Anhang von Hugo Falkenheim).

tief im Grund des innersten Zusammenschauens waltenden künstlerischen Geschmack hat er den Makrokosmos am Leitfaden des Mikrokosmos durchwandelt, gestützt auf jenes „tiefe Zutrauen zum Leben“, auf einen Glauben an die „Vernünftigkeit der Welt“ im vollen Doppelsinn des Wortes — wie ihn Simmel als den „Ausdruck der genialischen Grundformel“ der Existenz Goethes gefunden hätte.⁸ Haym nennt mit Recht seine Denkweise „teils mystisch, teils hellenisierend“, und so durfte er zu Kant sagen: „Du zerstückelst den Menschen, den ich, wie die Griechen, nur in der zusammenstimmenden Totalität seiner Kräfte gedacht wissen will, du unterdrückst die Natur, welche ich geschützt wissen will, du zerreißest das lebendige Leben, welches ich als das Höchste verehre“.⁹ Aber in gleicher Weise wie gegen Kant wendet er sich gegen das genialische Philosophieren der Romantik. Er leistet Analoges wie Aristoteles nach Plato, insofern ihm jetzt die Aufgabe an der Reihe zu sein scheint, durch den nüchternen Prozeß der klaren Formgebung das Ideal in die Wirklichkeit hineinzubilden und die erkannte Idee in den Stoff eingehen zu lassen. Aristoteles hatte in den platonischen Ideen eine unnütze Verdoppelung der Dinge gesehen. In ähnlicher Weise empfindet Hegel, und er kommt über den Dualismus weg, indem er den Begriff in einer Tiefe faßt, die

⁸ Georg Simmel, Goethe (1913), Seite 2.

⁹ Haym, Hegel und seine Zeit (1857), Seite 89. — Hegels Kantkritik, die den wesentlichen inneren Gegensatz der beiden Denker in volles Licht setzt, bleibt in diesem Sinne als richtig bestehen, trotz Kuno Fischer, „Hegel“, Seite 1143: „Die Summe der Kantischen Erkenntnislehre faßt Hegel in einer Weise zusammen, die sein Verständnis der Kantischen Philosophie nicht höher erscheinen läßt als das der gewöhnlichen Kantianer alten und neuen Schlages: ‚Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das Ding an sich‘ — ‚Ich als Vernunft, oder Vorstellung, und draußen die Dinge, sind beide schlecht-hin andere gegeneinander und das ist nach Kant der letzte Standpunkt‘ (Vgl. Jubil. Ausg. XIX, Seite 503 bis 518, und Seite 518 bis 530).“ — Wenn man Kant in seinem Verhältnis zu den späteren Hegelschen Problemen ganz gerecht werden will, so muß man sich ja freilich unter anderem erst einmal vergegenwärtigen, welche wichtige Rolle allein nur die Skizze „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ als gleichsam verbindendes Mittelglied zwischen Herders „Ideen“ und Hegels Geschichtsphilosophie bildet! Was im Vierten Satz z. B. über den „Antagonismus in der Gesellschaft“ als eines „Mittels, dessen sich die Natur nur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen“ sowie im Siebenten Satz über die Kriege gesagt wird, daß nämlich „alle Kriege... so viel Versuche (wahr nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur) neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen... durch Zerstörung neue Körper zu bilden“ seien usw. — ist in dieser Hinsicht äußerst bemerkenswert. Ebenso der schlichte Satz im § 4 der Einleitung der Physischen Geographie: „Wahre Philosophie aber ist es, die Unterschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen.“

jegliche Fremdheit zwischen subjektiver Vorstellung und objektiver Wirklichkeit versöhnen muß, insofern beiden derselbe gültige Inhalt zugrunde liegt und beide Verwirklichungen von Begriffen sind.¹⁰ Dieser Kern seiner Philosophie ist entschieden mystisch.¹¹

Allgemein gesprochen kann man wohl sagen: Mystik liegt überall da vor, wo der Versuch gemacht wird, in den Grund der Welt zu gelangen, indem man sich in den Grund der eigenen Seele versenkt. Und zwar leistet die vermittelnde Verbindung zwischen Makro- und Mikrokosmos hierbei fast stets die immer wiederkehrende und wohl typisch zu nennende Vorstellung von einer mehr oder weniger partiellen Fähigkeit oder Region der Seele — Meister Eckart spricht von dem „Fünkchen“ — die Gott oder die Ganzheit der Welt oder den Grund aller Dinge in sich faßt, in der nach Eckarts mystischem Symbol Gott in Ewigkeit den Sohn gebäret oder — um mit dem letzten Mystiker großen Stils, nämlich Schopenhauer zu reden: der Weltwille als ungeteilter, ganzer pulsiert, obwohl er sich doch andererseits in einem Individuellen begrenzt hat. Weiterhin ist der mystischen Weltanschauung die Verlegung der Seelenverfassungen in die gedanklichen Kategorien eigentümlich (vgl. Dilthey S. 154). Auch dies läßt sich an dem Wechselverhältnis von Erkenntnistheorie und Pessimismus bei Schopenhauer vortrefflich studieren. Der letzte Grund für eine solche Identifizierung aber ist in einer dritten Eigentümlichkeit jedes mystisch angelegten Denkers zu suchen, die meistens das primäre Gefühl gegenüber der Ganzheit des zu erfassenden Lebens sein wird: die Überzeugung nämlich von der Unzulänglichkeit eben dieser Verstandesformen als solcher, weil sie für sich allein unfähig sind, das unendliche Leben zu vollkommener Erkenntnis zu bringen und den Gegensatz von Subjekt und Objekt (vgl. Dilthey, S. 158 und S. 171) zu überwinden, weil aber ohne die Überwindung dieses Dualismus es von vornherein unmöglich ist, in das „Schloß“ einzudringen, um das, wie Schopenhauer sagt, ein Philosoph immer bloß herumgeht „die Fassaden skizzierend“, solang er im Bannkreis der Kategorien bleibt.

Aus den gemeinsamen Forschungen Diltheys und Herman Nohls¹² läßt sich nun klar erkennen, daß der junge Hegel eine mystisch-pantheistische Entwicklungsphase durchlaufen hat, die man als Reaktion gegen eine vorhergehende aufklärerisch-kantische auffassen kann, in deren Mit-

¹⁰ Vgl. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie (4. Aufl.), Seite 75.

