

des Kirchenlebens, alle Anlässe zu Streit und Hader sind doch nur Nebensache. Er hat den Glauben verloren — wie immer es bei ihm dazu kam —, daß der Mensch innerlich durch die Gnade erneuert und in das Christusleben einbezogen werde. Damit ist das süßeste Geheimnis des Christenlebens ausgelöscht. Dafür kann alles noch so ernsthafte und ehrfürchtige Reden über das Vertrauen, in der — bloß angerechneten — Gnade Christi einen gnädigen Gott zu haben, nicht Ersatz sein. Der Mensch bleibt innerst seinem Gott und Heiland fern.

Aber sind das nicht Dinge, zu zart, um im wirklichen Leben etwas zu bedeuten? Sagt das nicht! Sicher, der Durchschnittskatholik fühlt wohl, wie weit sein Leben noch von dieser gelebten Christinnigkeit abliegt. Aber gerade darum will er von seinem tröstlichsten Glauben nicht lassen. Gerade darum drängt es ihn, auf jene Brüder und Schwestern in Christo zu schauen, an denen ihm unser aller Christusleben überwältigend glaubhaft wird. Und wo stände es überwältigender und glaubhafter vor ihm als in den Heiligen, wenn sie, mit Paulus, „an ihrem Leibe ersetzen, was dem Leiden Christi noch abgeht“, wenn sie das Geheimnis der Passion Christi in ihrem Leben, in ihrer Liebe und Hingabe erneuern? In der hl. Elisabeth, der arm und niedrig Gewordenen, um in Armut und niederem Liebesdienst „in Christus“ zu sein, will das katholische Volk sein eigenes katholisches Königsrecht der Gnade Christi erglänzen sehen.

Darum vor allem hängt das Volk an seiner „lieben Heiligen“.

Hegelrenaissance oder Hegelkritik?

Von Bernhard Jansen S. J.

Den Weltweisen hat es selten an Selbstbewußtsein gefehlt. Auch den Pessimisten nicht. Am allerwenigsten Schopenhauer. Selbst den Skeptikern und Kritikern kann man keine übermäßige Selbstbescheidung vorwerfen. Kant meint von der transzendentalen Deduktion der Kategorien, es sei das Schwierigste und Bedeutsamste, was je zum Behuf der Metaphysik unternommen worden sei.

Aber so phänomenale Ansprüche, wie sie das absolute Wissen, der konkrete Begriff, der im Staate präsente Gott im System Hegels erhebt, sind wohl noch nie gemacht worden, auch nicht bei Friedrich Nietzsche. Die „spekulative“ Logik ist die vollkommene Darstellung Gottes, wie er vor Erschaffung der Welt war. In der Philosophie des Geistes sind alle Wahrheitsmomente der früheren Systeme, angefangen von der griechischen Philosophie, von Heraklit, Parmenides, Platon, Aristoteles, Plotin, durch die orientalisch und mittelalterliche Philosophie hindurch bis auf Spinoza, Kant, Fichte und Schelling, als Setzungen des absoluten Geistes, d. h. Gottes, beibehalten, gereinigt und befreit von ihren Beschränktheiten und Endlichkeiten. Erst in der spekulativen Philosophie kommt das Absolute zum vollkommenen Selbstbewußtsein, in ihren „Momenten“ erkennt die unendliche Vernunft sich als das sie setzende Subjekt.

Platon hat in seiner Lehre vom Primat des Ewigen, Geistigen, Unwandelbaren, Göttlichen, vom sittlich-religiösen Zweck des Lebens eine unsagbare Wirkung in die Tiefe und Höhe, in die Breite und Länge des menschlichen Denkens ausgeübt. Dasselbe gilt von Plotin und Augustinus. Aristoteles und Thomas von Aquin, die unvergleichlichen Systematiker, Ordner und Logiker, haben die weitesten Kreise von Lehrern und Schülern erfaßt. Kant hat eine förmliche Revolution im Philosophieren seiner Zeitgenossen hervorgerufen. Aber kein Denker hat so schnell die Richtung der verschiedensten Wissensgebiete in methodischer und inhaltlicher Hinsicht bestimmt wie Hegel in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland und im Ausland: in Logik und Metaphysik, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie, in der Rechts- und Staatslehre, in der Ästhetik und Moral. Keiner freilich ist auch schon damals und später so scharf kritisiert worden wie derselbe Hegel: Philosophen wie Schopenhauer, Bolzano, Trendelenburg, der jüngere Fichte, Lotze, Eduard v. Hartmann gehen hier geschlossen mit den Vertretern der siegreich auf der ganzen Front voranschreitenden Naturwissenschaften.

Die Entwicklung der Philosophie Platons zu verfolgen, den Sinn der einzelnen Dialoge zu umgrenzen, den Tiefengehalt seiner Ideenlehre auszuschöpfen, den nüchternen Wahrheitskern aus den Umrankungen der dichterischen Darstellung und aus gewissen lehrhaften Verstiegheiten herauszuarbeiten, hat Jahrhunderte gebraucht. Sich in die Logik und Metaphysik des Aristoteles hineinzudenken, den logisch-metaphysischen Aufbau seiner Lehre in den verschiedenen Schriften eindeutig festzustellen, den dunklen sphinxartigen Sinn mancher seiner Kunstaussprüche oder ganzer Sätze und Kapitel zu durchleuchten, haben sich immer von neuem ganze Geschlechter von Philosophen und Philologen bemüht. Ähnliches gilt von Augustinus, Thomas von Aquin, Leibniz, Kant. Unsere weltanschaulich so aufgewühlte Zeit ist dessen Zeuge. In das Verständnis all dieser Denker einzudringen, ist ein Vergnügen, fast ein Kinderspiel gegenüber dem Bemühen, die Phänomenologie, Logik und Enzyklopädie Hegels zu buchstabieren, zu lesen, zu verstehen, zu überschauen, zu beurteilen. Gewiß, es ist eine harte Rede, wenn Kant in lehrhaftem Ton erklärt: Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen; so widersinnig es klingt, der Verstand macht die Naturgesetze, die Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Objekte mit den schöpferischen Synthesen des menschlichen Bewußtseins. Dennoch braucht bei Kant der menschliche Geist noch nicht, wie Hegel es zu Beginn seines Philosophierens verlangt, auf dem Kopf zu gehen, und das, wie er mit derselben Bestimmtheit erklärt, ohne es vorher gelernt und geübt zu haben. Mit andern Worten: Kant anerkennt noch die Regeln der dem natürlichen, gesunden Bewußtsein abgelauchten formalen Logik; Hegel dagegen kann nicht oft genug wiederholen, daß die bisherige verstandesmäßige Logik, die in festen, scharf-umrissenen Begriffen statisch denkt, von der spekulativen Logik der Vernunft abgelöst werden müsse, die die Begriffe verflüssigt, sie dank der ihnen innewohnenden Dynamik in ihr Gegenteil übergehen läßt, als das innerste Wesen des Seins den Widerspruch betrachtet.

Aber nicht bloß für den Anfänger ist das Sichhineindenken in den Geist der absoluten Philosophie ein Martyrium. Auch für den Fachmann bleibt es stets ein Gehen auf dem Kopf, das nicht gerade natürlich und angenehm ist, wenn, wie die Phänomenologie die Anweisung dazu gibt, das individuelle Ichbewußtsein durch die dialektische Verarbeitung und Auflösung der Erfahrungsgegebenheiten allmählich dazu übergehen soll, in dem reinen einzelpersönlichen Denken das Sichselbstdenken des göttlichen Geistes und gar die Selbstbewegung der sich stufenweise entwickelnden objektiven Inhalte zu entdecken. Auch für den Fachmann bleibt ein vollständiges Verstehen gewisser Zentralsätze, wie der dialektischen Methode, das Bewältigen der verschiedenen Materialien, die der Riesengeist, die schwäbische Zähigkeit, die bewundernswerte Abstraktionskraft Hegels in sein weitgespanntes System hineingearbeitet haben, das reinliche Scheiden der teilweise gegensätzlichen Motive, die durch die gewalttätigsten Konstruktionen einer großen Idee ein- und untergeordnet sind, stets eine Aufgabe, die nur unvollständig gelöst wird.

