

Grey Scale #13



DANES-PICTA .COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



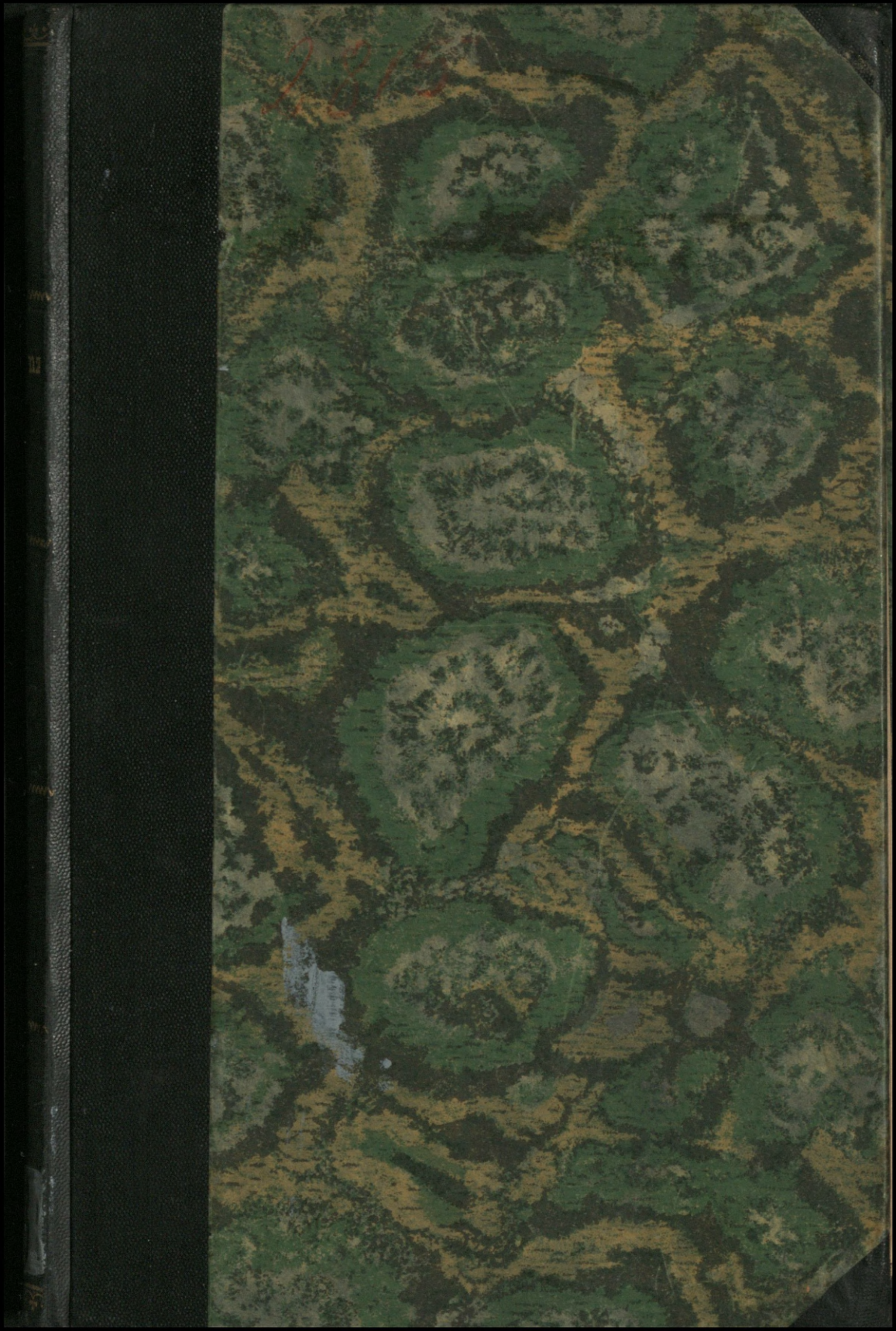
Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Colour Chart #13

DANES-PICTA .COM



# ☞ G. W. F. HEGEL'S WERKE. ☜

## PREISHERABSETZUNG.


GÜLTIG BIS ENDE 1870.

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung bringt hiermit eine Preisherabsetzung von

### G. W. F. HEGEL'S WERKEN

zur Anzeige, welche, bis Ende des Jahres 1870 gültig, die Anschaffung der einzelnen wie der sämmtlichen Schriften des grossen Philosophen auch da bewirken soll, wo bisher die durch den grossen Umfang bedingte Höhe des Preises vom Ankaufe abhielt. Die Herabsetzung der einzelnen Werke begreift alle diejenigen in sich, bei denen der Vorrath nur irgend die Vornahme einer solchen gestattete.

|   | Früherer<br>Preis.               | Jetziger<br>Preis. |
|---|----------------------------------|--------------------|
|   | <i>Rp.</i>                       | <i>Sgr.</i>        |
| PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN. 2. Aufl.<br>(Band I. der Sämmtl. Werke).   | 3 —                              | 1 20               |
| PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES. 2. Aufl.<br>(Band II. der Sämmtl. Werke).   | 3 10                             | 2 —                |
| WISSENSCHAFT DER LOGIK. 3 Bde. 2. Aufl.<br>(Band III—V der Sämmtl. Werke).  | 5 15                             | 3 10               |
| ENCYCLOPÄDIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN. I. Theil. Die Logik. 2. Aufl.<br>(Band VI der Sämmtl. Werke).              | 1 25                             | 1 —                |
| ENCYCLOPÄDIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN. II. Theil. Die Naturphilosophie. 2. Aufl. (Band VII, 1 der Sämmtl. Werke). | 3 22 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> | 2 10               |
| GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS.<br>3. Aufl. (Band VIII der Sämmtl. Werke).  | 2 —                              | 1 10               |
| PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE. 3. Aufl. (Band IX der Sämmtl. Werke).   | 2 7 <sup>1</sup> / <sub>2</sub>  | 1 15               |

|   | Früherer<br>Preis. |             |            | Jetziger<br>Preis. |
|---|--------------------|-------------|------------|--------------------|
|   | <i>Th.</i>         | <i>Ngr.</i> | <i>Th.</i> | <i>Ngr.</i>        |
| AESTHETIK. 3 Bde. 2. Aufl. (Band X 1—3 der Sämmtl. Werke).  | 6                  | 10          | 4          | —                  |
| PHILOSOPHIE DER RELIGION. 2 Bde. 2. Aufl. (Band XI—XII der Sämmtl. Werke).  | 4                  | 5           | 3          | 10                 |
| GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. 3 Bde. 2. Aufl. (Band XIII—XV der Sämmtl. Werke).   | 6                  | 5           | 5          | —                  |
|  ENCYCLOPÄDIE. 3. Theil. Die Philosophie des Geistes. (Sämmtl. Werke VII, 2) kann wegen zu geringen Vorrathes in die Herabsetzung der einzelnen Werke nicht einbezogen werden. |                    |             |            |                    |

Das  
complete Exemplar der Sämmtlichen  
Werke Hegel's

ist von dem früheren Preise von

40 Thlr. 25 Ngr. auf 25 Thlr.

herabgesetzt worden.

Ferner wurden noch die nachstehenden beiden Werke, als nicht in der Gesamtausgabe enthalten, im Preise erniedrigt:

ENCYCLOPÄDIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN  
IM GRUNDRISSE. Vierte unveränderte Auflage. Früherer  
Preis 2 Thlr. 10 Ngr. Jetziger Preis 1 Thlr.

PHILOSOPHIE IN WÖRTLICHEN AUSZÜGEN. Für Gebildete  
aus Hegel's Werken zusammengestellt und mit einer Einleitung  
herausgegeben von C. Frantz und A. Hillert. Früherer Preis  
3 Thlr. Jetziger Preis 1 Thlr. 20 Ngr.

Preisherabsetzung weiterer Werke aus dem Verlage

von

Duncker & Humblot in Leipzig.


|   | Früherer<br>Preis.               | Jetziger<br>Preis. |
|---|----------------------------------|--------------------|
|   | <i>Rp. Ngr.</i>                  | <i>Rp. Ngr.</i>    |
| DAUB, Dr. K., VORLESUNGEN über die philosophische Anthropologie. gr. 8. 1838.   | 2 26 <sup>1</sup> / <sub>4</sub> | 1 —                |
| — VORLESUNGEN über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweises für das Dasein Gottes. gr. 8. 1839.  | 2 22 <sup>1</sup> / <sub>4</sub> | 1 —                |
| — VORLESUNGEN über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik. gr. 8. 1839.  | 2 20                             | 1 —                |
| — SYSTEM DER THEOLOGISCHEN MORAL. Nebst einem zweifachen Anhang der Lehren von der Sünde und von der Natur des Bösen. gr. 8. 3 Bände. 1840—1843.  | 7 —                              | 2 20               |
| — SYSTEM DER CHRISTLICHEN DOGMATIK. gr. 8. 2 Bände.   | 3 15                             | 1 20               |
| Letztere 5 Werke (Vorlesungen I—VIII Band Ladenpreis 20 Thlr. 23 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> Ngr.) zusammengenommen für 6 Thlr.   |                                  |                    |
| GÖSCHEL, F. K., HEGEL UND SEINE ZEIT. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. gr. 8. 1832. | — 22 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> | — 10               |
| — VON DEN BEWEISEN für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. Eine Ostergabe. gr. 8. 1835. geh.   | 1 15                             | — 20               |
| — DER EID nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien. gr. 8. 1837.   | 2 —                              | — 24               |
| — BEITRÄGE zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie. gr. 8. 1838.   | 1 15                             | — 24               |

|  | Früherer Preis. |             | Jetziger Preis. |             |
|--|-----------------|-------------|-----------------|-------------|
|  | <i>Rp.</i>      | <i>Ngr.</i> | <i>Rp.</i>      | <i>Ngr.</i> |
| MARHEINEKE, PH., ENTWURF der praktischen Theologie. 8. 1837.   | 1               | 15          | —               | 20          |
| —— GESCHICHTE der deutschen Reformation. I—IV Bände. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 8. 1831—1834.  | 6               | 15          | 2               | —           |
| —— SYSTEM der theologischen Moral. gr. 8. 1847.  | 3               | —           | 1               | 6           |
| —— SYSTEM der christlichen Dogmatik. gr. 8.  | 2               | 20          | 1               | —           |
| —— CHRISTLICHE SYMBOLIK oder comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten, socinianischen und des Lehrbegriffs der griech. Kirche; nebst einem Abriss der Lehre und Verfassung der kleineren occidentalischen Religionsparteien. gr. 8. 1848. | 3               | 10          | 1               | 10          |
| —— CHRISTLICHE DOGMENGESCHICHTE. gr. 8. 1849.  | 3               | 20          | 1               | 15          |
| Letztere vier Bände (Vorlesungen I—IV Ladenpreis 12 Thlr. 20 Ngr.) zusammengenommen für 4 Thlr.  |                 |             |                 |             |

### MICHELET, C. L., ENTWICKELUNGSGESCHICHTE

der neuesten deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling's mit der Hegel'schen Schule. Dargestellt in Vorlesungen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin im Sommerhalbjahr 1842. gr. 8. 1843.

|  |   |   |      |
|--|---|---|------|
| 2  | — | 1 | —    |
| —— GESCHICHTE der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, von Kant bis auf Hegel. 2 Bde. gr. 8. 1837—1838. | 7 | — | 2 20 |

 Jede Buchhandlung führt Bestellungen auf die vorstehenden Werke zu den angegebenen Bedingungen aus.


Leipzig, im October 1869.

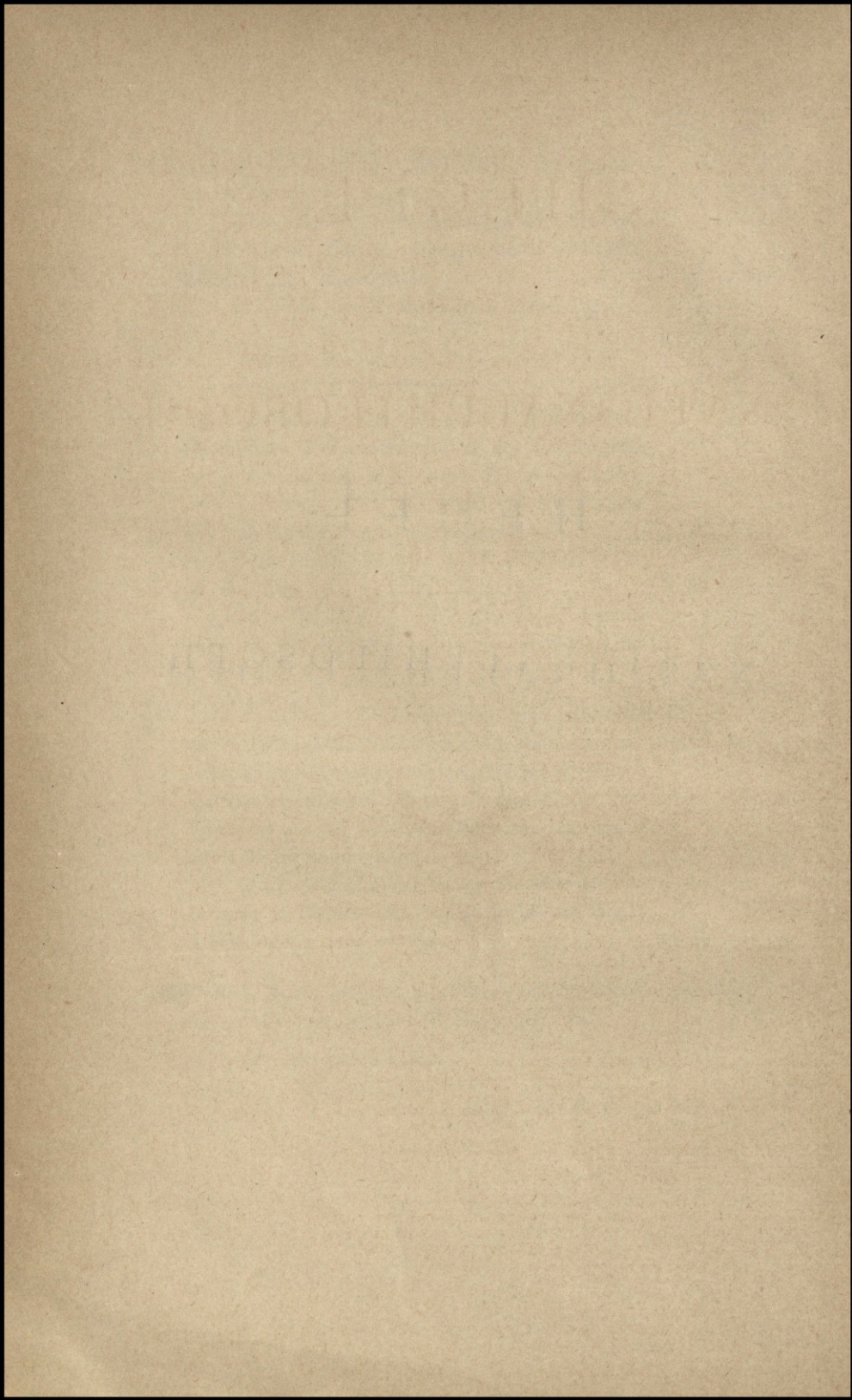
DUNCKER & HUMBLOT.

H E G E L

ALS DEUTSCHER

NATIONALPHILOSOPH.





# HEGEL

ALS DEUTSCHER

## NATIONALPHILOSOPH

VON

DR. K. ROSENKRANZ



*Faust.*  
*Herdelberg.*  
*1. II. 1924.*

---

LEIPZIG

VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT

1870

14 98 (7200)

24662/2

L. inv. 7878



**BIBLIOTEKA**  
Włocławek, Wydział Kultury i Oświaty

## VORWORT.

Die geehrte Verlagshandlung, in welcher dies Buch erscheint, forderte mich im Herbst 1868 auf, zur ersten Säcularfeier Hegel's, der sie, als Inhaberin seiner sämmtlichen Werke, gern einen öffentlichen Tribut ihrer Theilnahme darbringen wollte, eine Umarbeitung von meinem „Leben Hegel's“ vorzunehmen, das ich 1844 bei ihr herausgegeben hatte. Hierzu konnte ich mich aber nicht entschliessen, weil dies Buch eine wahrhafte Biographie, ein streng in sich geschlossenes, wohlgeordnetes Ganzes ist, das ich durch eine Umgestaltung, welche sich tiefer, als es in ihm damals geschehen konnte und durfte, auf die Kritik der Philosophie Hegel's eingelassen hätte, nur verdorben haben würde. Ich will nicht sagen, dass ich dies Buch nicht verbessern könnte. Es sind dies jedoch nur Berichtigungen und Erweiterungen in Einzelheiten; das Ganze muss bleiben, wie es ist. Der Hegel, den ich in jener Biographie geschildert habe, ist der wirkliche Hegel, wie er, als historische Person, in die künftigen Jahrhunderte fortwandern wird. Alles andere, was ich geschrieben habe, kann der Vergessenheit zum Raube verfallen, aber dies Buch von mir wird bleiben.

Ich konnte also den Wunsch der Verlagsbuchhandlung nicht befriedigen. Ich machte ihr dagegen einen andern Vorschlag. Ich trug mich schon zehn Jahre mit dem Gedanken einer Schrift über Hegel als deutschen Classiker. Professor Haym hatte 1857 sein Buch „Hegel und seine Zeit“ herausgegeben. Es wurde allgemein, auch in Berlin, mit grösster Zustimmung und Bewunderung aufgenommen. Selbst die philosophische Gesellschaft in Berlin, welcher

Professor Michelet präsidiert, äusserte aus ihrem Kreise nicht das geringste Zeichen der Missbilligung. Mich schmerzte diese Auffassung tief, die einen so einfachen Charakter, einen so biedereren Mann, einen so in den höchsten Ideen lebenden Menschen mit morosem Misstrauen und politischem Argwohn behandelte. Haym schildert Hegel als einen Philosophen, der sein Denken immer nur zum Reflex der gerade herrschenden Zeitströmung gemacht habe. Erst habe er der Aufklärung, dann dem Hellenenthum, hierauf der Romantik, endlich der aus der Romantik entsprungnen Reaction gehuldigt. Er habe seine Dialektik missbraucht, um den nationalfeindlichen Tendenzen der Restaurationsepoche, den hierarchischen Bestrebungen der preussischen Landeskirche eine wissenschaftliche Tünche überzustreichen. Wenn er daneben Hegel's Genie bewunderte, so geschah dies, um die Verwerflichkeit seiner Philosophie desto stärker damit zu contrastiren. Wenn er die glänzenden Erfolge Hegel's in Berlin nicht leugnen konnte, so leitete er sie theils aus ganz andern, unlauteren Quellen als denen des wissenschaftlichen Enthusiasmus, nämlich aus der Patronisirung des Hegel'schen Systems durch das Ministerium Altenstein ab, theils bedauerte er ihre verderblichen Folgen für die Bildung der Jugend. Als Schriftsteller vollends erblickte er in ihm nur den Sophisten, der, wenn er hier und dort auch einmal glücklicher sei, doch im allgemeinen einen dunkeln, verworrenen, mit zweideutigen Wendungen angefüllten Styl schreibe, und dem er deshalb Herbart's Eleganz als Muster vorhielt. Auf das Innere der Arbeiten Hegel's liess Haym sich gar wenig ein. Es wurde nur insoweit berücksichtigt, als es Stoff liefern konnte, die Verdächtigung des grossen Mannes als eines undeutschen und servilen Politikers, als eines speculativen Taschenspielers, der dem bornirten Kirchenglauben durch eine neue Scholastik wieder aufhelfen wolle, wahrscheinlich zu machen.

Ich unterschätzte die Bedeutung und Tragweite des Haym'schen Buches nicht, denn es war mit ausserordentlicher Gewandtheit geschrieben. Die politische Verstimmung, die aus jeder seiner Zeilen hervorblickte, traf in der damaligen Epoche der preussischen Geschichte überall die grösste Sympathie. Haym warf die Schuld unserer politischen und kirchlichen Misère auf Hegel als ihren intellectuellen Urheber zurück. Das liess sich damals leicht und gern verstehen. Hätte ich, als Hegel's Biograph, zu dem Zerrbilde, das Haym aus Hegel herausgemalt hatte, geschwiegen, so hätte dies als meine Zustimmung zu seinem

Urtheil gelten müssen. An der Richtigkeit der Thatsachen, die ich von Hegel erzählt hatte, war von Haym nichts Wesentliches zu ändern oder Wichtiges, ihnen als neu Hinzuzusetzendes gefunden. Das Dilemma, ob Hegel ein Philosoph oder ein Sophist gewesen, war die Hauptsache. Ich wartete nun allerdings, ob denn Niemand der vielen Kritiker, die sich mit Haym's Buch in den Zeitungen und Journalen beschäftigten, dasselbe mit dem meinigen vergleichen würde, wozu die Aufforderung so nahe lag, dass sie als eine Pflicht der Kritik angesehen werden konnte. Es geschah aber nicht. Nun schrieb ich eine Apologie Hegel's gegen Dr. Haym. Ich kümmerge mich wenig um das Schicksal meiner Schriften, aber das von dieser glaube ich zu wissen. Sie wurde fast gar nicht beachtet. Der Beifall, welchen man Haym's Buch als Manifestation einer edlen liberalen Gesinnung gegen die preussische Regierung unter der Form der Polemik gegen einen wenn auch längst gestorbenen Philosophen zollte, war zu gross und zu unbedingt. Man konnte sich der Lectüre meiner Apologie ganz überheben, da man es zu natürlich finden musste, dass ein alter Hegelianer und Biograph Hegel's, wie ich, den Meister nur zu präconisiren vermöchte. Damals entstand in mir der Vorsatz zu der hier vorliegenden Schrift.

Sie ist eine ganz selbständige. Sie hat mit Haym's Buch nichts mehr zu thun, obwohl ich es einigemal erwähnen musste. Zu meinem „Leben Hegel's“ hat sie das Verhältniss einer Ergänzung; von dem biographischen Element nimmt sie nur das auf, was zur Erklärung des literarischen nothwendig ist. Bei dem ersten Entwurf dieser Schrift, sowie bei der ursprünglichen Ausarbeitung fast ihrer ersten Hälfte, habe ich noch gar nicht daran gedacht, dass sie zur Säcularfeier einen Beitrag geben könnte.

Während sie nun schon gedruckt wurde, erschien das Buch: „Aus Schelling's Leben“, als dessen Herausgeber sich Herr Professor Plitt in Erlangen unterzeichnet hat. Es sind darin auch endlich die Briefe Schelling's an Hegel gedruckt, die ich in meiner Biographie nicht mittheilen konnte und auch nie zu lesen bekommen hatte, obwohl Frau Professor Hegel eine Abschrift von ihnen besass. In einer Anmerkung erwähnt Herr Professor Plitt, dass auch noch einige Briefe Hegel's an Schelling vorhanden seien, deren Veröffentlichung sich mit Sicherheit erwarten lasse. Diese Briefe, mit noch einigen andern, sind mir allerdings zu diesem Zweck von Herrn Professor Carl Hegel in Erlangen übergeben worden und werde ich

auch diesem Vertrauen zu entsprechen suchen, sobald ich Zeit dazu finde. Aus jenen Briefen habe ich auch gesehen, dass ich im Irrthum war, wenn ich glaubte, Schelling's Vater sei eine Zeit lang Rector der Klosterschule von Maulbronn gewesen. Er war es zu Bebenhausen.

Die Grundauffassung, die ich in der vorliegenden Schrift über das Verhältniss von Hegel zu Kant durchzuführen versucht habe, ist von mir zuerst 1840 in meiner Geschichte der Kantischen Philosophie dargelegt worden. Das Verhältniss Hegel's zu Schelling anders aufzufassen, als ich es 1843 in einer Schrift „Schelling“ gethan habe, ist mir bisher keine genügende Veranlassung gegeben worden.

Von Hegel's Philosophie sind unzählige Darstellungen gemacht. Ganz allgemein aus dem historischen Gesichtspunct einer Uebersicht in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie von Tennemann-Wendt, woraus Cousin für die Franzosen übersetzte, von Rixner, von Reinhold, Sigwart, Schwegler, von Düring u. s. w. bis zu Ueberweg herab. Diese letztere Darstellung meines verehrten Collegen ist eine durch sachliche Treue und kritische Unbefangenheit ausgezeichnete.

\* Es folgen dann die Darstellungen der Geschichte der neuern Philosophie von Descartes ab, unter denen die von Erdmann den ersten Rang behauptet. Das parallele Werk Kuno Fischer's ist noch nicht bis auf Hegel gediehen.

An sie schliessen sich die Schilderungen der neueren, speciell der deutschen Philosophie seit Kant, von Michelet, Biedermann, Fichte, Gruppe, Ulrici, Chalybäus, Barchou-de-Penhöen u. A.

Der letzte Ausläufer dieser Berichterstattung findet sich in den Monographien, die Hegel's Philosophie zum Gegenstand haben, wie Bachmann, Philipp Fischer, Staudenmaier u. A. sie bei den Deutschen, Ott bei den Franzosen geliefert haben.

Als eine Unterabtheilung dieser Charakteristiken, die gewöhnlich aus gegnerischen Gesichtspuncten Hegel bekämpfen, kann man die vielen Schriften betrachten, die sich mit einzelnen Lehren Hegel's befassen, die Menzzer über seine Naturphilosophie, Danzel über seine Aesthetik, Thaulow über seine Pädagogik u. s. f. geschrieben haben; eine Specialisirung, die sich auch in die verschiedenen Bearbeitungen der besondern Wissenschaften, z. B. der Rechtsphilosophie von Stahl, hineinzieht.

Die Persönlichkeit Hegel's ist selten geschildert worden. Das vorzüglichste Portrait derselben hat Hotho in seinen Vorstudien für Leben und Kunst 1835 gegeben, das daher auch mit Recht oft wiederholt und daher typisch geworden ist. Durch diese unnachahmliche Beschreibung seines Kathedervortrages hat Hotho zugleich ein höchst ausdrucksvolles Bild der Hegel'schen Darstellungsweise überhaupt gegeben. Als eine Ergänzung dazu lässt sich die Schilderung ansehen, die Alexander Jung in seinen Vorlesungen über moderne Literatur 1842 nach den Erinnerungen seiner Berliner Universitätsjahre gegeben hat. Manchmal findet man sehr interessante Erwähnungen der Person Hegel's an Orten, wo man sie nicht erwartet, z. B. in dem letzten Band von Laube's Reisenovellen. Manchmal sind es nur zerstreute Züge, die von Hegel zur Erwähnung kommen, wie Heinrich Heine solche geäußert hat, aber alle zeigen uns immer denselben einfachen, soliden, gutmüthigen, arbeitseligen Menschen. Die Concentration in das stille, energische Denken, das war sein normaler Zustand. Lange nach seinem Tode fragte ich einmal im Laufe des Gesprächs seine von mir hochverehrte Frau, welche Lieblingsgerichte Hegel gehabt habe. Lieblingsgerichte? Diese Frage erschreckte sie beinahe, als eine gleichsam frivole, denn diese Kategorie war im Hauswesen gar nicht vorgekommen.

Endlich habe ich selber in einer langen Schriftstellerlaufbahn so viel über Hegel geschrieben, dass ich, wollte ich mich nicht wiederholen, gezwungen gewesen bin, in dem vorliegenden Buche gar manche Partien viel kürzer zu halten, als es vielleicht erwartet wird. Ich rechne dahin zunächst alles, was ich über den Begriff des Gegensatzes und des Widerspruchs gesagt habe, weil ich in einer Wissenschaft der logischen Idee alle Formen des Widerspruchs ausführlich abgehandelt habe, um der Verwirrung auf diesem Gebiet abzuhelpen. Ich rechne dahin die etwas knappe Behandlung, die ich der Naturphilosophie habe angedeihen lassen, weil ich eine besondere Schrift über Hegel's Naturphilosophie mit Beziehung auf Véra's Bearbeitung derselben erst im Frühjahr 1868 herausgegeben und darin namentlich auch die systematische Organisation der Naturwissenschaften ausführlich besprochen habe. Ferner rechne ich dahin die kritische Besprechung der psychologischen Fragen, weil ich in einem Anhang zur dritten Ausgabe meiner Psychologie von 1863 eine die ganze neuere Literatur umfassende Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der deutschen Psychologie gegeben habe. Von

den Ausführungen, die ich von einzelnen Seiten der Hegel'schen Philosophie gemacht habe, will ich die vielen kleinen, die theils in meinen „Studien“ und in meinen „kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems“ schon gesammelt sind, theils noch in sehr verschiedenen Journalen zerstreut liegen, übergehen und nur ihrer Wichtigkeit halber zwei erwähnen. Ich habe von der Philosophie der Geschichte in der dritten Auflage des Rottek-Welker'schen Staats-Lexikon's unter dem Titel: Menschheit, einen Abriss der ganzen Weltgeschichte gegeben. Von der christlichen Religion aber, über deren Auffassung von Hegel bei den Theologen so viel Unbestimmtes zu lesen ist, dessen Inhalt zuletzt auf den Vorwurf des Pantheismus hinauszulaufen pflegt, habe ich eine vollständige Darstellung in meiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften gegeben, deren erste Ausgabe ich Hegel noch selber persönlich nicht lange vor seinem Tode einhändigte. Die zweite Ausgabe 1846 ist, wie ich glaube, durch eine völlige Umarbeitung der theoretischen und praktischen Theologie viel besser und gründlicher, als die erste; sie ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, noch viel hegelscher, allein eben deshalb wurde sie von den Theologen mehr als die erste, gemieden. Wenn man sie auch benutzte, so genirte man sich doch, sie zu nennen. Ich bringe nun diese Schrift ausdrücklich hier zur Erinnerung, theils um mich zu entschuldigen, wenn ich über einen so wichtigen Gegenstand, als das Christenthum, weniger weitläufig gewesen bin, theils um die Behauptung zurückzuweisen, die neuerdings gegen Hegel und gegen mich wieder mehrfach gemacht ist, als ob es an einer deutlichen und eingehenden Darstellung der christlichen Religion durch die Hegel'sche Philosophie fehlte. Die Stellung, die ich nach aussen hin durch meine theologische Encyclopädie einnehme, habe ich in der Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre charakterisirt.

Statt einer Untersuchung über Hegel, warum wir ihn als einen Classiker unserer Literatur ehren müssen, würde vielleicht der zeitgemässere Weg, diese Ueberzeugung zu erwecken, eine Blumenlese aus seinen Werken gewesen sein, Lichtstrahlen, wie der jetzt beliebte Titel für solche Sammlungen lautet. In einem mässigen Bändchen für weniges Geld hat man das Gediegenste und Schönste, was sich bei einem Autor findet. Lebt nun wohl, ihr Werke des Autors, denn ihr fallt durch eure Vielbändigkeit dem leichtlebenden, genussfrohen Geschlecht der Gegenwart viel zu beschwerlich. Es

ist übrigens eine sehr umfangreiche Anthologie aus Hegel's Werken vorhanden, die Constantin Frantz mit Hiller in Berlin vom wissenschaftlichen Gesichtspuncte aus veranstaltete.

Auf die Schule Hegel's ist von mir unter dem Abschnitt, der von der Polemik gegen ihn handelt, nur so viel Rücksicht genommen, als zu seiner Charakteristik schlechterdings erforderlich war. Ihre Geschichte ist bisher zweimal geschrieben, von R. Gottschall in seiner Geschichte der neuen deutschen Literatur, besonders in der zweiten Auflage, und von Erdmann im zweiten Theil seines vortrefflichen Grundrisses der Geschichte der Philosophie. Es lässt sich aber wohl noch eine andere Ausführung dieses interessanten Themas denken, denn in dieser Geschichte spiegelt sich der ganze Verlauf der politischen und religiösen Kämpfe, welche zwischen der Juli- und der Februarrevolution Norddeutschland so heftig bewegten. Die Form der socialen Frage war es, hinter welcher sich die schärfste Kritik des Staates und der Kirche verbarg. Die Geschichte des jungen Deutschlands ist von der der Hegel'schen Schule nicht zu trennen. Der französische Musterkritiker Taillandier hat in seinen Studien über Deutschland sich diesen Zusammenhang auch nicht entgehen lassen.

Nicht weniger wichtig aber ist in diesem Process das jüdische Element, das sehr bald in Berlin zur Hegel'schen Philosophie ein intimes Verhältniss gewann und sich oft in den wunderlichsten Metamorphosen herumwarf. Die Juden zeichnen sich durch das Formuliren und Colportiren der Stichwörter des Parteikampfes besonders aus.

Mit andern Worten, man muss die Geschichte der Hegel'schen Schule nicht bloß literaturgeschichtlich, sondern zugleich als Culturgeschichte schreiben. Keine Schule, auch die Socratische nicht ausgenommen, hat eine solche Fülle origineller Individualitäten hervorgebracht und in den Phasen ihrer Entwicklung einen so dramatischen Verlauf mit bald tragischen, bald komischen Ausgängen gehabt.

Der Chronologie nach gehören Kant und Fichte, Schelling und Hegel zusammen, der höchsten Intention nach aber Kant und Hegel. Das glaube ich hier bewiesen zu haben. Wenn ich Fichte, Schelling, Herbart, Krause, Baader, Schopenhauer nur als Zwischengestalten zwischen Kant und Hegel betrachte, so will ich sie damit zwar in die richtige Proportion setzen, die ihnen vor dem Richterstuhl einer unparteiischen Kritik zukommt, ich will ihnen aber den Werth nicht rauben, den sie besitzen. Es wäre unwürdig und lächerlich, das Verdienst dieser Männer herabzusetzen, um für Hegel

eine künstliche Suprematie herauszupräpariren. Ich lebe meiner Ueberzeugung nach, die ich schon vor dreissig Jahren ausgesprochen habe. Ich werde es weder dem Herbartianer Allihn, noch dem Krausianer von Leonhardi, noch dem Baaderianer Hoffmann verdenken, wenn sie mit mir nichts weniger als übereinstimmen. Mögen sie versuchen, für ihre Meister dasselbe zu thun, was ich für den meinigen versucht habe.

Man hat die mancherlei Abweichungen, die sich in meinen Schriften, namentlich in meinem System der Wissenschaft 1850 finden, so gewendet, als pointirte ich, eine eigene Philosophie zu haben. Nun hab' ich allerdings mir stets freien Sinn bewahrt, weil ich Sklaverei jeder Art hasse. Buchstabenvergötterung in der Philosophie ist der Tod derselben. Aber in der kritischen Unbefangenheit, die ich auch Hegel gegenüber zu besitzen glaube, habe ich mir nie eingebildet, ein eigenes System geschaffen zu haben. Ich bin unabhängig genug, auch von meinen eigenen Arbeiten zu wissen, dass ich mein ganzes Leben hindurch Hegel gegenüber nur der liebevolle Schüler gewesen bin, der nicht mit serviler Reproduction, sondern mit productivem Streben seine Arbeit zu pflegen und weiterzuführen getrachtet hat. Wenn ich daher auch in dieser Schrift, welche wesentlich dem Ruhme Hegel's gewidmet ist, gegen ihn polemisire, so geschieht dies immer aus den Principien oder aus der Methode seiner Philosophie heraus, nicht aus der Eitelkeit, es besser zu wissen, als er.

Stellen anzuführen, meine Ansicht in Betreff der Hegel'schen Doctrin zu unterstützen, habe ich für überflüssig gehalten, weil eine lange Erfahrung mich gelehrt hat, dass sie nichts helfen. Den Theologen zeige man noch so bündig einen Haufen Stellen, darzuthun, dass Hegel kein Pantheist gewesen, so bleiben sie doch bei ihrer Meinung, schon weil sie zu bequem ist. Wenn man sich ansieht, was sie ihrerseits für Stellen citiren, Hegel zum Pantheisten zu stempeln, so erkennt man offenbar, dass sie selber oft gar nicht recht wissen, was sie sich unter Pantheismus denken sollen. Da ich nun Hegel für keinen Pantheisten halten kann, mein Theismus aber keineswegs der Glaube an die sentimentale Frazze ist, welche der Eudämonismus Gott zu nennen die Unverschämtheit hat, so hat man für mich den Namen eines Semipantheisten erfunden. Der Widerspruch, in welchem der egoistische Theismus mit der täglichen Erfahrung steht, ist so gross,

dass aus ihm eben alle die offeneren oder versteckteren atheistischen Tendenzen unseres Zeitalters entspringen. Der Phrenologe Combe erzählt in der Vorrede zu seiner Naturreligion, wie er schon als Kind zu ihr gekommen sei. Er hatte ein recht blankes Geldstück geschenkt erhalten. Dies gefiel ihm ausserordentlich. Er wünschte aber, es möchte grösser sein. Die Kinderfrau des Hauses hatte ihm immer gesagt, wenn er recht artig wäre und Gott recht innig um etwas bäte, so würde das auch geschehen. Er nahm nun das Geldstück, legte es in eine Schachtel, betete täglich auf das inbrünstigste zu Gott, es wachsen zu lassen und maass es von Zeit zu Zeit. Wochen und Wochen vergingen, aber das Geldstück blieb trotz des Betens, wenn er es erwartungsvoll maass, immer nur so gross, als es gewesen war. Empört, sich von dem allvermögenden Gotte, vor dem er so oft das Knie gebeugt hatte, sich so behandelt zu sehen, gab er den Glauben an das Wunder nicht nur, sondern auch an den persönlichen Gott auf. Das ist symbolisch die Geschichte so vieler unserer Gottesleugner.

Hegel stimmte mit Kant im Vertrauen zur Vernunft überein. In der Epoche, in welcher er herankam, im letzten Decennium des vorigen und ersten des jetzigen Jahrhunderts, war in unserer philosophischen Literatur eben durch Kant's Vermittelung und durch die Verjüngung Spinoza's der Begriff des Absoluten lebendig, während in unserer Epoche gewöhnlich nur Momente desselben verabsolutirt werden, sei es das Ich, sei es die menschliche Gattung, sei es die Materie, sei es die Kraft, sei es der Wille, sei es eine Abstraction des Etwas, sei es die logische Kategorie. Der Begriff des Absoluten geht über alle solche einseitigen Abstractionen hinaus und fordert ebenso wohl das Denken, als das Sein, als ihre absolute Einheit; und diese Einheit nahm Hegel nicht nur als eine an sich seiende, als Substanz, sondern zugleich als für sich seiende, als Subject. Und Subjectivität der absoluten Substanz nahm er nicht als das Subjectsein im einzelnen Menschen, wie der Junghegelianismus ihn interpretirt, sondern als ebenfalls absolutes Subjectsein. Ohne die absolute Subjectivität würde die relative des endlichen Geistes gar nicht existiren.

Hegel erkannte die immanente Gesetzmässigkeit der Natur an, aber er war kein Materialist.

Er erkannte die Existenz des Uebels an, aber er war kein Pessimist. Er wälzte die Schuld der Existenz des Uebels nicht von Gott auf den Menschen oder, was ja nur eine vornehmere Form

dieser Hypothese ist, auf einen Lucifer vor dem Menschen ab, sondern er erklärte dasselbe als von der Endlichkeit der Erscheinung unabtrennbar. Eine Welt ohne die Möglichkeit des Schmerzes wäre ihm fade erschienen. Er war eine zum Heroischen geneigte Natur, die daher auch den Krieg als vernünftig gerechtfertigt wissen wollte; um zum Frieden zu gelangen muss der Geist nach ihm sich über den Tumult der Geschichte zur Religion, zur Versöhnung mit Gott erheben. Der moderne Pessimismus, der vor dem Dasein und noch mehr vor dem Kampf um die Existenz in krankhafter Gereiztheit zurückschauert, ist nur die Kehrseite der ungeheuern Genussucht, in welche unser Zeitalter versunken ist. Man möchte im Geniessen die Organe gern bis zur Maasslosigkeit strapaziren, aber ohne sie zu ermüden, ohne sie abzustumpfen oder zu vernichten. Die schönen Houris in Mohammed's Paradies, denen die Gläubigen ins Unendliche hin beiwohnen können, ohne dass sie aufhören Jungfrauen zu bleiben, sind das Ideal unserer genussgierigen Pessimisten.

Wir leben in einer Zeit des Fortschritts, dessen riesenhafte Dimensionen von unsern Zeitgenossen überall, mehr oder weniger gefühlt, dessen Wirkungen von ihnen oft nur widerwillig anerkannt werden. Das neue Bewusstsein, das in dieser universellen Bewegung, die selbst Spanien ergriffen hat, entstehen muss, kann sich nicht in Absonderlichkeiten, wie glänzend sie auch erscheinen mögen, es kann sich nur in der Vernunft befriedigen, nur in ihr zur Klarheit über sich gelangen. Die Führer in diesem Process sind Kant und Hegel. Der Unterschied zwischen beiden wird noch durch ein besonderes Element charakterisirt, auf welches wir noch mit wenigen Worten hinweisen wollen.

Ueberschaut man die beiden Decennien unserer Literatur am Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts, so gewahrt man bald, wie tief das Studium der hellenischen Weltanschauung darin eingegriffen hat. Lessing und Winkelmann, Herder und Wieland, hatten es begründet. In Göthe und Schiller, in Heinse und Hölderlin culminirte es innerhalb der Poesie. In der Philosophie blieb Kant und Fichte von ihm unberührt. In Schelling regte es sich, wurde aber, wie bei den Schlegeln, von der Romantik absorhirt. In Hegel drang es zur vollkommen plastischen Gestaltung der Wissenschaft in der Composition wie im Styl durch. Bei Krause und Baader verschwindet es. Baader ist sogar anti-hellenisch zu nennen. Bei Herbart kommt das hellenische Element

sporadisch zum Vorschein. Schopenhauer fehlt es nicht an Empfänglichkeit für die Platonische Ideenwelt, für die Schönheit der griechischen Form; allein von da ab, dass er sein Hauptwerk vollendet hat, beginnt der Voltarianismus in ihm die Oberhand zu gewinnen. Ein Franzose Foucher-Careil hat in einer ausführlichen Monographie: *Hegel et Schopenhauer*, dies ausdrücklich hervorgehoben.

Auf dem Gebiet der Empirie ist der hellenische Geist von Alexander von Humboldt zur classischen Gestaltung der deutschen Wissenschaft fortgebildet. Als Reisender ist er der deutsche Herodot Amerika's, als Mann der Wissenschaft der deutsche Demokrit. Wie dieser, hatte er auch sein väterliches Erbtheil seinen wissenschaftlichen Reisen geopfert, wie dieser schuf er einen Kosmos. Auf Speculation, wie der Abderite, liess er sich nicht ein. Er blieb bei der Erfahrung stehen. Wahrnehmung der Thatsachen, Beobachtung und Vergleichung derselben, durch Induction die Gesetze der Natur zu erkunden, das war seine Grösse. Bis in das höchste Alter lebte in ihm ein unermüdlicher Sammlerfleiss für alle Naturphänomene. Das Zusammenschauen der Wechselwirkung zwischen Bodenbeschaffenheit, Bodengestaltung, Klima, Flora und Fauna war ihm eingeboren und verlieh seinen Schriften jenen poetischen Zauber, der vorzüglich in seinen Ansichten der Natur so bewunderungswürdig ist und die Geographie aus einer für trocken gehaltenen Wissenschaft zu einer der interessantesten hat umgestalten helfen. Der Kosmos, das Werk seines mit den vielseitigsten Anschauungen und Kenntnissen gleichsam überfruchteten Alters, hat nur im ersten Theil noch die malerische Farbenfrische, die in den früheren Darstellungen, auch im ersten Band seiner Amerikanischen Reise, so glänzend hervortrat. Von seiner Asiatischen Reise ist nichts Aehnliches zu sagen. Was der Platonische Timäus als ein speculatives Gemälde der Natur, das ist der erste Theil des Humboldt'schen Kosmos als ein rein empirisches. Der zweite Band enthält noch über das Naturgefühl der Völker und über die landschaftliche Physiognomie der Gegenden geistvolle Blicke und anmuthige Schilderungen. Die Geschichte der physischen Weltbeschreibung in derselben zeigt schon eine Ermattung des Styls, die in den folgenden Bänden sich in Trockenheit verliert, weil sie nur einzelne Abschnitte des ersten Theils mit einem grösseren Detailreichtum wiederholen. Die Uebersicht der Vulcane wird zuletzt ganz katalogartig. Ein ungeheures Wissen, dessen Breite zum Erstaunen nöthigt, ist von Humboldt in den Anmerkungen des Kosmos

ausgelegt, allein eben hiedurch ist die Composition in ihrer organischen Einheit geschädigt. Wie es möglich ist, was in Berlin bei seiner Universitätsfeier geschehen ist, den Humboldt'schen Kosmos als ein episches Gedicht zu feiern, ist mir wenigstens unverständlich. Wie es möglich ist, den Kosmos als ein populäres Werk in einer sogenannten Volksausgabe verbreiten zu wollen, ist mir noch unverständlicher. Es erscheint mir als eine ungerechte Beeinträchtigung der Verdienste Humboldt's, immer nur bei seinem Kosmos stehen zu bleiben, statt seiner anderweiten Arbeiten wenigstens in demselben Maasse zu gedenken. Seine Ansichten der Natur, seine Ideen zu einer Pflanzengeographie, seine Abhandlung über den Umlauf des Goldes, seine Schilderungen des Orinokothales und der Cordillerenberge, das sind seine wahrhaft populären Schriften, die auch schon durch tausendfältigen Wiederabdruck Eigenthum der Nation geworden sind. Humboldt war, als Preusse, als Deutscher, zugleich Kosmopolit in einem Sinne, wie es von andern Sterblichen nicht gesagt werden kann, wenn sie etwa kosmopolitische Meinungen haben. Er gehörte nämlich, wie Friedrich der Grosse, als Schriftsteller ebenso sehr den Franzosen an. Seine Geschichte der Entdeckung Amerika's, von welcher die Geschichte der physischen Weltbeschreibung im zweiten Theil des Kosmos eigentlich nur einen knappen Auszug liefert, wurde von Ideler aus dem Französischen erst in's Deutsche übersetzt. Humboldt ist auch darin eine ganz einzige kosmopolitische Erscheinung, dass er durch sein Werk über die Statistik Neuspaniens, die Revolution Mexiko's als intellectueller Urheber vorbereitete. Ob seine schönen Schilderungen zu dem grossen Kupferwerk: *Vues des Cordillères* schon in's Deutsche übersetzt sind, vermag ich in diesem Augenblicke nicht einmal zu sagen.

Mit allen diesen Notizen, die ich noch häufen könnte, will ich nur der Einseitigkeit entgegentreten, mit welcher man heutzutage, oft in ganz stereotypen Wendungen, einen grossen Mann zu feiern sucht. Bei Humboldt immer nur wieder von seinem Kosmos reden zu hören, als ob man damit alles erschöpft hätte, ist so langweilig als ungenügend. Manchmal will man ihn damit loben, dass man ihn den deutschen Aristoteles nennt. Welche schiefe Parallele! Die Deutschen besitzen jetzt ein aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenes treffliches Werk von Biese über Aristoteles, welches in seinem zweiten Theil denselben auch als Physiker und Naturgeschichtschreiber schildert. Sie könnten also, ohne zu dem Engländer Lewes

zu greifen, der dem Aristoteles so ungerecht begegnet ist, recht bequem sich unterrichten, was im Aristoteles steht, und dann solche nichtssagende und verwirrende Phrasen unterlassen.

Noch seltsamer ist es, wenn man Humboldt dadurch zu verherrlichen meint, dass man ihm eine Verachtung der Philosophie andichtet, die er, der Bruder eines so tief gebildeten Philosophen, als Wilhelm von Humboldt es war, nie besessen hat. Er wollte mit Recht für die Naturwissenschaft vor allen Dingen exacte Forschung und war den apriorischen Constructionen auf ihrem Felde abhold; aber er war weit entfernt, die Philosophie überhaupt zu verkennen. Ich habe Jahre lang mit ihm in den freundlichsten Verhältnissen gestanden. Er hat meinen Bestrebungen eine Theilnahme geschenkt, wie ich sie gar nicht erwarten konnte. Nicht aber nur in complimentirenden Briefen, sondern auch sich einlassend. Er hat sogar die zweite Ausgabe meiner theologischen Encyclopädie Seite vor Seite durchgelesen und mir dann einen langen Brief darüber mit sehr speciellen Bemerkungen geschrieben. Würde Jemand das glauben, der etwa nur den Briefwechsel Humboldt's mit Varnhagen von Ense gelesen und ihn daraus als einen witzigen Salonspötter kennen gelernt hätte? Noch thörichter aber, als Humboldt für einen Verächter der Philosophie zu halten, ist es, anzunehmen, als ob er ohne die Philosophie sich zu einer solchen Höhe der Naturanschauung, wie sie bei ihm zu bewundern ist, hätte aufschwingen können. Man darf nur auf den Begründer der classischen Philosophie der Deutschen, auf Kant, zurückblicken, um die Keime eines Werkes, wie der Kosmos, zu entdecken.

Wer sollte nicht sehen, dass in Kant's Naturgeschichte des Himmels im wesentlichen dasselbe geleistet ist, was die Uranologie des Kosmos darbietet? Wer sollte nicht zugestehen, dass in Kant's physischer Geographie die Erde wesentlich schon ebenso als ein Ganzes gefasst ist, als der Kosmos es thut? Wer sollte nicht erkennen, dass die descriptive und am Faden der Vergleichung sich fortleitende Manier Kant's in seiner Beschreibung der Geschichte des Lissaboner Erdbebens, in seiner Abhandlung über die Vulcane im Monde, über den Begriff der Menschenracen u. s. w. schon ganz dieselbe ist, welche Humboldt in seinen kleinen Naturgemälden verfolgt? Der Unterschied liegt hauptsächlich nur darin, dass Humboldt über ein unendlich grösseres und kritisch bereits gereinigteres Material zu gebieten hatte.

Man kann Humboldt's Kosmos sehr ungezwungen als den universellen Schluss dieser descriptiven Tendenz Kant's ansehen. Aber auch die Schelling'sche Naturphilosophie hat ihren unverkennbaren Antheil daran. Es ist jetzt Mode geworden, von derselben nur verächtlich zu reden und eine Anspielung Humboldt's auf die bacchantischen Ausschweifungen derselben als Auctorität dafür zu citiren. Es wäre aber ganz unhistorisch, den ausserordentlichen Fortschritt abzuleugnen, den Schelling's Ideen in der Entwicklung der Naturwissenschaft gewirkt haben. Sie durchbrachen mit Kühnheit die alten Schranken, sie zerstörten zahllose kleinliche Vorurtheile; sie gewöhnten daran, das Einzelne in seinem innern Zusammenhang mit dem Ganzen aufzufassen; sie begeisterten durch den Gedanken, auch in der Natur Gott zu finden. Die Verirrungen, die sich hieran knüpften, müssen wir vom Kern unterscheiden. Wenn Schelling's Säcularfeier herannaht, wird ihm hoffentlich der Dank der Nation dafür nicht ausbleiben, wenn sie auch zu seiner zweiten Philosophie, zu seiner theogonischen Restauration des Christenthums nicht sich hat bekehren können. Steffens' Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde, die aus dem Kampf mit dem Werner'schen System entsprangen, haben damals auf die Umgestaltung der Geologie eine mächtige Wirkung geübt, der auch Humboldt, welcher in Freiberg dieselbe Schule wie Steffens durchgemacht hatte, sich nicht zu entziehen vermochte. Es war unmöglich, ein Zeitgenosse jener Jenenser Periode zu sein und nicht von den Ideen der tonangebenden Philosophien, welche die ganze geistige Atmosphäre durchdrangen, berührt zu werden.

Den Gipfel des Unverstandes erreicht die moderne Gerechtigkeit gegen die Philosophie in dem Wahn, als ob sie überhaupt abgethan sei. Die Schopenhauer'sche Weltansicht ist daher so beliebt, weil sie ohne die Anforderung einer wirklichen Wissenschaft zu machen oder ohne auch nur eine einzige Wissenschaft aufzubauen, auf Fichte als einen seichten Rhetor, auf Schelling als einen Charlatan, auf Hegel als einen Unsinnsschmierer, auf Herbart als einen Querkopf mit souveränstem Hohne schimpft. Dies rohe Schimpfen hat der Gemeinheit wohl gethan, welcher der Gedanke der Existenz der Vernunft so unbequem geworden ist. Man wird aber auch der Schadenfreude, jene Philosophen mit Schopenhauer als Narren und Dummköpfe zu verachten, wieder überdrüssig werden. Der ernstere Geist der deutschen Nation wird sich wieder zu einer ruhigeren Be-

sinnung erheben und den Verdiensten jener Männer gerecht werden, wie sich dies in Betreff Fichte's bereits bei seiner Säcularfeier gezeigt hat, wenn man auch an ihm, wie unter den damaligen Umständen erklärlich, die politische Seite vor der philosophischen hervorhob.

Man stellt gegenwärtig den Untergang der Philosophie auch wohl so dar, dass die Naturwissenschaft als die exacte Wissenschaft an ihre Stelle getreten sei. Man bringt daher das Wort Natur überall an. Man spricht von der Logik als der Naturlehre des Denkens von der Psychologie als von der Naturwissenschaft der Seele, von der Politik als von der Naturlehre des Staates und der Gesellschaft. Man spricht von den Naturgesetzen der Nationalökonomie, des Schönen und der Kunst u. s. w. Man präsentirt sich mit dieser Phraseologie dem Zeitalter als auf der Höhe der jetzigen Bildung stehend, die vom Geist nichts wissen und alles in Mechanik verwandeln will. Der Name Humboldt's wird auch für diese Abstraction gemissbraucht, indem man ihn als mit dieser Einseitigkeit völlig einverstanden erklärt und ihn als ein glänzendes Beispiel anführt, wie weit es die Naturwissenschaft ohne alle Philosophie und ohne Berührung des unbekanntes Etwas, das man Geist zu nennen pflege, gebracht habe. Damit thut man Humboldt aber Unrecht, denn wenn er als Naturforscher vermieden hat, sich über andere Wissenschaften auszusprechen, so folgt daraus nicht, dass er dieselben als unberechtigt oder für bloß integrirende Theile der Naturwissenschaft gehalten habe. Aus der tiefen Sympathie, die er für die liberalen Bestrebungen auf dem politischen und kirchlichen Gebiet besass, geht schon hervor, dass er noch an eine andere Macht, als die der blossen Naturnothwendigkeit, glaubte. Ich schickte ihm einmal ein Buch, worin ich die Entwicklung der poetischen Ideale der Völker untersucht hatte. Ich hatte ein plastisches Ideal der Schönheit, ein didaktisches der Weisheit, ein romantisches der Freiheit unterschieden. In den Stunden der Nacht, wenn wir andere Sterbliche schlafen, lebte Humboldt für seine Freunde. Dann hatte er endlich Ruhe, dann schrieb er Briefe. Aus einer solchen Nachtfeierstunde empfing ich von ihm einen Brief, worin er mit der Begeisterung eines Jünglings den Gedanken verfolgte, mit dem ich geschlossen hatte, dass die Freiheit Weisheit lernen und als Schönheit erscheinen werde.

Humboldt's Grossthat wird immer die wissenschaftliche Entdeckung Amerika's bleiben, allein um dies Centrum herum gruppiren sich

zahllose peripherische Arbeiten. Der Kosmos ist die encyklopädische Retrospective auf alle diese Arbeiten.

Zwischen Humboldt und zwischen Hegel bestand gar kein persönliches Verhältniss. In der Geschichte der deutschen Prosa aber haben sie eine Beziehung zu einander. Die descriptive Prosa der Naturschilderung wurde von Humboldt zu classischer Eleganz fortgebildet; während Hegel die dialektische Prosa der speculativen Erkenntniss zwar nicht zur Eleganz, wohl aber zur plastischen Kraft erhob. Grösse der Conception, schöne Gliederung der Composition, sorgfältige Besonnenheit der Detailausführung, prägnanter Ausdruck des Einzelnen, so dass die männliche Würde der Sprache auch in der Region des abstracten Begriffs, eine gewisse Anschaulichkeit nicht verliert, endlich Innigkeit des philosophischen Pathos, das ist die Charakteristik des Hegel'schen Styls.

Es werden andere Zeiten, andere Zustände der Cultur kommen. Es werden andere Naturforscher, andere Philosophen ihre Zeitgenossen mit ihren Entdeckungen und Gedanken beschäftigen. Wenn in späteren Jahrhunderten, wie Macaulay prophezeit hat, die Brücken über die Themse von neugierigen Reisenden als Ruinen werden besucht werden, wie, möchte ich hinzusetzen, jetzt etwa die Reste der vierzig Brücken, die einst über den schönen Phasisstrom des Goldlandes Kolchis führten, das nun wieder mit Urwäldern bedeckt ist, dann wird man an Humboldt und Hegel so zurückdenken, wie wir an Columbus und Baco von Verulam. Dann aber wird man auch einsehen, dass der Kosmos das eine und die Encyklopädie das andere Extrem sind, die von einer gemeinschaftlichen Einheit getragen werden. Wenn jener liebevoll an die äussere Form der Erscheinung in ihrer ganzen Breite sich anschmiegt, so gräbt sich diese mit entschlossenem Muthe in das innere Wesen der Phänomene ein. Die mit einer gewissen Lockerheit sich häufende Beschreibung und die mit streng logischer Bündigkeit sich organisirende Systematik ergänzen einander.

Als Hegel zu Anfang dieses Jahrhunderts seine Phänomenologie schrieb, bemerkte er in der Vorrede, dass die Philosophie als Surrogat für die verlorene Religion gelten solle. Gegenwärtig ist auch dies Bedürfniss nicht mehr vorhanden. Auch die Philosophie ist abgethan. Der nihilistische Radicalismuss weiss nur zu gut, dass keine Wunder geschehen, und dass keine Vorsehung existirt, welche dafür sorgte, dass wir nicht verhungern, nicht erfrieren, nicht an entsetz-

lichen Krankheiten hinsiechen, nicht von andern Menschen auf das boshafteste behandelt werden könnten u. s. w. Er weiss dies; er will daher eine Einrichtung der Gesellschaft, die jedem Mitgliede Wohnung, Kleidung, Nahrung und Schutz gegen Gewalt garantirt. Er weiss auch, dass der Mensch, da er auf Wunder nicht rechnen darf, sich selbst helfen müsse. So wird der nihilistische Radicalismus zum radicalen Nihilismus, zur Revolution des Proletariers. Seit der Verschwörung von Baboeuf und Buonarotti in der ersten französischen Revolution hat diese negative Richtung des Socialismus ungeheure Fortschritte gemacht. Cavaignac hat in der dreitägigen Schlacht, die er ihr 1848 in den Strassen von Paris lieferte, den vierten Stand vorerst noch einmal niedergeworfen. Dieser vierte Stand, der jetzt in einem dunkeln Ringen nach Bildung und menschlicher Würde begriffen ist, findet sich oft der Gefahr ausgesetzt, von herrschsüchtigen fanatischen Führern bis zur Verzweiflung aufgestachelt zu werden, die ihn an nichts mehr als an seine Faust und an das Geld glauben lässt.

Die neue Wendung, welche in die Philosophie gekommen ist, drückt nur den gesammten Zustand der gegenwärtigen Menschheit aus. Hegel war noch so glücklich, dass er, in Uebereinstimmung mit Kant, an der Existenz der Vernunft und der Herrschaft derselben, mindestens der sein sollenden, nicht zweifelte. Die neue Zeit aber fragt, ob denn die Nothwendigkeit, die wir empirisch vorfinden, auch überhaupt nothwendig sei? Sie fragt, ob die Gesetzmässigkeit der Natur, die wir anerkennen müssen, auch das Glück, das Wohlsein der Naturwesen involvire? Sie fragt, ob es nicht entsetzlich sei, eine solche Natur zur Unterlage der menschlichen Geschichte zu machen, und uns alle, wie Göthe es ausdrückte, auf Vulcanen schlafen zu lassen. Sie fragt, angesichts der Ruinen der Völkergeschichte, was denn an diesem ewigen Kriegszustande der Nationen Vernünftiges sei? Was hilft uns die schönste Dialektik des Hegel'schen Begriffs, wenn ihre vom Philosophen gefeierte Negativität das Construiren von Vulcanen, Orkanen, Raubthieren, Trichinen, Aussatz, Cholera u. s. w. möglich macht? Was hilft uns die zunächst imposante Architektur des Hegel'schen Systems, wenn wir darin alle Qual unseres Daseins, Krankheit, Tod, Krieg u. s. w. als vernünftige Wirklichkeit anerkennen sollen? Ist nicht die Philosophie Sophistik, wenn sie uns überzeugen will, dass diese Welt ein Ausbund von Vortrefflichkeit sei?

Solche und tausend ähnliche Fragen wirft der verbitterte Geist unserer Zeit ohne Scheu auf. Das Menschengeschlecht hat sie bei allen Völkern zu allen Zeiten in verschiedenen Formen aufgeworfen und beantwortet. Die Ostasiaten entgegengesetzt den Westasiaten; die Griechen und Römer anders als die Germanen; Die Epikureer anders als die Stoiker; die Manichäer anders als die orthodoxen Christen. Hegel kennt alle diese Standpuncte. Er hat sie alle mit kritischem Ernst geprüft. Er hat sich durch sie in seiner Gewissheit der Vernunft und Freiheit nicht erschüttern lassen. In ihnen sucht er, so weit es möglich ist, die Enträthselung der wunderbaren Erscheinungen, von denen wir selbst die wunderbarste sind, denn, wie Göthe singt:

„In Wundern wird der arme Mensch geboren,  
In Wunder ist der arme Mensch verloren!“

Königsberg, 27. August 1869, als an Hegel's Geburtstag.

KARL ROSENKRANZ.

# INHALT.

---

|  | Seite |
|--|-------|
| Vorwort . . . . .  | V     |
| Eingang . . . . .  | I     |
| Nähere Bestimmung der Aufgabe . . . . .  | 3     |
| Die ältere deutsche Mystik als Vorbegründerin der deutschen Philosophie . . . . .                                      | 5     |
| Die Wolff'sche Popularphilosophie . . . . .  | 13    |
| Die Philosophie der Aufklärung . . . . .   | 16    |
| Kant, der erste classische Philosoph der Deutschen . . . . .   | 18    |
| Schiller, Reinhold, Fichte . . . . .   | 23    |
| Schelling . . . . .  | 31    |
| Hegel's Heranbildung zur Philosophie . . . . .   | 35    |
| Der Embryo des Hegel'schen Systems . . . . .   | 43    |
| Hegel's Entwurf einer neuen Verfassung Deutschlands . . . . .  | 62    |
| Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems . . . . .   | 68    |
| Kritisches Journal der Philosophie . . . . .   | 76    |
| Die Phänomenologie des Geistes . . . . .   | 85    |
| Hegel als Zeitungsschreiber in Bamberg . . . . .   | 115   |
| Hegel's philosophische Propädeutik und Gymnasialreden . . . . .  | 117   |
| Die Wissenschaft der Logik 1812—1816 . . . . .   | 119   |
| Verhältniss der Logik zur Phänomenologie . . . . .   | 133   |
| Das Wesen und das Unwesen der Hegel'schen Methode . . . . .  | 135   |
| Die Encyklopädie . . . . .   | 140   |
| Hegel als Publicist . . . . .  | 142   |
| Hegel, Preussen und die Rechtsphilosophie . . . . .  | 148   |
| Die Philosophie der Geschichte . . . . .   | 163   |
| Hegel's Psychologie . . . . .  | 174   |
| Was ist bei Hegel unter Wissenschaft des absoluten Geistes zu verstehen? . . . . .                                     | 183   |
| Schwierigkeiten, welche sich aus der Hegel'schen Eintheilung der Wissenschaft des absoluten Geistes erzeugen . . . . . | 186   |
| Hegel's Aesthetik . . . . .  | 192   |
| Hegel's Religionsphilosophie . . . . .   | 199   |
| Hegel's Geschichte der Philosophie . . . . .   | 217   |

|   | Seite |
|---|-------|
| Vollendung des Hegel'schen Systems in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie 1827 . . . . .                                 | 226   |
| Hegel als Kritiker . . . . .  | 229   |
| Hegel als Stylist . . . . .   | 233   |
| Verhältniss Hegel's zu seinen philosophischen Zeitgenossen: Schelling,<br>Baader, Krause, Herbart, Schopenhauer . . . . . | 249   |
| Hegel's Stellung in der deutschen Literatur . . . . .   | 278   |
| Hegel's Verhältniss zur Weltliteratur . . . . .   | 295   |
| Das Vorurtheil und die Polemik gegen Hegel . . . . .  | 300   |
| Die Zukunft des Hegel'schen Systems . . . . .   | 318   |
| Gesammtresultat . . . . .   | 333   |
| Epilog . . . . .  | 347   |

Wenn man in dem heutigen Jena umherstreift, so entdeckt man bald an vielen Häusern viereckige kleine Steintafeln, die über den Thüren eingemauert sind; sie versetzen uns in eine Zeit dieser Stadt zurück, in welcher sie die regste Werkstätte deutscher Kunst und Wissenschaft war, denn wir lesen auf jenen bescheidenen Denksteinen die Namen der grossen Geister, die hier zwei Decennien hindurch, während die französische Revolution ganz Europa durchzuckte, den tiefsten Schöpfungen der Phantasie und des Gedankens sich in glühendem Wetteifer widmeten. Hier in diesem Garten dichtete Schiller den Wallenstein; hier in diesem Gasthof hatte Goethe sein Absteigequartier, wenn er von den höfischen Kreisen sich in der gelehrten und burschicosen Atmosphäre einer Universitätsstadt erfrischen wollte; aus jenem Fenster stürzte sich Sonnenberg, als er sein Riesenepos, das Weltgericht vollendet hatte. In jenen Häusern wohnten Schleiermacher, Friedrich und August Schlegel, Novalis, Wilhelm von Humboldt, Reinhold, Fichte, Krause, Fries, Oken u. s. w. In jenem grossen Zimmer des ersten Stocks eines Eckhauses schrieb Hegel die Phänomenologie des Geistes.

So hat die Literatur diese bescheidenen Bürgerhäuser geadelt, und es ist unmöglich, ohne Rührung und Erhebung zwischen ihnen zu wandeln. Hier bei Jena und Auerstädt vernichtete Napoleon die preussische Armee, aber eben hier in diesem Städtchen hatte der deutsche Genius schon die Waffen eines höheren Selbstbewusstseins geschmiedet, mit dem er aus seiner politischen Schmach sich zu neuer Wiedergeburt erkräftigte. Das deutsche Reich war gefallen; die einzelnen Staaten Deutschlands mussten der Reihe nach sich den französischen Legionen beugen: die Nation hatte keinen gemeinsamen Altar gerettet, ausser dem der Literatur. Aber aus diesem sollte die heilige Flamme eines

neuen Selbstgefühls, einer höheren Verbrüderung emporschlagen. Die Deutschen hatten schon einmal, im Mittelalter, eine classische Poesie besessen. Sie war mit dem Ritterstande untergegangen. Die Kämpfe des Feudalstaates und die der Reformation hatten die Existenz von Kunst und Wissenschaft herabgedrückt. Die Humanisten hatten sich ihrer Muttersprache geschämt und in lateinischer Zunge geschrieben. Es folgte die Gallomanie, welche in deutscher Sprache den französischen Mustern oft unbeholfen genug nacheiferte. Das, was Originelles in der deutschen Art lag, nahm als Erscheinung eine rohere, von den höheren Ständen verachtete Form an. Langsam, schüchtern ermannte sich der deutsche Geist, bis er in Lessing und Winkelmann, in Klopstock und Herder, sich wieder zur Selbständigkeit in sich zusammenfasste und für einen Goethe und Schiller die Bahn gebrochen wurde.

An dem Prozesse, der sich nun vollzog, hatte die Philosophie jetzt einen Antheil, wie er zuvor nicht dagewesen war, denn sie begleitete von Kant ab nicht nur alle Phasen der ästhetischen Literatur, sondern griff auch productiv durch ihre kritische Anregung ein. Vor allem aber zeigte sie ihre Bedeutung auf dem religiösen und politischen Gebiete, indem sie die Idee der Freiheit als die Seele derselben vertheidigte. Nächst Luther hatte die Nation kein Name so tief ergriffen, als Kant, weil er nicht nur als speculativer Denker, sondern auch als populärer Schriftsteller wirkte, der bis zum letzten Athemzuge die Freiheit des Gewissens, des Glaubens, des Gedankens, daher auch der Presse, eindringlich zu lehren nicht müde ward. Der Despotismus der Fürsten, wie der Pfaffen hatte an ihm einen unversöhnlichen Feind, und die Begeisterung, die er für das moralische Ideal begründete, wurde zu einer Macht, welcher selbst seine entschiedensten Gegner, die Katholiken, sich in ihrer Polemik beugen mussten.

Aus den Kant'schen Philosophemen ging nun eine weitläufige Vertheilung der Arbeit hervor, welche die Umgestaltung der Wissenschaft überhaupt nach seinen Principien erforderte. Reinhold, Fichte, Herbart, Schelling, Krause, Baader, Schopenhauer, Hegel haben auf der Kant'schen Grundlage die Organisation der Wissenschaft erweitert und vertieft. Nach fast einem Jahrhundert scheint es, als ob die deutschen Philosophen, unbefriedigt durch die bisherigen Leistungen nichts Besseres wüssten, als zu Kant zurückzukehren. Von wie vielen Seiten her ertönt nicht dieser Ruf! Allein dies wäre ein Irrthum, welcher den obengenannten Philosophen Unrecht thun würde, die nicht vergeblich mit der Fortbildung der Philosophie sich bemüht haben.

Unter diesen steht aber Niemand Kant so nahe, als Hegel. Niemand hat das, was Kant zu thun übrig liess, so scharf erkannt; Niemand hat die Consequenzen der Kant'schen Denkart so vollständig gezogen; Niemand hat auf dem religiösen und politischen Felde das Princip der Freiheit ähnlich wie Kant, ohne allen Fanatismus, zur tieferen Einwirkung auf die Nation gebracht; Niemand endlich die Fortbildung der philosophischen Sprache zu einer allgemein wissenschaftlichen ganz im Sinne Kant's so gefördert wie Hegel. Ein Jahrhundert ist seit seiner Geburt verflossen und wir vermögen jetzt wohl ohne Voreingenommenheit für oder gegen ihn, seinen unsterblichen Verdiensten gerecht zu werden. In der Geschichte hat eine Epoche ihr Recht. Der Geist eines Volkes muss sich nach allen Seiten hin ausleben. Die Ideen der Philosophie würden leere Begriffe sein, wenn sie nicht auch die Liebe zu ihrer Realisirung entzündeten. In dieser Epoche der thatendurstigen Arbeit stehen wir Deutsche jetzt, zum Erstaunen den anderen Nationen. Um so mehr ziemt es uns, uns dankbar der Männer zu erinnern, die uns zu solcher nationalen Würde verholfen haben.

---

#### NAEHERE BESTIMMUNG DER AUFGABE.

In den gewöhnlichen Geschichten der Philosophie wird von dem Zusammenhang der Philosophen mit dem Leben ihrer Nation nur zu sehr abstrahirt. Man beschränkt sich in der Regel auf eine Angabe ihrer äusseren Lebensumstände, auf die Herzählung ihrer vornehmsten Schriften und auf eine dogmatische Darstellung ihres Lehrgebäudes, wenn auch Erdmann allerdings mit tieferem Eindringen weit über dies beschränkte Maass hinausgegangen ist. In der That sind dies auch die wesentlichsten Punkte, um deren Kenntniss es bei einem ersten Anlauf zu thun sein muss, allein Niemand wird leugnen, dass damit doch nur erst dem dringendsten Bedürfniss in einer trockenen, äusserlichen Weise genügt wird.

Die Formseite eines Philosophen wird fast gänzlich vernachlässigt. Man sollte erwarten, dass die Geschichten der Nationalliteratur sich auf dieselbe tiefer einliessen, allein die Verfasser solcher Geschichten sind, mit rühmlicher Ausnahme von Julian Schmidt und Rudolf Gottschall, durchschnittlich der Philosophie fremd, haben daher kein grösseres Interesse, kein genaueres Verständniss für ihre Werke und behelfen sich da, wo sie ihrer Erwähnung nicht entgehen können, mit sehr

allgemeinen Ausdrücken, ihre Bedeutung für die Literatur zu charakterisiren. Platon bei den Griechen, Descartes bei den Franzosen, Bacon von Verulam bei den Engländern, sind vielleicht die einzigen Philosophen, welche durch besondere Umstände hierin eine Ausnahme bilden.

Die Anthologien, welche den Zweck haben, die Musterschriftsteller der Deutschen in Fragmenten aus ihren Werken vorzuführen, lassen oft die Philosophen vermissen oder geben ein ganz zufälliges Fragment, das in seiner Einseitigkeit nicht im entferntesten eine richtige Vorstellung von dem betreffenden Autor zu machen im Stande ist.

Von allen deutschen Philosophen ist aber Hegel derjenige, der in seiner Stellung zur Nationalliteratur am wenigsten beachtet wird, obwohl er nun schon lange genug todt ist, eine unparteiische Würdigung seiner Verdienste auch in Betreff der deutschen Sprache erfahren zu können. Man begegnet bei seiner Erwähnung in der Regel nur der Bemerkung, dass er allerdings ein tiefsinniger Denker, aber ein schlechter Stylist gewesen sei, dessen dunkle und zum Theil barbarische Darstellungsweise vom Studium seiner Schriften mehr abschrecke, als dazu herlocke. Dies Vorurtheil gegen ihn ist ein so allgemein verbreitetes, allein zugleich so wenig durch eine eingehende Beweisführung unterstütztes, dass eben hieraus sich die Untersuchung rechtfertigen wird, ob er als ein Classiker der deutschen Nation angesehen und ob er, auch von Seiten der Form, einem Kant, Fichte, Schelling und Herbart an die Seite gestellt werden dürfe?

Classisch überhaupt nennen wir das, was eben so sehr durch die Gediegenheit seines Inhaltes als durch die Schönheit seiner Form vollendet ist. In der Literatur nennen wir einen Autor classisch, wenn er auf einem besondern Gebiete der Poesie oder Prosa einen neuen und originellen Inhalt in einer vollkommenen Sprache darstellt. Der Geist einer Nation muss in den Werken eines Classikers einen allgemein nothwendigen und in der Behandlung des Stoffs zugleich einen ästhetischen Fortschritt machen.