¹¹ Vgl. Dilthey, a. a. O. Seite 153 f.

¹² Hegels theologische Jugendschriften, 1907. — Vgl. auch J. Löwenberg, Die jugendlichen Denkversuche Hegels (in dem von G. Lasson herausgegebenen Hegel-Archiv I, 1, Seite IX).

telpunkt aber nicht so sehr die Vernunftkritik als vielmehr Kants Religionsphilosophie gestanden hatte. Sie zeigt Hegel zunächst in den Bahnen eines *typischen* Mystizismus, der gegen jedes Unterfangen, mittels der Verstandesbegriffe des geistigen und insbesondere religiöse Innenleben des Menschen zu erschließen, Front macht. Schelling verfolgte zur selben Zeit die gleiche Tendenz, und nur die Langsamkeit und Gründlichkeit des Hegelschen Denkens lässt uns schon nach den Aufzeichnungen dieser Epoche, auf deren Analyse Dilthey ganz besondere Liebe verwendet hat, vermuten, daß für den Verfasser das nächstliegende Ziel einer pantheistischen Identitätsphilosophie, das ihn mit Schelling verbindet, nicht der Weisheit letzter Schluß, sondern gleichfalls nur ein Durchgangsstandpunkt sein würde. Wie man sich freilich diesen weiteren Übergang von Hegel, dem mystischen Pantheisten, zu Hegel, dem systematisch-reflektierenden Denker, vorzustellen hat, das ist trotz Dilthey immer noch Angelegenheit der Hypothese. Auf jeden Fall vollziehen sich für Hegel in der Übergangszeit, in welcher sich die systematisch-reflektierende Denkweise aus den beiden ersten Phasen herausentwickelt, die bedeutendsten Entscheidungen und die Krisis seiner Philosophie. Hier muß eine künftige Darstellung einsetzen und von hier aus den Kern der Hegelschen Weltanschauung zu gewinnen suchen; denn in dieser Übergangsphase quirlt noch flüssig durcheinander, was sich im nächsten Augenblick zum System kristallisieren wird; hier zeigt sich die *Geste* am deutlichsten, mit der Hegel die Hand nach der zu erfassenden Welt ausstreckt; in dem Begreifen dieser jeweiligen Geste aber erblicke ich das wahre Verständnis einer jeden Philosophie — wie sie auch heißen mag.

Ohne mich tiefer in philosophie-historische Fragen einzulassen, versuche ich zunächst zu entwickeln, was für äußere und innere Gegebenheiten das ursprünglich *typisch*-mystische Weltempfinden Hegels beeinflussen und — nicht ohne selber von ihm rückwirkend modifiziert zu werden — ihm ein *besonderes* Gepräge geben mußten.

Man wird die Kantische Weltanschauung wohl als eine vornehmlich intellektualistische charakterisieren dürfen, der wie Simmel sich ausdrückt: „keine Leidenschaften oder Gefühle, ich möchte sagen, keine Instinkte, zugrunde liegen“.¹³ Ihre Schüler, Fortbilder, Kritiker mußten dementsprechend je nach der Veranlagung ihres aufnehmenden Geistes in zwei Gruppen auseinandertreten, von denen die eine in den Grenzen einer „wissenschaftlich intellektualistischen Exklusivität“ im Sinne des Lehrers

¹³ Dieses und die folgenden Zitate sind Simmels Kant-Vorlesungen entnommen.

verharrte, um ihre Aufmerksamkeit gewissen Einzelproblemen der Vernunftkritik zuzuwenden bzw. zu versuchen Kant mit seinen eigenen Waffen zu schlagen — als der scharfsinnigste unter ihnen wäre etwa der Verfasser des Änesidemus zu nennen — und schließlich bis zu den Grenzen vorzuschreiten und wie Maimon den schwankenden und schwierigen Begriff des „Dinges an sich“ in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen zu rücken. Von der geistigen Wetterscheide dieses Grenzbegriffes nimmt die andere Gruppe ihren Ausgang, aber nicht um ihn zu zersetzen, sondern um ihn zu überwinden. Diese Philosophen treten gewissermaßen von außen an Kant heran, ohne sich der spezifischen Struktur ihres Denkens nach auf seinen transzentalen Standpunkt stellen zu wollen und zu können.

Ganz gewiß hat Kant mit seiner neuentdeckten „Kategorie: notwendige Begriffe und Sätze, die allgemein gelten, nicht weil sie sich vom wahrnehmbaren Dasein abwenden, sondern weil sie sich ihm zuwenden, die von der Erfahrung unabhängig sind, aber nur deshalb, weil die Erfahrung von ihnen abhängig ist,“ „eine der tiefsten Synthesen der Weltanschauung „geschaffen“ (Simmel), allein das Weltbild entstand für ihn doch immer nur durch das Zusammenwirken des ganzen *Intellektes*, nicht aber des ganzen *Menschen*. Es ist das philosophie-historische Verdienst der Fichteschen Wissenschaftslehre, jenes Moment herauspräpariert und so der ganzen weiteren Entwicklung und metaphysischen Umdeutung vorarbeitend an die Hand gegeben zu haben, in dem die Fäden der Kantischen Synthese am deutlichsten zusammenschießen, und von wo aus eine Weiterbildung dieser Philosophie im Sinne auch jener höheren Synthese einzig möglich ist: *die Einheit des Ichs*, in der alle Vorstellungen sich zusammenfinden und sich mithin die Einheit des Objekts an die Einheit des Subjekts knüpft, in der Kant, „nachdem ihm Subjektivität und Objektivität zu den Polen der Erkenntniswelt geworden sind, sie wieder zusammenbiegt, indem er die eine in ihrer Vollendung als das Gegenbild des Quellpunktes der anderen deutet; denn ohne das Ichbewußtsein würde auch kein subjektives Leben, wie wir es kennen, existieren“ (Simmel).