Wenn die Könige bauen, haben die Kärner zu tun. Bereits an der Leiche des Philosophen hieß es, jetzt werden sich die Diadochen in das Reich Alexanders teilen. Die Richtigkeit dieser Behauptung beweist einmal die Tatsache, daß die entgegengesetztesten Richtungen, daß sowohl die Supranaturalisten und Orthodoxen — Gabler, Hinrichs, Göschel — wie die Liberalen — Bruno Bauer, Feuerbach, Strauß, Marx — mit logisch-geschichtlicher Notwendigkeit aus der Konsequenz des Hegelschen Gedankens hervorgehen konnten und daß sich mit dem gleichen Recht die Männer der Mitte, wie Rosenkranz, Erdmann, Schaller, Vatke, als Erben des Meisters bezeichneten. Vor vierunddreißig Jahren hörte ich als angehender Jünger der Weltweisheit mit Schauern zum ersten Mal von dem „Panlogismus“ Hegels und fand diese Etikette allüberall wieder. Heute erklären so bedeutende Hegelkenner wie Richard Kroner¹ und Nicolai Hartmann²: „Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist, den die Geschichte der Philosophie kennt ... mit größerem Recht könnte man vom Irrationalismus Hegels sprechen als von seinem Rationalismus.“

Das Wort von der Hegelrenaissance in unsern Tagen ist bereits zum Schlagwort geworden. Den Auftakt zu dieser Erneuerung gab kein Geringerer als Wilhelm Windelband³; die von ihm gegründete Badische Schule folgte ihm. Vor kurzem erging der Aufruf zur Gründung einer internationalen Hegelgesellschaft. Die wissenschaftliche Literatur der letzten Jahre und Jahrzehnte zeigt, daß Hegel heute der Philosoph schlechthin ist, wenigstens in Deutschland. Ein eindrucksvolles Bild von der Intensität der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Hegel gibt der von F. J. Brecht in den „Literarischen Berichten aus dem Gebiete der Philo-

¹ Von Kant bis Hegel, 2. Band (Tübingen 1924) S. 271.

² Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil: Hegel (Berlin 1929) S. 16.

³ Vgl. in den „Präludien“ 8. Aufl. (Tübingen 1921) die Aufsätze: Die Erneuerung des Hegelianismus. Was ist Philosophie? Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie. Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus.

sophie“ (herausgeg. von Arthur Hoffmann, Erfurt 1931, Heft 24, S. 1—34) zusammengestellte Überblick über die „Hegelforschung im letzten Jahrfünft“ und die von Janko Janoff (Sofia) geordnete (S. 35—49) „Bibliographie“⁴ der deutschen Hegelliteratur von 1828 bis 1928. Wie sehr die neueren Rechts- und Staatslehren von Hegels Anschauungen beherrscht sind, soll hier bloß berührt werden⁵. Desgleichen möge nur im Vorübergehen Hegels Einfluß auf die Geschichtstheoretiker erwähnt werden⁶. Die dialektische Theologie, die heute viel von sich reden macht — es genüge, Namen wie Karl Barth, Fr. Gogarten, Ed. Thurneysen zu erwähnen —, ist, wie der Name bereits sagt, wesensmäßig Geist vom Geiste Hegels⁷. Wir können und müssen heute von einer Philosophie reden, die im Geiste Hegels auf weite Strecken dialektisch ist⁸.

Allbekannt ist die Aktualität Hegels im Ausland. Zahlenmäßig zeigt das die von Janko Janoff in den erwähnten „Literarischen Berichten“ (1930, Heft 23, S. 40—48) übersichtlich zusammengestellte „Bibliographie der ausländischen Hegelliteratur“. An der Spitze marschiert in gewisser Hinsicht Italien. Spaventa war ein begeisterter Hegelianer. Mussolini betrachtet sich als Vertreter der Hegelschen Staatstheorien. Seit Jahren kämpfen Benedetto Croce, Giovanni Gentile⁹ und ihre Schüler unermüdlich für die Erneuerung des Hegelianismus. Bereits 1906 veröffentlichte Croce „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie“¹⁰. In Holland arbeitet Boland für eine Verjüngung und Neubelebung der Hegelschen Philosophie.

⁴ Vgl. Heinrich Levy, Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie (Berlin 1927, Pan-Verlag). Im ersten Teil wird nach einigen programmatischen Darlegungen die Hegelrenaissance in der Lebensphilosophie — Dilthey, Spranger, Husserl, Litt, Freyer, Troeltsch — gezeigt, im zweiten Georg Simmels Weg zur Hegelianischen Metaphysik, die Entwicklung der Hegelrenaissance im Neukantianismus von der Marburger Schule — H. Cohen, Natorp, Cassirer, N. Hartmann, Liebert — und von der südwestdeutschen Schule her — Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Kroner, Jonas Cohen. — Georg Lasson, seit langem der unermüdliche Vorkämpfer für Hegel, der verständnisvolle Herausgeber seiner Werke in der Philosophischen Bibliothek mit den großen Einleitungen, schrieb 1916 „Was heißt Hegelianismus?“ (Berlin, Reuther & Richard.) — Der bekannte Religionsphilosoph Heinrich Scholz veröffentlichte (Berlin 1921, Reuther & Richard) das Schriftchen „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart“.

⁵ Vgl. Julius Binder, Philosophie des Rechts (Berlin 1923).

⁶ Vgl. Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (5. Aufl. Leipzig 1908).

⁷ Vgl. Erich Przywara, Ringen der Gegenwart (Augsburg 1929), an verschiedenen Stellen (siehe die Personen- und Sachregister).

⁸ Vgl. Siegfried Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (Tübingen 1930/31). Arthur Liebert, Geist und Welt der Dialektik (Berlin 1930).

⁹ Darüber vgl. Emilio Chiochetti, La filosofia di Benedetto Croce (3. Aufl. Mailand 1924, Verl. „Vita e Pensiero“). Derselbe veröffentlichte im gleichen Verlag 1925: La filosofia di Giovanni Gentile.

¹⁰ In der von K. Büchler besorgten deutschen Übertragung (Heidelberg 1909) folgt am Schluß ein klarer Literaturbericht: Erster Teil, Werke von Hegel, wobei die italienischen, französischen, englischen, spanischen Übersetzungen angegeben werden. Zweiter Teil, Literatur über Hegel: Deutsche Literatur (eingeteilt in allgemeine und in die besondere zu den einzelnen Disziplinen); es folgt italienische, französische, englische und andere Literatur.

Der genannte Janko Janeff schreibt (a. a. O. S. 41): „Auch in England kann man sagen, daß man hier erst durch Hegel sich wirklich zu philosophieren fähig machte. Dasselbe gilt auch für den Amerikaner. Man könnte eine Geschichte des slawischen Hegelianismus wie des italienischen, des amerikanischen und des französischen Hegelianismus schreiben.“ Tiefgehend ist Hegels Einfluß in Rußland und überhaupt bei den slawischen Völkern. Janko Janeff sagt dazu (a. a. O. S. 40 f.): „Kein deutscher Philosoph hat so entscheidend auf das ausländische Geistesleben gewirkt wie Hegel. Als er in Berlin auf der Höhe seiner Macht stand, strömten zu ihm viele Ausländer, besonders Polen und Russen. Nirgends war er so schicksalsvoll für die Probleme des Geistes wie in den slawischen Ländern. Russen und Polen schauten die Welt und ihre Dynamik durch ihn, und nicht nur die Spekulation, sondern auch ihre Mystiker, selbst ihr messianisches Weltgefühl war durch die Lehre vom Logos völlig durchdrungen.“ Was Hegel in Frankreich bedeutet, zeigt J. Benrubi in seinem Werke „Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich“ (Leipzig 1928). Taine, Renan, Cousin, Meyerson, besonders Hamelin, auch Brunschvicg und Boutroux sind von Hegelianischen Motiven befruchtet.

Katholischerseits ist man für die Bedeutung Hegels aufgeschlossen. Einmal geht man historisch seinem Einfluß auf frühere Denker nach. So zeigt Eduard Winter, Professor in Prag, in seinem kenntnisreichen, feinsinnigen Werk „Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule“ (Paderborn 1931), wie stark Günther bei aller Ablehnung gewisser leitender Grundideen und Einzelsätze von Hegel abhängig war. Dabei wird schon wiederholt die katholische Tübinger Schule mit Staudenmaier, Drey, Möhler berührt. Jüngst unternahm es Karl Eschweiler in seiner Untersuchung „Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff — Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus“ (Freiburg i. Br. 1930), den Nachweis zu erbringen, daß diese Auseinandersetzung, „die ohnegleichen geblieben ist, durchaus keine bloße Ablehnung von Hegel war, sondern von ihm die stärksten Antriebe erfahren hat. Hegels Philosophie vom objektiven Geist war „geradezu wie geschaffen, um in die Theologie der katholischen Kirche aufgenommen zu werden“ (S. 86). Die unvergleichliche Größe dieses Theologen bekundet sich gerade darin, daß er die Unfruchtbarkeit der idealistischen Fragestellung sofort gemerkt und zu umgehen gewußt hat, um dasjenige, was die große Philosophie seiner Zeit an inhaltlich vernünftiger, echt philosophischer Erkenntnis zu Tage förderte, für die Theologie fruchtbar zu machen“ (S. 169). Erich Przywara hat in einem Aufsatz „Thomas und Hegel“¹¹ den tieferen Sinn der „Wende zu Hegel“ gedeutet als „Wende zur Metaphysik“, „Wende zum Objekt“, die „in Wahrheit dialektische Umwendung innerhalb der einen kantischen Ichphilosophie, in der Phänomenologie vom Pol des Formalismus und rein methodischen Logizismus zum Pol objektiver Inhaltlichkeit, in der Umbildung der Kantschulen vom Pol der a-metaphysischen reinen Methode zum Pol der Metaphysik in Kant“ ist¹². Peter Wust ist in einem tief-

¹¹ Ringen der Gegenwart II 930—957.