Die Philosophie hat es nun zwar zunächst mit der Wahrheit, nicht mit der Schönheit zu thun, allein sie muss innerhalb ihrer eigenthümlichen Grenzen nichtsdestoweniger nach Vollendung der Form streben, ohne welche sie nichts Classisches zu erzeugen im Stande ist. Ein Volk beweist seine geistige Selbständigkeit in letzter Instanz durch die Dichter und Philosophen, die aus seiner Mitte hervorgehen und in seiner eignen Sprache dichten, denken und schreiben. Die griechische Nation ist auch dadurch die geistreichste von allen, dass

sie die selbständigste und folgenrichtigste Entwicklung der Philosophie in ihrer eigenen Sprache und classische Repräsentanten für die verschiedenen Standpunkte, auf welche das Denken sich stellen kann, hervorgebracht hat. Die spätere Zeit ist in der Philosophie von den Griechen abhängig geblieben, allein es ist nicht gleichgültig, ob ein Volk, ob in einem Volke ein Stamm, sich bis zu einer relativen Selbständigkeit in der Philosophie erhoben habe oder nicht. Alle deutschen Stämme haben z. B. ihre Philosophen als den thatsächlichen Beweis des in ihnen herrschenden Gedankenlebens erzeugt. Schwaben hat Schelling und Hegel, Baiern Franz von Baader, Sachsen Leibnitz und Krause, Rheinland-Westphalen Jacobi, die Lausitz Lessing und Fichte, Hamburg Reimarus, Schlesien Wolff, die Mark Brandenburg Solger, Ostpreussen Kant, Westpreussen Schopenhauer hervorgebracht. Wen hat aber Oesterreich zu nennen, der diesen Männern ebenbürtig wäre? Und ist es zufällig, dass Oesterreich bis jetzt weder einen grossen classischen Dichter noch Denker zur Bereicherung der deutschen Nationalliteratur hat stellen können?

Das Anziehende einer Untersuchung über die Classicität eines Philosophen liegt vorzüglich in der Analyse der Composition seiner Werke, mit welchem Bewusstsein er sie angelegt und durchgeführt hat. Das Urtheil darüber zu gewinnen, wird erforderlich, sie mit dem absoluten Begriff der Wissenschaft und dem daraus sich ergebenden Ideal der Darstellung zu vergleichen; ein Vergleich, der allerdings nicht leicht, aber im höchsten Grade lehrreich ist, weil er in die Mysterien einer Productivität führt, die, wenn man sie mit der so oft und so weitläufig durchforschten poetischen vergleicht, bislang ausserordentlich vernachlässigt ist.

---

#### DIE AELTERE DEUTSCHE MYSTIK ALS VORBEGRUENDERIN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE.

Um aber Hegel in seiner wahren Bedeutung für die deutsche Nationalliteratur zu fassen, ist ein kurzer Rückblick auf die erste Entstehung der deutschen Philosophie überhaupt erforderlich, weil daraus die grossen Schwierigkeiten erhellen werden, welche unsere Sprache gehabt hat, sich für den philosophischen Gebrauch zu gestalten.

Die Deutschen hatten im dreizehnten Jahrhundert eine glänzende Epoche ihrer Dichtung durchlebt. Naturgemäss hätte auf dieselbe eine philosophische Epoche folgen können, allein hier stand die lateinische Sprache entgegen, weil sie im westlichen Europa durch die Vermittelung der Kirche zur allgemeinen Sprache der Wissenschaft geworden war. Dennoch sehen wir zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts den philosophischen Trieb auch in deutscher Zunge hervorbrechen. Deutsche hatten längst an der Entwicklung der Philosophie regen Antheil genommen; es war aber in lateinischer Sprache geschehen. Wir wollen nur an den Grafen Hugo von Blankenburg in der Abtei St. Victor zu Paris und an Albert von Bollstädt in Köln erinnern. Jener war ein Sachse, dieser ein Schwabe. Thomas von Aquino, der das Werk des Lehrbegriffs der römischen Kirche in seiner noch jetzt für sie gültigen, bei den Prüfungen der Theologen als Norm betrachteten Weise vollendete, war ein Schüler Alberts. Das Philosophiren in deutscher Sprache ging ganz naiver Weise aus der Predigt hervor, welcher sich die Franciscaner und Dominicaner mit vorzüglichem Eifer widmeten. Es war der Dominicaner Eckart, der diese speculative Richtung zuerst verselbständigte, so dass wir ihn den ersten deutschen Nationalphilosophen nennen können. Er war, aller Wahrscheinlichkeit nach, nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts im Elsass geboren, studirte in Paris, wurde vom Papst, der ihn nach Rom kommen liess, mit geistlichen Würden ausgezeichnet und zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts als Generalvicar nach Sachsen und Böhmen gesandt. Hierauf lebte er einige Zeit in Strassburg und zuletzt in Köln. Ueberall war seine Wirksamkeit eine ausserordentlich anregende, allein da er sich der freieren reformatorischen Thätigkeit der Begharden in manchen Punkten näherte, ward er der Häresie bezüchtigt. Er leistete 1327 einen bedingten Widerruf, mit welchem der Papst jedoch nicht zufrieden war und eine Bulle gegen ihn erliess. Indessen starb er 1329, bevor dieselbe noch veröffentlicht war.

Der Abt Trithemius hat noch seine Schriften gesehen: gegenwärtig besitzen wir jedoch nur Fragmente derselben, welche Pfeiffer in seiner Ausgabe der „Deutschen Mystiker“, gesammelt hat. Wir ersehen daraus, dass er im allgemeinen von dem Standpunct des vortrefflichen Thomas von Aquino ausging, allein sowohl in der Schärfe, mit welcher er die Widersprüche zwischen Gott, Natur und dem Menschen fasste, als in der Kühnheit ihrer Lösung viel weiter ging. Eckart

ist ein durchaus besonnener Denker, der überall den Missverstand abzuwehren bemüht ist, zu welchem die paradox erscheinende Darstellung verführen könnte. Vieles klingt bei ihm pantheistisch, was in der That nur der Ausdruck der Tiefe und Innigkeit seines religiösen Gefühls, seiner „Gottesminne“ ist. Er ringt damit, den Inhalt der christlichen Vorstellungen als den ewigen Process der Enttäusserung Gottes zur Welt, der Entzweiung des Menschen mit ihm durch das Böse und der Versöhnung mit ihm durch die Wiedergeburt in der alle Selbstheit aufopfernden Liebe zu begreifen. Vernunft und Freiheit beseelen sein Gedankenleben. Die äusserliche, mechanische Form, in welcher die Kirche das Dogma von der Satisfaction redigirt hatte, konnte natürlich damit nicht bestehen und reizte die Hierarchie gegen ihn auf.

Was nun seine Sprache betrifft, so war derselben allerdings schon eine Vorarbeit in den Uebersetzungen vorangegangen, mit welchen Glossarien und Interlinearversionen die philosophischen Schriften des Boëthius zu deutschen versuchten. Es war dies das Stammeln, während Eckart zur wirklichen zusammenhängenden Sprache fortschritt. Einerseits muss er auch die lateinische Terminologie übersetzen und thut dies oft in den glücklichsten Wendungen; andererseits aber genügt ihm bereits der vorgefundene Ausdruck nicht mehr, und er beginnt, für seine eigenthümlichen Gedanken schöpferisch zu werden. Wenn man diese Anfänge unserer Philosophie in ihrer urfrischen Redeweise beobachtet, wie sie mit unbefangener Leichtigkeit von Wesen und Wesenheit, von Ueberwesen und Mitwesen, von Einheit und Mannichfaltigkeit, von Möglichkeit, Ursächlichkeit und Wirklichkeit, von Gestalten und Entstalten, von Werden und Entwerden, von Eigenheit und Anderheit, von Entselbsten und Vergotten, von Ichheit und Geist, von Thätigkeit und Leidentlichkeit u. s. w. spricht, so erkennt man, wie hier die deutsche Literatur sich für die Philosophie eine selbständige Sprache hätte schaffen können.

Dass dies nicht geschah, lag zunächst in der Art, wie Eckart's Theosophie durch die Gottesfreunde im Rheinthal fortgesetzt wurde, denn diese nahmen eine durchaus praktische Richtung. Die „Erspiegelung“, wie sie das Wort Speculation verdeutschten, hatte für sie hauptsächlich ein Interesse zur Reinigung der Frömmigkeit von allem Falschen und Ungöttlichen. Sie stellten sich der hierarchischen Werkheiligkeit entgegen; sie wollten die Massen durch die Predigt zum reineren Christenthum, zur „Nachfolge des armen Lebens Jesu“,

heranziehen; sie unterhielten einen Verkehr, auch mit erleuchteten Frauen. Tauler, Nikolaus von Basel, Heinrich von Nördlingen, Konrad von Kaisersheim, Johann von Dambach, Thomas von Strassburg (ein Augustinermönch), Meister Dietrich, Hermann von Fritzlär, Rulmann Merswin, Suso, Heinrich von Passau, Gerhard von Sterngasse u. A. gehören hieher. Nikolaus von Basel war der geheimnisvolle Mann, der die Gottesfreunde zu einer besonderen Gemeinschaft zu constituiren versuchte. Er muss eine mächtige, imponirende Persönlichkeit gewesen sein, allein nach den Zeugnissen, welche Professor Schmidt in Strassburg über ihn veröffentlicht hat, lässt sich kaum bezweifeln, dass er auch viel zum Untergang der Gottesfreunde — so nannten sie sich, weil sie nicht Gottesknechte sein wollten — dadurch beitrug, dass er ein ekstatisches Element pflegte, dessen Visionen die Klarheit der Erkenntniss trübten. Sodann wurde der Aufschwung der Philosophie, so weit sie als deutsche in diesen Reformatoren sich regte, natürlich auch dadurch gehemmt, dass die Kirche den Gottesfreunden entgegentrat und einige von ihnen verbrannte. Das kleine Buch, „von der deutschen Theologie“ wurde das Hauptvermächtniss, welches von dieser Mystik den späteren Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag als eine gemässigte Darstellung des ganzen Standpunctes überliefert ward.

Die Philosophie wurde auch weiterhin nur lateinisch gelehrt, bis im sechzehnten Jahrhundert der Schweizer Paracelsus von Hohenheim jene theosophische Mystik wieder aufnahm und nach der Seite der Naturerkenntniss hin erweiterte. Bei Eckart, Tauler, Suso u. s. w. kam die Natur nur innerhalb der Theologie als „Geschöpflichkeit“ vor, Paracelsus aber, ein Mediciner, ging ausdrücklich auch auf den Begriff der Natur als solcher aus. Er hatte den ungeheuersten Drang, die Natur aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Er wanderte daher durch halb Europa; er liess sich deshalb mit allerlei Volk ein, dem er eine instinctive Erkenntniss der Natur zutraute, mit Hirten, Bergleuten, Hebammen, Jägern; er glaubte auch, aus der Alchemie viel gewinnen zu können. Dies war das grösste Unglück für die deutsche Wissenschaft, denn Paracelsus schleppte eine ganz rohe, barbarische Terminologie ein, die, nicht geeignet, die Wissenschaft der Natur zu fördern, sie vielmehr verdunkeln und verwirren musste. Um seine Schriften nur einigermaassen verstehen zu können bedarf man eigener Vocabularien, zu erfahren, was er unter Adech, Tartarus, Mumie, Ebron, Evestrum u. s. w. vorgestellt wissen will. Die Theo-

sophie verhalf ihm in der Naturwissenschaft zu einer Art Methode, indem er von dem Satz ausging, dass, weil die Gottheit in sich dreipersonlich sei, auch alles, was sie schaffe, dreifach sein und den Ursprung aus dem *Ternarius sanctus* an sich bezeugen müsse. Mercurius d. h. Quecksilber, Sulphur und Sal, wurden ihm die allgemeinen Elemente aller Naturgestaltung. Er erblickt in ihnen nicht blos das unmittelbar Sinnliche, sondern allgemeine Principien; Sulphur z. B. war für ihn nicht nur Schwefel, sondern das Brennliche, Feurige überhaupt; Sal nicht nur Salz, sondern das Princip der Corporisation, weil es krystallisirt u. s. w. Paracelsus stand seinen Zeitgenossen revolutionär gegenüber. Seine Sprache athmet eine polemische Wildheit. Zuweilen ist sie vortrefflich, oft aber chaotisch und durch die alchymistische Terminologie ungeniessbar. Er schrieb meistens lateinisch, ist aber der erste Professor gewesen, der Vorträge in deutscher Sprache zu halten wagte.

Eckart war Theologe, Paracelsus Mediciner, beide aber waren schulmässig gebildete Männer, die das Lateinische verstanden und schrieben. Derjenige aber, welcher die Theosophie in ihrer Totalität bei den Deutschen zuerst darstellte, war ein schlichter Bürger, ein ungelehrter Schuster, Jacob Böhme, 1575 bis 1624. Er lebte in Görlitz das Leben eines einfachen Handwerkers. Die protestantische Kirche hatte sich in ihren Bekenntnissen abgeschlossen und damit die theologische Wissenschaft in ihrer freien Entwicklung niederzuhalten angefangen. Der Buchstabe verdrängte und bedrängte den Geist. Die Sectirerei, die sich regte, gab davon ein thatsächliches Zeugniß. In dieser Situation wandte sich ein so tief religiöses Gemüth, wie das Böhme's, zur Theosophie, sich, unabhängig von allem statutarischen Glauben, durch Gott selber belehren zu lassen. Schon in seiner Jugend hatte er Ekstasen gehabt. Sie fingen an, sich in seinem Mannesalter zu wiederholen. Unbekannt mit den psychologischen Phänomenen, wusste er nicht, wie er sie sich anders, als durch göttliche Offenbarung erklären sollte. Um aus der Unruhe, in welche er durch so ungewöhnliche Art des Anschauens versetzt wurde, herauszukommen, fing er endlich an, seine Vorstellungen niederzuschreiben. So entstand seine erste Schrift: „Aurora oder Morgenröthe im Aufgang“, die sich noch ganz an die Bibel anlehnte, aber doch schon in rohen Zügen die Hauptmomente seiner Auffassung Gottes, der Natur und des Menschen enthielt. Die Geistlichkeit suchte ihn in seinem Streben als einem vorwitzigen Thun zu hemmen, er unterwarf sich auch Jahre lang dem Verbot des Görlitzer Magistrats, nichts mehr zu schreiben, bis er

seines Dranges nicht mehr Meister werden konnte und man ihn auch gewähren liess, wo er denn in rascher Folge ziemlich umfängliche Schriften: „vom *Mysterio magno*“, von „den drei Principien“, vom „dreifachen Leben des Menschen“ von „der *Signatura rerum*“, von der „Menschwerdung Christi“ u. a. verfasste.

Die Tiefe Böhme's zeigt sich vorzüglich darin, dass er das Absolute in seiner ewigen Allgegenwart verstehen will und an dieser Möglichkeit nicht zweifelt. Er will erkennen, wie in Gott und aus Gott die Welt hervorgeht, und wie sie in ihn wieder zurückkehrt. Gott ist für ihn nicht ein Wesen, wenn auch ein höchstes, ausserhalb der Welt, sondern er schaut sein Wirken überall an, denn die Wahrheit ist nicht von gestern oder heute oder morgen, sondern ewig, und sie ist nicht hier oder dort, sondern allgegenwärtig. Die Offenbarung ist nicht ein einmal vorübergehender Act Gottes, vielmehr eine nothwendige und constante Function desselben. Ohne sie wäre er das wüste Eine. Er selber ist es, der den Gegensatz in sich enthält, durch welchen er sich fasslich und empfindlich wird, denn ohne das *Contrarium*, das überwunden wird, wäre keine lebendige Einheit Gottes mit sich, sondern nur eine leere, unfruchtbare Identität. Das Ja ist wirkliches Ja nur durch das ihm entgegengesetzte Nein. In solchen Anfängen seiner Schriften ist Böhme ziemlich einfach und klar und in der Wahl seiner Ausdrücke oft überaus glücklich. So wie er aber weiter in das Besondere sich einlässt, wird er verworren und phantastisch. Der Mangel an eigentlich wissenschaftlicher Bildung macht sich dann in einer bedauerlichen Weise fühlbar. Einerseits hat er wirklich tief dringende Gedanken, andererseits aber von Logik und Metaphysik keine Ahnung. Nun greift er, um sich zu genügen, nach allen möglichen Formen; er nimmt das Licht, den Ton, den Geschmack, den Geruch, die Affecte, die Temperatur, die Elemente u. s. w. zu Hülfe, um annäherungsweise zu sagen, was er denkt. Dadurch entsteht eine sehr stark sinnlich tingirte Sprache, die mit ihrem Inhalt, welcher die reinsten und genauesten Gedankenformen fordert, auf das stärkste contrastirt. Die Eckart'sche Mystik, wie sie durch die deutsche Theologie überliefert war, die Paracelsische Naturphilosophie, wie sie Böhme auch durch befreundete Aerzte zugeführt wurde, gaben ihm allerdings eine schon ziemlich reiche Terminologie, allein er verstand sie nicht kritisch zu sichten und so blieb seine Sprache eine traurige Zwitterbildung zwischen deutschen und fremdsprachigen, oft höchst gewaltsam gewendeten Ausdrücken.

Es kann hier, wo wir ein Hauptaugenmerk auf die Form der Philosophie richten, nicht der Zweck sein, uns auf den specielleren Inhalt der Böhme'schen Lehre einzulassen. Da er jedoch in der Periode der modernen Romantik, durch welche auch Hegel hindurchmusste, eine grosse Rolle spielte, so wollen wir wenigstens so viel davon erwähnen, als nothwendig ist, Hegel's Verhältniss zu ihm selber später zu charakterisiren. Wenn man von den vielen Schwankungen und Aenderungen in seinen Schriften absieht, so bleibt als Grundlage immer das Dogma der Trinität stehen, an welchem er sich in der Speculation orientirt. Gott ist nicht ein abstract einiger; er ist Vater, Sohn und Geist. Der Vater zeugt sich im Sohne und der Geist geht aus von Vater und Sohn. Nun hat Böhme eine gewisse systematische Ordnung in dem Process des göttlichen Wesens aufgestellt, nämlich die sieben Quellgeister oder Naturgestalten, aus denen das göttliche Leben urständet: 1. Sal; 2. Mercurius; 3. Sulphur; 4. Feuerblitz; 5. der Licht- und Wassergeist; 6. Schall und Hall; 7. die göttliche Sophia oder Magia oder der göttliche Salnitter. Die erste und letzte Bestimmung sind Functionen des Vaters als das A und O alles Seins; die zweite und sechste Functionen des Sohnes; die dritte und fünfte Functionen des Geistes; die vierte aber steht zwischen den drei ersten und den drei letzten als der Durchbruch von dem Werden zum Dasein. Sal, Mercurius und Sulphur sind die bekannten Paracelsischen Naturkategorien, welche Böhme erweitert, denn Sal ist ihm das Princip der Contraction, der Begierde, des Grimms, der Finsterniss, der Herbheit, Härte, Bitterkeit, der Impression zur Fasslichkeit; Mercurius ist ihm das Princip der Bewegniss, der Expansion, die Erweichung; Sulphur das Princip des Feuers als der *turba vitae*, als des Angstrades, als der Qual zur Geburt; der Feuerblitz oder Schrak aber ist der Moment des Durchbruchs der Geburt, der bestimmten Erscheinung des Gewordenen, das Aufzucken des Neuen, Anderen, denn nicht in sanfter Allmählichkeit, nicht in äusserlich continuirlicher Weise geht eine Gestalt aus der andern hervor, sondern es ist ein Ruck, mit welchem sich die neue aus dem Uterus der alten, in der sie herangezogen, in der sie vom Feurgeist unter Noth und Schmerzen herangepflegt worden, plötzlich losreisst. Die andern drei Quellgeister machen nun offenbar den Gegensatz zu den drei ersten aus. Der Licht- und Wassergeist ist der Finsterniss und Härte des ersten Princip der Schiedlichkeit entgegengesetzt; das Licht lässt die Erscheinung erst als Erscheinung und mit ihr sich selbst erscheinen und das

Wasser an sich selbst gestaltlos, opfert sich allen andern Existenzen auf. Der Schall und Hall, der das Verständniss aller Dinge eröffnet, ist einerseits bei Böhme wahrscheinlich aus dem Donner entstanden, der den Blitz, den Vater des Lichts, begleitet, andererseits aber auch aus dem Zusammenhang, worin der Name des Quecksilbers, Mercurius, mit dem Hermes Trismegistus, dem ägyptischen Thot, steht, den man nämlich mit dem Logos in Verbindung setzte. Das Wort ist Gott der Sohn. Die göttliche Sophia oder Magia, das paradiesische Leben, der grosse Saltritter, ist endlich die Harmonie des Ganzen, die Versöhnung, die als Wiedereinheit aus der Ueberwindung der Entzweiung hervorgegangen ist oder vielmehr ewig als das göttliche Freudenreich daraus hervorgeht, denn Jacob Böhme betrachtet den Process des göttlichen Wesens als einen immer und überall gegenwärtigen. Er fasst das Negative als eine dem Absoluten selber inwohnende Bestimmung, aber nicht weniger die Negation der Negation. Er vereinigt den Pantheismus mit dem Manichäismus und hebt dadurch den einen wie den andern auf. Die Einheit als blosser Einheit ist ihm wüst und leer und die Dualität, ohne gebrochen, ohne aufgelöst zu werden, ist ihm nur der Zorn, die Widerwärtigkeit, das Böse in Gott. Gott aber in seiner Wahrheit ist die über alles Negative triumphirende Macht der Liebe. Wir werden später sehen, in welchem Verhältniss Hegel zu dieser Lehre steht.

Böhme gilt gewöhnlich als der erste deutsche Philosoph. Man gab ihm auch diesen Namen, aber, recht deutsch, nicht mit deutschen Worten, sondern man nannte ihn den *Philosophus teutonicus*. Er schloss unsere mystische Periode der Speculation ab und brachte es zu einem gewissen System der Weltanschauung, das aber auf die deutsche Wissenschaft keinen grossen Einfluss gewinnen konnte, weil es im Inhalt zu willkürlich und in der Form zu roh war. Wie es Halbgebildeten zu gehen pflegt, fasste Böhme eine rechte Vorliebe für lateinische und griechische Wörter, die er sich halbwegs hatte verständlich machen lassen und von denen er nun einen oft völlig barbarischen Gebrauch machte. Tingiren, Qualiren, Temperiren, Processiren, Imaginiren u. s. w. mischen sich bei ihm zum Uebermaass in den deutschen Ausdruck. Diese Wörter schmälern nicht nur den deutschen Wortvorrath auf empfindliche Weise bei ihm, sondern scheiden ihn auch zugleich von der allgemeinen wissenschaftlichen Arbeit Europas als einen Mann aus, der zwar in einer Secte, in der der Gichtelianer, als ein Inspirirter in gläubiger Verehrung fortzuleben,

allein auf den grossen Gang der Wissenschaft nicht nachhaltig einzuwirken vermochte. Die Universitäten, die Hauptorgane der philosophischen Bildung, konnten mit Böhme's Theosophie nichts anfangen.

---

#### DIE WOLFF'SCHE POPULARPHILOSOPHIE.

Auf den Universitäten herrschte noch die lateinische Sprache. Wäre Böhme wissenschaftlich gebildet gewesen, so hätte er wenigstens die Stellung einnehmen können, welche Bacon in England, Descartes in Frankreich, G. Bruno in Italien einnahmen, die Philosophie in der Sprache ihrer Nation reden zu lassen und damit die Bedeutung von classischen Prosaikern zu gewinnen. So blieben wir Deutsche zurück, zwei Engländer, Fludd und später Pordage, gaben sich zwar Mühe, die Böhme'schen Principien den Engländern zugänglich zu machen, und auch bei den Franzosen versuchte dies noch im achtzehnten Jahrhundert, unabhängig von den Engländern, der Artillerieofficier St. Martin. Diese Bestrebungen blieben jedoch eben so isolirt, als die der deutschen Böhmisten. Die Philosophie der Deutschen war seit der Reformation eine entschieden aristotelische geworden. Während die romanischen Völker bereits in die mannichfaltigste Opposition gegen die Peripatetiker getreten waren, entstand in Deutschland noch eine neue Blüthe derselben, weil Melanchthon, der *praeceptor Germaniae*, welcher die protestantischen Universitäten, namentlich Wittenberg, Tübingen und Königsberg, organisirte und lateinische Lehrbücher der Dialektik, Rhetorik, Physik und Ethik schrieb, die aristotelische Philosophie zu Grunde legte.

Nun erhielten die Deutschen in Leibnitz (1646 — 1716) allerdings einen Philosophen, der an Genie und Bildung denen der romanischen Völker ebenbürtig war, indessen eben dieser grosse Leibnitz schrieb lateinisch und französisch und nur nebenher zuweilen deutsch. Unter den deutschen Schriften desselben, welche Guhrauer in zwei Bänden gesammelt hat, findet sich ein längerer Aufsatz: „Unvorgreifliche Gedanken über die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache,“ der ihr zwar grosse Verdienste, grosse Fähigkeiten zuerkennt, allein ihr die Beanlagung zur Philosophie ausdrück-

lich abspricht. Leibnitz bewundert die Vortrefflichkeit der deutschen Sprache für die Jagd und den Bergbau, aber die Kunst, „abgefäumte Begriffe“, d. h. Abstractionen zu bezeichnen, sei ihr nur in sehr geringem Maasse gewährt. So schrieb er denn seine philosophischen Hauptwerke entweder lateinisch, wie die Schrift: „*de Arte combinatoria*“, oder französisch, wie die „*Theodicée*“ und die „*Nouveaux essais sur l'entendement humain.*“

Die französische Sprache überschwemmte im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert durch die Entartung der deutschen Höfe und des deutschen Adels allmählich alle Schichten der Gesellschaft. Auch der kleinste der deutschen Tyrannen wollte, wenn auch in Miniaturform, Ludwig XIV. copiren. Er wollte seine Maitresses, sein Versailles, seine Oper und sein Ballet haben. Durch französische Hofmeister, Friseure, Tanzmeister, Kammerdiener, Kammermädchen, drang das Französische sporadisch, durch die Einwanderung der Reformirten nach Aufhebung des Edicts von Nantes massenhaft ein, und selbst das plattdeutsche Idiom, das eine so geringe literarische Cultur besitzt, ist durch und durch von französischen Wörtern erfüllt. Die von Leibnitz begründete Berliner Akademie, musste ihre Abhandlungen von 1700 bis 1810 in französischer Sprache verfassen. Während die französische Akademie gerade auf die Ausbildung eines nationalen Styls, eines correcten Ausdrucks, einen ausserordentlichen Einfluss übte, blieb die Berliner Akademie von jeder nationalen Wirksamkeit ausgeschlossen. Leibnitzens grösster Anhänger, der Schlesier Christian Wolff, systematisirte in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts seine Philosophie in vielen umfangreichen lateinischen Schriften, hatte aber auch den Muth, ihre Popularisirung in deutscher Sprache zu wagen.

Er schrieb unter anderm 1719: „Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ und 1720 „Vernünfftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen“, d. h. eine theoretische und eine praktische Philosophie, die sehr oft neu aufgelegt wurden. Sie waren äusserst unbehülflich, trocken und langweilig, aber sie waren dennoch die ersten wirklich philosophischen Schriften in deutscher Sprache, die einen von uns kaum richtig zu schätzenden ausserordentlichen Erfolg hatten. Man muss Wolff sogar zugestehen, dass er Anwendungen hat, aus seinem steifleinernen Styl herauszugehen und unterhaltend zu werden. Schüler von ihm, die schon von der neuen, im Anzug begriffenen Bewegung der deutschen Literatur an-

gehaucht waren, verstanden sich schon besser auf solche allgemein interessirende Darstellung. In Halle war es der Professor Meier, der in dieser popularisirenden Richtung 1752 eine „Vernunftlehre“, 1754 eine „Metaphysik“ schrieb. In Leipzig war es Gottsched, der in ähnlichem Ton eine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ verfasste. Die Wolffianer fingen an, auf den Universitäten den Peripatetikern Concurrenz zu machen. Als eine Mittelfigur zwischen den Wolffianern und Kant lässt sich der Schweizer Lambert ansehen, der als Akademiker in Berlin lebte und 1764 ein „Neues Organon“, 1771 eine „Anlage zur Architectonik“ veröffentlichte. Das erstere: „Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren im Unterschiede von Irrthum und Schein“ vereinigt gewissermaassen die Wolff'sche Logik mit der Locke'schen. Es zerfällt in eine Dianoiologie, Alethiologie, Semiotik und Phänomenologie. Unter dem Namen Semiotik führte Lambert besonders die Sprachphilosophie aus. Unter „Phänomenologie“ verstand er die Lehre vom Schein in unserm Erkennen. Dies Element desselben hatte die Wissenschaft schon immer berühren müssen, allein Lambert war es, der es zu einer eigenen Wissenschaft abzusondern versuchte. Er zeigte die Möglichkeit des Scheines und unterschied den sinnlichen, den physiologischen und den moralischen Schein. Sodann untersuchte er den Begriff des Wahrscheinlichen und schloss mit einer Betrachtung über die Bezeichnung des Scheines, bei welcher er auch der Kunst Rechnung trug. Diese ganze Abhandlung ist noch jetzt beachtenswerth und voll von anziehenden Nachweisungen über die nothwendigen Sinnestäuschungen im Unterschied von den krankhaften Hallucinationen, über die Täuschung unseres Urtheils durch die Affecte, durch die Leidenschaften, durch die Phantasie, über die Verwechselung des wahrhaft Guten mit dem Scheinguten u. s. w. Kant vergass in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht, den Schein als ein unvermeidliches Element ihrer Dialektik aufzunehmen und Hegel wandte den Namen Phänomenologie, mit welchem Kant auch das vierte Buch seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ überschrieben hatte, zur Bezeichnung der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins an; er erwähnt Lambert's nicht, allein es ist kaum denkbar, dass er nicht von ihm gewusst haben sollte. Wir führen diese Thatsachen nur an, bemerklich zu machen, dass Hegel das Wort „Phänomenologie“ nicht als eine, wie man oft sich darüber geäußert hat, idiosynkratische Neuerung erst gemacht hat. — Das

andere Werk Lamberts: „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Ersten und Einfachsten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis“ war ein sehr bemerkenswerther Versuch, aus der Wolff'schen Metaphysik einen Fortschritt zu machen. Nach einer allgemeinen Einleitung untersuchte Lambert darin den Begriff des Idealen, des Realen und der Grösse, indem er überall die Entgegensetzung in den Bestimmungen hervorhob. Unter dem „Idealen“ verstand er das Allgemeine und Besondere, das Sein und Nichtsein, das Etwassein und das Nichtssein, das Wahrsein und das Nichtwahrsein, das Vorsein und das Nachsein u. s. w. Unter dem „Realen“ die Kraft, den Zusammenhang, das Verhältniss, Ursache und Wirkung u. s. w. Unter der „Grösse“ gab er eine ganz vorzügliche Metaphysik der Kategorie der Quantität, die mit dem Begriff des Endlichen und Unendlichen schloss. Lambert schreibt auch trocken, wie man es zu nennen pflegt, allein er ist durchaus sachlich, reich an neuen Beispielen, umsichtig für die Grenze der Begriffe, frei von Schulpedantismus. Heinrich Kurz in seiner Geschichte der deutschen Literatur bezüchtigt ihn, viele Wörter ganz willkürlich gebraucht und einen „Jargon“ eingeführt zu haben, durch welchen formell und materiell unserer Philosophie so viel Schaden gebracht sei. Ich gestehe, dass ich diese Anklage für unbegründet halte, sondern glaube vielmehr, dass gerade in der strengeren Philosophie Niemand Anspruch hat, Kant vor seinem Auftreten 1781 so nahe gerückt zu werden, als Lambert, sowie, dass seine Darstellung sich augenscheinlich Mühe gab, die Philosophie deutsch denken und reden zu lassen. Wenn er von den herkömmlichen Wolff'schen Schablonen abwich, so kann man ihm dies noch nicht als eine schlechte Neuerung, als einen verderblichen Jargon vorwerfen.

---

#### DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLAERUNG.

Die Wolff'sche Philosophie war an sich schon Philosophie der Aufklärung, weil sie keine Widersprüche dulden und von allem den zureichenden Grund aufsuchen wollte. Sie ging daher ganz unvermerkt in die eigentliche Philosophie der Aufklärung über, welche die Deutschen aus England und Frankreich herübernahmen. Man kann

in diesem Process drei Hauptmomente unterscheiden: 1. die allgemeine schöngeistige Strömung; 2. die Uebersetzung englischer und französischer Schriften; 3. die Erscheinung selbständiger Versuche der Deutschen.

Die allgemein schöngeistige Strömung des achtzehnten Jahrhunderts, welche von England und Frankreich aus auch die Deutschen ergriff, hatte das Gute, sie auf die Formseite der Schriftstellerei nachdrücklicher hinzulenken. Es war die Forderung des Geschmacks, die immer dringlicher wurde und auch die Philosophen nöthigte, der Darstellung mehr Fleiss zu widmen. Die Journale, welche aus dieser Richtung auch in Deutschland hervorgingen, halfen eine gewisse ästhetische Bildung verbreiten, welche das Recht der deutschen Sprache auf Vervollkommnung immer fühlbarer machte. Wir hatten zu Anfang des Jahrhunderts nur erst die lateinischen „*Acta Eruditorum*“ von Menken in Leipzig als unser erstes kritisches Organ besessen, nunmehr aber entstanden auch deutsche kritische Tageblätter.

Das Uebersetzen aus der englischen und französischen Literatur half den Ausdruck schmeidigen und erweitern. Es ist unsäglich, was alles übersetzt wurde. Da die deutschen Fürsten selber für die Aufklärung schwärmten, so war die Censur eine sehr milde. Bücher, die im Auslande verboten oder verbrannt wurden, konnten in Deutschland ruhig nachgedruckt oder übersetzt werden. Beanstandete einmal die Censur eines Staats aus irgend welchen Gründen den Druck eines Buchs, so wurde es im Nachbarstaat gedruckt. Die Sucht, alles, auch das Mittelmässige und sogar Schlechte, und noch dazu oft flüchtig und roh zu übersetzen, überschwemmte Deutschland mit einer Masse auch ganz werthloser Schriften und bedrohte es mit dem Verlust selbständiger Productionen.

Die Reaction war also nothwendig, wenn wir nicht ganz zur äussersten Mattigkeit und Dürftigkeit herunterkommen sollten. Welches Verdienst unsere Dichter, namentlich Klopstock, hierbei gehabt haben, ist bekannt. Für die Prosa aber waren es vorzüglich Lessing, Reimarus, Mendelssohn, Engel, Garve, Herder, Sulzer, die genannt zu werden verdienen. Die englischen Freidenker hatten sich ungenirt aussprechen dürfen, und daher durchschnittlich sehr einfach und kunstlos geschrieben. Die französischen Aufklärer hingegen, die vom monarchischen Absolutismus wie vom kirchlichen Despotismus bedroht waren, mussten zur Waffe des Witzes greifen, ihre Gedanken, unbeirrt durch Gefängniss oder Scheiterhaufen, äus-

sern zu können. Sie wurden eben damit aber auch frivol und zweideutig. Die Deutschen nahmen mit offener Begierde auch die extremen Producte der Engländer und Franzosen auf, waren aber zurückhaltender, gemässiger als ihre Vorbilder. Die Selbständigkeit einer freieren Form, zu welcher sie sich allmählich hervorwagten, kam sehr natürlich in Schriften zum Vorschein, die noch nicht der strengen Philosophie angehörten, wie Lessing's „Laokoon“, Engel's „Philosophie für die Welt“, Mendelssohn's „Phädon“ und „Morgensstunden“, Herder's „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ u. s. w. Die strenge Philosophie trat erst mit Kant in dieser höheren Stylform auf.

---

#### KANT, DER ERSTE CLASSISCHE PHILOSOPH DER DEUTSCHEN.

Lessing, Reimarus, Mendelssohn, Herder u. s. w. waren philosophisch gebildete Schriftsteller, allein noch nicht Philosophen im engeren Sinn. Ein solcher war erst Kant. Er entwickelte sich gleichzeitig mit den übrigen Koryphäen der deutschen Nation, welche die classische Periode ihrer Literatur herbeiführten. Man kann nicht behaupten, dass er sich in Abhängigkeit von dem einen oder andern gebildet habe, sondern er erwuchs neben ihnen zu freier Selbständigkeit. Königsberg lag fern von den Orten, in denen sich die höhere Regsamkeit der Geister zu neuer und vollkommenerer Gestaltung fortarbeitete. In ihm selber brachten ausser Kant Hippel, Hamann, Scheffner, ein lebendigeres literarisches Treiben hervor, dessen Mittelpunkt Kant blieb.

Um aber als Philosoph einen Fortschritt zu begründen, musste Kant zuvörderst die ganze Philosophie seiner Zeit verdauen. Er musste erst Lehrjahre durchmachen, bevor er zu den Meisterjahren gelangen konnte. In dieser Periode seiner Bildung schrieb er eine Reihe von Abhandlungen, in denen er sich allmählich von der Wolff'schen Popularphilosophie und von der Beschränktheit der Aufklärungsweisheit ablöste. Gleich seine erste Schrift: „Ueber die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte“ zeigte sein Talent, eine Aufgabe

mit Geduld in alle Verzweigungen zu verfolgen. Seine nächste Schrift: „Die Naturgeschichte des Himmels“ legte seine Gabe zur anschaulichen Beschreibung dar. Ihr folgten Abhandlungen aus allen Gebieten der Wissenschaft, welche die Universalität seiner Bildung glänzend bekundeten. Ein treffender, naiver Witz unterschied ihn, abgesehen von der Originalität der Gedanken, von der langweiligen Trivialität, in der sich die meisten seiner philosophirenden deutschen Zeitgenossen ergingen. Seine Abhandlung „über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“, „über die Krankheiten des Kopfes“, seine „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, sein „Versuch einer Einführung des Begriffs der negativen Grösse in die Weltweisheit“ u. s. w., verriethen die ausserordentliche Elasticität seines Geistes und das Vorgefühl der Ueberlegenheit desselben über die Zeitbildung.

Allein mit allen diesen Arbeiten würde er doch nur in dem Kreise jener geistreichen Männer geblieben sein, die mit philosophischer Gewandtheit irgend ein Thema behandelten. Um eine deutsche Philosophie zu begründen, bedurfte es der Werke seiner Meisterjahre: der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781, der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ 1785, der „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788, und der „Kritik der Urtheilskraft“ 1791. In ihnen trat er als der Vermittler des Wolff'schen Dogmatismus und des schottischen Scepticismus durch den Criticismus auf. Er nahm eine bestimmte Stellung in dem Widerspruch ein, der die Deutschen mit den romanischen Nationen entzweite. Eine solche That war ohne ein Bewusstsein ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung unmöglich. Kant, wie bescheiden er auch sonst war, besass dies und aus ihm stammt das legislatorische Pathos, welches seine speculativen Werke durchdringt. Er fühlte sich als den Herold der Gesetze der Vernunft, denen die Natur gehorcht und denen der Geist gehorchen soll. Wie Klopstock die deutsche Dichtung aus ihrem kleinlichen Getriebe auf die Höhe nationaler Würde hinaufriss, so wirkte Kant in der Philosophie. Der feierliche Ton seiner Kritiken liess die übrigen Bestrebungen in ihrer untergeordneten Relativität erscheinen. Die Speculation zeigte einen Zug der Erhabenheit, von welchem man in Deutschland bis dahin keine Ahnung gehabt hatte.

Kant schuf mit seiner Philosophie eine neue Terminologie, welche sie sofort von der Popularphilosophie absonderte und welche ihm von dieser sehr verübelt wurde. Noch jetzt finden wir in Ge-

schichten unserer Literatur bei Erwähnung Kant's, nachdem ihm sein unbestrittenes Lob als grossem Denker gezollt ist, die stereotype Klage, dass er leider seine Ideen in eine dunkle, schwerfassliche, mit Fremdworten überladene Sprache gehüllt und dadurch der Entwicklung unserer Philosophie grossen Schaden gethan habe. Man bedenkt bei solchem wohlfeilen Tadel nicht, dass die heutige Philosophie einen kosmopolitischen Charakter gewonnen hat, der es unmöglich macht, sie ganz und gar in der Sprache eines besonderen Volkes vorzutragen und ihre Tradition damit abzubrechen. Wenn Kant die Mehrheit seiner Kunstwörter aus griechischem oder lateinischem Stoffe formte, so bewies er dadurch einen guten Geschmack, weil er damit in die Fortbildung derjenigen Terminologie einging, die wir, mit der Philosophie, doch einmal von den Griechen und Römern überkommen haben und in welcher wir uns mit den andern europäischen Nationen am leichtesten verständigen können. Durch einen absolut deutschen Purismus wäre er unverständlicher geworden. Was für ein Wort hätte er wohl erfinden oder wählen sollen, um die Wörter Kritik, Methode, Ideal, Qualität u. s. w. angemessen zu ersetzen? Dass er den Sinn mancher, auch deutscher Wörter, anders bestimmte, als er gewöhnlich genommen wird, ist ein Recht des Weiterdenkens. Mit dem Fortschritt im Denken muss auch die Bedeutung der Wörter verändert, vertieft werden. Wir verstehen unter Vernunft jetzt durch Kant etwas anderes, als Jacob Böhme sich dabei vorstellte, aber das Wort Vernunft hat bei dieser genaueren Bestimmung hoffentlich nichts verloren. Zunächst durch seine Terminologie schloss Kant die Philosophie von der Trivialität der Popularphilosophie ab, die sich in eine breite Redseligkeit und in einen unbestimmten schwankenden Ausdruck ergossen hatte. Zweitens schloss er sie dagegen dadurch ab, dass er seine Philosophie als ein System begründete. Eine wissenschaftliche Philosophie kann dies nur durch den Versuch systematischer Einheit und Vollständigkeit sein. Das unwissenschaftliche Bewusstsein scheut die Strenge der Nothwendigkeit des Zusammenhangs, durch welche doch allein der Beweis der Wahrheit geführt werden kann. Ohne ein System zu haben, ohne ein solches anzustreben, kann ein Philosoph zwar auch tiefe Gedanken haben, allein er kann die Wissenschaft nicht gründlich fördern, wie wir dies bei dem Zeitgenossen Kant's, Heinrich Jacobi, am augenscheinlichsten sehen. Jacobi war eine edle Natur, ein geistreicher Mann; er hatte das grösste Interesse an der philosophischen Forschung; allein er besass nicht die

Kraft zu einer wahrhaft objectiven Entäusserung seiner Gedanken. Er reflectirte über Kant, über Hume, über Spinoza und nicht ohne scharfen, oft tief dringenden Einblick, allein seine Gedanken blieben mit seinen Gefühlen, mit seiner Persönlichkeit zu innig verwachsen, als dass sie zu einer für sich selbständigen Absonderung hätten gelangen können, während Kant in seinem Denken von sich frei war, weil er darauf gerichtet sein musste, das System sich selbst tragen zu lassen. Eine classische Philosophie kann jetzt nur noch eine systematische, auf Totalität der Erkenntniss ausgehende sein. Kant stellte in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitt: „Architektonik der Vernunft“, den Grundbau seines Systems auf, indem er: 1) die Metaphysik überhaupt als die Physiologie der reinen Vernunft; 2) die Metaphysik der Natur als die Wissenschaft dessen, was da ist; 3) die Metaphysik der Sitten, als die Wissenschaft dessen, was sein soll, unterschied. Wie er nun durch seine Terminologie alle spätere Philosophie bedingte, so auch durch seine Systematik. Wir werden sehen, wie innig Hegel in beiden Punkten mit ihm verbunden ist.

Um aber den Namen eines Classikers zu verdienen, musste Kant auch stylistischer Künstler sein. Dies ist er in der That in einem seltenen Grade gewesen und vorzüglich seine „Kritik der reinen Vernunft“ kann als das erste grosse classische Werk der deutschen Philosophie angesehen werden, welches die Zeitgenossen nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch seine Form in Erstaunen setzte. Die Classicität der philosophischen Prosa hat aber ihre eigenthümlichen Bedingungen, nach denen sie gemessen werden muss. Die erste derselben ist Deutlichkeit; die Deutlichkeit aber hängt von guten Definitionen ab. Nichts scheint leichter zu sein, als zu sagen, was etwas sei, nachdem man eine Vorstellung davon gewonnen hat, und doch ist nichts schwerer, sobald der Inhalt einer Vorstellung als Begriff bestimmt werden soll, denn es kommt hierbei darauf an, für das Subject das specifisch unterscheidende, ihm ausschliesslich zukommende Prädicat zu finden. Hierauf hat Kant sich in alle Wege hingerichtet; er hat alles zu definiren gesucht und ist damit ein grosser Lehrmeister geworden. Sogenannte gute Definitionen können sich eben nur aus einem systematischen Zusammenhang ergeben, weil nur durch diesen die Unterschiede und damit die Grenzen der Begriffe nach allen Seiten festgestellt werden. Die zweite Bedingung eines classischen Styls in der Philosophie ist die Kunst der Exemplification. Der continuirliche

Fortgang in lediglich abstracten Formen des Denkens ermüdet den Leser. Er will wissen, wie die abstracte Bestimmung sich im concreten Dasein als Anschauung darstellt. Er will durch ein Beispiel, welches ihm das Abstracte im Concreten, den Gedanken in der Vorstellung zeigt, die Probe machen, ob er den allgemeinen Begriff richtig verstanden habe. Es ist eine grosse Kunst, treffende Beispiele zu finden. Wir sehen in der Geschichte der Philosophie, wie sehr sich Beispiele durch Jahrhunderte hin im Inventarium der Schulbegriffe forterben. Die meisten stammen aus dem Aristoteles. Wir sehen daraus auch, wie schwer es ist, in der Exemplification neu und originell zu sein. Kant, der eine neue Philosophie lehrte, konnte eigentlich schon deshalb die alten Beispiele nicht mehr gebrauchen. Er musste neue schaffen und er hat dies auch mit sinnreicher Wahl freigebig gethan. — Eine dritte Bedingung für die künstlerische Behandlung des philosophischen Styls ist die pädagogische Rücksicht auf den Leser, die aus dem feinen Gefühl für die Schwierigkeiten entspringt, welche die Darstellung oder auch der Inhalt derselben an sich dem Leser bereiten kann. Die dialogische Form vermag diesem Bedürfniss direct zu genügen, allein sie ist für die heutige Wissenschaft unzureichend geworden, weil dieselbe sich der Systematik nicht mehr entziehen kann und das dialektische Moment objectiv in sich aufnehmen muss. Der Systematiker kann aber sehr wohl aus der Seele des Lesers heraus an bedenklichen Punkten die Zweifel und möglichen Missauffassungen desselben berücksichtigen; er kann sie an seiner Stelle aussprechen und den aufkeimenden Missverstand beseitigen. Durch diese Kunst empfängt die Darstellung eine grosse innere Regsamkeit, eine intellectuelle Elasticität, und diese Kunst hat Kant mit dem glücklichsten Tact zu üben gewusst. Er controlirt sich selber beständig in dem, was er sagt, mit einem heiteren Misstrauen.

Alle hier geschilderten Vorzüge der Darstellung sind in den grossen Werken der speculativen Epoche Kant's in vorzüglichem Grade zu finden, aber auch die Werke seiner letzten, praktischen Epoche, obwohl sie einen gleichsam vertraulicheren Ton anschlagen, sind in stylistischer Hinsicht ausgezeichnet. Seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, seine „Rechtslehre“, „Tugendlehre“, seine Schrift „zum ewigen Frieden“, sein „Streit der Facultäten“, entwickeln einen ausserordentlichen Reichthum didaktischer Gestaltung. Er ist in jedem dieser Bücher neu. Es ist wahr, dass er aus gewissenhafter Vorsorglichkeit anfängt, zu viel Parenthesen zu machen, weil er

bei einem Wort nicht zu viel und nicht zu wenig gedacht wissen will. Durch diese Einschüßel wird sein Styl nicht selten schleppend. Man muss aber die Frische und sachliche Energie desselben bewundern. Kant hat jeden Gegenstand mit einer genialen Individualisirung dargestellt. In der „Tugendlehre“ z. B. sehen wir seinen Enthusiasmus für die Treue und aufopfernde Pflichterfüllung sich mit der Wärme eines Herzens aussprechen, das für die moralische Bildung der ganzen Menschheit schlug, aber wir sehen auch die ironische Feinheit, mit welcher Kant, wie ein alter erfahrener Beichtvater, die Gebrechlichkeit der menschlichen Tugenden, namentlich in den casuistischen Fällen, behandelt. In der Schrift zum ewigen Frieden persiflirt er mit schalkhafter Satyre durch Präliminarartikel, Definitivartikel, geheime Zusätze, die gewöhnliche Diplomatie. Kant war selber Professor, aber im „Streit der Facultäten“ schreibt er über die Universitäten im Ton eines Weltmanns und verspottet den akademischen Pedantismus und Egoismus mit kaustischer Laune.

Kant's Philosophie gewann sehr bald eine grosse Ausdehnung. Sie wurde Schulphilosophie und als solche auch bald trivialisirt. Die Kantianer fingen an, auf den Universitäten die Wolffianer ebenso zu verdrängen, als diese einst die Peripatetiker verdrängt hatten.

---

#### SCHILLER, REINHOLD, FICHTE.

Die höhere Fortbildung der Kant'schen Philosophie wurde hauptsächlich durch Schiller, Reinhold, Fichte bewirkt.

Schiller war darin ein bewunderungswürdiger Mensch, dass er mit einer hohen Energie des philosophischen Denkens eine so grosse poetische Schöpferkraft vereinigte.

Lessing bietet uns zwar auch dies Schauspiel, aber nicht in gleicher Potenz wie Schiller. Lessing's Phantasie ist weniger productiv. Der Schiller'sche Styl in seinen Abhandlungen ist eine ganz ausserordentliche Durchdringung eines begriffsklaren Verstandes mit einer malerischen Phantasie. Schon 1782 wahrscheinlich schrieb er den philosophischen Briefwechsel zwischen „Julius und Raphael“, in welchem er einen pantheistischen Standpunct einnahm, bis er entschie-

den Kantianer wurde. Die „Kritik der Urtheilskraft“ war es, die ihn, den Künstler, an Kant fesselte. Er schrieb nun „über Anmuth und Würde“, über „die nothwendigen Grenzen im Gebrauch schöner Formen“, über „das Erhabene“, über „naive und sentimentale Dichtung“, und „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts“ in näherer oder weiterer Anlehnung an Kant. Was ihn philosophisch von diesem unterschied, war die Auffassung der Natur. Kant verhielt sich zu derselben auf dem ethischen Gebiet als strenger Rigorist, weil er allen Eudämonismus vom Handeln ausschliessen wollte. Schiller, als Dichter, konnte der Natur eine ethische Berechtigung nicht versagen. Er erblickte in ihren Trieben ein in ihr schon auf die Harmonie mit dem Moralgesetz angelegtes Element. Er wollte der Moral auch eine ästhetische Seite abgewinnen. Kant sträubte sich, den „Grazien“, wie Schiller sich ausgedrückt hatte, Zugang in die Moral zu gestatten, in welcher nur die unerbittliche Majestät des Gesetzes herrschen dürfe. Statt der Grazien wollte er lieber den Herakles Musagetes antreffen. Schiller ging daher in den Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts“ weit über Kant hinaus, sofern er in denselben die Schönheit als die Befreierin der Menschheit von der Roheit der Begierde, vom Zwang des Müssens zur idealen Thätigkeit schilderte. Erst wenn in einem Volke auch der ästhetische Maasstab angelegt wird, erst wenn seine Sitten auch schön werden, kommt es von der Barbarei los, nur im Stoffartigen zu leben. Der Sinn für die ästhetische Form befreit es von der Bedürftigkeit und gewöhnt es an Idealität. Eine solche Erziehung kann freilich nach Schiller nur in einem Staate sich entwickeln, der eine Verfassung hat, an deren Erzeugung als des Gesetzes des allgemeinen Willens sich auch Alle mehr oder weniger betheiligen, denn in einem solchen Staate werde die Nothwendigkeit auch zur schönen Erscheinung der Freiheit sich gestalten.

Man wird wohl nicht irren, wenn man annimmt, dass diese Schiller'schen Abhandlungen auf Hegel's Philosophie und Styl den grössten Einfluss gehabt haben. Die Art und Weise, wie er in seiner „Aesthetik“ die Idee des Schönen und der Kunst behandelt, ist der Schiller'schen auf das genaueste verwandt, und die Bestimmung des Staates als eines Systems der Sittlichkeit, in welcher die äusserliche Strenge des Rechts sich mit der inneren Wärme der Moralität zur freien Schönheit der Sitte eines Volkes vereint, ist wohl ganz in Schiller's Sinn, wenn man auch den Hinblick auf die Hellenen für

beide als die höhere gemeinschaftliche Quelle ihrer Ansicht gelten lassen kann.

Schiller war auch, bevor er nach Weimar übersiedelte, Professor in Jena, das, nach Leipzig und Göttingen jetzt seine Epoche hatte. Das nur wenige Meilen von ihm entfernte Weimar konnte nicht umhin, auf Jena zurückzuwirken. Die ideale Stimmung, welche dort durch Göthe, Wieland, Herder und Andere sich concentrirte, musste auch die Universität erfassen. Schiller selber hatte als Professor allerdings keine grosse Wirksamkeit, allein er belebte durch sein blosses Dasein. Derjenige, der das akademische Treiben mit Entschiedenheit der Philosophie zuwandte, war Reinhold, Wieland's Schwiegersohn. Reinhold war Jesuit, Barnabit, Freimaurer geworden. Er war von Wien nach Leipzig geflohen, vom Katholicismus zum Protestantismus übergetreten, nach Weimar gegangen und hatte die Redaction des „deutschen Merkur“ von Wieland übernommen. In diesem veröffentlichte er nach und nach „Briefe über die Kant'sche Philosophie“, die er 1790 und 1792 in zwei Bänden sammelte. Er wurde 1787 Professor in Jena, wo er bis 1793 Philosophie lehrte und die Studirenden durch seinen anregenden Vortrag zum Enthusiasmus für die Kant'sche Philosophie hinriss. 1793 ging er nach Kiel, wo er noch verschiedene Metamorphosen bis zu seinem Tode 1823 durchmachte. Er war Kantianer gewesen und Kant selber hatte ihm für seine Popularisirung den herzlichsten Dank gezollt. Aber Reinhold war schwach. Als Fichte gegen Schulze's „Aenesidemus“ auftrat, ging er von Kant zu Fichte über. Von Fichte fiel er zu Bardili ab; von Bardili zu Jacobi; und zuletzt wollte er die Philosophie durch die Sprachphilosophie ausbauen. Er reformirte sich von Philosophie zu Philosophie bis zur Unphilosophie einer „Synonymik“ herunter. Es gehört nicht hieher, auf den Inhalt seines Philosophirens näher einzugehen; es genügt, wenn wir bemerken, dass Reinhold einen glatten, geschmeidigen Styl schrieb, der für die Fähigkeit und den Geschmack des grossen Publicums ganz gemacht war. Auch dass Reinhold die Philosophie „ohne Beinamen“ suchte und die Bescheidenheit zeigte, nur erst vorläufig philosophiren zu wollen, ohne Ernst mit einem bestimmten System zu machen, gewann ihm die Gunst des Publicums. Um jedoch als classischer Autor gelten zu können, fehlte es ihm an Selbständigkeit. Sein Nachfolger in Jena war Fichte, eine durch und durch entgegengesetzte Natur. Fichte hatte ursprünglich gar nicht die Philosophie als solche zu seinem Zweck gemacht,

wenn er auch einmal den Spinoza studirt hatte. Er war Theologe und erwarb sich sein Brod durch Hauslehrerthum. In die Kant'sche Philosophie gerieth er dadurch hinein, dass ihn einige Studirende in Leipzig baten, sie darin zu unterrichten. Er lernte, indem er lehrte, und wurde Kantianer, ohne bis dahin die Theologie aufzugeben. Das Schicksal führte ihn nach Königsberg zu Kant selber und er verfasste dort seine erste philosophische Schrift, die noch einen theologischen Begriff, den der Offenbarung, zum Gegenstande hatte. Welche Wünsche, welche Pläne, welche Erwartungen sich in ihm damals regten, kann man nur zum Theil aus manchen Aeusserungen in den Briefen an seine Braut ahnen. Er war unstreitig durch die französische Revolution begeistert und es mochte ihm wohl die Möglichkeit eines politischen Wirkens vorschweben, wie seine 1793 anonym herausgegebene Schrift zur „Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution“ nicht unwahrscheinlich macht. Statt der Tribüne einer gesetzgebenden Versammlung sollte er aber das Katheder betreten; als Professor der Philosophie gab er 1794 die „Wissenschaftslehre“ heraus.

Bei diesem Buch müssen wir einen Augenblick verweilen, denn es hat ein Jahrzehnt hindurch auf die Gestaltung der deutschen Philosophie den grössten Einfluss geübt und macht zwischen Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ und Hegel's „Phänomenologie des Geistes“ das Mittelglied aus. Das Charakteristische desselben im allgemeinen war, nicht eine bestimmte Wissenschaft zu entwickeln, sondern die Grundlage für alle Wissenschaft geben zu wollen. Es war keine Psychologie, keine Logik, keine Metaphysik, keine Moral oder Aesthetik, sondern es war dies alles zugleich in einer eigenthümlichen Form. Fichte ging auf den ursprünglichen Standpunct Kant's in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik, auf den reinen Idealismus des Selbstbewusstseins, zurück. Er setzte den Begriff des Ichs als den principiellen, aus welchem alles übrige durch Deduction abgeleitet werden müsste. Das Ich setzt sich das Nicht-Ich entgegen und diese Entgegensetzung soll durch ihre gegenseitige Einschränkung aufgehoben werden, indem das Ich wie das Nicht-Ich sich als theilbar erweisen. Dies ist das psychologische Element. Da nun das Ich sich selbst gleich ist, da das Ich sich unmittelbar auf sich selbst bezieht, so ist es Princip der Identität; aber als dem Nicht-Ich sich entgegensetzend, ist es Princip des Gegensatzes und Widerspruches; endlich als die Entgegensetzung nothwendiger Weise aufhebend, ist es Princip des zureichenden Grun-

des. Das *principium identitatis, contradictionis* und *rationis sufficientis* werden also aus ihm gefolgert. Hiermit zugleich das Princip der Dialektik, denn das Ich kann keinen anderen Process durchlaufen, als von seiner Thesis zur Antithesis gegen das Nicht-Ich und von dieser zur Synthesis mit ihm. Diese Trichotomie ist das formale Gesetz aller seiner Metamorphosen. Das Ich ist aber auch das Princip der metaphysischen Kategorien der Substantialität, Causalität und Reciprocität, denn es ist unmittelbar, was es ist, durch sich, also Substanz; es bestimmt sich zur Entgegensetzung gegen das Nicht-Ich, ist also Ursache; es tritt endlich mit dem Nicht-Ich in Wechselwirkung, ist also Gemeinschaft.

Die Einleitung der Wissenschaftslehre war sehr geeignet, ihr einen grossen Kreis zu gewinnen, denn sie war leicht fasslich, weil sie die abstracten Bestimmungen sofort an dem Ich verdeutlichte. Jedermann konnte an seinem eigenen Ich sogleich die Probe machen, ihm das Nicht-Ich entgegengesetzt zu finden, es als identisch mit sich, als sich selbst setzend, als Ursache u. s. w. zu erkennen. Das Ich, aus welchem die abstracten Bestimmungen abgeleitet wurden, blieb zugleich das Beispiel für sie. Die Barbarei, von einer Theilbarkeit des Ichs zu sprechen, scheint man ohne sonderlichen Anstoss hingenommen zu haben. Was Reinhold in seiner „Theorie des Vorstellungsvermögens“ durch den Gegensatz von Stoff und Form, von Object und Subject, schon angebahnt hatte, eine Vereinigung der Kant'schen Kritiken, das führte Fichte in seiner „Wissenschaftslehre“ mit grösserer Entschiedenheit durch. Er unterschied die theoretische und die praktische Vernunft so, dass in jener das Ich durch das Nicht-Ich, in dieser das Nicht-Ich durch das Ich bestimmt wurde. Er verfolgte beide durch alle Stadien ihrer Bildung und ging zuletzt auf die Urtheilskraft dadurch über, dass die Intelligenz die Realität ihres Handelns mit dem vorausgängigen Begriff desselben vergleichen und durch das Urtheil über die Identität oder Nichtidentität zum Beifall oder Missfallen, mithin zur ästhetischen Urtheilskraft, bestimmt werden kann. Als teleologische setzt sie die Beherrschung des Nicht-Ichs durch das Ich als allgemeinen Zweck, der aber, da das Nicht-Ich nie absolut aufgehoben werden kann, ein unendliches Sollen bleibt.

Die Natur blieb Fichte unzugänglich. Sie hatte für ihn nur als Anstoss für die Thätigkeit des Ichs Geltung. Sie sollte vom Ich schlechthin unterworfen werden und trotzte doch seiner Arbeit immer von neuem. Fichte empörte sich beständig über die freie Gewalt-

samkeit der Natur, die ihn zwang, ihre Selbständigkeit, dem Menschen gegenüber, anzuerkennen. Er zog sich, von ihr bedroht, wie die Stoiker in die Unabhängigkeit und Unangreifbarkeit des reinen über alle physische Nothwendigkeit sich erhebenden Bewusstseins zurück.

Fichte brachte die Philosophie in einen Fluss, der die Grenzen aller bisherigen dogmatischen Unterscheidung der Wissenschaften fortschwemmte. Er wusste nichts von der peinlichen Behutsamkeit Kant's, sondern stürzte sich resolut dem reinen Gedanken in die Arme. Kant war, einen Neubau der Wissenschaft zu gründen, legislatorisch aufgetreten; Fichte trat imperatorisch auf. Er forderte gebieterisch vom Hörer oder Leser, ihm nachzudenken. Er wollte das Publicum zwingen, ihn zu verstehen. Er lehrte die Wissenschaftslehre wie ein neues Evangelium der Philosophie, in welchem allein Heil zu finden sei.

Man kann die stylistische Eigenthümlichkeit Fichte's mit Einem Wort ausdrücken, wenn man sagt, dass er ein wesentlich rhetorisches Talent gewesen sei; nur muss man nicht vergessen, die besondern Formen zu unterscheiden, worin es sich auslegte. Fichte hatte, wie wir oben sagten, unstreitig das Bedürfniss grosser, weltumgestaltender Thaten. Er stand darin unter den Deutschen vielleicht einzig Napoleon gegenüber, mit gleicher Kraft, mit gleicher Charakterstärke, mit gleichem Ungestüm. Da er aber nicht, auch nicht durch den Freimaurerorden, dem er angehörte, zu einem politischen Handeln gelangen konnte, so brach sein Drang sich auf dem Katheder Bahn. Beredter, als Fichte, ist nie ein deutscher Professor gewesen. So lange er sprach, so lange man ihn hörte, unterjochte er sich Alles. Kant hatte die Rhetorik nicht verachtet, aber er hatte sie als Philosoph vermieden, weil er fürchtete, durch sie der Wahrhaftigkeit Eintrag zu thun und den Begriffen eine verfälschende Schminke hinzuzufügen. Fichte war hingegen ein geborener Redner. Als ein solcher wollte er nun zwar, da er die Wissenschaft zu lehren hatte, zuerst überzeugen; indessen wollte er auch durch die Ueberzeugung zum wahren Handeln antreiben und in dieser Tendenz ging er auch zum Ueberreden fort. Er wollte in seinen Hörern und Lesern durch ihre wissenschaftliche Reform auch eine praktische erzeugen. Er wollte das reformatorische, ja revolutionäre Pathos, das ihn beseelte, auch in ihnen entzünden. Die rhetorische Virtuosität, mit welcher er für seine Zwecke combinirte, musste jedoch der Gründlichkeit schaden. Fichte versicherte freilich seinen Hörern und Lesern beständig, dass alles, was er sage, durchaus nothwendig, mit logischer Unfehlbarkeit abgeleitet sei, allein er täuschte

sich unstreitig selber oft in seinen Deductionen. Er nahm vieles ganz empirisch auf, setzte es mit dem Ich in irgend einen Bezug und behauptete hinterher, es *a priori* deducirt zu haben, in welcher Hinsicht namentlich seine Deductionen von Luft und Licht berüchtigt wurden. Es erklärt sich daher, dass die eigentlich wissenschaftlichen Schriften Fichte's ein nur unvollkommenes Gepräge haben. Fichte ermangelte bei ihrer Composition derjenigen Ruhe, die zu einem objectiven Kunstwerk nothwendig gewesen wäre. Er entwarf 1794 den Grundriss der „Wissenschaftslehre“ als einen Leitfaden für seine Zuhörer noch mitten in der Gährung seiner Gedanken, den er daher beständig wieder umarbeitete. Je grösser seine Energie im abstracten Denken war, um so gewaltsamer musste sein Verfahren oft werden. Ausser der „Wissenschaftslehre“ hat er nur noch zwei strengere philosophische Arbeiten geliefert, eine Darstellung des „Naturrechts“ und der „Sittenlehre“, welche die Vorzüge wie die Mängel der „Wissenschaftslehre“ zeigen. In einzelnen Theilen voller Lebendigkeit, lassen sie eine harmonische Abrundung vermissen. Dass Fichte philosophisch ausser mit dem Begriff des Bewusstseins, den er unaufhörlich und unermüdlich immer von neuem analysirte, nur die praktische Philosophie bearbeitete, lag in der Beschränktheit seines abstracten Idealismus, der in der Natur nichts als die Negation des Ichs erblickte und welchem aus eben diesem Grunde auch die Kunst, vielleicht mit Ausnahme der Tragödie, verschlossen blieb.

Ganz anders in seinen populären Schriften, mit denen er auf die Umwandlung des Bewusstseins seiner Zeitgenossen wirken wollte. Hier entfaltete er die ganze Macht seiner erschütternden Beredsamkeit. Als er des Atheismus angeklagt ward, vertheidigte er sich durch eine Appellation an das Publicum, in welcher er den ihm gemachten Vorwurf seinen Gegnern mit furchtbarem Grimm zurückgab. Es folgten sich von hier ab fast Jahr vor Jahr seine populären Schriften, von denen hier nur an die „Bestimmung des Menschen“, an die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, an das „Wesen des Gelehrten“, an die „Anweisung zum seligen Leben“ und an die „Reden an die deutsche Nation“ erinnert werden soll. Das Charakteristische ihrer Darstellung besteht in der Contrastirung des Ideals und seiner Caricatur. Wie Fichte das Ideal mit glänzenden Farben Licht in Licht malt, so die Caricatur mit widerwärtigem Grau in Grau. Er hatte die Gegenwart als das Zeitalter der absoluten Sündhaftigkeit erklärt und zeigte sich nun als einen nicht nur gegen seine Laster sondern auch

seine Schwächen, wie die Lesesucht, die Recensiranstalten, das Tabakrauchen u. dgl., unerbittlichen Satiriker. Von dem kosmopolitischen Standpunct, den er zuerst eingenommen, kam er, je mehr er seine Zeitgenossen zur That fortreißen wollte, immer mehr zum nationalen, um von dem gegenwärtigen verderbten Geschlecht an das besser erzogene zukünftige, an die Jugend, zu appelliren. Als vor einigen Jahren das erste Säcularfest Fichte's gefeiert wurde, zeigte es sich, dass die Nation ihn als classischen Autor eben in seinen populären Schriften, vor allen in seinen Reden an die deutsche Nation, verehrte.

Dem Princip nach gehörte Fichte, wie Kant, durchaus der Aufklärung an. Dennoch gerieth er mit den Vertretern derselben in Widerspruch, weil sie nicht nur seinen transcendentalen Idealismus bekämpften, sondern weil sie ihn auch des Atheismus halber verdächtigten. Die moralische Weltordnung, in welche Fichte damals, als er von Jena nach Berlin überging, die Vorstellung Gottes aufgelöst hatte, schien ihnen das Abstractum eines höchsten, ausserweltlichen Wesens, woran sie festhielten, in Gefahr zu bringen. In der Reaction gegen die Plattheit der Nicolai'schen Partei wurde Fichte aus dem genialischen Selbstgefühl seines vordringenden Strebens der romantischen Richtung zugewendet, die in Schleiermacher, in Hardenberg und vorzüglich in Friedrich Schlegel von Jena aus mit steigender Mystik die Aufklärung als Ausklärung angriff. Die Ironie, auf welche sie den Hauptaccent legte, war in der That mit dem subjectiven Absolutismus Fichte's homogen. Von Friedrich Schlegel ging jetzt die Tendenz aus, die Philosophie auch geistreich erscheinen zu lassen. Gewiss soll es der wahren Philosophie auch nicht an Geist fehlen, allein sie soll nicht durch witzige Pointen, durch blendende Antithesen, durch schillernde Bilder, sich in jene Coquetterie fallen lassen, die wir unter der exclusiven Geistreichigkeit verstehen, denn die Philosophie hat vor allen Dingen dem Ernst des Beweizens der Wahrheit zu huldigen. Schiller's philosophische Darstellung z. B. war unstreitig eine geistvolle, allein sie war keine in modernem Sinn geistreiche, sondern ordnete den Schmuck der Phantasie, den Reiz des Witzes, das Spiel der Vergleichen der gründlichen Arbeit des Gedankens unter.

## SCHELLING.

Die Philosophie konnte im Fichte'schen Idealismus nur einen Durchgangspunct haben, denn die Abstraction desselben von der Natur war eine Unnatur, welche sich durch sein Versinken in breites Moralisiren und in polemische Gereiztheit rächen musste. Schelling war es, welcher die nothwendige Fortbildung der Philosophie zur Naturphilosophie übernahm. Er war 1775 geboren, und hatte, fünf Jahre jünger, als Hegel, mit diesem noch einige Zeit auf der Universität in Tübingen zusammen verlebt. Hier wurde er zunächst Anhänger der Fichte'schen Philosophie und widmete in diesem Sinn dem Begriff des Ichs als dem Princip des Unbedingten in unserm Wissen eine ausführliche Schrift. Durch einen Zufall kam er als Begleiter der Herrn von Riedesel nach Leipzig und hier muss er sich der Naturwissenschaft zugewendet haben, denn bis dahin scheint er nur philosophische und theologische Studien getrieben zu haben. Der Mathematiker und Physiker Hindenburg gewann besonderen Einfluss auf ihn. Schelling war ein höchst sorgfältig, schon durch seinen trefflichen Vater, den Director des Gymnasiums zu Maulbronn, von früh auf gebildeter Jüngling, der sich allen neuen Bestrebungen mit Enthusiasmus zuwendete. Ein unverkennbares Talent der Darstellung unterstützte ihn in seinem Drange. Er bietet das anziehende Schauspiel einer continuirlichen Metamorphose, jedoch mit einem Mangel an Form, welcher durch die Hastigkeit hervorgerufen wurde, mit der er sich überschnell für den Augenblick befriedigte. Er machte, wie Hegel es später ganz richtig ausdrückte, den Gang seiner Studien vor den Augen des Publicums, weil er jeden seiner Fortschritte sogleich veröffentlichte und mit jedem den Anspruch verband, in ihm den nunmehr ausschliesslich wahren Standpunct gefunden zu haben. Schelling hatte den Gedanken kaum gefasst, dass doch das Nicht-Ich auch in seiner ihm eigenen Realität erkannt werden müsse, als er sich sofort in die Kritik der Naturwissenschaft stürzte und von einem zunächst chaotischen Beginnen zur Systematik darin aufstrebte.

Aus Fichte's Philosophie konnte er für diese Tendenz nichts entnehmen. Er musste dazu auf Kant zurückgehen, der in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ für die unorganische Natur und im zweiten Hauptabschnitt der „Kritik der Urtheilskraft“ unter dem Begriff der teleologischen Urtheilskraft für die organische Natur die Grundlagen einer neuen Auffassung gegeben

hatte. Die nächste Aufgabe, die hieraus resultirte, war offenbar die Vereinigung der unorganischen und organischen Natur zur Einheit der Totalität. Kant hatte für die unorganische Natur die Dynamik, für die organische den inneren Zweckbegriff als Princip aufgestellt und damit den Idealismus in die Natur eingeführt. Es kam also darauf an, diesen objectiven Idealismus mit dem subjectiven des Selbstbewusstseins in seiner Identität zu erkennen. Kant hatte die Wahrheit der Materie nicht in ihrer Raumerfüllung, in ihrer sinnlichen Greiflichkeit, sondern in der Repulsion und Attraction gefunden. Er hatte also mit einem Gegensatz und mit dessen Aufhebung angefangen und die weitere Entwicklung musste immer wieder auf diese Bestimmung zurückkommen, d. h. sie musste eine triadische Form annehmen und dies war es, was Schelling das Construiren der Natur nannte. Er setzte der Materie das Licht entgegen und erblickte ihre Vereinigung im Organismus, im Leben. Die Cohäsion der Materie, die verschiedenen Aggregatzustände derselben, Wärme und Licht, die magnetische, elektrische und chemische Polarität, das Verhältniss des Sauerstoffs zum Stickstoff in der Luftbildung, zum Wasserstoff in der Wasserbildung, endlich das Verhältniss des Kohlenstoffs zur Pflanze, des Stickstoffs zum Thier, das waren die Gegenstände, welche Schelling bald von dieser bald von jener Seite einer kritischen Betrachtung unterwarf und in mannichfaltigen Combinationen von ihrer dogmatischen Starrheit und Begrifflosigkeit zu befreien anfang. Er schrieb 1797 „Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium derselben“; der Titel sollte wohl ein Seitenstück zu Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ andeuten und einem ersten Theil sollte ein zweiter mit einer Physiologie folgen. Er kam aber nie und statt seiner gab Schelling 1798 eine Schrift: „über die Weltseele“ als eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus heraus. Dann folgte sogleich noch der „Entwurf zu einer Naturphilosophie“ und die „Einleitung“ zu diesem Entwurf 1799.