Nun ist dieses Ich für Kant so wenig wie für den ursprünglichen Fichte ein persönliches Zentrum oder eine „Seele“, sondern lediglich Funktion, nämlich die Art und Weise, auf die alle einzelnen Inhalte der vorgestellten Welt zur Einheit zusammenschießen. Insofern es sich für den späteren Fichte und die spätere nachkantische Philosophie überhaupt, nicht mehr bloß um die Selbsterkenntnis des *Verstandes* als vielmehr um die Selbsterkenntnis des *Geistes*, d. h. um die ganze konkrete Wirklichkeit

des Geisteslebens handelt, erfährt jenes „Ich“, das für Kant lediglich die synthetische Einheit der Apperzeption war, eine metaphysische Umdeutung. Diese bedeutungsvolle Wendung vollzieht sich in Schellings Jugend-schriften, insofern hier das Fichtesche Ich und die Prinzipien der Wissenschaftslehre *naturphilosophisch* ausgebaut werden. Der junge Hegel durchläuft gleichfalls diese Entwicklungsphasen. In der Einsamkeit seiner Berner und Frankfurter Hauslehrerjahre verfolgt er den Werdegang seines ungleich lebhafteren und aktiveren Freundes und die theologischen Studien, die er damals für sich niederschrieb, *projizieren deutlich den Weg von Kant zu Schelling auf die eigene Grundlage einer hellenisch-historischen Weltanschauung*.

Ich kenne keinen deutschen Philosophen, der mit dem griechischen Geiste von Natur inniger verwachsen gewesen wäre und von ihm sein ganzes Leben lang bedeutendere, entscheidendere Beeinflussung erlitten hätte als Hegel. Sein erstes Ideal war, wie er es in die ungeliebenen Worte einer „Hymne“ faßt, jenes „Bild eines Genius der Völker, eines Sohnes des Glücks, der Freiheit und Zöglings der schönen Phantasie“, der „das eherne Band der Bedürfnisse“, das leider auch ihn „an die Muttererde fesselte,.. durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden“ hat, „daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als in einem Teil seiner selbst gefällt, daß es ganz sein Werk zu sein schien“ (Dilthey, S. 71). Mit Hölderlin zusammen versenkt er sich in die Mysterien von Eleusis (vgl. Dilthey, S. 42 ff.). In einem erhaltenen Fragment beschäftigt er sich mit dem Untergang der griechischen Phantasiereligion, die ihm höher steht als der phantasielose, strenge Geist des Christentums (Dilthey, S. 71 f.). Das Ideal Christi vom Reich Gottes deutet er in einen reinen Menschenbund um (Dilthey, S. 200 f.), wobei er überall an Griechenland denkt; denn nur „den Griechen bleibt Leib und Seele in einer lebendigen Gestalt“ (Dilthey, S. 201). „Und wenn er von der schalen Idee einer allgemeinen Menschenliebe spricht und von dem freien Volk, in dem jeder einzelne das Ganze ist, im Gegensatz zu den modernen Staaten, so denkt er auch dabei vor allem an Griechenland“ (Dilthey S. 201).

Nun darf man sich das Verhältnis Hegels zu den Griechen nicht als eine bloße romantische Schwärmerie vorstellen. Ebenso wie Hölderlin erfaßte Hegel „den tiefsten Punkt der griechischen Weltauffassung: das Bewußtsein der Verwandtschaft von Natur, Menschen, Heroen und Göttern. Die Griechen repräsentierten ihm das Erlebnis unserer inneren Wesensge-

meinschaft mit der Natur“¹⁴, und der tiefe Begriff des Schicksals in ihren Tragödien wies ihm ein Verhalten des reflektierenden Geistes der Welt gegenüber an, das von dem Kants notwendig verschieden war. Die pantheistische Wendung Schellings, der das Ich zum Absoluten erhob, mußte zunächst seinen Beifall finden. „Die Entzweiung, die in diesem All-Einen vor sich geht, samt dem schmerzlichen Bewußtsein von ihr, und die Versöhnung, welche die Gegensätze aufhebt und doch bewahrt“ (Dilthey) — das wurde fortan seine Formel, die sich biegsam genug erwies, auch den Gehalt jenes tragischen Kanons des Sophokles in sich aufzunehmen, und bei deren Handhabung er sich als echter Mystiker zeigt, insofern ihm Trennung den Schmerz, Vereinigung das Glück bedeuten (vgl. Dilthey, S. 154).¹⁵ Daneben her und Hand in Hand damit gehen jedoch Hegels geschichtsphilosophische Studien, die seinen Blick an die Tatsachen fesseln (oder ihn wenigstens immer wieder auf die Tatsachen hinweisen) und ihn im Gegensatz zu der intellektualistischen Logik Kants, die den Gegenstand ihrer Betrachtung in den *Inhalten* des Lebens sucht, soweit sie methodisch-systematisch und mit in sich ruhender Gültigkeit zur Wissenschaft ausgebaut werden, beständig auf den ewig fluktuierenden, ewig variierenden *Prozeß* hinweisen mußten.

Der erlebte Eindruck eines nie zur Ruhe kommenden Fließens innerhalb des „tatsächlichen“ Weltgeschehens widersprach einem starren, durch das Medium der Wissenschaft gebrochenen „Bild“ — aber es ist für die philosophische Begabung Hegels bezeichnend, daß er sich trotzdem für das wissenschaftliche Abstraktum entscheidet. Ohne noch die letzten Konsequenzen zu ziehen, arbeitet er zunächst mit einem Begriff „Leben“, und zwar umfaßt er damit „die Beziehung der Teile zum Ganzen, nach welcher diese isoliert vom Ganzen weder existieren, noch gedacht werden können“ (Dilthey, S. 152 f). Auch diese Anschauung konnte er in der Philosophie Schellings wiederfinden, der auf eine Erkenntnistheorie verzichten zu können glaubte, da ja die Natur der sichtbare Geist, und hierin Objekt und Subjekt verbunden sind, und zwar durch den Begriff des Lebens. Was Hegel von Schelling im weiteren freilich unterscheidet, das ist die Bedächtigkeit, mit der er sich dieses die Mannigfaltigkeit in seiner Einheit befassenden Ganzen zunächst logisch vergewissert, und die Begriffe des Ganzen, des Teils, der Einheit, der Trennung, der Engegensezung, der

¹⁴ Dieses und das folgende Dilthey-Zitat sind dem Buch „Das Erlebnis und die Dichtung“ (5. Aufl.), Seite 361 u. 390 entnommen.