¹² S. 939 f.

gründigen Werk¹³ der Dialektik des menschlichen Geistes nachgegangen. Er anerkennt die Größe Hegels in der geistigen Durchleuchtung des Wesens der menschlichen Vernunft und ihrer Objektivationen, macht ihm aber den Vorwurf, daß er die dialektische Bewegung zum Seins- und Tätigkeitsprinzip aller Wesenheiten gemacht habe. Gott und die Natur stehen jenseits aller Dialektik. Theodor Steinbüchel sieht in Hegel den „tiefsinnigsten der deutschen Philosophen, den schwierigsten und zugleich anregendsten... der in seinem Denken einer der konsequentesten Philosophen ist, der Idealist, aber doch feinsinniger Realist und allseitiger Kenner des historisch Gewordenen war, bei dem man jeden Abschnitt nur aus dem dialektischen Ganzen versteht“¹⁴. Kritisch setzt sich vom scholastischen Standpunkt Caspar Nink mit Hegel auseinander in dem Aufsatz „Die Grundlagen der Philosophie Hegels“¹⁵. Derselbe Verfasser gibt in seinem „Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes“¹⁶ eine leicht faßliche Einführung in das Verständnis der Hegelschen Grundfassungen.

In dieser Lage ist es Aufgabe des christlichen Philosophen, sich gründlich mit der Gedankenwelt Hegels auseinanderzusetzen, sich vorurteilsfrei in das Ganze seiner Weltanschauung hineinzuarbeiten, die alles Einzelne tragenden Grundgedanken herauszustellen, Wahrheit und Irrtum zu scheiden, die Hegel drängende Problematik aus ihrer Zeit zu verstehen, vor allem aber den letzten Sinn seiner Lösungen mit den ewig bleibenden Wahrheiten unserer „*Philosophia perennis*“ zu vergleichen, die Sprache der einen in die so ganz anders geartete Denk- und Ausdrucksweise der andern zu übersetzen und zu sehen, was die Scholastik auf seine großen Fragen zu antworten hat.

In dieser Haltung fühlen wir uns nicht bloß eins mit dem Geiste der großen Vertreter der Scholastik, die ihre Aufstellungen aus der Aporetik ihrer Zeit erarbeiteten, sondern auch mit den Modernen. Bereits Windelband unterscheidet in dem genannten Aufsatz sorgfältig zwischen dem, was lebenskräftig und veraltet in Hegel ist; unter anderem sagt er: „So sehr wir die Feinfühligkeit und den bohrenden Tiefsinn, vor allem die Zähigkeit der begrifflichen Arbeit bewundern mögen, mit der Hegel einzelne Zusammenhänge genial aufgedeckt hat, so wenig kann doch solche Dialektik als Ganzes wieder die Methode der Philosophie bilden. Deshalb wird die Philosophie starken Anlaß haben, sich den formalen Eigenarten und Unarten ebenso wie den metaphysischen Neigungen des Hegelianismus gegenüber äußerst vorsichtig zu verhalten.“ Schon der Titel von B. Croces Buch „*Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*“ bringt programmatisch dieselbe kritische Stellung zum Ausdruck. N. Hartmann sagt ebenso wahr wie bedeutsam im Vorwort seiner oben genannten tiefeindringenden Untersuchungen (S. 288): „Man hat von einer ‚Hegelrenaissance‘ in

¹³ Die Dialektik des Geistes (Augsburg 1928).

¹⁴ Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge VIII (1931) 56 f.

¹⁵ Philos. Jahrbuch 1931, S. 172—202.

¹⁶ Regensburg 1931.

unsern Tagen gesprochen. Das Wort trifft zu, soweit es dem Faktum Ausdruck gibt, daß namhafte systematische Köpfe längst wieder begonnen haben, Hegelsches Gedankengut in ihre Untersuchungen einzubeziehen. Es dürfte aber weit übers Ziel schießen, wenn es eine Rückkehr der Philosophie zu Hegel meint. Ich glaube nicht, daß wir auf der Linie eines Wiederauflebens Hegelscher Systematik stehen. Die lebendige Entwicklung der Forschung geht notwendig vorwärts. Was Hegel uns bedeuten soll, ist nicht ein verlorenes Paradies der autonomen Vernunft, in das wir wieder einziehen sollten, sondern ein Reichtum geschauter und geformter Probleme, die noch ebenso sehr die unsrigen sind. Je kritischer wir Hegel ansehen, um so mehr werden wir von ihm lernen können. Die Kritik an Hegel ist in unsern Tagen eine nicht weniger dringliche Aufgabe als das Verstehen Hegels.“¹⁷

Die Philosophie Hegels läßt sich nur aus ihrer kulturellen Umwelt im allgemeinen und aus der damaligen weltanschaulichen Lage im besondern verstehen. Gilt dieses Gesetz schon für jeden Denker, dann in besonderer Weise für Hegel mit seinen inhaltlichen und methodischen Lehrsätzen, seiner ganzen Ausdrucksweise, die mehr als irgend eine andere ein Ärgernis für den gesunden, natürlich denkenden Menschenverstand ist, wie Hegel selbst wiederholt hervorhebt. Über die geistige, zumal die philosophische Entwicklung Hegels sind wir, wenn auch längst nicht erschöpfend, so doch im Vergleich zu andern Denkern gut unterrichtet durch vier Werke: Wilhelm Diltheys „Jugendgeschichte Hegels“ (Leipzig 1921) war ein Ereignis. Bereits vorher (Tübingen 1907) hatte Hermann Nohl über Hegels „Theologische Jugendschriften“ gearbeitet. Neuestens hat Theodor Haering „Hegel, sein Wollen und sein Werk“ (I. Band, Berlin 1929) beide Arbeiten ergänzt und überholt. Hermann Glockner veröffentlichte vorwegnehmend als einundzwanzigsten Band seiner „Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden und drei Ergänzungsbänden“ der „Sämtlichen Werke“ Hegels (Stuttgart 1929) die „Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie“.

Drei geistige Großmächte bestimmen das Werden des grüblerischen, unermüdenlichen, eisernen, wissensdurstigen jungen Schwaben und das Heranreifen seines späteren Systems: Griechentum, Christentum — streng rationalistisch gedeutet —, die deutsche Philosophie seit Kant. Die restlose Durcharbeitung der griechischen, christlichen und idealistischen Weisheit führt seinem Geiste den staunenswerten Erfahrungsstoff zu, von dem sein Philosophieren ausgeht, den es dialektisch und apriorisch aus dem unendlichen Logos abzuleiten sucht, den es als Setzungen des Absoluten zu deduzieren unternimmt, mithin als Inhalt des „konkreten Begriffs“, des „absoluten Wissens“ zu erweisen sich bemüht, in dem die ursprüngliche Substanz mehr und mehr zum Selbstbewußten, um sich wissenden Subjekt gelangt und sich als notwendig und als frei erkennt. Um die Bedeutung dieser drei Großmächte in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu verstehen, ist an dieser Stelle weniger an die kühnen Vorlesungen über Philosophie der

¹⁷ Die Spitze dieser Ausführungen richtet sich wohl gegen Richard Kroners einseitig begeisterte Haltung in dem schon genannten Werk.

Geschichte und Geschichte der Philosophie zu erinnern, so stark ihr Einfluß gewesen ist: Ed. Zeller, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, Wilhelm Windelband, alles bedeutende Philosophiehistoriker, gingen unmittelbar aus Hegels Schule hervor. Vielmehr ist das stärkste Zeugnis der sein System beherrschende Grundsatz, wie er in der Phänomenologie und Enzyklopädie konkret durchgeführt ist: alle der absoluten Philosophie vorausgehenden Systeme sind notwendige Objektivationen oder Erscheinungsformen des Göttlichen, Etappen auf dem Wege zum Sichdarstellen, Sichoffenbaren, Sichselbsterkennen der Vernunft, sie sind als Wahrheitsmomente in der absoluten Philosophie nicht vernichtet, sondern aufgehoben.

Unter den Griechen sind es vor allem Heraklit, Parmenides, Platon, Aristoteles, Plotin, die in ganz schöpferischer Weise Hegel befruchteten. Bei den beiden ersten findet er das sein ganzes Philosophieren tragende, dialektische Prinzip von der Einheit der Gegensätze bzw. Widersprüche, die ewige Unruhe des Seins, die „Positivität in der Negativität“, das Aufreißen der Grenzen aller endlichen Begriffe zum ersten Mal klar ausgesprochen. Bei Platon und Plotin ist es der Gedanke von dem Primat des Geistigen, der Idee als des wahren und eigentlichen Seins, die Geringschätzung der sinnlichen Existenz, der ihn nicht mehr losläßt. Vielleicht macht sogar der Vergleich des Wahrheits- oder Metaphysikbegriffs Hegels mit der Platonischen übersinnlichen Welt, dem *τόπος νοητός*, dem Anfänger die schwer erfaßbaren Absichten Hegels verständlicher. Für Platon haben nur die verselbständigten Allgemeinbegriffe wahres Sein, die begriffliche oder philosophische Erkenntnis geht nur auf die hierarchische Ordnung und Schichtung des an sich Seienden, wie es sich in den Begriffen darstellt. In analoger Weise hat für Hegel die Erfahrung, das Ganze der Tatsachenwelt überhaupt, ja sogar die Wirklichkeit der Existenzen, die daseienden Seelen oder Geister durchaus nicht ausgenommen, gar kein Interesse, gar keine Wahrheit, außer insofern all das durchleuchtet, sinnvoll in die frei schwebenden logischen Begriffe aufgenommen ist, sich als Moment des die absolute Vernunft ausmachenden gedanklichen Kosmos im spekulativen Denken der Vernunft — nicht des verendlichen „reflektierenden Verstandes“ — erwiesen hat. Wie für Platon nur die Idee, d. h. das Sein der Vernunft, der *εἶδος*, der *λόγος* wahres Sein, wahre Wirklichkeit hat, das *ὄντως ὄν* ist, so wird Hegel später in seiner Vorrede zur Rechtsphilosophie den oft zitierten Satz prägen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig“, womit er freilich nicht die abgeschmackte Behauptung aufstellen will, als gäbe es in der Erfahrung, in den konkreten Staaten und den geschichtlich sich vorfindenden Systemen der großen Denker nicht viel Unvernünftiges und Sinnloses; das ist eben in seinem Sinne nicht „wirklich“, d. h. nicht Moment des Absoluten.