Wenn man auch von Schelling noch nichts gelesen hat, so hat man doch aus der Geschichte der Literatur die Vorstellung von ihm, dass er ein ausgezeichneter Stylist sei, der die philosophischen Ideen mit einem Platonischen Schwunge vortrage. Diese Vorstellung wird dann durch Proben genährt, die aus einigen seiner Reden mitgetheilt zu werden pflegen. Geht man nun aber damit an die Lectüre der soeben! genannten Schriften, so pflegt eine grosse Enttäuschung

zu entstehen, denn man findet hier eine sehr tumultuarische Darstellung, die mit Thatsachen wie mit Begriffen unaufhörlich experimentirt. Man fühlt, dass ein überlegener Geist mit dem alten Hausrath der Physik nicht mehr zu wirthschaften vermag, dass eine höhere, aber noch nicht recht geklärte Auffassung der Natur das Schiefe, Enge, Widerspruchsvolle der Schultradition kritisch zerstören muss, dass die Ahnung einer harmonischen Einheit der Natur mit noch unsicherem Griff die Bausteine einer neuen Weltordnung legt, aber man ermüdet auch leicht in der noch rohen Form dieser revolutionären Anläufe, die das eben Gesagte schon einen Augenblick hinterher wieder bedingen und mit hundert Seitenblicken von dem eigentlichen Thema abschweifen. In den „Ideen“ ist ein wirklicher Plan gar nicht vorhanden. Es werden einzelne Gegenstände aus der Physik herausgegriffen. Die Schrift über die „Weltseele“ ist geordneter, zusammenhängender, und bewahrt mit einer gewissen Selbstüberwachung den einfachen Ton einer sachlichen Untersuchung. Der Entwurf der Naturphilosophie hingegen will zwar schon ein System aufstellen, verarbeitet aber die von Kiehmeyer aufgenommenen Gedanken der Entwicklung der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction in der Stufenreihe der Organismen nur mit grosser Schwerfälligkeit und vielen Umschweifen, die ein grosses Bedürfniss tieferer Durchdringung mehr verrathen, als ein solches befriedigen.

Schelling hatte einerseits in seiner Schrift über „das Ich als das Unbedingte in unserm Wissen“ die Fichte'sche Wissenschaftslehre reproducirt, andererseits hatte er dem von Fichte vernachlässigten Nicht-Ich in seinen naturphilosophischen Schriften eine eingehende Betrachtung gewidmet, durch welche dasselbe in einem ganz andern Licht, als in der nur negativen Auffassung Fichte's, erschien. So nothwendig dieser Schritt gewesen war, so nothwendig war der weitere, diese Entwicklung der Natur mit der des Selbstbewusstseins zu vergleichen, denn es musste doch die Identität in beiden Sphären nachgewiesen werden, da das Ich nicht nur Ideal- sondern auch Realprincip sein sollte. Die Vergleichung musste also zunächst die Form eines Parallelsirens der Stufen der einen Sphäre mit der der andern annehmen. Man musste zeigen, dass einem gewissen Moment der Idealität ein anderes in der Realität entspreche oder umgekehrt. Es entsprang hieraus eine Tendenz, welche die Schelling'sche Naturphilosophie in sehr üblen Ruf gebracht hat, die Sucht nach Analogien zwischen Natur und Geist, die oft nur sehr oberflächlich aufgerafft

oder noch öfter ganz willkürlich nach irgend einem *tertium comparationis* gemacht waren. Die Natur ist zwar, weil geisterschaffen, an sich, wie der Geist selbst, vernünftig, allein sie ist auch eine selbständige Gestalt der Idee, deren Eigenthümlichkeiten an denen des Geistes nicht bloß ein Gegenbild haben. Umgekehrt gilt vom Geist das Nämliche. Es konnte dies Parallelsiren nur ein Durchgangspunct sein. Schelling war zu ihm vollkommen berechtigt, da er noch Fichtianer zu sein glaubte, als er 1800 sein „System des transcendentalen Idealismus“ veröffentlichte und in ihm die Epochen der theoretischen, praktischen und teleologischen Intelligenz mit den Stufen der Natur als Materie, als dynamischer Process und als Organismus in Vergleich stellte. Er that dies in einer schlichten, sachlichen Weise. Verstand und Vernunft, Gefühl und Phantasie, Kritik und Production, haben vielleicht in keiner Schrift Schelling's ein so unbefangenes, ein so glückliches Gleichmaass, als in dieser, erreicht. Sie ist eben so klar als warm geschrieben. Schelling legte hier den Grund zu seiner Construction des Absoluten, sich als Indifferenz von Subject und Object, von Idealität und Realität von Unendlichem und Endlichem, in die Entgegensetzung dieser Momente zu differenziren, aber so, dass jedes das andere an sich hat und dass jedes von einem Minimum bis zu einem Maximum fortschreitet, nämlich das Reale von einem Minimum der Idealität zu einem Maximum derselben, das Ideale von einem Minimum der Realität zu einem Maximum derselben. Das Reale erreicht einen Punct, wo es sich absoluterweise idealisirt, das Ideale einen Punct, wo es sich absoluterweise realisirt. Jener Punct ist die menschliche Gestalt, dieser das menschliche Kunstwerk. In jener beruhigt sich der Process der vordringenden Natur, weil sie in ihr zur harmonischen Ausgleichung gelangt, denn diese Gestalt ist die des Geistes, des Selbstbewusstseins. Im Kunstwerk beruhigt sich der Geist, weil er als Genie mit Freiheit und Nothwendigkeit zugleich handelt, weil er als künstlerisch schaffend einerseits zwar mit Bewusstsein, andererseits aber aus einem bewussten Triebe producirt, so dass in der Schönheit des Kunstwerks sich auf concrete Weise vereinigt, was sich sonst immer flieht. Auf beiden Puncten erlosch also bei Schelling der Process in's Unendliche, den Fichte nicht hatte überwinden können. Fichte hatte seine Philosophie mit dem Postulat des unendlichen Sollens abgebrochen, nicht wahrhaft geschlossen, Schelling erklärte jetzt die Kunst für die absolute Erscheinung des Absoluten. In der menschlichen Gestalt wie in dem menschlichen

Kunstwerk ist die Indifferenz von Realität und Idealität, von Idealität und Realität, auf objective Weise gesetzt. Zwischen diesen beiden Extremen liegt einerseits die ganze übrige Natur, andererseits das ganze übrige menschliche Leben und Streben.

Es ist sehr interessant, wie mit dem Begriff der Kunst von nun ab gleichsam ein neues Element in den Idealismus eintritt, das von Kant zwar auch schon angebahnt, allein noch nicht systematisch eingegliedert war. Man darf wohl annehmen, dass die Philosophie der Kunst, wie Schiller und die Schlegel, die letzteren namentlich im „Athenaeum“, dieselbe gefördert hatten, nicht ohne Einfluss hierauf blieb. Es verdient aber auch bemerkt zu werden, dass Schelling jetzt noch nicht die Religion als das höchste Element des Geistes proclamirt, sondern ihren Begriff dem der Kunst insofern einordnet, als er in dieser den Ursprung der Mythologie findet. Obwohl er nun später sich viel, ja fast ausschliesslich, mit der Religion beschäftigt hat, so bleibt es doch charakteristisch für ihn, dass er die ethische Seite derselben immer vernachlässigt, hingegen ihre mythische Form zum Hauptgegenstand seiner Untersuchung gemacht hat. Er hat eine „Philosophie der Mythologie“ und eine „Philosophie der Offenbarung“ hinterlassen, in welchen beiden er sich nicht sowohl mit dem religiösen Process zwischen Gott und dem Menschen, als nur mit der Geschichte der Gottheit in ihren Potenzen zu thun macht.

Schelling stand mit seinem „System des transcendentalen Idealismus“ am Anfang des Jahrhunderts auf dem Wendepuncte vom Fichte'schen Idealismus zu einem neuen System. In diese Situation trat Hegel ein.

---

#### HEGEL'S HERANBILDUNG ZUR PHILOSOPHIE.

Hegel war, fünf Jahr älter als Schelling, 1770 in Stuttgart geboren. Dieser Geburtsort war seiner philosophischen Bildung insofern günstig, als eine Residenz, wenn auch die eines kleineren Staates, wie das damalige Herzogthum Würtemberg es war, eine gewisse Universalität der Culturmittel in sich concentrirt. Die Karlsschule, aus

welcher Schiller hervorging, brachte damals eine noch höhere Steigerung der Verhältnisse hervor. Schiller's „Räuber“ erschienen 1781.

Hegel durchlief die Classen des Stuttgarter Gymnasiums in vollkommener Regelmässigkeit, ohne sich durch irgend eine Besonderheit auszuzeichnen. Er arbeitete mit einer gewissen Gleichmässigkeit in allen Fächern, las und excerpirte viel und schrieb seine deutschen Aufsätze ganz im Sinn und im Styl der damaligen Aufklärungsperiode. Die Sammlung vielseitiger Kenntnisse ist für einen heutigen Philosophen unentbehrlich. Ein Knabe kann noch keine originellen Gedanken haben. Er muss erst die schon vorhandene Weltvorstellung in sich aufnehmen, um ein sicheres Fundament für eigenes Weiterdenken zu gewinnen. Die universelle Lernsamkeit des jungen Hegel war ein Symptom seiner philosophischen Anlage.

Er ging 1788 auf die Landesuniversität Tübingen, Theologie zu studiren. Dies Studium schloss aber bei den Theologen, die auf dem „Stift“ gebildet wurden, einen philosophischen Cursus in sich, den Hegel 1790 absolvirte und *rite* die Würde eines Doctors der Philosophie erwarb. Er absolvirte nun auch seinen theologischen Cursus und machte 1793 sein Candidatenexamen. Wir wissen sehr wenig von seinen akademischen Studien, ausser dass er mit Aristoteles und Kant sich genauer beschäftigt haben soll. Gewiss ist, dass er sehr schlecht predigte. Die Eleganz und Nachdrücklichkeit des rednerischen Pathos, wie Fichte sie übte, die Leichtigkeit des Sprechens und Schreibens, wie der frühreife Schelling sie besass, waren ihm versagt.

Das theologische Studium kann, wie alles in der Welt, handwerksmässig nur des Broterwerbs halber oder mit idealer Gesinnung betrieben werden. Für Hegel war es allerdings weder das eine noch das andere, sondern nur die Grundlage seiner akademischen Existenz. Einen Beruf für das geistliche Hirtenamt konnte er sich nicht zutrauen und entsagte, ganz wie Kant, Fichte und Schelling, die auch Theologie studirt hatten, der Kirche, ohne kaum weiter darauf zu achten, dass er aufgehört habe, Theologe zu sein. Er wurde Hauslehrer, wie Kant, Fichte, Herbart es auch waren. Die Stellung eines Hauslehrers kann eine drückende und hemmende sein, wenn die Eltern alle Sorge der Erziehung ihrer Kinder auf ihn abwälzen wollen. Sie kann aber auch als ein Uebergangsstadium zu einer weiteren Laufbahn ganz erträglich und förderlich sein. Hegel brachte zunächst drei Jahre zu Bern im Hause des Herrn Steiger von Tschugg zu. Wir wissen nichts Näheres darüber. Jedenfalls lernte Hegel

das Berner Patricierthum und die Schweizer Alpen gründlich kennen. Im Mai 1796 machte er einen Ausflug nach Genf und im Juli desselben Jahres mit drei sächsischen Hofmeistern, wahrscheinlich Berner Collegen, eine Fussreise durch die Berner Oberalpen. Als er am Ende des Jahres 1796 die Schweiz verliess, besuchte er Stuttgart wieder, wo er den Eindruck eines ältlichen, in sich gekehrten jungen Mannes machte. Er ging im Januar 1797 in eine neue Hauslehrerschaft, zu Frankfurt am Main bei dem Kaufmann Gogel am Rossmarkt und kam somit in die Stadt der Kaiserkrönung des deutschen Reichs, in die Stadt des heitersten Lebensgenusses, in die Stadt, aus welcher Göthe hervorgegangen. Er hatte hier viel mehr Musse, als in Bern, und konnte sich mit Freiheit philosophischen Studien hingeben. In der Schweiz hatte er sich noch ernstlich mit Kirchengeschichte, mit einem „Leben Jesu“, mit einer Kritik der positiven Religion abgegeben, aber in Frankfurt kam er bis zum Entwurf eines eigenen philosophischen Systems, nachdem er die rasche Entwicklung der Philosophie in den letzten fünf Jahren, seit Fichte's Auftreten in Jena 1794, gründlich verdaut hatte.

Er traf in Frankfurt wieder mit Hölderlin zusammen, mit dem er schon in Tübingen auf dem Stift innige Freundschaft geschlossen hatte. Hölderlin war hier selber Hauslehrer bei dem Kaufmann Gontard und hatte Hegel seine Stelle verschafft. Hölderlin hatte inzwischen auch in Jena studirt, wo Fichte's Vorträge, wie wir aus den Briefen an seinen Bruder ersehen, den gewaltigsten Eindruck auf ihn gemacht hatten. Hegel konnte also durch ihn ein treues Bild von den Zuständen in Jena und Weimar erhalten. Hölderlin gehörte als Dichter ganz der Schiller'schen Richtung an, sofern dieselbe in der Anschauung des alten Hellas und seiner Götterwelt das höchste ästhetische Ideal zu finden glaubte. Hegel war in dieser Begeisterung für Hellas mit Hölderlin ganz und gar eins, wie aus der damaligen Zeit das Gedicht „Eleusis“ beweist, das er von Bern aus 1796 an Hölderlin richtete.

Ein anderer Freund von beiden, der auch in Tübingen studirt hatte, Sinclair aus Homburg, war häufig bei ihnen, da er bei seiner Mutter in dem Frankfurt so nahen Homburg wohnte. Sinclair war ebenfalls der Philosophie und Poesie zugewendet. Als Philosoph gab er noch 1811 ein grosses dreibändiges Werk: „Gewissheit und Wahrheit“ und 1813 eine „Metaphysik der Physik“ heraus. Als Dichter war er Romantiker und bearbeitete unter anderem den „Cevennenkrieg“ als eine Trilogie. Er stand im hessischen Staatsdienst und

starb auf dem Wiener Congress ganz plötzlich. Als Hölderlin in Folge seiner Leidenschaft für seine Principalin Susette Gontard, die er in seinen Gedichten unter dem Namen Diotima verherrlichte, im November 1798 von seinem Principal mit Schlägen aus dem Hause getrieben wurde, floh er nach Homburg zu Sinclair, der sich einige Monate des dem Wahnsinn zueilenden Dichters freundschaftlich annahm.

Es war sehr natürlich, dass Hegel in solcher engen Gemeinschaft mit zwei Dichtern auch zuweilen poetische Anläufe machte, allein, wenn auch seine Stimmung eine poetisch gehobene war, so missglückten ihm doch solche Versuche gänzlich, weil er, sonderbarer Weise, für seine eigenen Verse gar kein metrisches Gefühl hatte. Es fehlte ihm gar nicht an Feinsinn für die Metrik überhaupt; er wusste die Musik des Verses wohl zu schätzen und zu geniessen; aber die Fähigkeit, selber einen hervorzubringen und in ihm Länge und Kürze und Anzahl der Füsse richtig zu unterscheiden, fehlte ihm. Ganz anders in der Prosa. Hier war er Meister der Sprache und schrieb einen classischen Styl, der in der Frankfurter Periode sich schon eigenthümlich fixirte. In den gewöhnlichen Compendien der Geschichte der Philosophie wird Hegel als abhängig von Schelling dargestellt, weil er später, als dieser schriftstellerisch auftrat und weil er sich diesem in der That zunächst anschloss. Indessen hatte er sich selbst allmählich ein System gebildet. Von untergeordneteren Bedürfnissen des Menschen, wie er selber an Schelling schrieb, war er ausgegangen, bis das Ideal seiner Jünglingsseele sich nach und nach zu einem System verdichtet hatte.

Das Charakteristische bei ihm war, dass ihn nicht die Natur, sondern der Geist vornehmlich Jahre lang beschäftigt hatte. Schelling war vom Fichte'schen Idealismus rasch in das Studium der Natur gestürzt, Hegel arbeitete, sich langsam von dem Studium der Religion zur Philosophie des Geistes fort. Der Mensch an sich ist nur Einer, Staat und Kirche zertrümmern ihn aber heutzutage gleichsam in ein Doppelwesen. Wie ist aus diesem Dualismus herauszukommen? Hegel war ganz in den Grundsätzen der Aufklärung erzogen, und behielt auch aus ihr die Antipathie gegen alle politische und kirchliche Tyrannei wie gegen alle Vergötterung des Wunderbaren. Jedoch entstand in ihm allmählich gegen die kahle Verständigkeit, gegen den Nützlichkeitsenthusiasmus und die beschränkte Moralität derselben ein negatives Verhalten. Die Aufklärung fasste den Staat nur als Mittel für

das Recht und Wohl des Individuums, ihm seine Person, sein Eigenthum zu sichern, ihm in seinen Bestrebungen für Erwerb und Bildung hilfreich zu sein. Der Staat war ihr nur ein System des wohlwollenden, mit seiner Humanität coquettirenden Egoismus. Ebenso war ihr die Religion nur ein moralischer Process, der den Menschen nicht über sich erhob, sondern ihn in seinem Gewissen festhielt. Die Kirche war ihr ein Institut für moralische Belehrung. Im Staat berief sich der Egoismus auf sein Recht, in der Kirche auf seine Pflicht. Mit der Berufung auf beide setzte er sich anständig durch. Gegen solche Enge der Gesinnung rief Hegel nach Leben und Liebe und spottete über das politische und religiöse „Lineal“, das man immer selbstgefällig an seine Vollkommenheit anlege.

Es sind uns noch genug ungedruckte Schriften von ihm übrig geblieben, um uns eine genügende Vorstellung von seinem Gedankengange in jener Zeit machen zu können. Ich habe aus ihnen in meinem „Leben Hegel's“ 1844 das Wichtigste ausgehoben. Man sieht, darin, wie sehr die Geschichte der Menschheit ihn beschäftigt und wie die Religion ihn immer zum höchsten Begriff des Geistes zurücklenkt. Man sieht auch, wie seine Darstellung mit dem tieferen Gehalt, den er erringt, eine geistvollere Färbung gewinnt und wie er selber immer achtsamer auf die Sprache wird. Wie gründlich er z. B. den Periodenbau beachtete, zeigt uns eine Analyse der Prosa Schiller's in dessen Geschichte des dreissigjährigen Krieges, worin er Hauptsatz und Nebensatz und Wahl des Ausdrucks sorgfältig nach dem Zweck in den Perioden untersucht und beurtheilt. Seine Prosa war die philosophische, deren erste Regel, wie wir schon oben sahen, Deutlichkeit sein muss. Ihr suchte er damals in einem einfachen deutschen Ausdruck, der nur wenige und nur längst eingebürgerte Fremdwörter einmischt, in einer ähnlichen Weise, wie Schiller in seinen Abhandlungen, zu genügen. Ja er ist noch deutscher in seinen Wendungen und es blieb dies in ihm ein bleibender Zug, die Philosophie deutsch reden zu lassen. Deutlichkeit kann bei einem Philosophen nur Folge der Klarheit sein, mit welcher er selber die Dinge erkennt. Die Bedingung dafür ist die völlig rücksichtslose Entäusserung an die Sache, die Selbstvergessenheit der eigenen Person, die absolute Gelassenheit in der Aufnahme des Gegenstandes. Der Philosoph soll nur das Pathos der Wahrhaftigkeit haben. Wenn Platon ihm das Pathos der Verwunderung zutheilt, so widerspricht das nicht, denn die Verwunderung ist der Affect, der in uns dadurch sich erzeugt, dass

uns ein Gegenstand als fremd, als räthselhaft erscheint und, indem er so aus dem uns gewöhnlich Gewordenen hervorrage, uns reizt, ihn, wie er an sich ist, zu erkennen. Dieser Affect, der nur der Anstoss zum Erkennen ist, geht also auch darauf aus, der Wahrheit gewiss zu werden. Hegel besass das echte speculative Pathos, einen Gegenstand ohne Vorurtheil mit völliger Abstraction von sich, mit ruhiger Vertiefung in sich gewähren zu lassen. Die Beschreibung, die er tagebuchartig 1796 von seiner Fussreise in die Berner Oberalpen gemacht hat, liefert uns eine recht interessante Probe, wie er Natur und Geschichte, Berge und Thäler, Felsen und Seen, starre, kahle Einöden und lebendig rauschende Wasserfälle, die Eigenartigkeit der Landschaften und der zu ihnen gehörigen Menschen, die Veränderungen des Wegs und des Wetters, ohne alle Einmischung seiner Person mit ganz objectivem Auge zu sehen vermochte. Seine Beschreibung ist im höchsten Grade genau, anschaulich, von unmittelbar aus den angeschauten Objecten entspringenden tiefen Gedanken durchzogen, allein ohne jede Spur von Sentimentalität, von Schönmalerei, von traditionellem Enthusiasmus bewunderungssüchtiger Touristen, die in die Schweiz reisen, um alles schön, erhaben, ausserordentlich zu finden und sich mit solchem Aussersichsein für ihre Mühe und Kosten zu belohnen. Hegel steht in seiner reinen Sachlichkeit Kant am nächsten; Fichte ermangelte ihrer, weil er im Lehren sich nicht vergessen konnte und die Hörer und Leser durch seine Darstellung zu seiner Ansicht heranzwingen wollte. Hegel zeigt sich aber nicht nur deutlich, sondern auch durch seine originelle Phantasie interessant. Er versteht eine Reihe von abstracten Bestimmungen in ein anschauliches Bild zusammenzufassen, das ihm an diesem Punct selber zum Bedürfniss wird und deswegen auch den Leser anmüthet. Niemals hat Hegel abgebrauchte, alltägliche Verbildlichungen, sondern er ist immer neu in ihnen und oft von höchster Schönheit. Darum ist er ein classischer Stylist in der Philosophie.

Die kleinen Aufsätze aus der Frankfurter Periode, über die Geschichte der Juden; die Liebe und die Scham; das Schicksal und seine Versöhnung; das Wunder; die Taufe; das Abendmahl; der Gottes- und Menschensohn, geben den Beweis dafür. Es ist schwer, die Eigenthümlichkeit eines Styls zu beschreiben. Hierin ist vielleicht der Grund zu suchen, weshalb von diesen ebenso tiefsinnigen als schön geschriebenen Darlegungen fast gar nicht die Rede gewesen ist. Aber man wird auf sie zurückkommen und besonders die Theologen werden

es thun müssen, denn sie enthalten im wesentlichen auf positive Weise die neue Theologie, deren wir bedürfen. Es sei erlaubt, in stylistischem Betracht nur Ein Beispiel aus ihnen anzuführen. Hegel will das Wesen des Abendmahls untersuchen. Er geht von seiner geschichtlichen Einsetzung aus. In dieser Thatsache findet sich Sinnliches, wie Brot und Wein, Essen und Trinken, mit Geistigem, mit Erinnerung an einen Freund, mit dem Gedanken innigster Liebe zu ihm und bleibender Gemeinschaft mit ihm, verbunden. Diese Verbindung soll begreiflich gemacht werden. Wie fängt Hegel dies an? Er führt uns den Araber vor, der mit einem Fremden eine Tasse Kaffe trinkt und ihn dadurch für seinen Gastfreund erklärt. Der Kaffe bewirkt nicht die Freundschaft, sondern ist nur ihr Zeichen. Der Act der Verbindung fällt in die Innerlichkeit des Gemüths. Natürlich empfindende Menschen, fügt Hegel hinzu, werden mit einem andern, den sie als ihren Feind kennen, kein Glas Wein trinken wollen. Wenn Jemand Jesus und seine Jünger, ohne ihr Verhältniss, ihre Situation zu kennen, ohne ihre Sprache zu verstehen, bei dem Abendmahl beobachtet hätte, so würde er nur, dass sie zusammen assen und tranken, wahrgenommen haben, wie etwa auch, wenn er gesehen hätte, dass zwei Freunde, die von einander scheiden müssen, einen Ring zerbrechen, um jeder die Hälfte als Zeichen ihres Bundes zu behalten, er auch, ohne diese Bedeutung zu wissen, nur das Zerbrechen des Ringes bemerkt haben würde. Eine solche Handlung ist also mystisch. Ihre Aussenseite hat einen Sinn nur durch die Gesinnung, welche sie begleitet. Das Aeussere wird gesetzt, um in das Innere zurückgenommen zu werden. Man könnte sie mit dem Lesen vergleichen. Der Lesende hat todte Buchstaben vor sich, die sich in ihm zu Vorstellungen umsetzen. Aber, wirft Hegel sich ein, die Buchstaben bleiben, nachdem sie gelesen sind, während Brot und Wein durch das Essen verschwinden. Ihre Aeusserlichkeit wird getilgt und sie gehen in die Lebendigkeit des Essenden und Trinkenden über. Diese Verwandlung, diese Aneignung, ist das Höhere. Dennoch bleibt ein Widerspruch. Brot und Wein als solche sind so wenig etwas Göttliches, als Essen und Trinken. Das Abendmahl verspricht als Sacrament dem Menschen die Befriedigung des Gefühls seiner absoluten Vereinigung mit der Gottheit, aber dies Göttliche zerrinnt ihm im Munde. Es entsteht in ihm das Gefühl einer gewissen Täuschung. Er ist gerührt, aber er ist nicht beseligt. Traurigkeit und Heiterkeit kämpfen in ihm. Wenn ein Grieche eine Statue der Venus und des

Apollo anschaute, so würde er das Gefühl unsterblicher Schönheit und Jugend empfinden. Riebe er nun den Marmor zu Staub, so würde die Anschauung verschwunden sein, denn nicht der Marmor, sondern seine Form war es, die ihn entzückte. Er hat nun den Staub vor sich und das Bild in sich. Das Aeussere im Abendmahl ist dem, was es bedeuten soll, so adäquat als möglich und doch bleibt ein Rest, der nicht aufgehen will und als Folge hiervon bleibt Wehmuth die Stimmung, welche das Abendmahl in seinem andächtigen Staunen charakterisirt. Auch die Jünger Jesu waren nach seiner unmittelbaren Einsetzung nicht von Seligkeit sondern von Traurigkeit durchdrungen.

Diese Auseinandersetzung, die ich hier nur kurz recapitulire, geht Schritt vor Schritt allen Momenten des Processes nach und spricht mit Offenheit und Würde alle Schwierigkeiten aus, welche der Verstand dem Sacrament entgegensetzt. Auf der andern Seite bemüht sie sich, das Mystische der religiösen Handlung durch Vergleiche zu erläutern, welche durchaus originell sind, wie das Bild von dem Araber, der mit einem Fremden Kaffe trinkt, wie das Bild von dem Ringe, den scheidende Freunde zerbrechen; wie das Bild vom Lesen, welches den todten Buchstaben begeistert; wie das Bild von den Statuen, die zu Staub gerieben werden. Für das Erhabenste und Vollendetste, was Hegel in diesen aus dem tiefsten Ringen seiner Seele entsprungenen Fragmenten geschrieben hat, muss man dasjenige halten, was er: „Das Schicksal und seine Versöhnung“ betitelt hat.

Wenn uns in diesen Fragmenten vorzüglich theologische Gegenstände begegnen, so muss man doch nicht glauben, dass er einseitig nur mit ihnen beschäftigt gewesen sei. Die Politik zog ihn nicht weniger an. Wie wäre es auch möglich gewesen, dass ein junger geistvoller Mann, der so nahe an der Grenze Frankreichs in Tübingen, Bern und Frankfurt am Main lebte, der zum Theil Augen- und Ohrenzeuge der grossen Bewegungen sein musste, welche sich diesseits und jenseits des Rheins vollzogen, gleichgültig gegen das ungeheure Schauspiel der Revolution und ihrer Folgen hätte bleiben können! So wissen wir denn auch, dass er schon auf dem Stift den Gang der Revolution mit seinen Freunden eifrigst in den Zeitungen verfolgte; dass der Sturz der Girondisten seine innigste Theilnahme und Bewunderung hervorrief; dass er die Verfassung Berns studirte und auf dem Fortgang von Bern nach Frankfurt eine Flugschrift über die Magistratsverfassung Würtembergs schrieb, für die er jedoch keinen

Verleger finden konnte. Diese letztere Thatsache ist deshalb bemerkenswerth, weil er nach den Freiheitskriegen auf die Kritik der Würtemberger Verfassung zurückkam und die Aristokratie wie die Demokratie ihm dieselbe als ein Product seines Egoismus auslegte. Was konnte ihn denn 1796, da er ein obscurer Candidat, ein unbedeutender Hauslehrer war, bewegen, eine Brochüre über die politischen Zustände seines Vaterlandes zu schreiben, wenn es nicht das aufrichtige Interesse an demselben war? In Frankfurt widmete er sich umfangreichen politischen Studien, wie dies aus den vielen historisch-politischen Fragmenten erhellt, die sich unter seinen Papieren aus jener Zeit erhalten haben. Er studirte auch die Staatswirthschaft und schrieb 1797 zu Dugald Stewart's Nationalökonomie einen ausführlichen Commentar, der noch vorhanden ist.

---

DER EMBRYO DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS.

Mit seinen theologischen und politischen Studien würde Hegel ein gedankenvoller, geistreicher Mensch, nicht aber ein Philosoph gewesen sein, der sich auf die absolute Wissenschaft hinrichtete. Allein er wurde ganz allmählich in diese Tendenz hineingezogen. Um Staat und Religion, die ihn so lebhaft fesselten, begreifen zu können, musste er nicht nur auf die Natur, sondern auf den Begriff der Vernunft selber zurückgehen und er that dies in einer völlig selbständigen Weise. In den herkömmlichen Geschichten der Philosophie pflegt Hegel als ein Schellingianer behandelt zu werden, der sich später von Schelling lossagte. So lange man nur die Schriften beider, welche sie selber veröffentlichten, besass, konnte man auch kaum anders urtheilen. Jetzt aber, nachdem ich in dem „Leben Hegel's“ die Beweise gegeben habe, dass er nach Jena ein eigenthümliches System mitbrachte, vermögen wir seine ursprüngliche Stellung zu Schelling richtiger zu fassen und die Kritik des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, mit welcher er als Schriftsteller zuerst auftrat, besser zu verstehen. Wem es um eine ganz authentische Darlegung der Differenz von Schelling und Hegel zu thun ist, findet sie in einem Buche, das von einem Gegner der Hegel'schen Philosophie mit grossem Fleiss ausgearbeitet ist und jede Veränderung der Hegel'schen Doctrin verzeichnet, aber, bei der gänzlichen Zerfahrenheit der heutigen philo-

vgl. dem, Freund  
schlafen, od. Wohl  
2. 3. 4. 5. d. d. d.  
m. d. d. d. d. d. d.  
(ad. d. d. d. d. d. d.)  
Fact. des  
des d. d. d. d. d. d.  
des d. d. d. d. d. d.

Nach dem  
d. d. d. d. d. d.  
des d. d. d. d. d. d.  
des d. d. d. d. d. d.  
des d. d. d. d. d. d.  
des d. d. d. d. d. d.

sophischen Literatur, keineswegs nach Gebühr beachtet ist. Es ist:  
 „Aloys Schmidt: Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik. Ein  
 Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung  
 der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz.“  
 Regensburg 1858.

Kant hatte durch seine Kritik die Systematik der modernen  
 Philosophie angebahnt, wenn es ihm auch nicht vergönnt war, selber  
 ein in sich abgeschlossenes System als Einheit zu geben. Er hatte,  
 wie oben erwähnt worden, in der Architektonik der Methodenlehre  
 der Kritik der reinen Vernunft: 1) die Metaphysik überhaupt als die  
 Physiologie der reinen Vernunft; 2) die Metaphysik der Natur; 3) die  
 Metaphysik der Sitten unterschieden. Auf diese Eintheilung ging  
 Hegel, so vielfach er gegen Kant polemisirte, zurück. Es ist die alte,  
 ewig wahre Eintheilung der Griechen, in Logik, Physik, Ethik. Weil  
 das Gute den Geist specifisch von dem abstracten Denken und von  
 der Natur unterscheidet, so konnte die Ethik den Begriff des Geistes  
 überhaupt vertreten. Platon's Staat „hat eine psychologische Grund-  
 lage, auf welcher er das System der Tugenden erbaut, das ihm  
 wieder als Basis für das System der Stände dient. Nachdem er dies  
 vollendet hat, lässt er durch die Regierung das Verhältniss der Kunst  
 zum Staat festsetzen und schliesst dann mit der Religion, mit dem  
 Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an eine Vergeltung  
 nach dem Tode. Sein Werk enthält also eine vollständige Philosophie  
 des Geistes, die sich jedoch im Begriff des Staats, in der Idee der  
 Gerechtigkeit concentrirte. Bei Kant war es nun nicht sowohl der  
 Staat als die Moral, in welche er die Substanz des Geistes setzte; bei  
 Hegel wurde es wieder der Staat. Er nannte in jener Periode den  
 dritten Theil seiner Philosophie das „System der Sittlichkeit.“ — Wir  
 pflegen die Philosophie auch wohl nach der antiken Trias des Wah-  
 ren, Schönen und Guten einzutheilen, allein seit Kant ist diese Tricho-  
 tomie durch die in Vernunft, Natur und Geist verändert worden, weil  
 sie eine allgemeinere und zugleich bestimmtere ist. Das Wahre in  
 seiner abstracten Allgemeinheit findet durch den Begriff der Vernunft  
 sofort eine concrete Bestimmung, denn die Vernunft giebt mir das  
 Kriterium für das Wahre. Wenn ich frage, was an und für sich wahr  
 ist, so kann es nur das sein, was das schlechthin Vernünftige ist.  
 Das Schöne hat die sinnliche Form der Existenz wesentlich an sich.  
 Abstracter Weise ist die Idee des Schönen im Begriff des Maasses,  
 der Einheit des Inhaltes und der Form, der Zweckmässigkeit u. s. w.

K. d. v.  
 3860H.

Platon:

Kant:

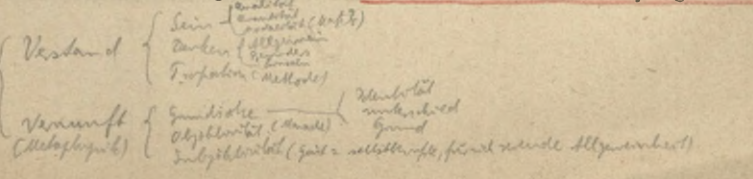
enthalten, alles dies sind ganz allgemeine Begriffe, in welchen die elementaren Bedingungen des Schönen liegen, aber das wirklich Schöne existirt erst als sinnliche Gestalt, als Farbe, als Ton, als Bewegung. Unmittelbar hat es daher sein Dasein im Naturschönen, in den Gestirnen, in Land und Meer, in Berg und Thal, in Strom und See, in Metall und Stein, in Pflanze und Thier. Das Naturschöne wird dann weiterhin die Bedingung des Kunstschönen, das, obwohl vom Geist erzeugt, doch nur in sinnlicher Form Realität hat. Für die Idee des Guten tritt seit Kant der Begriff des Geistes selber ein, weil der Geist das Subject des Guten ist, unter welchem Kant die autonomsische Freiheit verstand. Nichts in der Welt, sagte Kant, ist gut, als ein reiner Wille. Gut nennen wir freilich auch das Nützliche, das für einen Zweck Brauchbare, aber gut im ethischen Sinne ist nur der Wille, der die Nothwendigkeit der Freiheit als seine eigene will. Daher ist die Ethik die Wissenschaft, welche das specifische Wesen des Geistes in sich begreift.

Edel sei der Mensch,  
Hülfreich und gut,  
Denn das allein unterscheidet ihn  
Von allen Wesen, die wir kennen!

Hegel nannte nun den ersten Theil des Systems nicht Metaphysik, sondern Logik, weil Kant die Metaphysik in die Logik aufgelöst hatte, allein er nahm in die Logik die Metaphysik auf. Er unterschied nämlich die ganze Logik: 1) in die des Verstandes; 2) in die der Vernunft. In der ersteren unterschied er wieder a) das Sein, b) das Denken und c) die Proportion. Im Sein unterschied er den Begriff des Seins als Qualität, Quantität und Modalität; den Begriff des Verhältnisses als Substantialität, Causalität und Reciprocität. Im Begriff des Denkens entwickelte er die Bestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, wie sie in die Formen des Urtheils und des Schlusses übergehen. Proportion nannte er die Beziehung des Denkens auf das Sein, d. h. die Methode. — In der Logik der Vernunft stellte er die Metaphysik auf a) als ein System von Grundsätzen; b) als Objectivität; c) als Subjectivität. Unter dem ersteren verstand er die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Unterschiedes und des Grundes. Unter Objectivität verstand er alle vom erkennenden Subject freie, in sich selbst bestimmte Realität, welche er damals Monade nannte; unter Subjectivität den Geist als die selbstbewusste für sich seiende Allgemeinheit. Der absolute Geist ist dasjenige Sub-

Hegel

Logik



ject, welches als absoluter Inhalt zugleich sich selbst die absolute Form ist. Dies absolute Subject ist als metaphysische Idee noch das weltlose vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes.

Dies ist eine Skizze der damaligen Hegel'schen Logik. Man erkennt sehr leicht ihren Ursprung aus der Kant'schen Vernunftkritik. Die Logik des Verstandes ist offenbar die analytische, die der Vernunft die dialektische Logik Kant's. Man erkennt auch sehr leicht gewisse Eigenthümlichkeiten der Construction, in denen Hegel sich gleich geblieben ist; z. B. dass er mit der Qualität anfängt und von ihr zur Quantität übergeht, welche bei Kant die erste Kategorie war; dass er von der Reciprocität zum Begriff des Allgemeinen und Besondern, d. h. von der Substanz zum Subject, fortschreitet; dass er die Formen der Urtheile und Schlüsse nicht als nebeneinander bestehende, sondern als auseinander sich gestaltende entwickelt; dass er den Begriff des Widerspruchs im System der Grundsätze als die höchste Form des Unterschiedes affirmativ nimmt und in ihm nicht bloß einen Schein erblickt, welchen die Schwäche unserer Intelligenz sich producirt; endlich dass er von der Idee als logischer, von dem absoluten Geist als der sich als alle Wahrheit wissenden Vernunft zur Idee der Natur fortgeht. In diesen fundamentalen Gedanken liegt das Originelle der Hegel'schen Logik, allein es bedurfte noch einer sauren Arbeit, um dieselbe von ihrer unleugbaren abstrusen Transcendenz zu befreien und ihr grösseren inneren Zusammenhang zu geben. Hegel vollendete positiv, was Kant kritisch begonnen hatte, allein er selber musste sich unaufhörlich einer kritischen Revision unterwerfen, unaufhörlich seinen Gedankenbau mit prüfendem Blick durchwandern, zu sehen, was haltbar, was zweifelhaft, was umzugestalten. Wenn ein Philosoph ein System hervorzubringen trachtet, so gehorcht er nur der Nothwendigkeit der Sache selbst; wenn er aber das System, welches er schafft, für ein alleinseligmachendes, imperfectibles hält, so fällt er in den Dogmatismus, in den Egoismus beschränkter Rechthaberei. Von einem solchen war Hegel durchaus entfernt. Er wurde nicht müde, seine Gedanken immer von neuem zu durchdenken und sie, wo es ihm nothwendig schien, zu ändern. Seine Logik zeigt die Spuren ganz ausserordentlicher Metamorphosen auf und noch dicht vor seinem Tode legte eine neue Ausgabe ihres ersten Theils den Beweis von dieser stets auf Besserung bedachten Sorgfalt ab.

Der Uebergang von der Idee als logischer zur Idee als Natur ist in der Philosophie Hegel's stets mit einer gewissen Dunkelheit be-

Das soll wohl gegen Fichte gehen?

haftet geblieben. Einestheils liegt dieselbe in der Schwierigkeit des Gegenstandes selber. Ist die Natur zufällig oder ist sie nothwendig? Ist sie, was sie ist, ewig durch sich selbst oder ist sie Product? Ist sie Product, wie ist sie, wie wird sie producirt? Hegel fasst die Natur als ewig, denn sie ist ihm ein nothwendiges Moment des Absoluten, aber er fasst sie zugleich als durch die Vernunft gesetzt. Sie wird ewig geschaffen. Die Vernunft aber ist ihm nicht bloß das Abstractum der formalen Logik oder der empirischen Psychologie, sondern er versteht darunter das Absolute, wie es das schlechthin sich selbst Denkende ist. Das Denken ist ihm, wie dem Aristoteles, das Wesen des Absoluten. Daher kommt es, dass er die Logik der Vernunft, die er auch Metaphysik nennt, mit dem Begriff der Subjectivität und diesen wieder mit dem Begriff der absoluten Subjectivität, die sich selbst absoluter Inhalt in absoluter Form ist, schliesst. Daher kommt es, dass er dies absolute Subject durch sein Anschauen die Natur in Raum und Zeit hervorbringen lässt. Daher kommt es, dass er in seiner späteren Logik am Schluss von der absoluten Idee behauptet, sie entlasse, ihrer selbst gewiss, die Natur aus sich. Die unpersönliche, abstracte Vernunft kann nichts aus sich entlassen, kann ihrer nicht selbst gewiss sein. Eine solche Thätigkeit kommt nur einem Subject zu. Hegel ist weder Pantheist, noch Atheist, noch Materialist, aber sein Gott ist auch nicht ein Willkürgott, sondern ein denkender, ein vernünftiger Gott. Der Anfang des Johanneischen Evangeliums, dass im Anfang das Wort gewesen sei, ist oft bewundert worden, allein Wort ist nur der Ausdruck des Gedankens, ohne welchen das Wort nicht entstehen könnte. Richtiger, als Johannes und vor diesem Zoroaster, muss man also sagen: der Gedanke ist der Anfang, denn er ist des Wortes Grund. Da aber ein Gedanke ohne ein Denkendes unmöglich ist, so muss man sagen: im Anfang ist der Denkende. Das Denken ist unmittelbar sich selber das Sein und das anfanglose, absolute Denken ist daher gegensatzlos; es erschafft sich aber seinen Gegensatz durch die Natur, in welcher es sich äusserlich wird. Die Natur enthält den Gedanken in sich, aber in äusserlicher Existenz. Fragt man, wo diese herkomme, so muss man allerdings antworten, dass das Absolute an sich auch Materie, Oxygen, Azot, Metall, Schwefel u. s. w. sein müsse, denn sonst könnte es dies alles nicht aus sich hervorbringen. Dem gemeinen Bewusstsein, das nur im Abstracten das Unendliche als das Jenseits des Endlichen erblickt, erscheint es als eine empörende Zumuthung, Gott mit Oxygen, Azot,

*doch wohl  
etwas a  
des!*

*Also?*

*glatte  
Vernunft  
2.231.*

*???*

*?*

*!*

Metall, Schwefel u. s. w. in Verwandtschaft zu bringen. Das aber ist ja gerade jene Verkennung der Göttlichkeit der Natur, welche zerstört zu haben ein so grosses Verdienst Spinoza's und Schelling's ist. Gott ist nicht selber Oxygen, Azot, Metall u. s. w., aber diese sind auch nicht ohne ihn, sind durch ihn, was sie sind, machen Momente der Natur aus, die er als die objective Gestalt der Vernunft erschafft und welche eben darum sowohl mit der Vernunft identisch, als durch ihre Aeusserlichkeit und Individualität von ihr unterschieden ist.

Dies sind die Schwierigkeiten, die in der Sache liegen. Anderntheils aber finden sich Schwierigkeiten in der Darstellung, denn wie soll man einen solchen Uebergang beschreiben, der an und für sich in dem Absoluten gerade nur so existirt wie das Setzen des Ichs als Ich und als Nicht-Ich, als Subject und als Object? Gott hat nach der gemeinen Vorstellung erst ohne Natur existirt; dann hat er sich entschlossen, sie zu schaffen; dann hat er den Raum, die Zeit, die Materie; weiterhin Gestirne, Pflanzen und Thiere nacheinander hervorgebracht. Dies ist aber lediglich eine Form der Phantasie, welche die Unterschiede der Natur, die ewig in Gott existirenden, in eine äusserliche Folge zeitlich auseinanderlegt. In Gott existirt die Natur an sich als Einheit und Totalität; so setzt er sie auch; aber die gesetzte oder erschaffene Natur wird zugleich von ihm in ihrem Werden frei gelassen, weshalb Hegel sagt, dass die Idee die Natur aus sich entlasse. Er will mit diesem Ausdruck einerseits die Abhängigkeit der Natur von dem absoluten Gedanken, andererseits die Selbständigkeit bezeichnen, welche der Natur, als dem Gegensatz der reinen Vernunft, innewohnt. In seinem ursprünglichen System finden wir nun aber noch als die Form des Ueberganges vom Denken zum Setzen des Gedachten in äusserlicher Realität den griechischen Aether, der von ihm später aufgegeben wurde, hingegen bei Oken eine grosse Rolle spielte, und, nachdem er von der exacten Wissenschaft als ein Monstrum der Schelling'schen Naturphilosophie verworfen war, neuerdings wieder durch die Astronomie und Optik zu so grossen Ehren gekommen ist. Oken's Wort, dass das Licht eine Aetherspannung zwischen dem solarischen und planetarischen Körper sei, wurde früher verlacht: jetzt wird es gefeiert.

Hegel's Naturphilosophie war nun von Anfang an eine von der Schelling'schen sehr verschiedene. Wenn Schelling von der philosophischen Kritik einzelner Begriffe der Physik ausgegangen war und sich hauptsächlich mit dem dynamischen Process beschäftigte, so richtete

sich Hegel von vornherein gleich auf das Ganze der Natur, indem er an den Platonischen Timäus anknüpfte. Von Platon bis auf Hegel war keine Naturphilosophie als speculative Wissenschaft versucht. Aristoteles hatte alle einzelnen Wissenschaften der Natur, Physik, Meteorologie, Anatomie und Physiologie u. s. w. bearbeitet, allein er hatte keine systematische Einheit derselben gegeben. Die Scholastik blieb bei ihm im wesentlichen stehen. Die Philosophien im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit, fielen theils in Verworrenheit, wenn sie neu sein wollten, wie Cardamus, Bruno, Campanella, Paracelsus, Jacob Böhme; theils in einseitige Nachahmung, wenn sie an die Ionier, wie Telesio, an die Pythagoräer, wie Zorzi, an die Epikureer, wie Gassendi, anknüpften; Baco aber brachte wohl die inductorische Methode der Naturforschung in Schwung, allein die Philosophie der Natur hemmte er mehr, als dass er sie förderte. Descartes und Spinoza fassten die Natur nur im Gegensatz zum Denken als ein ausgedehntes Ding, und Leibnitz, der so reiche und vielseitige Kenntnisse in den Naturwissenschaften besass, kam in seiner unendlichen Polypragmosyne zu keiner einheitlichen Entwicklung der Natur, sondern blieb bei Andeutungen stehen. Die französischen Philosophen Robinet und Maupertuis versuchten seiner Monadologie eine grössere Ausdehnung zu geben und standen im Gegensatz zu der mechanischen, todten Auffassung der Natur bei den Materialisten, wie Holbach in seinem System der Natur. Der, welcher die Naturphilosophie erst wieder als wahrhafte Wissenschaft möglich machte, war Kant, der jedoch auch nicht zur Totalität gelangte, weshalb Schelling den richtigen Standpunct einnahm, die unorganische und organische Natur als ein continuirliches, aus sich anfangendes und in sich endendes Ganzes zu entwickeln, wobei ihn aber die Construction des dynamischen Processes und die Kritik der atomistischen Theorie vorzugsweise hinnahm. Hegel fing dagegen sogleich mit dem Versuch einer systematischen Totalität an und zwar mit dem Rückgange auf diejenige Schrift Kant's, welche dieser 1755 über die „Naturgeschichte des Himmels“ herausgegeben und damit den Grund zu den populären Astronomien gelegt hatte, die seitdem von Bode, Gruithuisen, Littrow, Mädler bei uns einander gefolgt sind. Er fing mit der Astronomie an. Für die Behandlung aber wandte er sich unleugbar zu Platon zurück, indem er das Gesetz der Analogie, welches dieser der Construction der Natur unterbreitet, ebenfalls annahm. Er drückte dies so aus, dass die Triplicität des Begriffs zwar auch in der Natur herrsche, dass

Platonischer Einfluss  
auf die Entstehung des  
Gedankens der Identität!

„die selben  
gegenüber“

#

jedoch die Mitte des Begriffs in ihr zerfalle, indem ein Gegensatz ent-  
stehe, dessen Glieder sich untereinander ebenso verhielten, wie das  
erste und letzte Moment des Begriffs, woraus folge, dass auch von  
den vier Bestimmungen überhaupt sich die erste zur zweiten, wie die  
dritte zur vierten verhalte, mithin alle untereinander gleich, ihre Un-  
terschiede sich gegenseitig vermittelnde seien. Das Schema dieses  
„schönsten Bandes,“ wie Platon es nannte,  $a:b = b:c$ , machte Hegel  
zur Methode seiner Forschung. Er suchte nachzuweisen, wie die  
Natur die ursprünglichen Unterschiede ihrer Idee in immer höhere  
Formen umbilde.

Platon:  
Timaeus  
S. 31/32  
Hegel:  
Differeuz  
S. 298. Anm.

hier anders:  $a^2 : a^2 b^2 = a^2 b^2 : a^2 b^2 = ab^2$

Wie er damals die Logik dichotomisch in eine Logik des Ver-  
standes und der Vernunft eintheilte, so auch die Naturphilosophie in  
den Begriff des Systems der Sonne und des Systems der Erde.

In dem ersteren ging er von dem Begriff des Raumes, der Zeit  
und der Bewegung zu dem Begriff des kosmischen Universums über,  
schied aber sogleich, wiederum dichotomisch, den Fixsternhimmel vom  
Sonnensystem. Ersteren nahm er als die Existenz der gleichgültigen Viel-  
heit der himmlischen Körper, worin keine Vernunft zu suchen sei, da sie  
in ihren zufälligen Gruppierungen den Verstand nur in unvollkommenen  
Figurationen nothdürftig befriedigen könnten. Diese Ansicht hat  
Hegel zeitlebens behalten. Die unendliche Menge der Gestirne im-  
ponirte ihm nicht. Es erging ihm mit ihr, wie mit den kahlen und  
riesigen Felsen des Alpengebirges, die man zwar auch bewundern,  
aber nicht schön finden könne. Desto wärmer nahm er sich des Sys-  
tems unserer Sonne als des einzig Vernünftigen an, weil die Sonne  
hier nicht blos, wie bei den Fixsternen, Selbstsonne, vielmehr auch  
auf peripherische Körper bezogen sei. Er fand hier das Platonische  
Gesetz zunächst in der Form der mechanischen Bewegung, sofern der  
einfachen achsendrehenden Bewegung des solarischen Körpers die  
achsenlose des kometarischen und lunarischen entgegengesetzt sei  
weil die Kometen sich um die Sonne, die Monde um die Planeten  
ohne selbständige Rotation herumbewegen. Sie drehen sich um ihre  
Achse, nur sofern sie sich um ihren Centrankörper drehen. Sie haben  
also, wie Hegel es ausdrückte, ihre Achse in der ihres Centrankörpers  
und sind eben deshalb Trabanten desselben. Der planetarische Kör-  
per ist dem Centrankörper wie den unselbständigen peripherischen  
Trabanten dadurch entgegengesetzt, dass er sowohl eine eigene, ach-  
sendrehende, rotatorische Bewegung, wie die Sonne, als zugleich eine  
Bewegung um die Sonne hat. Er bezieht sich also auf ein Centrum,

d. p. 298

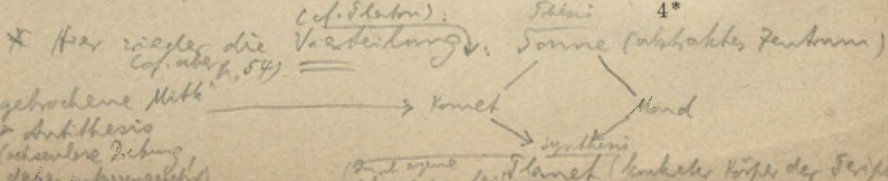
Gundf. riffs auf die Astronomie ist charakteristisch für die bairische Kosmologie in Hegels Logik!!

wie der Komet auf die Sonne, wie der Mond auf die Erde, aber er ist zugleich in dieser Bewegung frei, weil er sich um sich selbst bewegt und die Jahresperiode daher von seiner Tagesperiode sich unterscheidet, während sie bei den Kometen und Monden zusammenfällt. Der Planet galt Hegel daher als das vernünftige Gestirn. Sonne und Planet sind einander entgegengesetzt, aber Komet und Mond auch. Der Komet hat eine excentrische, der Mond eine concentrische Bahn Komet und Mond machen daher die in sich gebrochene Mitte des Systems aus, denn, wie sie untereinander entgegengesetzt sind, so ist auch der Komet der Sonne, der Mond dem Planeten entgegengesetzt. Sie vermitteln also den Uebergang von der Sonne als dem abstracten Centrum zum Planeten, als dem concreten Körper der Peripherie.

Unter den Planeten war es wieder die Erde, welche Hegel für den wahrhaft vernünftigen hielt, auf welchem die Existenz des Geistes möglich wird, die nach ihm den übrigen Planeten, vollends allen andern Gestirnen, versagt ist. Empirisch lässt sich hiefür nur ein approximativer Beweis führen. Wenn der Franzose Fontenelle zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch seinen Dialog „de la pluralité des mondes“ die Vorstellung der Bewohntheit der übrigen Gestirne popularisirte, weil die Erde seit Copernicus aufgehört hatte, die absolute Mitte des Sternenalls auszumachen, so hat in unserem Jahrhundert der Engländer Whewell, der berühmte Verfasser der Geschichte der inductiven Wissenschaften“, in seiner Schrift: „plurality of worlds“ wahrscheinlich zu machen gesucht, dass nur die Erde die Möglichkeit besitze, Wohnsitz der Intelligenz, Schauplatz einer Geschichte zu sein. Die Erde hat, wie die Venus und der Mars, einen meteorologischen Process. Sie ist aber der Sonne nicht so nahe, wie die Venus, noch nicht so fern als der Mars. Ihre spezifische Dichtigkeit ist eine sehr grosse. Sie hat von den vier inneren Planeten unseres Sonnensystems allein einen Mond, der Fluth und Ebbe in ihren Meeren hervorbringt, ein wichtiger Process, welcher der Venus und dem Mars fehlt. Ich erinnere an diese Thatsachen nur, weil sie der Hegel'schen Auffassung von der Einzigkeit und absoluten Bedeutung der Erde viel von der paradoxen Ungeheuerlichkeit nehmen, die man in ihr zu finden gewohnt ist. Der Mond hat auch lange für bewohnbar gegolten; die formale Logik pflegte den Schluss der Analogie lange von ihm herzuzunehmen, denn der Mond sei, wie die Erde, ein himmlischer Körper: da nun die Erde bewohnt sei, so werde auch wohl der Mond,

\*

vier!  
(!)



als ein himmlischer Körper, bewohnt sein. Mit diesem formalen Verstandesschluss konnte man alle Gestirne bevölkern und that es auch. Die Periode der Aufklärung schwelgte in den Myriaden von Weltgeschichten. Und nun wissen wir bestimmt, dass der Mond wenigstens ein todter, seelenloser, ausgeschlackter Körper ist. Die relative Kleinheit der Erde genirte Hegel so wenig, als ihn die unendliche Vielheit der Gestirne genirt hatte, denn, käme es auf Vielheit an, so bringe die Erde unaufhörlich Milliarden von Infusorien, von Mücken u. s. w. hervor, die, als lebendige Organismen, höher stünden, als die unorganischen Massen nur leuchtender Gestirne. Die Grösse der Masse sei kein Maass der Vortrefflichkeit, weder in der Natur noch in der Geschichte. Die Chinesen sind ein uraltes Volk, das noch jetzt in Hunderten von Millionen existirt. Die alten Hellenen sind dagegen ein kleines Volk gewesen, das kaum eine tausendjährige Blüthe hatte; aber nun vergleiche man die Bedeutung, welche die Chinesen, mit der, welche die Hellenen auf die Cultur der Menschheit gehabt haben, noch haben und ferner haben werden, so wird man erkennen, dass die Quantität allein es nicht macht. Die Sonne muss als Masse so gewaltig sein, um das mechanische und physikalische Centrum ihres Systems ausmachen zu können, aber deshalb ist sie nicht höher als die Erde zu stellen, welcher sie vielmehr durch ihr Licht zur Anfachung des Lebens dient. Die Erde verarbeitet das Sonnenlicht, denn das Licht allein bringt ja nichts hervor, wie eben der Mond, der von der gleichen Sonne beschienene Nachbar der Erde, in seiner Unfruchtbarkeit zeigt.

Die Aufgabe, welche Hegel nach dieser Grundlage zu lösen hatte, bestand nun darin, dass er die Unterschiede der vier Gattungen himmlischer Körper im System der Sonne auch als die principellen des Systems der Erde nachwies, indem er sie sich in immer andere Formen umbilden liess. Es war dies also eine Potenzirung derselben, wenn wir auch diesen Ausdruck, der erst durch Eschenmeyer aufkam, noch nicht bei ihm finden. Hegel musste in jeder neuen Sphäre die Analogie derselben mit der Sonne, dem Kometen, dem Monde, dem Planeten, durchführen, um die Einheit der Natur zu entwickeln. Die Consequenz musste seine Voraussetzung rechtfertigen. So sollte nun chemisch das Stickgas, Wasserstoffgas, Sauerstoffgas und der Kohlenstoff; elementarisch die Luft, das Wasser, das Feuer, die Erde; tellurisch die Atmosphäre, das Meer, die Vulcanität, das Land; mineralisch das Metall, das Salz, der Schwefel, der Thon

Vierzahl!

(!)

die gleiche Reihe in den nämlichen Verhältnissen darstellen, der Schwefel z. B. mit der Vulcanität, dem Feuer, dem Sauerstoff, dem Monde als einem ausgebrannten verschlackten kosmischen Körper parallel gesetzt werden. Der Schwefel ist das mineralische Feuer oder das lunarische Moment der Mineralien, wie Salz das mineralische Wasser oder das kometarische Moment der Mineralien. Salz und Schwefel sind in der mineralischen Sphäre in demselben Gegensatz zu einander, wie Meer und Vulcan in der tellurischen, Wasser und Feuer in der elementarischen, Hydrogen und Oxygen in der chemischen, Komet und Mond in der solarischen. Die Hartnäckigkeit im Festhalten dieses fundamentalen Schemas konnte allein das Verdienst Hegel's ausmachen. Diese Hartnäckigkeit besass er. In jeder neuen Stufe suchte er die gebrochene Mitte der Extreme zu reconstruiren, z. B. innerhalb der Atmosphäre den Ansatz zur lunarischen Bildung, aber verändert und gebunden durch den elementarischen Process der Erde. Ueber die Meteorsteine hatte man, unter andern Hypothesen, damals auch die gemacht, dass sie Auswürflinge des Mondes seien, auf welchem der ältere Herschel vulcanische Ausbrüche bemerkt zu haben glaubte. Hegel verwarf diese Hypothese und hielt die Atmosphärlinien für ein Product der Atmosphäre selber, die ja auch im Schnee und Hagel Krystallisationen hervorbringe. Der Hauptbestandtheil der Meteorsteine besteht aus Eisen und Mangan, die sich auch im Regenwasser, also auch in der Atmosphäre, finden. Jetzt hat man längere Zeit, durch Arago und Humboldt bestimmt, die Sternschnuppen mit den Meteorsteinen zusammengeworfen, in dem man grosse Zonen kleiner Weltkörper voraussetzt, die um die Sonne rotiren und deren Bahnen unsere Erde zweimal im Jahr so nahe kommen soll, dass dann Tausende derselben von ihr attrahirt werden, durch die Schnelligkeit der Bewegung und durch die Friction erglühen und in den Boden schlagen. Es ist abzuwarten, ob und wie sich Schiaparelli's Entdeckung, die Identität der Meteoritenschwärme als Steinwolken mit den Kometen, bestätigen wird. Ganz abgesehen von der Frage, ob dann nicht, seit so vielen Jahrhunderten, jene Steinkreise sich sehr beträchtlich vermindern und die Erde in ihrem Gewicht vermehren müssten, muss man fragen, warum denn die Erfahrung nicht Tausende solcher Steine findet, warum denn die Schiffe, die doch jetzt in allen Zonen segeln, sie nicht in's Meer stürzen sehen, das nämlich die Ursache sein soll, weshalb man sie nicht antreffen könne; warum so selten eigentliche Feuerkugeln wahrgenommen wer-

den, die mit Donnergetön zerspringen und deren Schlacken man in der That auch findet, während die Sternschnuppen ohne Consequenz verschwinden. Nach Hegel, der von dieser Hypothese noch nichts wusste, ist es die Erde selber, welche die Vollständigkeit ihres Lebens auch darin bethätigt, das lunarische Element des Sonnensystems sich in diesen Producten zu integriren. Was die Wolke und das Atmosphärl in der Atmosphäre, das ist die Quelle und der Vulcan in der Erde; die Quelle ist das kometarische, der Vulcan das lunarische Moment. Und so geht es fort bis zum höchsten animalischen Organismus, in welchem die Niere das Wasser, die Quellenbildung; die Galle das Feuer, das Vulcanische, den Schwefel repräsentirt, denn der Gallensaft verbrennt als animalisches Feuer die Excremente.

Aus diesen kurzen Andeutungen erhellt wohl zur Genüge, dass Hegel's Naturphilosophie eine eigenthümliche, von der Schelling'schen sehr verschiedene war. Sie baute von unten nach oben in einem methodischen Process auf, dessen Schema Hegel auch in Jena unter den Thesen seiner Habilitations-Dissertation mit den Worten aussprach: *Quadratum est lex naturae, triangulum mentis*. Es war dies, wie gesagt, Platonisch, denn in der Ethik, folgte Platon einer triadischen Eintheilung innerhalb der Einheit des Geistes und Hegel ebenfalls. Man darf sich wohl nicht verhehlen, dass die Analogie, welche Hegel in der Natur durchführen wollte, für ihren Begriff nicht ausreichte und dass er selber, je länger je mehr, zur logischen Begründung ihrer Verhältnisse fortgetrieben ward. Unverkennbar musste er damals mit der Mineralogie und Geologie sich, vielleicht schon von seinem Aufenthalt in der Schweiz her, viel beschäftigt haben, denn wir treffen in seinem Manuscript der Naturphilosophie eine ganz in's Detail reichende Darstellung derselben. Oken, mit welchem Hegel sich später so sehr abstieß, ging auch den Weg der Analogie, fing aber in seiner Naturbetrachtung von oben, vom Menschen, an. Er gab, noch in Göttingen, 1805, seinen ersten kleinen „Abriss der Naturphilosophie“ als Grundlage seiner Vorlesungen über Biologie heraus und begann die Vorrede mit den charakteristischen Worten: „Was ist das Thierreich anders, als der anatomirte Mensch, das Makrozoön des Mikrozoön? In jenem liegt offen und in der schönsten Ordnung auseinandergewickelt, was in diesem, zwar nach derselben schönen Ordnung, in kleine Organe sich gesammelt hat.“ In Jena gab er dann 1808 ein „Pythagoräisches Fragment“ heraus: „Das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems“ und dann 1809 sein

„Lehrbuch der Naturphilosophie“ in drei Bänden, worin er wie Hegel von unten nach oben, von der Astronomie bis zur Biologie, fortging. Oken besass für die Auffassung der Natur viel mehr Phantasie, als Hegel. Vieles, was er lehrte, hat sich als unhaltbar erwiesen, aber weit mehr dasjenige, war er gerade der Methode halber, einer hypothetischen Grundzahl u. dgl. zu Liebe, annahm, als was bei ihm aus einem tiefen divinatorischen Blick in die Natur entsprang. Wenn man einzelne Sätze aus ihm herausreisst, so können sie sehr grell und paradox erscheinen, z. B. die Schnecke ist ein kriechender Hoden; allein im Zusammenhang an Ort und Stelle haben sie ein ganz anderes Aussehen. Oken war, wie Hegel, echt philosophisch immer auf die Natur als Totalität gerichtet.

Als dritten Theil seines Systems stellte Hegel schon in Frankfurt die Philosophie des Geistes auf, jedoch, Platon sehr ähnlich, eigentlich nur erst als Ethik. Wenn Schelling, im Anschluss an Fichte's Wissenschaftslehre, sich hauptsächlich mit der Geschichte des Bewusstseins beschäftigte, erst im System des transcendentalen Idealismus „den Begriff“ des Staates nach Kant'schen Grundbestimmungen flüchtig berührte, und auch in seiner späteren Philosophie nur selten und mehr ausweichend darauf zurückkam, so ist nicht zu leugnen, dass Hegel von vornherein gerade für die Idee des Staates das lebhafteste Interesse nahm und dauernd bewahrte. Um ihn hier richtig zu verstehen, kann man nun zwar sagen, dass der griechische Staat ihm als Ideal vorgeschwebt habe, indessen reicht doch diese allgemeine Vergleichung nicht aus, sondern man muss auch diejenigen Zeitelemente in Erwägung ziehen, denen Hegel, als er seinen ersten Entwurf machte, gegenübertrat. Dies waren die Kant'schen Begriffe der Legalität und der Moralität. Die Legalität ist die Beobachtung des Gesetzlichen in äusserlicher, formeller Weise; die Moralität ist der seiner selbst gewisse Gehorsam gegen die Pflicht, welche sich durch die Idee des Guten bestimmt. Die Legalität kann ganz correct verfahren, ohne deshalb den Willen zum Guten zu haben; sie unterwirft sich dem Zwange des einmal geltenden Gesetzes; sie kann demselben, lediglich aus Furcht vor Strafe, heuchlerisch, also unmoralisch, Folge leisten und doch unantastbar sein. Die Moralität soll sich nur durch diejenige Nothwendigkeit bestimmen, welche sie selber als Pflicht erkennt und anerkennt; sie soll die Pflicht um der Pflicht willen thun; sie soll die Gesinnung des Guten haben. Sie hat daher die Immoralität beständig an sich und kann sogar mit dem geltenden Ge-

C/

Vornehmde  
"Geringer"  
Friede

denn sie

Legalität Moralität  
 (rechtl. Willk.) → Sittlichkeit

setz pflichtmässig in Widerspruch gerathen. Diesen Gegensatz der abstracten Aeusserlichkeit wie Innerlichkeit wollte Hegel in einem dritten Begriff aufheben, den er mit dem deutschen Wort Sittlichkeit bezeichnete, welches er auch späterhin stets beibehalten. Dies Wort bereitet Schwierigkeiten, denn wir gebrauchen es gleichbedeutend mit Moralität und die romanischen Völker haben schlechterdings kein Aequivalent dafür. Ich habe im Französischen bei Referaten über die Hegel'sche Philosophie schon den Ausdruck *sociabilité* dafür gefunden. Im Deutschen selber haben sich Philosophen, Politiker, Juristen, welche sich der Sache nach Hegel anschlossen, dadurch geholfen, dass sie das griechische Ethos hervorgesucht haben. Hegel wollte sagen, dass das, was in einem Volke als Gesetz gilt, auch als freie Sitte seiner Bürger existiren sollte. Das Gesetz sollte durch Eingewöhnung zum lebendigen Willen aller Einzelnen werden. Die Sitten sollten nicht anderen Inhalt als die Gesetze haben, sondern das Gesetz sollte in der Sitte Fleisch und Blut werden und Moralität als eine ängstliche, peinliche, mit Skepsis behaftete Selbstbestimmung damit überflüssig werden, der Legalität entgegengesetzt zu sein. Eine solche Harmonie ist aber nach Hegel nur im Staate möglich.

#

Es wird nicht überflüssig sein, uns mit kurzen Zügen die Urge-  
 stalt, welche die Idee des Staates bei Hegel annahm, zu vergegenwärtigen, weil sie uns den Einblick in seine spätere Philosophie des Geistes sehr erleichtern wird. Sie wird uns, bei aller Abweichung, auch schon diejenigen eigenthümlichen Gedanken verrathen, denen Hegel auf diesem Gebiete immer nachgehangen hat und in denen er theilweise auch eine Schranke fand, denn auch Hegel war, seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, ein Sohn seiner Zeit. Wie mächtig auch ein Individuum sei, so bleibt es doch von den grossen Strömungen seiner Zeit abhängig. Wir sagen zwar von ihm, dass es ihr voraufeile, dass es ihr eine gewisse Richtung gebe, dass es eine Epoche schaffe, allein wir wissen sehr wohl, dass diese Ausdrücke eine sehr relative Wahrheit besitzen. Hegel war Genosse einer Zeit, in welcher die Verfassung eines grossen Staates gestürzt wurde, der den Versuch machte, sich eine andere, lediglich aus der Idee des Staates zu geben. Die französische Revolution musste das höchste Interesse jedes Philosophen und Politikers erregen. Ihre Erschütterung musste in dem Nachbarlande mit gewaltigen Schwingungen nachbeben und seine Staaten zu Reformen zwingen, welche sie mehr oder weniger mit den Zuständen und Formen der Franzosen ausgleichen sollten. Die Zeit

war also recht zur Frage nach dem Wesen des Staats gedrängt und das Interesse für die Beantwortung derselben wohl in wenigen Gemüthern energischer, als in dem Hegel's. Allein wie schwer es ihm wurde, sich zu einer positiven Totalität abzuschliessen, erkennen wir leicht aus der zwiespältigen Weise, mit welcher sein Entwurf von ganz abstracten Wendungen in ganz concrete herunterfällt und die Grenzen der besondern Sphären bald überscharf trennt, bald überstumpf ineinanderlaufen lässt.

Er theilte das ganze System in drei Theile: 1) in die Sittlichkeit im Verhältnisse; 2) in das Negative oder das Verbrechen; 3) in das System der Sittlichkeit. Man wird zugeben, dass diese Ueberschriften sehr mangelhaft sind, weil sie zu wenig Specificisches sagen. Die Sittlichkeit im Verhältniss? Verhältniss ist eine so weite Kategorie, dass sie erst dann befriedigt, wenn ich weiss, wozu das Verhältniss stattfindet. Hegel wollte damit die Entwicklung bezeichnen, welche der Mensch von seinem praktischen Gefühl bis zur Begründung der Familie durchläuft. Er beschreibt das Entstehen der Bedürfnisse, welche den Menschen zur Arbeit treiben. Er zeigt, wie die Arbeit ihm die Natur unterwirft, sie zur seinigen macht und damit den Besitz begründet, der durch den Vertrag mit Andern als Eigenthum anerkannt wird. Tausch und Tauschwerthe, Geld als allgemeines Tauschmittel, haben hier ihren Ursprung. Mit der Arbeit erzeugt sich aber auch Herrschaft und Knechtschaft, Befehl und Gehorsam. Die Geschlechtsdifferenz endlich führt den Menschen zur Ehe und mit ihr zur Begründung der Familie, welche sich die Knechtschaft in der milden Form des Gesindes integrirt. Die Familie ist schon sittliche Gemeinschaft, allein noch bedingt durch die Natur.

Die Sittlichkeit ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, wohingegen das Verbrechen, die Negation des Sittlichen, das Allgemeine willkürlich dem Besondern unterordnet. Hegel beschreibt uns die Reihe der Verbrechen vom Betrug bis zum Morde und knüpft die Lehre vom Gewissen daran, weil der Verbrecher nicht umhin könne, ein Bewusstsein über seinen Widerspruch mit der Sittlichkeit zu haben und dies Bewusstsein es sei, das ihn, gegen seinen Willen, treibe, sich zu verrathen, um sich mit dem allgemeinen Willen, den er durch seine That verletzt hat, wieder zu versöhnen; die Versöhnung als Wiedervergeltung sei die Strafe, denn der Verbrecher müsse sich die verbrecherische That als eine ihm inhärirende Schuld selber zurechnen, da ausser ihm keine andere Ursache derselben existire.

(Naturrecht (Stamm) 370 f., System der Sittlichkeit (Stamm) 453 ff.

nicht sittlichen  
Taten!

Text des  
Stamm-  
System  
der Sitt-  
lichkeit

Verhältnis  
ist wohl im  
Begriff der  
einzelnen  
Menschen (u. d. W.)  
vollständig  
d. Stamm  
2. 370-38

d. Hölder  
im  
2. 370 ff

Das System der Sittlichkeit soll nun die Totalität derselben in der Art darstellen, dass die Natur als Grundlage vorausgesetzt und die Möglichkeit des Verbrechens in allen Sphären angenommen wird. Es zerfällt wieder in zwei Systeme, in das der Stände und in das der Regierung. Die Stände unterscheidet Hegel als den allgemeinen, der das Interesse des Staats als Staat wahrnimmt; in den der Rechtsschaffenheit, der mit Gewerk, Gewerb und Handel beschäftigt ist; und in den der rohen Sittlichkeit, den Bauernstand. An der Nothwendigkeit, das Volk sich durch Stände gliedern zu lassen, hat Hegel immer festgehalten, aber der Unterschied des Standes als bürgerlichen, der sich durch die Theilung der Arbeit als eine nothwendige Function des Ganzen erzeugt, und als politischen, der sich selbstbewusst an der Erzeugung der Gesetze betheiligt, ist bei ihm nicht ohne Vermischung geblieben. Damals stand er, ganz Platonisch, nicht an, den zweiten und dritten Stand von der Theilnahme an der Politik auszuschliessen, und dieselbe lediglich dem ersten Stande, wie Platon den Philosophen, zuzuweisen. Wie aber verhielt es sich nun mit dem Kriegerstande? Principiell rechnet er ihn dem allgemeinen Stande zu, da er ja durch seine Tapferkeit den Staat als Ganzes mit der Gefahr des Todes schützt. Der zweite Stand, der sich in die Individualität verliert, soll mit dem Kriege nichts zu thun haben. Er hat die Geldmittel für die Staatsbeamten und Krieger zu schaffen. Dagegen soll der Bauernstand geeignet sein, sich dem Stande der Tapferkeit anzuschliessen, was im Grunde nichts heisst, als dass die Staaten die Masse der gemeinen Soldaten aus den Bauerknechten nehmen, die an Strapazen gewöhnt, und nicht, wie so viele Handwerker, durch ganz particuläre Verrichtungen körperlich vereinseitigt sind. Wenn uns diese Auffassung jetzt als beschränkt vorkommen kann, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass Hegel damals noch Zustände sich gegenüber hatte, welche weit davon entfernt waren, in der Berechtigung zur persönlichen Theilnahme an dem Kriegerstande die höchste patriotische Ehre zu sehen. Man bedenke, dass die Armee des ob seiner Freiheiten soviel beneideten Englands noch jetzt nur aus Söldnern besteht, dass in ihr die Officierstellen käuflich sind, dass in Frankreich, trotz seiner vielen Revolutionen und republikanischen Krisen, welche die Gleichheit der Bürger accentuirten, doch noch bis diesen Augenblick die Stellvertretung herrscht, der Reiche sich also von der Pflicht, sein Vaterland mit den Waffen in der Hand zu vertheidigen, loskaufen kann.