¹⁵ Dieses „Grundgefühl Hegels“ sollte sich erhalten. Dilthey bezeichnet es einmal als „das immerfort schlagende Herz seiner Philosophie“.

Vereinigung als logische Verhältnisse auffaßt, alles das jedoch als die „getrennte, tote, bloße Vielheit“ bezeichnet, der er das „unendliche Leben“, das man „einen Geist nennen kann“, aus seiner hellenisch-naturumfassenden Weltanschauung heraus als das „belebende Gesetz“ zugrunde legt (Dilthey, S. 156).

Mit dieser Wendung, die das Erlebnis des *Lebens* (das für Hegel vor allem ein Erlebnis des in der Weltgeschichte niedergelegten historischen Ablaufs war) andererseits als *eine Form logischer Beziehungen* hinstellt, gewinnt das Hegelsche Denken eine Grundeigentümlichkeit, die vielleicht seine bezeichnendste bleiben sollte, insofern Hegels tiefster und abschließender Gedanke daran anknüpft und wie Kant die auf die Spitze getriebenen Dualismen zu einer Synthese zusammenbiegt, die aber nicht bloß den globus intellectualis, sondern in ihm die lebendige Welt in ihrem ganzen Alles-Sein umfassen sollte. Vorderhand aber hatte seine zwiespältige Denkweise eine doppelte Konsequenz.

Einmal mußte sich ihm der naturphilosophische Pantheismus Schellings immer mehr in einen logischen verwandeln¹⁶, d. h. seine Gedanken mußten sich immer mehr der Überzeugung zuentwickeln, daß „das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (Phaen. S. 22) sei, wie er später in der Vorrede zur Phänomenologie, die den endgültigen Absagebrief an die Philosophie der Romantiker bedeutet, seinen Standpunkt formuliert hat. Hegel spürte die Notwendigkeit in sich „die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“ (Phaen. S. 54), und zwar nicht deshalb, weil die Wissenschaft etwa jenseits eines Lebens stünde, mit dem sie nur insoweit zu tun hat, als sie es in Begriffe einfängt, sondern gerade aus einer tieffühlenden und doch zugleich höchst besonnenen Betrachtung des Lebens heraus, dessen „immanenter Transzendenz“ er sich bewußt war, und die ihm, insofern das Leben einerseits „absatzloses Fließen“, „grenzenlose Kontinuität“ und doch „zugleich grenzbestimmtes Ich, ein in seinen Trägern und Inhalten Geschlossenes, um Mittelpunkte Geformtes, Individualisiertes, kurz: ein Subjekt ist“, das über seine eigene Grenze hinausreicht, zur charakteristischen Konstitution dieser ganzen uns umfassenden Daseinsform werden mußte¹⁷. Nicht das

¹⁶ Über diesen „neuen Pantheismus“ vgl. Dilthey, Seite 57. — Die folgenden Phänomenologie-Zitate beziehen sich sämtlich auf den II. Band der Jubiläums-Ausgabe von Hegels Werken.

¹⁷ Ich verwende Formulierungen Simmels, die übrigens nicht hegelisch sind; vgl. sein nachgelassenes Werk „Lebensanschauung“, vor allem das Kapitel „Die Transzendenz des Lebens“.

pantheistische Fühlen schlechthin ist es, mit dem Hegel bricht, sondern nur jener Pantheismus seiner Jugend, dessen Tragödie Hölderlin im Empedokles geschrieben haben würde und, wenn man das Ringen des Dichters mit den Intuitionen, denen er Form geben will, als die hinter der Dichtung liegende wahre Handlung auffaßt, auch geschrieben und in sich selbst vollendet hat. Nachdem Hegel „jene allgemeingültige Gesetzlichkeit des Ich, die über das Individuum hinausgreift“¹⁸, und von der Schelling seinen in Fichte fundierten Ausgangspunkt genommen hatte, einmal begrifflich festgelegt und ihren widerspruchsvollen zwischen Sein und Werden schwankenden Charakter erkannt hatte, war es ihm für die Dauer ganz unmöglich, sich gleichfalls „auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel“ (Phaen. S. 63) zu berufen und die Dualismen in einem Absoluten aufzulösen, das schließlich nur für die „Nacht“ ausgegeben wird, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“ (Phaen. S. 22). Wenn er aber in ebenderselben Vorrede zur Phänomenologie so weit geht, sich dagegen zu verwahren, „das Vortreffliche der Philosophie Platos in seine wissenschaftlich wertlosen Mythen“ zu setzen und den „reinen Begriff“ an die Stelle der „Ekstase“ gerückt wissen will (S. 64 f.), so ist dabei doch wohl zu beachten, daß seiner eigenen Behauptung nach die Ekstase sowohl wie der reine Begriff (also wohl auch Platos Mythen sowohl wie Platos Dialektik) in den Zeiten, von denen er an der betreffenden Stelle spricht, einen „positiven Ausdruck des göttlichen Lebens“ (Phaen. S. 65) bedeuten, — obwohl er nur das begrifflich Herausgearbeitete als Wissenschaft gelten läßt, und die Ekstase „bei vieler Trübheit“ gewissermaßen nur ein Symbol für das Bessere ist. Hegels Weltempfinden bleibt mystisch, und vielleicht sind die starken Worte, mit denen er gegen das „geniale“ Philosophieren auftritt, nur eine Bestätigung der psychologischen Tatsache, daß wir öffentlich nichts so sehr zu verspotten und übertrieben heftig zu bekämpfen bereit sind wie Denkrichtungen oder uns fehlerhaft dünkende Haltungen, zu denen wir selbst eine heimliche Neigung verspüren, gegen die aber unsere ganze übrige Veranlagung (in Hegels Fall: sein wissenschaftliches Gewissen) Front macht.