Ob Hegel sich Aristoteles mehr verwandt fühlt als Platon und Plotin, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist es eine merkwürdige Ironie der Geschichte, daß Hegel sich als wahren Kronerben eines Denkers wie Aristoteles betrachtet, dessen ganze formale Logik durch und durch an der Metaphysik, d. h. dem wirklichen Sein orientiert ist, dessen grundlegendes,

alles Sein und Denken tragendes Prinzip der Satz des Widerspruchs ist, bei dem schlechthin der Akt, d. h. die existierende vollkommene unendliche Wirklichkeit vor der Möglichkeit steht. Das Bekenntnis zu Aristoteles beweist vor allem der feierliche Schluß der Enzyklopädie. Nachdem Hegel das Ganze seines bohrenden Denkens in der abschließenden Bekrönung zusammengefaßt, den „konkreten Begriff“ als die sich denkende Idee, als die vollkommene Identität in der unendlichen, die ganze Erfahrung des gemeinen und wissenschaftlichen Denkens und ihre Objektivationen darstellenden Mannigfaltigkeit erwiesen, als das sich in seiner Notwendigkeit frei wissende Subjekt erarbeitet hat, beruft er sich auf die berühmte aristotelische Charakteristik des Absoluten als der *νόησις τῆς νοήσεως*: Gott ist das Denken seiner selbst; Subjekt und Objekt, Realität und Idealität schöpfen sich gegenseitig aus und fallen adäquat zusammen. Die ganze Stelle aus der Metaphysik (XII) wird im griechischen Urtext zitiert. Die gleiche Ironie begegnet uns wieder, wenn Hegelerklärer den Meister als den getreuen Wiedergeber des Stagiriten hinstellen¹⁸, während gerade die einsamen Aristoteleserneuerer in früherer Zeit, wie Adolf Trendelenburg¹⁹ und Friedrich Ueberweg²⁰, vom Standpunkt der aristotelischen Logik am wirksamsten die Ungeheuerlichkeiten der Hegelschen Dialektik bekämpften²¹.

Tatsächlich entlehnt Hegel bedeutsame Motive von Aristoteles. Neben dem tiefen, zentralen, das ganze System bekrönenden Grundgedanken von dem Sichselbstdenken Gottes wertet er zunächst die Methode der Aporetik oder der Feststellung der Schwierigkeiten, mit denen Aristoteles die Umgrenzung und Lösung der großen Probleme einzuleiten pflegt, für seine Dialektik aus. Noch weit fundamentaler ist die Transponierung der Akt-Potenzlehre in das Schema von Thesis, Antithesis, Synthesis. Man kann analog sagen, letztere verhält sich zu den beiden ersteren wie der Akt zur Potenz, insofern die beiden entgegengesetzten Momente, vertieft und bereichert, in der Synthese vereint werden. Endlich übernimmt Hegel von Aristoteles die alles beherrschende Teleologie. Man kann den Hegelianismus ebensogut die Vermetaphysierung und Dynamik der Logik wie die Verselbständigung und Verobjektivierung der Zweckursache nennen. Man

¹⁸ So sagt N. Hartmann: „Er [Aristoteles] war im Altertum ein Höhepunkt, und in allen Jahrhunderten haben nur die wenigen, die auf ähnlicher Höhe standen, ihn in seiner vollen Größe zu sehen vermocht. Plotin, Thomas und Leibniz dürften in diese Höhenperspektive hineinragen. Aber es scheint, daß Hegel den Altmeister urwüchsiger gesehen hat“ (a. a. O. S. 49). „In den langen Reihen der Intrepreten, Kommentatoren und Nachbildner hat keiner den Gedanken des Aristoteles in dieser Tiefe erfaßt“ (S. 54).

¹⁹ Logische Untersuchungen, 1. Bd. (2. Aufl. Leipzig 1862), 3. Kap.: Die dialektische Methode, S. 36—129. Die logische Frage in Hegels System, zwei Streitschriften (Leipzig 1843).

²⁰ System der Logik (5. Aufl. Bonn 1882), an verschiedenen Stellen, besonders S. 56—61, 234—254.

²¹ Ed. v. Hartmann, Über die dialektische Methode, Histor.-krit. Untersuchungen (Berlin 1868). Al. Schmid, Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik (Regensburg 1858). Der jüngere Fichte, der ältere Schelling, Bolzano, Lotze — obschon er in vielem zustimmte —, Chalybaeus, Ulrici haben sich mit Hegel auseinandergesetzt.

muß sogar sagen, daß bei ihm die Zweckursache die Wirkursache völlig verschlingt und ablöst. So war es bereits bei Fichte und Schelling. Ohne die Zweckursächlichkeit würde den Begriffen ihr Leben, ihre Dialektik fehlen. Die begrifflichen Inhalte bewegen sich bloß deshalb, weil das Absolute zur vollständigen Entfaltung, zum restlosen Selbstbewußtsein, zum Subjekt kommen soll. Analog wie Aristoteles sagt darum Hegel, daß der Zweck als Erstrebtes zuerst, als Verwirklichtes zuletzt ist.

Die zweite Großmacht in Hegels Denken ist die Religion. Seine Jugendjahre zeigen ein ständiges, tiefgehendes, weitschwingendes Ringen mit den religiösen Problemen. In den beiden zusammenfassenden Werken, in der Phänomenologie und Enzyklopädie, bilden die Ausführungen über den absoluten Geist, der in der Religion als in der vorgestellten Welt „offenbar“ wird, ein wichtiges Kapitel. In seinem philosophischen Hauptwerk, der Logik, sagt er im Anfang, die Logik sei die Darstellung des Wesens Gottes, wie er vor Erschaffung der Welt war. Welch breiten Raum die religiösen Fragen in seiner Denkarbeit einnehmen, zeigen am ausdrucksvollsten die Vorlesungen über die Philosophie der Religion, die Marheineke 1832 als elften und zwölften Band der ersten Gesamtausgabe veröffentlicht und Lasson jüngst in fünf Bänden der „Philosophischen Bibliothek“ weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Ja, man kann ohne Übertreibung sagen, Hegels ganzes System ist Religionsphilosophie, die „Wahrheit“, wie er sie versteht, geht im Absoluten auf, alles Geschehen ist nur die Phänomenologie Gottes, alles spekulative oder philosophische Wissen hat die eine Aufgabe, die Selbstentfaltung und das Werden Gottes darzustellen, das „Vernünftige“ oder „Wirkliche“ aus dem Ganzen der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrung, aus Natur und Kultur, als die Selbstsetzungen, mithin als die notwendigen Kategorien Gottes herauszuarbeiten.

Aber von vornherein ist Hegels religiöse Einstellung, die theoretische wie die praktische, eine völlig rationalistische im Geiste Kants und Fichtes, besonders seine Stellung zum Christentum und zur Offenbarung überhaupt. Wenn das fertige System, etwa in den Vorlesungen über das Wesen der Religion, diesen stolzen, verflachenden Rationalismus im einzelnen, etwa bei der Deutung der Menschwerdung Christi als der sich im Menschen oder in der Menschheit selbstwissenden Vernunft oder bei Erklärung der heiligsten Dreieinigkeit als des absoluten Begriffes, diesen Zug noch nicht mit Evidenz gezeigt hätte, so wäre er durch die schon genannten Untersuchungen Diltheys, Nohls und Haerings über die Entwicklung des Philosophen jetzt mit aller wünschenswerten Klarheit erwiesen. Dieser religiöse Rationalismus erklärt auf der einen Seite den großartigen, tiefsinnigen, spekulativen Zug in Hegels Philosophie, wodurch er seine Zeitgenossen geradezu bezauberte und bannte, erklärt seinen starken Einfluß auf die Theologen des „rechten Flügels“, auf die heutige „dialektische“ Theologie und Religionsphilosophie. Auf der andern Seite führt er mit logisch-psychologisch-historischer Notwendigkeit zur Auflösung aller Religion, zur Gleichsetzung des Religiösen mit dem schalen, selbstherrlichen Menschheitsgedanken, wie wir das bei Feuerbach, Strauß und Marx sehen.