Den Begriff der Regierung theilt Hegel in den der absoluten und der allgemeinen, zwei höchst schattenhafte Bezeichnungen. Er versteht unter dem ersteren die legislatorische, unter dem zweiten die administrative Thätigkeit. Er nennt die erstere wohl deshalb die absolute, weil ein Volk in ihr, wie er sich ausdrückt, Ursache des Staats wird, dessen allgemeiner Wille sich in den gesetzlichen Bestimmungen der Verfassung ausspricht. Von einer Theilnahme des zweiten und dritten Standes an der Gesetzgebung ist bei Hegel nichts zu spüren, so wenig als bei Platon. Die Handwerker und Kaufleute waren ihm für diese Aufgabe zu selbstsüchtig, die Bauern zu roh. Wenn Hegel die Sittlichkeit des Bauern als rohe bezeichnet, so wollte er ihm damit nichts Schlimmes nachsagen, allein heutzutage dürfte doch wohl kein Redner auf einer politischen Tribüne von der Roheit der Bauern zu reden sich erdreisten, da er auch Bauern zu Collegen haben kann. Die Arbeit des Bauern verhindert ihn, elegant zu erscheinen, aber in seinen Sitten ist er eigentlich förmlich und abgemessen, wie ein Adliger oder Diplomat, und nichts weniger, als roh. Der Hofschulze in Immermann's „Münchhausen“ hält auf das Ceremoniel, wie ein Fürst, und verlangt, dass alles hübsch „mit Manier geschehe“.

Die allgemeine Regierung zerfällt durch das Bedürfniss, das Recht und die Bildung in drei Systeme, in das der Nationalökonomie, der Gerechtigkeit und der Erziehung. Bei der ersteren hebt Hegel die nothwendige Ungleichheit des Besitzes und des durch ihn bedingten Genusses hervor, welche die Regierung nicht aufheben, sondern durch Besteuerung nur vermindern kann. Jedes Volk hat vermöge seines Landes ein besonderes Wirthschaftssystem, welches der Production nach einigen Richtungen hin günstig, nach andern hin ungünstig ist. Der Handel muss es mit der Production anderer Völker ausgleichen. Das System der Gerechtigkeit sucht durch das Organ des Gerichts die Gesetzlichkeit auch im Rechtsstreit aufrecht zu halten. Für den Conflict eines Staats mit einem andern existirt kein Organ gesetzlicher Ausgleichung, weil ein Staat sich durch Unterordnung unter den Anspruch eines oder einiger andern für unselbständig erklären würde. Daher tritt hier der Krieg ein, die Entscheidung herbeizuführen. Hegel hält, im Widerspruch mit Kant, den „ewigen“ Frieden, der durch das Urtheil eines Völkerareopags vermittelt werden soll, nicht nur für unmöglich, sondern er fordert den Krieg sogar als ein nothwendiges Moment der Sittlichkeit, weil er das ganze System des Besitzes und Genusses erschüttere, die private Genügllichkeit aus ihrem

*Das ist eine  
ganz andere  
Art, für  
Bauern, an  
die Hegel an-  
zudeuten will  
sicher!*

#

Behagen herausschrecke, mit der Endlichkeit der irdischen Güter und des Lebens Ernst mache und dem Einzelnen seine Abhängigkeit von dem Bestande des Ganzen zu fühlen gebe. Die moderne Empfindlichkeit hat für alles, was sie in der Ruhe, Bequemlichkeit und Ergebigkeit ihres Genießens stört, den Namen Pessimismus in Bereitschaft. Nach Hegel aber ist, was wir Uebel zu nennen pflegen, auch von einer positiven Seite her zu fassen. Das dritte System, das der Erziehung, ist sehr merkwürdig, weil Hegel diesen Gedanken später fallen gelassen hat. Er nimmt die Erziehung zunächst als Bildung der Einzelnen, als Unterricht und Uebung; sodann als Zucht im Kleinen und Grossen, theils durch die Vorsorge der Polizei, theils durch die Sitten und Schicksale der Nation; endlich als den Uebergang eines Volkes in die Colonisation. Die Religion betrachtet er als den inneren Abschluss der Sittlichkeit, indem ein Volk durch den Cultus des Göttlichen sich über die Einseitigkeit und Vergänglichkeit seiner Geschichte zum unmittelbaren Genuss des Absoluten erhebt.

Es ist nicht zu verwundern, dass Hegel die Religion in seiner Philosophie beachtete, da er sich mit ihrer Kritik so viel beschäftigt hatte, allein es ist klar, dass er sie damals noch in den Staat, in das System der absoluten Sittlichkeit, einschloss. Staat und Religion fielen ihm wesentlich zusammen, wenn auch die Religion im Cultus zu einer besondern Existenz gelangen und somit von der Erziehung, der Rechtspflege, der Volkswirtschaft, unterschieden sein sollte. Von diesem abstracten, systematischen Begriff der Religion hatte sich bei ihm ziemlich früh die Auffassung ihrer geschichtlichen Gestaltung gesondert und wir können leicht bemerken, dass die fundamentalen Bestimmungen dieser Auffassung sich bei ihm erhalten haben. Er unterschied in ihr die Religion nach ihrer Identität, Differenz und reconstruirten Identität d. h. die Naturreligion, die jüdische Religion und die christliche. Die Naturreligion, die er im allgemeinen für Pantheismus hielt, sollte nach ihm das unmittelbare Versöhntsein des Menschen mit Gott enthalten. Er subsumirte ihr damals auch noch die griechische Religion, die er später als Kunstreligion von ihr absonderte. Als ihren Gegensatz betrachtete er die jüdische Religion, weil in ihr der absolute Schmerz der Entzweiung des Menschen mit Gott sich entwickelt. Die Juden hassen alle andern Völker, isoliren sich in sich, werden daher wieder gehasst und gelangen so zu dem Gefühl, unter den Völkern das verworfenste zu sein, *odium generis humani*, wie Tacitus es ausgedrückt hat. Weil seine Religion monotheistisch ist

Also hier  
ist es viel  
mehr be-  
stand als  
moderater  
Kritik und  
Stellen im  
Fühle!

Idem Geist  
des Christen-  
thums!

muss in ihr der Widerspruch zwischen Sünde und göttlichem Gesetz tiefer empfunden werden. Dies Volk gerieth unter die Herrschaft der Römer, welche alle Völkerindividualitäten zerschlugen, auch die Juden besiegten, allein ihren Geist nicht überwinden konnten. Das römische Kaiserreich machte die Langeweile und die Slaverie zu einem allgemeinen Zustande, aus dessen totaler Entsittlichung Jesus als der Mensch hervorging, der ihre Zerrissenheit dadurch aufhob, dass er die Gleichheit aller Menschen vor Gott, die Einheit aller Menschen miteinander durch die Liebe, nicht nur lehrte, sondern sie auch lebte und für die Gewissheit mit Gott eins zu sein, nicht nur starb, sondern den Tod der Slaven und Verbrecher, den Tod am Galgen, am Kreuze starb. Christus hat die christliche Religion eben dadurch gestiftet, dass er, ein Mensch, sich doch als eins mit Gott wusste, dies Selbstbewusstsein in tausend Wendungen aussprach und es für jeden Menschen als die Wahrheit seines Lebens forderte. Christus musste die Welt, die er vorfand, verachten, aber er musste daher auch diese Verachtung mit dem Tode büßen. Seine Schuld war nicht die Schuld eines gemeinen Verbrechers, sondern die erhabene Schuld der Unschuld. Die christliche Religion, als die der absoluten Versöhnung, kann nach Hegel dies nur dadurch sein, dass sie die absolute Entzweiung überwindet. Sie geht daher in ihrem Cultus darauf aus, in jedem Menschen den unendlichen Schmerz der Entzweiung mit Gott als Bedingung für die absolute Versöhnung mit ihm zu erregen. Hierin besteht ihre Eigenthümlichkeit. Wenn Hegel auf die Zeit der Erscheinung des Christenthums zu sprechen kommt, so ist er in seinen Schilderungen unwiderstehlich fesselnd. Seine Anschauung der Corruption des römischen Kaiserreichs im ersten Jahrhundert war ebenso gross, als die der Reaction, welche von der Person Christi aus sich dagegen entwickelte. Die tiefsten Gedanken und die malerischsten, treffendsten Wendungen strömen dann in ungesuchter hinreissender Fülle bei ihm hervor.

HEGEL'S ENTWURF EINER NEUEN VERFASSUNG  
DEUTSCHLANDS.

Wir könnten Hegel nun von Frankfurt nach Jena begleiten, wo er zuerst in die Oeffentlichkeit trat, wenn wir nicht noch einen Blick auf ein Werk desselben zu richten hätten, das zwar noch nicht gedruckt, indessen durch Beschreibungen und Auszüge hinreichend bekannt geworden ist. Es ist dies eine ausführliche Kritik der Reichsverfassung Deutschlands und der Versuch zum Entwurf einer neuen Verfassung Deutschlands. Die Schrift, welche er 1796 über die Verfassung seines engeren Vaterlandes Würtemberg geschrieben hatte, war in seinem Bildungsgange der Keim und die Vorstufe zu dieser grösseren, ganz Deutschland betreffenden. Der Untergang des deutschen Reichs konnte von Hegel, dessen Geist so innig mit der ganzen Geschichte der Menschheit zusammenlebte, unmöglich ohne die tiefste Theilnahme empfunden werden. „Deutschland ist kein Staat mehr!“ so lauten die Worte, mit denen er jene Schrift anfang. Viermal schrieb er den Anfang um, aber dieser Schmerzensschrei blieb jedesmal unverändert stehen.

Während Frankreich nach einer furchtbaren revolutionären Krisis sich wieder zu einem Staate zusammengefasst, sich eine neue Verfassung gegeben hatte, war Deutschland als Staat zusammengesunken und aufgelöst. Es hatte die französische Republik bekämpft und war von ihr niedergeworfen. Preussen schloss 1795 zu Basel seinen Separatfrieden; Oestreich folgte 1797 im Frieden zu Campo Formio; Preussen und Oestreich traten mit Frankreich 1799 im Rastatter Congress zusammen, der unvollendet blieb, bis Oestreich am 9. Februar 1801 im Frieden von Lüneville, Belgien und das ganze linke Rheinufer, nicht bloß für sich, sondern im Namen des Reichs, förmlich an Frankreich abtrat.

Es ist darüber gestritten worden, wann Hegel seine Schrift verfasst habe und ich räume ein, dass ich sie zu spät, nämlich erst nach der Schlacht bei Jena, gesetzt haben kann. Sie mag schon, wie man glaubt, in Frankfurt angefangen, aber sie kann nicht eher, als nach dem Lüneviller Frieden beendet sein. Man hat in dieser Schrift auch einen Widerspruch Hegel's mit seinem System finden wollen, weil er nämlich in diesem sich zu Platon hinneigt, während er in jener sich ganz auf den Standpunct der modernen Politik stellt, allein ein solcher Widerspruch ist nur eben so scheinbar bei ihm, als bei Platon vor-

handen, wenn derselbe den Staat einmal in der „Republik“ als Idealstaat und das anderemal in den „Gesetzen“ als den empirisch von den Griechen erreichbaren schildert. So hatte auch Hegel in seinem „System der Sittlichkeit“ den Begriff des Staates nach seiner ganzen Unbedingtheit gefasst, denn er musste hier als Philosoph ohne Rücksicht auf die Geschichte verfahren, in dieser Kritik aber trat er als Publicist auf und musste daher den historischen Staat und seine empirischen Bedingungen gegenwärtig haben. Der Publicist soll nicht *a priori* deduciren, sondern den *Status quo* durchdringen, um von ihm aus die Möglichkeit der weiteren Entwicklung zu beurtheilen. Von abstracter Philosophie mischt Hegel seiner Schrift nicht das Geringste ein; dies wäre ungeschickt gewesen; vielmehr zeigte er darin einen ebenso grossen philosophischen Geschmack, als feinen publicistischen Tact, dass er die Idee des Staates zur Seele seiner Betrachtungen machte, ohne sie dogmatisch auseinanderzusetzen. Wenn Deutschland kein Staat mehr war, wenn er, es zu retten, eine neue Verfassung dafür vorschlug, so konnte er jenes Urtheil nur fällen und diesen Vorschlag nur machen, sofern er in der That wusste, worin das Wesen des Staates zu setzen ist. Die Sprache Hegel's ist hier in ihrer Klarheit bewunderungswürdig. Er ist nicht mit Absicht, wie Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ und in seinen „Reden an die deutsche Nation“ satirisch, aber die Elendigkeit des Zustandes der alten Reichsverfassung und die Verstimmung über das unbehülfliche Handeln der Deutschen färben seinen Ausdruck oft unwillkürlich mit lächerlichen oder ironischen oder auch zornglühenden Lichtern.

Hegel analysirte zuerst die Verfassung des gestürzten Reichs. Mit einer beispiellosen Sachkenntniss aller Einrichtungen und ihrer Geschichte zeigte er, wie dieselbe nichts als eine „constituirte Anarchie“ war, in welcher man die „Lähmung“ des Ueberganges vom Begriff zu seiner Realisirung organisirt hatte. Er zeigte, wie Deutschland eine Provinz nach der andern verloren und zuletzt das ganze linke Rheinufer an Frankreich hingegeben habe. Waren die Deutschen feige? Durchaus nicht; sie sind von Hause aus ein sehr kriegerisches Volk. Fehlte es ihnen an Mitteln? Keineswegs. Was also war die Ursache ihres Unterliegens gegen die fremden Waffen? Es war die Buntscheckigkeit der Zusammensetzung der Reichsarmee, die Ungleichförmigkeit ihres Exercitiums, Commandos; es war der Mangel an sympathischer Einheit, an einsichtsvoller Führung. Die bravste Ge-

sinnung, die grösste Tapferkeit des Einzelnen verschlug nichts gegen die fixirte Desorganisation des Ganzen, die alles mit Unsegen traf, wie „wenn der Ackersmann das Meer besäen oder den Felsen umpflügen“ wollte. Die französische Armee wurde zur Siegerin über die Reichsarmee, weil sich in ihr der Einzelne als Mitglied einer grossen Armee, eines grossen Volks, eines nationalen Ruhmes fühlte. Was für eine Begeisterung konnte es aber erwecken, zwanzig, dreissig Jahre lang in der Stadtwache einer Reichsstadt, in der Leibgarde eines Abtes zu dienen?

Das erste daher, was Hegel forderte, war Einheit der Wehrverfassung. Die Armee muss einem einzigen Oberbefehl unterworfen sein; die Fürsten der einzelnen Staaten, welche die Contingente stellen, können als geborene Generäle in die Armee aufgenommen werden, müssen sich aber dem Generalcommando fügen. Eine Nation, meint Hegel, muss nicht nur die Absicht haben, sich zu vertheidigen, sondern sie muss sich auch wehren wollen. Die Erhaltung der Selbständigkeit des Staats ist die Grundbedingung aller andern Wohlfahrt. Da nun die Armee ohne Geld nicht hergestellt werden kann, so ist das zweite, was er fordert, die Einheit der Finanzen, sofern sie sich auf das allgemeine Staatsinteresse beziehen. Die Finanzlage des Römischen-Deutschen-Reichs war die kläglichste von der Welt, weil sie von Auflagen abhing, die schwer beizutreiben waren. Die Reichstage beschlossen zwar die Erhebung von Steuern, aber die Fürsten und Städte leisteten oft nicht Folge. Es wurden dann Executionen verfügt, aber oft nicht ausgeführt. Die Finanzverfassung muss daher durch eine Bundeskasse so eingerichtet sein, dass die Unterhaltung des Bundesheeres und der Entschluss zu einem Kriege nicht von dem guten Willen Einzelner abhängig bleibe.

Diese beiden Forderungen, Wehr- und Finanzverfassung, stellt Hegel in den Vordergrund, weil durch sie die Staatsmacht gebildet wird. Steht diese fest, so können sie im übrigen den Bürgern, den Corporationen und Gemeinden grosse Freiheit gestatten. Diese Seite habe die alte Reichsverfassung eigentlich an sich gehabt, allein den Zusammenhang des Ganzen mit seinen Theilen erschaffen lassen, die sich daher isolirt und mit ihrer Selbstischkeit der Einheit entfremdet hätten. Das moderne System der Centralisation der Verwaltung, wie Preussen es durch Friedrich, Frankreich durch den Absolutismus sowohl der Monarchie als der Republik erhalten habe, vernichte die individuelle Freiheit durch ein Uebermaass der Controle. Die Hier-

archie der Beamten bevormunde den Bürger bis in die gleichgültigen Verhältnisse des alltäglichen Lebens und veranlasse eine endlose Schreiberei, einen unersetzlichen Zeitverlust, eine Versäumniss des Handelns im rechten Augenblick. Dieser schwerfällige Pedantismus der Bureaukratie sei überdem höchst kostspielig, weil eine so grosse Menge von Beamten lediglich wieder für die Beamten gehalten werden müsste. Wenn in Frankreich in der Schule eines Dorfes eine Scheibe zerschlagen werde, so müsse erst an den Maire des Dorfes, dann von diesem an den Präfecten des Departements, dann von diesem an den Minister des Unterrichts berichtet werden, um die Erlaubniss zu erhalten, die Scheibe wieder einsetzen zu lassen. Hegel will also für die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft das Princip der Selbstverwaltung empfehlen, es jedoch nicht bis zu solcher Macht, Festigkeit, Eigensinnigkeit auswachsen lassen, dass es die Einheit und Bewegung des Ganzen hemme, denn eine solche Hartnäckigkeit der Individualität habe gerade den Deutschen immer angehaftet und in ihrer politischen Bildung geschadet, weil Jeder sich durch das steife Beharren in seiner Besonderheit frei zu halten und durch seine Unzufriedenheit mit dem Geschehenen, sowie durch den Ausdruck derselben in Postulaten, wie es anders, wie es besser hätte geschehen können, sich das Gefühl der Ueberlegenheit über das Ganze zu geben suche. Unzufriedenheit mit der eigenen Geschichte, Mäkelei und Nergelei selbst an ihren ruhmvollen Momenten, sei die Krankheit der Deutschen.

Als das vermittelnde Element der centralen Staatsmacht und der relativ unabhängigen Kreise der bürgerlichen Gesellschaft betrachtete Hegel die Repräsentativverfassung, die er aus den Abgeordneten der Städte, Kreise und Körperschaften hervorgehen liess. Eine Vertretung nach der Kopffzahl verwarf er, obwohl er durch die Liberalität, mit welcher er das nationale und das confessionelle Moment behandelte, eigentlich dazu hätte gedrängt werden müssen. Er hatte in seinem System der Sittlichkeit ein Volk als Träger des Staats vorausgesetzt; hier aber meinte er, dass die Grösse der modernen Staaten es nothwendig mache, das nationale Moment der Idee des Staates unterzuordnen. Verschiedenheit der Sprache und Sitte hindern nicht, einem Staate anzugehören. Es werde immer ein Volk, ein Stamm, in der Geschichte eines Staates tonangebend sein; oder richtiger, es werde sich durch die Geschichte eine bestimmte politische Tendenz entwickeln, welche sich alle diejenigen Gebiete einverleiben werde, deren sie zu ihrem Wirthschafts-system bedürfe. Diese politische Tendenz werde dann durch ihre

d. die  
Kritik an  
Fables, No  
Marcell  
(Hegel: Vater  
sein  
2-234/1)

}} (!)

(!!)

Nothwendigkeit von innen heraus die Unterschiede der Sprache und Sitte nivelliren, wie wir dies in der That sowohl in grossen Monarchien als Republiken sehen. Hegel will sagen, nicht der nationale Purismus in seiner isolirenden Abstraction, sondern die Idee des Staates in ihrer concreten historischen Position ist das Princip des Verfassungslebens. Aehnlich erklärt er sich über die Religion. In seinem Idealstaat forderte er Einheit der Nationalität mit ihrer Religiosität; ja er meinte, dass ein freies Volk die Kühnheit haben müsste, sich aus eigener Majestät seinen Glauben zu erschaffen. In diesem Entwurf abstrahirte er zwar nicht von der Religion, als ob sie etwas für den Staat ganz und gar Gleichgültiges wäre, aber er meinte, dass der Staat die confessionellen Unterschiede frei zu lassen habe, um selber von der Herrschaft der einen oder der andern Confession frei zu bleiben. Der Staat solle auch hier sich lediglich durch den Begriff seiner Idee bestimmen lassen, welche die Bürger zunächst als Staatsbürger ohne Rücksicht auf ihre Confession behandelt. Hegel geht hier auf die geschichtliche Entwicklung dieser Verhältnisse in Deutschland zurück, indem er die Folgen der Reformation beleuchtet, welche die Deutschen so tief mit sich selbst entzweite. Er meint, dass der Gegensatz von Catholicismus und Protestantismus durch ihre oft blutigen Kämpfe, durch die Länge der Zeit, durch die Gewohnheit des gegenseitigen Verkehrs, durch die Aufklärung und die principiell gewordene Toleranz sich bis dahin ermildert habe, für die politische Einigung der Nation kein Hemmniss zu sein. Diese Einigung selbst knüpft er schliesslich an das österreichische Kaiserhaus an. Preussen schien ihm nicht geeignet die Führung der Nation zu übernehmen. Als Süddeutscher, als Würtemberger, der in Bern und Frankfurt gelebt hatte, war ihm das Vertrauen zur politischen Fähigkeit Oesterreichs natürlich; Preussen dünkte ihm damals den eigentlich deutschen Interessen noch zu fern zu liegen, und durch das Genie eines grossen Fürsten nur einen vorübergehenden Glanz erreicht zu haben. Für die auswärtige Politik des neuen Reichs wünschte er einen Centralort, der durch seine Lage für den diplomatischen Verkehr mit dem Auslande geeigneter, als Wien sein möchte, und schlug dafür Mainz vor. Wenn man erwägt, dass Hegel, ein obscurer Privatmann, das Geschick seines Vaterlandes doch nicht gewaltsam in eine andere Bahn zu lenken vermochte, so wird man zugeben müssen, dass er seine Theilnahme nicht wohl in einer andern Form, als in der eines Reformvorschlages, äussern konnte. Es ist sonderbar, wenn man ihm



DIE DIFFERENZ DES FICHTE'SCHEN UND SCHELLING'SCHEN  
SYSTEMS.

Der Uebergang Hegel's aus seiner Verborgenheit in die Oeffentlichkeit wurde durch den Tod seines Vaters vermittelt, der ihm ein kleines Vermögen von einigen tausend Gulden hinterliess, wenigstens eine Zeit lang unabhängig leben zu können. Es war natürlich, dass Hegel für die nähere Bestimmung des Entschlusses, wohin er sich wenden solle, als Docent an einer Universität aufzutreten, sich an seinen Landsmann und ehemaligen Commilitonen Schelling wandte, der in Jena bereits als Professor lebte und lehrte. Allerdings war sein Briefwechsel mit ihm seit mehreren Jahren in's Stocken gerathen, aber den Schriften seines Freundes war er mit höchster Aufmerksamkeit gefolgt. Er schrieb ihm, wie er seinem literarischen Gange bewundernd zugeschaut habe, allein er sprach in aller Bescheidenheit auch das Selbstgefühl aus, seinem Freunde hoffentlich nicht unebenbürtig zu sein. Er theilte ihm mit, ein System entworfen zu haben. Nach Jena wollte er nicht sogleich übersiedeln, weil er zwischen Frankfurt und Jena noch eine Zwischenstation tieferer Besinnung durchzumachen wünschte. Er fragte daher Schelling am 2 November 1800 um Rath, ob er nach Bamberg oder nach Eisenach gehen solle, und bat ihn für den ersten Ort um einige Empfehlungen und Nachweise für seine Einrichtung, weil Schelling eben dort gewesen war. Indessen scheint Schelling ihn bestimmt zu haben, sofort nach Jena zu kommen, denn Ende Januar 1801 finden wir Hegel hier.

Das erste, was er hier that, war nicht, sich zu habilitiren, sondern Schelling zu Hülfe zu kommen, der von Reinhold wegen seines „Systems des transcendentalen Idealismus“ angegriffen war. Er schrieb in einigen Monaten eine Schrift „Ueber die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems“. Mit ihr stellte er sich thatsächlich über beide, obwohl er sich so ausdrückte, dass er den Standpunct Schelling's auch als seinen eigenen bezeichnete. Gewiss war dies keine Unwahrheit, denn Schelling hatte wenigstens den Begriff des Absoluten als der Einheit von Subject und Object, von Idealität und Realität, erreicht, ohne welchen speculative Philosophie unmöglich ist. Von seinen eigenen Gedanken konnte Hegel nur gelegentlich etwas durchschimmern lassen, denn jetzt kam es nur darauf an, zu zeigen, dass

Schelling auf einem andern, höheren und wahrhafteren Standpunct stehe als Fichte, und damit Reinhold zu widerlegen, der Schelling ganz mit Fichte identificirt hatte. Wenn man aber den Anschluss Hegel's an Schelling weiter, als bis zu dieser allgemeinen Uebereinstimmung im Begriff des Absoluten ausdehnt, so verfällt man in Irrthum. Geht man vollends so weit, das Verhältniss zwischen beiden so darzustellen, als ob Hegel, der ja nämlich, wie wir wissen, bereits ein System, wenn auch in noch unvollkommener Gestalt, besass, nunmehr von Schelling abhängig geworden sei, so ist dies unstreitig ein noch grösserer Irrthum. Im Gegentheil lassen sich die Veränderungen, welche Schelling von hier ab mit seiner Philosophie vornahm, nur erklären, wenn man erwägt, dass ihm durch Hegel eine Menge neuer Gesichtspuncte und Stoffe zugeführt wurden, die er mit seiner stürmischen Beweglichkeit sofort verarbeitete. Da ich dies vor einigen zwanzig Jahren, als Schelling noch lebte, in einer eigenen Schrift über Schelling aus dessen Werken nachzuweisen versucht habe, so will ich diesen Punct nicht weiter berühren. Dass Hegel, wie sehr er auch öffentlich mit Schelling gemeinsame Sache machte, doch keineswegs gesonnen war, sich als einen schülerhaften Adepten desselben behandeln zu lassen, zeigt seine Reaction gegen diese Insinuation, die damals schon von einer süddeutschen Zeitung gemacht wurde. Hegel erklärte sie in dem Journal, das er mit Schelling herausgab, geradezu für eine Lüge.

Hegel trat, was von Erstlingsschriften, auch sehr berühmter Männer, nicht immer gesagt werden kann, sogleich als classischer philosophischer Autor auf, bei welchem die gelehrte Durchbildung, die Kraft des Talentcs, das Geschick des Ausdrucks, sich bereits ersättigt und zu einer interessanten Eigenthümlichkeit durchdrungen hatten. Er theilte seine Aufgabe in drei Abschnitte. Zuerst gab er eine Einleitung, in welcher er die Hauptpuncte durchnahm, um welche sich, seit Kant, der philosophische Streit drehte, Ableitung alles Wissens aus einem obersten Grundsatz, Verstand und Vernunft, transcendente Anschauung, Reflexion als Instrument des Philosophirens, Postulate u. s. w. Zweitens zeigte er, worin Schelling mit Fichte identisch und worin er von ihm different sei. Drittens fertigte er Reinhold ab.

Da er selber jetzt in die Geschichte eintrat, da er das Verhältniss zweier Systeme aburtheilen wollte, so hob er in seiner Einleitung sehr richtig den Begriff der Geschichte der Philosophie überhaupt

hervor, dass nämlich alle echten Systeme an und für sich nur Stufen in der Entwicklung des Einen wahren Systems der Philosophie ausmachten. Was an ihnen sterblich sei, gehöre der Individualität der Philosophen, der Besonderheit der Epoche und des Volks an, aus welchen sie hervorgingen, das aber, was sie als Speculation zu gelten berechtigte, sei das Unsterbliche in ihnen, der von irgend einer Seite her gefasste Begriff des Absoluten. Wenn eine Philosophie eine andere widerlege, so könne sie dies nur, indem sie dieselbe zugleich fortbilde. Das Wahre in einer Philosophie, das also, wodurch sie Philosophie sei, könne nicht widerlegt werden. Die Widerlegung, welche das Mangelhafte in der Fassung des Absoluten darthue, sei insofern zugleich eine Rechtfertigung des einseitigeren Standpunctes. Die Geschichte der Philosophie sei nicht eine Erzählung von zufälligen Meinungen, sondern die Geschichte der sich selbst erkennenden Vernunft.

In der Vergleichung Fichte's und Schelling's ging Hegel nicht weiter, als die Situation es forderte. Er verhielt sich ganz objectiv und zeigte, dass es ein Irrthum sei, Schelling als einen einfachen Fichtianer zu nehmen, da er die Seite des Nicht-Ich's, welche Fichte nur negativ behandelt hatte, zu einer positiven Gestaltung, zu einer Philosophie der Natur, fortgebildet habe, von welcher Fichte nichts wusste, dem die Natur immer verdriesslich und unbequem fiel. Obwohl er aber Schelling nur zu vertheidigen und zu erklären schien, machte er doch einen Ruck über den Standpunct hinaus, den Schelling im System des transcendentalen Idealismus noch eingenommen hatte, indem er bewies, dass, wenn der Entwicklung des Bewusstseins die Entwicklung der Natur entspräche, das Absolute selber sowohl Geist als Natur sein müsse. Die wahre Philosophie müsse also die Indifferenz von Subject und Object, von Idealität und Realität, zu ihrem Ausgangspunct machen. Mit diesem Begriff des Absoluten trat Hegel von vornherein in die Philosophie. Die Kämpfe, bis zu diesem Standpunct zu gelangen, hatte er hinter sich gelassen. Gesättigt mit der Lectüre eines Lessing, Herder, Kant, Schiller, Göthe, drückte er seinen Begriff des Absoluten mit heiterer Freiheit in einer stylistischen Vollendung aus, die ihn sofort unsern deutschen Classikern coordinirte. Der philosophische Classiker muss dies ebenso sehr durch den Inhalt, als durch die Form sein. Für die Form genügt es nicht, dass er überhaupt sage, was er denkt, dass er von Schluss zu Schluss fortgezogen werde, sondern er muss seine Gedanken auch mit künstlerischer Freiheit darstellen. Er muss

die Nothwendigkeit des Gedankens mit objectiver Besonnenheit schildern, ähnlich wie der Künstler, erfüllt von der Begeisterung durch die Idee des Schönen, in seiner Production doch stets sich kritisch selbst überwacht, sein Werk harmonisch in sich abzurunden. Diese Besonnenheit besass Hegel. Er wusste Maass zu halten, den richtigen Ton anzuschlagen, den nöthigen Wortvorrath nach allen Seiten und durch alle Stufen zu benutzen und den didaktischen Ernst nicht in Pedanterie ausarten zu lassen. Es war keine Kleinigkeit, in der Gährung, wie sie damals in Jena herrschte, in diesem tumultuarischen Ringen so vieler begabter Talente, so vieler zum Höchsten aufstrebender Geister, sich mit der ersten literarischen That, mit dem ersten Auftreten, sofort die Anerkennung als eines Ebenbürtigen zu erwerben.

Da Hegel nur erst kritisch in den Process der Philosophie eingriff, genügte es für die Charakteristik seiner eigenen Auffassung, wenn er bei dem Begriff des Absoluten stehen blieb, weil dieser Begriff es ist, welcher die Philosophie von den übrigen Wissenschaften unterscheidet, sofern dieselben immer mit einem besondern Gegenstande zu thun haben. Hegel deutete aber an, dass der Begriff des Absoluten selber verschieden genommen werden könne: 1) abstract; 2) relativ; 3) concret. Der abstracte Begriff desselben ist der seiner Identität, für welchen von seiner Erscheinung abstrahirt wird. In dieser Abstraction von Natur und Geist ist es selber weder Natur noch Geist. Es ist das höchste Wesen, welches gemeinhin von der Vorstellung unter dem Titel des Absoluten verehrt wird, weil es über Natur und Geschichte erhaben sei. Allein in diesem höchsten Wesen, dem *ens realissimum*, muss doch Natur und Geist an sich enthalten sein, denn woher sollten sie sonst kommen? Es ist also nicht nur identisch, sondern es ist zugleich in sich unterschieden und dieser Unterschied ist der von Subject und Object, von Geist und Natur oder wie man sonst die Entgegensetzung aussprechen will. Da nun aber jede Seite des Gegensatzes selber wieder den Gegensatz innerhalb ihrer Gestaltung in sich tragen wird, so unterscheidet sich nicht nur der Gegensatz von Subject und Object überhaupt, sondern innerhalb des Subjects wie des Objects erneut sich ebenfalls der nämliche Gegensatz. Das Subjective ist nicht nur subjectiv, sondern wird sich objectiv; das Objective ist nicht nur objectiv, sondern wird subjectiv. Jedes, an sich dem andern entgegengesetzt, wird in seiner Einseitigkeit selber Totalität. Dass Schelling diese Totalität für die Natur in der menschlichen Gestalt, für den Geist im menschlichen Kunstwerk gefunden

hatte, liess Hegel jetzt als etwas Untergeordnetes liegen. Ihm war die Hauptsache, die Entgegensetzung von Natur und Geist als den eigenen Gegensatz des Absoluten zu setzen. Bleibt man daher bei ihnen stehen, so hat man allerdings das Absolute, aber nur das relativ Absolute, das Absolute der Erscheinung. Wir sind wohl geneigt, diese zu unterschätzen, als wenn das Absolute wer weiss wo existirte, als wenn die Welt von ihm verlassen wäre, als wenn es zu vornehm wäre, sich mit der Natur und Geschichte gemein zu machen, allein dies ist ein Irrthum, denn es ist vielmehr mitten unter uns, weil es entweder in der Natur oder im Geist erscheinen muss, da es keine andere Formen der Manifestation hat. Wird die eine oder die andere dieser beiden Formen verabsolutirt, so entsteht entweder der abstracte Naturalismus oder der abstracte Spiritualismus. Jener macht die Materie, dieser das Ich zum Absoluten. Sie sind beide gleich falsch, denn das absolut Absolute, wie Hegel wohl sagt, das concrete Absolute, ist sowohl Natur als Geist. Es ist weder geistlose Natur noch naturloser Geist. Diese Einheit des Gegensatzes nannte Hegel damals: die absolute Indifferenz, mit welchem Worte er nicht etwa die Gleichgültigkeit des Absoluten gegen seinen Unterschied, sondern die Freiheit desselben von jeder der sich einander entgegengesetzten Einseitigkeiten ausdrücken wollte. Das Absolute ist in der Erscheinung gegenwärtig, allein es ist weder das Einzelne in der Natur noch in der Geschichte, denn damit würde es in die entstehende und vergehende Endlichkeit herunterfallen, sondern es ist die ebenso wohl positive als negative Einheit der Erscheinung. Es setzt sein Wesen in der Erscheinung, aber es hebt die Erscheinung in seinem Begriff auf. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch allein es wäre, in welchem das Absolute erst zum Begriff gelangte, denn ein Absolutes, welches nicht durch sich selbst von vornherein das absolute Bewusstsein seiner selbst, der absolute Begriff seiner selbst, wäre, sondern welches erst durch den vielirrenden Menschen allmählich zu seiner Erkenntniss gelangen sollte, würde nicht das Absolute sein, weil das Absolute nicht werden kann, was es ist. Es wartet daher auch nicht auf das Werden der Natur und der Geschichte, als ob es die Vollendung seiner Existenz erst aus ihnen zu entnehmen hätte. Die Wendungen, mit denen Hegel diesen Grundbegriff der Philosophie vorträgt, sind überaus mannichfaltig und klingen öfter für unser heutiges Ohr grell, weil er in der Regel sich deutscher Ausdrücke bedient. Er spricht z. B. davon, dass die Entgegengesetzten durch ihre Vernichtung im

Absoluten eins seien. Vernichtung soll hier nicht heissen, dass sie in's Nichts verschwunden wären, sondern nur, dass sie in ihrer Einseitigkeit, als Entgegengesetzte, als durch einander Beschränkte, sich vernichten. Ein Absolutes, welchem die Natur z. B. als ein schlechthin selbständiges Dasein gegenüber stünde, würde nicht absolut sein. Als Absolutes muss es die Natur, unbeschadet ihrer relativen Selbständigkeit in sich aufheben, also negiren. Hegel nannte das Absolute als Indifferenz auch die Identität der Identität und des Gegensatzes.

Zuletzt beschäftigte Hegel sich noch mit Reinhold, der gerade bei der Bewunderung Bardili's stand und vorgeschlagen hatte, doch nicht sogleich Ernst mit dem Absoluten zu machen, sondern erst sich einem vorläufigen Erkennen, einem problematischen und hypothetischen Philosophiren hinzugeben. Dies Philosophiren ausserhalb der Philosophie war eine Caricatur des Kant'schen Gedankens, das Erkenntnissvermögen erst einer Kritik zu unterwerfen, bevor man daran ginge, von ihm Gebrauch zu machen. Seine Habilitation als Docent bewirkte Hegel am 27. August, seinem Geburtstag, 1801, durch Vertheidigung einer lateinischen Abhandlung: „*de orbitis planetarum*,“ der auch noch Thesen angehängt waren. Wir können diese Dissertation, da wir es hier mit Hegel als deutschem Classiker zu thun haben, übergehen und uns auf einige Bemerkungen darüber beschränken, zu welchen uns der Inhalt in seiner Beziehung zu Hegel's Philosophie und ihrem Schicksal überhaupt veranlasst. Wie Kant mit seiner ersten Schrift „über die wahre Schätzung des Begriffs der lebendigen Kraft“ sich kritisch über die Cartesianer und Leibnizianer stellte, so stellte sich Hegel mit seiner Schrift „über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems“ kritisch über Fichte und Schelling. Wie Kant sich dann in seiner nächsten Schrift in der „Naturgeschichte des Himmels“ zur Astronomie wandte, so Hegel in seiner Abhandlung „über die Planetenbahnen“ ebenfalls. Er wählte diesen Gegenstand, weil er ihm das lebhafteste Interesse einflösste; weil er ein naturwissenschaftlicher war und daher zu der Philosophie Schelling's, welche der Transcendentalphilosophie eine Naturphilosophie coordinirte, ein näheres Verhältniss hatte; er wählte ihn, weil Schelling selber der Astronomie bis dahin wenig Aufmerksamkeit geschenkt hatte, seine Abhandlung also einen noch zurückgebliebenen Punct betraf. Man wird nicht umhin können, dies einen guten Tact zu nennen. Was Hegel eigentlich beabsichtigte, war eine Ableitung der drei Kepler'schen Gesetze *a priori* aus den Begriffen des

Raumes und der Zeit. Er meinte, dass Newton ungerecht über Kepler erhoben sei und dass von ihm die Verwirrung mathematischer Bestimmungen mit physischen herrühre. Newton selber bemerke zwar, dass man die geometrischen Formen, in denen er die Bewegung darstelle, nicht für physische Kräfte halten solle, indessen hinterher vergesse er dies und noch mehr sei dies dann von seinen Anhängern geschehen. Es existire also z. B. keine Tangentialkraft, sondern es sei dies nur eine Hypothese zum Behuf der Construction u. s. w. Man kann Hegel's Polemik gegen den Missverstand und Missbrauch der Newton'schen Schule zugeben, so bleibt doch immer der Gedanke der Attraction der Schwere nach dem directen Verhältniss der Massen als das universelle Gesetz der mechanischen Welt stehen. Diese Reduction der Kepler'schen Gesetze auf eine Einheit, aus welcher sie als nothwendige Folge entspringen, war der unleugbare Fortschritt Newton's. Die Polemik Hegel's wollte zwischen der Causalität des Fallgesetzes und der der Planetenbewegung einen specifischen Unterschied machen; er betrat damit eine Richtung, die, unabhängig von ihm, epochenweise immer wieder bei denen aufgetaucht ist, welche sich durch Newton's Hypothesen und durch die unlogische und widerspruchsvolle Art ihrer Darstellung nicht befriedigt gefunden haben. Es mag genug sein, hier an Dittmann, Richers, Johannes von Gumpach zu erinnern, welcher letztere in seinen „Grundzügen einer neuen Weltlehre“, München 1860, auch eine Menge von Zeugnissen ähnlicher Tendenz aus englischen Astronomen, namentlich von Airy in Greenwich, beigebracht hat. Was Hegel in seiner Dissertation nicht ohne Dunkelheit über die Begründung der Kepler'schen Gesetze durch die Einheit wie den Unterschied von Raum und Zeit eigentlich sagen wollte, hat er später, in der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie, 1827, im Zusatz zu Paragraph 270, viel deutlicher ausgesprochen. Gegen das Ende seiner Dissertation kam Hegel auf die Frage, ob sich für den Abstand der Planeten ein Gesetz finden lasse? Diese Frage war durch Kant, Titius und Bode wieder zu lebhafter Anregung gelangt; es war eine Progression für den Abstand vorgeschlagen, allein die Erfahrung stimmte nicht damit überein. Kepler hatte die Abstände der Planeten aus den Verhältnissen der regulären Körper abgeleitet und damit die sechs Kreise des Planetensystems, die er kannte, von dem übrigen Sternenhimmel abgeschlossen, als in welchem die höchste Mannichfaltigkeit herrsche. (S. Apelt: „Die Epochen der Geschichte der Menschheit,“ Bd. I, 1845, S. 398 ff.: Kepler's

*Mysterium cosmographicum.*) Nach jener Scala fehlte aber zwischen dem Mars und Jupiter ein Planet, nach welchem die Astronomen bis dahin vergeblich gesucht hatten. Hegel erinnerte daher an die Platonische Reihe für die Planetenabstände und meinte, dass, wenn dieselbe richtiger wäre („*si verior esset*“) die Astronomen umsonst suchen würden. Nun wurde aber am 1. Januar 1801 von Piazzi in Palermo die Ceres entdeckt und damit der Anfang zu noch immer, wie es scheint, nicht beendeten Entdeckungen der vielen Planetoiden gemacht, die sich zwischen Mars und Jupiter bewegen und die Stelle des Einen von der Theorie vermissten Planeten einnehmen. Die Empirie hat also jene Progression von Titius und Bode bestätigt. Es ist nun in der That lächerlich, mit welcher Schadenfreude Paulus zuerst in einer pseudonymen Schrift von *Magis Amica Veritas* dreissig Jahr später den Irrthum Hegel's als einen Beweis hat hinstellen wollen, dass die Speculation ein leeres, gehaltloses Denken sei. Der Philosoph deducirt, dass die Astronomen sich vergeblich abmühen und unterdessen haben diese schon entdeckt, was er leugnet! Wer wird also den Philosophen noch Credit schenken? Diese Verhöhnung der Philosophie ist seitdem hundertfältig wiederholt worden; für Hegel speciell hat man eine Art Schandfleck daraus gemacht, als ob er auch ein Ignorant gewesen wäre. Einmal aber hat er die Bode'sche Progression nicht schlechthin verworfen und die Platonische nicht schlechthin angenommen, sondern nur hypothetisch folgert er aus der Platonischen, weil bis dahin die Bode'sche noch nicht bestätigt war. So dann muss das Factum von Piazzi's Entdeckung ganz einfach in Jena wenigstens noch nicht bekannt gewesen sein, denn sonst hätte Hegel die vier Zeilen, die ihm so grossen Unglimpf bei allem antiphilosophischen Volke zugezogen haben, leicht streichen können. Wäre die Notiz davon nach Jena gelangt gewesen, so würde zweifelsohne wenigstens Schelling davon gehört haben, da er mit der ganzen naturwissenschaftlichen Literatur damals in so engem Zusammenhang stand; ja Paulus, Hegel's Landsmann, würde wohl nicht ermangelt haben, ihn bei der Vertheidigung seiner Dissertation anzugreifen und zu persifliren. Es muss also in Jena kein Mensch etwas von der Ceres bis dahin gewusst haben. Endlich aber ist es von der Empirie und Unphilosophie kindisch, das zufällige Nichtwissen einer Thatsache zu einem Grunde zu machen, die Philosophie überhaupt verachten zu dürfen. Sie schmeichelt ihrem Stolz mit allem, was ihrem Hass gegen die Philosophie Nahrung giebt.

---

## KRITISCHES JOURNAL DER PHILOSOPHIE.

Schelling gab für sich schon seit 1800 eine „Zeitschrift für speculative Physik“ heraus. Er vereinigte sich aber mit Hegel 1802 zur Herausgabe eines „Kritischen Journals der Philosophie“, das nicht in Jena, sondern in Tübingen bei Cotta erschien. Ein Journal ist immer das Symptom, dass ein Interesse sich an das grosse Publicum wendet, denn das Journal sucht eine continuirliche Wirkung hervorzubringen und die Menge zu gewinnen, während das Buch in seiner sporadischen Vereinzelnung einem zufälligen Schicksal unterliegt. Dass also Hegel sich mit Schelling zu einem Journal verband, war der Ausdruck der Entschlossenheit, die speculative Philosophie mit den übrigen Richtungen des Tages in einen Kampf zu führen. Dass eine Tendenz diese Form versuche, ist die Hauptsache für unsere Zeit; die Langlebigkeit des Journals ist dabei untergeordnet. Das Journal charakterisirt eine Krisis; ist dieselbe vorüber, so wird es, falls es nicht ein Fachjournal ist, eigentlich überflüssig. Es überlebt sich; es entartet; es wird vom Publicum nur noch aus Gewohnheit fortgeschleppt. Wir haben gerade in jener Periode, die uns hier beschäftigt, gesehen, wie Journale, die von unsern Classikern ausgingen, sich als charakteristischer Ausdruck eines Entwicklungsmomentes nur ein paar Jahre hindurch halten konnten, während mittelmässige unsterblich zu sein schienen. Man denke an die Thalia von Schiller, an die Horen von Schiller und Göthe, an die Propyläen von Göthe, an das Athenäum der Schlegel. Wie schnell gingen sie unter! Und so hat auch das Kritische Journal von Schelling und Hegel kaum zwei Jahre gedauert, wobei nicht ausser Acht gelassen werden darf, dass Schelling im Frühjahr 1803 nach Schwaben reiste, und im Sommer dieses Jahres Jena mit Würzburg vertauschte, die Herausgeber also getrennt wurden. Sie hatten sich im Journal so sehr identificirt, dass sie ihre Aufsätze nicht unterzeichneten, sondern dem Publicum das Errathen des Verfassers überliessen. Hegel nahm mit dieser engen Verbindung auch alle Antipathien auf sich, welche Schelling sich bis dahin, namentlich mit der Redaction der Jenaischen Literaturzeitung, zugezogen hatte.

Diese Verbrüderung hat aber nach Hegel's Tode zu widrigen Nachforschungen über den Ursprung dieses und jenes Aufsatzes geführt, die um so weniger zu etwas Ersprisslichem kommen konnten,

als Schelling bei der Herausgabe der Werke Hegel's nicht einfach erklärte, dieser oder jener Abdruck sei ein Irrthum, sondern erst eine anderweite Bezweiflung abwartete, sich sehr gewunden und vornehm zu äussern. Wenn nun zuerst Hegel zu viel zugeschrieben schien, so hat Schelling's Sohn in der Herausgabe der Werke seines Vaters dies reichlich gut gemacht, denn hier ist alles aufgenommen, was irgendwie sich Hegel entreissen liess, sei es aus, zuweilen sehr dürftigen, äusseren, sei es aus, zuweilen sehr schwachen, inneren Gründen. Ich bin vor Jahren selber in diese elenden Streitigkeiten durch meine Schrift über Schelling 1843, so wie als Biograph Hegel's 1844 verwickelt gewesen und habe wahrlich nicht Lust, darauf zurückzukommen. Ich begnüge mich jetzt mit der einfachen Bemerkung, dass, wenn Schelling's Sohn Recht hätte, das ganze dritte Stück des ersten Bandes seinen Vater zum Verfasser haben müsste, denn er vindicirt ihm alle darin enthaltenen Aufsätze: I. Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. II. Ueber Construction in der Philosophie. III. Anzeige der *Principes naturels par le Foyaud*. IV. Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen. Hegel hätte also in dies Heft gar nichts geschrieben. Ist das glaublich?

Da Schelling schon ein Journal, das für speculative Physik, zu versorgen hatte, so begreift sich, dass er für dies Journal nicht überviel thun konnte. Wahrscheinlich hatte Hegel die Anregung zu diesem Journal, dessen Schelling ja nicht bedurfte, gegeben und so fiel ihm mit Recht die Ausstattung desselben vornehmlich zu. Ich meinestheils zweifle nicht daran, dass das Vorwort des Journals: „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zu dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie insbesondere“ von Hegel geschrieben sei. Inhalt und Form sprechen gleichmässig dafür, wenn auch Schelling, wie ja ganz in der Ordnung, als Mitherausgeber des Journals einiges geändert, einiges hinzugesetzt haben kann. Wie drückte sich Schelling aus, als Weisse ihm die Freude machte, ihn über seine Autorschaft zu befragen? „Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht näher zu bezeichnen wüsste, sowie die Hauptgedanken sind von mir; es mag wohl keine Stelle sein, die ich nicht wenigstens revidirt.“ Da der Aufsatz nur vierundzwanzig Seiten umfasst, so wird quantitativ für Hegel wenig bleiben, falls Schelling „viele Stellen“ geschrieben und falls er jede andere „wenigstens revidirt“, soll doch wohl heissen, geändert hat. Doch der armselige Hegel,

mit welchem er damals bis zur Unterschiedlosigkeit fraternisirte, hat ja selber keine Gedanken gehabt; er ist blos der Schreiber Schelling's gewesen, denn, sagt er, „die Hauptgedanken sind von mir.“ Was bleibt also für Hegel nach Inhalt und Form? So gut wie nichts, ausser dem mechanischen Schreiben, denn die Hauptgedanken sind von Schelling, viele Stellen hat er selbst geschrieben und jede andere wenigstens revidirt. Auf anderthalb Bogen! Schelling's Sohn hat es für nöthig erachtet, zu der Versicherung seines Vaters (Schelling's Werke, Erste Abth. Bd. V, 1859, S. VIII) noch einige Gründe hinzuzusuchen, worunter folgender. Weil er in einem Verbesserungsfragment seines Vaters aus dem Jahre 1803 die Aeusserung findet, dass es nicht mehrere Vernunften, sondern nur Eine Vernunft geben könne, und weil dieser Ausdruck sich in jenem Vorwort zu Anfang des Jahres 1802 auch findet — deshalb soll Schelling dies geschrieben haben. Wenn jenes Fragment von 1801 wäre, so hätte es noch einen Sinn, aber so?

Doch ich will alles, was Schelling's Sohn als seinem Vater im Journal gehörig hat drucken lassen, ignoriren, so bleibt doch genug und gerade das Wichtigste und Gehaltvollste für Hegel übrig. Es sind dies die unbestritten von ihm verfassten Abhandlungen, durch welche er seiner Philosophie den Weg bahnte.

1) Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.

2) Verhältniss des Scepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten.

3) Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug.

4) Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften.

Die ersten drei Kritiken richteten sich gegen die zeitgenössische Philosophie. Hegel griff darin die grössten schon als Auctorität befestigten Berühmtheiten, wie die noch aufstrebenden Celebritäten des Tages an. In der ersten wandte er sich gegen Kant, Jacobi und Fichte. Wenn der Gegensatz von Wissen und Glauben sonst der zwischen Philosophie und Theologie gewesen sei, so hätten diese drei diesen Gegensatz in die Philosophie selber verlegt und das Glauben

Glauben  
und  
Wissen

zum Resultat des Versuchs, zu wissen, gemacht. Kant habe dies auch objectiv gethan, sofern er sich um den Begriff des Absoluten in der Form des Begriffs bemüht habe; Jacobi hingegen völlig subjectiv, indem er die Möglichkeit der Philosophie als eines Wissens des Absoluten geleugnet habe; Fichte vereinige Kant und Jacobi, weil er einerseits den Begriff festhalte, andererseits aber auch die Sehnsucht als das Höchste erscheinen lasse. Kant behandelte Hegel mit entschiedenster Polemik, aber mit Achtung, weil er den Begriff des Absoluten beständig streift. Von der Kritik der Urtheilskraft, in welcher Kant sich zur speculativsten Einheit erhebt, sagt er in Betreff des Reichs der schönen Natur: „Aber weil doch Objectivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dies Reich aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist: so kann man sich dasselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen (von Göthe), den ein menschliches Selbstbewusstsein mit den Adern der Objectivität durchzieht, dass er als aufgerichtete Gestalt steht, — welche Adern der formale transcendente Idealismus ihr ausleckt, so dass sie zusammensinkt und ein Mittelding zwischen Form und Klumpen ist, widerwärtig anzusehn; und für die Erkenntniss der Natur und ohne die von dem Selbstbewusstsein ihr eingespritzten Adern bleibt nichts als die Empfindung.“ Nach Kant ist die Vernunft zwar das Vermögen des Unbedingten, allein die Vernunft ist durch den Verstand beschränkt. Sie ist daher, sonderbarer Weise, nicht vermögend, das Absolute zu erkennen, wie es an sich ist. Praktisch bewegt sie sich zwar im Absoluten, weil der kategorische Imperativ, das Sollen des Guten, auch das Können desselben verbürgt, allein sie weiss nicht, wie sie, von diesem Standpunct aus, die Gewissheit des Absoluten anders, als in der Form der Postulate der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes, realisiren soll. Dies Wissen, ein hypothetisches, ist daher nur ein Glauben. Kant verwirft den Eudämonismus, allein die Moralität soll doch mit der Glückseligkeit harmoniren. Diese Harmonie soll das höchste Gute sein. „So was Schlechtes, wie eine solche Moralität und Glückseligkeit,“ ruft Hegel aus und fährt fort: „Nämlich die Vernunft, wie sie im Endlichen thätig ist, und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freilich zu nichts Höherem als einem solchen praktischen Glauben erschwingen. Dieser Glaube ist gerade nur soviel, als das absolute Bewusstsein in der Empirie braucht; denn er lässt ihr sowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genusses. Käme sie zum

(!)

2. Vthor.

VC!

5 (!)

Schauen und zum Wissen, dass Vernunft und Natur harmoniren und in sich selig sind, so müsste sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit der Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu thun, dass beide Etwas und etwas Hohes und absolut seien. Aber so schmäht diese Moralität die Natur und den Geist derselben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, sie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geist des Universums freilich sich nicht organisirt hat, an sich und ewig wäre; und meint sich dadurch sogar zu rechtfertigen und zu ehren, dass sie im Glauben die Realität der Vernunft sich wohl vorstelle, aber nicht als etwas, das absolutes Sein habe. Denn wenn die absolute Realität die wahrhafte Gewissheit hätte, so könnte das Endliche und das beschränkte Sein und jene Moralität keine Gewissheit noch Wahrheit haben.“

Wenn Kant herb und derb behandelt ist, so schlägt Hegel bei Jacobi einen satirischen Ton an. Die geistreiche Darstellung Jacobi's forderte, dass die Entgegnung gegen ihn nicht weniger geistreich war. Hegel musste zeigen, dass es ihm so wenig, als Jacobi, an mannichfacher Belesenheit, an Witz, an Phantasie, an Beredsamkeit fehle, aber zugleich, dass alle diese Gaben in der Philosophie nicht den Ausschlag geben. Er bedient sich ihrer, um Jacobi's Unphilosophie zu persifliren. Wenn der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eine unmittelbare Gewissheit, ein Gefühl, sein soll, so ist die Wissenschaft freilich überflüssig. Im gewöhnlichen Leben hat auch dieser Standpunct sein Recht. Tritt er aber mit der Anmaassung auf, der allein wahre zu sein, so wird er zu einem Widerspruch des Begriffs des Wissens mit sich selbst. Die Schwächen und Mängel der Wissenschaft geben noch nicht ein Fundament zu ihrer Verwerfung und die Innigkeit des Fühlens, Sehens, Ahnens noch nicht eine wahrhafte Gewissheit, denn eine solche müsste einen auch objectiven Charakter haben. Jacobi hasste den Begriff, das System, die Demonstration. Er hatte sich einmal aus dem Studium Spinoza's in den Kopf gesetzt, dass alle demonstrative, d. h. beweisende Philosophie zum Atheismus führen müsse und deshalb sollte es nun gar keine Philosophie, sondern nur Glauben an die Wahrheit geben, so dass Jacobi sogar das Wissen vom Sinnlichen ein Glauben nannte. Schärferes ist wohl gegen Jacobi nicht gesagt worden. Hegel zieht auch Herder und Köppen mit herein.

Fichte soll nach ihm das Kant'sche Bemühen um objective Bestimmungen, um Begriffe, mit der Jacobi'schen Sehnsüchtigkeit vereinen. Als Synthese des Gegensatzes steht er am höchsten, aber gerade als Synthese kommt bei ihm der Widerspruch von Wissen und Glauben am deutlichsten zum Vorschein. Wir sollen die Vernunft in's Unendliche hin realisiren, aber aus der Annäherung, aus dem Seinsollen, nicht herauskommen und deshalb zuletzt an die moralische Weltordnung glauben müssen.

Weil nun in diesen drei Philosophien sich das Princip des Nordens; des Protestantismus, der Subjectivität, der Reflexion vollendet hatte, so glaubte Hegel eben damit den Boden für die Aufnahme der speculativen Philosophie, des Begriffs des Absoluten, bereitet. Alle strebenden Geister waren damals, unter dem Eindruck der kolossalen Umwälzung Frankreichs, die immer mehr nach Deutschland übergriff, von dem Gedanken einer neuen Epoche der Weltgeschichte, eines neu auftretenden Principis der Entwicklung beseelt. Schiller, Fichte, Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling, Schleiermacher stimmten in dieser Ansicht mit Hegel überein. Wenn Hegel gegen Kant, Jacobi und Fichte sich polemisch hervorkehrte, weil sie die Vernunft wieder in den Verstand hatten zurückfallen lassen, und weil sie den Eudämonismus, den sie bekämpften, doch wegen ihres Unbegriffs der Natur wieder in anderen Formen anerkannt hatten, oder, um es richtiger auszudrücken, weil sie ihn, trotz ihrer Verachtung desselben, doch nicht los geworden waren, so unterschied er von diesen edeln Geistern sehr wohl die niedern Gestalten, die sich mit breiter Geschwätzigkeit auf die Bühne drängten und mit eitler Selbstgenügsamkeit das Publicum in Anspruch nahmen. Er wandte sich gegen diese Philosophen der Unphilosophie mit unverhohlener Verachtung, mit cynisch freimüthigem Sarkasmus, mit ähnlicher Vornehmheit, als Platon sie den Sophisten gegenüber zeigt. Er griff von diesen Tagesberühmtheiten, die auch ihren Kreis von Lesern und Bewunderern hatten, zwei heraus, Schulze und Krug. Schulze hatte pseudonym als Aenesidemus den transcendentalen Idealismus angegriffen. Er hatte besonders Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens kritisiert und Fichte ihn deshalb in der Jenaischen Literaturzeitung belobt. So ermuthigt wollte er nun die ganze theoretische und praktische Philosophie skeptisch darstellen. Hegel wies nun nach, dass der Schulze'sche Skepticismus selber nur ein ganz gemeiner empirischer Dogmatismus sei. Der Skepticismus ist, als der Gegensatz des Dog-

*Jurch die  
Allein  
heit ist  
Fichte Hegel  
hoffung  
sind die  
w. H.  
selbst  
male!*

#

matismus, selber eine nothwendige Form der Philosophie, denn er ist die durch den Dogmatismus herausgeforderte entgegengesetzte Einseitigkeit. In ihrer Einseitigkeit bekämpfen sie einander. Der Dogmatismus geht von der Voraussetzung von Grundsätzen, Axiomen, Wahrheiten aus, die unmittelbar durch sich selber gewiss sein sollen; der Skepticismus dagegen verlangt für jede Bestimmung Vermittelung und will keine unbewiesenen Voraussetzungen dulden. Dieser Widerspruch kann, nach Hegel, nur dadurch gelöst werden, dass der Begriff des Negativen, wie ja auch Kant schon wollte, in die Philosophie selber aufgenommen wird. Der Dogmatismus hält das Negative ebenso abstract aus sich heraus, als der Skepticismus sich in ihm abstract befestigt, um alles Positive durch die Negation zu zerstören. Das Negative ist aber vielmehr ein dem Positiven selber inhärirendes Moment, das von ihm wieder negirt wird. Diese Negation der Negation ist die affirmative Rückkehr des Positiven in sich. Richtig verstanden ist das Negative nicht ein Nichtseinsollendes, sondern im Gegentheil Princip aller lebendigen Entwicklung. Der Skepticismus verabsolutirt das Negative; er bleibt bei dem Widerspruch stehen; er will die Unmöglichkeit der Erkenntniss des Wahren beweisen; er geht nicht weit genug, nämlich nicht bis zur Negation der Negation. Schon Kant hatte vor seiner Kritik der reinen Vernunft 1763 den Begriff der negativen Grösse aus der Mathematik in die Weltweisheit einführen d. h. das Negative zu einem constanten Factor der Wissenschaft machen wollen. Er hatte die logische Contradiction von der realen Contrarität unterschieden; Hässlichkeit sei negative Schönheit, Hass negative Liebe, u. s. w. Wunderbar, dass er 1781 von diesem tiefen Gedanken keine Erinnerung mehr zu haben schien. Hegel erbaute auf ihm seine Dialektik. Um die Seichtigkeit des modernen Skepticismus zu zeigen, nahm er die Hauptbestimmungen des antiken durch. Der moderne erkennt die sinnliche Gewissheit als wahr an; er stützt sich auf die Empirie. Der antike griff mit seinen Tropen vor allen Dingen die Empirie selber an, weil sie nothwendig in lauter Widersprüche verfallt; ja er griff auch die Mathematik und die Logik an, weil sie Voraussetzungen machten. Der moderne Skepticismus hingegen will die Mathematik und Logik als formale, evidente Wissenschaften proclamiren und die sinnliche Gewissheit zum Kriterium der realen Wahrheit machen. Was ist es denn nun, was er bezweifelt? Es ist das Uebersinnliche, das Ideale, das Absolute. Dies soll unerkennbar sein, weil wir es nicht erfüllen, erschmecken, erriechen können, weil wir es nicht als

ein einzelnes Object zu sehen, nicht als einen einzelnen Ton zu hören vermögen. Das Denken reicht nach ihm nicht so weit, das Absolute zu fassen. Diesem Skepticismus verdämmert es zu einem trüben Schatten am Horizont der gemeinen Wirklichkeit. Weil nur das Endliche für ihn Wahrheit hat, ist das Unendliche für ihn Nichts.

In einer ihrer positiven Formationen griff Hegel die Unphilosophie in der Kritik an: „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug.“ Krug war, wie Nicolai, wie Salat, ein Fanatiker der Aufklärung, der immer Angst hatte, dass der Katholicismus, der Jesuitismus, der Romanticismus, der Obscurantismus die Denkfreiheit und die Moralität untergraben könnten. Die Philosophie war ihm nichts als ein Organ der Aufklärung, und er sympathisirte daher anfänglich auch mit der Fichte'schen Philosophie, bevor Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ sich so bitter gegen die Aufklärung aussprach. Speculative Philosophie galt ihm als Schwärmerei. Man kann ja nun auch viele Bücher schreiben, man kann ein vielbändiges philosophisches Lexikon drucken lassen und darin alle Philosophien beschreiben und beurtheilen, ohne etwas von Philosophie zu verstehen. So war Krug, der einige Jahre Kant's unmittelbarer Nachfolger in Königsberg wurde. Er behielt zeitlebens eine gewisse Ahnung von dem Irrigen seiner Philosophie, welche er dadurch verrieth, dass er alle Bestimmungen abstumpfte, indem er ihre Entschiedenheit durch ein Fast, Kaum, Ziemlich, Auch, Vielleicht, Etwa, Insofern, u. s. w. limitirte. Er hatte sich damit, falls er von einer Seite gedrängt würde, immer eine Hinterthür zur Ausflucht offen behalten, dass man ihn missverstanden habe. Er hatte nun damals an Fichte und Schelling die Forderung gestellt, ihm doch aus ihrem Idealismus wirkliche Dinge, etwa den Mond, oder einen Hund, eine Katze, oder wenigstens seine Schreibfeder zu deduciren, als ob es zur Aufgabe der Philosophie gehöre, eine einzelne, nach allen Seiten in's Unendliche hin modifiable Erscheinung des Endlichen abzuleiten. Dem platten Pöbel aber gefiel diese Forderung als ein äusserst witziger und schlagender Einfall nicht weniger, als die hundert Thaler in unserm Kassenbestand, mit denen Kant unter dem Zujauchzen der Masse den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes vermeintlich vernichtet hatte. Hegel fertigte Krug nach Gebühr mit seinem absurden Einfall ab.

Die Abhandlung über das Naturrecht war nicht bloß kritisch in Betreff der empirischen und formalistischen Behandlungsweise dessel-

*In Hegels  
Sinn ist  
nur diese  
Brücker  
sind Krug  
möglich  
in Fichte  
noch mal*

ben, sondern sie war auch eine positive Darlegung der Idee, welche Hegel selber sich von dem Naturrecht machte. Da Schelling für die praktische Philosophie sich in seinem System des transcendentalen Idealismus noch wesentlich an Kant angeschlossen hatte, so setzte Hegel mit dem System der Sittlichkeit, welches er hier auseinander legte, zum erstenmale dazu an, einen Standpunct zu markiren, der doch mit dem Schelling'schen nicht völlig zusammenfiel. Von dem Inhalt können wir hier wegsehen, da er in der Hauptsache oben schon, in der Skizze des Hegel'schen Systems, vorgekommen ist. Was jedoch die Form angeht, so ist sie wesentlich im hohen Styl gehalten. Die Würde des Gegenstandes erfüllt Hegel's ganze Seele. Er schreibt hier, wie Kant in den Kritiken, mit einem legislatorischen Pathos. Die Grossartigkeit seiner Geschichtsauffassung blickt überall durch und es ist namentlich eine längere Stelle über die tragische und die komische Seite der Geschichte, die zu dem Vortrefflichsten gehört, was Menschen gedacht und geschrieben haben. Die Schulphilosophen, die akademischen Wiederkäufer der formalen Logik und empirischen Psychologie, haben keinen Sinn für solche Tiefen und solche Schönheiten, die nur dem freien selbständigen Geiste zugänglich sind.

Ueber die Religion äusserte sich Hegel in der Abhandlung über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie, die ihm zwar abgesprochen ist, jedoch schwerlich von Schelling verfasst sein kann, falls auch einzelne Wendungen darin von ihm herrühren. Ich will hier, wie ich oben schon sagte, den Streit über die Authenticität nicht aufnehmen, aber nur folgende Frage stellen. In jener Abhandlung, die 1802 gedruckt erschien, wird das Verhältniss, von Heidenthum und Christenthum dahin bestimmt, dass beide die Identität des Unendlichen und Endlichen, jenes die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, dieses die Erniedrigung des Unendlichen zum Endlichen, jenes die Gottwerdung des Menschen, dieses die Menschwerdung des Gottes enthalten, jenes daher symbolisch, dieses mystisch sei. 1803 lässt Schelling aus seinen Vorlesungen über das akademische Studium in der historischen Construction des Christenthums das Umgekehrte drucken. Wie kann man diesen Widerspruch erklären, wenn Schelling Urheber jener Abhandlung sein soll? Es thut jedoch nicht Noth, hierüber zu streiten, denn Hegel bleibt ohnedem reich genug.

1. Teil des  
Lassons  
Systems der  
Sittlichkeit

Lasson  
p. 384-388.

## DIE PHAENOMENOLOGIE DES GEISTES.

Es war natürlich, dass während des engeren Zusammenlebens Hegel's mit Schelling, der Ausdruck des ersteren etwas von der Färbung des zweiten annahm, wie wir auch bei diesem dasselbe umgekehrt beobachten können. Als Schelling im Frühjahr 1803 von Jena wegging, kam Hegel wieder mehr auf seine eigene Individualität zurück. Er nahm auch die Collegia wieder auf, die er über der schriftstellerischen Thätigkeit etwas vernachlässigt hatte. Er las vorzüglich Logik und Metaphysik, ausserdem philosophische Encyclopädie, *totam philosophiae scientiam, philosophiam logicam, naturae et mentis*. — Dies unterschied ihn von Schelling, der Logik und Metaphysik gar nicht gelesen und die verschiedenen philosophischen Wissenschaften nur ein Mal kritisch, in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, behandelt hatte. Die systematische Totalität war es, die Hegel am Herzen lag. Er sammelte sich allmählich zu ihrer Darstellung und wollte sie in zwei Theilen geben, von denen der erste die kritische Rechtfertigung seines Standpuncts, der zweite das System selber enthalten sollte. Er brachte aber am Schluss seines Aufenthaltes in Jena nur den ersteren zum Druck, der zu Bamberg 1807 erschien: „Die Phänomenologie des Geistes, oder die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins.“

# Dies Werk enthielt einmal die Theorie des Bewusstseins, zweitens eine kritische Musterung der Geschichte, zu sehen, bis zu welchem Resultat die Geschichte der Menschheit in Ansehung der Wissenschaft gelangt sei. Es verband also die Psychologie mit der Philosophie der Geschichte. Man hat daher von ihr geurtheilt, sie sei eine durch Geschichte verwirrte Psychologie, eine durch Psychologie zerrüttete Geschichte. Es ist leicht, dasselbe als eine Monstrosität hinzustellen, wenn man beschränkte Maasstäbe daran legt, allein die innere Einheit des Hegel'schen Grundgedankens war, das Bewusstsein sich durch seine Entwicklung nicht nur in seiner Form, sondern auch in seinem Inhalt selber kritisiren zu lassen. Der Nebentitel: Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, drückte die Seite des Inhalts aus. Der Geist der Menschheit selber sollte Rede stehen, was für ein Bewusstsein er denn nunmehr als sein letztes gegenwärtiges besitze. Der Haupttitel: Phänomenologie des Geistes, erinnerte zunächst an

die früher erwähnte Phänomenologie in Lambert's Organon. Der Geist geht in seinem Bewusstsein von Stufe zu Stufe fort. Die niedrigere erweist sich ihm auf der höheren als ein relativer Irrthum, aber sie ist deshalb nicht Nichts, sondern die nothwendige Bedingung der höheren. Diese erscheint dem Bewusstsein, indem es sie betritt, als das Höchste, aber im Fortgange wird diese Ansicht zu einem Schein herabgesetzt. Sie ist also nicht überhaupt falsch, sondern sie ist es nur relativ, sofern sie für die letzte genommen wird. Die Phänomenologie wurde aber von Hegel als die des Geistes bezeichnet und mit diesem Wort der Ausdruck derjenigen Differenz ausgesprochen, die zwischen ihm, Schelling, Fichte und überhaupt den früheren Philosophen existirt. Schon in der Abhandlung über das Naturrecht hat Hegel den Begriff des Geistes hervorgehoben und geäußert, dass er höher stehe, als die Natur, während bei Schelling Natur und Geist als coordinirte Factoren der absoluten Indifferenz eine Parallele bilden. Der Begriff des Geistes war bis dahin im Begriff der Vernunft, des Bewusstseins, des Denkens und Wollens, aber nicht an und für sich und nicht als der adäquate Begriff des Absoluten behandelt worden. Vernunft und Natur sind die Voraussetzungen, welche der Geist sich selber macht, über welche er aber, wie Hegel sagt, übergreift. Als Idee überhaupt sind Vernunft, Natur und Geist einander in ihrer Selbständigkeit coordinirt; von Seiten des Umfangs ist die Vernunft der Natur und dem Geist übergeordnet, allein von Seiten des Inhalts ist die Vernunft in der Natur, die Natur im Geist mitgesetzt. Die Natur ist vernünftig, allein sie ist noch etwas anderes, als nur Vernunft, denn sie specificirt sich in Gasen, Metallen, Erden, Pflanzen, Thieren, Gestirnen. Der Geist ist auch an sich vernünftig, aber er ist auch durch die Vermittelung des Bewusstseins frei von der Macht der Natur, die er sich als Organ für seine Zwecke unterwirft und vergeistigt. Er hebt die Natur in seine Geschichte auf. Der Geist ist höher als die Natur, weil er überhaupt das Höchste, das Absolute ist, welches sich als die Wahrheit weiss. Hegel's Phänomenologie ist der vorläufige Schluss der Umwälzungen, die mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begonnen hatten. Diese Kritik war auch keine Psychologie oder Logik oder Metaphysik im Sinne der Schulweisheit; sie war dies alles und doch war sie auch nichts von diesem allen; sie war eines jener anomalen Producte, wie sie sich auf gewissen Knotenpunkten der Entwicklung des Geistes bilden und in denen sich ebenso sehr die Vergangenheit abschliesst als zugleich die neue Zu-

kunft sich eröffnet. Kant's Kritik, obwohl keine bestimmte Wissenschaft, war doch die Begründung der grössten Revolution der Philosophie der Neuzeit. Fichte's Wissenschaftslehre und Schelling's System des transcendentalen Idealismus waren ihre Consequenzen gewesen. Und so ist auch Hegel's Phänomenologie des Geistes, nach vielen Zwischenformationen, das Resultat derselben, das Seitenstück zu Kant's Kritik und, wie sie, der Ausgangspunct einer neuen Bewegung.