Schon die hervorragende Stellung des Selbstbewußtseins in Hegels Übergangsepoke setzt ein mystisch-pantheistisches Grundgefühl voraus; denn nur bei einer mystischen Blickrichtung kann das selbstbewußte „Ich“ zum „Geist“ überhaupt werden — freilich eine All-Einheitslehre, die Hegel in allen Stücken logisch umsetzte, und in die alsbald noch ein neues Mo-

¹⁸ Dilthey, Das Erlebnis und d. Dichtung (5. Aufl.), Seite 409.

ment verwoben wurde, insofern „das Ich nicht nur sich selbst sich gegenüberstellt, sich, als das Wissende, zum Gegenstand seines eigenen Wissens macht, sondern auch (von Hegel nur mangelhaft angedeutet, aber meines Erachtens im Begriffe des Fürsichseins stets mitgedacht und enthalten) sich wie einen Dritten beurteilt, sich achtet oder verachtet, und sich damit auch *über* sich stellt“, also dauernd sich selbst *überschreitet*¹⁹ — das neue Moment einer *immanentalen Entwicklung*.

Diese Abwendung von der Identitätsphilosophie bei starker prinzipieller Hinneigung zu ihren letzten im Wesen ihrer Träger liegenden Grundanlagen bedingte nun aber zweitens, daß der eine *Philosophie* als *Wissenschaft* suchende Hegel wieder Fühlung mit dem Kritizismus nehmen mußte.

Dieses Zurückgreifen auf Kant und das neue Verhältnis, das der von vornherein mystisch-historisch veranlagte und mit hellenischem Geist durchtränkte Denker, nachdem er durch die absolute Philosophie Schellings hindurchgegangen war, zur Vernunftkritik und insbesondere zur Fichteschen Wissenschaftslehre gewinnen sollte, wird durch den Entwicklungsdanken, der mittlerweile in ihm tiefe Wurzeln geschlagen hatte, in ebenso entscheidender Weise modifiziert, wie jene ersten aufklärerisch-kantischen Einflüsse durch das mystisch-pantheistische Grundgefühl einer als Ganzes zu umfassenden und zu erkennenden Welt überwunden worden waren.

Hegel tadeln an Kant, daß er die theoretischen Grundvermögen nicht entwickelt, sondern aus dem „Seelensack“ hervorgeholt habe. Die Erkenntnistheorie macht sich seiner Anschauung nach der Inkonsistenz schuldig „einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas *Absolutes* zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute *Schranke* des menschlichen Wissens... Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist“ (Enc. § 60). Weiterhin findet Hegel von seinem pantragischen Standpunkt aus — der die Entzweiung des Schellingschen Absoluten bis in seine letzten Abspaltungen verfolgte, jedoch beständig logisch umdeutete, und die Gesetze des dramatischen Weltgeschehens gewissermaßen in die Denkkategorien verlegte — den Widerspruch allüberall, und dem Denken innewohnend wie der Tod dem Leben; durchaus aber nicht beschränkt auf den Bereich der vier Antinomien, wie Kant behauptet hatte (Enc. § 48).

¹⁹ Vgl. Georg Simmels Nachlaßwerk „Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel“, dem ich abermals Formulierungen entnehme.

Weiterhin wird das Ding an sich als „das völlige Abstraktum, das ganz Leere“, als ein „Caput mortuum“ bezeichnet, das „selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion forgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstand macht“ (Enc. § 44). Diese neuen kritischen Auseinandersetzungen Hegels mit Kant sind zum Teil schon bei Fichte vorgebildet, und man kann vielleicht sagen, daß Hegel von Schelling weg nicht so sehr den Schritt zurück zu Kant, wie zurück zu Fichte tat; denn Fichte kam ihm auch geschichtsphilosophisch am allermeisten entgegen und vereinigte vor Hegel vielleicht am innigsten abstrakt-logisches und am historischen Lauf der Dinge orientiertes Wirklichkeitsdenken. Sein System war nach der metaphysischen Seite hin eine Fortbildung der Kritik der praktischen Vernunft gewesen: das absolute Ich als Bedingung möglicher Erfahrung reines Sollen, und zugleich durch ein unermüdliches, niemals befriedigtes Wirken charakterisiert; die Natur wesentlich Material für die Pflichterfüllung; das empirische Einzel-Ich in allen Stücken dem Imperativ seines Gewissens unterworfen. Aber wesentlich existierte für Fichte nur die Menschheit; die Kulturentwicklung, d. h. die Herrschaft der Ideen, ist der Endzweck, für den das Einzelindividuum nur das Mittel ist. Hier knüpfte Hegel an, und zwar fand er in dem *Ideal eines Staates* nach hellenischem Muster, wie es ihm vorschwebte, ein verwandtes Ziel, nach dem er die philosophische Geschichtsbetrachtung (= Fichtes unendliche Wirksamkeit des Ich!) sich zuentwickeln läßt.²⁰ Ausschließlich im Diesseits wie Fichte, jedoch in der Form eines zukünftigen Ideals, fand er einen Koinzidenzpunkt seiner einerseits auf ein metaphysisches *Sein* hingerichteten, am griechischen Geist orientierten, andererseits nach begrifflich formgeprägter Wissenschaft strebenden Denkart und der erlebten, empirischen, in beständigem gesetzmäßigem *Werden* ablaufenden Geschichte – ein Gegensatz, der sich ihm in dem Gedanken einer „Ewigkeitsbedeutung der Menschheit“ löste.

Der *Diesseitsstandpunkt*²¹ für die annäherungsweise Erfüllung dieses Ideals ist bemerkenswert; denn es knüpft sich daran für Hegel das Bedürfnis, sich nun auch des logisch festgelegten Nullpunktes zu verge-

²⁰ Vgl. Hammacher, Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart (1911), welcher Schrift ich einige Wendungen (S. 6 ff) verdanke.

²¹ Dieser „Diesseitsstandpunkt“ widerspricht durchaus nicht dem mystischen Grundempfinden Hegels; im Gegenteil: er ist eine immer wiederkehrende Begleiterscheinung jeder Mystik. Vgl. Wilh. v. Scholz, Deutsche Mystiker, Seite 54: Gerade die Mystiker verlegen „das Ziel des religiösen Menschen aus dem transzentalen Nebel, aus dem Jenseits nach dem Tode, plötzlich ins Diesseits, ins irdische Leben“.

wissern, durch den das Koordinatensystem gelegt ist, mit Hilfe dessen man nun jeden einzelnen Punkt der ins Unendliche hinausbiegenden Hyperbel eindeutig bestimmen kann. Bevor ich aber mit Hegel die letzte Wendung vollziehe, mit der er sich mit dem Gedanken einer als Ideal gefaßten Grenze über den historischen Ablauf und das in ihm gefesselte und seinen Weg machende Denken selbst erhebt, möchte ich noch ein Problem hervorheben, das ihm aus der objektiven empirischen Betrachtung des Lebens selber erwachsen ist, und dessen Lösung für das dem System und dessen Methode zugrunde liegende Prinzip von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist: das *Problem des tragischen Schicksals*.