Einer der tiefsten Gründe für die Lebendigkeit der heutigen Hegelrenaissance ist diese gottlose Vermenschlichung des Absoluten, die Verabsolutierung des Menschlichen: Hegel fügt sich da harmonisch in die dekadente Bewegung ein, deren Apostel Nietzsche auch heute noch und gerade heute wieder ist, und deren Einzelmotive am stärksten in der heutigen Existentialphilosophie, etwa bei Heidegger, zusammenlaufen.

So bedeutsam auch Griechentum und Religion in der Gestaltung des Hegelianismus sind, seine innerste Form ist erst aus dem Kritizismus Kants und des ihn weiterführenden bzw. ablösenden Idealismus Fichtes und Schellings, aus den positiven Elementen, die Hegel von da herübernahm, und aus ihrer Kritik und schöpferischen Überwindung zu verstehen. Das geht aktenmäßig aus Hegels Frühschrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (Jena 1801), aus der Vorrede zur Phänomenologie, aus der Einleitung und dem Anfang der Enzyklopädie, aus den Untersuchungen über die Jugendgeschichte Hegels hervor und kommt häufig in den Einzelausführungen der großen Werke zum Ausdruck.

Fichte, Schelling, Hegel übernehmen von Kant den allesbeherrschenden Gedanken des Idealismus, daß der Geist nur seine ihm immanenten, von ihm gesetzten Objekte erkennt. Darum wird das schöpferische, synthetische Bewußtsein, die „transzendente Einheit der Apperzeption“, als Quellgrund, Einheitspunkt alles Wissens beibehalten. Das Bewußtsein wird zum absoluten Ich, zur Urvernunft, zum Absoluten erweitert. Auch methodisch übernehmen die drei Denker das transzendente Verfahren Kants. Dieser geht von der Tatsache der Wissenschaft aus und sucht ihre apriorischen Elemente, durch die ihre Struktur bedingt ist, nachzuweisen. Auch Hegel geht von der Erfahrung aus. Nur daß er Erfahrung viel weiter faßt: Erfahrung besagt nicht bloß wissenschaftliche Erfahrung, Notwendigkeit und Allgemeinheit in der Naturwissenschaft oder Mathematik, sondern die Gesamtheit des Erfahrbaren oder tatsächlich Gegebenen in den Natur- und Geisteswissenschaften, in den positiven Wissenschaften und den spekulativen Systemen. Über das Theoretische hinaus besagt Erfahrung die Erfahrungen im praktischen Leben, in Sitte, Kunst, Familie, Staatsleben. Das Apriorische in allen diesen Einzelerfahrungen aufdecken, was die eigentliche Aufgabe der dialektischen Methode ist, heißt bei Hegel, ihr Sinngefüge, ihren ideellen Wert nachweisen. Das geschieht, indem sie auf begriffliche, sich selbst bewegende Inhalte zurückgeführt, letztlich als unendliche Momente des absoluten Geistes nachgewiesen werden.

Aber nun geht bei Hegel der Logizismus Kants — das ist ein Hauptpunkt, wo die Kritik einsetzt — in Metaphysik, der theoretische Idealismus — dem bei Kant die praktische Philosophie oder die voluntaristische Metaphysik klaffend gegenüberstand — in absoluten Idealismus über. Auch der Stoff, den Kant durch Affektion des Dinges an sich abgeleitet hatte, muß durch Selbstaffektion des Bewußtseins gesetzt werden: „absoluter Idealismus“. Die Wand, die die theoretische und die praktische Philosophie, Erkenntnistheorie und Metaphysik schied, wird eingerissen.

Damit haben wir die Rückkehr zur Metaphysik und die schärfste Absage an Kant. Im Anfang der Logik bezeichnet es Hegel geradezu als einen Skandal, ein gebildetes Volk zu sehen, in dessen Tempel das Allerheiligste der Metaphysik fehlt. Diese Frontstellung gegen den Kritizismus tritt des öfteren scharf zu Tage. Hegel verwirft den Dualismus von Phänomen und Ding an sich, den Kant als eine große Entdeckung seiner Theorie betrachtet hat. Hegel knüpft gerade an die Ausführungen Kants über die vier großen Antinomien an, die dieser durch die Unterscheidung von Phänomena und Noumena hatte lösen, durch Aufteilung und Überweisung des einen Satzes an die Erscheinungen und des entgegengesetzten an die Wirklichkeiten hatte beseitigen wollen. Hegel nimmt die Antinomien als das innerste Wesen, als das die Wirklichkeit konstituierende Element auf; der Widerspruch, wiederholt er immer wieder, ist das wahre Leben der Wahrheit oder des Geistes.

Das ist aber für ihn nur deshalb möglich, weil er rücksichtslos über Kant hinausgeht, indem er Verstand und Vernunft, die dieser einander entgegengesetzt hatte — der Verstand ist das Vermögen der auf Erscheinungen gehenden Begriffe und darum der Quell der Objektivität oder Wahrheit, die Vernunft das Vermögen der auf das Unbedingte und Absolute gehenden Ideen und darum der Quell der Sophistik, des dialektischen Scheins —, nicht mehr in Gegensatz stellt, nicht mal mehr voneinander trennt, sondern als zugeordnete, aufeinander bezogene Funktionen des einen Tuns des Geistes bezeichnet. Nach Kant und Hegel liegt es im Wesen des Verstandes, die ideellen begrifflichen Inhalte zu scheiden, zu verendlichen. Aber während Kant bei dieser Scheidung und Verendlichung stehen bleibt, mit dem Bereich der Verstandessetzungen das Reich der theoretischen Wahrheit abgeschlossen sein läßt und darum über die Erkenntnis der Phänomene nicht bis zur Erkenntnis des Geistes, Gottes, kurz des Unbedingten vordringen kann, ergreift nach Hegel die Vernunft, gewissermaßen die Verlängerung des Verstandes, diese verendlichten, festen, verselbständigten Inhalte im dialektischen Prozeß, im „spekulativen“ Denken, tut dar, daß jeder Inhalt flüssig ist, sein Gegenteil in sich befaßt, dank seines teleologischen Hinstrebens zur vollen Entwicklung und restlosen Selbstentfaltung des Absoluten, im zweiten Akt, in der Antithesis, das Gegenteil, d. h. seine „Negativität“ setzt — Negativität ist aber Positivität, der Gegensatz zwischen den endlichen Satzungen ist vor allem ein konträrer, relativer —, um kraft des unerbittlich weiter treibenden Dynamismus beide Inhalte in der Synthesis zu einen, zu vertiefen, zu durchleuchten, d. h. als Satzungen und Momente des Unendlichen zu erfassen und festzuhalten.

Deutscher Idealismus besagt also Ausgehen von Kant und Hinausgehen über Kant: der transzendente Idealismus Kants weitet sich zum absoluten Idealismus, das menschliche Bewußtsein bei Kant als der schöpferische Quell des Formalen oder der Einheit aller erkennbaren Objekte verabsolutiert sich zum unendlichen Geist, der alle erkennenden Einzelsubjekte in sich setzt als die Einheit von Logik und Metaphysik, von Erkennen und Sein. Die Grenzen zwischen dem Verstand, der die endlichen Einzelobjekte in ihrer Statik, Umgrenzung, Bestimmtheit fixiert, und der Vernunft, die

auf das Unbedingte, Absolute, Unendliche, die Totalität geht, werden niedergerissen, der Verstand geht in Vernunft über, oder besser in die Funktionen der ersteren ragt bereits die Tätigkeit der letzteren hinein, und wiederum hat die Vernunfterkennntnis, die es mit dem Absoluten, Göttlichen als ihrem Formalobjekt zu tun hat, die vom Verstand erarbeiteten und zugeführten endlichen Einzelinhalte zu ihrem Gegenstand, zu ihrem Materialbegriff — „konkreter Begriff“. Während endlich der Widerspruch, wie ihn Welt oder Raum und Zeit, Seele oder Freiheit und Unsterblichkeit, Gott oder seine Transzendenz und Weltimmanenz aufweisen, von Kant dadurch gelöst wird, daß er die eine Seite den Phänomena, die andere den Noumena zuweist, mit andern Worten, daß er ihn als nur scheinbar und nicht wirklich nachweist, wird Hegel — Fichte und erst recht Schelling kommen hier weniger in Betracht — den in den Begriffen oder Dingen liegenden Widerspruch mit aller Kraft bejahen, fordern und als ihr innerstes, lebendiges Wesen, als Grund der teleologischen Selbstentfaltung des Absoluten vom unvollkommenen, noch nicht um sich und sein Tun wissen den Ansichsein der Substanz zum vergeistigten, selbstbewußten, vollkommensten An- und Für-sich-sein des Subjektes in den Mittelpunkt stellen.