Wenn man, wie geschehen, die Phänomenologie die Propädeutik zu Hegel's System genannt hat, so kann dies insofern zutreffend sein, als er mit ihr seinen Standpunct begründen wollte, nur muss man sich unter jenem Namen nicht, wie herkömmlich, ein ausser der Philosophie stehendes Philosophiren vorstellen, welches die Philosophie selber erleichtern, mit sanfter Allmählichkeit darin einführen, die Mühe eigenen Denkens möglichst ersparen soll. Im Gegentheil ist die Phänomenologie sehr schwer, weil sie noch tiefsinniger als Kant's Kritiken, als Fichte's Wissenschaftslehre, als Schelling's System des transcendentalen Idealismus ist. Diese letztern beiden Schriften waren die nächsten weitem Consequenzen der Kant'schen Kritiken gewesen, und sind insofern die Uebergangsstadien von Kant zu Hegel. Indessen ist das Verhältniss der Phänomenologie zur Kritik der reinen Vernunft doch das intimste und man darf nur die ersten Worte ihrer Einleitung lesen, sich davon zu überzeugen. Sie fängt mit diesen Worten an: „Es ist eine natürliche Vorstellung, dass, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniss scheint gerecht, theils dass es verschiedene Arten der Erkenntniss geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch dass, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfasst werden u. s. w.“ Es ist unmöglich, in diesen Worten und in der ganzen folgenden Exposition nicht die unaufhörliche Anspielung auf den Kant'schen Standpunct in der Vernunftkritik zu entdecken, obwohl Kant's Name gar nicht genannt wird.

Für Kant ist ja eben das Erkennen oder ein  
Verstehen mehr ein Medium, das der Bemächtigung  
des Absoluten dient oder auch nur als möglichste  
Weise dienend der Vollendung unbekannt ist!

Die Meinung, in der Phänomenologie nur eine Vorläufigkeit ausserhalb der Philosophie zu sehen, lehnt Hegel gegen Ende der Einleitung selber entschieden ab. Für das Bewusstsein, welches in seiner Erscheinung dargestellt wird, ist das, was ihm durch die Veränderung seiner selbst entsteht, immer ein anderer Gegenstand. Für unser Bewusstsein aber, welches das Werden des erscheinenden Bewusstseins von Station zu Station erkennt, ist zugleich diese Bewegung Gegenstand unseres Erkennens und Hegel sagt daher: „Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalt hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins.“

Die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft fing mit der transcendentalen Aesthetik, mit der Receptivität der räumlichen und zeitlichen Anschauung, an und erhob sich durch den Verstand der analytischen Logik bis zur Dialektik der Vernunft, bis zum Idealschlusse der speculativen Theologie. Sie endete mit dem Resultat, dass das Absolute für uns ein unfasslicher Gegenstand sei, weil die Begriffe des Verstandes auf die Ideen der Vernunft nicht adäquat angewendet, sondern nur auf die Erscheinung bezogen werden könnten. Hegel fing ganz analog mit der sinnlichen Gewissheit an, welche sich hier im Raum und jetzt in der Zeit auf die Anschauung hinrichtet. Von hier erhob er sich, wie Kant, bis zum Absoluten, unterschied sich aber schliesslich von ihm dadurch, dass er das absolute Wissen für möglich erklärte. Das letzte Resultat der Phänomenologie ist also dem der Vernunftkritik gerade entgegengesetzt. Die Mitte zwischen der sinnlichen Gewissheit als dem Anfang, und dem absoluten Wissen als dem Ende, hat natürlich einen ganz andern Inhalt, als die Mitte zwischen der transcendentalen Aesthetik und dem Idealschlusse der Theologie bei Kant. Man beachte aber wohl, dass Hegel in dem absoluten Wissen die Grenze der Entwicklung des Bewusstseins erblickt. Sie ist nicht eine negative Grenze, wie sich bei Kant der Verstand aus Furcht vor der Wahrheit der Vernunft entgegenwirft, sondern die positive Grenze der höchsten Befriedigung des Bewusstseins, über welche hinaus eine weitere unmöglich ist, denn nur das Absolute ist wahr, aber auch nur das Wahre ist absolut. Hegel lässt sich das Bewusstsein durch seine eigene Dialektik von einem Standpunct zum andern fortbewegen. Die sinnliche Gewissheit glaubt mit diesem einzelnen Gegenstände hier und jetzt zu thun zu haben, allein sobald sie sagen will, was sie fühlt, schmeckt, hört u. s. w., verkehrt sich ihr

die Einzelheit in Allgemeinheit. Das Prädicat, welches sie von dem Gegenstande als sein Wesen ausspricht, ist eine Allgemeinheit, die, als solche, unsinnlich ist. Eben damit hebt sich also die Sinnlichkeit der Gewissheit auf; indem das Bewusstsein von der Einzelheit als diesem Sein zur Allgemeinheit fortgetrieben wird, ist ihm ein anderer, ein neuer Standpunct entstanden. Und so geht es nun von Standpunct zu Standpunct. Formalerweise wiederholt sich für uns immer der nämliche Process, allein nicht in's Unendliche hin, nicht mit einem Progress ins Endlose, sondern mit einem bestimmten Abschlusse, nämlich im absoluten Wissen, in welchem Sein und Begriff sich einander decken. Erst im Wissen der Wahrheit findet der Geist nicht die Ruhe des Kirchhofs, sondern inhaltvolle, lebendige Ruhe. Die Wissenschaft ist daher im menschlichen Leben die absolute Macht, gegen welche aller Widerstand vergeblich ist. Was die Wissenschaft erst einmal erwiesen hat, dringt allmählich als Gesetz in das Wissen und weiter in das Thun der Völker ein. Keine Politik, keine Religion vermag dagegen aufzukommen. Copernicus stürzte mit seinem Sonnensystem den Himmel des Mittelalters. Der Papst widersprach ihm einige Jahrhunderte lang, bis er 1821 das Copernicanische System ausdrücklich anerkennen musste. Buckle in seiner Geschichte der Civilisation Englands hat den Satz aufgestellt, dass die Menschheit nur im Wissen, nicht aber im Ethischen fortschreite. Dies halte ich aber für einen Irrthum, denn es ist unmöglich, dass nicht das Wissen des Wahren auch befreiend und zum Bessern erziehend wirken solle. „Erkennt die Wahrheit, und sie wird Euch frei machen,“ sagte auch Christus.

*ist das  
noch  
etwas  
Hegel?*

Wenn also die Phänomenologie Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins ist, so soll sie doch dem Begriff der Wissenschaft dadurch widersprechen, dass sie denselben durch historische Elemente versetzt und verunreinigt. Nun ist gegen diesen mit so vieler Emphase von jeher vorgebrachten Einwurf zunächst zu erinnern, dass Hegel innerhalb der Phänomenologie nirgends den Namen eines Philosophen oder den eines Volkes, einer Begebenheit nennt. Er selber lässt sich jeden Standpunct in seiner relativen Absolutheit charakterisiren. Nichtsdestoweniger ist es unverkennbar, dass er oft ganz bestimmte geschichtliche Erscheinungen in's Auge fasst. Nimmt er sie aber zufällig auf, wie wir etwa irgend ein Beispiel auswählen, einen abstracten Satz durch eine concrete Vorstellung zu verdeutlichen? Keineswegs, sondern wir sehen, dass er diejenige Erscheinung fixirt,


die in der Weltgeschichte als der classische Typus des Standpuncts gelten kann, der geschildert werden soll. Er entnimmt aus ihm die Farben, weil sie die zutreffendsten, die ausdrucksvollsten sind. Die eigenthümliche Verschmelzung dieser im Hintergrunde stehenden Anschauung mit dem im Vordergrunde stehenden Begriff der besondern Stufe des Bewusstseins erzeugt jenen ausserordentlichen Reiz der Darstellung, welchen die Phänomenologie von jeher auf Gemüther geübt hat, die gebildet genug waren, ihn zu geniessen. Hegel giebt keine Beispiele in der trockenen Schulmanier und doch fehlt uns die Anschauung nicht, die wir uns im Beispiel wünschen. Man muss Hegel nicht so verstehen, als wollte er sagen, dass der allgemeine Standpunct, den er beschreibt, nur bei diesem Volke, nur bei diesem Zustande, nur bei dieser Epoche der Geschichte, auf die er hindeutet, vorhanden gewesen sei, sondern so, dass das, was an und für sich in der Entwicklung des Bewusstseins als ein nothwendiges Moment seines Werdens vorkommt, in dieser Form der geschichtlichen Erscheinung gerade seine reinste Vergegenständlichung gefunden habe. Wenn er z. B. bei dem Begriff des sittlichen Geistes die hellenische Welt hindurchschimmern lässt, so muss man das nicht so nehmen, als ob er den Begriff der Sittlichkeit von der Geschichte der Hellenen abstrahirt habe und sie deshalb hier heranziehe, sondern dieser Begriff ist ein an und für sich allgemeiner, der daher auch bei den übrigen Völkern als ein wesentliches Element sich findet, bei den Hellenen aber in der prägnantesten Schönheit und Wahrheit. Dies Verfahren ist also kein schlechter, sondern vielmehr ein sehr ausgesuchter Geschmack.

Man muss Hegel's Phänomenologie zuerst aus sich selbst zu verstehen suchen, nicht schon den Maasstab zu ihr mitbringen, den er für sie durch die ausführliche zu einer förmlichen Abhandlung angeschwollene Vorrede dazu selber gegeben hat. Vorreden pflegen zwar den Schriften vorangedruckt, aber erst dann geschrieben zu werden, wenn das eigentliche Werk fertig ist. Es ist ganz richtig, dass man die Vorrede Hegel's zur Phänomenologie als sein Manifest gegen die Ausschweifungen der Romantik, gegen die Ausartungen der Schelling'schen Naturphilosophie anzusehen hat, allein das Bewusstsein, was Hegel darin ausspricht, konnte ihm erst nach Vollendung der Phänomenologie entstehen und deshalb soll von ihr erst später die Rede sein.

Je unklarer und unbestimmter die Vorstellungen zu sein pflegen,

die man sich von Hegel's Phänomenologie macht, um so nothwendiger dürfte es sein, sich wenigstens ihre Hauptzüge in der Kürze zurückzurufen, denn sie ist ein zu eigenthümliches Werk, das man, bevor man darüber urtheilt, in der Originalität seiner ursprünglichen Fassung sich vergegenwärtigen muss. Hegel unterschied als die allgemeinsten Bestimmungen 1) das Bewusstsein; 2) das Selbstbewusstsein; 3) die Vernunft. Das Bewusstsein ist das Wissen, welches das ihm durch die Vermittelung der Sinne gegebene Dasein zum Gegenstande hat: a) als sinnliche Gewissheit; b) als Wahrnehmung; c) als Verstand. Die sinnliche Gewissheit nimmt das Einzelne als das Wahre, aber sobald sie sagen will, was es an sich sei, sieht sie sich gezwungen, eine Allgemeinheit von ihm auszusprechen. Sie meint wohl, jetzt und hier es mit diesem zu thun zu haben, was sich ihm unmittelbar als eine ausschliessende Einzelheit darstellt, allein in diesem Einzelnen ist zugleich das Allgemeine enthalten. Das Bewusstsein muss sich also auf dasselbe als die Wahrheit des Einzelnen hinrichten. Es wird wahrnehmendes, um die Eigenschaften der Dinge zu erkennen, in welchen sie ihre Allgemeinheit haben. Die Dinge sind, was sie sind, durch ihre Eigenschaften, allein zugleich lösen sie sich durch dieselben auf, denn sie sind es, durch welche sie mit andern Dingen zusammenhängen, und in diesem Zusammenhang sich verändern. Die Kraft, welche die Dinge bestimmt, ist folglich ein neuer Gegenstand für das Bewusstsein und es wird zum Verstande, indem es die Gesetze aufsucht, die im Spiel der Kräfte herrschen. Diese Gesetze machen, den Dingen gegenüber, in ihrer Unveränderlichkeit eine übersinnliche Welt aus.

Das Bewusstsein ist also von der sinnlichen Gewissheit bis zu der Gewissheit des Verstandes gekommen, dass im Sinnlichen das Uebersinnliche, nämlich das Gesetz, die eigentliche Wahrheit sei. Aber vielmehr ist es selber das Uebersinnliche, denn es selber, welches die Gesetze erkennt, ist kein sinnlicher Gegenstand, ist ohne Eigenschaften, die sich auflösen könnten, und macht sich ihm selber dennoch zum Gegenstande. So ist es Selbstbewusstsein, an welchem sich a) seine Selbständigkeit; b) seine Freiheit unterscheidet. Es ist selbständig, sofern es seinem Selbst das Leben mit seinen Begierden unterordnet; unselbständig sofern es umgekehrt sein Selbst dem Leben und seinen Begierden unterordnet. Wie erfährt es aber von diesem Unterschiede? Nicht dadurch, dass es sich in sich von sich als Ich; nicht dadurch, dass es die Gleichheit des Ichs von dem Leben und



dessen mannichfaltigen Begierden unterscheidet; sondern dadurch, dass es sich in einem andern Ich erscheint und mit ihm in einen Kampf auf Tod und Leben eingeht, denn durch einen solchen allein kann es sich wahrhaft gewiss werden, sowohl, ob es selber sich über die Anhängigkeit an das Leben erhoben, als auch, ob das ihm entgegengesetzte Bewusstsein dies gethan hat. Giebt eines der beiden Selbstbewusstsein den Kampf auf, fürchtet es den Tod, hält es das Leben höher, als sein Selbst, so hat es sich damit entselbstet, sich dem andern Selbst unterworfen, sich unselbständig gemacht, sich zum Knecht eines Herrn heruntergesetzt. Dieser Kampf um die Anerkennung, sich in Andern als seinesgleichen wiederzufinden, ist der Ursprung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft. Man hat diese Darstellung Hegel's oft in der gehässigen Weise benutzt, als lehre er die rechtliche Nothwendigkeit der Sklaverei, was ihm nicht eingefallen ist. Man sagt gewöhnlich, Sklaverei entstehe durch Kriegsgefangenschaft; Hegel geht aber weiter und fragt, wie entsteht die Unterwerfung eines Menschen unter einen andern? Er antwortet durch die Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins. Und wodurch, fragt er wieder, entsteht diese? Durch die Furcht vor dem Tode, durch die Unterordnung des Selbstes unter das Leben. Hegel entwickelt den geheimen, psychologisch-ethischen Vorgang, aus welchem das Factum der Sklaverei entspringt. Der Knecht kann sich durch Bildung allmählich würdig machen, vom Herrn als selbständig anerkannt zu werden, der ihm die Freiheit schenkt, weil sie an sich in ihm schon vorhanden ist. Die Freiheit des Selbstbewusstseins liegt in seiner Selbstbestimmung als denkender Wille. Sie erscheint nach Hegel in den Gestalten  $\alpha$ ) des Stoicismus;  $\beta$ ) des Skepticismus;  $\gamma$ ) des unglücklichen Bewusstseins. Der Stoicismus zieht sich von aller Wirklichkeit in die Reinheit des Denkens, des Gedankens der Freiheit zurück, dem von aussen her nicht beikommen werden kann und dem es daher gleichgültig ist, ob das Subject sich im Zustande der Herrschaft oder der Knechtschaft befindet, denn auch in Ketten kann es denken. Der Skepticismus befreit sich umgekehrt von dem Druck der Wirklichkeit dadurch, dass er sie für einen blossen Schein, für eine Verwirrung von Widersprüchen erklärt. Nichtsdestoweniger fügt er sich der herrschenden Ordnung, die für ihn eine Unwahrheit ist. Er unterwirft sich einer Realität, die für ihn nichts ist, weil von jeder Bestimmtheit, die man empirisch findet, das Gegentheil existirt. Die Ruhe des Stoikers und die in Auffindung der Widersprüche geschäftige Unruhe

des Skeptikers verbinden sich in dem unglücklichen Bewusstsein, welches sich aus der Unruhe der erscheinenden Welt als des Diesseits in die Ruhe des Jenseits als des wahrhaften Wesens erhebt, aber aus dieser Erhebung wieder in sich zurückfällt. Das jenseitige Wesen ist das allgemeine, unwandelbare, gegen welches das diesseitige, als ein einzelnes, der Wandelbarkeit preisgegeben ist. Es versucht, aus der Entzweiung zwischen dem Diesseits und Jenseits durch Arbeit herauszukommen; aber die Arbeit vermehrt seine Selbständigkeit, sein Eigenthum, seinen Genuss. Es dankt daher dem Ewigen für das Wandelbare; es verzichtet also darauf, sich mit seiner Thätigkeit in Anschlag zu bringen, allein, indem es dankt, entledigt es sich seiner Verpflichtung gegen das Unwandelbare, denn es hat es damit anerkannt und kommt sich in seiner Einzelheit zurück. Um sich ernstlicher derselben zu entäussern, opfert es von seinem Besitz durch die Priester des Unwandelbaren, die an Stelle desselben die Gabe empfangen. Aber der Priester, der in seinem Namen für die Gaben dankt, ist doch so wenig selber das Unwandelbare, als das Opfer der Einzelne selber ist, der es ihm durch den Priester darbringen lässt. Daher entäussert das Selbstbewusstsein sich auch des Genusses der Gaben, welche ihm das Unwandelbare schenkt; es fastet, es kasteiet sich, und lässt sich endlich, um sein Selbst auch geistig zu vernichten, vom Priester als seinem Gewissensrath bestimmen. Es hat sich, um von sich frei zu sein, seiner Freiheit der Selbstbestimmung begeben und handelt als ein Knecht des Priesters. Es ist unglücklich, denn es ist in sich gebrochen und kommt, sogar wenn es der Auctorität sich hingiebt, nicht von sich los, denn auch hierzu muss es am Ende sich doch selber entschliessen. Es muss sich entselbsten wollen.

Da nun aber das Jenseits eben so ein reiner Gedanke ist, als das Selbstbewusstsein, so macht dies die Erfahrung, dass im Grunde genommen das Unwandelbare in ihm selber mit dem Wandelbaren vereint und das Ewige, was ihm ein Jenseits schien, in dem Diesseits wirklich gegenwärtig ist. Dies Bewusstsein der Einheit des Begriffs und seiner Realität ist die Vernunft. Das vernünftige Selbstbewusstsein ist nach Hegel 1) Gewissheit der Wahrheit der Vernunft; 2) Geist; 3) Religion; 4) absolutes Wissen. Die Gewissheit der Wahrheit der Vernunft geht zunächst instinctiv daran, sich in der Realität zu erkennen und sodann selbst zu verwirklichen. Sie wird a) zur beobachten der Vernunft; b) zur Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich; c) zur Individualität, die sich an und für sich reell

ist. Die beobachtende Vernunft richtet sich  $\alpha$ ) auf die Natur;  $\beta$ ) auf die Reinheit des Selbstbewusstseins und ihre Beziehung auf äussere Wirklichkeit;  $\gamma$ ) auf die unmittelbare Wirklichkeit des Selbstbewusstseins. Die Gegenstände der Natur werden beschrieben, geordnet, nach ihren Gesetzen erforscht. Die unorganische wie die organische Natur wird von der Beobachtung als eine vernünftige in Besitz genommen. Die Vernunft beobachtet aber auch das Selbstbewusstsein selber in seiner Reinheit, wie es nämlich im Denken den logischen Gesetzen folgt und in seiner Entwicklung den psychologischen Gesetzen unterworfen ist, denn die Individualität bringt in ihrer Wechselwirkung mit den Umständen, worin sie zufällig versetzt wird, zuletzt nichts anderes heraus, als was in ihren Trieben, Neigungen, Vermögen, an sich angelegt ist. Der grosse Einfluss, den man der Umgebung des Individuums zuschreibt, reicht immer nur so weit, als dasselbe ihn in sich aufnimmt und verarbeitet. Die Beobachtung erkennt daher in der unmittelbaren Wirklichkeit, wie sie als Physiognomie und Gehirn oder, da dasselbe nicht direct wahrgenommen werden kann, als Schädel erscheint, die Existenz des Selbstbewusstseins an. Das Geistige ist mit dem Materiellen als Gehirn und Rückenmark eins. Ohne Gehirn findet die beobachtende Vernunft auch kein Selbstbewusstsein, kein Denken, keinen Geist.

Der Gegensatz zur Beobachtung ist der Versuch des Selbstbewusstseins, den Begriff der Vernunft durch sich zu verwirklichen, die Realität des Begriffs also nicht vorzufinden, sondern selber zu erzeugen. Hegel unterscheidet hier a) die Lust und die Nothwendigkeit; b) das Gesetz des Herzens und den Wahnsinn des Eigendünkels; c) die Tugend und den Weltlauf. Wir führen absichtlich seine eigenen Worte an, weil sie allein eine richtige Vorstellung von der ganz eigenthümlichen Darstellung desselben zu geben im Stande sind. Unter dem Standpunct der Lust und der Nothwendigkeit verstand er diejenige Gestalt des Selbstbewusstseins, welche die Vernunft in der Befriedigung der Begierden, in der Lust, sucht, aber die Erfahrung macht, dass das Geniessen an eine Grenze gebunden ist, und dass der Lust aus ihr selber die Nothwendigkeit entgegentritt. Die Lust möchte alles zu einem Mittel des Geniessens machen, aber die Welt, das Allgemeine, lässt sich nicht vertilgen. Das Bewusstsein, dem die Lust vergeht, sucht daher das Glück in seinem Herzen. Es macht sich zum Gesetz, seinem Herzen zu folgen, sich und alle Wesen zu beglücken. Aber die Welt erschwert ihm dies Unterfangen durch

ihre Beschaffenheit und ihre Einrichtungen, so dass das gute Herz, sobald es diesen Widerspruch erfährt, sich in seinem Eigendünkel bis zum Wahnsinn empört. Das Selbstbewusstsein entschliesst sich daher, auf das Glück zu verzichten, dem Gesetz des Herzens zu folgen. Es erkennt das Gesetz als allgemeine Nothwendigkeit in der Pflicht an und ist bereit, ihr seine Individualität zu opfern. Die Tugend soll die Pflicht nur um der Pflicht willen thun; die Neigung soll ausgeschlossen bleiben. Das Gute hat nur durch die Tugend Existenz; wenn sie es nicht verwirklicht, ist es ein blosser Gedanke. Die Tugend kämpft daher mit dem Lauf der Welt, denn die Welt als solche ist nicht tugendhaft. Sie nimmt die Individualität in Schutz und tritt der Untugend nur insofern entgegen, als sie zur Verletzung des öffentlich geltenden Gesetzes, zum Verbrechen wird. Bis zu dieser Grenze hin hat aber die Individualität, auch in ihren Schwächen und Lastern, einen grossen Spielraum. Die Tugend empört sich ihrerseits über die Schlechtigkeit der Welt und ergeht sich in pomphaften Schilderungen ihrer Kämpfe, ihrer Reinheit, ihrer Hoheit, ihrer Unvergleichlichkeit, ihrer Opfer. Sie findet es sehr traurig, dass die Tugend so oft in der Welt unterliegt. Merkwürdigerweise geht die tugendlose Welt nicht zu Grunde, sondern erhält sich in einer leidlichen Ordnung. Die Individualität bringt durch ihre Unterschiede Leben, Mannichfaltigkeit, Interesse hervor. Die Welt kann ihrer nicht entbehren und die Tugend am Ende auch nicht, denn ohne sie hätte sie ja nichts, wogegen sie kämpfen, worauf sie resigniren müsste. Der Tugendheld würde ohne das Dasein der Versuchung, des Lasters, nicht Ursache haben, auf etwas stolz zu sein.

Es ist also die Individualität, welche sich der Resignation der Tugend auf sie überlegen gezeigt hat. Sie ist sich an und für sich reell d. h. sie sucht nicht mehr ausser sich, was sie in sich selbst ist. Unmittelbar freilich ist sie nur die natürliche Individualität, aber als die Gewissheit der Vernunft zeigt sie sich a) als geistiges Thierreich; b) als gesetzgebende, c) als gesetzprüfende Vernunft. Als geistiges Thierreich bringt sie sich in Werken hervor, in denen sie ihrer Eigenthümlichkeit einen objectiven Ausdruck giebt. Ein solches Werk ist nicht das Allgemeine schlechthin, denn, es kann dasselbe nur so darstellen, wie die Individualität in ihrer Besonderheit es vermag, weshalb diese bescheiden versichert, dass sie nur einen Beitrag zum Allgemeinen habe geben wollen und dass es ihr nicht um sich, nur um die Sache zu thun gewesen sei. Es bezieht sich das Werk doch aber

auf das Interesse der Andern, die es auffassen und beurtheilen. Da auch sie Individualitäten sind, so legen sie ihre Eigenheit in ihr Urtheil, versichern jedoch ebenfalls ganz bescheiden, dass es ihnen damit gar nicht um sich, sondern lediglich um die Sache zu thun sei. So betrügt man sich von beiden Seiten. Der Producirende macht die Sache zur seinigen, will in ihr sich selbst zeigen, will sein Talent, seine Bildung, sein Geschick, seinen Geist in ihr geltend machen; es ist ihm also mit dem Werk nicht nur um die Sache selbst, sondern wesentlich auch um sich zu thun. Der Kritisirende aber sagt wohl, dass er das Werk als gut oder schlecht oder mittelmässig u. s. w. lediglich deshalb beurtheilen müsse, weil die Sache selbst es erfordere, allein zugleich ist doch das Urtheil das seinige, worin seine Einsicht, seine Gelehrsamkeit, sein Geschmack, sein Geist sich ausspricht. Es ist folglich auch seine Individualität, die er urtheilend geltend macht und er betrügt sich und die Andern, wenn er versichert, dass dieselbe gar nicht in's Spiel komme. Indem dieser Betrug von beiden Seiten erkannt wird, erhebt sich das Bewusstsein zu derjenigen Instanz, der sich der Producirende wie der Kritisirende zu unterwerfen haben, zum Begriff der Vernunft als des Gesetzes. Die Vernunft ist der Maasstab, der sowohl an das Hervorbringen, als an das Urtheilen gelegt werden muss. Die Vernunft giebt also Gesetze, praktische, ästhetische u. s. w. Aber diese vielen Gesetze, die neben- und durcheinander existiren, bedürfen selbst noch wieder der Prüfung; inwiefern sie auch, als vernünftige, miteinander eins sind. Die gesetzprüfende Vernunft will nicht etwa die Gesetze aufheben, sondern will sie durch ihre Kritik läutern, will sie von ihrer Isolirung und Einseitigkeit, von ihrer unvollkommenen Fassung befreien, um in ihnen der Wahrheit der Vernunft zweifellos gewiss zu sein.

Dies ist das Resultat der Entwicklung der Vernunft, d. h. der Standpunct des Geistes. Der Geist ist sich der Vernunft als seiner Wahrheit gewiss. Er ist a) unmittelbar der wahre Geist oder die Sittlichkeit; b) der sich entfremdete Geist oder die Bildung; c) der seiner selbst gewisse Geist oder die Moralität. Auf diese Begriffe beschränkt Hegel hier also den Begriff des Geistes und scheidet ihn noch von dem der Religion. Der wahre Geist, als der sittliche, erscheint nach Hegel  $\alpha$ ) in der sittlichen Welt;  $\beta$ ) in der sittlichen Handlung;  $\gamma$ ) im Rechtszustande. Die sittliche Welt ist unmittelbar in der Familie und im Volke enthalten, weil in diesen Freiheit und Nothwendigkeit noch ungetrennt eins sind. Die natürliche Individualität, die äussere Wirklichkeit derselben, die

Lust und ihre Grenze, die Nothwendigkeit, das gute Herz und seine Eitelkeit, die schöpferische Thätigkeit und die Kritik, die gesetzgebende und die gesetzprüfende Vernunft sind in der Sittlichkeit aufgehoben. Mann und Weib sind als Gatten, die Gatten als Eltern, die Eltern als Erzieher der Kinder, die Kinder als Geschwister durch den natürlichen Zusammenhang zugleich in einem geistigen Verhältniss; Bruder und Schwester im reinsten, weil sich bei ihnen nicht, wie bei den Eltern, noch die Begierde des Geschlechts einmischt und der Bruder, nach dem Tode der Eltern, der natürliche Anhalt und Beschützer der Schwester ist. Alle Familien in einem Volk sind besondere, nur die fürstliche ist in ihrer Besonderheit zugleich die allgemeine des Staats. Die sittliche Handlung entspringt aus der Sitte des Volkes, in welcher die Vernunft des Geistes sich gegenwärtig ist. Das Gesetz, welches in der Sitte lebendig ist, erscheint theils als göttliches, theils als menschliches; als göttliches in der Pietät, die vorzugsweise von dem Weibe gepflegt wird, das von der Natur schon zur Hüterin des Herdes bestimmt ist; als menschliches in dem Gesetz des Staates, dessen oberster Hüter der Fürst ist. Das göttliche und menschliche Gesetz können miteinander in Collision gerathen, die für den Einzelnen sein Schicksal ist. Er trägt zwar selbst die Schuld seines Schicksals, aber er wird sich auch in ihr des Rechts bewusst, das ihn zum Begehen seiner That aufforderte. Er handelte, weil er als Glied der Familie oder des Staates nur so und nicht anders handeln durfte. Das Recht selbst spricht ihn von seiner Schuld, von seinem Unrecht, wieder los; wie Orestes, wie Kreon, wie Antigone im Recht Unrecht, im Unrecht Recht thun. Das Bewusstsein des Rechts macht den Menschen zur Person, mit deren atomistischer Vereinzelung sich die sittliche Einheit in die Vielheit einer gleichgültigen Menge auflöst und welche daher selbst nur wieder von einer einzelnen Person als einer despotischen Macht zusammengehalten werden kann. Das Recht ist kalt und egoistisch, sobald es eben nur sich durchsetzen will. Wenn ein Gatte mit dem andern, Eltern mit Kindern, Geschwister mit Geschwistern, Processe führen, ist der Geist der Sittlichkeit entflohen. Der Einzelne besteht auf seinem Recht, welche Folgen immerhin sich daraus ergeben mögen, aber das Recht ist eben deswegen hart und rücksichtslos. Der Geist, der sich seiner selbst entfremdet, stellt sich a) in der Welt seiner Entfremdung theils als Bildung, theils als Glaube dar; b) er wird zur Aufklärung, indem er den Aberglauben bekämpft und endigt c) in der absoluten Freiheit. Entfremdung hat den Sinn der

Entäußerung an ein Anderes, als wir unmittelbar sind. Das Recht der Person inhäriert ihr insofern, als sie ihren ganzen Willen darin legt. Die Bedeutung, welche der Einzelne ausser ihm in der Gesellschaft gewinnt, hängt davon ab, ob er Macht oder Reichthum besitzt. Macht gewinnt er durch den Staatsdienst, Reichthum durch Vermehrung seines Besitzes. In jenem verhält er sich edel, wenn er seine Anstrengung, seine Thätigkeit dem Staate bis zur Aufopferung des Lebens, in diesem, wenn er seine Habe zum Wohlthun für die Armen bis zur Einschränkung für sich selbst widmet. Dennoch ist der Staat gegen den Mächtigen, der ihm dient, nicht ohne Misstrauen, ob er nicht seine Macht gegen ihn missbrauchen werde; der Client, der Bedürftige, nicht ohne innere Empörung darüber, dass er sich Wohlthaten muss schenken lassen. Dass eine Person durch Macht oder Reichthum oder gar durch beides, — denn Macht kann zu Reichthum, Reichthum zu Macht führen —, sich vor Andern hervorthut, scheint ein Zufall zu sein, denn der Individualität als solcher ist ursprünglich die Macht und Ehre ebenso fremd, als der Reichthum. Wie sie beides besitzen kann, so kann sie auch beides verlieren. Der Geist sucht daher nach einem Besitz, der von seiner Individualität unzertrennlich ist, und von den Wechselfällen der Macht wie des Reichthums nicht betroffen werden kann. Dieser Besitz ist die Bildung, welche sich der Einzelne giebt, Bildung aber ist Entfremdung von seiner unmittelbaren Natürlichkeit, denn sie macht aus dem Menschen etwas anderes, als er durch seine Race, durch sein Geschlecht u. s. w. ist. Sie erhebt ihn aber auch über den Zufall der Macht oder des Reichthums, denn sie ist das Selbstbewusstsein des Geistes nach seiner Allgemeinheit, welches ihm durch kein Schicksal entrissen werden kann. In der gebildeten Gesellschaft gilt der Einzelne nicht, weil er mächtig oder reich, sondern weil er gebildet ist. Jeder gilt nur als das, was er durch die Cultur aus sich selber gemacht hat. Allein in der Bildung sind nothwendig Unterschiede der Richtung, des Grades, der Eigenthümlichkeit, vorhanden, weshalb es das wesentliche Interesse der Bildung wird, die Bildung der Einzelnen zu beurtheilen, denn gerade hierin kann man zeigen, wie gebildet man sei, weil der Maassstab, den man anlegt, den Standpunct der eigenen Bildung charakterisirt. Das Urtheilen wird aber auch miteinander in Widerspruch gerathen; ja man wird um so geistreicher erscheinen, je weniger man mit dem Urtheil Anderer oder gar dem Urtheil der Menge übereinstimmt. So entsteht eine allgemeine Zerrissenheit des Geistes, in

welcher das Durcheinander der verschiedenen Bildungen und sich widersprechenden Urtheile zuletzt eine chaotische Verworrenheit erzeugt, über die sich nur der Glaube erhebt, der die Bildung als eine Eitelkeit dem Jenseits unterordnet. Vor dem Gott ist kein Ansehen der Person; weder Macht noch Reichthum, noch Bildung befähigen zur Seligkeit; der Himmel fordert von den Seinigen nicht das Zeugniß, geistreich zu sein, denn auch die Armen an Geist sind selig, falls sie nur reinen Herzens sind. Allein der Glaube stimmt mit der Bildung, gegen die er gleichgültig ist, darin überein, dass auch er den Geist der unmittelbaren Wirklichkeit entfremdet, denn er versetzt ihn in die Vorstellung eines Jenseits, von welchem wir hier gar keine Erfahrung haben können. In dieser phantastischen Welt ist er mit seiner Vorstellung ganz zu Hause und sieht auch ein, dass alles so, wie es ist, sein müsse.

Die Aufklärung aber greift ihn dennoch an, weil er zwar einerseits im Uebersinnlichen verweilt, jedoch andererseits nicht leugnen kann, das Uebersinnliche auch im Sinnlichen finden zu wollen. Die Aufklärung ist das unvermeidliche Product der Bildung, die sich nur noch im Gedanken zu befriedigen vermag und dem Glauben seine doppelte Haushaltung im Diesseits und Jenseits vorrückt. Der Glaube denkt als wahrhafter Glaube nicht daran, das Sinnliche zum Grunde der Beseligung zu machen, allein er widerspricht sich selber durch das Gewicht, was er allerdings auch auf das Sinnliche legt, denn trotz seiner Einsicht in die Vergänglichkeit des Irdischen, in die Nichtigkeit alles Aeusseren, glaubt er an heilige Oerter, heilige Zeiten, heilige Bilder; glaubt er an die Heiligung durch Waschungen, durch den Genuss geweihter Speisen und Getränke, durch das Vollbringen sinnlicher Handlungen, wie Wallfahrten, Fasten, Geisselungen u. s. w., glaubt er an das Enthaltensein der ewigen Wahrheit in Schriften, die sich zufällig erhalten haben u. s. w. Insbesondere stellt er sich das Jenseits auch wieder in einer Form vor, die wesentlich nur eine Copie der menschlichen Formen des Diesseits ist; seine Götter, Engel, Teufel, haben menschliche Gestalt; die Engel machen Musik, singen Hymnen u. s. w. Der Glaube empört sich über diese Kritik, die ihn in seinen Eingeweiden zerfleischt, ebenso als das geistreiche Bewusstsein der Bildung sich über seine Zerrissenheit empört, indem es sie selbst verlachend ausspricht.

Die Aufklärung hat ihre Wahrheit in dem Gedanken der Nützlichkeit der Dinge, denn sie erreicht darin die Einheit des Seins und

des Denkens. So prosaisch die Kategorie des Nutzens ist, so enthält sie doch den Gedanken des Zweckes, für welchen die Dinge als Mittel vorhanden sind. Sie schlingt sich durch alle Dinge als das Band, welches sie miteinander verknüpft. Alles ist nützlich. In der Natur nützt die Erde der Pflanze, die Pflanze dem Thier, das Thier dem Thier. Die ganze Natur ist dem Menschen nützlich; der Mensch dem Menschen und selber die Religion ist nützlich, denn sie bewegt den Menschen, die Leiden des Diesseits im Hinblick auf das einstige Jenseits geduldig zu ertragen. Die Kategorie des Nutzens enthält also die Einheit des Denkens und des Seins, des Begriffs und seiner Realität, welche die Aufklärung sonst in dem Abstractum eines höchsten Wesens einerseits und der Materie andererseits als Deismus und Materialismus weit auseinanderwirft. Ihre Metaphysik kennt nur Dinge, Eigenschaften derselben und unter den Dingen nützliche oder natürlich ebenso viel schädliche Beziehungen, denn was in dieser Hinsicht nützt, schadet in der entgegengesetzten; jedoch eben durch diese Doppelseite aller Dinge erklärt die Aufklärung den immer gleichen Bestand der Welt.

Wie aber der wahre Geist, der sittliche, in dem Rechtszustande untergeht, so geht die Bildung des sich entfremdeten Geistes in der absoluten Freiheit und dem Schrecken unter. Das Denken der Aufklärung ist mit Allem fertig geworden und hat dem Bewusstsein zuletzt nur das Denken des Denkens selber übrig gelassen, denn die Aufklärung respectirt die Logik des Verstandes, dass zweimal zwei vier ist, aufs höchste. Will sich das reine Denken einen Inhalt geben, so muss es sich als Willen bestimmen, aber auch dieser Wille wird, dem Standpunct des Denkens gemäss, ein reiner Wille sein sollen, der sich in seiner Allgemeinheit will. Da jedoch in der Wirklichkeit der Wille immer ein besonderer und einzelner ist, so vermag die Allgemeinheit als Allgemeinheit sich nur negativ dagegen zu verhalten, wenn sie sich verwirklichen will. Sie wird zum Fanatismus des Vertilgens der gestalteten Welt, welche sie vorfindet. Sofern sich der Wille die Form der Regierung giebt, welche das allgemeine Wohl besorgen und den Willen Aller realisiren soll, werden derselben die Einzelnen schon deshalb verdächtig, weil sie als Einzelne die Möglichkeit haben, nicht mit dem Willen der Regierung, die den Standpunct der Allgemeinheit vertritt, übereinzustimmen. Um der Gefahr, die daraus entstehen könnte, gründlich zu begegnen, bleibt nichts übrig, als sie zu tödten. Umgekehrt aber wird die Regierung, eben

weil sie dies ist, den andern Einzelnen verdächtig, mit ihren Bestimmungen doch nicht den reinen Willen Aller, vielmehr etwas Besonderes zu wollen. Die Regierung wird also angeklagt, Partei zu sein und ihre Mitglieder werden ebenfalls getödtet. Es wird eine neue Regierung eingesetzt, der es, nach einiger Zeit, nicht besser ergeht. Der Schrecken des Todes ist also die Folge der absoluten Freiheit, die in jedem besondern sittlichen Verhältniss, in der Familie, im Stande, im Amte, Slaverei erblickt und jeden Einzelnen fürchtet, verfolgt und tödtet, der den Schein erweckt, nicht in die farblose Abstraction der Freiheit als absoluter aufzugehen.

In dieser Auflösung der Welt der Bildung ist das einzig Unwankende die Gewissheit des Geistes von sich selbst oder die Moralität. Der Einzelne, der das Schaffot besteigt, nicht weil er ein Verbrechen begangen, sondern nur, weil er eine andere Meinung geäußert hat, als die absolute Freiheit gerade mit dem Stempel der Allgemeinheit für gültig erklärt hat, stirbt mit der Gewissheit, sich selbst treu geblieben zu sein, moralisch correct gehandelt zu haben. Diese Gewissheit erhebt ihn über den Tod und nimmt demselben den Schrecken, den er einflößen soll. Die moralische Weltanschauung blickt über das Diesseits in einen weiten Zusammenhang hinaus, in welchem die Widersprüche der Geschichte versöhnt werden sollen. Freilich ist in der Wirklichkeit das höchste Gut, die Harmonie der Tugend mit der Glückseligkeit, noch nicht vorhanden, sondern wird nur als einsein sollendes angestrebt. Die Tugend würde ja nicht Tugend sein, wenn sie nicht mit dem Laster zu ringen hätte. Ohne Triebe, ohne Begierden, ohne Leidenschaften, ohne Versuchung, würde sie des Stoffs zum Kampf entbehren, würde sie eine unbeschäftigte, unthätige Tugend sein. Es sollte ihr auch äusserlich wohl ergehen, denn sie erwirbt sich ja eben durch ihre Anstrengung, den Reiz zum Laster zu überwinden, einen gewissen Anspruch auf Glückseligkeit; allein die Erfahrung zeigt, dass es dem Tugendhaften in der Welt oft sehr schlecht, dem Lasterhaften ganz behaglich ergeht. Wenn nun die Tugend, obwohl sie selber eingesteht, mit ihrer Realität keineswegs ihrem Begriff wahrhaft zu entsprechen, doch Glückseligkeit postulirt, so ist dies ebenso wenig begründet, als der Neid, mit welchem sie auf das Wohl der Untugendhaften hinschleift, tugendhaft genannt werden kann. Die moralische Weltordnung ist nach Hegel eine Verstellung, welche ihr böses Gewissen, nicht wirklich tugendhaft und nicht frei von Sinnlichkeit zu sein, hinter ihren Klagen über die Schwierigkeiten,

die sich dem Tugendhaften entgegenwerfen und hinter ihren Klagen über den Lauf der Welt, worin es den Guten schlecht, den Schlechten gut ergehe, versteckt. Und doch kann das Gewissen in der That seiner selbst gewiss sein, weil es nicht durch das Gefühl, sondern durch den Begriff der Pflicht bestimmt wird, der klar und unzweideutig ist. Die neue Schwierigkeit, die hier erwächst, besteht aber darin, dass die Pflicht, welche die Tugend als reine Pflicht ihrer selbst willen vollbringen möchte, in der Wirklichkeit in eine Vielheit von Pflichten auseinanderfällt, so dass man, obwohl jede einzelne für sich bestimmt ist, zweifelhaft werden kann, welche man erfüllen, wenigstens zunächst erfüllen solle. Erfüllt man aber eine Pflicht, so kann man dadurch gerade andere Pflichten verletzen, wäre es auch nur durch Unterlassung ihrer Erfüllung. Um daher vollkommen moralisch zu handeln, scheint es am besten, gar nicht zu handeln, denn handelnd befleckt man sich irgendwie mit der Endlichkeit. Man kann nicht vermeiden, durch die Bestimmtheit der That Widerspruch zu erregen, Tadel einzuernten. Die Angst, sein hohes Ideal durch Entäusserung an das Handeln zu erniedrigen, durch Bgrührung mit der Gemeinheit zu beschmuzen, treibt die schöne Seele in sich zurück, sich an der Reinheit ihrer Thatlosigkeit zu erlaben und mit andern schönen Seelen, die sich zu ihr finden, sich in der Kritik der Handelnden und damit Fehlenden zu ergehen. Der Fehlende aber, der seine Schuld eingesteht, vernichtet sie damit. Wollte die schöne Seele sich ihm verschliessen, so würde sie selber böse werden. Sie muss dem, der sich als den böse Gewordenen bekennt, verzeihen, denn, wie er böse geworden, kann er auch wieder gut werden. Der Gute muss also im Bösen das Wesen der gleichen Freiheit erkennen und darf sich ihm, hat er sich bekannt, nicht als das harte Herz in vornehmer Ausschliesslichkeit weigern. Die Verzeihung des Bösen ist der Durchbruch der Religion, denn sie ist der Majestätsact des Geistes, das Geschehene ungeschehen zu machen. Der Geist wird sich in ihm seiner Souveränität über Natur und Geschichte bewusst. Das Böse, das ich bereue, ist so gut, als wäre es nicht geschehen. Ich breche mit meiner Vergangenheit, entfremde mich ihr, werfe sie als ein Nichts von mir ab.

In der Religion erhebt sich der Geist als menschlicher, zur Einheit mit dem göttlichen, zur Gewissheit der absoluten Wahrheit, denn diese Einheit ist die Wahrheit. Diese Sphäre fängt als solche wiederum von unten an, sich Stufe um Stufe zur Vollendung emporzubilden,

nämlich von der Naturreligion durch die Kunstreligion zur offenbaren Religion. In der Naturreligion schaut der Geist das Absolute noch in natürlichen Existenzen, im Lichtwesen, in der Pflanze, im Thier an, bis er, als Werkmeister, wie Hegel sich ausdrückt, die Hülle des Geistes, den Leichnam, in die Behausung einschliesst, die er ihm selber aus dem Stein bereitet. Das Bauen wird hier zum Cultus. Mit ihm geht der Geist zur Kunstreligion über, die das Göttliche in dem Schönen verehrt, welches sie selber in den Statuen der menschlich schönen Götter, in den schöngestalteten Kämpfern der gymnastischen Spiele, in den epischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen hervorbringt. Hegel hat die Kunst in der Phänomenologie nur als Religion behandelt, weil sie hier die Bedeutung des Absoluten schlechthin gewinnt, nicht etwa nur als ein Ornament für prosaische Zwecke oder als ein Mittel der Erholung dient. Diese schöne Religion löst sich aber, nachdem sie durch den Ernst und Schmerz der Tragödie hindurchgegangen, in den Leichtsinn und die Wonne der Komödie auf, die mit Allem, selbst mit den Göttern, selbst mit den Göttern der Unterwelt, ihr übermüthiges Spiel treibt. Es wird nun offenbar, was der Geist ist. Das Vertrauen zu den Göttern ist entflohen; die Orakel sind verstummt; die Opfertische leer; die Hymnen sind Worte ohne Kraft; die Priester sind bedürftige, schwache Sterbliche, wie Andere auch; die Statuen der Götter sind nur noch kalte Gebilde, denen kein Glaube mehr eine Seele leiht. Das Bewusstsein schaudert in dieser geistigen Oede in sich zusammen und kann sich vor der Verzweiflung seines absoluten Unglücks auch nicht mehr durch den Spott komischer Verkehrung retten. Gott ist nicht in der Natur, nicht in der Kunst als wahrer Gott zu finden, sondern als solcher offenbart er sich nur in dem wirklichen Menschen, der sich mit ihm im Selbstbewusstsein eins weiss. Der Gott hat nicht nur menschliche Gestalt, wie der schöne Gott, sondern er wird ein Mensch, der gefühlt, gesehen, gehört werden kann. Die absolute Substanz erscheint als ein wirkliches Subject, das auch wirklich stirbt; d. h. das göttliche Selbstbewusstsein ist das Wesen des menschlichen; alle Entzweiung erlischt in dieser Versöhnung.

Die Religion weiss also schon, was die Wahrheit ist, aber ihr Wissen ist noch unvollkommen, denn es hat noch nicht die Form des reinen Selbstbewusstseins, des Begriffs, sondern erst die der Anschauung und Vorstellung. Sogar die offenbare Religion kann sich von der sinnlich gefärbten Breite der Vorstellungen noch nicht los-

machen. Sie geht zurück in die Vergangenheit oder vorwärts in die Zukunft. Sie durchlebt im Lauf des Jahres an ihren Festtagen den Kreis der Vorstellungen, in denen sich ihr die Wahrheit in der Form der Geschichte darstellt. Es ist also noch übrig, dem absoluten Inhalt auch die absolute Form zu geben. Dies ist der letzte Standpunct der Phänomenologie, das absolute Wissen, über welchen nicht mehr zu einem andern hinausgegangen werden kann, weil in ihm nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Gewissheit als absolut gesetzt sind. Die religiöse Vorstellung in die Form des Gedankens erheben, heisst sie als Vorstellung auflösen; sie auflösen heisst nicht, ihren Inhalt vernichten, sondern ihn von dem Widerspruche befreien, das Ewige in der Weise eines Neben- und Nacheinander, vorzustellen. Was dem Selbstbewusstsein schlechthin angemessen sein soll, muss, wie es selber, reiner Begriff sein, der, als absolute Gegenwart, von Raum und Zeit unabhängig ist. Das religiöse Bewusstsein vergisst sich zwar momentan in seinen Vorstellungen, fällt aber aus ihnen immer wieder in sich zurück. Das absolute Wissen begreift nicht nur seinen Gegenstand an und für sich, sondern es begreift auch sich selbst in seinem Wissen.

7(2) Diese Stellung, welche Hegel dem absoluten Wissen, d. h. der speculativen Philosophie, gegeben hat, ist für ihn später sehr verhängnissvoll geworden, weil Priester und Theologen sehr begreiflich darin eine unleidliche Anmaassung gefunden haben, welche die Religion zu einer „blossen Vorstellung“ degradire. Wir werden darauf zurückkommen, und bemerken hier nur, dass die Wissenschaft sich der Kritik des Glaubens nicht ent schlagen und der Glaube kein Privilegium der Ausnahme besitzen kann, von dem Denken auch wirklich gedacht zu werden. Die particuläre Wissenschaft des Glaubens sträubt sich, in die allgemeine Wissenschaft der Natur und des Geistes aufgelöst zu werden, aber thatsächlich kann sie diesem Schicksal nicht entgehen, weil es in dem Verhältniss des Vorstellens zum Denken mit Nothwendigkeit liegt. Die Wunder des Glaubens sind unbegreiflich, weil sie begriffslos sind. Sie können vorgestellt, aber nicht gedacht werden. Der Gedanke kann in ihnen einen allgemeinen Inhalt, eine bleibende Wahrheit, symbolisch ausgedrückt finden, allein eben mit diesem Funde hebt er sie in ihrer sinnlichen Thatsächlichkeit auf und verwandelt sie in eine Allegorie. Für den Glauben sollen die Wunder ein einzelnes Factum bleiben, das er andächtig anstaunt, für die Wissenschaft sollen sie ein Allgemeines werden, das schlechthin wahr ist.

Blicken wir auf die Phänomenologie in ihrer Totalität zurück, so werden wir gestehen müssen, dass sie ein Werk ist, welches in keine der herkömmlichen Fachschablonen rangirt werden kann, aber zugleich werden wir mit dem Urtheil nicht zurückhalten können, dass eben in ihrer Seltsamkeit, Einzigkeit, auch ihre Grösse liegt. Ein gewöhnlicher Schulmeisterverstand, der sich mit ökonomischer Pünctlichkeit in den Paragraphen seiner Hefte bewegt, wäre auf eine solche Ungeheuerlichkeit nie verfallen. Die Meisterschaft, mit welcher Hegel die besonderen Standpuncte des Geistes charakterisirt hat, lässt die Künstlichkeit verzeihen, die jeweilig in ihrer Ableitung vorkommt. Das anscheinend Wunderliche des Ausdrucks bewährt bei weiterem Nachdenken seine Treffrichtigkeit. Wenn Hegel z. B. die Bildung den sich entfremdeten Geist nennt, so hat dies Wort allerdings die Nebenbedeutung gewonnen, auch die Verirrung des Geistes zu bezeichnen, wie das französische *aliéner*. Alle Bildung aber enthält ein negatives Verhalten gegen unsere Unmittelbarkeit. Wir lernen in den Schulen Griechisch und Lateinisch, das wir nicht im Leben sprechen, worin wir uns aber unserer nächsten Wirklichkeit entfremden; unsere Gesellen wandern in die „Fremde,“ sich über ihre heimathliche Beschränktheit zu erheben u. s. w. Der Ausdruck Entfremdung ist also ganz richtig. Jeder Standpunct, den das Bewusstsein als einen neuen betritt, gilt ihm so lange für den absoluten, als es ihn herausarbeitet, wie umgekehrt die Welt, an sich immer dieselbe, für jede neue Generation neu ist. Die Hereinnahme auch der praktischen Seite des Geistes in die Phänomenologie ist von Hegel mit tiefer Absichtlichkeit geschehen, eine Deduction des absoluten Wissens etwa nur aus Dogmatismus und Skepticismus, Realismus und Idealismus, würde der Totalität des Geistes nicht entsprochen haben.

Die Gestalten des Bewusstseins, welche die Phänomenologie in einer langen Reihe auführt, sind constante Elemente des Geistes, die zwischen den Extremen der sinnlichen Gewissheit und des absoluten Wissens liegen und sich daher immer und überall wiedererzeugen, wie sie auch in der Individualisirung der Form ihrer Erscheinung sich modificiren mögen. Jede ist relativ das Ganze, aber das absolut freie Selbstbewusstsein des Geistes ist erst das, in welchem er sich als den Begriff der Wahrheit begriffen hat. Niemand wird leugnen, dass die sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung, dass der Kampf des Selbstbewusstseins um seine Anerkennung, dass Stoicismus und Skepticismus, dass die Versuche des unglücklichen Selbstbewusstseins, den

Widerspruch zwischen Himmel und Erde zu lösen, in der Menschheit unaufhörlich sich erneuende Standpunkte sind. Derselbe Fall ist es mit der Vernunft, welche die Natur und die natürliche Erscheinung des Geistes zu beobachten nicht müde werden kann, sich selbst darin zu finden. Man kann, wie geschehen, bei der Beobachtung der physiognomischen Gesetze der Meinung sein, dass Hegel hier nur mit Lichtenberg eine vermeinte Wissenschaft derselben habe verspotten wollen, dass nur eine vorübergehende Manie seiner Zeit ihn zur Aufnahme dieses Stoffs bewegen habe, allein das Interesse des Geistes, sich in der äussern Wirklichkeit seiner Gestalt wiederzufinden, ist ein constantes. Es wird immer unsere Theilnahme erregen, die Physiognomie, den Schädelbau eines Raphael, Schiller, Napoleon, Talleyrand, Sokrates u. s. w. zu betrachten, in ihnen den Ausdruck ihres Geistes zu verfolgen. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins in der Lust und Nothwendigkeit, im guten Herzen und im Wahnsinn des Eigendünkels, in der Tugend und dem Weltlauf, frappirt uns zunächst durch die Originalität ihrer Ausführung, allein sie macht in dem erscheinenden Wissen des Geistes nicht weniger einen constanten Factor aus. Die Kyrenaische Schule war es z. B. bei den Griechen, welche die Erfahrung aussprach, dass die Lust an der Nothwendigkeit ihre Grenze habe und die Hegesianer, die von dem Streben nach continuirlicher Lusterfüllung ausgingen, riethen daher, weil sie unmöglich sei, sich aufzuhängen. Der Verfasser des Koheleth bei den Hebräern spricht dieselbe Erfahrung von der Eitelkeit aller Dinge aus. Es wird immer wieder von den Einzelnen daran gegangen werden, die Lust zum Princip zu machen, und immer werden sie durch die Befriedigung ihrer Begierden selber die Erfahrung nicht vermeiden können, dass sie im Genusse einer von der Lust unabtrennbaren Nothwendigkeit sich zu unterwerfen haben. Aehnlich das gute Herz und die Tugend in ihrer Einseitigkeit und Unerfahrenheit. Wenn Hegel zeigt, dass die Tugend vom Weltlauf besiegt werde, so kann er hier den Anschein erwecken, als halte er nicht viel auf die Tugend, allein nur die Tugend unterliegt im Kampf mit dem Lauf der Welt, welche sein Princip, das Recht der Individualität missachtet und die eigene Aufopferung für das Absolute hält. Essen und Trinken, Schlafen, Kinderzeugen, Arbeiten, Erholung von der Arbeit im Spiel, Ansammlung von Besitz u. s. w. wird sich immer wieder Bahn brechen. Die Existenz von Mönchen und Nonnen setzt sich die Existenz des Weltlaufs, von der sie sich hinter hohe Mauern zurückziehen, als Be-

dingung voraus. Die Individualität tritt daher selber als diejenige auf, die sich an und für sich reel ist, wie Hegel sich ausdrückt. Dieser Standpunct macht auch ein constantes Element des werdenden Geistes aus, der sich in dem, was er schafft, als einen Gegenstand hervorbringt, in welchen er seine ganze Eigenthümlichkeit hineinlegt, eben damit aber das Urtheil anderer Individualitäten herausfordert. Dies „geistige Thierreich“, wie Hegel sich scherzhaft und witzig ausgedrückt hat, ist ebenfalls ein constantes Element der Geschichte und man darf nur die Vorreden der Bücher, die gedruckt werden, lesen, um die Versicherung zu vernehmen, dass es den Verfassern derselben lediglich auf die Sache ankomme, zu der sie ihren bescheidenen Beitrag geben, oder umgekehrt die Kritiken der Bücher, worin die lobenden oder tadelnden Recensenten versichern, dass es ihnen lediglich um die Sache zu thun sei, um sich zu überzeugen, dass es sich so verhalte. Die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft aber haben wir in den Verfassungskämpfen der Staaten beständig gegenwärtig. Es wird z. B. ein Gesetzesvorschlag eingebracht, die Todesstrafe abzuschaffen; das Gesetz wird dann der Kritik unterworfen; die Gründe, welche den Gesetzesvorschlag unterstützen sollen, werden geprüft u. s. w., ob sie der Vernunft gemäss sind.

Bei der Beschreibung des Geistes hat man gesagt, dass Hegel zuerst die hellenische Sittlichkeit so, wie Aeschylus und Sophokles sie schildern, in der Auflösung aber des wahren sittlichen Geistes durch den Rechtszustand, der den Egoismus der Personen befestigt, das römische Kaiserreich vor Augen gehabt habe. Dann lasse er den Process der Entfremdung des Geistes sich in Feudalismus und Catholicismus vollziehen, die Bildung des Humanismus dagegen als Aufklärung reagiren und im Terrorismus des französischen Convents die absolute Freiheit culminiren. Bei der Moralität spiele er auf den Dualismus der deutschen Philosophie, mit der schönen Seele speciell auf Jacobi's Allwill und Woldemar an. Man kann unbedenklich zugeben, dass er aus diesen Phasen der Geschichte sein Colorit für jene Standpuncte entnommen habe, allein es folgt daraus nicht, dass dieselben nicht constante Elemente aller Geschichte wären. Hegel schildert bei der Handlung des sittlichen Geistes z. B. die Blutrache mit unverkennbarer Beziehung auf die Orestie und Oedipodie, allein die Blutrache ist ein constantes Element der Familiensittlichkeit aller Völker, die sich erst im Uebergange aus der Sphäre des Naturzustandes in den Staat befinden. Der Araber, der den Mord seines Vaters rächt,

ist ebenso sittlich in diesem Sinn, als Orestes. Dass das Recht als Privatrecht von Hegel der Sittlichkeit negativ entgegengesetzt wird, ist ebenfalls allgemein zu nehmen, wenn auch das römische Recht den Begriff der persönlichen Atomistik am vollkommensten durchgeführt hat. Wenn Kinder, als Erben des elterlichen Vermögens, über ihren Antheil nicht nur strittig werden, sondern den Streit durch gerichtliche Entscheidung zu beenden suchen, so ist der Geist der Sittlichkeit entflohen. Aristophanes greift in seinen Komödien schon die schlechte Gesinnung der Bürger an, die sich in ihre privaten Interessen und ihre Prozesse über Mein und Dein verlieren und die alte Marathonsche Tugend, die sich auf das Ganze hinrichtete, vermissen lassen. Bildung in dem bestimmteren Sinne, wie dies Wort mehr als primitive Civilisation bedeutet, ist auch ein constantes Element aller Völker, welche sich über die Geltung des Einzelnen durch die Ehre der Staatsmacht oder den Glanz des Reichthums zum Selbstbewusstsein des Geistes erheben. Wenn Hegel hier, zur Charakteristik der eigenthümlichen Zerrissenheit, zu welcher dieser Standpunct führt, einige Züge aus Diderot's Dialog: Rameau's Neffe, entlehnt hat, so muss man doch nicht so befangen sein, zu meinen, dass er nur an die geistreiche französische Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts gedacht habe. Diese Sprache, welche den Unterschied der Stände nivellirt, welche alle Erscheinungen des Geistes, auch die verworfensten, mit Geist ausdrückt, welche mit schamloser Offenheit alle Widersprüche des Geistes aufdeckt, reisst überall das Interesse an sich, wo der Einzelne, dass er ein gebildeter Mensch ist, zunächst durch seine Art und Weise zu sprechen, beurkundet und wo das Vergleichen der Richtung, der Selbständigkeit und des Grades der Bildung der Hauptgegenstand des allgemeinen Gesprächs wird. Lucian bei den Griechen, Petronius bei den Römern, Heine bei den Deutschen, lassen uns eine ähnliche Sprache, als Diderot bei den Franzosen, vernehmen. Nicht weniger ist Aufklärung ein constantes Element der Geschichte, denn sie entspringt aus der Bildung. Die Sankhyaphilosophie der Inder ist die Aufklärung über ihre Mythologie. Die Griechen haben in ihren Sophisten ebenso wohl ihre Aufklärer gehabt, als die modernen Völker im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die ihrigen. Dem griechischen Volksglauben gegenüber verhielt Platon selber mit seiner Kritik der Mythologie sich als ein Aufklärer und wollte, wie die englischen, französischen und deutschen Aufklärer, die Moral an ihre Stelle setzen. Der Standpunct der absoluten Freiheit, d. h. derjeni-

gen, welche den Willen nur als allgemeinen will, kann von Hegel als ein solcher gezeichnet erscheinen, bei welchem ihm nur die erste französische Revolution vorgeschwebt habe; allein an sich ist auch diese Gestalt des Bewusstseins ein constantes Element der Geschichte, denn sie wird überall erscheinen, wo demokratische und communistische Tendenzen in Fanatismus übergehen. Im deutschen Bauernkriege, in den englischen Puritanern, in den Socialreformern der Pariser Februarrevolution, war sie ebenso gut vorhanden, als in den Jacobinern, welche die Gironde stürzten. Die Moralität ist von Hegel mit ausserordentlicher Genauigkeit geschildert; Niemand wird zweifeln, in ihr einen der allgemeinen Standpuncte des Geistes zu erkennen, aber die Wendung, welche Hegel ihr giebt, kann eigenthümlich dünken, nämlich aus dem Schuldbekennniss des Bösen und aus seiner Verzeihung die Religion, die Gewissheit der Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes hervorbrechen zu lassen. Sonst erscheint die Moralität als diejenige Richtung, welche die Religion ähnlich in sich absorbt; wie das Privatrecht die schöne Sittlichkeit, allein über alle diese Standpuncte hat sich die Moralität erhoben und Hegel zeigt nun, wie der im Gewissen sich selbst erfassende Geist aus der Isolirung seiner Selbstgewissheit gerade durch die Verzeihung des Bösen zur Wahrheit der Gemeinschaft übergeht. Es ist dies eine seiner tiefsten und schönsten Entwicklungen.

Die Religion als ein constantes Element des Geistes zu fassen, ist selbstverständlich und es kann nur die Frage sein, inwiefern auch die Unterschiede derselben als Naturreligion, Kunstreligion und offenbare Religion constante sind. Diese Frage erledigt sich dadurch, dass jeder Mensch in der Kindheit durch die Stufe des Fetischismus und Pantheismus hindurch muss, welche das Wesen der Naturreligion ausmachen. Selbst wenn gar keine Naturvölker mehr existirten, so würde doch für die Kinder, die innerhalb geoffenbarter Religionen erwachsen, die Anschauung der Natur in Sonne und Mond, in Pflanzen und Thieren, der Vorstellung von einem schöpferischen Gotte u. s. w. vorangehen. Zu Thieren namentlich verhalten sich Kinder oft gerade so, wie Naturvölker im Thierdienst. Was aber die Kunstreligion anbelangt, so hat Hegel in der Phänomenologie sie zugleich als die Darstellung der Kunst überhaupt deswegen behandelt, weil sie nur als Religion das Schöne zum schlechthin Absoluten macht. Die Kunst fällt ausserdem als Moment in die Standpuncte der Production und der Bildung. Das Schöne ist nun allerdings von Seiten der Form

das Absolute, aber der ästhetische Standpunct allein verflüchtigt die Wahrheit des Absoluten und muss sich derselben unterordnen, wie in der offenbaren Religion geschieht, die in ihrem Cultus die Kunst zum Mittel macht. Der römische Katholicismus hat in Architektur, Sculptur, Malerei, Musik und Poesie ebenso vortreffliche Kunstwerke hervorgebracht, als die griechische Kunstreligion, allein die Religion als solche hat sich immer von diesen Werken unterschieden, wenn auch der Aberglaube sie zusammengeworfen hat.

Das absolute Wissen endlich ist in allen philosophischen Bestrebungen als constantes Element vorhanden, denn die Philosophie muss eine solche Gewissheit der Wahrheit anstreben, dass auch die Formseite des Wissens sich vollendet, die Gewissheit wahr, die Wahrheit gewiss ist. Die Philosophie ist eben deswegen einer unendlichen Entwicklung fähig, weil weder die Erweiterung noch die Vertiefung des Wissens eine Grenze haben kann.

Dass alle Momente der Erfahrung des Bewusstseins zugleich constitutive Elemente des Geistes ausmachen, spricht Hegel selber ausdrücklich in der Weise aus, dass die Phänomenologie denselben Inhalt habe, wie das System der Wissenschaft. Dies sei nicht ärmer, aber auch nicht reicher. Der Unterschied liege darin, dass, was die Phänomenologie als einen Standpunct des erscheinenden Wissens in dem Verhältniss von Bewusstsein und Gegenstand darstelle, so dass das Wissen sich während seines Werdens nicht eher begreift, als bis es durch seine Veränderung bei einem Resultat angelangt ist, obwohl wir, die wir seinen Process beobachten, es schon eher begreifen, als es sich selber klar werden kann — dass dies also im System als ein reiner, organischer, nicht mehr mit dem Bewusstsein verwickelter Begriff erscheine.

Die Folge der Begriffe ist daher zwar in beiden Sphären im allgemeinen auch dieselbe, jedoch mit dem durch die Natur des Bewusstseins bedingten Unterschied. In der Geschichte des Bewusstseins folgen sich Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist, Religion und absolutes Wissen ebenso wie im System, aber in der Geschichte treten eine Menge von Modificationen durch die Freiheit, durch den Zufall und die Willkür ein, die von der Nothwendigkeit des Systemes eliminirt sind. Es kann z. B. der Standpunct der Naturreligion gewaltsam durch das Eindringen einer geoffenbarten Religion unterbrochen werden. Was für Extreme können sich dann in einem Bewusstsein verbinden! Man nehme einen heutigen Neuseeländer, wie

man sie in London sehen und sprechen kann, der in seiner Jugend noch an kannibalischen Schmausereien Theil genommen hat, nunmehr aber zum methodistischen Christenthum bekehrt ist. Vor dreissig, vierzig Jahren hat er noch Menschenfleisch gegessen, jetzt genießt er im Abendmahl den Leib und das Blut Christi. Ein Hauptpunct ist für die Succession, dass der höhere Standpunct den niedrigeren in sich aufhebt und zu einem in ihm verschwindenden Moment herabsetzt. Was auf einer früheren Stufe für das Bewusstsein absolute Bedeutung hatte, verliert dieselbe auf einer höheren. Die ernstesten Beschäftigungen früherer Zeitalter sinken auf einem vorgeschritteneren Stadium sogar, wie Hegel bemerkt, zu Spielen der Kinder herab. Man könnte fragen, ob denn nicht in der That manche Elemente, die Hegel aufführt, ganz verschwunden seien? Er spricht z. B. bei der Kunstreligion vom lebendigen Kunstwerk und versteht darunter die Verehrung, welche die Griechen der Schönheit, Kraft und Gewandtheit des menschlichen Leibes widmeten. Ja die Griechen vergötterten auch wohl schöne Menschen lediglich, weil sie schön waren. Dies Element existirt bei uns nicht mehr als Religion; wir bauen keinem Manne, keiner Hetäre, ihrer Schönheit halber einen Tempel, aber im Circus bewundern wir die Schönheit, die Kraft und gymnastische Virtuosität des menschlichen Leibes d. h. das lebendige Kunstwerk. Es ist zu einem blossen Moment der Weltlichkeit herabgesunken, aber es fehlt nicht. Der successive Zusammenhang der Gestalten des Bewusstseins ist also ein nothwendiger, der von der sinnlichen Gewissheit bis zum absoluten Wissen fortschreitet. Wir müssen zur Philosophie fortschreiten, wenn wir auf einer gewissen Stufe des Bewusstseins angelangt sind und wir sehen daher nicht nur in Griechenland, sondern auch in China und Indien, nicht nur bei den Christen, sondern auch bei den Muhamedanern, nicht nur bei den Europäern, sondern auch bei den Amerikanern, Philosophen aufstehen, denn selbst die ganz auf die Nützlichkeit gestellten praktischen, erwerbsüchtigen Jankee's haben nicht umhin gekonnt, bereits einen Parkèr, einen Emerson, aus sich hervorgehen zu lassen.

Hegel schickte seiner Phänomenologie eine ausführliche Vorrede voran, in welcher er sich noch entschiedener, als in der Einleitung zu seiner Schrift über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, mit den herrschenden Ansichten über das Wesen und die Methode der Philosophie auseinandersetzte. Er polemisirte nunmehr auch stark gegen die Ausartung der Schelling'schen Philosophie, die

bei vielen ihrer Anhänger zu einem blossen Formalismus heruntergesunken war und den Mangel an wissenschaftlichem Ernst, theils durch phantastischen Ausputz, theils durch die Anmaassung dictatorischer Keckheit und prophetischer Salbung zu verdecken suchte. Hegel kehrte sich ebenso sehr gegen die Platitude der Aufklärung, die nur noch im Endlichen eine beschränkte Befriedigung suchte, als gegen die Pseudogenialität der Romantik, welche die Mühe des Lernens und die Gründlichkeit des Nachdenkens durch einfache Begeisterung zu ersetzen gemeint war. Er gab eine sorgfältige Kritik der Methoden des wissenschaftlichen Erkennens, das mit einem eilfertigen Construiren nach oberflächlichen Gegensätzen seiner Aufgabe nicht gewachsen sei. Er behauptete, dass die wahrhafte Methode die dialektische sein müsse, welche das Negative zu einem immanenten Moment der Entwicklung mache, weil die Negation nicht nur negativ, sondern zugleich positiv sei, denn sie habe nicht die reine Nullität, vielmehr die höhere Bestimmung zum Resultat, in welchem das, was negirt worden, ideell enthalten sei. Der Methode gehe also nichts verloren, sondern sie bereichere sich in ihrem Fortgang von Negation zu Negation durch eben so viele Positionen. Er drückte diesen Gedanken so aus, dass er behauptete, der Philosoph müsse ganz von sich abstrahiren und sich für die Bewegung des Begriffs nur das Zusehen aufbehalten.

Die Substanz müsse als Subject gefasst werden. Mit diesen Worten, die für seine Philosophie so verhängnissvoll geworden sind, wollte er bezeichnen, dass der Begriff für sich selbständig sei; dass er, obwohl wir ihn denken, doch von uns ganz und gar unabhängig sich selbst bestimme und dass sein Verhältniss zu andern Begriffen wahrhafterweise nur von ihm, nicht von uns ausgehen könne. Wenn wir z. B. den Begriff der Identität denken, so sind nicht wir, sondern er selber der Grund, dass der nächste Begriff der der Differenz ist. Nicht wir bestimmen die Identität zur Differenz, sondern die Identität bestimmt sich selber zur Differenz, denn die Differenz hat einen Sinn nur als Differenz der Identität. Der Begriff der Identität bewegt sich also durch sich selbst zu dem ihm entgegengesetzten Begriff, zu dem der Differenz, fort und lässt insofern dem Philosophen nur das Zusehen zu diesem Process übrig.

Dies ist in der That der ursprüngliche Sinn der Worte, dass die Substanz an sich Subject sei. Substanz bedeutet hier den wesentlichen Inhalt, Subject die Form des Erkennens; das Subject soll hier nicht der erkennende Philosoph, sondern der Begriff selber sein. Allerdings

ist der Philosoph auch das Subject, welches den Begriff denkt, allein sein Denken ist an die Selbstbestimmung des Begriffs gebunden, in welche sich der Philosoph, mit absoluter Entäusserung von seiner individuellen Subjectivität, hineinzudenken hat. Man kann sich den Gedanken Hegel's auch so deutlich machen. In der gewöhnlichen Logik heisst es, dass wir einem Subject im Urtheil ein Prädicat beilegen. Das Subject erscheint hier somit als das Passive, welches das Prädicat durch uns empfängt. Wir sind es, nach dieser Logik, welche das Prädicat durch die Copula mit dem Subject verbinden. Hegel kehrt die Sache um, indem er sagt, dass das Subject es sei, welches sich selber zu seinem Prädicat bestimme, denn, wenn dies nicht der Fall sei, so sei es umsonst, dass wir ein Prädicat mit einem Subject verknüpfen, weil das Urtheil nur insofern wahr sein könne, als das Prädicat dem Subject entweder als eine zufällige und relative Bestimmtheit inhäre, oder als eine nothwendige und absolute ihm *natura sua* immanent sei. Wenn ich urtheile: dieser Kreis ist gross, so ist dies Urtheil nur insofern wahr, als ihm die Grösse inhäert. Die Grösse ist aber eine nur relative Bestimmtheit im Verhältniss dieses Kreises zu andern. Ein Kreis kann ebenso wohl relativ klein sein. Urtheile ich: der Kreis ist eine in sich geschlossene Curve, so ist dies Urtheil ein schlechthin nothwendiges, absolutes, denn ohne diese Bestimmtheit würde der Kreis nicht Kreis sein. Der Begriff des Kreises selber ist es also, der sich hier immanenterweise zu seinem Prädicat bestimmt. Nicht ich bin es, der diesen Begriff hervorbringt, sondern der Begriff ist es, der sich in mir hervorbringt. Das Prädicat des Subjectes Kreis, wodurch er eben Kreis ist, hängt nicht von mir ab. Ich erkenne es; ich spreche es aus; ich mache es mir zum Gegenstand, allein ich bringe es nicht hervor, sondern der Kreis, weil er Kreis ist, bringt sich in ihm hervor.