Hegel ging ursprünglich vom Schicksalsbegriff der griechischen Tragödie aus, die ihm von Jugend auf nahestand. Aber die Verkettung von Gesetz und Strafe, von Opfer und Gerechtigkeit konnte ihn auf die Dauer so wenig befriedigen wie Hölderlin, der sich damals in ähnlichen Gedankenbahnen bewegte.²² In Hegels Nachlaß findet sich ein Fragment aus seinem dreißigsten Lebensjahr, das in einer anderen Handschrift darauf bezüglich als „die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe“ bezeichnet wird. Er geht darin von seinem Grundbegriff des Lebens aus, und findet den Sinn des Tragischen jenseits aller beschränkten moralischen Gesetze; denn „das Gesetz ist später als das Leben und steht tiefer als dieses“, aber auch jenseits aller transzendenten Begriffe; denn „im Schicksal erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst“.²³ Durch *vergleichende geschichtliche Betrachtung* sucht er „die waltenden Beziehungen der Kräfte“ aufzudecken, „in denen die Tragödie der großen Menschen gegründet ist“ (Dilthey); die *Gestalt Jesu* aber ist das erste und ihm aus dem Umkreis seiner damaligen Studien nächstliegende Objekt seiner diesbezüglichen Untersuchung. Und zwar kommt er im letzten Teil des Fragments zu dem abschließenden Resultat, daß im Gegensatz zur bloßen Strafe, das Schicksal „unbestechlich ist und unbegrenzt wie das Leben“. „Wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen, nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld. Aber die Ehre einer reinen Seele ist um so größer, mit je mehr Bewußtsein sie Leben verletzt hat, um das Höchste zu erhalten“.

²² Vgl. außer Dilthey „Hölderlin“ hierzu besonders Ernst Cassirer „Hölderlin und der deutsche Idealismus“, Logos, Band VII, Heft 3.

²³ Dilthey, Seite 99 und Nohl, Hegels theolog. Jugendschriften, Seite 276 ff. — Das folgende Dilthey-Zitat findet sich in „Das Erlebnis u. d. Dichtung“, Seite 437.

Diese Überzeugung Hegels, an der er später seine ganze Philosophie der Geschichte ausgerichtet hat, gibt seiner Weltanschauung den Charakter tragischer Erhabenheit, insofern die Entwicklung (trotz optimistischer Grundlage, ja um ihretwillen) sich in lauter Tragödien vollzieht und das Heute vom Morgen notwendig in den Staub getreten werden muß, lediglich weil es zum Gestern geworden ist. Der große Mensch, in dem sich das kontinuierlich weiterfließende Leben gleichzeitig staut und begrenzte Form annimmt, tritt ebendiesem Leben, das sein eigenes Wesen ausmacht, „als kämpfende Macht gegenüber“. Er muß mit ihm ringen, während er ihm zugleich selbst Nahrung gibt; denn das Leben kann nicht anders existieren als in der Form der Individualität. Indem er aber seine Pflicht tut, „um das Höchste zu erhalten“, muß sich der große Mensch in Widerspruch zu dem im breiten Strombett der Mittelmäßigkeit kontinuierlich Hinflutenden setzen.

Hegel bezeichnet dies als das „Unglück“, das zum „Schicksal“ wird, wenn die edle Natur „mit Freiheit jene Beziehungen verschmäht“ und sich an ihrem Weg nicht irremachen läßt. „Indem sich aber so der Mensch das vollständigste Schicksal selbst gegenübersetzt, so hat er sich zugleich über alles Schicksal erhoben. Das Leben ist ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben“.²⁴

Diesen Gehalt des tragischen Schicksals suchte nun Hegel gleichfalls wieder begrifflich zu fassen. Ins Logische erhoben, wurde er ihm zum Widerspruch überhaupt, und zwar, historisch-mystisch betrachtet, zum *notwendigen Widerspruch*, insofern im Menschen etwas ist, das über den Menschen hinausgreift und ihn unter Umständen um eines Höheren willen zerstört, was Fichte ganz abstrakt so ausgedrückt hatte, daß das Ich nicht nur das Ich, sondern auch das Nicht-Ich setzt, womit doch das Ich nicht gesetzt ist. Fichte faßte diesen Widerspruch *rein dialektisch*, d. h. er besteht nicht zwischen den *Handlungen* des Ich, sondern zwischen *Sätzen*, welche sie unvollständig aussprechen und daher ergänzt werden müssen. Die Methode war dabei die Kantische, vom Gegebenen zu dessen Bedingungen zurückzugehen, und zwar so, daß „von im Bewußtsein auftretenden Sätzen aus auf Grund der Art wie die Beziehung der Teile in der Struktur eines Ganzen diese Teile bedingt, auf den Zusammenhang des Bewußtseins zurückgeschlossen wurde“ (Dilthey S. 53). Hegel jedoch, der auf Grund einer logischen Untersuchung mit Hilfe des Begriffes der Wechselwirkung einen Zusammenhang des Begriffs des Seins mit dem

²⁴ Vgl. Dilthey, Das Erlebnis u. d. Dichtg., S. 438. Text bei Nohl, a.a.O. Seite 286,

des Denkens gefunden zu haben glaubte, der ihm im Zusammenhang der Begriffe Substanz und Subjekt *durch sich selbst* gegeben war, ging im Anschluß an den zweiten, praktischen Teil der Wissenschaftslehre weiter: der Widerspruch wird ihm zur immanenten Eigenschaft der Vernunft in ihrer metaphysischen Realität. Die Wahrheit aber steht über dem Positiven und Negativen, und der Geist kann also die Wahrheit gewinnen „nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet . . . indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt . . . es in das Sein umkehrt“ (Phaen. S. 34).