Die besondere Form des ihm eigentümlichen Idealismus gewinnt nun Hegel durch sein Verhältnis zu Fichte und Schelling. Von beiden ist er weitgehend abhängig, sowohl in dem, was ihn mit ihnen eint, als auch in dem, was ihn von beiden trennt. Zu beiden hatte er zunächst ein persönliches, freundschaftliches Verhältnis, eine weitgehende Ideenverbindung. Von beiden hat er sich aber in stiller, zäher Selbstentwicklung nicht nur gelöst, wiederum in persönlicher und in weltanschaulicher Hinsicht; zu beiden hat er sich in scharfen Gegensatz gestellt, derart, daß die Freundschaft in literarische Feindschaft umschlug. Über diese Verhältnisse geben die Schriften Hegels, vor allem die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ und die vorgenannten Untersuchungen quellenmäßigen Aufschluß.

Bereits Fichte hatte in seiner Ichphilosophie klar den restlosen Idealismus, die Setzung der Einzelobjekte durch das absolute Ich und in ihm formuliert. Prinzipiell und in allgemeinen Umrissen hatte er auch die dialektische Methode erfaßt und angewandt. Ebenso war seine Erklärung der Entwicklung des Ich, das Wie und Warum der Abfolge der Einzelsetzungen streng und rein teleologisch. Alles das wird Hegel herübernehmen, viel schärfer fassen, viel sauberer und reicher im einzelnen ausbauen. Das Verhältnis zu Fichte ist in erster Linie nicht — wie zu Schelling — ein gegensätzliches, sondern ein ergänzend weiterführendes. Gegenätzlich könnte und müßte man den allesbeherrschenden letzten Zweck bei Fichte und Hegel nennen. Ersterer ist reiner Praktiker, letzterer strengster Theoretiker. Bei jenem zielt alles auf das sittliche, freie, autonome Tun hin; die äußere Welt, das Nicht-Ich, ist nur das versinnlichte Material der Pflicht, die theoretische Struktur vollzieht sich deshalb, damit sich das praktische Ich betätigen kann. Ganz anders bei Hegel: alle Entwicklung geschieht kreuzweise von unten und von oben her, von unten anfangend und sich verwirklichend — gewissermaßen der „ordo executionis“ — von

oben, d. h. nach dem Letzten zielend und daher teleologisch orientiert. Der letzte Zweck ist die volle Darstellung des absoluten Geistes, der vollkommen bei und für sich sein soll, der die Einzelstufen der vorausgegangenen Entwicklung in ihrer Bestimmtheit, statischen Abgegrenztheit, Verendlichkeit negiert hat, um sie zugleich positiv als unendliche, sich zum Sinngefüge eines Ganzen abstufoende, sein Sein konstituierende Momente in sich aufzunehmen und bei sich zu behalten. Es ist die Identität von Subjekt und Objekt, die νόησις τῆς νοήσεως, die absolute Idee, der konkrete Begriff.

Daß Hegel, durch und durch geisteswissenschaftlich und wenig naturwissenschaftlich veranlagt und vorgebildet, von Schelling, dem phantasievollen, beweglichen, intuitiv fühlenden und denkenden Ästheteten, Künstler, Naturfreund, seine verstiegene, apriorisch konstruierte Naturphilosophie im großen ganzen und im einzelnen herübernahm, diese geschichtliche Selbstverständlichkeit darf und muß hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden. Um so wichtiger ist es aber, hier zu zeigen, wie Hegel gerade durch den Gegensatz zu dem ehemals so eng verbundenen jüngeren, früh entwickelten, genialen Freund die für sein Weltbild methodisch und inhaltlich charakteristische Note erarbeitet hat. Freilich darf man diesen äußern Anlaß, nämlich das Gegebensein der Identitätsphilosophie Schellings, nicht zu stark betonen. Daß nämlich Hegel gegen dessen intellektuelle Anschauung so kräftig anging, mußte psychologisch-logisch so kommen, war urwüchsig in der Letzttheit seiner geistigen Veranlagung begründet: er ist der grüblerische, bohrende, eigensinnige, etwas schwerfällige und langsame, aber zähe Schwabe, der nicht sprunghaft genial, sondern begrifflich aufbauend vorangeht.

Schelling wollte in seiner zweiten Periode nach seiner Abwendung von der Fichteschen Ichphilosophie das Absolute in platonisch-plotinischer Weise unmittelbar mit dem Verstand erschauen, es erschauen als die Indifferenz von Natur und Geist. Zweitens wollte Schelling nach der Art von Spinoza aus diesem, jenseits von Natur und Geist stehenden Ungeschiedenen oder Identischen nun doch die Zweiheit und Geschiedenheit von Natur und Geist ableiten, ohne wissenschaftlich einen innern Grund dieser Selbstentzweiung angeben zu können. Schelling selbst hat diesen Mangel wohl gefühlt, wenn er in seiner späteren Entwicklung, hauptsächlich unter dem Einfluß der eigenartigen Theosophie und Mystik des Jakob Böhme, diese Verschiedenheit in die göttliche Natur selbst hineinrug.

Hier setzt Hegel ein. Was periodisch in der Geschichte der Philosophie wiederzukehren pflegt — es sei nur an Platon und Kant erinnert —, daß der Einzeldenker die persönliche Art, die Dinge zu erkennen, verallgemeinert, zum spezifischen Verstand des „Homo sapiens“ oder gar zur einzig möglichen Art der höheren geistigen Erkenntnis macht, das wiederholt Hegel, der Logiker. Es gibt nach ihm für den endlichen Menschen keine intellektuelle Anschauung des Absoluten. Nur in Begriffen, nur schrittweise, nur in fortschreitender Dialektik kann der Mensch das Göttliche erfassen. Zweitens, wenn aus der absoluten Identität die Verschiedenheit von Natur und Geist und erst recht die Mannigfaltigkeit der Sondererscheinungen beider Reihen nicht abzuleiten ist, wie sie doch durch die tatsäch-

liche Erfahrung dargeboten wird, wenn also der Weg von oben nach unten nicht gangbar ist, dann muß umgekehrt der mühsame, allmählich zu erkämpfende Weg von unten nach oben beschritten werden. Es muß von der Erfahrung, wie sie das natürliche, vorphilosophische Bewußtsein erfaßt, ausgegangen werden. Aber eben diese Erfahrung, d. h. das Wirkliche oder Vernünftige oder das Wesenhafte und Wertvolle an ihr — erinnern wir uns hier wiederum, daß der absolute Idealismus bereits feststand; darüber, daß die Objekte dem Subjekt immanent sind, konnte keine Diskussion mehr angestellt werden —, muß als Setzung des Absoluten, als Moment seiner Entwicklung nachgewiesen werden. Dann wäre die Wirklichkeit oder die Wahrheit oder die Vernunft nichts anderes als ihre Entwicklung selbst oder als die in diesem Fortschritt gesetzten und aufbewahrten Momente. Die Vernunft würde sich in ihrem Prozeß wiederfinden. Das Subjekt ginge in seinen Objekten auf. Alles Endliche wäre ins Unendliche übersetzt. Gott wäre erst „offenbar“ im Menschen. Alles Denken der Einzelmenschen wäre ein Sichselbstdenken Gottes. Alles „spekulative“ Denken oder einzig wahre Philosophieren wäre ein methodisches Überführen aus dem Zustand, wo der Philosoph noch wähnt, er als Individuum denke, in den Zustand, wo sich das persönliche, individuelle Denken als das Denken des absoluten Geistes darstellt.

Beide Verbesserungen, die Verwandlung der Schellingschen Anschauung des Absoluten in das begriffliche und allmähliche Erfassen — gewissermaßen die logische, psychologische Seite — und die Ableitung Gottes als des sowohl Geist wie Natur in sich schließenden, alle Erfahrungsgegebenheiten in sich begreifenden Unendlichen und darum vom Unvollkommenen zum Vollkommenen sich entwickelnden Göttlichen — gewissermaßen die kategoriale, ontische Seite — führen notwendig zur Dialektik, zur dynamischen Selbstbewegung „des“ Begriffes, zur Verflüssigung und Vernichtung „der“ Begriffe.

Von hier aus versteht man leichter den Sinn dieses aller bisherigen natürlichen und wissenschaftlichen Logik spottenden Zentrallehrstückes der Hegelschen Philosophie, der vielbewunderten und vielgeschmähten Dialektik. Darum möge sie noch einmal unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet werden. Es ist immer und immer wieder untersucht worden, ob Hegel formell und tatsächlich den Satz vom Widerspruch leugnet. Ja und Nein standen sich immer wieder gegenüber, so noch in jüngster Zeit bei Hartmann, Kroner, Steinbüchel, Nink. Greift man zu den Texten, zu den verschiedensten Ausführungen der drei großen Werke Hegels, sucht man sie unbefangen aus dem sachlichen und sprachlichen Zusammenhang zu erklären, so steht dem Ja immer wieder ein Nein gegenüber. Wir wollen darum hier von dieser spitzen Frage absehen, um desto eindeutiger den Sinn der Negativität in der Positivität und der Positivität in der Negativität, des Dreitaktes der Dialektik, herausarbeiten.