Doch dies Beispiel, das ich soeben gewählt habe, erinnert mich daran, dass Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie die Mathematik ausdrücklich nur als Verstandeswissenschaft will gelten lassen, theils weil ihr Inhalt, der Raum in der Geometrie, und das Eins in der Arithmetik, ein so ärmlicher sei, theils weil die Construction der Mathematik an der formellen Identität fortlaufe. Man müsse der Mathematik den synthetischen oder den analytischen Gang zuweisen, sie aber nicht dialektisch behandeln wollen. Wenn aber, wie Hegel behauptet, die Wahrheit sich ihrer nur in der Form der dialektischen Methode gewiss werden kann; wenn ferner nach ihm die Mathema-

tik im System der Wissenschaft ein nothwendiges Glied ausmacht; wenn endlich der Begriff des Raumes es ist, mit welchem die Idee als Natur ihre Existenz zuerst begründet, so ist gar nicht abzusehen, warum die Mathematik eine Ausnahme von allem übrigen Inhalt machen solle. Dass sie noch nicht dialektisch behandelt ist, ist kein Grund dagegen, dass sie es nicht noch werden könnte. Den Begriff des Eins, der Quantität u. s. w., d. h. die Arithmetik, hat Hegel selber schon in dem ersten Theil seiner Logik dialektisch dargestellt; warum soll die Geometrie der Dialektik entbehren müssen? Die Quantität schliesst ja die qualitativen Unterschiede nicht von sich aus, sondern ist theils ein Moment derselben, theils aber auch in sich selbst qualitativ unterschieden, denn eine arithmetische Progression z. B. ist von einer geometrischen nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verschieden; oder der spitze Winkel ist dem stumpfen nicht nur quantitativ sondern zugleich qualitativ entgegengesetzt. Der eine ist kleiner, der andere ist grösser, als ein rechter; eben deswegen sind sie aber auch in ihrer Form entgegengesetzt. Die Begriffslosigkeit, welche Hegel der Quantität schuld giebt, ist doch nur eine relative. Durch die Integral- und Differentialrechnung und durch die descriptive Geometrie ist die moderne Mathematik in der That schon dialektisch geworden.

Hegel glaubte mit der Phänomenologie selber ein Beispiel der dialektischen Methode gegeben zu haben. Ohne Ueberhebung, aber mit tiefem Selbstgefühl, sprach er in ihrer Vorrede das Bewusstsein aus, diejenige Methode gefunden zu haben, welche sich als die einzig wahre fernerhin bewähren werde. Wenn man nun aber ihm auch zugesteht, Recht zu haben, dass die Philosophie fortan, ohne dialektisch zu verfahren, nicht mehr im Stande sein werde, dem Begriff der Wissenschaft zu genügen, weil die einzelnen Begriffe als solche sich widersprechen und ineinander übergehen, so darf man sich doch nicht ableugnen, dass diese Methode auch eine grosse Gefahr in sich schliesst und dass sie nicht weniger, als die andern, einer willkürlichen Behandlung verfallen kann. Der Philosoph soll aus dem Spiel bleiben; der Begriff soll sich ganz durch sich bestimmen, soll nichts von aussen her in sich hereinnehmen. Das ist die Forderung. Sie ist wohl berechtigt, allein zuletzt ist es doch auch hier der Philosoph, der, als das denkende Subject, mit seinen Gedanken von Schluss zu Schluss fortgeht und das, was er für den nothwendigen Zusammenhang hält, auch als solchen beschreibt. Diese Beschreibung gerade ist das gefährlichste Moment, denn ihre Ausdehnung, ihr Ton, ihre Wendung, bleibt viel abhängiger

cf. Harnisch  
m. n. r.

von dem Philosophen, als es, der Form nach, den Anschein hat. Die Erfahrung hat es späterhin gezeigt, dass die descriptive Manier der Hegel'schen Schule, namentlich durch die Nachahmung der Phänomenologie, in ein bloß assertorisches Verfahren ausartete, das um nichts besser war, als die Polaritäten der Schelling'schen, die Antithesen und Synthesen der Fichte'schen, die Kategorien der Kant'schen Philosophie. Die Dialektik, welche die lebendigste Selbstbewegung der Wissenschaft erzeugen sollte, erstarrte zum willkürlichsten und todtesten Dogmatismus, der oft um so widerlicher wurde, je mehr er die Prätension absoluter Unfehlbarkeit affectirte. Wäre die Anwendung der dialektischen Methode vor allem Irrthum geschützt, so würde Hegel selber z. B. uns nicht die Thatsache darbieten, die Stellung der Begriffe mehrfach in seinem System geändert zu haben. Ohne die Logik würde die Gefahr noch grösser geworden sein.

An tiefem Einblick in das Wesen der Wissenschaft, an scharfer Kritik der Täuschungen, hinter welche sich die Wissenschaftlichkeit flüchtet, um sich auf dem öffentlichen Markt als Autorität zu erhalten, an edler Würde der wissenschaftlichen Gesinnung und geistvoller Auffassung des ganzen Wendepunctes der Zeit lässt sich die Vorrede Hegel's zur Phänomenologie nur mit der vergleichen, welche Kant der zweiten Ausgabe seiner Vernunftkritik voranschickte. Zu ihr ist sie in der Literatur das Seitenstück.

#### HEGEL ALS ZEITUNGSSCHREIBER IN BAMBERG.

Der Weltgeist, dem Hegel in der Phänomenologie das unbedingte Recht zugesprochen hatte, Staaten und Nationen zu zertrümmern, hatte sich ihm durch die Schlacht bei Jena in unmittelbarster Nähe fühlbar gemacht und die Universität verödet. Alles suchte nach Baiern fortzukommen, das, zum Königreiche erhoben, sich auch in seinen Schulanstalten und Universitäten neu zu organisiren bestrebt war. Schelling, Niethammer, Paulus, Hegel's Landsleute und nächste Bekannte, waren schon dorthin gegangen und hatten ihnen zusagende Anstellungen gefunden. Eine solche fand Hegel zwar nicht sogleich, allein er ging wenigstens nach Bamberg, an das er früher einmal von Frankfurt aus als einen für ihn passenden Ort gedacht hatte. Er wurde hier, wo seine Phänomenologie verlegt war, 1807 Redacteur

einer Zeitung, die sein Verleger herausgab. Die Noth zwang ihm diese Beschäftigung ab, denn in Jena war er so weit gekommen, dass er einmal von Göthe zehn Thaler borgen musste. Uns, die wir wissen, welch' leidenschaftlichen Antheil er immer an der Politik genommen, kann dies nicht überraschen, und wir werden daher in dieser Beschäftigung nichts ihm Heterogenes erblicken, wenn wir ihn auch bedauern können, sie haben ergreifen zu müssen, denn eine Zeitung, eine deutsche Zeitung, war damals noch nichts weiter, als eine Berichterstattung der vornehmsten Begebenheiten. An leitende Artikel war nicht zu denken. Sie waren ein unbekannter Luxus für die Deutschen, ganz abgesehen davon, dass sie unter der eisernen Gewalt, mit welcher Napoleon Deutschland niederhielt, unmöglich waren. Eine solche Zeitchronik gab Hegel mit vielem Geschick, indem er in Briefen an Knebel sich zugleich über seine Thätigkeit lustig verspottete.

Man hat diese Zeitungsredaction benutzt, Hegel als einen unpatriotischen Mann anzuklagen, der dem Napoleonismus gehuldigt und durch Uebersetzung der Artikel des Moniteurs Verrath an Deutschland geübt habe. Indessen hat damals weder Hegel selber noch irgend einer seiner Freunde oder sonst Jemand auch nur im entferntesten an solche Gesichtspuncte gedacht, denn eine Zeitung war zwar etwas Unentbehrliches, aber sonst höchst Untergeordnetes. Da Hegel keine Leitartikel schreiben durfte, so konnte er keinen politischen Standpunct einnehmen, sondern nur darnach streben, ein möglichst treues Bild der laufenden Ereignisse aus den ihm zugänglichen Berichten aufzustellen. Das hat er, wie seine Gegner selber ihm bezeugt haben, gethan. Dass er Napoleon seiner Genialität halber bewunderte, würde man aus der Zeitung selber nicht ansehen können, eben weil sie keine Leitartikel besass; wir wissen es aber anderweit. Diese Bewunderung war eine berechnete; wir, nach so langer Zeit, bewundern Napoleon jetzt vielleicht noch mehr, als Hegel es gethan hat. Wäre nun seine Bewunderung nur eine dem lebenden Napoleon, nur eine im damaligen, von Montgélas regierten Baiern gespendete gewesen, so könnte sie verdächtig erscheinen, allein Hegel hat sich immer zu ihr bekannt, auch als Napoleon gestürzt, auch als er gestorben war, denn er hat noch in Berlin in seinen Vorträgen über die Philosophie der Geschichte Napoleon mit dem grössten Enthusiasmus gefeiert. Wenn Deutschlands Sache Hegel nicht am Herzen gelegen hätte, so frage ich, weshalb er denn wohl, wie wir gesehen haben, eine grosse Schrift ausarbeitete, die keinen andern Zweck, als seine militärische und politische Wiedergeburt hatte?

Die Deutschen ärgerten Hegel oft mit ihrer Unpolitik, allein eben dieser Aerger beweist das Interesse, das er an ihnen nahm. Ich wundere mich, dass man bei dem vielen Gerede über seine politische Gesinnung nicht folgende Stelle, die ich in seinem „Leben“ Seite 553 habe drucken lassen, citirt hat:

„Lieber sich zehn Millionen mit Gewalt nehmen, sich in's Gesicht spucken, sich prügeln lassen, als eine Million freiwillig geben, freiwillig sich einer Wunde aussetzen, indem man Wunden austheilt: das ist der Sinn der deutschen Nation. Mit dem zehnten Theil des Aufwandes von Geld und Naturalien, mit dem tausendsten Theil der Leiden, mit Ersparung des Gebirgs von Schande, die die Deutschen der vergangene Krieg gekostet hat, konnten sie durch  $\frac{9}{10}$  des Verlorenen  $\frac{999}{1000}$  der Leiden abwenden und statt der Schande Ehre erwerben. Aber die Deutschen wollen die Satisfaction haben, neutral zu bleiben, d. h. von beiden Seiten sich ausschinden zu lassen, als einem Theil anhangen. Sie haben die Befriedigung, doch für sich geblieben zu sein. Sie sind die Quäkernation von Europa. Nehmen lassen sie sich alles, den Rock und aus Gutmüthigkeit, um kein böses Gesicht zu bekommen, geben sie noch das Wamms. Wenn sie einen Backenstreich von einer Seite, einer der kriegführenden Mächte, bekommen, so setzen sie sich in die Stellung, von der andern auch bekommen zu müssen. Wie Tertullian die Christen beschreibt.“

---

#### HEGEL'S PHILOSOPHISCHE PROPÄDEUTIK UND GYMNASIALREDEN.

Von der Redaction der Bamberger Zeitung wurde Hegel zwar noch nicht durch eine Professur, aber doch 1808 durch den Ruf zum Rectorat des Aegidiengymnasiums in Nürnberg befreit, das er nach dem neuen Normativ organisiren helfen sollte. Da er sechs Jahre lang Hauslehrer gewesen war, so konnte es ihm nicht zu schwer fallen, Gymnasiasten zu unterrichten. Es beweist aber, wie universell er beanlagt war, dass er sich in seiner Stellung als Rector im höchsten Grade auszeichnete und das Gymnasium trotz der schwierigen Zeiten in wachsenden Flor brachte. Er hatte den philosophischen Unterricht in der Unter-, Mittel- und Oberclassen in der Art zu ertheilen, dass er

in jener die Religions-, Rechts- und Pflichtenlehre, in der zweiten die Psychologie und Logik, in der obersten die philosophische Encyclopädie vorzutragen hatte. Weit gefehlt, dass diese Aufgabe, wie man gemeint hat, eine Degradation für sein Genie gewesen wäre, kann man sie vielmehr als ein Glück für dasselbe ansehen, denn sie zwang ihn, sich den Schülern verständlich zu machen, aller Geistreichigkeit und Romantik den Rücken zu kehren und sich lediglich an die Sache zu halten. Er musste die akademische Schulsprache aufgeben und sich im einfachsten Deutsch mit der grössten Bestimmtheit ausdrücken. Ich habe aus einigen Heften Hegel's sowohl als auch seiner Schüler die Hauptmomente seiner philosophischen Propädeutik zusammengestellt, weil es mir von grossem Interesse schien, ein Feld von einem der bedeutendsten Philosophen bearbeitet zu sehen, das sonst in der Regel doch nur der Mittelmässigkeit zufällt.

Benahm sich Hegel im Unterricht als ein geschickter, tactvoller Lehrer, der sich dem Standpunct seiner Schüler mit klarem Bewusstsein anzupassen verstand, so that er sich nicht minder in der Verwaltung des Gymnasiums hervor. Nicht nur liegen hierüber die rühmlichen Zeugnisse der ihm vorgesetzten Behörden, sondern auch die Reden vor, die er bei feierlichen Gelegenheiten, namentlich bei den jährlichen öffentlichen Prüfungen zu halten hatte, und in denen er, ausser der fortlaufenden Geschichte der Anstalt auch die wesentlichsten Punkte der Gymnasialpädagogik überhaupt besprach, so dass wir aus ihnen selbst einen Maasstab für seine Leistungen gewinnen. Er sprach das erste mal über das Wesen des Gymnasiums überhaupt, dass dasselbe in dem Studium der Alten und dann der Grammatik begründet sei; das zweitemal über die Disciplin und die damit zusammenhängenden Gegenstände; das drittemal über die Stellung der Schule, zwischen der Familie und dem öffentlichen Leben einen Uebergang zu machen; das viertemal über die Hülfe, welche uns der Umgang mit den Alten gewährt, uns in der grossen Einseitigkeit und Zerstückelung des modernen Lebens als ganze Menschen zu erhalten; das fünftemal über den Kampf des Neuen mit dem Alten, der sich in jeder Epoche der Menschheit wiedererzeuge und für welchen das Studium der Alten uns einen unangreiflichen Ort gewähre, in dessen Stille wir aus dem Geräusch und Gewirr des Tages zurückflüchten könnten, uns für unser Urtheil einen sicheren Maasstab und kräftige Ermuthigung zum Handeln zu gewinnen. Nehmen wir noch hinzu, dass er in einer Rede auf seinen pensionirten Vorgänger Schenk, als dieser die Feier seines fünfzigjährigen

W. he  
Bd. 18.

Dienstes beging, das ideale Bild eines Rectors selber in seiner Festrede aufstellte und in einem Schreiben an Niethammer den Lehrplan des Gymnasiums mit besonderer Beziehung auf den philosophischen Unterricht durchging, so müssen wir gestehen, das Hegel alle wesentlichen Punkte der Gymnasialpädagogik berührt hat.

Der Styl der Hegel'schen Reden ist in seiner einfachen Gestalt von einer wohlthätigen sachlichen Wärme und von dem echtsten Schönheitssinne durchhaucht. Er ist ein classisches Muster, pädagogische Materien ohne allen Pedantismus so zu behandeln, dass ihre Darstellung auch dann noch, wenn die Gelegenheit längst erloschen ist, durch welche sie veranlasst wurden, für jeden Gebildeten im höchsten Grade anziehend bleiben muss.

#### DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK.

1812—1816.

So sehr man anzuerkennen hat, was Hegel als Pädagoge leistete, so war doch die wissenschaftlich bedeutendste That, die er ganz in der Stille während seines Rectorates heranpfliegte und die ihm theilweise aus den immerfort neu gestalteten Dictaten erwuchs, deren er sich in seinen Vorträgen bediente, die Bearbeitung der Logik, die freilich wie die Phänomenologie zu einer ungünstigen Zeit, mitten in dem grossen Völkerkriege Europa's erschien.

Die Logik sollte nur den Anfang der Darstellung des Systems der Wissenschaft machen, zu welchem die Phänomenologie die Einleitung insofern gegeben hatte, als sie den Begriff des absoluten Wissens aus der Entwicklung des Bewusstseins zum Resultat gehabt hatte. Dieser Standpunct des Selbstbewusstseins, in welchem der Gegensatz von Subject und Object sich schlechthin aufgehoben hat, sollte sich in der organischen Form des freien selbständigen Begriffs entfalten. Da schon oben, bei der Schilderung des embryonischen Entwurfs des Hegel'schen Systems, der geschichtliche Zusammenhang seiner Logik mit der Kant'schen Vernunftkritik angegeben ist, so wollen wir jetzt nicht weiter darauf zurückkommen, als unumgänglich nöthig ist, die Stellung zu charakterisiren, welche Hegel's Logik in der Wissenschaft einnimmt, und aus welcher allein sich auch ihre Form, ihre Sprache begreifen und beurtheilen lässt.

Die allgemeine, durch Kant auf Hegel überkommene Aufgabe war, den Begriff der reinen Vernunft in der Totalität seiner Bestimmungen so zu entwickeln, dass der Verstand, der bei Kant Meister der Vernunft blieb und ihr die Grenzen vorschrieb, welche sie nicht überfliegen dürfe, sich der Vernunft als ihr Werkzeug unterordne. Hierzu war nothwendig die Kategorien aus der kritiklosen und todten Form, in welcher sie bei Kant aus der alten formalen Logik aufgenommen waren, zu erlösen. Die alte Logik hatte ihre Bestimmungen nur empirisch hergezählt. Es giebt nach ihr Begriffe, Urtheile und Schlüsse in mannichfachen Formen, wie es Neger, Mongolen u. s. w. in mannichfachen Abänderungen giebt. Die Bestimmungen wurden als fertige in der Ueberlieferung vorgefunden und von den Logikern nur immer etwas anders geordnet, mit mehr oder weniger Beispielen ausgestattet, überhaupt mit mehr oder weniger ihnen an sich ganz fremdem Stoff in Beziehung gebracht. Hegel forderte nun, dass der Begriff der Vernunft als der der logischen Idee sich in einem Zusammenhange entwickeln müsse, in welchem jede Bestimmung als eine nothwendige vermittelt sein, ebenso sehr aber auch ihrerseits wieder eine andere vermitteln müsse. Die Kategorien könnten deshalb nicht als fixe, unbewegte Verstandesbegriffe auftreten, sondern sie seien wesentlich dialektisch, d. h. sie gingen durch sich selbst in andere, ihnen entgegengesetzte Begriffe über, Qualität in Quantität, Etwas in Anderes, Eins in Vieles, Wesen in Erscheinung, Grund in Folge, Inhalt in Form, Substantialität in Causalität, Ursache in Wirkung, Allgemeines in Besonderes u. s. w. Es müsse daher gezeigt werden, wie ein Begriff sich gerade durch seine Entwicklung verändere d. h. sich zu dem ihm entgegengesetzten Begriff fortbewege, der aus seiner Auflösung als deren positives Resultat heraustrete, denn die Negation komme nicht von aussen her an den Begriff, sondern er selber erzeuge seine Negation von innen heraus. Alle Begriffe der reinen Vernunft machten deswegen ein System aus, in welchem der niedrigere der an Umfang reichere, an Inhalt ärmere; der höhere der an Umfang ärmere, an Inhalt reichere sei, inwiefern er alle ihm als Stufen seiner Bildung voraufgegangenen nothwendig in sich umfasse, denn er ist der höhere nur dadurch, dass er alle ihm vorausgesetzten in sich durch eine Bestimmung einschliesst, welche die Kraft hat, über sie hinzugreifen und sie in ihm aufzuheben. Die höhere Stufe bewahrt nicht nur die niedere in sich, sondern verändert sie auch und zwar indem sie dieselbe zu sich erhebt.

Die Richtigkeit dieser Aufgabe, die Bestimmungen des reinen Denkens als dialektische zu fassen, ist durchaus zuzugestehen. Es ist

ein Widerspruch der Wissenschaft der Logik mit sich selber, dass sie, die von den Gesetzen des Denkens handeln will, uns diese Gesetze in einer formlosen Gestalt, als einen unorganischen Haufen, als ein Durcheinander von fixen Begriffen präsentiren will. Das Denken, der letzte Grund aller Bewegung, alles Lebens, kann nicht selber in sich unbewegt und leblos sein. Der Nothwendigkeit dieser Aufgabe, mittelst deren Lösung Kant's Vernunftkritik aus ihrer Verzauberung durch den Verstand emancipirt wurde, war sich Hegel vollkommen bewusst und sagte daher, dass er die Logik ganz von vorn umgestalten müsse.

Die zweite besondere Aufgabe, die von Kant auf Hegel vererbt war, lag in der Auflösung der alten Metaphysik durch die Logik. Fichte und Schelling, Kant's nächste Nachfolger hatten weder eine Logik noch eine Metaphysik, sondern alle Elemente dieser Wissenschaften waren bei ihnen zu Momenten des Bewusstseins geworden. Hegel kam wieder zu einer Metaphysik innerhalb der Logik, indem er die Kant'schen Kategorien entwickelte und sie dem Begriff des Allgemeinen vorausschickte. Die Bestimmungen der Qualität, Quantität, Relation und Modalität erklärte er für Definitionen des Seins an sich, für Kategorien der objectiven Logik, im Unterschiede vom Begriff, Urtheil und Schluss als den Momenten der subjectiven Logik. Das Metaphysische der Logik sollte überhaupt darin liegen, dass sie das ideelle Vorbild aller Realität sei. Der Begriff der reinen Vernunft ist das Prius aller concreten Realität, die nur insofern vernünftig ist, als sie an sich gedacht und daher auch für uns denkbar ist. Die Idee als logische ist, Kantisch zu reden, das ideale Prototyp der Natur und des Geistes. In dem Begriff der Vernunft z. B. existirt der reine Begriff der Qualität, in der Natur existiren Qualitäten, roth, gelb, süß, sauer, hart, weich, rauh, glatt, schwer, leicht u. s. w. Ebenso im Geist, dumm, klug, aufrichtig, falsch, stark, schwach u. s. w. Der Begriff der Qualität an sich ist eben deswegen der der reinen Qualität, weil er zwar in jeder realen Qualität Existenz gewinnt, selbst aber keine bestimmte Qualität ist. Ebenso die Quantität u. s. w.

Consequent müssen also aus der Logik alle Begriffe ausgeschlossen bleiben, welche der Natur oder dem Geiste angehören, wie der Begriff des Lebens, welcher der Natur, oder des Erkennens des Wahren und des Wollens des Guten, welcher dem Geist zufällt. Hierin ist Hegel aber noch von Kant befangen gewesen, der die Dialektik auf die Ideen, Seele, Welt und Gott anwendete. Der Begriff der Idee nur als Idee schlechtweg scheint Hegel nicht inhaltsvoll genug gedünkt

zu haben und so hat er sie noch als Leben und als Erkennen des Wahren und Wollen des Guten bestimmt. Die Wissenschaft der logischen Idee muss auch an ihrem Schlusse sich selbst aufheben d. h. zur Natur übergehen, aber daraus folgt nicht, dass sie selber schon den Begriff des Lebens entwickeln müsse, in welchem die Natur sich als Idee erreicht.

Im Verhältniss zum Begriff des Geistes ist die Schwierigkeit vorhanden, dass der Begriff der Vernunft ohne den des Geistes undenkbar ist, denn die Vernunft ist zwar die Totalität der abstracten Bestimmungen des Denkens, das Denken aber existirt *actu* doch nur als die Thätigkeit eines denkenden Subjectes, weshalb die gewöhnliche Logik dasselbe psychologisch vom Standpunct des Erkennens auffasst, wie wir dazu kommen, Begriffe zu bilden, Urtheile zu fällen, Schlüsse zu machen. Allein mit den Bestimmungen des Denkens als solchen verhält es sich so, dass sie in sich selbständig sind und nicht nur für das Denken, sondern auch für alles Sein gelten. Sie sind nicht nur für unsere ideelle Subjectivität, sondern nicht weniger für alle reelle Objectivität das Gesetz. Hierin liegt es, dass sie als die neutrale Indifferenz von Natur und Geist in der Autonomie und Autarkie der logischen Ideen erscheinen können, wobei man aber nicht vergessen muss, dass das Princip der Vernunft, der Grund ihrer Existenz, zuletzt der absolute Geist selber ist. Wenn Hegel in der Vorrede zu seiner Logik sagte, dass sie die Wahrheit darstelle, wie sie ohne Hülle sei, so wollte er ausdrücken, dass die Kategorien der Vernunft die absolute Form seien, ohne welche weder die Natur noch der Geist gedacht werden kann. Wenn wir das Concrete, Stern, Pflanze, Thier, Phantasie, Handlung, Familie u. s. w. denken, so ist dies ohne die abstracten Bestimmungen der Vernunft unmöglich; sie sind also in dem Concreten als dessen Einheit, Unterschied, Grund u. s. w. aber auf selbst concrete Weise, enthalten, denn Natur und Geist sind nicht etwa nur Hüllen der reinen Vernunft, als ob sie nur äusserlich sich auf sie bezögen, als ob sie nur eine maskirte Vernunft darstellten, sondern sie sind sogar in Verhältniss zur abstracten Form der Vernunft, höhere Gestalten der Idee. Wenn Hegelianer sich wohl so geberdet haben, als ob es in der ganzen Philosophie sich zuletzt lediglich um die Logik handle, von welcher Natur und Geist eigentlich nur überflüssige Uebersetzungen seien, so ist das ein Missverstand Hegel's.

Noch ein anderer Ausdruck Hegel's an demselben Orte hat zu vielen Streitigkeiten geführt. Er sagt nämlich, dass man die Logik

auch als die Darstellung Gottes ansehen könne, wie er vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes sei. Dies hat man so genommen, als ob er den Begriff der logischen Idee an die Stelle Gottes setze. Alle Hegelianer, welche Pantheisten, oder Atheisten, oder Logotheisten sind, lassen den Begriff Gottes in den der Vernunft verschwinden, und betrachten die Logik als die glückliche Vernichtung aller Theologie. Es ist jedoch wohl zu erwägen, dass Hegel selber zwischen Vernunft und Gott einerseits und zwischen Gott und endlichem Geist andererseits unterscheidet. Er sagt nur, wenn wir von der Natur und von dem endlichen Geist, also von uns selber, abstrahiren, so bleibt nur das Abstractum des reinen Denkens übrig. Gott kann dann nur als Logos bestimmt werden. Er ist dann das reine Sein, das absolute Wesen, der Begriff an sich. Er wollte sagen, dass die Philosophie sich nur mit Definitionen des Absoluten beschäftige und dass folglich auch die der Vernunft an und für sich göttlich seien. Um Missverstand abzuschneiden, erklärte er später in der Encyclopädie, dass von den Kategorien immer nur die erste und dritte, nicht aber die zweite, als Definitionen Gottes gelten könnten, weil nur jene affirmativ, die mittlere zwischen ihnen hingegen negativ sei; z. B. Qualität, Quantität, Maass machen die ontologische Trichotomie aus. So soll ich Gott wohl als den Inbegriff aller Qualitäten so wie als das absolute Maass aller Dinge, nicht aber als Quantität denken, weil er, als unendlich, über alle quantitative Begrenzung hinaus ist; so soll ich ihn als Wesen und Wirklichkeit, nicht aber als Erscheinung denken u. s. w. Es ist dies eine unvollkommene Reserve Hegel's, die erst in seinen Vorlesungen über die Beweise von der Existenz Gottes zu einer grösseren Klarheit und Bestimmtheit fortgebildet wurde.

Der unverkennbare Enthusiasmus, mit welchem Hegel von der Logik zu sprechen pflegt, hat seinen Grund in dem absoluten Interesse der Wissenschaft, des Denkens überhaupt, an den Kategorien. Können dieselben zufällige sein? Kann einer Kategorie willkürlich bald diese bald jene Bedeutung gegeben werden? Gewiss nicht. Im gewöhnlichen Leben werden wir zwar unbedenklich verwandte Kategorien durcheinander gebrauchen. Wir werden Etwas und Ding, Wesen und Substanz, Realität und Wirklichkeit, Grund und Ursache u. s. w. als gleichwerthig ansprechen, allein in der Wissenschaft werden wir eine kritische Sichtung vornehmen müssen. Sind diese allgemeinsten Begriffe nicht zufällige, sondern nothwendige, so müssen

sie untereinander zusammenhängen und eine in sich einstimmige Totalität ausmachen, in welcher jede Bestimmung aus einer nur sie betreffenden Vermittelung resultirt. Das unkritische Bewusstsein ergreift nach seinem Bedürfniss bald diese bald jene Kategorie und operirt damit so gut es geht; das wissenschaftliche Bewusstsein hingegen giebt sich von den Kategorien Rechenschaft und schränkt eine jede auf das ihr zukommende Gebiet ein. Unkritischerweise wenden wir z. B. die Kategorie der Dingheit auf alles Mögliche an; wir werden sie auch richtig anwenden, z. B. ein Stück Zucker oder einen Fingerhut ein Ding zu nennen; nennt aber Jemand die Familie oder den Staat oder die Poesie ein Ding, so würden wir selbst in der gewöhnlichen Conversationssprache Anstoss daran nehmen. Hegel hat daher die Aufgabe der Wissenschaft der logischen Idee richtig gefasst, wenn auch über einzelne Punkte seiner Ausführung gestritten werden kann. Es ist unmöglich, dass nicht diejenigen Bestimmungen, von deren Wahrheit alle andere Wahrheit im Denken abhängt, nothwendige sein sollten. Nicht meine Willkür darf decretiren, was unter Sein, Wesen, Erscheinung, Inhalt, Form u. s. w. zu verstehen ist. Nicht meine Willkür kann entscheiden, welcher Begriff in diesem logischen Kosmos früher, welcher später sich zu entwickeln habe. Man versuche es doch mit einem einzigen Begriff, um sich von dem Gesagten zu überzeugen. Man versuche es, zu sagen, was Wirkung sei, so wird man von ihr zur Ursache zurückgehen müssen. Kann man bei der Ursache stehen bleiben? Nein; die Ursache führt zum Begriff einer Substanz, welche thätig ist und von welcher die Veränderung des Seins, die wir als Wirkung bezeichnen, ausgeht. Was aber ist Substanz? Substanz ist eine durch sich bestehende Wirklichkeit im Gegensatz zu einer nur accidentellen Existenz, welche lediglich an einem andern Dasein und durch ein anderes Dasein da ist. So kann man analytisch immer weiter zurückgehen, bis man bei dem Begriff des Seins überhaupt, des reinen, prädicatlosen Seins, anlangt, über welches hinaus nach unten hin nichts mehr zu denken ist. Oder man verfolge den umgekehrten Weg. Man frage sich, was aus der Wirkung entstehe? Offenbar wieder eine Wirkung; d. h. die Wirkung wird selbst wieder Ursache. Wenn ein Officier in einer Schlacht zu seinen Soldaten das Commando: Feuer ausspricht, so ist dies Wort eine Wirkung seines Denkens und, als Laut, seiner Sprachorgane. Aber diese Wirkung wird Ursache, dass die Soldaten ihre Gewehre abschiesse. Diese Wirkung wird Ursache, dass von den entgegen-

stehenden Soldaten einige getödtet oder verwundet werden. Diese Wirkung wird Ursache, dass sie dem Angriff energisch begegnen oder fliehen u. s. w. Es entsteht also ein Process in's Unendliche. Zugleich aber verwandelt sich der Begriff der Ursache und Wirkung in den der Wechselwirkung; der Action folgt unausbleiblich die Reaction u. s. w. So geht das Denken seinen Weg synthetisch durch Deduction vorwärts, bis es auch hier bei einem Letzten nach oben hin, nämlich bei der Idee anlangt, welche in dem Causalprocess der Substanzen das Princip ihrer Thätigkeit ausmacht. In dem angeführten Beispiel würde man *in concreto* von den Soldaten zu den Armeen, von den Armeen zu den Völkern, von den Völkern zu ihren Kriegen, von den Kriegen zur Geschichte, von der Geschichte zur Freiheit gelangen, welche die Idee des Geistes ist. Weiter aber ginge es nicht. Zwischen dem Begriff des prädicatlosen Seins und dem der Idee, welche die Einheit des bestimmten Begriffs und seiner Realität ist, liegen alle übrigen Kategorien in der Mitte. Innerhalb der Logik sind die Bestimmungen des Seins, des Wesens, des Begriffs, in allen ihren Unterschieden noch selber der Inhalt, zu dessen Universalität Natur und Geschichte sich als Beispiele verhalten.

Gegen die Fülle der concreten Idee in Natur und Geschichte erscheint der Kosmos der logischen Idee mit seinen abstracten Kategorien in der That als eine Schattenwelt. Es ist nun sonderbar, dass man Hegel daraus so oft einen Vorwurf gemacht hat, als opfere er die Welt des blühenden Lebens dem Begriffe als einem öden Hades auf. Kann Hegel das Abstracte zu etwas anderem machen, als es ist? Ist denn aber dies Abstracte im Concreten nicht als seine logische Seele enthalten, gerade wie die Schatten im Hades doch auch nicht schlechthin todt, sondern abgeschiedene Seelen sind, die erst Blut trinken müssen, sich wieder vernehmlich zu machen? Hegel selber nennt die logischen Begriffe reine Wesenheiten, Seelen; und das sind sie auch bei ihm, wie in der Realität; aber was ist die Logik so vieler Logiker? Nicht ein Hades, in welchem lebenbegierige Seelen schweben, sondern ein Kirchhof, auf welchem die Knochen von den Leichnamen der Begriffe wüst durcheinander geworfen sind.

Wollte nun Hegel den Zusammenhang der Kategorien als einer durch sie selbst sich erzeugenden darstellen, so musste er jede in ähnlicher Weise als eine besondere Gestalt der logischen Idee auftreten lassen, wie er dies in der Phänomenologie mit den verschiedenen Standpunkten des Bewusstseins gethan hatte. Man hat gemeint, dass er

Kategorien in Individualitäten verwandle und sie zu speculativ poetischen Figuren mache, die vor uns, wie die Gestalten der Göthe'schen Maskenzüge, vorüberschwankten. Um sich über Hegel's Verfahren klar zu werden, darf man nur den Versuch anstellen, irgend eine Kategorie, ohne Einmischung seiner eigenen Person, ganz gegenständlich sich selbst entwickeln zu lassen. Sobald man nicht mehr sagt: wir gehen nunmehr von der Qualität zur Quantität über; oder in anderer Form: nachdem wir den Begriff der Qualität abgehandelt haben, kommen wir nunmehr zu dem der Quantität u. s. f.; sondern sobald die Qualität sich selber zur Quantität aufheben soll, so wird man schon die Erfahrung machen, dass man eine ganz andere Sprache führen müsse. Man wird sehen, wie der Begriff der Qualität mit jeder Bestimmung, welche er vorwärts macht, sich verändert, bis er schliesslich durch sich selbst die ihm entgegengesetzte Bestimmtheit, die der gleichgültigen, der äusserlichen Grenze, an sich selber heraussetzt und damit in die Kategorie der Quantität übergeht. Es ist wahr, dass Hegel für die Logik eine neue Sprache geschaffen hat, aber eine nothwendige, welche überdem den Vorzug hat, eine wahrhaft deutsche zu sein, ohne in einen fanatischen Purismus zu verfallen. Es lässt sich gar nicht übersehen, wie weit die Wirkung dieser vortrefflichen Sprache reicht. Man liest zwar überall, dass die Logik in einem sehr dunkeln, orakelnden Tone verfasst sei, der den „Unbefangenen“ von ihrem Studium abschrecken müsse, aber vielmehr macht man durch solche Redensarten erst Befangene, in der Absicht, von Hegel's Logik fern zu halten. Ich will hier auf's Gerathewohl aus der Logik ein paar Stellen herausgreifen und dann frage man sich, ob sie deutlich, ob sie deutsch, ob sie mit Geschmack geschrieben seien und wie man sie etwa anders schreiben wolle? In der Lehre von dem extensiven und intensiven Quantum heisst es z. B. bei der Auseinanderlegung ihres Unterschiedes:

„Der Grad ist also bestimmte Grösse, Quantum, aber nicht zugleich Menge, oder Mehreres innerhalb seiner selbst; er ist nur eine Mehrheit; die Mehrheit ist das Mehrere in die einfache Bestimmung zusammengenommen, das Dasein in das Fürsichsein zurückgegangen. Seine Bestimmtheit muss zwar durch eine Zahl ausgedrückt werden, als dem vollkommenen Bestimmtheitsein des Quantums, aber ist nicht als Anzahl, sondern einfach, nur Ein Grad. Wenn von 10, 20 Graden gesprochen wird, ist das Quantum, das so viele Grade hat, der zehnte, zwanzigste Grad, nicht die Anzahl und Summe derselben; so wäre es ein Extensives; sondern es ist nur Einer, der zehnte, zwanzigste Grad.

Er enthält die Bestimmtheit, welche in der Anzahl 10, 20 liegt, aber enthält sie nicht als Mehrere, sondern ist die Zahl als aufgehobene Anzahl, als einfache Bestimmtheit.“

Was wäre hieran zu ändern? Aus der Lehre vom Begriff der Wirklichkeit mag es erlaubt sein, noch eine Stelle herauszuheben, worin der Unterschied von Macht und Gewalt beschrieben wird.

„Die Gewalt ist die Erscheinung der Macht, oder die Macht als Aeusserliches. Aeusserliches ist aber die Macht, nur insofern die ursachliche Substanz in ihrem Wirken, d. h. im Setzen ihrer selbst zugleich voraussetzend ist, d. h. sich selbst als Aufgehobenes setzt. Umgekehrt ist daher ebenso sehr das Thun der Gewalt ein Thun der Macht. Es ist nur ein von ihr selbst vorausgesetztes Anderes, auf welches die gewaltige Ursache wirkt, ihre Wirkung auf dasselbe ist negative Beziehung auf sich, oder die Manifestation ihrer selbst. Das Passive ist das Selbständige, das nur ein Gesetztes ist; ein in sich selbst Gebrochenes — eine Wirklichkeit, welche Bedingung ist, und zwar die Bedingung nunmehr in ihrer Wahrheit, nämlich eine Wirklichkeit, welche nur eine Möglichkeit ist, oder umgekehrt ein Ansichsein, das nur die Bestimmtheit des Ansichseins, nur passiv ist. Demjenigen daher, dem Gewalt geschieht, ist es nicht nur möglich, Gewalt anzuthun, sondern sie muss ihm auch angethan werden; was Gewalt über das Andere hat, hat sie nur, weil es die Macht desselben ist, die sich darin und das Andere manifestirt. Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur gesetzt, als das, was sie in Wahrheit ist, nämlich weil sie das einfache Positive oder unmittelbare Substanz ist, eben darum nur ein Gesetztes zu sein; das Voraus, das sie als Bedingung ist, ist der Schein der Unmittelbarkeit, den die wirkende Causalität ihr abstreift. Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan. Was sie verliert ist jene Unmittelbarkeit die ihr fremde Substantialität. Was sie als ein Fremdes erhält, nämlich als ein Gesetztsein bestimmt zu werden, ist ihre eigene Bestimmung.“

Wie schlicht und wie treffend ist dies alles gesagt. Man mache die Probe an einem Beispiel, ob man nicht alle Hegel'schen Wendungen wird gebrauchen müssen. Das Lebendige z. B. ist die Macht, welche dem Unorganischen Gewalt anthut; das Unorganische, Luft, Licht, Wasser u. s. f. ist dem Lebendigen gegenüber unmittelbar da; das Lebendige setzt es sich als Bedingung voraus. Indem es aber dasselbe ergreift, wird es als ein gegen die Macht des Lebens Unselbständiges von dieser aufgehoben. In diesem Aufheben manifestirt die

Macht sich als die Gewalt, welche sich und zugleich das, was sie als passiv gegen sich bestimmt, manifestirt. So der Bildhauer, der einem Marmorblock Gewalt anthut, aus ihm eine Statue zu machen; so der Lehrer, der einer Kinderintelligenz Gewalt anthut, aus ihr einen gebildeten Verstand zu machen u. s. w. Bei dieser metaphysischen Kategorie handelt es sich natürlich nicht von der Moralität, dass eine Macht sich mit Unrecht vergewaltigen kann, als ob *potestas* und *jus* ethisch dasselbe wären, sondern nur von der Causalität. Das gewöhnliche Bewusstsein nimmt vieles nur von Seiten der Passivität oder Activität, ohne beide Bestimmungen in der Einheit der Wechselwirkung zusammenzubringen. Die Menschen klagen z. B., dass der Staat ihnen durch Steuern oder durch die Militärflicht u. s. w. Gewalt anthue, vergessen aber, dass der Staat ihre eigene Substanz ist, ohne welche sie kein Eigenthum besitzen, keiner persönlichen Sicherheit geniessen würden. Inwiefern eine Regierung den Bürgern zu viel Lasten auflegen könne u. s. w. das ist eine andere Frage.

Der Styl Hegel's machte in der Logik einen grossen Fortschritt. Die geistreiche, mit ironischem Ton durchzogene, in kühnen Bildern malerische, in ihren Schilderungen öfter hochpathetische, in ihren Anspielungen zuweilen mystische Sprache der Phänomenologie regt sich nur dann noch, wenn Hegel sich zornig gegen den Mangel an Vertrauen zum Geist, die Wahrheit zu erkennen, oder gegen die Kleinkrämerei der formalen Logik, gegen die Heuchelei und schlechte Vornehmheit der positiven Wissenschaften kehrt. Sonst schreibt er ganz sachlich und mit pädagogischer Rücksichtnahme auf seinen Leser. Dies hatte er als Docent und Schulmann gelernt. Er verfehlt auch nicht, bei wichtigen Puncten die Geschichte der Wissenschaft heranzuziehen und zu zeigen, wie der Begriff des Seins an sich den Eleaten, der des Werdens dem Heraklit, der des Eins dem Leukipp und Demokrit, der der Quantität dem Pythagoras, der des Maasses, der Identität, des Unterschiedes und Grundes Leibnitz, der des Negativen den Skeptikern, der des Dinges an sich und der Erscheinung Kant, der von Inhalt und Form, Stoff und Form dem Aristoteles, der der Substanz dem Spinoza, der des allgemeinen Begriffs Platon, der der Idee Platon, Aristoteles und Kant angehöre. Seine Logik lässt kein wahrhaftes Princip der Wissenschaft aus sich herausfallen, das in der Geschichte derselben einmal Epoche gemacht hat. Was aber in der Geschichte der Philosophie im Zusammenhang mit tausendfältigen anderweiten Beziehungen erscheint, das tritt innerhalb der Logik nur als einfacher Begriff an seinem systematischen Orte auf.

Wo es ihm nöthig dünkt, giebt er Anmerkungen und Excuse, von denen der über den Begriff der Differentialrechnung bei der Kategorie der quantitativen Unendlichkeit einer der wichtigsten ist, dem in der zweiten Ausgabe der Logik nur der über Berzelius' Theorie der chemischen Wahlverwandtschaft und Berthollet's Kritik derselben an die Seite gestellt werden kann. In der Phänomenologie hätte er sich nie zu einer solchen mehr gelegentlichen, lockeren Form der Aeusserung entschlossen, denn sie sollte ein plastisches, in sich abgegrenztes, schön gegliedertes Kunstwerk sein. Jetzt aber stand ihm die Klarheit des Verständnisses obenan; die ästhetische Rücksicht, aus der Logik ein wissenschaftliches Kunstwerk zu gestalten, fiel nicht fort, allein sie ordnete sich dem didaktischen Bedürfnisse unter.

Auch die Kunst der Exemplification hatte er als Pädagoge gelernt und wusste in der Logik einen guten Gebrauch davon zu machen. Er hatte den Tact gewonnen, zu merken, wo und wie dem Leser ein Beispiel nöthig sei. Er spricht z. B. von formalem Schlusse und sucht zu zeigen, dass derselbe deswegen dem nämlichen Subjecte widersprechende Bestimmungen beilegen könne, weil er die verschiedenen Seiten des Subjects zum *Medius Terminus* machen könne. Der Schluss könne daher der Form nach richtig und dennoch dem Inhalt nach falsch sein. Er erläutert dies in Beispielen: „Wenn aus dem *Medius Terminus* der Sinnlichkeit geschlossen wird, dass der Mensch weder gut noch böse sei, weil vom Sinnlichen weder das eine noch das andere prädicirt werden kann, so ist dies richtig, der Schlusssatz aber falsch; weil vom Menschen als dem concreten, ebenso sehr auch der *Medius Terminus* der Geistigkeit gilt. — Aus dem *Medius Terminus* der Schwere der Planeten, Trabanten und Kometen gegen die Sonne folgt richtig, dass diese Körper in die Sonne fallen; aber sie fallen nicht in sie, da sie ebenso sehr für sich ein eigenes Centrum der Schwere sind, oder, wie man es nennt, von der Centrifugalkraft getrieben werden. So wie aus dem *Medius Terminus* der Socialität die Gütergemeinschaft der Bürger gefolgert werden kann, aus dem *Medius Terminus* der Individualität aber, wenn er ebenso abstract verfolgt wird, die Auflösung des Staats folgt, wie sie z. B. im deutschen Reich erfolgt ist, indem sich an letzteren *Medius Terminus* gehalten worden. — Es wird billig nichts für so unzureichend gehalten, als ein solcher formeller Schluss, weil er auf dem Zufall oder der Willkür beruht, welcher *Medius Terminus* gebraucht wird. Wenn eine solche Deduction noch so schön durch Schlüsse sich verlaufen hat und ihre Richtigkeit völlig zugegeben

ist, so führt dies doch im geringsten zu nichts, indem es immer übrig bleibt, dass noch andere Medii Termini sich finden, von denen das gerade Gegentheil ebenso richtig abgeleitet werden kann. Die Kantischen Antinomien der Vernunft sind nichts anderes, als dass aus einem Begriffe einmal die eine Bestimmung desselben zu Grunde gelegt wird, das anderemal aber ebenso nothwendig die andere.“

Hegel war ein Gegner des logischen Formalismus. Man macht sich jedoch eine ganz falsche Vorstellung von ihm, wenn man glaubt, dass er die Formen der formalen Logik verachtet habe. Im Gegentheil respectirte er sie als Producte des Geistes, der ihm höher stand, als die Natur. Er nahm sie daher ausdrücklich in Schutz und sagte: „Wenn es nicht gering geachtet wird, etliche und sechzig Arten von Papageien, hundert und sieben und dreissig Arten der Veronica u. s. f. aufgefunden zu haben, so wird es noch viel weniger für gering geachtet werden dürfen, die Vernunftformen aufzufinden. Ist nicht eine Figur des Schlusses ein unendlich Höheres, als eine Papagei- oder Veronica-Art?“ Hegel hat wiederholt aufmerksam gemacht, dass keine wahrhafte Bestimmung der formalen Logik in der speculativen verloren gehe, dass jede vielmehr in derselben dialektisch wiedergeboren werde. Wenn z. B. die formale Logik den Begriff des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen aufstellt, so beschreibt sie diese Bestimmungen theils psychologisch, theils grammatisch, bis sie dies vergisst und sie plötzlich als an und für sich selbständige behandelt. Psychologisch fängt sie an. Sie fordert das Bewusstsein auf, von dem Mannichfaltigen in der Anschauung zu abstrahiren, damit erhalte man die Einheit, die in dem Mannichfaltigen existire; diese Identität sei die Allgemeinheit, welche mithin als das Product eines Actes der theoretischen Intelligenz erscheint. Das Allgemeine ist der Begriff. Nun geht sie weiter zur Verbindung von Begriffen, zu Urtheilen. Das Verbinden ist ihr wieder ein Act des Bewusstseins; nicht die Begriffe sind es, die sich verbinden, sondern das denkende Subject ist es, welches die Begriffe, die als einander äusserliche genommen werden, im Satze zusammenbringt. Damit wird die Logik grammatisch. Sie nennt auch die Urtheile ausdrücklich Sätze, *enunciaciones, propositiones*. Der Denkende ist es, welcher dem Subject das Prädicat oder richtiger irgend ein Prädicat beilegt, indem er es durch die Copula mit ihm verknüpft. Die Copula wird wiederum als ein Band angesehen, welches an sich dem Subject wie dem Prädicat, obwohl es beide vereint, äusserlich und gleichgültig sei. Im Schlusse verbindet die formale Logik Urtheile miteinander, indem sie aus dem

Verhältniss zweier Urtheile zueinander, ein drittes als Resultat herauszieht. Hier ist es, wo sie ihren Subjectivismus nicht mehr behaupten kann, denn hier tritt die Abhängigkeit der Bestimmungen von einander hervor und mit ihr das metaphysische Element der Logik. Die sogenannten Regeln des Schliessens drücken nichts anderes, als die Selbständigkeit des Begriffs gegen das denkende Subject aus. *Ex propositionibus mere negativis nihil sequitur. Ex propositionibus mere particularibus nihil sequitur.* Warum denn nicht? Im ersten Fall, weil die affirmative Natur des Begriffs es verbietet; im zweiten Fall, weil das Besondere nicht unter das Besondere, nur unter das Allgemeine subsumirt werden kann. *Quid valet de omnibus, valet etiam de singulis;* weil im Begriff die Allgemeinheit mit der Einzelheit identisch ist. *A majori ad minus, non a minori ad majus valet consequentia;* natürlich weil das Einzelne Bestimmungen enthalten muss, die noch nicht im Besondern, das Besondere Bestimmungen, die noch nicht im Allgemeinen ausdrücklich gesetzt sind. Die Logik erkennt hier also an, dass die Begriffe sich selbst bestimmen, so dass, wenn ihre objectiven Verhältnisse nicht beachtet werden, der Schluss keine Gültigkeit habe. Sie sieht sich auch gezwungen, hier die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen; die qualitativen von den quantitativen; die positiven von den negativen; die Substantialität von der Causalität; die Möglichkeit von der Wirklichkeit; die Zufälligkeit von der Nothwendigkeit zu unterscheiden, d. h. die ganze Metaphysik bricht plötzlich in die Logik herein und wird in der Form von ganz abrupten Definitionen bald hier, bald dort eingeschmuggelt. Hier einmal angelangt, fällt die Logik in das entgegengesetzte Extrem des Subjectivismus, mit welchem sie psychologisch begann. Sie fängt in den Schlussfiguren an, mit den Begriffen zu rechnen. Rechnen ist in der That, wie Bardili in seiner Logik sagte, womit er 1800 als mit einer *Medicina mentis* Kant's Vernunftkritik curiren wollte, Denken. Wer rechnet, denkt. Mit diesen Worten fängt er seine Logik an. Die Arithmetik der Maassverhältnisse in der Natur und Geschichte zeigt uns, dass sie berechnet sind, dass sie auf Schlüssen beruhen, dass sie folglich ein Subject verrathen, welches sie gedacht hat; allein in der Form des Denkens als eines blossen Rechnens wird die Lebendigkeit des Begriffs getödtet, denn, um rechnen zu können, muss man die Momente des Begriffs zu todtten Quantis herabsetzen. Hegel erklärt sich daher auch sehr entschieden gegen solche Tendenzen in der Logik, welche das Denken in ein Rechnen verwandeln wollen, wie der Ploucquet'sche Calcul u. a., obschon er weiss, dass Rechnen ohne alles Denken unmöglich ist.

Hingegen bemüht er sich in dem dritten Theil seiner Logik, besonders im Eingang und in dem ersten Capitel des ersten Abschnitts, die dialektische Natur des Begriffs zu beschreiben. Dies ist unstreitig eine der schwersten Aufgaben gewesen, die er zu lösen versucht hat, Viele Leser der Hegel'schen Logik sind dadurch zurückgeschreckt worden, weil ihnen bei diesem steten Uebergehen des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte schwindelte. Sie waren gewohnt das Allgemeine, Besondere und Einzelne hübsch gesondert nebeneinander zu haben und nun kommt Hegel und zeigt ihnen, dass 1) alle drei Bestimmungen nur Momente Eines Begriffs sind; 2) dass eben deswegen jede von ihnen die beiden andern in sich enthält; 3) dass jedes Moment jedem andern gleichwerthig ist und dass nichtsdestoweniger Unter- und Ueberordnung unter ihnen stattfindet; 4) dass also der bestimmte Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen sich unterscheidet, der vollständige wahre Begriff aber nur die Totalität dieser Unterschiede, ihre concrete Einheit sein kann. Das Allgemeine ist also das Besondere, denn es unterscheidet sich von sich selber und dieser Unterschied ist es, den wir das Besondere nennen. Das Allgemeine ist aber auch das Einzelne, denn ohne dasselbe zum Inhalt zu haben, würde die Verwirklichung des Besondern in einer für sich selbständigen Existenz nur ein Eins, nicht, als ein Eins, ein Einzelnes sein. Das Einzelne ist also auch selber wieder das Allgemeine. Jedes Moment des totalen Begriffs ist als bestimmtes nicht, was die andern sind, aber zugleich als Moment des Ganzen ist es ebenso wohl, was sie sind.

Die Mathematiker üben wohl gegeneinander die Gerechtigkeit oder mindestens die Billigkeit, dass sie in den Arbeiten Anderer auch die Eleganz bewundern, mit welcher ein Problem behandelt worden. Von einer solchen Anerkennung ist die Philosophie noch weit entfernt. Sie lässt die Schwierigkeiten, mit denen ihre Darstellung zu kämpfen hat, deswegen so wenig ahnen, weil sie in der Allen zugänglichen Sprache redet. Die Kunst, mit welcher Hegel den Begriff beschrieben hat, ist noch wenig gewürdigt worden. Man spricht gewöhnlich so, als ob der „Hegel'sche Begriff“ ein ganz aparter sei, den er sich in seiner Logik zurecht gemacht habe, während er die objectivsten Gedanken enthält, die mit der zufälligen Individualität des Denkenden absolut nichts zu thun haben. Der Hegel'sche Begriff, Ihr Guten, ist wirklich der Begriff des Begriffs, keine speculative Idiosynkrasie.

## VERHAELTNISS DER LOGIK ZUR PHAENOMENOLOGIE.

Die Phänomenologie sollte den ersten Theil des Systems der Wissenschaft ausmachen. In der Originalausgabe derselben steht diese Betitelung voran. Phänomenologie des Geistes wird dann nur als der Inhalt des ersten Theils unterhalb angegeben.

In der Vorrede wie in der Einleitung zur Logik erwähnte Hegel ausdrücklich der Phänomenologie und ihres Verhältnisses zur Logik, dass sie nämlich das Entstehen des Standpunctes des absoluten Wissens darlegen solle, in welchem der Gegensatz von Subject und Object verschwunden ist und von welchem daher das Wissen als das der reinen, gegensatzlosen Wissenschaft anfangen.

Innerhalb des vollständigen Systems konnte natürlich die Phänomenologie nicht mit dieser Ausführlichkeit auftreten, mit welcher sie zuerst den ganzen Reichthum der Natur und des Geistes in sich aufgezehrt hatte, denn in der systematischen Totalität kommt dieser nämliche Inhalt in einfacher organischer Gestalt vor, unverwickelt mit dem Ringen des Bewusstseins, sich in ihm seines Wesens zu bemächtigen. Die Phänomenologie zeigt uns, wie der Geist als Bewusstsein sich der Natur gegenüber, wie er sich als Individualität, als Sittlichkeit, Recht, Moralität, Religion, Kunst und Wissenschaft verhält, sofern er die Realität seines Begriffs in diesen Gestalten zu finden sucht, bis er bei dem absoluten Wissen als der absoluten Einheit des Subjects mit dem Object anlangt, weil das Object hier selber das Absolute in der selbst absoluten Form des Begriffs geworden ist. In dem System der Wissenschaft konnte die Phänomenologie daher nur ein Moment der Sphäre des subjectiven Geistes, der gewöhnlich sogenannten Psychologie werden. Die Stadien: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, waren hier das Wesentliche.

Kurz vor seinem Tode fing Hegel an, die Phänomenologie für eine zweite Ausgabe durchzusehen, gelangte aber kaum bis zur Hälfte der Vorrede. Er liess sie im ganzen unverändert, strich jedoch die Stellen, wo er auf den zu erwartenden zweiten Theil des Systems hinweist. Diese Streichung hat man so ausgelegt, als ob er damit das ursprüngliche Verhältniss der Phänomenologie zurückgenommen habe, die Vermittelung des Standpunctes zu sein, von welchem für das denkende Bewusstsein die Logik ausgeht. Dies folgt jedoch nicht daraus, sondern nur, dass, da die Veröffentlichung seines Systems nun-

mehr in einer andern, als in der erst beabsichtigten Weise geschehen war, jene Ankündigung ihren Sinn verloren hatte.

Mündlich hat Hegel in Berlin die Phänomenologie als das Werk bezeichnet, worin er seine Entdeckungsreisen gemacht habe. Diese Aeusserung kann sich nur auf den concreten Inhalt von Natur und Geschichte beziehen, den er darin verarbeitete, nicht auf den allgemeinen Begriff des Bewusstseins, der auch im System der Philosophie des Geistes die nämlichen Momente behielt. Hegel gestand jedoch mit jener Aeusserung zu, dass er auch noch anderweiten Inhalt, als geschehen, in die Phänomenologie hätte hereinziehen können. Wenn er später das Verhältniss des erkennenden Subjectes zur Speculation, sofern es den Anfang des speculativen Denkens betrifft, auf den Durchgang durch den Skepticismus und den einfachen Entschluss, die Wahrheit schlechthin denken zu wollen, reducirte, so darf man nicht vergessen, dass zu diesem Entschluss Niemand kommen wird, dessen Bewusstsein nicht zuvor in der Erfahrung mit allem sonstigen Inhalt desselben irgendwie fertig geworden ist.

Die Eintheilung des Begriffs des Bewusstseins blieb bei Hegel: 1) das Bewusstsein; 2) das Selbstbewusstsein; 3) das vernünftige Selbstbewusstsein. Ihr würde in der Logik diese Eintheilung entsprochen haben:

- 1) die objective Logik;
- 2) die subjective Logik;
- 3) die absolute Logik.

Die erstere würde die Kategorien des Seins überhaupt; die zweite die Momente des Begriffs; die dritte den Kanon der Idee enthalten haben. Dass Hegel in der Logik diese Trichotomie mit einer andern vertauschte, nämlich: Sein, Wesen, Begriff: hatte seinen Grund darin, dass er den Begriff des Begriffs selbst wieder 1) in den subjectiven; 2) den objectiven; 3) die Idee unterschied. Hieraus ist eine der grössten Schwierigkeiten für die Logik entstanden. Wir wollen hier nur den öfters von der Kritik hervorgehobenen Punct berühren, dass in der Phänomenologie und Logik die nämlichen Kategorien vorkämen, die Logik Hegel's also in seiner Phänomenologie eigentlich schon enthalten sei.

Dies ist ganz richtig, kann aber auch nicht anders sein. Einmal nämlich wird der Inhalt der Phänomenologie so gut, als der einer jeden andern Wissenschaft formalerweise durch die Logik beherrscht. Er kann der logischen Formen nicht entbehren und sie müssen also

in seiner Gliederung zum Vorschein kommen. Zweitens aber müssen dem Bewusstsein die logischen Kategorien selber in concreten Formen Gegenstand werden. Das Bewusstsein muss sich im Wege seiner Bildung des Begriffs der logischen Formen bemächtigen. Die Existenz des logischen in den concreten Stoffen des Bewusstseins kann von seiner Erfahrung nicht ausgeschlossen sein. Die sinnliche Gewissheit z. B. kann nicht umhin, sich das Sein als Dasein zum Gegenstande zu machen. Die Sinne treten als Vermittelung der Gewissheit auf, dass etwas jetzt hier roth aussieht, oder süß schmeckt oder sich glatt anfühlt u. s. w., allein der Sinn weiss nicht, dass dies Etwas sich als rothfarbig von einem andern Etwas z. B. einem grünfarbigen unterscheidet. Dies Wissen ist ein Act des Bewusstseins, welches diejenige Erregung des Sehnerven, die wir als Roth bezeichnen, von einer andern, dem Grünen unterscheidet. Das Thier gelangt nicht zu dieser Vergegenständlichung seiner Empfindungen, sondern bleibt in der Empfindung stehen. Roth und Grün sind auch für das Thierauge verschieden, aber das Thier vermag nicht zu urtheilen: dies ist roth. Es weiss nicht, dass Roth eine andere Farbe ist, als Grün; es weiss nichts von einem Hier und Jetzt; es weiss nichts von einem einzelnen Gegenstande; es ist zwar ein sich fühlendes Individuum, allein es weiss sich nicht als Subject im Gegensatz zu einem Object. Das Bewusstsein ist es, welches das Sinnliche zu einem Gegenstande macht und damit seiner gewiss wird, d. h. das Sein als ein bestimmtes, als dies Dasein, erkennt. So kann das Wahrnehmen sich nicht ohne die Kategorie des Wesentlichen und Unwesentlichen, des Dinges und seiner Eigenschaften vollziehen u. s. w.

---

#### DAS WESEN UND DAS UNWESEN DER HEGEL'SCHEN METHODE.

Die grosse Aufgabe, die sich Hegel in seiner Logik gestellt hatte, drängte sich in seinen Begriff der dialektischen Methode zusammen, die er für die einzig wahrhafte hielt. Sie bestand in der Platonischen Methode vertieft durch die Methode der Aristotelischen Metaphysik und genauer bestimmt durch die Formen der Kantischen Vernunftkritik. Sie sollte subjectiv das absolute Organ alles wahrhaften Erkennens ausmachen,

aber sie sollte auch objectiv den der Realität immanenten Rhythmus der ontologischen Entwicklung enthalten. Was Kant einerseits als Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, andererseits als Begriff, Reflexion und Schluss unterschieden hatte, sollte sich in den abstracten, reflectirten und speculativen Bestimmungen der logischen Idee vereinigen. Der Gang sollte nicht nur analytisch, vom Einzelnen zum Allgemeinen, oder nur synthetisch vom Allgemeinen zum Einzelnen, sondern regressiv und progressiv zugleich sein, weil die allgemeine Einheit sich von sich selbst unterscheiden und erst am Ende zu ihrem wahrhaften concreten Begriff fortbestimmen sollte. Hegel selber hatte in der Behandlung der Phänomenologie und der Logik ein Beispiel von dieser Methode gegeben. Er hatte den Begriff sich selbst auslegen und sich eben dadurch zu einem neuen Begriff fortbilden lassen. Ein Begriff als solcher ist mit sich identisch, aber er bringt durch seine Differenzirung neue Begriffe hervor und verändert sich insofern.

Man muss dies richtig verstehen. Der Begriff des Punctes z. B. ist immer derselbe; insofern der Punct aber sich bewegt, erzeugt er ein Anderes, und zwar das Andere seiner selbst, worin er sich aufhebt, die Linie. Die Linie erzeugt wieder, indem sie sich in verschiedener Weise bewegt, den Unterschied der geraden und der krummen. Der Punct macht sich analytisch zur Linie, aber er bleibt synthetisch in ihr enthalten; die Linie macht sich analytisch zur geraden oder krummen, aber als Linie ist sie in der einen wie in der andern Form synthetisch mitgesetzt.

Die Seele dieser Dialektik war also, wie bei Platon und Aristoteles, das Negative des Begriffs, der Gegensatz, den er aus sich hervorbrachte. Dies ist die unbestreitbare Wahrheit dieses Verfahrens. Mit ihr hängt nun aber auch das so leicht mögliche Unwesen bei ihrer Darstellung zusammen, nämlich der Irrthum in Ansehung dessen, was als das Negative gesetzt werde. Hegel's Gedanke strebte die absolute Unabhängigkeit des Begriffs von den Philosophirenden an. Er sollte gleichsam nur das Zuschauen zu seiner Bewegung haben. In dem oben gebrachten Beispiel bin ich es nicht, der den Punct zur Linie macht, sondern er selber indem er sich bewegt, bringt sich als Linie hervor.

Ich sehe dieser seiner Selbstgestaltung zu. Dies höchste Ideal aller wissenschaftlichen Forschung war in seiner Verwirklichung nicht vor der Zufälligkeit der Philosophirenden gesichert, denn hier konnte sich bei dem Uebergange vom Allgemeinen zum Besondern sehr leicht

die an sich nothwendige Richtung verschieben und der immanente Gegensatz verfälscht werden. Ja es konnte auch die abstracte Allgemeinheit mit der concreten, das erste mit dem letzten, verwechselt werden. Dann fiel die Methode, trotz allen Anspruchs auf Unfehlbarkeit in fehlerhafte Construction. Aus Hegel selber lassen sich Beispiele finden, wie er in dieser Hinsicht sich getäuscht und geschwankt hat; z. B. in der Rechtsphilosophie bei dem Begriff der Staatsgewalt die fürstliche Souveränität als das erste, also abstracte Moment, in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie als letztes, concretes Moment aufgestellt hat.

Noch grösser wurden die Differenzen unter den Anhängern Hegel's. Die Gegner seiner Philosophie nahmen sie als Beweis der Unwahrheit seiner Methode, während doch ihr Grund nur in ihrem unkritischen Gebrauch lag. Hegel wollte Manifestation des Begriffs, aber die Schule fiel oft in die blosse Construction der Schelling'schen Philosophie durch übereilte und äusserliche Verwendung der logischen Kategorien zurück.

Das, was man das Unwesen der Hegel'schen Methode nennen kann, wurde aber ganz vorzüglich dadurch hervorgerufen, dass der Begriff des Gegensatzes mit dem des Widerspruchs vermischt wurde.

Hegel hatte aus der Kant'schen Dialektik den Begriff der Antinomie mit Vorliebe aufgenommen. Wenn nun Kant aber den Widerspruch nur in unser Erkennen verlegte, so sollte er nach Hegel auch der Wirklichkeit selber angehören. Der Widerspruch ist als realer möglich und kann also auch wirklich werden. Er ist nicht blos ein Schein unserer Intelligenz. Hegel behauptete nun, dass die Entwicklung der Idee uns überall Antinomien zeige, die sich zu einer höheren Einheit auflösen müssten. Es fiel ihm nicht ein, den Widerspruch für das Wahre zu erklären, denn das Wahre kann sich nicht widersprechen; aber die Begründung alles Lebens, aller Thätigkeit, erblickte er darin, dass in der Erscheinung das Entgegengesetzte sich auch bis zum Widerspruch fortreibt, welcher durch seinen Kampf die Einheit manifestirt, in deren Tiefe er zu Grunde geht. Je höher ein Dasein steht, je vielseitiger es ist, um so leichter kann es sich in mannichfaltige Widersprüche verwickeln. Hegel nahm daher den Widerspruch als ein constitutives Moment in sein System auf und erregte dadurch unendlichen Widerspruch, weil man unter diesem nur die Absurdität eines Undenkbaren, logisch Unmöglichen zu verstehen gewohnt war. Der Widerspruch ist auch Gegensatz, aber der zur

negativen Actuosität gegen die Identität gespannte Gegensatz als solcher ist noch nicht Widerspruch, kann aber in der Welt der Erscheinung jeden Augenblick zum Widerspruch werden. Der Gegensatz der positiven und negativen Electricität ist an sich immer und überall vorhanden, aber erst im Gewitter wird er zum Widerspruch, der durch den Blitz sich auflöst. Die Ichheit ist als Vereinzelnung des Geistes unmittelbar seiner Allgemeinheit entgegengesetzt, aber erst, wenn sie dieselbe mit Bewusstsein *actu* negirt, wird sie böse. Die physische Egoität ist noch kein ethischer Egoismus. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Hegel'sche Philosophie in der Unterscheidung des Contradictorischen, Conträren und Repugnanten oft nicht sorgfältig genug gewesen ist und dadurch Verwirrung gestiftet hat, aber noch weniger lässt sich leugnen, dass die Beeiferung den Widerspruch aus der Philosophie wieder zu exiliren ohne ihn zu überwinden, die kläglichste Seichtigkeit zur Folge gehabt hat.

Die Idee an und für sich ist freilich ohne Widerspruch, aber in ihrer Entwicklung erzeugt er sich gerade auf den Stufen des Uebergangs. Er muss deshalb immer an dem Höheren gemessen werden. Der Eudämonismus ist der ganz consequente Ausgang der Psychologie. An sich liegt nichts Widersprechendes darin, durch die Befriedigung seiner Triebe und Begierden glücklich zu sein, aber dies Princip führt zum Widerspruch der Lust mit sich selber und dieser Widerspruch wird nicht von der Psychologie, sondern von der Ethik gelöst. Der Mensch soll mehr als glücklich, er soll frei sein.

Wenn man daher Hegel den Vorwurf gemacht hat, im Widerspruche die Wahrheit zu erblicken, so ist das ein Irrthum; der Widerspruch, der sich erzeugt, wird ebenso sehr aufgehoben; die Einheit continuirt sich nicht nur negativ, sondern auch affirmativ durch die Totalität der Entwicklung. Die Einheit, mit welcher ein Begriff anfängt, ist abstracte Identität; aus dieser gehen ihre Unterschiede hervor; diese setzen sich einander entgegen, um sich in eine höhere Einheit aufzulösen. Diese ist also nach rückwärts hin concret, aber nach vorwärts hin manifestirt sie sich als ein Widerspruch, der in die Tiefe einer gegen ihn höheren Einheit zu Grunde geht, die jedoch in dem Anfang ihrer Gestaltung oder unmittelbar nur eine abstracte Identität ist. Das Abstracte an und für sich ist ohne Widerspruch, aber die verschiedenen Stufen des erscheinenden Universums sind durch den Widerspruch, weil er die Auflösung fordert, miteinander zur lebendigen Einheit verkettet.

Das Wahre der Hegel'schen Methode ist daher die Unruhe des Negativen, das in allen Sphären, ausser dem schlechthin Absoluten zum Vorschein kommt. Aber diese Unruhe ist zugleich von der Ruhe erfüllt, die jedem Momente des Ganzen als einem nothwendigen und für sich positiven zukommt. Die höhere Stufe negirt zwar die ihr vorausgesetzten niedrigeren und schliesst sie in sich, wie Hegel deshalb zu sagen pflegt, als ihre negative Identität zusammen, aber sie vernichtet dieselbe nicht in ihrer relativen Selbständigkeit. Wenn z. B. der Mensch als Mikrokosmos den Makrokosmos der ganzen Natur in sich compendiarisch zusammenfasst, so wird dadurch das Bestehen der Natur an sich nicht vernichtet.

Der Uebergang eines Begriffs in einen andern ist keine Metamorphose der Allmählichkeit, wie die Naturforscher so gerne das Entstehen neuer Formen durch successive Umbildung schon vorhandener ableiten wollen, sondern die Existenz der höhern Stufe ist durch den Begriff der Idee gesetzt. Die niedrigere Stufe zeigt oft Typen, in denen schon die höhere ihre Analogie hat. Sie sind es, welche uns täuschen können, aber sie sind eben nur humoristisches Vorspiel, noch nicht die Sache selbst; wie die Rosaceen ihren Kern schon mit dem Ueberfluss eines Fleisches umhüllen, das doch noch kein wirkliches, fühlendes Fleisch ist; wie der Affe schon die Gestalt des Menschen vorgaukelt und doch durch eine unübersteigbare Kluft von ihm getrennt ist; wie das Relief sich schon bildartig in die Flächen ausbreitet und doch noch kein Gemälde ist. Weil bei Hegel die höhere Stufe der teleologische Grund der niedrigeren ist, konnte er seine Methode keine bloß synthetische nennen, in der Ausführung aber, die er nicht selbst zur Vollendung fortführen konnte, d. h. in den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen, hat er sich oft, es ist wahr, mit einem synthetischen Abkommen begnügt. Mit diesem ist denn, wie bei Spinoza, der Dogmatismus eingetreten und so ist es geschehen, dass die Darstellung nicht selten zu derjenigen Form herabsank, welche Hegel in der Philosophie am meisten perhorrescirte, zum Erzählen; in der Schule griff dies noch mehr um sich; die Trichotomien des Begriffs wurden nur assertorisch decretirt. Man warf die Zucht des Gedankens, wie Hegel die Methode genannt hatte, endlich ganz ab, sich in die bunteste Anarchie zu stürzen.

---

## DIE ENCYKLOPAEDIE.

Es war natürlich, dass ein Geist, der auf einem so hohen Standpunct wissenschaftlicher Einheit sich befand, den Wunsch nähren musste, in einer ihm adäquaten Sphäre zu leben. Hegel sehnte sich nach akademischer Wirksamkeit. Die Gunst des Schicksals kam ihm durch verschiedene Anträge entgegen. Er hatte sich schon für Heidelberg entschieden, als auch von Berlin aus auf ihn reflectirt ward.

Es waren vorzüglich zwei Männer, die, unter sich ganz entgegengesetzt, seine Berufung vermittelten, Paulus und Daub. Mit dem ersteren stand er seit Jena in persönlich freundschaftlichen Verhältnissen; den letzteren lernte er erst in Heidelberg kennen und wurde durch ihn allmählich von Paulus abgezogen, was dieser sehr übel bemerkte. Paulus war der entschiedenste Gegner der Romantik und konnte Hegel die Sympathie nicht verzeihen, die er für Daub und Creuzer besass, welche er in Gemeinschaft mit Voss des Kryptokatholicismus verdächtigte. Hegel hat sich öffentlich nie gegen Paulus geäußert, aber Paulus verfolgte ihn, als er todt war, in Broschüren, in Zeitschriften und besonders in einem Werk, das er „Geisterrevue“ betitelte. Er trieb diese Polemik unter dem Namen: „*Magis Amica Veritas*.“ Viele Gehässigkeiten, die im Verlauf immer breiter und immer sarkastischer ausgebeutet wurden, haben in diesen pseudonymen Angriffen ihren Ursprung.

Hegel musste in Heidelberg das Bedürfniss empfinden, dem Publicum eine Vorstellung seiner Philosophie nach ihrer Totalität zu geben, denn die Phänomenologie des Geistes war ein propädeutisches Werk und die Logik nur der erste Theil seines Systems gewesen. Beide waren überdem von einer so strengen dialektischen Form, dass sie nur von dem engen Kreise der Philosophirenden hatten verstanden werden können. Hegel's Vorgänger in Heidelberg war Fries gewesen. Bei seiner gänzlich anderen Fassung der Speculation musste es Hegel auch nach dieser Seite darum zu thun sein, den Studirenden den Unterschied seiner Philosophie von dem Standpunct der Friesischen wenigstens in den Hauptmomenten übersichtlich darzulegen. Er verfasste daher einen Leitfaden für seine Vorlesungen, den er „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ nannte.