Bis zu diesem Punkt vorgetrieben, mußte Hegel nun die letzte Synthese schaffen, nach der ihn die widerspruchsvollen und doch einer einzigen einheitlichen treibenden Kraft gehorgenden Elemente seines Denkens unaufhaltsam drängten.

Jeder Philosoph ist notwendig einseitig; denn so gut wie durch einen stereometrischen Körper lassen sich durch das, was wir unsere Welt nennen, unendlich viele Ebenen legen, während unsere starre Blickrichtung verlangt, daß wir uns jeweils für eine Einstellung entscheiden. Allein, da wir andererseits um diese unsere Einseitigkeit als solche wissen, also an einem Kreuzweg stehend uns immer bewußt sind, auf welchen Weg wir verzichten, um überhaupt weiterzukommen, können wir uns gedanklich über die Notwendigkeit der Dualismen selbst erheben. Dies hat Hegel getan und so, obwohl in allen Stücken an der Wirklichkeit orientiert, von jenem höheren Standpunkt der Betrachtung aus ein Prinzip geschaffen, das die Einseitigkeit und den Widerspruch selbst in sich befaßt, in dem sein historischer auf den Prozeß hingerichteter und sein abstrakt-logischer Sinn, der den Inhalt zu erfassen trachtete, zur Ruhe kamen, weil es eben jene, wie er sich selbst ausdrückt, „reine Unruhe des Lebens“ in sich beruhigt. Hegel sah die Möglichkeit, *am Inhalt den Prozeß fühlbar* werden zu lassen, im Sinne des Goetheschen Satzes „Die Quelle kann nur gedacht werden, insoferne sie fließt“. Er mußte „die festen Gedanken in Flüssigkeit bringen“ (Phaen. S. 35), um die dem Leben innewohnende Transzendenz auch auf seine wissenschaftliche Formung zu übertragen, die ihm mehr als bloß wissenschaftliche Formung, nämlich das Leben selber war. „Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten“ (Phaen. S. 35).

Jetzt erst, innerhalb dieser punktuellen Formel der Selbstbewegung der Idee, bekommt das Negative, d. h. der Widerspruch seine richtige Stellung

zum Positiven, insofern es „dem Inhalte selbst angehört und sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung wie als *Ganzes* derselben das *Positive* ist“ (Phaen. S. 55). In diesem Hegelschen Prinzip beruhigte sich der alte Dualismus des Werdens und des Seins, insofern sich das Sein in einem Ich verkörpert, durch das und über das weg das Werden weiterfließt, ebenso endgültig, wie die Entgegenseitung von Denken und Sein, mit der die gesamte neuere Philosophie angehoben hatte.

Descartes war vom denkenden Ich ausgegangen, Spinoza von einem Absoluten, das sich zwar nicht vorwärtsentwickelte, aber dessen äußerer Faltenwurf sich doch in einer gewissen Wellenbewegung befindet, so daß man die Goetheschen Worte des Erdeistes darauf angewendet hat.²⁵ In Fichte und Schelling hatte sich auf einer durch die dazwischenliegende Kantische Philosophie gehobenen Stufe dieser doppelte und jeweils einseitige Ausgangspunkt in gewissem Sinne wiederholt, wobei jedoch der Entwicklungsgedanke bei Schelling zu geradezu charakterbestimmender Bedeutung durchdrang. Die Monade des Leibniz hatte, indem sie als punktuelles Prinzip gewissermaßen Mikro- und Makrokosmos, denkendes Ich und zugleich das Absolute ist, dem der Charakter der Entelechie innwohnt, zum erstenmal vermittelt, und kann so als eine vorkantische Vorläuferin der Hegelschen Idee angesehen werden.²⁶ Leider trat der Dualismus bei der Vorstellung des Zusammenhangs der Monaden wieder zutage, und ich wage hier nicht zu entscheiden, inwiefern und inwieweit Leibniz in der mathematischen Analysis und Differenzialrechnung Prinzipien finden können, die ihn der Hegelschen Vorstellung wesentlich näher zu bringen imstande gewesen wären. Allein der „Zentralbegriff“, der sein Weltbild bestimmte, war wie Simmel in einer seiner letzten Arbeiten²⁷ auseinandersetzte, noch nicht der *Begriff des Lebens*, sondern, man kann wohl sagen: *der Begriff des Naturgesetzes* gewesen, also immer noch ein Abkömmling jener Idee eines unverrückbaren Seins, von dem die Griechen niemals losgekommen sind. Die allmähliche Inthronisierung jener neuen, mächtigbewegenden Werteinheit des *Lebens* aber ist, wie ich überzeugt bin, vor allem mit der Eroberung jener geistigen Inhalte Hand in Hand gegangen, die wir historisch unter dem Namen „Goethe“ seit einem Jahrhundert unser eigen nennen. Aus diesem Grunde glaube ich auch, daß die Hegelsche

²⁵ Ich spreche hier allerdings von der durch Jacobi und Lessing umgebildeten Lehre Spinozas, deren geistesgeschichtlicher Einfluß den historischen Spinozismus aber bei weitem übertrifft.

²⁶ Vgl. die Darstellung Cassirers in seinem Buch „Freiheit und Form“, Seite 76 ff.

²⁷ Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, Seite 11 bis 14. Weiterhin ist zu vergleichen Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, S. 67 ff.

Idee mit ihrer immanenten Selbstbewegung nicht in so naher Verwandtschaft mit der als Entelechie wirkenden Monade als vielmehr mit dem Urphänomen Goethes steht.

Goethe wie Hegel gehen von dem Grundgefühl aus, daß „das Wahre das Ganze“ ist (vgl. *Phaen.* S. 24): das ganze All soll erkannt werden, und zwar nicht bloß mit dem Intellekt, sondern mit dem ganzen Menschen.²⁸ „Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ (*Phaen.* S. 24). Es muß also die Notwendigkeit bestehen, wenn überhaupt Wahres erkannt werden soll, das Ganze im Teil, die Idee in der Erscheinung, das beharrende Gesetz in der Bewegtheit und umgekehrt, insofern das Gesetz die Bewegung ist, den Fluß des Lebens in der geprägten Form zu erkennen. Nun war aber für Hegel wie für Goethe „jedes Ding ein Pulsschlag des Weltprozesses“, das also „richtig beschaut, dessen Totalität von Wirklichkeit und Wert, Sinnenbild und Idee“ (Simmel) offenbaren mußte. An einer Palme ist Goethe zu Padua die Metamorphose der Pflanze aufgegangen, und er hat dies fast nie als das bezeichnendste Beispiel aufzuführen vergessen, wenn er vom Urphänomen sprach.²⁹ Ebenso wie Hegel war er im Grunde Realist und Metaphysiker zugleich: das Urphänomen trägt denselben Diesseitscharakter wie die Hegelsche Idee, die nicht hinter dem Ding steckt, sondern das Ding selbst ist und sich in der konkreten Wirklichkeit greifbar und erlebbar entwickelt.