Dieser Sinn meint in erster Linie neben dem kontradiktorischen den konträren oder relativen Gegensatz. Wiederum hat die Dialektik nur Bedeutung durch die Überführung des Endlichen ins Unendliche, durch die Norm, die ersteres am letzteren findet, oder schärfer ausgedrückt, durch

Überführen des Existierenden ins Ideelle, durch Herausarbeiten der logischen Wesenheiten aus dem Realeinzeln, Erhellung des Endlichen durch das Unendliche, Entwicklung des Unvollkommenen ins Vollkommene. A ist zugleich B oder Nicht-A, aber nur in Beziehung gesetzt zum Unendlichen: weil das Unendliche sowohl A wie B in sich begreift, in ihnen existiert, ist A, als das Unendliche oder vermitteltst des Unendlichen zugleich — natürlich unter einem andern Gesichtspunkt — B, also Nicht-A. Das Unendliche muß sich sodann dank der dynamisch vorantreibenden Teleologie von den einfachsten, ärmsten Momenten zu den kompliziertesten entwickeln und am Schlusse alle vorausgehenden Durchgangphasen in sich enthalten. Alles Sein geht weiterhin in logischen Inhalten, in objektiven Begriffen auf. Folglich muß sich jeder endliche Begriff negieren, d. h. er muß in sein Gegenteil umschlagen. Daraus ergibt sich deutlich, daß die Negativität zugleich Positivität ist, daß der Sinn der Dialektik vornehmlich den konträren Gegensatz meint. Folglich müssen zweitens beide Positionen, sowohl die der Thesis wie die der Antithesis, aufbewahrt werden. Das geschieht in der Synthesis. Wie die Synthesis sie aufbewahrt, ist zunächst gleichgültig, genug, daß sie sie aufbewahrt. Ein Vergleich aus der Scholastik könnte den Sinn der Synthesis veranschaulichen. Bleiben, so diskutieren die Scholastiker, die Elemente in der Mischung formaliter oder nur virtualiter, bleiben H und O im Wasser H^2O formaliter oder nur virtualiter? Man würde dem Hegelschen Gedanken wohl am nächsten kommen, wenn man an ein virtuelles Bleiben denkt, insofern die aufgehobenen Momente vergeistigt, vereinheitlicht, d. h. auf das Absolute bezogen werden.

Wollen wir in abschließender Würdigung Stellung zu der Philosophie Hegels nehmen, so ergibt sich ein zweifaches Urteil, je nachdem wir als Philosophiehistoriker oder als Systematiker, d. h. vom Standpunkt der Wahrheit unserer scholastischen Philosophie aus, urteilen.

Als Meister der Abstraktion, der begrifflichen, analytischen Kraft, der Schärfe, der Zusammenschau, der ideellen Synthese und Architektonik, als königlicher Beherrscher der verschiedensten, weitschichtigsten Gedankenmassen steht Hegel, trotz aller Vergewaltigung und Willkür im einzelnen, trotz aller Abgeschmacktheiten, Lächerlichkeiten und Irrtümer, genial und bewundernswert da. Daher sein die verschiedensten Wissensgebiete verschwenderisch befruchtender Einfluß ehemals und heute. Entsprechend den Gesetzen der historischen Entwicklung der Ideen hat er in den Gang der Geschichte, wie er durch die Bekämpfung der Scholastik in der Renaissance, durch den Rationalismus und Empirismus im 17. Jahrhundert, durch den sie ausgleichenden und überwindenden Kritizismus Kants, durch den aus ihm sich ergebenden deutschen Idealismus naturgemäß gegeben war, souverän wie wenige eingegriffen. Aus der Dynamik der Ideen, wie sie geschichtlich an ihn herantraten, ist sein System begreiflich.

Als überzeugte Vertreter der Scholastik können und müssen wir systematisch vom Standpunkt unserer weltanschaulichen Wahrheit „sine ira et studio“ urteilen. Das Bedeutsame, Große, Bleibende und Wahre in Hegels Panlogismus ist einmal die Wahrheit, Wirklichkeit, Macht, Wirksamkeit,

Priorität des Absoluten und Göttlichen, des Geistigen und Ideellen, des Zweckes und Sinnvollen. Es ist zweitens die großartige, herrliche Konzeption, daß in Gott Denken und Sein, Subjekt und Objekt zusammenfällt, daß Gott die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ist, daß alles Endliche nur deshalb wahr und wirklich ist, weil es in Gott, der „causa exemplaris“, ist, daß es ohne ihn ein ständiges Nichts wäre, daß also Gott „alles in allem“ ist. Drittens der geniale große Zug, daß die endlichen Dinge Verwirklichungen, Widerscheine von Gedanken eines Geistigen sind, daß sie ein sinnvolles, einem höchsten Zwecke zugeordnetes Ganzes im Sinne von Leibniz sind, daß jeder einzelne restlos nur aus der Harmonie des Ganzen zu begreifen ist. Viertens endlich hat Hegel zum ersten Mal die Dialektik des Schaffens des menschlichen Geistes theoretisch weit und tief erfaßt und tatsächlich in der Einzelanwendung in glänzender, tiefster, fruchtbarster Weise durchgeführt.

Diese großen, wertvollen Wahrheiten sind aber, wenn wir von der letzten absehen, wo wir übrigens der konkreten Einzelausführung nur zum Teil froh werden können, um den Preis so ernster und vieler, alle Wissenschaft aufhebender, alles gesunden Denkens spottender Irrtümer erkaufte worden, daß wir die Verachtung, der der stolze Bau schon bald allgemein und Generationen hindurch anheimfiel, vollauf verstehen können.

Von den vielen Einzelirrtümern wollen wir hier nicht sprechen: über ihre Legion sind sich wohl alle, auch die Hegelkenner und Hegelfreunde, einig. Stoßen wir vielmehr ins Herz des Ganzen, von dem das System Leben hat, und ohne das es als Ganzes zerfällt. Die frei schwebenden begrifflichen oder ideellen Inhalte machen die ganze Wahrheit, das restlose Sein dieser Metaphysik aus²². Sie allein sind die Träger alles Lebens, aller Entwicklung, alles Dynamismus, alles Fortschrittes. Hinter ihnen steht kein existierendes Sein, kein sie denkender Geist, den sie als untergeordnete Formen bestimmen. Sie sind in keinem Sein, in keiner seienden Vernunft wie in einem sie einigenden und tragenden Band verknüpft. Die geforderte und behauptete Zweckursächlichkeit ist ein bloßer Gedanke, nirgends in einer Wirkursache seinsmäßig aktuiert.

Nun ist aber klar, daß ein Gedachtes als solches rein statisch, streng umgrenzt ist, ein ganz bestimmtes Sosein hat. Damit ist ihm alle Möglichkeit genommen, in ein Anderes überzugehen, sich zu verflüssigen, sich dynamisch fortzubewegen. Kraft seiner Positivität als solcher ist es keine Negativität, sondern schließt sie vielmehr kontradiktorisch aus. Dank seiner Bestimmtheit schließt es alles, was es nicht selbst ist, aus, wobei wir uns einstweilen auf das endliche Sein beschränken wollen. Mögen die begrifflichen Inhalte auch eine Beziehung — wenn auch eine rein logische — zueinander haben, so haben sie doch nicht, wie Hegel ständig voraussetzt und wiederholt, ihr Sein schlechthin durch ein anderes; ihr absolutes Sein wird durch die Beziehung auf das andere in keiner Weise berührt, nicht einmal ihr relatives oder bezogenes Sein geht in dem andern auf.

Weiterhin lehren sowohl die Scholastiker wie die Vertreter der neueren Philosophie — gerade aus der Reaktion gegen gewisse Einseitigkeiten der

²² Vgl. hierzu vor allem Ad. Trendelenburg, Die dialektische Methode (in den „Logischen Untersuchungen“), wo eine scharfsinnige Kritik geübt wird.

Vorzeit schalteten Descartes, Galilei und ihre Gesinnungsgenossen die Zweckursachen gänzlich aus —, daß die Zweckursache, oder auch ein Erkenntnis- und ein Willensakt, an sich gar keine wirkende, physische Kraft auslöst. Erst insofern eine Wirk- oder Formalursache, also ein existierendes, mit Kräften ausgestattetes Sein, ins Dasein getreten ist, löst es kraft seiner physischen, auf einen Zweck innerlich oder äußerlich bezogenen Eigenart die Wirksamkeit einer Zweckursache aus. Diese Beziehungen zwischen Wirk- und Zweckursachen haben Aristoteles und die Scholastik aufs scharfsinnigste durchgearbeitet: sie heben die umgekehrte Ordnung des Vorher und Nachher geistvoll hervor. „In ordine intentionis“, d. h. dem Sinne nach, als zu verwirklichendes Gut ist der Zweck das Erste und die Wirkursache das Spätere und Untergeordnete, „in ordine executionis“, d. h. als Verwirklichung, Aktuierung ist die Wirkursache früher, und nur durch diese Vermittlung wird der Zweck oder das erstrebte Gute erreicht. Das gilt sogar von Gott: durch sein bloßes Erkennen und Wohlgefallen wirkt er nicht nach außen, sondern erst durch sein Schaffen, durch sein nach außen gerichtetes Wollen.