Mit dem Wort Encyklopädie wollte er, wie er selbst sagt, die Einheit der Wissenschaft bezeichnen, die einen Kreis von Kreisen

bildet. Aus sich selbst anfangend, erweitert sie sich zu immer neuen Bestimmungen, die zugleich immer höhere Vertiefungen des Principis ausmachen, bis eine letzte Stufe erreicht wird, über welche nicht hinausgegangen werden kann und mit welcher das Wissen in seinen Anfang zurückkehrt. Auf Totalität hatte die europäische Wissenschaft seit Baco hingestrebt. Da er ihr aber eine nur psychologische Grundlage in der Vernunft, dem Gedächtniss und der Phantasie gegeben hatte, so blieb die Einheit eine äusserliche. Die französische Encyclopädie von Diderot und d'Alembert verfolgte für die Organisation der Wissenschaften im wesentlichen den Baco'schen Plan, zersplitterte aber die Ausführung in die atomistische Vielheit alphabetischer Artikel. In Deutschland hatte sich aus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie die Eintheilung in theoretische und praktische Wissenschaften geltend gemacht und war auch von Kant adoptirt worden, obwohl er in der Architektonik der Kritik der reinen Vernunft selbst eine höhere Eintheilung aufstellte: die Physiologie der reinen Vernunft, die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten als die Wissenschaft von dem Begriff dessen was überhaupt sein kann, von dem, was ist und von dem, was sein soll. Diese Trichotomie erhob Hegel zu der bestimmten Fassung der Idee 1) als logischer; 2) als Natur; 3) als Geist. Jedes System, welches seitdem an Stelle dieser einfachen Gliederung eine andere hat setzen wollen, ist gefallen.

Ein sehr wichtiger Schritt Hegel's war die Darstellung der Naturphilosophie. Sie hätte consequent der Logik als ein selbständiges Ganzes folgen sollen. Jetzt erschien sie als integrierender Theil des gesammten Cyklus der Wissenschaften in einer abbrevirten Gestalt, die kaum ausreichte, den inneren Zusammenhang der Natur mit der Idee als logischer und als Geist klar zu legen.

Noch dürftiger und für das Verständniss schwieriger war jedoch die Fassung des letzten Theils der Philosophie des Geistes. Die Eintheilung derselben in den Begriff des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes war allerdings von überzeugender Einfachheit, allein die Darstellung des absoluten Geistes als Kunstreligion, geoffenbarte Religion und Philosophie musste sofort Zweifel erwecken. Weshalb wurde die Kunst zugleich als Religion gefasst? Weshalb wurde die Religion als geoffenbarte vom Begriff der Religion überhaupt getrennt? Weshalb wurde die Absolutheit des Wissens nur in die Philosophie gesetzt, die doch, als menschliche Thätigkeit, nicht frei von Unwissenheit, Irrthum und Zweifel, d. h. mit dem problematischen Wissen be-

haftet ist? Weshalb wurde nicht deutlich ausgesprochen, ob der absolute Geist auch an und für sich als Subject existire oder ob Hegel unter diesem Worte nur Kunst, Religion und Wissenschaft innerhalb der Erscheinung des menschlichen Geistes sehe? Man konnte in ihren ängstlichen Paragraphen nur einen sehr knappen Auszug aus den letzten Capiteln der Phänomenologie erblicken. Wir werden später sehen, welche wichtige Consequenzen sich an diese Unbestimmtheit hefteten.

Da Hegel einen Leitfaden für seine Vorträge geben wollte, so liess er die eigentliche dialektische Entwicklung fort und gab nur eine Folge von Definitionen, wie er dazu in den Dictaten für die philosophische Propädeutik auf dem Gymnasium eine grosse Uebung gehabt und in der kurzen, prägnanten Ausdrucksweise eine grosse Virtuosität erlangt hatte. Diese Form ist hinterher für die Schule nicht ohne Einfluss geblieben, weil sie den Dogmatismus derselben begünstigte und der strengeren Philosophie Abbruch that. Es ist keine Uebertreibung, wenn man behauptet, dass, mit Ausnahme Euklid's, kein Lehrbuch von einer ähnlich concentrirten Präcision existirt. Jedes Wort in dieser lakonischen Sprache ist inhaltschwer.

Zur Logik, Naturphilosophie und Psychologie fügte Hegel an geeigneten Punkten Zusätze hinzu, in denen er eine schlagende Kritik derjenigen Ansichten gab, welche den seinigen widersprachen. Auf geschickte Weise regte er hierdurch zum freieren Nachdenken an.

---

#### HEGEL ALS PUBLICIST.

Wenn Compendien gedruckt werden, so pflegt der Styl derselben eine skeletartige Dürre zu haben; wohingegen die Paragraphen der Hegel'schen Encyclopädie uns die Anschauung einer lebensvollen didaktischen Prosa gewähren, in deren intensiver Fülle sich überall durchfühlt, dass eine hohe Genialität sich eine solche Beschränkung mit Freiheit auferlegt. Hinter diesen genau abgewogenen Worten ahnt man den reichen Geist, der jedes derselben zu einer ganzen Welt auszuweiten und jedes in seiner eigenthümlichen Berechtigung zu vertheidigen vermag.

Die Heidelberger Professoren hatten sich in den „Heidelberger Jahrbüchern“ ein kritisches Organ geschaffen, welches zur Zeit, als

Hegel sich dort aufhielt, noch in voller Blüthe stand. Anfänglich vertrat es den Standpunct der Romantik, die, während der Zeit der Franzosenherrschaft, auch eine national patriotische Bedeutung hatte. Daub, Creuzer und Görres, die schon früher in den „Studien“ sich vereinigt hatten, übten anfänglich den grössten Einfluss darauf aus. Zur Zeit Hegel's hatte Paulus bereits die Redaction in Händen. Er zog Hegel zur Mitarbeit heran. Hegel lieferte nur zwei Kritiken, die aber für die Philosophie, wie für ihn selbst von grosser Bedeutung waren.

Die eine betraf Jacobi, die andere die Verfassung Württembergs.

Hegel hatte den Standpunct Jacobi's in dem „Kritischen Journal,“ das er mit Schelling herausgab, scharf angegriffen. Jetzt, wo Jacobi, am Schluss seiner Laufbahn, seine gesammelten Werke herauszugeben begann, wollte er sich noch einmal mit ihm auseinandersetzen und, bei aller sachlichen Differenz, sich aus Hochachtung für sein Streben mit ihm versöhnen. Er konnte dies nicht ohne zugleich Schelling zu berühren, der inzwischen mit Jacobi auf das heftigste zerfallen war. Eine jede auch nur bedingte Anerkennung Jacobi's durch Hegel musste Schelling verletzen, mochte Hegel auch das wissenschaftliche Recht Schelling's gegen Jacobi noch so sehr betonen. Es ist dies ein Punct, der für das weitere Verhältniss beider Philosophen oft übersehen wird. Was aber noch weiter übersehen zu werden pflegt, ist, dass Hegel in dieser Kritik auch genöthigt war, sich über den Atheismus zu erklären.

Gegen Fichte war der Vorwurf desselben von der sächsischen Regierung, gegen Schelling von einem Philosophen, von Jacobi, erhoben worden. Jacobi erblickte in Schelling's Philosophie einen erneuten Spinozismus. Hegel hatte sich gegen denselben in der „Phänomenologie des Geistes“ entschieden erklärt und die christliche Religion ausdrücklich als die absolut wahre anerkannt. Er hatte später innerhalb seiner Logik den Spinozismus einer ausführlichen Kritik unterworfen und seine Unhaltbarkeit erwiesen. Er gab daher Jacobi Recht den Spinozismus mangelhaft zu finden, weil derselbe im Begriff des Absoluten das Moment der Subjectivität unterdrücke. Es komme darauf an, die Substanz nicht nur als Sein und Wesen, sondern auch als Subject zu fassen, d. h. nicht nur als causale Nothwendigkeit, sondern auch als sich selbst bestimmende und begreifende Freiheit. Die Einleitung zum dritten Theil seiner Logik, welchen er die „subjective Logik“ betitelte, hatte keinen andern Zweck. Hegel

musste also Jacobi zugestehen, dass er im Spinozismus keine Befriedigung finden konnte. Man kann sich nicht klarer, als von Hegel hier geschehen, darüber aussprechen, ob Gott nur als Substanz oder zugleich als Subject zu erkennen sei. Das Absolute ist nicht etwa nur insofern Subject, als es in Pflanzen, Thieren und Menschen Subject wird, sondern es ist an und für sich Subject.

Wenn Jacobi aber behauptete, dass wir das Absolute nur im Glauben, nur im Gefühl, nicht im Gedanken, im selbstbewussten Begriff, zu fassen vermöchten, so widersprach Hegel auf das entschiedenste. Jacobi war sogar bis zu dem paradoxen Satze fortgegangen, dass alle demonstrative Philosophie zum Atheismus führen müsse. Hegel bewies dagegen die Nothwendigkeit des Beweisens, wenn überhaupt noch von Wissenschaft die Rede sein sollte. Die Zartheit, mit welcher Hegel Schelling sowohl als Jacobi behandelte, ohne der sachlichen Schärfe oder seiner eigenen Würde etwas zu vergeben, macht diese Kritik zu einer der musterhaftesten Streitschriften. Wenn Hegel durch sie keinen Zweifel zurückliess, dass er das Absolute an und für sich als Subject fasse, so wurde ihm auch nach einer andern Seite hin die Gelegenheit geboten, sich in einer populären Weise über den Begriff des Staates zu erklären, den er in den kurzen Paragraphen der Encyclopädie nur in sehr allgemeinen und oft dunklen Umrissen gegeben hatte.

Es waren die Verhandlungen des Würtemberger Landtags über die neue Verfassung des württembergischen Staates, der durch den Rheinbund zu einem Königreich erwachsen war. Der Staat war aber, auch nach den Freiheitskriegen, noch ein Conglomerat der verschiedensten Particularrechte. Er bedurfte der Umwandlung aus dem Princip der Freiheit der Person und des Eigenthums, der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz; der gleichmässigen Vertheilung der Steuerlast, der Freiheit der Culte, der Freiheit der Presse, des gesetzlichen Antheils der Bürger an der Gesetzgebung, der Verantwortlichkeit der Minister. Die württembergischen Könige erkannten diese Nothwendigkeit und legten den Ständen einen Verfassungsentwurf vor. Sie fanden einen hartnäckigen Widerstand, weil sie natürlich das Aufgeben vieler Vorrechte fordern mussten. Diese wurden von den Ständen das gute, alte deutsche Recht genannt und die königliche Zumuthung sie dem allgemeinen Besten zu opfern, mit Empörung zurückgewiesen, indem man die Constitution als ein Mittel der Despotie verdächtigte. Es war nicht nur der Adel, der sich wider-

setzte, sondern vorzüglich auch die Zunft der Advocaten und Schreiber, die bei der neuen Verfassung viel von ihrem Einfluss, von ihren Einkünften, zu verlieren fürchtete, weil die unaufhörliche Collision der vielen Privilegien eine Veranlassung zu zahllosen Processen war, bei deren Führung sie die übrigen Bürger bevormundete und ausbeutete. Nach heftigen Kämpfen, in denen sich aller Grimm politischer Leidenschaftlichkeit entfesselte, setzte das Königthum sein Werk endlich durch.

Die Verhandlungen waren gedruckt und Hegel übernahm ihre Kritik. Für das Publicum trat er hiermit in einer ganz neuen Thätigkeit auf, denn es handelte sich hier nicht um die Beurtheilung eines philosophischen Systems von irgend einem Autor, sondern um die politische That zweier Fürsten in einem Nachbarstaate, aus dessen Volksstamm, aus dessen Hauptstadt Hegel selber hervorgegangen war, dessen Verfassung Hegel selber schon am Ende des vorigen Jahrhunderts zum Gegenstand einer ungedruckt gebliebenen Reformschrift gemacht hatte. Auf welche Seite konnte Hegel als Philosoph sich in seiner Kritik stellen? Auf die Seite des sogenannten guten alten Rechts der Stände?

Unmöglich, denn dies Recht war das Vorrecht des Feudalismus, das Privilegium der Zunft, das erkaufte Monopol der Reichen.

Er musste sich also auf die Seite der Könige stellen, denn diese waren im vorliegenden Fall die Vertreter der vernünftigen Freiheit, der wahren Staatsidee.

Dass dies in einem kleinen deutschen Staate geschah, ändert ja nichts an der Wichtigkeit der Sache. Man hat nämlich gespottet, dass Hegel das Zaunkönigthum Schwabens mit asiatischer Lobrednerie verherrlicht habe. Die Würtemberger selber sind später stolz auf ihre Verfassung gewesen, und die Kämpfe in ihren Kammern haben auf ganz Deutschland einen politisch bildenden Einfluss geübt. Die Namen Uhland und Pfizer waren in Berlin so populär, als in Stuttgart. Hegel hatte immer einen starken politischen Zug gehabt. Es war natürlich, dass die Vorgänge in seinem engeren Vaterlande ihn lebhaft interessirten. Er war patriotisch, sofern er die Selbständigkeit der Nationalität als eine der wesentlichen Bedingungen eines gesunden Staatslebens erkannte. Aber er war nicht patriotisch in dem polemischen, fanatischen Sinne der von Fichte, Fries u. A. ausgegangenen germanischen Tendenz, die in der Burschenschaft eine ausschliesslich deutsche Partei zu organisiren versuchte. In seiner Eröffnungsrede zu Heidelberg hatte Hegel die Erhaltung

unserer Nationalität selbst als ein Hauptmoment hervorgehoben, durch welches auch die höhere Fortbildung des wissenschaftlichen Gedankens bei uns gerettet sei. Kein moderner Staat kann den nationalen Purismus zum Princip, sondern nur zu einer substantiellen Grundlage machen, weil die Reinheit der Rassen überall durchbrochen ist. Die Germanen sind überall mit Romanen, Kelten und Slaven in Berührung gekommen, und die Vernunft des Staates muss sich die Volksthümlichkeit unterordnen. Die Juden, durch alle Völker zerstreut, sorgen schon dafür, dass dies nicht vergessen werde. Was Hegel in seiner Jugend bei der französischen Revolution so sehr interessirt hatte, die Schöpfung eines Staates aus dem Begriff desselben, das zog ihn auch bei den Verhandlungen in seinem Vaterlande mächtig an. In Frankreich war es das Volk, welches den modernen Staat dem Königthum abrang; in Württemberg war es das Königthum, welches dem Volk die freie Verfassung abkämpfen musste. In der Einleitung zu seiner Kritik hat Hegel diese denkwürdige Situation in einer meisterhaften Weise geschildert, wie sie nur aus dem tiefsten Verständniss der Geschichte möglich war. Der Styl Hegel's überhaupt besitzt nichts von dem, was man Rhetorik im gewöhnlichen Sinn zu nennen pflegt, denn alle Phrase, alles Ciceronianische *ornate et copiose dicere* widerstrebte seiner streng sachlichen Natur. Die deutsche Sprache stand ihm aber in seltener Fülle zu Gebot, seinen Gedanken den glücklichsten und mannichfaltigsten Ausdruck zu geben. Die dramatische Lebendigkeit, mit welcher er den Gang der Verhandlungen des Landtages schildert, ist unvergleichlich. Die Hoheit des Styls springt zuweilen in eine bittere Komik über, mit welcher er die Heuchelei des Egoismus geisselt, der die Worte Vaterland, Freiheit, Recht, Treue gegen die Gesetze und gegen den Fürsten missbraucht, um seine privaten Interessen dahinter zu verbergen. Der Fall, den Hegel als einen concreten behandelte, ist in der ganzen Geschichte immer derselbe. Es ist der Kampf des Fortschritts der Freiheit mit dem positiven Recht, welches, dem Selbstbewusstsein der weiter gebildeten Vernunft gegenüber, zum Unrecht geworden ist und sich gegen seinen Untergang sträubt, weil es doch als ein anerkanntes, verbrieftes und versiegeltes Recht bis dahin gegolten hat. Hegel besass darüber ein vollkommen philosophisches Bewusstsein, und die markigen Worte, in denen er ihm Ausdruck gab, werden auch in künftigen Zeiten dem Historiker wie dem Philosophen stets von neuem die höchste Theilnahme erwecken.

Wer den Verlauf der wirklichen Dinge kennt, wird sich nicht wundern, dass die Leidenschaft der reactionären Partei, die Hegel mit seiner derben Offenheit und wahrhaft staatsmännischen Ueberlegenheit so empfindlich getroffen hatte, sich gegen ihn mit Ingrimme kehrte und ihn, weil er die Fürsten in ihren constitutionellen Bestrebungen vertheidigte, als einen servilen Menschen verleumdete. Hegel hat nie ein Wort über diese Verdächtigung geäußert. Er war über solche Insinuationen der Gemeinheit erhaben. Dass man aber auch nach Jahrzehnten nicht müde geworden ist, ihn wegen dieser Kritik als einen volksfeindlichen Fürstenknecht zu verfolgen, ohne einen tatsächlichen Beweis für solche bittere Herabwürdigungen beibringen zu können, ist beispieleslos.

Selbst ein Historiker, wie Gervinus, in seiner Geschichte der neuen Zeit, ist von jener zur Tradition gewordenen Säuerlichkeit nicht frei geblieben. Der grundlosen Verunglimpfung Hegel's durch Dr. Haym in seiner Schrift: „Hegel und seine Zeit“, als habe sich derselbe für seine Kritik der württembergischen Regierung durch Aussicht auf das Kanzleramt der Universität Tübingen verkauft gehabt, habe ich in meiner „Apologie Hegel's gegen Dr. Haym“ geantwortet. Der von mir geforderte Nachweis zur Begründung jener Insinuation ist meines Wissens bisher nicht geliefert worden.

Seit der Julirevolution sind die Deutschen in der Publicistik sehr vorwärts gekommen. Zur Zeit aber, als Hegel seine Kritik schrieb, waren sie darin noch sehr zurück. Hegel hat nicht das declamatorische Pathos, worin Fichte gross war; nicht die diplomatische Gewandtheit eines Genz; allein die philosophische Besonnenheit, welche seine politische Begeisterung durchdringt, verleiht seiner Sprache in ihrer sachlichen Schärfe einen eigenthümlichen Adel. Der grosse Philosoph bezaubert uns immer durch die erhabene Naivetät seiner Seele, die keinen andern Cultus, als den der Wahrheit kennt und diese von einer tiefen Durchdringung der Geschichte gesättigte Naivetät machte den Philosophen zum classischen Publicisten, der seine Zeit richtet und ihr treffend zu sagen weiss, was sie zu thun hat.

## HEGEL, PREUSSEN UND DIE RECHTSPHILOSOPHIE.

Der Localgeist des schönen Heidelberg scheint die sogenannten positiven Wissenschaften vor der Philosophie zu begünstigen und Spinoza hatte vielleicht auch hierin einen richtigen Instinct, wenn er die Berufung des Churfürsten von der Pfalz zu einer Professur nach Heidelberg ablehnte. Und doch war Hegel's Wirksamkeit während der beiden Jahre 1816 und 1817, die er dort lehrte, eine verhältnissmässig recht bedeutende. Er zog es aber vor, 1818 nach Berlin zu gehen, wohin er schon früher Anknüpfungen gehabt hatte. Man kann darin äusserlich wie in allem Geschichtlichen, eine Zufälligkeit sehen, aber es war für Preussen wie für Hegel eine Nothwendigkeit. Preussen ist in Deutschland der philosophische Staat *par excellence*, der sich seit Leibnitz keinen der grossen deutschen Philosophen hat entgehen lassen. Der Lehrstuhl auf welchem Fichte gesessen, war seit 1814 unbesetzt. Solger schlug Hegel für denselben vor. In der Biographie von Fries ist der Briefwechsel mitgetheilt, welchen de Wette mit ihm über Hegel's Berufung geführt hat. Fries wünschte nämlich nach Berlin zu kommen. De Wette, sein theologischer Anhänger, versuchte alles Mögliche, die Majorität der Senatoren für ihn zu stimmen. Man sieht schon bei diesem Wahlkampf und den leidenschaftlichen Agitationen, die ihn begleiten, die beiden Parteien, die auf der Berliner Universität sich immer entschiedener einander entgegenstrebten, und in denen sich der grosse Gegensatz widerspiegelte, der jene ganze Zeit durchdrang.

Hegel hatte zu Anfang des Jahrhunderts Preussen wegen seiner Bureaukratie und wegen seines Gamaschendienstes beinahe gehasst und das Schicksal der preussischen Armee bei Jena vorausgesehen. Aber dieser Staat hatte eine Wiedergeburt erlebt, welche bewies, dass er noch eine grosse Zukunft in sich trage. Diese Zukunft ist zugleich die Zukunft Deutschlands selber, denn die Ultramontanen und die Süddeutschen mögen noch so viel gegen Preussen schimpfen, so wird Deutschland Preussen doch nicht wieder los, denn es ist der einzige deutsche Staat, der das gesammte Deutschland retten und einer höheren Stufe entgegenführen kann. Der Wiener Congress hatte Preussen nicht abrunden wollen; er hatte ihm die Rheinprovinz als eine Enclave zwischen Hessen, Nassau, Rheinbaiern, Frankreich, Belgien und Holland gegeben und ihm damit die Wacht am Rhein aufgebürdet.

Eventuell konnte die Rheinprovinz mit Westphalen sofort von Preussen wieder losgerissen und für irgend einen Prinzen zum selbständigen Königreich erklärt werden. Preussen musste ungeheure Anstrengungen machen, seine Militärmacht so zu organisiren, dass es den Krieg mit Frankreich jeden Augenblick aufnehmen konnte. Eben hierdurch aber wurde es stärker, als seine intriguanten Gegner beabsichtigt hatten. Die geographische Lage brachte es sowohl mit Russland als mit Frankreich in ein unmittelbares Grenzverhältniss, wie es kein anderer deutscher Staat besitzt. Es grenzte ausserdem an Oestreich und mit Ausnahme Württembergs und Badens fast an alle deutsche Mittel- und Kleinstaaten. So viel über die Wespentaille des preussischen Staates gespottet wurde, so kam es doch gerade durch seine vielseitige Grenzberührung zu einem Einfluss auf ganz Deutschland, der ihm die Stiftung des Zollvereins, als der ersten reellen Einigung deutscher Staaten ermöglichte. Mit dem Rhein hatte es auch den letzten der grossen Ströme in sein Gebiet aufgenommen, die von Süden nach Norden in's Meer eilen. Cöln erhob sich als Handelsstadt unter der preussischen Verwaltung zu einer neuen Blüthe. Ausser der Pflege der materiellen Interessen hatte Preussen aber durch die Rheinprovinz die schwere Aufgabe überkommen, das Vertrauen der Rheinländer zu gewinnen, denn von der Crassheit der Vorurtheile, mit welchen dieselben damals gegen die preussische Regierung erfüllt waren, kann man sich jetzt kaum noch eine richtige Vorstellung machen.

Hegel trat in den preussischen Staat als ein Fremdling ein. Er fühlte in Berlin, dass hier ein reges Gedankenleben die ganze Atmosphäre durchdrang. Dies Vorwalten der norddeutschen Reflexion nahm ihn für Berlin ein, wie es ihm als Philosophen entgegenkam. Er übertrug aber die Vorstellung, welche Berlin ihm geben musste, zu sehr auf den ganzen preussischen Staat, wie es auch den meisten Franzosen und Engländern zu gehen pflegt, welche die einseitige Anschauung Berlins als den erschöpfenden Ausdruck des preussischen Wesens überhaupt fassen. Hegel fing an, sich für Preussen als einen Musterstaat zu interessiren, als Philosoph aber trug er doch noch ein anderes Ideal in sich, das mit den thatsächlichen Zuständen Preussens keineswegs zusammenfiel.

Das, was die grossen preussischen Staatsmänner und Kriegshelden jener Epoche anstrebten, überragte in seiner Tendenz den Hegel'schen Staatsbegriff in dem grösseren Antheil, welchen sie dem

Volke an der Gesetzgebung einräumen wollten. In einem Staate, dessen Wehrsystem alle Bürger ohne Ausnahme zur Vertheidigung des Landes verpflichtet, wollten sie auch allen eine Theilnahme an der Gesetzgebung zugestehen. In einem Staate, worin die städtischen Communen sich selbst verwalten, konnte von einer bürokratischen Allmacht der Minister, wie in Frankreich, nicht mehr die Rede sein. In einem Staate, in welchem die Hörigkeit gehoben, der Grundbesitz und das Gewerbe freigelassen und der Zugang zu allen Staatsämtern nur vom Nachweis der Tüchtigkeit bedingt war, in einem solchen Staate konnten mittelalterliche Zustände, Formen und Einrichtungen keinen Halt mehr finden.

Das verjüngte, emporwachsende Preussen war 1810 bis 1815 auf demokratischen Grundlagen erbaut, die von dem Monarchen selber gegeben waren. Die Hebung des gesammten Unterrichtswesens durch Wilhelm von Humboldt und von Altenstein, die Anlegung der Universitäten von Berlin, Breslau und Bonn, die reichere Dotirung und Ausstattung der Universitäten Königsberg und Halle war ebenfalls in demokratischem Sinne geschehen, denn Preussen hatte den Schulzwang für alle seine Bürger eingeführt. Nachdem aber Napoleon besiegt und noch mehr nachdem er gestorben war, trat die Reaction der Aristokratie und Hierarchie immer entschiedener gegen Preussens politische Schöpfungen, auch in Preussen selbst, hervor. Es bildete sich jene traurige Restaurationspolitik, welche wir jetzt nach ihrem vornehmsten Träger die Metternich'sche zu nennen pflegen. Diese Politik ergriff auch Preussen und fing an, der Regierung einen gegen das Volk misstrauischen, polizeilichen Charakter aufzuprägen. Die nächste Folge war, dass das Volk keine legislatorische Vertretung empfing, sondern dass statt ihrer Provinziallandtage eingerichtet wurden.

Die burschenschaftlichen Verbindungen gaben den Regierungen Anlass und Vorwand, die demokratische Bewegung als eine demagogische zu verfolgen. Fichte hatte in Berlin in seinen Reden an die deutsche Nation das absterbende Geschlecht für unfähig erklärt, die Wiedergeburt aus der allgemeinen Sündhaftigkeit zu vollbringen. Er hatte an die besser erzogene Jugend appellirt, die Nation zu retten. Und diese Jugend war wirklich dem Rufe des Königs zum Kampf gegen Frankreich mit Begeisterung gefolgt und hatte freiheitdurstend, todesmuthig ihr Blut auf den Schlachtfeldern vergossen. Diese Jugend träumte von einem grossen, einigen, deutschen Reich, an dessen Spitze wieder ein Kaiser stünde. In wunderschönen Liedern besang

sie den unüberwindlichen Bruderbund der Deutschen und die künftige Herrlichkeit des aus ihm erstehenden neuen Reiches. Und nicht Jünglinge allein schwärmten vom Wiederaufstehen des alten Barbarossa, den die Sage mit dem Schwert in der Hand bald im Kyffhäuser der goldenen Au, bald im Untersberge bei Salzburg schlummern liess; sondern auch viele Männer gehörten dieser Richtung an, und auf den Turnplätzen und den Turnfahrten vereinigte sich Jung und Alt in den Turngemeinden. Das Gefährliche dieser Richtung lag in der Ueberreizung des patriotischen Gefühls, in der Uebertreibung eines nationalen Purismus, in dem Mangel an tieferen politischen Begriffen. Der Angriff auf den Präsidenten von Ibell, die Ermordung Kotzebue's durch Sand, waren Ausbrüche des zum Fanatismus ausgearteten Enthusiasmus. So gut die Burschenschafter einen Kotzebue zu ermorden den für sie heiligen Beschluss fassten, ebenso gut konnten sie beschliessen, einen ihnen missliebigen Fürsten durch Meuchelmord aus dem Wege räumen zu lassen.

Die Fürsten zitterten auf ihren kaum geretteten Thronen vor einer solchen Vehme, und die demagogischen Untersuchungen füllten nicht nur die Festungen mit ihren Opfern, sondern veranlassten auch, nach den Carlsbader Beschlüssen eine fanatische Tendenz der Censur gegen alle freisinnigen Bestrebungen. Hegel, es ist kein Zweifel, harmonirte mit den Regierungen in der Opposition gegen die burschenschaftlichen Bewegungen, die Uebertreibungen; die öfter grausame Härte der Inquisition hat er gewiss nie gebilligt. Was konnte er thun? Er suchte die Jugend dadurch zu retten, dass er ihr vernünftige Begriffe von Recht und Staat beibrachte. Viele haben ihm noch als Männer gedankt, dass er durch seinen Unterricht sie mit der Gegenwart wieder versöhnte, indem er ihnen statt eines utopischen Ideals ihrer krankhaften Sehnsucht den Organismus des Staates auseinanderlegte. Während er aber die Liebe von gar manchen wackeren Burschenschafftern erwarb, blieb er gegen die Führer der Burschenschaft, namentlich gegen Fries, von unversöhnlichem Grimm erfüllt.

Er liess 1821 zu Berlin ein Lehrbuch der Rechts- und Staatsphilosophie erscheinen, worin er den kurzen Andeutungen der Paragraphen seiner Encyclopädie eine weitere Ausführung gab. Wie in dieser verhielt er sich auch hier in der Darstellung mehr dogmatisch und in den zahlreichen Anmerkungen gegen abweichende Ansichten polemisch, als dass er die dialektische Genesis der Phänomenologie

und Logik hätte walten lassen. Sein didaktischer Zweck konnte diese Form rechtfertigen, denn er wollte sich ja nur die Grundlage zu seinen Vorlesungen schaffen, allein es bleibt doch zu bedauern, dass er eine so wichtige Materie nur in einer kategorischen Diction behandelte, denn die Seite des Beweisens kam dadurch zu kurz. Innerhalb dieser Beschränkung ist die Sprache Hegel's hier von einer gleichsam lapidaren Prägung. Weil er die Dialektik hier nur in die allgemeine Construction verlegte, so wurde er mit dieser Schrift dem grösseren Publicum, das nur auf Resultate des Denkens begierig ist, zum erstenmal verständlicher.

Um so unbegreiflicher ist es, wie man aus ihr einen Servilismus Hegel's gegen die preussische Regierung hat herauslesen wollen, als ob er nämlich in seinen Paragraphen nur den preussischen Staat, wie er empirisch gegeben war, copirt hätte. Hegel wurde dem Staatsbegriff, den er in Baden gegen die Würtemberger Reaction vertheidigt hatte, in Preussen nicht untreu. Preussen war damals kein constitutioneller Staat; er besass keine Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, keine Pressfreiheit, keine Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, keinen Antheil des Volkes an der Gesetzgebung und Steuerbewilligung — und alles das lehrte Hegel als philosophische Nothwendigkeit. Wenn er in den Anmerkungen die Caricaturen geisselte, welche die Idee in der gemeinen Wirklichkeit oft verzerren, so war dies ganz in der Ordnung und er hat gerade hierdurch wesentlich zur Klärung der Begriffe beigetragen. Um ihn bei der Menge zu verdächtigen, hat man diese mit satyrischen Farben gemalten Caricaturen als seine eigentlichen Definitionen herausgerissen und herum geboten.

Das, was Hegel politisch von den Philosophen vor ihm unterscheidet, ist der Begriff der constitutionellen Monarchie als der absoluten Staatsform. Er weiss sehr wohl, dass ein Staat geschichtlich durch verschiedene Formen seiner Verfassung hindurchgehen kann, aber als Philosoph hält er die constitutionelle Monarchie für diejenige Form, welche dem Begriff der Freiheit allein vollkommen entspricht. Es ist eine sehr gewöhnliche Vorstellung, dass der Philosoph als Politiker nur Republikaner sein könne, wenn auch, wie man bedauernd hinzufügt, die Unvollkommenheit der Menschen, besonders ihre moralische Schwäche, die Verwirklichung der Republik sehr erschwere. Dieser landläufigen Meinung widersprach nun Hegel durch die Ausdrücklichkeit, mit welcher er die Monarchie betonte. Vielen genügte

diese Thatsache, ihn entweder für gar keinen rechten Philosophen, oder, falls er ein tiefer Denker war, für etwas Schlimmeres, für einen Heuchler zu halten. Es war aber Hegel vollkommen Ernst mit seiner Deduction der Monarchie und er hatte sie in Jena schon ganz ebenso, als in Heidelberg und Berlin, gelehrt. Er hatte eine reiche politische Erfahrung, denn er hatte in seinem Leben die verschiedensten Verfassungen kennen gelernt, auch die republikanische in Bern und in Frankfurt. Er hatte die Entwicklung der französischen Republik und den Uebergang derselben in den Despotismus erlebt. Er hatte den Untergang der polnischen wie der deutschen Wahlmonarchie so wie die Ohnmacht von Erbmonarchien erlebt, die nur einem dynastischen Egoismus huldigten und mit dem Volke nicht durch eine organische Vertretung desselben vereinigt waren. Doch nicht aus der Erfahrung oder Vergleichung entnahm er seinen Beweis für die Nothwendigkeit der Erbmonarchie, sondern aus dem Begriff der Souveränität des Staates, die in einer wirklichen Person selbstbewusst existiren müsse, welche unmittelbar den Schwankungen des Parteitreibens entrissen sei. Ein solches Eingreifen der Natur in die Geschichte würde als ein Zufall unphilosophisch sein, wenn nicht erstens die fürstliche Familie selber durch die Geschichte vermittelt, ihr Beruf zur Regierung also nicht eine blossе Naturthatsache wäre, und wenn zweitens ein Fürst nicht die Freiheit hätte, dem Throne zu entsagen, falls er zum Regieren sich nicht berufen fühlte. Man kann Montesquieu als denjenigen ansehen, der in seinem „*esprit des lois*“ zuerst für Europa den Begriff einer constitutionellen Regierung populär machte und sich dazu der Vorstellung einer Theilung der Gewalten des Staats bediente. Hegel aber ist der Philosoph, der nicht nur wie Kant die Nothwendigkeit des Repräsentativsystems überhaupt lehrte, sondern der den Begriff der constitutionellen Monarchie mit dem des vollkommen ausgebildeten Vernunftstaates identificirte. Von einer Vergötterung der fürstlichen Person im Sinne der abstracten Legitimitätstheorie war er frei, wie die so oft erwähnte Aeusserung von ihm bezeugt, dass in einem wohlorganisirten Staate es nicht auf eine besondere Vorzüglichkeit des Regenten ankomme, denn er sei dann nur der wesentliche Schluss aller Entwicklung in ihm, der persönliche Inbegriff des Staatsganzen, der den Tippel auf das *i* zu machen habe, ohne welchen der blossе Grundstrich kein *i* wäre. Mehr aber als aus diesem Kathederwitz, der die Person des Fürsten ihrer Individualität nach zu einer relativen Gleichgültigkeit herabdrückt, er-

kennt man dies aus der scharfen Polemik, mit welcher er Herrn von Haller entgegentrat, der in seiner Restaurationspolitik die Fürsten zu Privatbesitzern von Land und Leuten aus Gottes Gnaden hatte machen wollen.

Vergleicht man diese Rechts- und Staatsphilosophie Hegel's mit seiner früheren aus der Jenaer Periode, so erkennt man denselben Grundgedanken, im Staat das System der Sittlichkeit zu realisiren, aber auch wie unablässig er an der Ausführung dieses Gedankens fortgearbeitet und geändert hatte. In seinem ursprünglichen System war der Plan am einfachsten und grossartigsten insofern gewesen, als er die Entgegensetzung von Legalität und Moralität noch ganz fortgelassen hatte. Er hatte darin, wie wir uns erinnern, drei Theile unterschieden. Im ersten hatte er die elementaren Bestimmungen des Rechts in der Freiheit, Persönlichkeit, Arbeit, Besitzergreifung, Vertragsrelation bis zur Entstehung der Familie verfolgt. Im zweiten hatte er die Negation dieser positiven Elemente, das Verbrechen in allen seinen Formen, die ganze Welt des Unrechts und im dritten die Sittlichkeit dargestellt, die in Gesetz und Sitte den Willen zum Guten und im Gericht die Negation der Negation desselben durch das Unrecht constituirt. Später hatte er die Sittlichkeit als die höhere Einheit der Legalität und Moralität gefasst. So theilte er auch jetzt das Ganze 1) in das Recht an sich; 2) in die Moralität; 3) in die Sittlichkeit, unter welche er den Begriff der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates subsumirte und mit der Perspective in die Weltgeschichte schloss. Hegel graute es vor einem blossen Rechtsstaat in dem Sinne, dass nur die Aeusserlichkeit der persönlichen Berechtigung, die Kälte des egoistischen Rechthabens, sich geltend macht. Er nährte von dieser Seite auch einen gewissen Groll gegen das römische Recht. Ebenso sehr graute ihm vor einem Staat, in welchem das moralische Ideal den Scepter führen, und alles auf die Gesinnung des Guten, auf die subjective Gewissenhaftigkeit, auf den Kampf der Tugend mit dem Laster gestellt sein sollte. Diesen moralischen Standpunct, der in seinem Extrem die Eitelkeit seines Eigensinns Wärme des Herzens nennt, der, wie die Xenien spotteten, mit Abscheu thut, was die Pflicht ihm gebietet, und zuletzt in Schönseligkeit endet, die, um sich nicht zu beflecken, gar nichts mehr thut, diesen Standpunct der abstracten Innerlichkeit behandelte er mit fast gehässiger Geringschätzung. Hegel wollte einen Staat, der weder im Mechanismus eines nur äusserlichen Rechts erstarren, noch in den Tugendgefühlen einer blossen Innerlichkeit ver-

dumpfen sollte. Es schwebte ihm hier immer ein ähnliches Ideal vor, als Hölderlin in seinem Hyperion sehnsüchtig geschildert und die Deutschen beklagt hatte, ihm so fern zu stehen. Er kam hier Fries und de Wette näher, als er dachte, und Michelet hat dies jetzt in seiner Rechtsphilosophie durch die Entwicklung des Begriffs des Vereinsrechtes und der Genossenschaften offen anerkannt. Hegel war so sehr für den Staat als den „irdischen Gott“, wie er ihn nannte, eingenommen, dass er in diesem Enthusiasmus nur mit Plato verglichen werden kann, auf den er auch in der Vorrede zu seinem Lehrbuch ausdrücklich provocirte, obwohl er, wie seine ausführliche Kritik in seiner Geschichte der Philosophie zeigt, diesen Staat seinem Inhalt nach, verwarf.

Hegel war überzeugt, dass seine Construction der praktischen Philosophie die einzig richtige, seiner Methode entsprechende sei. In einer Anmerkung zur Psychologie, welche Boumann hat drucken lassen, erklärt er sich mit der grössten Bestimmtheit hierüber, weil der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven in Recht und Moral durch die Einheit beider in der Sittlichkeit absolut gelöst werde. Man müsse bei solchen Eintheilungen nicht rechts und links sehen, sondern einzig der Nothwendigkeit des Begriffs sich unterwerfen.

Ich gestehe jedoch, dass ich von jeher an der Stellung der Moralität bei Hegel Anstoss genommen habe. Mit solchen Uebergängen, wie von Object und Subject, oder von Subject und Object, ist es allein noch nicht gethan. Es kommt für den Beweis auch noch auf das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern, des Abstracten zum Concreten, an.

Der allgemeinste Begriff der ganzen praktischen Sphäre ist aber der Begriff des Guten, denn der Begriff des Wollens überhaupt ohne Rücksicht auf seinen Inhalt fällt noch in die Sphäre der Psychologie. Die Psychologie kommt erst bis zu der formalen Freiheit in der Befriedigung der Begierden und Leidenschaften sein Glück zu suchen, d. h. bis zum Eudämonismus. Die Ethik hingegen geht von der Nothwendigkeit aus, mit welcher das Gute den Willen als mit der Wahrheit seines Inhaltes bestimmt. Erst der Wille, welcher das Gute als sein Gesetz anerkennt und realisirt, ist der wirklich freie Wille. Hegel hat diese elementaren Bestimmungen auch nicht vergessen; statt aber den ersten Theil der Ethik aus ihnen zu machen, hat er sie nur in der Form einer Einleitung behandelt.

Der allgemeine Begriff des Guten kann sich aber nur durch die Kraft des einzelnen Willens realisiren, den er sich als kategorischer

Imperativ verpflichtet. Dies ist die Sphäre der Moralität, welche das besondere Wesen des Handelns beschreibt. Es ist ein alter Streit in der Moral, ob der Begriff der Pflicht dem der Tugend oder der Tugend dem der Pflicht vorangehen müsse. Dieser Streit beruht darauf, dass man auf den Inhalt des Handelns nach seinen concreten Bestimmungen reflectirt. Jede derselben kann als Pflicht, jede als Tugend dargestellt werden. Hegel verwarf daher die Breite, in welcher dies zu geschehen pflegt, indem er ganz richtig behauptete, dass jeder Moment des sittlichen Lebens in die Form der Pflicht oder der Tugend redigirt werden könne. Die Pietät der Familie z. B. wird zur Pflicht der Kindesliebe, Elternliebe, Geschwisterliebe. Ich brauche also, wie Hegel meint, bei dem Begriff der Pietät nur hinzuzusetzen, dass er einmal die Pflicht und sodann die Tugend der Familienglieder ausmache. Und so bei allen Verhältnissen der Gesellschaft und des Staates. Wir finden daher bei ihm gar keine besondere Pflichten- und Tugendlehre, weil der sittliche Organismus sie als seine lebendige Entwicklung in sich schliesst. Dies ist ein ganz richtiger Gedanke Hegel's, durch welchen die unnützen und breiten Wiederholungen des Inhalts in der gewöhnlichen Behandlung der Moral aufgehoben werden. Indessen folgt daraus nicht die Dürftigkeit, zu welcher er die Moral herabgemagert hat. Hegel theilt der Moralität nur folgende drei Capitel zu: 1) den Vorsatz und die Schuld; 2) die Absicht und das Wohl; 3) das Gute und das Gewissen. Der Begriff der Pflicht aber enthält ein ganzes System von Bestimmungen, die von seiner concreten Erfüllung durch den sittlichen Organismus unabhängig sind, z. B. den Unterschied der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Pflicht, oder den Unterschied der Liebespflicht und der Zwangspflicht u. s. w. Ebenso ist es mit dem Begriff der Tugend, die in dem Unterschied der Tugenden als der physischen, intellectuellen und praktischen, in der Askese und Charakterbildung ihr eigenthümliches Feld hat. Dass nun die Erwerbung aller Tugenden Pflicht für uns wird, ist zweifellos, allein daraus folgt nicht, dass der Begriff der Tugend dem der Pflicht vorangehen müsse, denn die Tugend ist von dem Begriff der Pflicht abhängig. Ich muss zuerst wissen, was ich thun soll, bevor ich handeln darf. Die Realisirung der Pflicht ist die Tugend. Kinder z. B. wissen unmittelbar nichts von Tugend. Die Erzieher machen ihnen die Reinlichkeit Mässigkeit, Pünctlichkeit, Aufrichtigkeit, Schamhaftigkeit u. s. w. zur Pflicht und gewöhnen sie an die Verwirklichung derselben. In jeder Tugend wird der Begriff der Pflicht, dass sie eine seinsollende ist, mit-

gesetzt. Der Begriff der Handlung als solcher, der doch dem des tugendhaften Handelns vorangehen muss, kann sich erst im Begriff der Pflicht, als dem einer nothwendigen Handlung vollenden.

Den Uebergang aus der Moralität zur Sittlichkeit macht Hegel durch den Begriff des Gewissens, sofern dasselbe durch seine Reflexion sich auflösen kann. Die positive Negation aller moralischen Skepsis sind nach ihm die ewigen Gesetze der Sittlichkeit, denen der Mensch ohne alles Grübeln zu gehorchen hat. Dies ist aber der Unterschied des Rechts überhaupt von der Moralität, denn das Recht ist der Wille, der nicht blos für mich, sondern auch für Andere als der gute gilt. In der Moralität stehe ich nur vor meinem *forum internum*, dem Gewissen; im Recht auch vor dem *forum externum*, vor der Anerkennung durch das allgemeine Bewusstsein. Dass das Recht auch die äusserliche Gestalt eines durch die Auctorität oder den Buchstaben fixirten Gesetzes gewinnt, nimmt ihm nichts von seiner hohen Bedeutung. Ebenso wenig, dass empirische Rechte existiren können, die in ihrem Inhalt unsittliche sind, wie das *jus primae noctis* der französischen Feudalherren. Noch weniger aber der Umstand, dass das Recht ohne moralische Gesinnung geübt werden kann; denn hieran ist das Recht als solches nicht schuld. Ich soll in der Ausübung des Rechts gewissenhaft verfahren; ich soll dabei das Wohl Anderer berücksichtigen u. s. w. Die Innerlichkeit des moralischen Standpunctes für sich, die eben deshalb so oft als Vorstufe des religiösen gefasst wird, erscheint höher als die blosse Aeusserlichkeit des positiven Rechts, allein es liegt offenbar nichts im Rechte an sich, was die Existenz der Moralität hinderte. Hegel nimmt das Recht an sich immer nur als das formelle; er kann doch aber nicht leugnen, dass auch die Sittlichkeit sich wesentlich die Form des Rechts gibt. Das private wie das öffentliche Recht umfassen dann auch denselben Inhalt, der als Sitte existirt. Der Verfall aller sittlichen Organismen besteht darin, dass die Moralität aus ihnen entweicht und die nackte, atomistische Person mit den Forderungen ihres kahlen Rechts übrig bleibt. Hegel macht den Uebergang vom Recht an sich zur Moralität durch den Begriff der Zurechnung, der zum Begriff des Vorsatzes und der Schuld, weiterhin der Absicht und des Wohls führe. Dies sind aber Begriffe, welche sich das Recht im Begriff des Willens und der Handlung überhaupt schon voraussetzt, wie dies sogleich bei dem Begriff des Unrechts zum Vorschein kommt.

Die Unterscheidung der Sittlichkeit vom Recht und von der Moralität beruht nach Hegel auch darauf, dass in ihren Bestimmungen

Recht und Pflicht immer als Einheit, als Correlata gesetzt sind. Diese Reciprocität fehlt aber dem persönlichen Rechte keineswegs, denn das Recht der persönlichen Freiheit meiner selbst fordert als mein Recht die Pflicht heraus, die Freiheit eines Andern zu respectiren und ihn nicht als Slaven zu behandeln; das Recht, Eigenthum zu erwerben, ist identisch mit der Pflicht, das eines Andern zu achten; die Leistung, die mir durch einen Vertrag mit einem Andern von ihm bedingt wird, enthält die Pflicht einer Gegenleistung von meiner Seite u. s. w. Ein Robinson auf einer einsamen Insel kann sehr moralisch leben, aber es existiren für ihn nur Pflichten; das Recht ist für ihn nur *potentia* vorhanden und kann sich *actu* erst entwickeln, wenn noch wenigstens Eine Person zu ihm käme, weil erst mit dieser eine Anerkennung seines Wollens und Handelns möglich würde. Unmoralisch könnte er für sich allein wohl sein; er könnte faul, unmässig, unkeusch u. s. w. sein, allein ein Verbrechen könnte er nicht begehen.

Die ganze Eintheilung des Rechts ist bei Hegel unvollkommen, weil sie sich nur um das Eigenthum dreht. Er unterscheidet in ihm 1) das Eigenthum; 2) den Betrug; und 3) das Unrecht. Der Betrug ist aber selber schon ein Unrecht, und die Eintheilung muss vielmehr, auch nach seiner eigenen dialektischen Regel der Negation der Negation lauten: 1) das persönliche Recht (persönliche Freiheit, Eigenthum und Vertrag); 2) das Unrecht; 3) die Strafe. Dies sind die elementaren Begriffe alles Rechts, das nur durch Abstraction gewaltsam von der Moralität getrennt werden kann. Der Vertrag z. B. legt mir die Pflicht der Treue und Gewissenhaftigkeit in der Ausführung der Stipulation auf. Der Betrug ist nicht eine, nur das Recht betreffende Handlung, sondern zugleich eine unmoralische, denn ich verletze mit ihm die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Ich bestreite nicht, dass in der Sittlichkeit Recht und Moralität eins sein sollen, aber ich rechne das Recht selber zur Sittlichkeit, welche auch in ihren höchsten Gestaltungen der objectiven Form des Rechts nicht entbehren kann. Die Verfassungen der Völker sind auf höheren Stufen der Staatsbildung nicht blos naive Traditionen, sondern geschriebene Gesetze, in denen sie mit Bewusstsein aussprechen, welchen Begriff sie von der Sittlichkeit, vom Guten, haben. Der Gegensatz der Sittlichkeit innerhalb ihrer selbst ist der des singulären Rechts der einzelnen Person und des particulären der organischen Gemeinschaft der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Das particuläre Recht hebt sich im universellen auf, welches durch die Geschichte der Staaten als das Recht der Mensch-

heit an und für sich hervorgebracht wird, und welches wir deshalb das Weltbürgerrecht zu nennen pflegen. In seinem älteren Entwurf der Ethik hatte Hegel mit dem Begriff der Colonisation geschlossen, durch welche ein Staat Staaten zeugend über sich selbst hinausgeht. Der Gedanke aber, den Begriff der Geschichte selber in das System der Philosophie aufzunehmen, war ein richtiger.

Hegel hat vermieden, sich der herkömmlichen Terminologie in seiner Rechtsphilosophie zu bedienen; unstreitig, weil sie seinen Begriffen nicht congruent war. Er hat daher das Privatrecht das abstracte Recht genannt, um anzudeuten, dass in ihm noch von der Moralität abstrahirt werde, in welche er erst mit dem Begriff der Zurechnung übergeht. Dies ist jedoch ein Irrthum, denn Zurechnung ist ein mit dem Begriff der Freiheit überhaupt identischer Begriff. Dem abstracten Rechte hätte nun das concrete entgegengesetzt werden sollen. Statt dessen springt Hegel ganz aus dem Rechtsbegriff heraus in den der Moralität über. Bei der Sittlichkeit, welche das für ihn enthält, was er das concrete Recht nennen müsste, hat er in den Ueberschriften das Wort Recht gar nicht gebraucht; er spricht nur von der Familie, von der bürgerlichen Gesellschaft, vom Staate; erst bei diesem unterscheidet er sodann ein inneres Staatsrecht von einem äusseren. Es ist nicht zu leugnen, dass die Kant'sche Eintheilung des öffentlichen Rechts als des Staatsrechts, Völkerrechts und Weltbürgerrechts, einfacher und übersichtlicher ist.

Wo bleibt aber das Kirchenrecht? Dies kommt bei Hegel nur in einer Anmerkung vor, in welcher er die Kirche als eine religiöse Gesellschaft der sittlichen Beaufsichtigung des Staates unterordnet. Er steht hier ganz auf dem Standpunct der Aufklärung, aber die Aufklärung hat in diesem Puncte Recht. Der Glaube einer Kirche soll vom Staate freigelassen werden, denn die Religion ist eine noch höhere Sphäre, als die politische. Insofern sie aber als Kirche äusserlich zur Erscheinung kommt, ist sie wie jede andere Gesellschaft zu behandeln, denn eine Staatskirche ist so schlimm, als ein Kirchenstaat. Uebrigens ist es die Kirche, die sich hauptsächlich mit der Pflege der Moralität, mit der Bearbeitung der Gewissen zu thun macht.

Alles aber, was man an Hegel's Construction tadeln kann, entspringt bei ihm aus dem tiefen Begriff, den er vom Staate gefasst hatte, in ihm die realisirte Sittlichkeit zu erblicken. Daher kam es, dass er Familie, Gesellschaft und Staat unter den Begriff der Sittlichkeit subsumirte, denn er wollte mit dieser Kategorie von vornherein

sagen, dass der Staat sich Selbstzweck, nicht nur ein Mittel für die Sicherheit der Personen zur Förderung ihrer eudämonistischen Zwecke, ihrer endlichen Interessen sei. Die Gesellschaft ist es, die sich in der Sphäre des gebildeten Egoismus bewegt, in welcher aber, was der Einzelne zunächst für seinen eigenen Nutzen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse hervorbringt in einen Beitrag zum Wohl Aller umschlägt. Die Familie ist der Standpunct des Naturstaates, der patriarchalischen Verfassung. Die Gesellschaft ist der Standpunct des Culturstaates, der Gemeindeverfassung. Sie integrirt sich die Familie, aber sie erzeugt doch nur den Nothstaat. Erst der Staat, der vom Bewusstsein der Freiheit ausgeht und mit ihm alle seine Gemeinden, Familien und Individuen durchdringt, ist der wahre Staat. Wenn man von Hegel so spricht, als ob er einen polizeilichen oder bürokratischen Staat im Sinne gehabt habe, in welchem die Allwissenheit und Allmacht der Regierung alle individuelle Lebendigkeit ertödtete, wie Fichte in seinem geschlossenen Handelsstaat gethan hatte, so verkennt man ihn aufs höchste. Stahl, der nach Hegel in der Bearbeitung des Naturrechts sich vorzüglich auszeichnete, hat gegen ihn eine scharfe Polemik gerichtet, welche sich ihren Stoff aus einzelnen Sätzen, die ihrem Zusammenhang entfremdet worden, und aus methodischen Inconvenienzen entnahm. Sieht man aber auf den Inhalt, so findet man, dass Stahl mit Hegel vollkommen darin übereinstimmt, im Staat das System der sich selbst organisirenden Sittlichkeit und in der constitutionellen Monarchie die vollkommenste Form des Staates zu erblicken. Die beiden griechischen Worte: Ethos und Pathos, mit denen Stahl beständig gross thut, sind ja doch nichts anderes als das, was Hegel unter dem deutschen Wort: Sittlichkeit ausdrückt. Von der demokratischen Seite her hat besonders Ruge das Hegel'sche System angegriffen. Ruge, ein alter Burschenschafter, verdankt dem Studium der Hegel'schen Philosophie alle Kategorien, mit denen er als Publicist oft so glücklich und treffend gewirthschaftet hat. Er kann aber Hegel nicht verzeihen, dass er die Vertretung des Volks bei der Gesetzgebung nicht atomistisch nach der Kopffzahl, sondern ständisch durch eine grundbesitzliche Aristokratie, und durch gewählte Repräsentanten der bürgerlichen Corporationen organisirt wissen will. Von der protestantisch-orthodoxen und katholisch-ultramontanen Partei wurde Hegel Vergötterung des Staates vorgeworfen, weil er im Staat nicht bloß einen Mechanismus, einen Polizei- oder Militärstaat haben, vielmehr ihn mit dem Selbst-

bewusstsein lebendiger Freiheit erfüllen wollte. Die politische Herrschaft der Kirche wurde allerdings durch den Hegel'schen Staatsbegriff ganz und gar überflüssig gemacht. Der Staat galt Hegel als die absolute Macht in allen rechtlichen und sittlichen Verhältnissen. Er verabsolutirte ihn aber nicht in der Weise, als ob er nicht über ihm noch eine höhere Sphäre gekannt und anerkannt hätte. Es war dies die Sphäre der Kunst, der Religion und Wissenschaft, für deren äusserliche Pflege ein Staat wohl sorgen, die er aber in ihrem Innern, in ihrem Wesen frei lassen muss. Hier hat Hegel ausdrücklich zugestanden, dass der Staat selber das Interesse haben müsse, in seinen Bürgern die Existenz einer religiösen Gesinnung vorauszusetzen, durch welche sie sich über alles Empirische, auch über die Geschichte des eigenen Staates, zur directen Beziehung auf das schlechthin Absolute erheben. Hegel hat auf das stärkste den religiösen Fanatismus bekämpft; er hat auf das stärkste das, was der Ultramontanismus verächtlich als das Weltliche behandelt, Arbeit, Eigenthum, Ehe, moralische Selbstgewissheit des Handelns, ohne eines Beichtvaters zu bedürfen, vertheidigt; er hat die unbedingte Unabhängigkeit der politischen Souveränität von aller Klerokratie aufrecht gehalten; allein er hat die Religion selber nicht verworfen. Gegen alles Abergläubische war er unerbittlich und konnte es als Philosoph zwar psychologisch begreifen, musste es aber zugleich eben als Philosoph verfolgen. Daher kam es, dass er dem Protestantismus vor dem Katholicismus auch politisch den Vorzug gab, weil derselbe die Denk- und Gewissensfreiheit fordert und dadurch auch mit dem Princip der politischen Selbstbestimmung harmonirt, während der Katholicismus die Kritik der wissenschaftlichen Forschung nur ausserhalb der von ihm fixirten Dogmen gestattet und sich durch das Institut der Ohrenbeichte die Leitung der Gewissen durch seine Priester vorbehält.

Der Staat ist das eigene Werk der Freiheit des Geistes, worin er es mit seinen eigenen Schöpfungen zu thun hat und sich als Geist für sich offenbar wird. Recht und Sittlichkeit sind daher durch das Gute, das ihren Inhalt ausmacht, an sich selbst heilig und werden es nicht erst durch den Segen einer Kirche. Heiligung im specifischen Sinn gehört der Religion insofern an, als sie die Läuterung unseres Willens ist, welche durch die unmittelbare Beziehung desselben auf den göttlichen Willen entsteht, der das persönliche Princip aller Gesetzlichkeit ist. Die Religion ist mit Recht und Wissenschaft innig verbunden, aber diese sind von ihr in ihrer eigenen Nothwendigkeit

unabhängig. Die Gesetze der ästhetischen Gestaltung sind ebenso selbständig, als die logischen. Nach jenen verfährt die Kunst, nach diesen die Wissenschaft. Die Religion muss, sowie sie darstellend wird, also in den Cultusformen, den ästhetischen, sowie sie wissenschaftlich wird, also in der Theologie, den logischen Gesetzen folgen, aber für sich folgt sie ihrer eigenen Gesetzmässigkeit, wie dieselbe aus dem Verhältniss des Menschen zu Gott als dem eigenthümlichen Inhalt der Religion, entspringt.

Die Staatslehre Hegel's konnte keine der Parteien befriedigen in deren Mitte sie erschien. Dem Feudalismus, der sich so gern patriarchalische Verfassung betitelt, widersprach er durch die Forderung der Gesetzmässigkeit; der abstracten Demokratie, welche der Volkssouveränität schmeichelt, durch die Förderung der Monarchie; der Aristokratie durch die Forderung einer Vertretung des Volkes, der Bureaukratie des Beamtenstaats durch die Forderung der Pressfreiheit, des Schwurgerichts und der Selbständigkeit der Corporationen; der Hierarchie aller Confessionen durch die Forderung der Unterordnung der Religion in ihrer Erscheinung als Kirche unter die Souveränität des Staates und durch die Forderung der Emancipation der Wissenschaft von der Auctorität der Kirche; dem Industriestaat, der das Volk durch den Köder des Reichthums und des materiellen Wohllebens für die Sklaverei der Fabrikarbeit zu fangen sucht, durch die Forderung der Sittlichkeit als des absoluten Staatszwecks; dem aufgeklärten Despotismus endlich, der alles für, nichts aber durch das Volk thun will, durch die Forderung einer Verfassung; von dem kosmopolitischen Socialismus zu geschweigen, welchem er den geschichtlichen und nationalen Charakter des Staates entgegensetzt. Hegel's Widerspruch war nicht, wie es wohl vorkommt, der einer noch unbefangenen jugendlichen Naivetät, sondern der eines kritisch durchgearbeiteten gereiften, seiner Tragweiten vollkommen bewussten Urtheils. Daher erbitterte er alle Parteien gründlich gegen sich. Sie verfehlten auch nicht, sich gemach alle gegen ihn zu kehren und ihn bald als servil, bald als radical zu verschreien. Mit echtem Mannesmuth hielt Hegel gegen sie alle Stand, wie dies die Zusätze zeigen, welche Gans nach seinem Tode aus seinen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie hat drucken lassen.

Ein halbes Jahrhundert ist seit ihrem ersten Erscheinen verflossen. Der Fortschritt der Zeit hat Hegel auch auf gar manchen Punkten, z. B. in der politischen Bildung der Massen, thatsächlich überflügelt, aber in den Haupttheilen ist der Hegel'sche Staat noch immer der

vernünftigste, und der Ausdruck, den er in Hegel's Darstellung gefunden hat, der schönste. In den gewöhnlichen Naturrechten hat die Sprache einen Beigeschmack aus dem römischen Recht, aus der Manier der Definitionen in den Institutionen und Pandecten. Fichte warf diese trockne Manier zuerst in seinem Naturrecht, aber doch tumultuarisch ab, während Hegel mit kunstsinniger Besonnenheit arbeitete und aus dem Schatz der deutschen Sprache das reinste Gold prägte.

---

### DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

Obwohl Hegel's Philosophie der Geschichte erst nach seinem Tode von Gans herausgegeben ward, so wollen wir sie doch hier sogleich der Rechtsphilosophie anschliessen, weil diese mit ihrem Begriff und mit der Andeutung seiner Gliederung endigt. Wir haben schon bemerkt, dass im System der Wissenschaft auch der Begriff der Geschichte vorkommen müsse, allein man muss zugeben, dass die Wissenschaft der Geschichte nicht in dem gleichen Maasse als Psychologie, Logik u. s. w. eine strenge Wissenschaft zu sein vermöge, weil in der empirischen Entwicklung des Geistes auch Zufall und Willkür eintreten.

Die constanten Elemente der Geschichte sind im Begriff der Vernunft, in den Gesetzen der Natur, in der Psychologie und Ethik gegeben. Durch ihre Nothwendigkeit allein wird das Thatsächliche verständlich. Insofern das menschliche Handeln an sie gebunden bleibt, geschieht nichts Neues unter der Sonne. Familie, Gemeinde, Eigenthum, Arbeit, Stände, Gewerbe, Handel, Regierung, Gesetze, Sitten, Krieg, finden wir bei allen Völkern zu allen Zeiten. Immer und überall erblicken wir das nämliche Schauspiel des Auflebens und Absterbens der Staaten, der Reformen und Revolutionen. Dass alle diese Elemente sich als Erscheinung in's Unendliche hin modificiren, würde eine Wissenschaft der Geschichte nur noch unmöglicher machen. Was ist in diesem Gewimmel von Thatsachen das leitende Princip? Ist ein solches vorhanden, so müssen die Thatsachen als seine Consequenzen ein inneres Verhältniss zu einander haben. Ein solches Princip ist nach Hegel vorhanden.

Die Weltgeschichte definirt er als den Fortschritt der Menschheit im Bewusstsein der Freiheit.

Dies ist ebenso gross und wahr gedacht als einfach und schlagend ausgesprochen.

Das wahrhaft Neue in der Geschichte ist die tiefere Erfassung des Begriffs der Freiheit, die alle besondern Elemente des Lebens mit sich durchdringt und umgestaltet. Insofern geschieht immer Neues unter der Sonne. Der Geist ist als erscheinender in's Unendliche hin perfectibel. Die Handlungen der Menschen bleiben materiell genommen, sich immer gleich, aber das Bewusstsein, mit welchem sie handeln, verändert sich. Es entsteht nun für die Philosophie die schwierige Frage, wo im System die Geschichte ihren Ort finde, denn zur Geschichte gehört doch auch Kunst, Religion und Wissenschaft. Ganz unbedenklich kann man zugeben, dass die Philosophie der Geschichte an den Schluss des Systems gerückt werden könne. Es würde pedantisch sein, dies zu bestreiten. Da sich das Bewusstsein in der Philosophie den präzisesten Ausdruck giebt, so könnte der Begriff der Wissenschaft sich auch sehr wohl mit dem der Geschichte überhaupt combiniren und als das höchste Resultat herausgestellt werden. Dass Hegel aber den Begriff des Staates zum Ausgangspunct für die Geschichte genommen hat, hat seinen Grund in dem Wesen der Freiheit, die in ihm sich eine unzweideutige, objective Existenz, ein bestimmtes Bewusstsein von Recht und Pflicht, dem sittlichen Werth menschlichen Handelns giebt, während in Kunst und Religion die Phantasie und in der Wissenschaft Zweifel und Irrthum des Erkennens einen grossen Spielraum einnimmt. Die Gesetzbücher der Völker sind das concrete Kriterium, nach welchem sie in ihrem Bewusstsein der Freiheit gemessen werden können. Der Staat umfasst die Totalität aller Verhältnisse, welche sich auf die Idee des Guten beziehen. Hegel schliesst sich hier, wie in so vielen andern Stücken, Kant an, der ebenfalls den Begriff des Staats zum Leitfaden der Entwicklung der Geschichte gemacht wissen wollte. In der Einleitung zu seiner Darstellung hat Hegel noch selber seinen Gedanken ausführlich gerechtfertigt und darin den Begriff des Staates, den er in der Rechtsphilosophie aufgestellt hatte, wesentlich erläutert und ergänzt. Wer noch irgend Scrupel haben kann, ob Hegel es mit der Freiheit ehrlich meine, oder wie er den Begriff der Sittlichkeit verstehe, der ist auf diese Ableitung des Begriffs der Weltgeschichte aus dem Begriff des Staates zu verweisen. Sie ist auch ein Muster, wie in dem reinsten deutschen Ausdruck ein tief sinniger Gedanke mit vollkommener Klarheit und wohlthuender Verständlichkeit dargestellt werden kann. Die Art, wie Hegel hier

und in der Rechtsphilosophie die Sittlichkeit beschreibt, lässt sich nur mit der unnachahmlichen Art vergleichen, mit welcher Jacob Grimm ähnliche Gegenstände behandelte. Ungesucht sprudelten beiden Männern die lautersten Quellen des deutschen Wortes entgegen. Ein poetischer Duft umspielt die schöpferischen Bildungen dieser grossen Lehrmeister, auch wenn sie sich in die planste Verständigkeit herunterlassen.

Die constanten Elemente der Geschichte hatte Hegel schon einmal in der Phänomenologie des Geistes als der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins untersucht. Es war darin wie wir gesehen haben mit Recht keine ethnographische, chronologische, historische Thatsache erwähnt; es war keine Person aus der Geschichte genannt. Jetzt handelte er die Geschichte aus dem Princip des Staates ab. Er folgte hierin Kant, der 1784 in einer eigenen Abhandlung den Begriff des geschichtlichen Processes von diesem Punct aus gefasst hatte, weil das Bewusstsein der Freiheit im Staate zur objectiven Bestimmtheit gelangt. Kant hatte aber nur einen Entwurf gemacht und sich nicht auf eine Ausführung im besondern eingelassen, wie Hegel sie versuchte.

Das geographische Element reicht für die Geschichte nicht aus, wenn man auch von der Geschichte Asien's, Afrika's, Europa's und Amerika's spricht. Die Nationen greifen über die Grenzen der Welttheile. Die geographische Bestimmtheit ist ein sehr wichtiger Factor für den geschichtlichen Process, aber doch nur eine äussere Grundlage, nicht ein Princip. Mehr noch als die Bodenplastik, ist das Wasser geeignet, einen Leitfaden darzubieten, weil es die Bewegung der Völker vermittelt. Kapp in seiner Philosophie der Erdkunde hat hiernach die orientalische, antike und moderne Welt als

- 1) die potamische,
- 2) die thalassische,
- 3) die oceanische

unterschieden. Asien bringt die grossen Stromuferstaaten hervor; Europa die Mittelmeerstaaten; Amerika, zwischen dem atlantischen und stillen Ocean sich hinstreckend, ist wesentlich oceanisch.

Das nächst höhere Element ist das anthropologische der Racendifferenz, sofern die schwarze, gelbe und weisse Race nicht nur einen verschiedenen äusseren Typus, sondern auch eine verschiedene psychische Anlage zeigen. Die Racen aber vermischen sich, und es existirt, wie sehr auch Herr von Gobineau darüber seufzte, je länger desto we-

niger ein reines Vollblut. In Amerika mischen sich jetzt schon alle Racen.

- 1) Die äthiopische ist für sich die geschichtslose;
- 2) die mongolische die geschichtlich-stabile;
- 3) die kaukasische die geschichtlich-progressive.

An das ethnographische Element schliesst sich eine anthropologische Analogie an, die von den Lebensaltern des Menschen hergenommen und sehr oft wiederholt ist. Herder brachte sie besonders in Aufnahme und Hegel adoptirt sie noch.

- 1) Das Kindesalter sollen die Orientalen;
- 2) das Jünglingsalter die Griechen;
- 3) das Mannesalter die Römer;
- 4) das Greisenalter die Germanen darstellen.

Begreifen lässt sich mit einer solchen Analogie die Geschichte nicht, weshalb man den ganz abstracten Zeitbegriff vorgezogen und die Geschichte

- 1) in die alte;
- 2) in die mittlere;
- 3) in die neue;

oder auch nur in die alte und neue getheilt hat. Alt und Neu ist aber ein ganz relativer Begriff. Ein Princip wird damit nicht ausgesprochen.

Soll dies geschehen, so ist man noch immer auf den Bruch verfallen, den das Christenthum in der Welt hervorgebracht hat.

Hiermit hat man die Religion berührt und es leuchtet ein, dass sie von der Entwicklung des Staates nicht getrennt werden kann. Wir sprechen daher auch von heidnischen, muhammedanischen, christlichen Staaten.

- 1) Der Paganismus (Polytheismus);
- 2) der Monotheismus;
- 3) der christliche Trinitätsglaube

sind die qualitativen Differenzen des religiösen Gebietes. In der Religion liegt aber ein phantastisches Moment, welches die objective Wirklichkeit transcendirt, während der Staat sich in den unzweideutigen Verhältnissen des selbstbewussten Willens bewegt. So lange diese Verhältnisse noch zugleich als religiöse gelten, oder so lange sie noch durch die Religion auf eine ihnen äusserliche Weise eine absolute Berechtigung empfangen, ist der Staat noch nicht in sich vollkommen frei und souverän. Hegel forderte für die Vollendung des

Staates Gesinnung; d. h. er wollte das Recht nicht von der Moralität getrennt wissen. Das Recht soll dem Menschen nicht eine ihm innerlich fremde, zufällige Bestimmtheit sein, sondern er soll sich selbst seinem Wesen nach darin erkennen. Er soll im Staat nicht bloß eine Anstalt zur Sicherung seiner Person und Habe, zur Förderung seiner particulären Interessen erblicken, sondern der Staat soll ihm als die concrete Realisirung der Idee des Guten heilig sein. Der Polizeistaat oder der Industriestaat waren Hegel so gut als Fichte, Schleiermacher, Steffens, nur Caricaturen des wahren Staates. Eine blasphemische Vergötterung des Staates, wie man sie ihm vorgeworfen, war dies nicht, da er die Sphäre der Religion als eine noch über den Staat hinausliegende anerkannte. Er hatte in dem Entwurf zu einer neuen Verfassung Deutschlands gesagt, dass der Staat verschiedene Confessionen in sich aufnehmen könne, ja dass er dadurch freier werde. In seiner Berliner Periode neigte er sich aber dazu, den Protestantismus als diejenige Confession zu betrachten, welche den wahrhaft sittlichen Staat allein möglich mache. Allein es erhellt, dass der Staat als solcher sich lediglich um die Vernunft seiner Gesetze und Einrichtungen zu kümmern hat, ohne dabei auf irgend ein Credo zu reflectiren. Der moderne Staat als solcher hat keine Religion; er lässt aber dieselbe frei in sich gewähren. Er gesteht jedem seiner Bürger das Recht zu, sich zu Gott nach seiner besondern Ueberzeugung zu verhalten. Der Staat hat Alles mit der Vernunft der menschlichen Freiheit, nichts mit der ewigen Seligkeit zu schaffen. Diese überlässt er dem Glauben eines Jeden. Hierin von jeder äusseren Gewalt unabhängig zu sein, ist das höchste Recht des Menschen denn hier steht er im tiefsten Mysterium. Sagt man mit Hegel, der Staat solle, um seinem wahren Begriff zu entsprechen, protestantisch sein, so fragt sich sogleich, ob lutherisch oder calvinistisch oder anglikanisch u. s. w. Hiermit ist die Zumuthung an den Staat, eine Confession haben zu sollen, schon factisch widerlegt.

Hegel hat daher auch für die Eintheilung der Weltgeschichte von der Religion abstrahirt. Er hat vier Weltalter unterschieden:

- 1) das orientalische;
- 2) das griechische;
- 3) das römische;
- 4) das germanische.

Von diesen vier Weltaltern machen die beiden mittleren, als der Gegensatz zum Orient im Grunde nur eine Welt aus, welche wir die

antike zu nennen pflegen. Ein Begriff ist mit diesen Benennungen nicht ausgesprochen. Diesen giebt Hegel nur in der Form des quantitativen Urtheils, dass im Orient Einer, in der antiken Welt Einige, in der modernen Welt Alle frei sind. In anderer Form ausgedrückt, heisst dies:

- 1) Despotie: Orient;
- 2) Republik: Griechenland und Rom;
- 3) Constitutionelle Monarchie: germanischer Staat.