Bei Goethe wie bei Hegel aber ist dieser Entwicklungsbegriff ein immanenter und beide sind von einer Deszendenz, wie sie der landläufige Darwinismus sich vorzustellen geneigt ist, weit entfernt. Goethe pflegte auch wohl sich selbst als Entelechie zu fassen, und Hegel schloß, vom Prinzip seiner Idee ausgehend, Kunst und Künstler in das Weltganze ein. So ist es erklärlich, daß ein Kunstwerk, so gut wie der Künstler oder die alllebendige Natur selbst als Urphänomen wirken kann, wenn es uns nämlich wie ein leidenschaftliches, vor Erregung zitterndes Wort oder eine erschrockene Miene mehr gibt als die bloße Gegenwart und das bloße Sein, sondern Vergangenheit und Zukunft, kurz: das strömende Leben dahinter, oder vielmehr zugleich als die lebendige darin entfaltete Idee.³⁰ Die schönste poetische Darstellung eines Urphänomens, gewissermaßen *des Ur-*

²⁸Vgl. Simmel, Goethe, Seite 58: „Die Goethesche Attitüde ... für die nicht das Erkennen, sondern der Weltzusammenhang das Erste und Letzte ist“. — Das folgende Simmel-Zitat, ebenda, Seite 60.

²⁹ „In Verona bemerkt Goethe, wie die Kunstform des Amphitheaters sich entwickelt aus dem Naturvorgang. Hier ist derselbe durchdringende Blick, der im Gewordenen das Werden schaut.“ Gundolf, Goethe, Seite 368.

³⁰ Vgl. Simmel, Rembrandt.

phänomens χατ' ἔξοχὴν und so zugleich ein Symbol für die Hegelsche Idee, die meiner Auffassung nach nur das vom Philosophen auf seine abstrakteste Formel gebrachte Urphänomen ist, hat C. F. Meyer mit seinem Gedicht „Der Römische Brunnen“ gegeben.

Wie Hegel im weiteren die sich selbst bewegende Idee nach einem bestimmten dialektischen Schema sich im Fortschritt vom Ansichsein durch das Anderssein hindurch zum Fürsichsein abwandeln ließ und sich ihm so aus dem Niederschlag schwerflüssiger, triadisch-gestalteter Flocken ein *System* herausbildete, wird in der folgenden Studie am Beispiel seiner Aesthetik deutlich zu machen sein. Er bezeichnet in Zukunft die Wahrheit als „die Bewegung ihrer an ihr selbst“ (Phaen. S. 46) oder er erhebt sich wohl auch zu einer Formulierung, deren fast poetischer Rhythmus uns ein kraftvolles, seiner selbst frohes Weltempfinden nachfühlen läßt: „Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe“ (Phaen. S. 44 f.).

Wir spüren aus diesen selbstsicheren Worten, die dem wohl rätselhaftesten Widerspruch des Geschehens einen erstaunlich kühnen Ausdruck geben: dieser Denker hat nach langem, heißem Ringen endlich das seinem ganzen Wesen entsprechende Prinzip gefunden, mit dessen Hilfe er nun dem ganzen Lebensinhalt die Fessel einer neuen Formung anlegen wird. Freilich setzte sich dieses Prinzip selbst ebenso aus einem formbildenden Elemente zusammen wie aus einem formzerstörenden, und so kam es, daß der grundlegende Begriff des Hegelschen Systems selbst am meisten zu dessen Überwindung beitrug, weil er von vornherein mit jeder abgeschlossenen Form, also mit dem System als solchem überhaupt, in Widerspruch steht.

Ich möchte Hegel mit Herder vergleichen. Nicht nur, daß Herder ein „Geschichtspantheist“ gewesen ist, wie Hegel, so daß wie Gundolf³¹ sich ausdrückt „Herders sämtliche Lebensleistungen Beiträge zur Darstellung

³¹ „War für Lessing der Schlüssel zu allen Kammern der Welt das vernünftige Gesetz, so wars für Herder die lebendige Kraft.“ „Lessing sucht das Sein im Raum, das Sinnbild und den Schauplatz vernünftiger und unabänderlicher Gesetzlichkeit, Herder das Werden in der Zeit, das Sinnbild beständiger Neuerung, Umgestaltung, das Zeichen der wirksamen Kraft.“ Gundolf, Goethe, Seite 88 bis 90.

Gottes im Werden der Welt" waren, was man ebenso von Hegel sagen kann — nicht nur, daß sich Herder zu Lessing etwa so verhält wie Hegel zu Kant — auch in ihrem Wirken auf ihre Zeit und in der Wertung, die sie durch die Nachwelt erfuhren, sind sie sich ähnlich. Beide neigten zur historischen Enzyklopädie und widmeten einem solchen dem ungeheuersten Wollen entsprungenen Unternehmen ihre beste Kraft. Herders „Ideen“ sind von der Wissenschaft überholt worden. Von Hegels System steht kein Stein mehr auf dem andern. Beide wirkten hauptsächlich durch ihre Art in die Welt hineinzuschauen und an die Dinge heranzugehen. Was Goethe in dieser Hinsicht Herder verdankt, ist gar nicht zu ermessen; aber ich glaube, daß sich Hegel damit, daß er dem Urphänomen, d. h. (subjektiv gesprochen) jener Einstellung des betrachtend-forschenden Geistes, die zugleich das Strömen, zugleich das Ruhen zu erfassen imstande ist, die abstrakte Formulierung gab, ein ebenso großes Verdienst um die geistesgeschichtliche Weiterentwicklung erworben hat.