So bricht also die ganze Dialektik, insofern sie als ontisches Sein- und Bewegungsprinzip — die Dialektik des menschlichen Geistes scheidet hier aus —, namentlich insofern sie als Grund der Entwicklung des absoluten Geistes, als konstituierendes Formalprinzip Gottes aufgestellt wird, in nichts zusammen. Die Hegelsche Logik zerschellt an der seit Jahrtausenden wissenschaftlich bewährten, auch noch von Kant als unübertroffen anerkannten aristotelischen, dem vorwissenschaftlichen Denken abgelauteten, die Formen des gesunden Denkens in das Ganze eines Systems einordnenden Logik. Anders ausgedrückt, worauf bereits Trendelenburg im Kampf gegen Hegel immer wieder aufmerksam macht, was neuere Aristotelesforscher immer wieder betonen, und was für jeden Aristoteleskenner eine selbstverständliche, bei der Durcharbeitung der einzelnen logischen und metaphysischen Schriften eine sich aufdrängende Tatsache ist: die Logik ist vollständig an der Metaphysik orientiert, die Denkgesetze sind zuerst — natürlich nicht adäquat — Seinsgesetze, sie können nicht restlos aus dem bloßen formellen Denken abgeleitet und festgestellt werden, sondern sind notwendig auf den Inhalt, das Sein bezogen.

Die Begriffe als Formen des endlichen Denkens sind Abdrücke eines Inhaltes, der noch nicht mit ihnen selbst gegeben ist. Völlig einmütig lehren Aristoteles, Thomas, Kant, daß dem menschlichen Verstande der erste Stoff von außen durch die Sinne zugeführt werden muß. Auch von den reinen Geistern lehrt die Scholastik — man vergleiche hierüber die klassischen Ausführungen im ersten Teil der „Summa Theologica“ des hl. Thomas —, daß sie fremde Objekte nicht kraft ihrer Wesenheit, sondern durch „ideae innatae“ erkennen. Was Hegel von den Begriffen überhaupt lehrt, was er besonders von den menschlichen Begriffen lehrt, trifft, wie wiederum einmütig Scholastik und Kant lehren, nur vom „intellectus divinus“ oder „archetypus“ zu.

Wiederum sagt Aristoteles tiefsinnig: wenn auch im einzelnen, im Endlichen die Möglichkeit früher als die Verwirklichung ist, so ist doch

schlechthin im Ganzen der Akt früher als die Möglichkeit. Gegen diese Wahrheit sündigt Hegel aufs schwerste, wenn er an den Anfang seines Systems, d. h. seiner Wirklichkeit, das allgemeinste, inhaltärmste, abstrakte Sein setzt, das eben wegen seiner Armut, wegen seiner Negierung alles bestimmten Seins ins Nichts umschlägt, und den Akt, die volle Wirklichkeit erst am Schluß gewinnt, als gewordene, zum Subjekt entwickelte Substanz. So stürzt also das System als Ganzes mit der unmöglichen widerspruchsvollen Dialektik.

Noch ein Letztes zu dieser Dialektik. Es ist wesentlich für ihre Methode und den Inhalt des Hegelschen Denkens, daß sich der philosophierende Geist, anhebend vom populären, sich als Individuum wissenden Denken, im spekulativen Philosophieren zum Wissen des absoluten Geistes erhebt, wozu die Phänomenologie anleiten will, d. h. daß der Philosoph klar erkennt, daß in ihm Gott selbst philosophiert. Nicht nur Trendelenburg und andere aristotelisch bzw. christlich denkende Philosophen, sondern auch Historiker wie Hartmann haben in diesem stolzen Unterfangen Größenwahn, Selbstvergötterung gesehen. Wir wollen hier nicht mit ethischen Maßstäben messen, sondern mit rein logischen. Hegel gibt diesem Gedanken wiederholt die Fassung: während das frühere Philosophieren das erkannte Objekt dem erkennenden Subjekt entgegenstellte, wie denn auch dieser Dualismus von jedem natürlichen Bewußtsein empfunden und klar gesehen wird, führe das „spekulative“ Denken dank der „Anstrengung“ des Begriffes — der ständig wiederkehrende Ausdruck Hegels — dahin, einzusehen, wie der Begriff oder der Inhalt selbst denke, wie der Unterschied zwischen Denkendem und Gedachtem aufgehoben sei. Von hier aus gesehen ist die Anklage der Selbstvergötterung, des Größenwahns logisch berechtigt. Nur in Gott fällt der Unterschied von Subjekt und Objekt weg. Jede wissenschaftliche Logik, angefangen von Aristoteles bis auf die heute aktuelle Phänomenologie, geht stets von der Urtatsache, den Betätigungsweisen des menschlichen Bewußtseins, den Formen des menschlichen Denkens aus, wie sie in den literarischen Denkmälern, in den Austauschweisen des tagtäglichen Lebens niedergelegt sind, um sie schärfer zu fassen, begrifflich aufzuarbeiten, architektonisch in ein Systemganzes zu bringen. Ein anderer Weg ist überhaupt nicht möglich. Diese Untersuchung der im Bewußtsein gegebenen Denkformen zeigt in ewig gleichbleibender Gesetzmäßigkeit, daß alles menschliche, ja alles endliche Denken in die Grenzen seines Ich gebannt ist, diese nie zu sprengen vermag, um irgend einmal in die unendliche, grenzenlose Weite des absoluten Bewußtseins überzugehen, wie Hegel will. Sie zeigt ebenso klar, daß für ein endliches Denken nie und nimmer der Gegensatz, die Polarität von Denken und Gedachtem, Subjekt und Gegenstand aufgehoben werden kann, wie wiederum Hegel mit derselben Kühnheit und ohne allen Beweis behauptet.

Ein zweiter verhängnisvoller Grundirrtum, der ebenfalls durch das Ganze des Systems hindurchgeht und sich in den schwersten Einzelirrtümern auswirkt, betrifft Hegels Metaphysik und Religionsphilosophie. Es ist wahr, was Hegel häufig hervorhebt, alle tiefere Metaphysik, jedes wahre, geschlossene, einheitliche, harmonische System ist in seinen letzten sach-

lichen Begründungen Religionsphilosophie. Er wahrt sich gegen den Vorwurf des Atheismus und Pantheismus: seine Lehre sei die wahrste Offenbarung und Darstellung Gottes. Gewiß ist es auch kein Pantheismus im üblichen Sinne; denn das existierende Sein kommt, als jenseits der darstellbaren Wahrheit liegendes Nichtwerthhaftes, für seine Philosophie überhaupt nicht in Betracht. Aber insofern seine Logik zugleich Metaphysik sein will, ist sie vollwesentlich Pantheismus.

Doch dieser Gedanke soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Das letzte und tiefste Problem für Hegel ist, das Innenleben Gottes und sein Verhältnis zur Welt, die Polarität von Immanenz und Transzendenz Gottes. Nun aber zieht er Gott, wenn auch nicht ganz, in die Endlichkeit, in die Natur, in die Geschichte, in den Menschen hinein: Gott, sahen wir vorhin, wird erst im Menschen, in der Menschheitsgeschichte bewußter Geist. Gott ist wesentlich Prozeß, ja sogar, richtig verstanden, zeitlicher Prozeß, d. h. ohne zeitlich und sinnlich verlaufende Übergänge nicht vollkommener Gott. Die endlichen Dinge sind ferner bloß Teilhabungen, Widerstrahlungen Gottes; durch den dialektischen Prozeß Hegels gehen sie aber als Momente in die Konstitution Gottes ein. Ein Dickicht größter Irrtümer und Widersprüche!

Das überwältigende Ringen aber eines so mächtigen Denkers, wie es Hegel ist, mit den letzten logischen, metaphysischen, religionsphilosophischen Problemen, sein königliches Meistern des riesenhaften geisteswissenschaftlichen Stoffes und sein verhängnisvolles tragisches Irregehen — bei aller Anerkennung der vielfachen und bedeutenden Wahrheitsmomente seines Systems im einzelnen — bringen von einer neuen, eindrucksvollen Seite dem Vertreter der „Philosophia perennis“ zum Bewußtsein, wie reiches, tiefes, klares Gedankengut in den logischen, metaphysischen, religionsphilosophischen Erkenntnissen der Scholastik steckt. Gedankengut, an dessen Auffindung, kritischer Sichtung, logischer Prägung, ontologischer Vertiefung, architektonischer Systematisierung ganze Geschlechter erstklassiger Weiser mit ihren Schulen jahrtausendlang arbeiten mußten.

Pablo Casals

Von Dr. Willi Schmid.

Ein Künstler wie Casals hat mehr als auf unsere Bewunderung auf unsere Verehrung Anspruch. Wer in einer Zeit, wo Durchschnitt und Mittelmaß vielfach zur Regel geworden sind, das Geistige in der Kunst so klar und zuchtvoll ausprägt, der ist mit des Tages Maßstäben nicht zu messen. Er mißt uns. Er stellt Forderungen an uns. Ihn hören heißt nicht bloß genießen im hedonistischen Sinne der üblichen Musikschwelgerei. Und wer den Cellisten Casals nur aus seinen Platten kennt, lernt nur eine Dimension seiner Persönlichkeit kennen. Ja, es will mir scheinen, als ob im Gegensatz zu der üblichen Ansicht, daß auf Platten nur das Vollkommenste