Die Geschichte liefert Hegel den empirischen Beweis für die Nothwendigkeit der letzteren Form. Er gesteht am Schluss seiner Betrachtung, dass die Hauptschwierigkeit derselben darin liege, die Berechtigung und Bethheiligung Aller an der Gesetzgebung zu verwirklichen. Er war ein Gegner Rousseau's. Er wollte eine Vertretung des Volks nach ständischer Gliederung. Wie würde er erstaunt sein, dass kaum zwanzig Jahre nach seinem Tode Europa sich politisch neu constituirte, indem es jeden volljährigen, unbescholtenen, selbständigen Mann ohne Unterschied des Standes, des Stammes, der Bildung, des Vermögens, mit dem vollen activen und passiven Wahlrecht ausstattete. In einem Lastträger, Nachtwächter, Droschkenkutscher u. s. w. eine politische Person zu erblicken, die in der Wahlgemeinde mit einem Kaufmann, Professor, Richter, Regierungsrath u. s. w. ganz gleiche Stimme haben sollte, würde ihn erschreckt haben. Bei richtiger Ueberlegung würde er aber im Urwähler die richtige Consequenz des constitutionellen Principis haben anerkennen müssen. Die Idee des Staates muss alle Bürger desselben durchdringen und versittlichen. Sie duldet keinen Pöbel mehr. Der Wahlact des Urwählers versöhnt die Souveränität des Volks mit der fürstlichen Souveränität, in welcher sie selber sich als concrete Persönlichkeit individualisirt. Wir haben seit Herder eine grosse Menge von Büchern erlebt, welche sich die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte zum Zweck gemacht haben. Sie sind zum grossen Theil vergessen, weil sie entweder das empirische Material nicht überwältigen konnten und dasselbe nur in eine abstracte Formulirung umsetzten, oder weil sie, wie Krause, von abstracten Principien ausgingen und den empirischen Process vernachlässigten. Geistreiche Historiker, wie J. von Müller in seinen vierundzwanzig Büchern „Allgemeine Geschichte der Menschheit“; oder Dippold in seinen Skizzen der Geschichte, kamen der wahren Idee der Geschichte immer noch näher, als solche sogenannte Constructionen *a priori*. Hegel's Werk

ist das einzige, das sich neben allen andern Versuchen dauernd erhalten hat, weil es eine bewunderungswürdige Ausgleichung jener Extreme darstellt. Es wird auch fernerhin sich als classisch behaupten, weil es in der Form einer einfachen Erzählung doch den Begriff als die immanente Seele der Thatsachen zur Geltung bringt und umgekehrt bei den unvermeidlichen Auseinandersetzungen des Begriffs mit markigem Pinsel an den Glanz der geschichtlichen Erscheinung zu erinnern und namentlich grosse Individuen, wie Alexander, Cäsar, Luther, zauberhaft zu vergegenwärtigen weiss. Die Hauptsache bleibt aber, dass er das Princip der Weltgeschichte, den Begriff der Freiheit, richtig gefasst hat. Es ist dem Einzelnen nicht zu verargen, wenn er sich durch das wechselvolle Leben mit Hypothesen durchhilft, so gut er kann. Der Eine appellirt an das Schicksal, der Andere an die Vorsehung, aber die Nothwendigkeit der Freiheit ist die absolute Macht des Geschehens. Der Zweck der Geschichte ist nicht der Eudämonismus einer mit allem Comfort gesättigten Sinnlichkeit, sondern die Freiheit, die im Bewusstsein ihrer Gesetzmässigkeit ihre Vorsehung besitzt und kraft derselben ihr Geschick bald tragisch, bald komisch gestaltet.

Es lässt sich natürlich eine noch viel strengere Durchführung der Geschichtsphilosophie denken, als Hegel sie gegeben hat, und bei welcher die Frage nach der Stellung der Juden besonders in näheren Betracht gezogen werden müsste. Hegel hat denselben auf verschiedenen Gebieten eine verschiedene Beziehung zugetheilt. In der Philosophie der Geschichte hat er sie nur als ein Moment des persischen Reichs erwähnt; in der Religionsphilosophie den Griechen unmittelbar vorangestellt. Die Juden sind aber das welthistorische Volk, welches zwischen den Nationalstaaten des Orients und des classischen Alterthums und zwischen dem Humanitätsstaat der germanisch-christlichen Welt die Mitte ausmacht. An politischer Bildung, an ästhetischer Feinheit, an wissenschaftlicher Einsicht, stehen sie vielen andern Völkern nach, allein an religiöser Begeisterung übertreffen sie alle andern. Der weltgeschichtliche Maasstab für die Bedeutung der Völker kann nur in dem Verhältniss liegen, in welchem der Begriff der Menschheit bei ihnen zur Realität gelangt. Von hier aus stehen die Juden höher als alle Völker des Orient nicht nur, sondern auch als die Griechen, Römer und Germanen. Als die absolute Mitte der Geschichte sind sie der Widerspruch, sich selbst noch mit ihrer Nationalität gegen die Idee der Menschheit negativ zu ver-

halten. Sie machen das Postulat einer allgemeinen Theokratie, der sich alle Völker durch ihre Vermittelung unterwerfen sollen, aber sie verurtheilen und tödten den Juden, der mit Bewusstsein ausspricht, dass der wahre Gott nicht blos ein Nationalgott sein könne, sondern der Gott aller Menschen sein müsse, welchem Volke sie auch immer entstammen möchten. Die Völker der alten Welt zerfallen in drei grosse Gruppen, deren jede mit einer Indifferenzirung der Nationalitäten schliesst.

I. Die ostasiatische Gruppe enthält die passiven Völker, welche dem rohen Eudämonismus der geschichtlichen Naturvölker gegenüber als die ersten Culturvölker nur erst ein negatives, asketisches Ideal hervorbringen. Es sind dies:

- 1) Die Chinesen;
- 2) die Inder;
- 3) die buddhistischen oder indo-chinesischen Völker.

Chinesen und Inder sind sich entgegengesetzt. Das Princip des Staates der ersteren ist das natursittliche der Familienpietät, das sich in einer moralischen Zucht gefällt. Das Princip der Inder ist das der Standesehre, das zu einem formellen Rechtsstaat führt, der auch die empörendste Inhumanität zu einem positiven Recht stempelt, weil der Stand als Kaste an die Familie gebunden, und die niedrigere Kaste gegen die höhere rechtlos gemacht wird. Die Befreiung von dem Unmenschlichen des Kastenstaates sucht der Buddhismus im Bettlerthum, das er zur Religion erhebt, welche die Gleichheit aller Menschen im Elend der Krankheit, des Alters und des Todes als Princip einer abstracten Brüderlichkeit setzt.

II. Die westasiatische Gruppe enthält die activen Völker, die ein heroisches Ideal verfolgen und den Genuss der Güter dieser Welt zum Preis des Kampfes machen. Es sind:

- 1) Die Perser;
- 2) die Aegyptier;
- 3) die Semiten.

Der Perser führt Krieg, um zu erobern und zu herrschen; der Aegyptier, seine Saaten, Canäle, Paläste, Tempel und Gräber zu schützen; der Semite als arabischer, des Kriegs und des Raubes — als chaldäischer, des Schutzes der Cultur und ihrer Reichthümer wegen; der phönikische zur Erweiterung und zum Schutz seines Handels. Babylon wurde der Sitz des Continentalhandels, Tyrus und Sidon thaten den Schritt vom Lande auf's Meer und vollendeten damit den kos-

mopolitischen Charakter des Handels. Der weltlustige Sinn der Semiten ist das affirmative Gegentheil der mönchischen Entsagung des buddhistischen Bettlerthums, aber auch die maassvolle Haltung Aegyptens steht der phantastischen Ausschweifung und Ungeheuerlichkeit Indiens, und das kriegerische Pathos der Perser der Friedfertigkeit des viellesenden und vielschreibenden Chinesen gegenüber.

### III. Die europäische Gruppe umfasst:

- 1) Die Griechen;
- 2) die Römer;
- 3) die Germanen,

bevor sie zum Christenthum übertreten. Es sind dies die Völker der politischen Individualität. Das Interesse an der Bildung der Verfassung des Staats wird die Lebensaufgabe der freien Männer. Bei den Griechen wird die Demokratie der Gemeinde, bei den Römern die Aristokratie des Patriciats, bei den Germanen die Monarchie des gewählten Heerkönigs die Grundlage der Entwicklung. Die Germanen bewirken durch ihre Wanderungen und Kriege die Zertrümmerung der von den Römern unterworfenen Völker, erfrischen sie aber auch mit ihrem Blute. Sie machen sich zum grössten und mächtigsten Volke, dem fortan kein anderes zu widerstehen vermag. Diese Weltherrschaft wurde ihnen aber nur möglich durch die Aufnahme des Christenthums, weil dies ihre ausserordentliche, naturwüchsige Kraft zum Organ der Idee der Menschheit weihte. Die Juden stehen allen diesen Völkern principiell als Theokraten gegenüber. Sie integriren alle besondern Elemente, durch welche jene Völker in der Geschichte Epoche machen, geben ihnen aber einen ganz andern Zusammenhang, der die Consequenzen ihrer einseitigen Ausschliesslichkeit aufhebt.

Die Nationalität hat für den Juden nicht als das blos natürliche Band der Einheit, sondern dadurch eine unendliche Bedeutung, dass der Nachkomme Abrahams das Glück hat, zu dem wahren Gott und zu seinem im Gesetz geoffenbarten Willen in ein unmittelbares Verhältniss zu treten. Der Nichtjude kann aber auch durch Anerkennung des Gesetzes und durch die Beschneidung ein Mitglied der Theokratie werden, so wie umgekehrt der Abfall von ihr den Einzelnen auch seinem Volke entfremdet. Mit andern Worten: die jüdische Nationalität beruht nicht auf einem physischen, sondern auf einem geistigen Grunde und ist eben dadurch stärker, als jede blosse Nationalität. Der Glaube an den Gott Abrahams macht den Juden zum

Juden, nicht die Zeugung, die erst einen secundären Werth hat. Moses genirte sich nicht, noch in hohem Alter eine Negerin zu heirathen. Seine Geschwister missbilligten dies freilich, allein Jehova strafte sie dafür. Jesus drückte die Freiheit des Glaubens von der äusserlichen Abstammung so aus, dass er die auf ihre Genealogie stolzen Pharisäer fragte, ob sie nicht glaubten, dass Gott dem Abraham aus jedem Steine Samen erwecken könne. Als Semiten verleugneten die Juden nicht den realistischen Sinn für die Güter dieser Welt; sie eroberten Kanaan, als das Land worin Milch und Honig fleusst, allein die Idee, welche sie begeisterte und welche ihr gesamtes Leben durchdrang, war die der Heiligkeit. Eine genauere Analyse ihrer sittlichen Organisation zeigt, dass dieselbe an wahrhafter Menschlichkeit höher steht, als die aller andern Völker vor dem Christenthum, wenn auch die Geschichte der Juden überreich an Zügen der grausamsten, scheusslichsten Verbrechen ist, weil die Macht der Leidenschaft, dem Gesetz Gottes gegenüber, in keinem Volk eine stärkere Intensität geübt hat.

Von der dämonischen Macht der Natur, welche alle andern Völker befangen hielt, waren sie durch den Glauben frei, dass ihr Gott dieselbe erschaffe. Schon dieser eine Punkt macht es unmöglich, sie den andern Völkern des Alterthums zu coordiniren. Von dem Druck der Geschichte aber, auch wenn seine Wucht sie je zuweilen zu zermalmern drohte, waren sie durch den Glauben frei, dass ihr Gott ihnen dennoch die Weltherrschaft vorbehalten habe. Dieser Glaube beseelt auch heute noch die Juden und lässt sie das Christenthum als eine Episode in ihrer Geschichte ansehen. Die Juden sind wie die Chinesen, Verehrer der Familienpietät, machen sie aber nicht zum ausschliesslichen Princip. Sie sondern sich, wie die Inder, in Stämme, aber diese verhärten sich nicht zu Kasten und der Stamm der Leviten, dem die Verrichtung der priesterlichen Handlungen übertragen ist, geniesst deshalb nicht das Vorrecht eines heiligeren, göttlicheren, denn alle sind ein priesterlich Volk. Heiligkeit ist die Aufgabe für jeden Juden und er braucht deswegen nicht wie der Buddhist zum Mönch und Bettler zu werden. Der Jude ist kriegerisch und beweist bis zu dem Aufstande Bar-Chochba's unter Hadrian hin eine ganz unvergleichliche Tapferkeit, die mit den mächtigsten Völkern zu kämpfen kühn genug ist; er geht aber nicht wie die Perser auf stete Eroberung aus, sondern begnügt sich mit der von Kanaan, als dem Ursitz der Abrahamiden. Der Jude treibt Ackerbau und Viehzucht,

wie die Aegyptier, Handel, wie die Babylonier und Phönikier, ohne, wie sie, in diese Thätigkeit einseitig aufzugehen. In der Verfassung geht er, wie der Grieche, vom Begriff der Volksgemeinde aus; die siebenzig Aeltesten derselben bilden einen Senat — das aristokratisch römische Element; das monarchische Element kann für den Juden consequent nur in Gott selber liegen, der dem Volk durch die Propheten seinen Willen offenbart. Das Königthum war eine Inconsequenz der Juden, wie der Prophet Samuel ihnen dasselbe auch ausdrücklich widerräth. Nach kurzer Blüthe richteten sie ihren Staat auch durch dasselbe zu Grunde. Nach der Rückkehr aus dem Exil fiel der Schwerpunkt ihrer ganzen Organisation consequenter in den Hohenpriester. Die Propheten als die freien Vertreter des ganzen Volkes übten dieselbe Function, die wir heute Pressfreiheit nennen. Das Hauptmoment des ursprünglichen germanischen Staats, das Lehnswesen, fehlte den Juden auch nicht, sofern sie ganz Kanaan als ein Lehn Jehovas besaßen, das alle funfzig Jahre an denselben zurückfallen sollte. Ich glaube daher, dass die welthistorische Stellung der Juden darin besteht, als die einzig wahren Theokraten den Völkern des Alterthums entgegengesetzt zu sein, in dieser Entgegensetzung aber zugleich höher, als sie, zu stehen. Die Juden sind, wie die Germanen, ein absolutes Wandervolk, das sich durch alle andern Völker hin continuirt. Während aber die Deutschen ihre Nationalität unter andern Nationen gewöhnlich verlieren und mit ihnen verschmelzen, wissen die Juden sich die ihrige zu erhalten, sollten sie auch einen Frack anziehen und Glacéhandschuhe tragen. In der Skizze, welche Hegel am Schluss der Rechtsphilosophie gegeben hat, erwähnt er des israelitischen Volkes bei dem Eintritt in die germanische Welt, als des, in welchem der unendliche Schmerz der absoluten Entzweigung des Menschen mit Gott den Uebergang zur absoluten Versöhnung Gottes mit dem Menschen gemacht habe. Dies halte ich für die richtige Stellung der Juden. Es ergiebt sich dann die Eintheilung der Weltgeschichte:

- 1) in die Nationalstaaten;
- 2) in den theokratischen Staat;
- 3) in den Humanitätsstaat.

Hegel schliesst mit den Germanen, weil sie innerhalb der kaukasischen Race in der That derjenige Stamm sind, dem die Initiative aller weiteren welthistorischen Bewegung zufällt. Sie haben sich von Europa durch die oceanische Schiffahrt auf alle Welttheile hin ver-

breitet. Sie zwingen die zahllosen Naturvölker, die bis dahin ausserhalb des weltgeschichtlichen Processes standen, in denselben einzutreten oder zu verschwinden. Sie zwingen aber auch die uralten historischen Nationen des Orients, sich ihrer starren Abgeschlossenheit zu entäussern und in den Regenerationsversuch durch ein höheres Princip sich einzulassen.

---

#### HEGEL'S PSYCHOLOGIE.

Die Voraussetzung für Hegel's Philosophie des Rechts, des Staats und der Geschichte war nicht etwa nur, wie man gewöhnlich sagt, seine Logik, sondern nicht weniger seine Psychologie.

Seit der Locke'schen Philosophie war die Psychologie recht eigentlich zur centralen Wissenschaft geworden, der sich die Forschung mit Vorliebe zuwandte und von der aus man auch die andern Wissenschaften, Ethik, Aesthetik, Religionsdoctrin zu begründen strebte. Die Deutschen hatten in ihr durch Jrwing, von Creutz, Platner, ebenso Bedeutendes geleistet, als die Engländer und Franzosen. Durch die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft trat aber der Begriff des Bewusstseins so sehr in den Vordergrund, dass er die ganze Psychologie absorbirte.

Kant hat zwar auch eine Anthropologie hinterlassen, die aber nur eine geistreiche und elegante Besprechung der vorzüglichsten Elemente der Psychologie ist; seine [wissenschaftlich begründete Psychologie wird man immer in der transcendentalen Aesthetik und Logik seiner Vernunftkritik, besonders in dem Capitel von der Deduction der Kategorien zu suchen haben. Fichte hatte gar keine Psychologie mehr ausserhalb der Wissenschaftslehre; Schelling ebenso wenig ausserhalb seines transcendentalen Idealismus. Herbart hatte wieder eine Psychologie, weil er das Ich als das Subject erklärte, welches sich durch seine Vorstellungen erhält, da er die Vorstellungen als psychische Quanta betrachtete, die sich gegeneinander mit äusserer Selbständigkeit verhalten. Seine Psychologie wurde daher wesentlich zu einer Theorie des Mechanismus der Vorstellungen, der die Spontaneität des Ichs illusorisch machte.

Hegel fasste die Psychologie von einem höheren Princip aus, das

seine Philosophie überhaupt von allen andern unterscheidet, vom Begriff des Geistes. Er unterschied:

- 1) den subjectiven;
- 2) den objectiven;
- 3) den absoluten Geist,

und brachte damit Licht in eine Region, welche der äussersten Verworrenheit anheimgefallen war. Unter der ersteren Benennung verstand er den einzelnen Geist, wie er sich von seiner Natürlichkeit zur formalen Freiheit entwickelt; unter der zweiten den Geist, wie er sich in seinem Thun durch die Idee des Guten bestimmt; unter der dritten den Geist, wie er sich in der Kunst, Religion und Wissenschaft zur Anschauung, zum Gefühl und Begriff des Absoluten erhebt.

Im Begriff des subjectiven Geistes unterschied Hegel wiederum drei besondere Momente:

- 1) den der Seele;
- 2) den des Bewusstseins;
- 3) den des Geistes.

Er benannte sie als besondere Wissenschaften:

- 1) als Anthropologie;
- 2) als Phänomenologie;
- 3) als Psychologie.

Ich glaube, dass er besser gethan hätte, diese letzte Bezeichnung zu unterlassen, da der Name Psychologie einmal für alles, was er in seiner Lehre vom subjectiven Geist zusammenfasste, gebräuchlich geworden ist. Er musste der Generalname bleiben, und Hegel konnte füglich für den dritten Theil Pneumatologie sagen; ein Name, dessen sich ja auch die ältere Metaphysik bedient hatte. Anthropologie ist ein Name, der seiner Weitsichtigkeit halber sehr verschiedene Bedeutungen empfangen hat. Hegel verstand darunter die ganze Sphäre des Unbewussten im Menschen, sofern er unmittelbar als Geist doch noch durch die Natur bestimmt wird. Es ist die passive Seite des Menschen, wie sie in seinen natürlichen Qualitäten, Veränderungen und im Kampf der Seele mit ihrer Leiblichkeit erscheint, um dieselbe zum symbolischen Ausdruck ihres Innern zu machen. Man betrachte das Durcheinander, mit welchem bis auf Hegel die Begriffe Race, Temperament, Anlage, Geschlecht, Altersstufen, Schlaf und Wachen, Traum, Gewohnheit, Mimik u. s. w. sehr zufällig behandelt wurden, um den unermesslichen Fortschritt zu würdigen, den er hier gemacht hat. Es lässt sich auch hier, wie in der Ethik eine noch strengere

Ordnung, ein noch innigerer Zusammenhang der Bestimmungen denken, als er sie gegeben hat, allein der Ruhm der ersten Begründung wird ihm bleiben müssen.

Die Hauptschwierigkeit liegt bei der menschlichen Psychologie darin, das Denken in seiner Einheit wie in seinem Unterschiede von dem Empfinden richtig zu fassen. Das Thier kommt über das Empfinden nicht hinaus, während bei dem Menschen von vornherein das Denken das auch in seinem Empfinden thätige Princip ausmacht. Der Erscheinung nach geht er empirisch vom Empfinden aus, allein dem Wesen nach verhält er sich schon im Empfinden als ein an sich vernünftiges Subject. Das Thier bleibt als empfindend in der Vereinzelung stehen; der Mensch erhebt sich aus dem Einzelnen zum Allgemeinen. Wir nennen das Denken, sofern es sich dem Empfinden entgegensetzt, Bewusstsein. Das Bewusstsein entsteht nicht erst successiv, sondern ist ursprünglich im Menschen als seine denkende Beziehung auf sich vorhanden. Unmittelbar weiss es der Mensch noch nicht, dass er denkt. Das Urbewusstsein ist noch ein Unbewusstsein. An sich existirt das Ich bereits, aber noch nicht für sich. Daher kann das Bewusstsein innerhalb der Sphäre des Unbewussten nur als ein selbst noch natürliches gefasst werden. Schlafen und Wachen z. B. sind natürliche Veränderungen, entgegengesetzte Zustände. Das menschliche Wachen unterscheidet sich vom thierischen dadurch, dass der Mensch nicht nur zur sinnlichen Gegenständlichkeit in ein Verhältniss tritt, sondern dass er sich auch von diesem Verhältniss für sich unterscheidet. Es kann nun gestritten werden, wo der Begriff des Wachens behandelt werden solle, allein man muss in solchen Fällen sich nicht irre machen lassen und am Princip festhalten. Eben deshalb gehört auch der Traum in die Sphäre des Unbewussten, obwohl er schon die Bildung von Anschauungen und Vorstellungen voraussetzt. Während wir träumen, ist der freie Unterschied unserer als Subject von der Objectivität nicht vorhanden. Die Bedingung zu träumen, ist das Schlafen. Schlafen aber ist ein Act der natürlichen Lebendigkeit, d. h. eines vom Denken unabhängigen Naturprocesses. Und so ist auch die Verrücktheit ein Herunterfallen in das Unbewusste. Formell hat der Verrückte Bewusstsein, allein er ist in einem Zustande von Unbewusstsein befangen, soweit es sich um seine verrückten Vorstellungen handelt. Er ist gegen sie ebenso unfrei, als der Träumende gegen die Bilder, die in seiner Seele chaotisch vorüberhuschen. Wenn der Verrückte sich von seinem Wahn befreit, so ist dies Zurückkommen zu seiner freien Subjectivität

ganz analog dem Erwachen aus einem Traum. Die Zustände des Irrsinns müssen daher ebenso gut, als die des Somnambulismus, in die Kategorie des Unbewusstseins gestellt werden, obwohl ihre Vermittelung weit höheren Sphären angehören kann.

Hegel hat nun den Begriff des Bewusstseins unter dem Namen der Phänomenologie abgehandelt. Sie macht den Gegensatz zur Anthropologie aus, denn in dieser sind alle Bestimmungen nothwendige, durch die Natur gesetzte, während mit dem Bewusstsein die Freiheit des Denkens als in sich unendliche Selbstbestimmung, als Subjectivität auftritt, welche sich ihre gesammte seelische Individualität mit all' ihren Qualitäten, Veränderungen, Zuständen zum Object macht. Hegel hat als Momente der Phänomenologie unterschieden:

- 1) das Bewusstsein;
- 2) das Selbstbewusstsein;
- 3) das vernünftige Selbstbewusstsein.

Das Subject unterscheidet sich zuerst von Anderem; zweitens von sich selbst; drittens von dem allgemeinen Begriffe, den es als das identische Band zwischen seiner Aussen- und Innenwelt findet. Die Vernunft ist das gleiche Wesen sowohl der Objectivität an sich, als der Subjectivität für sich. Unstreitig ist dieser Gang ein Erkenntnissprocess, aber ein sehr verschiedener von dem, welchen Hegel später unter dem Namen der theoretischen Intelligenz darstellte. Für das Bewusstsein kommt es immer auf den Gegensatz von Subject und Object an. Das Object ist mir entweder in einem mir äusserlichen Dasein gegeben, das ich seiner Wahrheit nach zu erkennen suche; oder ich selbst mache mich mir zum Object, finde aber auch ausser mir Objecte, welche, wie ich, für sich Subjecte sind; oder endlich ich finde als Object den Begriff der Vernunft selber, deren Nothwendigkeit ausser mir dieselbe ist, wie in mir.

Hegel hat in dieser Entwicklung die grosse That von Kant und Fichte, als sie den Begriff des Bewusstseins fanden, der Wissenschaft organisch integrirt. Dennoch hat er hiermit den grössten Widerstand erregt. Die Philosophie hat die Lehre vom Bewusstsein wieder aufgegeben und hat sie wieder mit der Lehre von der theoretischen Intelligenz verschmolzen, wie selbst ein so strenger Hegelianer, als Michelet es sein will, gethan hat. Aber man muss sich auch hier den Consequenzen des Princips unterwerfen. Der Gegensatz der natürlichen, seelischen Individualität ist die Subjectivität, als welche das Denken noch ungetrennt vom Wollen sich von sich selbst als Ich unterscheidet.

Das, was Hegel im dritten Theil seiner Wissenschaft des subjectiven Geistes speciell Geist nennt, ist ein Begriff, der über den des vernünftigen Selbstbewusstseins dadurch hinausgeht, dass das Subject als vernünftiges sich sowohl Inhalt als Form wird. Als Individualität verhält es sich passiv; sogar Genie zu sein muss das Individuum sich gefallen lassen. Als Subjectivität ist es wesentlich Actuosität; das Bewusstsein setzt selber den Unterschied wie die Einheit von Subject und Object; allein es ist doch abhängig von dem, was ihm als Object gegeben wird und selbst die Kategorien der Vernunft, durch welche es sich in der ganzen Welt ausser sich, wie in sich orientirt, bringt es nicht selber hervor. Was es hervorbringt ist das Wissen von ihnen. Wahrhaft frei ist das an sich vernünftige Subject erst dann, wenn es sich selbst nach Inhalt und Form hervorbringt. Die Freiheit hat den Gegensatz der theoretischen und praktischen in sich. Die theoretische ist ebenso die Bedingung der praktischen, als die Individualität die Bedingung der Subjectivität, oder diese die Bedingung der Geistigkeit ist. In der Behandlung der theoretischen Intelligenz hat Hegel:

- 1) das Anschauen;
- 2) das Vorstellen;
- 3) das Denken

unterschieden. Als unmittelbare Substanz ist der Geist Gefühl, das als sein eigener Inhalt durch ihn von der noch mit Raum und Zeit entwickelten Anschauung zum reinen Denken fortgestaltet wird. Der Inhalt ist in den verschiedenen Stufen des Anschauens, Vorstellens und Denkens der nämliche, aber ich ändere seine Form und gebe mir dadurch ein anderes Verhältniss zu ihm. Ich schaue z. B. die Sonne als einen leuchtenden runden Körper an. Es wird Nacht, ich sehe die Sonne nicht mehr, aber ich stelle sie mir in mir vor. Als vorstellend habe ich mich von der Aeusserlichkeit der Erscheinung befreit. Die Vorstellung ist als rein ideelles Object schlechthin beweglich. Ich kann sie zu tausend andern Vorstellungen in Beziehung setzen. Sie ist auch allgemein. Ich kann ähnliche Körper unter die Vorstellung Sonne subsumiren. Allein es fehlt die Nothwendigkeit. Wenn ich diese zur Allgemeinheit hinzufüge, so verwandle ich die Vorstellung in den Gedanken: Die Sonne ist der Centralkörper eines Planetensystems. Mit dieser Fassung hören die Beziehungen, welche ich der Vorstellung einer Sonne willkürlich geben kann, auf; es treten die nothwendigen an ihre Stelle. Nichts ist in der gewöhnlichen Psychologie und Logik häufiger, als die Confusion von Anschauung, Vorstellung und Gedanke, weil sie

nämlich in der That auf das engste zusammenhängen. Es bleibt ein unsterbliches Verdienst Hegel's, ihren Unterschied nach der Grundlage, welche Kant dazu in seiner Vernunftkritik gab, auseinandergesetzt zu haben. Die erste und ausführliche Erörterung seiner Lehre findet man in Karl Daub's Anthropologie, aber es ist, als ob diese Arbeit gar nicht da wäre. Es giebt aber auch eine Darstellung der ganzen Lehre vom subjectiven Geist durch Hegel selber, die völlig ignorirt zu werden pfllegt. Als nämlich nach seinem Tode seine sämtlichen Werke herausgegeben wurden, übernahm Dr. Boumann zu den kurzen Paragraphen der Encyclopädie über die betreffende Lehre aus Hegel's Vorlesungen einen Commentar zu geben, der von ihm ganz vortrefflich redigirt worden ist. Hier hat sich Hegel auf alle schwierigen Punkte seiner Systematik sehr verständlich eingelassen; er hat gezeigt, in wie ausgedehntem Umfange ihm das empirische Material geläufig war; er hat im Ausdruck der psychischen Phänomene sich als einen geistvollen Seelenmaler bewährt, dem auch die zartesten Schattirungen seines Objects nicht entgehen, wie dies ganz besonders seine Schilderungen der Seelenkrankheiten, des Somnambulismus, der Gewohnheit, des Temperaments u. a. beweisen.

In den zahllosen Streitigkeiten der Psychologen sind nach Hegel's Tode hauptsächlich zwei Punkte auf diesem Felde hervorgetreten, die wir kurz erwähnen wollen.

Der eine ist der Begriff der Aufmerksamkeit, der andere der der Sprache. Aufmerken ist nach Hegel der Act, durch welchen der Geist einen Inhalt, der ihm als fühlendem vorhanden ist, von sich selbst und von anderm Inhalt in sich unterscheidet. Die Bedingung für diesen Act ist also, dass ich Subject bin, dass ich mich als Ich von mir selber und dadurch von allem, was ich unmittelbar nicht bin, unterscheide. Er setzt also das Bewusstsein voraus. So lange ich nur als Fühlender existire, gehe ich in die Besonderheit dessen, was ich fühle, auf. Weil ich aber Subject bin, kann ich mich von mir als fühlendem Individuum unterscheiden. Ich kann in freier Selbstbestimmung mich auf mein unmittelbares Sein hinrichten. Diese spontane Richtung ist das Aufmerken. Sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung, sind Momente dieses Actes. Ich mache durch ihn mein Gefühl zum Gegenstande für mich. Ich entreisse seinen Inhalt der äusseren Räumlichkeit und Zeitlichkeit, worin ich ihn finde. Ich versetze ihn in den ideellen Raum, in die ideelle Zeit des Bewusstseins. Hiermit mache ich ihn zur Anschauung, die, als in mir und von mir erinnerte, zur

Vorstellung wird. Das Thier ist auch aufmerksam, allein nur als empfindendes Individuum. Es bleibt abhängig von der Sinnlichkeit. Es findet in ihm eine Bewegung der Sensation, allein nicht eine freie Thätigkeit der Selbstbestimmung statt. Das Thier vermag sein Empfinden nicht zum Anschauen zu gestalten; da jedoch die Anschauung wiederum Bedingung des Vorstellens ist, so kommt es noch viel weniger zum Vorstellen. Ein Thier kann sich seine Zustände nicht vergegenständlichen. Wenn ein Mensch sagt, er fühle, dass er warm sei, so ist er schon aus dem Fühlen heraus, wenn auch dasselbe als Zustand in ihm noch fort dauert. Das Wort Anschauung, *intuitio*, ist allerdings von dem Gesichtsinne ursprünglich hergenommen, hat jedoch eine allgemeine Bedeutung für jeden Inhalt gewonnen, der aus dem Gefühl in das Bewusstsein projectirt wird. Der Ausdruck *repraesentatio* für Vorstellung ist insofern ganz richtig, als die Anschauung es ist, die vom Subject in ihm und aus ihm wieder hervorgebracht wird. Die Vorstellung ist von dem Zusammenhange frei, in welchem die Anschauung auch mit dem Gefühl steht. Sie verselbständigt den Inhalt des Anschauens zu einem freien Gebilde, von dem alles Zufällige und Unwesentliche der anfänglichen Genesis fortgelassen wird. Die Vorstellung z. B. Fluss, Holz, Thier, Zorn, Befehl u. s. w. ist allgemein. Jede Vorstellung als solche ist von jeder andern verschieden. Das vorstellende Subject unterscheidet sich aber auch von seinen Vorstellungen und ist frei von ihnen, da sie nur durch seine eigene Thätigkeit zur Existenz in ihm gelangen. Wenn ein Subject aufhört, die Macht über seine Vorstellungen zu sein, so wird es verrückt oder träumt. Das, was die Herbart'sche Schule als einen Mechanismus des Vorstellens zu einer weitläufigen Dynamik und Statik der Vorstellungen im intelligibeln Raum des Bewusstseins ausgearbeitet hat, ist im wesentlichen eine psychologische Verkleidung der Gesetze des Denkens. Wir können die heterogensten Vorstellungen bunt durcheinander werfen, wie z. B. in den Leseübungen für Kinder, um das Sprechen eines Buchstabens zu exerciren, Baum, Buch, Brücke, Bock, Blatt, Blut, Ball u. s. w. durcheinander stehen. Wenn wir aber unsere Vorstellungen ordnen, so geschieht es nach logischen Gesetzen.

Die Sprache entsteht nach Hegel dadurch, dass wir in dem Augenblick, in welchem wir eine Vorstellung äussern wollen, den Reiz empfinden, einen Laut als Zeichen für sie zu erschaffen. Besässen wir keinen Sprechapparat, so würden wir natürlich kein Wort erzeugen können. In diesem Betracht besteht zwischen unserm Geist und zwischen

unserm Organismus ein teleologischer Zusammenhang. Ohne zu denken, würden wir nur wie die Thiere, Gefühle durch unarticulirte Laute äussern. Der Taubstumme kann aus sich bis zu Vorstellungen gelangen, da er aber vom Ton keine Anschauung zu haben vermag, so bleibt er stumm und kann die Sprache nur durch den Umweg der Schrift sich aneignen. Sobald ein mit vollständigen Sinnen ausgestattetes Kind Vorstellungen zu bilden anfängt, alsobald wird es auch sprachlustig. Wenn wir sagen, dass die Sprache ohne Bewusstsein hervorgebracht wird, so wollen wir damit nur die Unabsichtlichkeit in der Gestalt des Lautes und der grammatischen Organisation bezeichnen. Diese letztere ist ein thatsächlicher Beweis dafür, dass der sprachbildnerische Geist ein an sich vernünftiger ist. Die Sprache ist die Wiedergeburt der Vorstellungen in phonetischen Formen, welche das eigene Product des Geistes sind. Die Reproduction der Vorstellung als solche ohne Beziehung auf den in einem Volk durch Gewohnheit für sie fixirten Laut, nennen wir Erinnerung, *reminiscentia*, *recordatio*, die Erinnerung aber in der Form des Wortes: Gedächtniss, *memoria*. Die Sprache ist einerseits ein Product des in ihrer Bildung latenten Denkens, andererseits die Bedingung seiner Entwicklung. Nun wird es auch klar, wie sehr die Selbstgestaltung des Denkens im Bilden der Begriffe, im Fällen der Urtheile, im Ziehen der Schlüsse von derjenigen Form verschieden ist, die es als Bewusstsein, d. h. als Verhältniss von Subject und Object, besitzt.

Es existirt keine Psychologie ausser der Hegel'schen, welche so wie sie den innern Zusammenhang der Formen der theoretischen Intelligenz, den Ursprung der Sprache, den consequenten Gang der Umbildung des Erkennens von Stufe zu Stufe entwickelte. Das praktische Verhalten des Geistes geht auch vom Gefühl als Trieb aus, wird aber im besondern durch den Unterschied der theoretischen Beziehung vermittelt. Es ist freilich sehr bequem, nur von Wille und Vorstellung zu reden, wie es die Schopenhauer'sche Philosophie thut, ohne ihren Begriff wirklich abzuleiten, so dass Trieb, Begierde, Neigung, Leidenschaft, Wille bunt durcheinander geworfen werden, allein der kritischen Besonnenheit der Wissenschaft kann ein so tumultuari-sches Verfahren nicht genügen. Solche Ausdrücke, wie Begehren, Wollen, lassen sich allerdings auch sehr unbestimmt gebrauchen, aber die Wissenschaft, sollte man meinen, sei doch gerade dazu da, ihre Bedeutung genauer zu bestimmen, ohne deswegen ihre anderweitige Identität aufzuheben.

Hegel hat auch dem Eudämonismus in der Psychologie seine systematische Stellung angewiesen, und dadurch die Ethik von alle den Irrnissen befreit, welche dadurch entstehen, dass man ihn mit der Idee des Guten vermischt. Trieb, Hang, Begierde, Neigung, Leidenschaft, gehen auf ihre Befriedigung aus. Sie ist dem Subject angenehm, aber der Genuss dieses Glücks ist ein ganz relativer. Die Mannichfaltigkeit der natürlichen Individualität modificirt schon die Art und Weise der Befriedigung in's Unendliche. Die Beschaffenheit der Genussmittel eröffnet nach einer andern Seite eine neue Unendlichkeit von qualitativen und quantitativen Unterschieden, welche durch die Meinung der Menschen, durch das herrschende Vorurtheil, durch die Mode, abermals in's Unendliche hin verändert werden. Das, was erst als Lust empfunden wurde, schlägt auch durch Uebermaass in Unlust um oder wird durch Gewohnheit zu etwas ganz Gleichgültigem herabgesetzt. Hier ist nirgend fester Boden für die Ethik. Schopenhauer hat dadurch auf seine Zeitgenossen einen so grossen Eindruck gemacht, dass er die Worte des Göthe'schen Faust:

So taumel' ich von Begierde zum Genuss

Und im Genuss verschmacht ich vor Begierde,

zum Text seines pessimistischen Evangeliums erkor. Der denkende Mensch, der durch seinen Intellect die Qual erkennt, zu welcher der Wille der Natur alles Lebendige verdammt, kann nur das tiefste Mitleid damit haben, das er zum Princip der Ethik machen will. Aber Mitleid ist auch ein ganz relatives Gefühl, denn es hängt theils von der Vorstellung ab, die ich mir von dem elenden Zustande meiner selbst oder eines Andern mache, theils von dem Grade, mit welchem diese Vorstellung empfunden wird. Hier ist auch nichts als Relativität vorhanden. Der Eudämonismus verlangt continuirlich Lust; es soll keinen Schmerz geben. Hegel hat hierin den ganzen Rigorismus Kant's aufgenommen, die Glückseligkeit als ein Element anzusehen, aus welchem für die Ethik zwar eine Motivation, aber kein Princip des Handelns entspringen kann. Die Verschiedenheit der Begierden, Neigungen, Leidenschaften, nöthigt dem Menschen die Reflexion ab, welchen von ihnen er den Vorzug der Befriedigung vor andern einräumen solle. Der Eudämonist wird zur Mässigung, zur klugen Temperirung gedrängt, um für sein Wohl das richtige Facit herauszurechnen. Das Wohlsein aber muss sich dem Guten unterordnen, dessen Idee allein für den denkenden Menschen das Princip der Ethik zu sein vermag. Bei Hegel wird der Eudämonismus nicht bloß als eine

Täuschung, als eine Prellerei dargestellt, wie bei Schopenhauer. Das Wohlsein mit seiner Lust und Unlust soll aber keine weitere Berechtigung haben, als ihm durch die Idee des Guten erlaubt wird. Hegel's Philosophie kann als Interpretation eines andern Wortes desselben Göthischen Faust angesehen werden, der am Schluss seiner Erfahrungen sie in das Resultat zusammenfasst:

Nur der verdient sich Freiheit und das Leben,  
Der täglich sie erobern muss.

---

#### WAS IST BEI HEGEL UNTER WISSENSCHAFT DES ABSOLUTEN GEISTES ZU VERSTEHEN?

Die Psychologie ist der Unterbau der Ethik. Diese hat es mit der Idee des Guten zu thun, wie es für den menschlichen Willen zur Aufgabe wird. Das Gute ist als Idee absolut, was Hegel in seiner Ideenlehre innerhalb der Logik ausdrücklich anerkannt hat. Man würde sich also irren, wenn man glaubte, dass er dem Recht, der Moralität, der Sittlichkeit nur einen relativen Inhalt zugewiesen habe. Er hat aber die ganze Sphäre des praktischen Geistes die objective genannt, weil der Mensch das Gute selbst hervorzubringen hat und in seinem Handeln unvermeidlich noch mit der Endlichkeit verknüpft ist.

Die Arbeit des Menschen hat vornehmlich den Zweck, ihn von den Beschränkungen der Endlichkeit zu befreien.

Der Mensch verhält sich zur Natur negativ, um durch ihre Umgestaltung sie als das Organ seiner Freiheit sittlich zu organisiren. Die Freiheit selber hat nur sich zu ihrem Inhalt, aber die Form dieses Inhalts ist der Vervollkommnung fähig und hat daher auch eine endliche Seite an sich. Die Welt, zu welcher sie sich im Staate hervorbringt, ist wohl der objective Ausdruck des Guten; sie ist insofern gut, aber sie soll immer besser werden. Die Gesetze entsprechen bei einem Volke einer Stufe seiner Entwicklung, allein mit der fortschreitenden Erkenntniss des Guten werden sie ungenügend. Sie müssen reformirt werden; neue müssen zu den alten hinzutreten und die Geschichte gelangt niemals zur Ruhe. Auch der Einzelne kann nie zu

einem letzten Abschluss für sich gelangen, sondern muss sich in's Unendliche hin moralisch erneuen, reformiren, läutern.

Nun wäre es in der That sehr traurig, wenn der sittliche Mensch nicht in dem Kampfe selber zugleich die Befriedigung genösse, sich im Absoluten zu wissen. Keine elendere Tugend, als diejenige, welche die Beseligung noch als ein von dem Kampfe selbst trennbares, ihm äusserliches Resultat, als einen von der Freiheit verschiedenen Lohn erwartet. Von diesem kläglichen Eudämonismus, der die Tugend endlich doch nur zum Mittel für einen Zustand machen will, der ein sinnliches Wohlsein involvirt, mit wie feinen Phrasen dasselbe auch verhüllt werde, ist Hegel entschieden frei zu sprechen; ebenso aber auch von dem Missverstände, die Freiheit anders denn als die eigene Thätigkeit des Menschen aufzufassen. Was er daher den absoluten Geist nennt, hat diese Productivität zur Bedingung, unterscheidet sich aber dadurch, dass die Unruhe des Kampfes aufgehoben wird. In der Kunst, Religion und Wissenschaft erhebt sich der Mensch über den geschichtlichen Process zu einer absoluten Versöhnung mit dem Absoluten. Als Erscheinung gehören diese Elemente des absoluten Geistes auch dem geschichtlichen Prozesse an. Sie sind auch perfectibel, aber sie vernichten zugleich in ihrer Manifestation den endlichen Theil der nationalen und persönlichen Individualität, der ihnen anhängt. Das Schöne, in welcher Form es sich auch darstelle, entzückt uns sofort durch seine Harmonie. Die Religion, wie viel Irrthum sich ihr auch beimische, erhebt den Menschen über allen Tumult der Geschichte, über alle Engheit seiner persönlichen Interessen, über alles Glück und Unglück in den Ernst der Ewigkeit. Die Wissenschaft endlich hat den Begriff des Wahren zu ihrem Gegenstande, das keinem Volk und keiner Zeit ausschliesslich angehört. Dass im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist dem Quadrat der beiden Katheten, ist eine absolute, von aller Geschichte von allen Menschen unabhängige Wahrheit. Wir nennen sie jetzt den Pythagoräischen Lehrsatz, um uns dankbar dessen zu erinnern, der die Erkenntniss dieser Wahrheit zuerst ausgesprochen hat, allein für die Wahrheit selber ist der Name des Pythagoras gleichgültig. Was die Wissenschaft bei einem Volke in einer bestimmten Zeit hervorbringt, wird von ihm als Eigenthum für die ganze Menschheit und für alle Zeiten erworben. Die wissenschaftliche Form ist für Hegel der Schluss der Formen des absoluten Geistes, weil sie die vermittelte Einheit der Wahrheit und ihrer Gewissheit enthält. Die Kunst bedarf

zu ihrer Verwirklichung noch eines sinnlichen Materials; die Religion besitzt zwar die Substanz des Wahren, allein sie glaubt erst daran. Das Glauben stellt sich das Absolute noch in mehr oder weniger phantastischen Projectionen vor, während das Denken zum Begriff fortschreitet, dessen einfache logische Formen sich in keine höhere oder einfachere Form umsetzen lassen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Hegel unter dem Ausdruck: der absolute Geist, nur den menschlichen verstanden hat, wie er sich zur Absolutheit der Existenz erhebt. Es könnte natürlich erwartet werden, dass er unter dem Namen „absoluter Geist“ das verstünde, was wir Menschen Gott zu nennen pflegen, das Absolute als absolutes Subject. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass eine eigentliche Theologie bei Hegel fehlt und dass er vielmehr den Nachdruck darauf legt, die Idee Gottes durch alle Theile der Philosophie durchzuführen. Es giebt einen Punct in seinem System, wo man erwarten muss, dass er ganz mit der Sprache herausgeht. Dies ist die metaphysische Grundlage der christlichen Religion, die er für die absolute erklärt, deren Glauben mit dem philosophischen Begriff Gottes dem Inhalt nach congruirt. Er sagt hier ausdrücklich, dass das, was sich das Christenthum unter dem Dogma der Trinität vorstelle, dasselbe sei, was die Philosophie in dem Begriff des absoluten Geistes denke. Man ersieht aus seiner Interpretation der Vorstellung Gottes, als des Vaters, Sohnes und Geistes, dass er den Vater mit der logischen Idee identificirt, dass er unter die Sohnschaft Gottes die Natur und den endlichen Geist subsumirt, dass er unter dem Namen Geist die Menschheit versteht, wie sie sich als Gemeinde constituirt, in welcher sich die Versöhnung des menschlichen und göttlichen Geistes vollbringt. Mit allem Nachdruck schärft er hierbei ein, dass Gott wirklicher Geist nur dadurch sei, dass er als Geist für den Geist existire, d. h. er setzt das Menschwerden Gottes als einen ewigen Act, als eine immanente Bestimmung seines Wesens und gebraucht daher auch für die Beschreibung des Geistes die Bezeichnung der Rückkehr des Absoluten in sich selbst. Man könnte sich hiermit zufrieden geben, wenn die Subjectivität Gottes, sobald von ihr die Rede ist, nicht mit dem zusammengeworfen würde, was Hegel mit Emphase den Begriff zu nennen liebte. Fragen wir z. B. warum existirt die Natur? so antwortet Hegel, dass es die Natur des Begriffs sei, sich von sich als Realität zu unterscheiden. Diese nur logische Bestimmung genügt uns nicht,

wenn wir an das ungeheure Universum mit seinen Millionen Welten denken.

Setzen wir eine Vernunft, die in der Materie unbewusst thätig und erst im Menschen zum Bewusstsein kommen soll, so existirt kein Gott als Subject an und für sich. Es bleibt unbegreiflich, wie in der nicht denkenden Materie der Gedanke, ohne gedacht zu sein, thätig zu sein vermöge.

Setzen wir einen Gott als besonderes Subject der Welt voraus, so muss er den Begriff der Natur im Unterschiede von ihrem Dasein nicht nur in sich tragen, sondern er muss auch seine Realität hervorbringen, welchen Uebergang wir Schaffen nennen.

Dass die letztere Ansicht die Hegel's war, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man erwägt, dass er die logische Idee zum Prius der Natur macht und von ihr behauptet, sie entlasse sich selbst frei zu ihrem Anderen (*ἑαυτοῦ*) zur Natur. Bekommt man jedoch den Begriff des Schaffens am Schluss der Logik unter der Kategorie der absoluten Methode auseinandergesetzt, so kann man augenblicklich ganz irre werden. Man muss bei Hegel nicht bloß immer die Totalität seines Systems gegenwärtig haben, sondern sich auch erinnern, dass Leben, Wahrheit, Güte, also Wille, Prädicate seiner logischen Idee sind. Sie hatte für ihn die Bedeutung des Gottes *in statu abscondito*, der sich erst durch Natur und Geschichte als Gott zu bewähren hat. Uebrigens sei es erlaubt, an die ausdrückliche Erklärung zu erinnern, welche Hegel über die Persönlichkeit Gottes in der früher erwähnten Kritik Jacobi's in den Heidelberger Jahrbüchern gegeben hat.

---

SCHWIERIGKEITEN, WELCHE SICH AUS DER HEGEL'SCHEN  
EINTHEILUNG DER WISSENSCHAFT DES ABSOLUTEN GEISTES  
ERZEUGEN.

Man muss bei Hegel eine doppelte Darstellung der Sphäre des absoluten Geistes unterscheiden. Die eine gab er in der Encyclopädie, die andere in einer ausführlichen Entwicklung der Kunst, Religion und Philosophie, die er auf dem Katheder vortrug und die von seinen Schülern herausgegeben sind. Jene Lehrbuch-Paragrafen waren

offenbar nur ein kurzer Auszug aus dem, was die letzten Capitel der Phänomenologie über diese Materien gebracht hatten. Sie allein würden uns in grosser Dunkelheit gelassen haben, wenn sie nicht durch die weiteren Expositionen der Vorlesungen ergänzt und erläutert worden wären. Sie mussten durch ihren Reichthum, ihre Vielseitigkeit und Originalität überraschen. Man musste erstaunen, bis zu welcher Tiefe und Breite Hegel jedes dieser Gebiete ausgearbeitet hatte. Jede einzelne dieser Ausführungen wäre hinreichend gewesen, ihrem Urheber die Anwartschaft auf unsterbliche Bedeutung zu erringen. Man konnte gemeint sein, dass Hegel in der Phänomenologie, in der Logik und in der Rechtsphilosophie sich erschöpft habe, und nun stellten sich eine Aesthetik, eine Religionsphilosophie und eine Geschichte der Philosophie vollkommen ebenbürtig daneben.

Die Eintheilung dieser Sphären des Absoluten bietet zwei verschiedene Gesichtspuncte dar, die an und für sich zusammenfallen müssen: den des Inhaltes und den der Form. Dem Inhalt nach sind es die Ideen des Schönen, Guten und Wahren, von Seiten der Form sind es die Unterschiede der theoretischen Intelligenz als Anschauung, Vorstellung, Gedanke.

In der Ideenlehre der Logik hat Hegel den Begriff der Idee: 1) als Leben; 2) als Erkennen; 3) als absolute Idee bestimmt; die des Erkennens hat er in die theoretische des Wahren und in die praktische des Guten zerlegt. Es fehlt also die Idee des Schönen. In der Einleitung zur Aesthetik hat er das Schöne als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee entwickelt, wonach es also an die Stelle der absoluten Idee d. h. nach Hegel, der absoluten Methode treten würde. In der Encyclopädie geht aber die Aesthetik unter dem Titel der Kunstreligion der offenbaren Religion (Christenthum) und der Philosophie voran. Fragen wir aber, wie es sich mit der Idee des Guten verhalte, so sehen wir, dass die Realisirung derselben in die Ethik, in die Lehre vom objectiven Geiste, fällt. Hegel spricht geradezu aus, dass das Gute die Bedingung für die Sphäre des absoluten Geistes sei. Es herrscht mithin, wenn wir auf die ganze Ideenlehre zurückblicken, wie es scheint, Unbestimmtheit und Verwirrung.

Mit Hegel ist aber nicht so leicht fertig zu werden. Wir müssen ihm zugestehen, dass der Eudämonismus, mit welchem die Psychologie endigt, sich durch den Begriff der Freiheit, durch die Idee des Guten aufhebt. Das Erkennen des Guten ist die Bedingung seiner Verwirklichung. Die Tugend beruht auf keinem Instinct, wenn sie auch Ge-

wohnheit werden kann. Vergleichen wir die Ideen, so wird die des Guten uns höher stehen als die des Schönen; höher auch als die des Wahren, sofern wir darunter die wissenschaftliche Erkenntniss der Idee verstehen. Das Schöne ist wesentlich auf die Harmonie der Form gerichtet, erscheint im Verhältniss zum Wahren und Guten als ein gewisser Ueberfluss. Wenn Schiller in seinen herrlichen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts die Freiheit durch die Schönheit vermitteln wollte, so war dies ein schöner, bei einem Dichter vollkommen erklärlicher Irrthum. Als Idee sind das Wahre, Gute und Schöne einander coordinirt.

Das heisst: die ganze Ideenlehre, wie sie von den Griechen bis auf Kant und Hegel bestand, ist hinfällig geworden, und es sind an ihre Stelle die concreten Begriffe der Vernunft, der Natur und des Geistes getreten. Dies ist der Grund, weshalb Hegel das Gebiet des absoluten Geistes nach der psychologischen Formseite als Kunst, Religion und Philosophie unterschieden hat. Im System der Wissenschaft schliesst er auch mit dem absoluten Begriff derselben. Allein auch bei dieser Fassung der Sache ergeben sich mancherlei Schwierigkeiten. Man kann sie darauf zurückführen, dass die Kunst an der Religion die Voraussetzung hat. Sie ist es, welche die Vorstellungen des religiösen Bewusstseins zu Anschauungen versinnlicht. Die Kunst baut Tempel, gestaltet Statuen der Götter und Heiligen, malt mythische Geschichten, dichtet Hymnen und Päne. Insofern erscheint sie von der Religion abhängig und müsste sie derselben folgen. Aber das Princip der Kunst liegt nicht in der Religion, die, als solche, der Kunst entzogen kann. Ein Hain, eine Bergspitze, können als Tempel, ein roher Stein als Altar dienen und die Gottheit selber kann innerlich vorgestellt werden. Wenn Odysseus in seinen Bedrängnissen zur Pallas betet, so stellt er sie sich vor. Und wenn sie ihm erscheint, so nimmt sie mannichfache Formen an, die gerade für Zeit und Gelegenheit passen, nicht aber die, in welcher ein Phidias sie gebildet hat. Die Religion ist die höhere Voraussetzung der Kunst nach vorne; nach rückwärts ist es die Sittlichkeit, welche sie sich als Bedingung vorausschickt. Die Aesthetik muss hier ebenso anticipiren, wie die Psychologie auch aus den höheren Sphären Vorwegnahmen machen muss. Wenn Hegel die Kunst zuerst in der Phänomenologie und dann in der Encyclopädie als Kunstreligion fasste, so war dies eine vom griechischen Volk hergenommene Einseitigkeit.

Man kann auch erinnern, dass die Kunst es ist, welche durch

bildnerische und dichterische Verarbeitung der religiösen Vorstellungen der Wissenschaft den Boden bereitet. Die Künstler werden zu ästhetischen Exegeten des Glaubens und helfen eben damit die Vorstellung in den Gedanken auflösen, allein das Princip der Wissenschaft liegt doch nicht in der Kunst, nicht im Schönen, sondern im Gedanken, der nach Einheit der Gewissheit und Wahrheit ringt. Der Zweifel ist es, der sie von der Religion scheidet.

Es wird aber wohl bei der Hegel'schen Eintheilung in Kunst, Religion und Wissenschaft bleiben müssen, denn die Religion steht durch ihren Inhalt höher als die Kunst, und die Philosophie, welche nach Hegel denselben Inhalt hat, wie die offenbarte Religion, überträgt dieselbe durch die Form, durch die subjective Vermittelung der Gewissheit, welche nicht noch der Auctorität bedarf. Die Idee des Guten allein reicht für den Begriff der Religion nicht aus, sondern es ist die Idee in ihrer Absolutheit, die Idee als absoluter Geist, um welche es sich bei ihr handelt. Es ist die Beziehung des endlichen Geistes auf den absoluten, auf Gott, wodurch die Sphäre der Religion begründet wird. Das Gute wird hier zum Heiligen. Bei den Gesetzen eines Volks über persönliche Freiheit, Eigenthum, Steuern, Gericht, Krieg u. s. w. braucht auf Gott nicht reflectirt zu werden. In die Religion tritt die gesammte Endlichkeit mit allen Mängeln und Fehlern ein, um aufgehoben zu werden. Der Staat, wie hoch er stehe, kann dem Menschen keine absolute Versöhnung gewähren, die nur im persönlichen Zusammenschluss des Geistes mit dem Geiste möglich ist. Der Staat kann Verbrechen bestrafen und kann die Strafe im Gnadenwege mildern oder ganz erlassen, aber Sünden vergeben kann er nicht. Dies ist die göttliche Prærogative. Moralisch verhalte ich mich zum Begriff der Pflicht in meinem Gewissen. Ein hoher Standpunct, allein die Kritik meines Gewissens kann mir über die Vergehen, Fehler, Untugenden, Schlechtigkeiten, in die ich verfallen bin, nur Vorwürfe machen, kann mich nicht von dem Bewusstsein ihrer Schuld befreien. Diese Last kann ich nur abwerfen, insofern ich mich schlechthin über meine ganze empirische Existenz erhebe, alle Unvollkommenheit, alles Elend, alle Sünde als ein Unwesentliches in der Vereinigung mit Gott fallen lasse.

Erst in der Religion kommt es zur tiefsten Tiefe. Der Unterschied der Philosophie von ihr besteht daher nur als ein formeller, ohne deshalb die Selbständigkeit der Wissenschaft zu gefährden. Hegel sagt oft, dass die ganze Philosophie Theologie sei und dass

die Philosophie, wenn sie bei ihrem Begriffe anlange nur auf die hinter ihr liegende Entwicklung zurück zu blicken habe. So sieht es aus, als ob diese letzte Stufe gar keinen besondern Inhalt habe, und wirklich erscheint sie bei Hegel sehr kahl, als hätte er, beim Höchsten angelangt, nichts mehr zu sagen gewusst oder als müsste er sich, wie in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie, durch ein Citat aus Aristoteles' Metaphysik helfen. Allein man braucht sich den Rückblick nur in der Art ausgeführt zu denken, wie er in der Phänomenologie den letzten Abschnitt, das absolute Wissen, behandelt hat, so würde sogleich das Irrige eines solchen Urtheils klar werden.

Dieser Rückblick kann subjectiv und objectiv gedacht werden. Subjectiv, so ergiebt er die Geschichte der Philosophie als die Seite der absoluten Vergewisserung des Wahren. Objectiv, so ergiebt er die Reihenfolge der Definitionen des Absoluten, wie sie vom Abstrac-ten anfangen und zum Concreten fortgehen.

- 1) Die Vernunft ist Gott;
- 2) die Natur ist Gott;
- 3) der Geist ist Gott;
  - a) Der Mensch ist Gott,
  - b) die Menschheit ist Gott;
  - c) der absolute Geist ist Gott.

Diese verschiedenen Definitionen sind die Grundlagen ebenso vieler Beweise für das Dasein Gottes. Es ergeben sich daraus drei verschiedene Standpunkte:

- 1) Der Logotheismus;
  - 2) der Naturalismus;
  - 3) der Anthropologismus;
- aus denen sich:
- 1) der ontologische;
  - 2) der kosmologisch-physiko-teleologische;
  - 3) der anthropologische Beweis

entwickeln, welcher letztere sich wiederum, in den aus der Perfectibilität, aus der Moralität und aus dem *argumentum a consensu gentium* theilt. Die Darstellung des Wesens Gottes wird hier mit dem aus ihrem Begriff resultirenden Beweis seiner Existenz vereinigt. Die Definitionen sind so lange inadäquat, bis sie den Begriff des Absoluten schlechthin erreichen. Die erste z. B., die Vernunft ist Gott, verändert sich in die, dass vielmehr Gott die Vernunft ist. Als besonderes Subject ist er aber nicht nur die Vernunft, sondern hat er Vernunft;

als vernünftiger Gott, als Logos, schafft er die Natur. Er ist nicht die Natur, aber er setzt sie als sein absolutes Object, als sein Anderes. Aus der Natur als solcher aber kommt er sich nicht zurück; erst, indem durch ihre Vermittelung der Mensch gesetzt wird, wird Gott Gegenstand für den endlichen Geist, der sich zu ihm erhebt und in diesem Process wird er selber erst wirklicher Geist. Er an sich ohne eine Geisterwelt wäre auch nur ein geistloser Geist.

In dieser hier angedeuteten Fassung würde der letzte Abschnitt des Systems zu einer lebendigen inhaltvollen Recapitulation und summarischen höheren Reconstruction, zu einer speculativen Theologie, und allen den Missdeutungen der Hegel'schen Philosophie wäre ein Ende gemacht, die in ihr Atheismus, Materialismus, Pantheismus glauben sehen zu müssen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sich Hegel das Bedürfniss einer solchen Theologie allmählich immer lebhafter aufdrängte. Wir finden einen Anhang zur Religionsphilosophie: Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, die er in doppelter Absicht unternahm, einmal wollte er dadurch Erläuterungen zur Logik geben; sodann aber den Vorurtheilen entgegenzutreten, welche sich seit Kant's Vernunftkritik gegen die Beweise für das Dasein Gottes festgesetzt hatten, weil man in ihnen nur den antiquirten Plunder einer leeren Scholastik zu sehen wähnte. Hegel hat hierin den Gang eingeschlagen, vom kosmologischen Argument zum physiko-teleologischen und von diesem zum ontologischen überzugehen, weil dies der psychologische historische Gang des menschlichen Geistes in seiner Erhebung zu dem Gedanken Gottes ist.

Es klingt unglücklich, aber es ist buchstäblich wahr, dass in all' den zahllosen und wüsten Streitigkeiten, die über den theologischen Charakter des Hegel'schen Systems geführt wurden, weder die Hegelianer, wenn ich mich selbst ausnehme, noch die Gegner Hegel's auf diese vortreffliche Arbeit Rücksicht genommen haben. Vom didaktischen Gesichtspunct aus kann man behaupten, dass Hegel nie etwas geschrieben hat, worin Tiefe und Klarheit, Strenge des Gedankens und phantasievolle Illustration desselben sich so, wie hier, vermählt haben. Es bleibt zu bedauern, dass er diese Schrift nicht selber ganz hat zu Ende führen können, und für den ontologischen Beweis eine Ergänzung aus nachgeschriebenen Heften hat eintreten müssen. Ihre grosse Bedeutung für die Wissenschaft liegt historisch darin, dass sie den Gegensatz zu der Dialektik ausmacht, durch welche Kant die speculative Theologie zerstört zu haben glaubte.

Wenn nun Hegel auch am Schluss der Encyclopädie eine solche concrete Totalität und Resumtion, als wir andeuteten, vermissen lässt, so muss man doch nicht glauben, als ob er nicht den Begriff der Idee Gottes ausdrücklich innerhalb seines Systems dargestellt hätte. Dies ist in der Religionsphilosophie zu Anfang der christlichen Religion unter dem Abschnitt geschehen, der die Ueberschrift führt: die metaphysische Idee Gottes.

---

#### HEGEL'S AESTHETIK.

Wir sind heutzutage politisch geworden. Das ästhetische Interesse ist hinter der grossen Bewegung zurückgetreten, welche der Staat seit der Julirevolution und noch mehr seit der Februarrevolution für uns empfangen hat. Auch sind wir jetzt ästhetisch leidlich genug geschult, um, was der Tag etwa bringt, bewältigen zu können. Zu Hegel's Lebzeiten war das anders. Obwohl sich in ihnen die ungeheuersten politischen Katastrophen vollzogen, so war doch die Theilnahme an den Erzeugnissen der Kunst und an den ästhetischen Theorien eine sehr allgemeine und lebendige. Man konnte sich dem Genuss und der Kritik nicht entziehen, zu welcher die Werke Göthe's, Schiller's und Tieck's herausforderten. Die romantische Schule hatte aber auch das Studium der englischen, italienischen und spanischen Literatur verbreitet und durch Hammer-Purgstall wurde auch noch die arabische und persische Poesie in diesen Kreis gezogen. Dass daher Hegel eine grosse Belesenheit auf diesem Gebiet, eine innige Vertrautheit mit allen hervorragenden Kunsterscheinungen besass, zumal er sechs Jahre in Jena, dem Mittelpunkt der romantischen Schule, dem Nachbarorte der Weimarschen Aesthetik, lebte, darf nicht Wunder nehmen. Seine Aesthetik ist mit allen Elementen gesättigt, welche jene Periode hervorbrachten.

Um ihren Standpunct zu bezeichnen, kann man sie als die Weiterbildung des Schiller'schen Gedankens vom Unterschiede der naiven und sentimentalischen Dichtkunst ansehen: durch seine Liebe zu den Griechen stand Hegel im classisch-antiken Ideal fest, welches Schiller als das naive charakterisirt hatte. Die höchste Schönheit ist ihm die absolute Einheit des geistigen Gehaltes als des Inneren mit der sinnlichen Form als dem Aeusseren. Die Statue als die vollkommene Ausgleichung des Inneren mit dem Aeusseren, woraus alle Zufälligkeit der Bewegung,

alle Beschränktheit der individuellen Existenz, zur ewigen Bedeutsamkeit aufgehoben und zur schlechthin idealen Gestalt verklärt ist, musste Hegel folgerichtig als die höchste Leistung der Kunst erscheinen. Diese Mitte hat aber ein *Prius* und ein *Posterius*. Das *Prius* ist das Suchen nach ihr, die nur symbolische Schönheit, in welcher das Aeussere dem Innern nicht auf adäquate Weise entspricht. Das *Posterius* ist umgekehrt die Gestalt, in welcher das Innere dem Aeusseren übermächtig wird, und dies nicht ausreicht, seine Tiefe auszudrücken. Das ist das romantische Ideal, das von Schiller das sentimentale genannt wurde.

In dieser Auffassung liegt die ganze Eigenthümlichkeit der Hegelschen Aesthetik. Mit feiner Dialektik, mit vielseitiger Gelehrsamkeit, mit imponirender Consequenz führt sie die Lehre vom symbolischen, classischen und romantischen Ideal durch, indem sie auch das System der Künste von diesem Begriff aus gliedert. Also :

I. Das Ideal im Allgemeinen:

II. Das Ideal im Besondern :

- 1) das symbolische (orientalische);
- 2) das plastische oder classische (antike);
- 3) das romantische (christliche).

III. Das Ideal in der Vereinzelung des Systems der Künste:

- 1) die symbolische Kunst: Architektur;
- 2) die classische Kunst: Sculptur;
- 3) die romantische Kunst:
  - a) die Malerei;
  - b) die Musik;
  - c) die Poesie.

Die Folge dieser Construction ist ein sehr starkes Accentuiren des geschichtlichen Processes der Kunst und eine starke Vertiefung in den Zusammenhang der Kunst mit der Religion gewesen. So viel Vorzügliches und Ueberraschendes hierdurch geleistet ist, so sind doch auch die Fehler und Einseitigkeiten nicht zu verkennen, die sich daraus ergeben mussten. Die Arbeiten von Weisse, Vischer, Carrière sind bestrebt gewesen diese Mängel zu tilgen und der Aesthetik eine Vollendung zu geben, welche die Deutschen in dieser Disciplin über alle andern Völker erhebt, was ohne Hegel's allumfassende, auch die sprödesten Stoffe in Fluss bringende Arbeit unmöglich gewesen wäre.

Da die Idee des Schönen von Hegel in der speculativen Ideenlehre nicht entwickelt war, so musste dies zu Anfang der Aesthetik geschehen. Dies ist auch in der That der Fall. Hegel beginnt mit ihr, allein in einer sehr knappen, unzulänglichen Weise. Er beschränkt sich auf einige allgemeine Bestimmungen über Einheit, Symmetrie, Proportion der aesthetischen Gestalt; sowie auf eine kurze Besprechung des Naturschönen, um dasselbe von der Aesthetik auszuschliessen. Allein nach der Hegel'schen Methode musste:

- 1) der positive Begriff der Idee des Schönen;
- 2) der negative d. i. der Begriff der Hässlichkeit;
- 3) der Begriff der Auflösung des Hässlichen und seine Befreiung zum Schönen im Komischen

nachgewiesen werden. Das Komische wird viel zu eng gewöhnlich nach der Kategorie des Lächerlichen und als Gegensatz des Tragischen oder des Erhabenen genommen, während sein Begriff einen ganz andern Ursprung und eine viel weitere Bedeutung hat.

Die Idee des Schönen wird von der Kunst realisirt. Ihr Begriff macht daher den zweiten Theil der Aesthetik aus. Als Aufgabe der Production wird sie zum Ideal. Der Künstler ist es, der durch sein Genie und durch seine technische Virtuosität das Ideal in einzelnen concreten Kunstwerken zur Existenz bringt.

- 1) Die objective Seite des Ideals und
- 2) die subjective der künstlerischen Production schliessen sich
- 3) im Kunstwerk zusammen.

Das Kunstwerk aber erfordert sogleich eine Bestimmung des Materials seiner Darstellung, ob es im Raume für das Auge, in der Zeit für das Ohr, in der Vorstellung durch das Wort für die Phantasie erscheinen soll. So entsteht 1) die bildende, 2) die musikalische, 3) die poetische Kunst, die als dramatische im Theater alle Künste vereinigt. Hegel ist durch das starre Fixiren seiner Idealformen zu Vermischungen und zu Gewaltigkeiten gezwungen worden. Zu Vermischungen z. B. der Stylformen, von denen der strenge oder erhabene dem symbolischen, der schöne dem classischen, der reizende dem romantischen Ideal analog ist, an und für sich aber eine ganz allgemeine Bedeutung hat. So hat Hegel die Idealformen auch mit dem Orientalischen, Antiken und Christlichen identificirt. Sie müssen aber als ganz allgemeine Begriffe genommen werden. Das Romantische ist die subjective Innerlichkeit des Gemüths, die sehnsüchtig sich in's Unendliche verliert. Wenn dieselbe nun auch im Christenthum

culminirt, so kann sie doch auch anderwärts vorkommen, und es wird dann auch nicht an der Abenteuerlichkeit fehlen, welche in der bunten Verwicklung der Begebenheiten und ihrer überraschenden Contraste die Folge einer solchen Stimmung zu sein pflegt. Wie soll man die altarabische Poesie, wie die neupersische anders als romantisch nennen. Firdusi's Shahname ist oft viel wahrhafter romantisch, als die aus keltischen Sagen entsprungenen Geschichten unserer mittelalterlichen Epik von Iwein, Lancelot, Wigalois, Wigamur u. a. Wie soll man die indische Poesie anders als romantisch nennen? Tieck hat einmal gesagt, er wisse nicht, warum man die Odyssee nicht für ein romantisches Gedicht wolle gelten lassen, und er hat ganz Recht gehabt. Alle Kunst strebt nach Vollendung der Form d. h. nach Classicität. Man muss daher Hegel's Ansicht dahin erweitern, dass das Ideal ein nationales wird, das durch alle Stufen der Formbestimmung hindurchgehen kann. Warum soll man z. B. nicht sagen dürfen, dass Kalidasa der classische Dichter der Inder ist, weil das romantische Ideal bei ihm nach Inhalt und Form zur vollkommensten Ausgestaltung gelangt? Das christliche Ideal ist, aesthetisch gewogen, nur eine besondere, höhere Stufe des romantischen. Der Ausdruck orientalisch ist übrigens ein viel zu weitschichtiger und unbestimmter, der sich mit der Bezeichnung des symbolischen nicht erschöpfen lässt. Das chinesische, indische, persische, hebräische, arabische Ideal, vom muhammedanischen zu geschweigen, gehen weit auseinander.

Hegel fällt aber auch in Gewaltigkeit, weil er sich unnöthige Beschränkung der ästhetischen Begriffe durch seine historische Begrenzung der Idealformen auferlegt. So soll die Auflösung des classischen Ideals zur Satire führen. Die römische Satire, sagt er, das ist die Satire, wogegen keine andere aufkommt. Zugegeben, dass Horaz, Persius und Juvenal die Meister in der Dichtform für uns sind, die wir Satire nennen, so ist doch das Satirische ein ganz allgemeiner ästhetischer Begriff, der an dem Idyllischen und Elegischen seine coordinirten Nebenbegriffe hat. Unser Urtheil über die römische Satire ist aber ungenau, weil wir die griechischen Jambo- und Sillographen nicht mehr besitzen, und die Römer doch als Künstler fast nur nachahmend sich zu den Griechen verhielten.

Noch auffälliger wird der Zwang der Durchführung der Idealformen im System der Künste. Die Architektur, sagt Hegel, ist symbolisch; richtig, allein dieser allgemeine Charakter hindert nicht, dass sie nicht auch classisch und romantisch werde. Der griechische Tem-

pel z. B. ist classisch, weil er unzweideutig ausdrückt, dass in ihm nur ein Gott wohnen könne. Jeder andere Zweck ist durch die Form ausgeschlossen. Die Dome des Mittelalters sind in der Kreuzform der Schiffe, in der Gegenstellung von Chor und Thurm u. s. w. symbolisch, aber zugleich sind sie in ihren Pfeilern, Gewölben, Fenstern und in der Mächtigkeit und Mannichfaltigkeit ihrer Massen romantisch.

Wenn Hegel endlich die Künste der Malerei, der Musik und der Poesie romantisch nennt, so kommt das Missliche seiner Eintheilung bei der Poesie ganz entschieden zu Tage, denn diese Kunst kann mehr wie jede andere sich auf jeden Standpunct stellen und sich in jede Form einlassen. Hegel widerlegt hiermit von selber, was er über die Identität des Romantischen mit dem Christlichen gesagt hat.

Nichtsdestoweniger liegt das Interesse der Hegel'schen Aesthetik in der Consequenz, mit welcher er seine Idealformen gegenüber der gewöhnlichen Eintheilung durchgeführt hat. Auch wird Niemand leugnen, dass er für die Geschichte der Kunst nicht nur, sondern auch für eine Menge von Begriffsbestimmungen dadurch auf ganz neue Einblicke und Auffassungen gerathen ist. Er schöpft immer aus dem Vollen. Mit Ausnahme der Musik, die er persönlich ausserordentlich liebte, über deren Kenntniss aber er sich sehr bescheiden und anspruchslos äussert, zeigt er eine bewundernswerthe Vertrautheit mit einem ungeheuern Material, in welchem ihm alles geläufig ist. Wenn der gute Geschmack darin besteht, das wahrhaft Schöne von allem Unechten, Gemachten, Halben und Zweifelhaften mit Bewusstsein über die Motivirung des Urtheils unterscheiden zu können, so hat Hegel einen ganz ausserordentlich feinen Geschmack besessen.

Stylistisch aber steht die Aesthetik auf einer unvergleichlichen Höhe. Alles, was auf diesem Gebiete vorher existirt hat, ist durch sie überholt worden. Die Schlegel, Jean Paul, Solger und Schelling haben nach verschiedenen Seiten hin Ausgezeichnetes in der Darstellung der ästhetischen Idee geleistet, aber eine solche vollständige Durcharbeitung des gesammten Kunstgebietes mit einer so gleichmässigen Frische, mit einer so edlen seelenvollen Durchdringung des Tones, war vor Hegel unbekannt. Wenn alberne Menschen sich auch jetzt noch von Hegel wohl die Vorstellung eines abstracten Metaphysikers machen, der nur in dürren Abstractionen sich wohl befinde, so würden sie hier sehen, mit welch' treffender Zeichnung, mit welch lebendigem Colorit, mit welcher Kraft sprachschöpferischer

Individualisirung Hegel den ganzen Reichthum der Erscheinung zu schildern versteht.

Seine Beschreibung des heroischen Weltzustandes als Bedingung der Epik, seine Beschreibung der niederländischen Malerei, der muhammedanischen Mystik, der Götter des Olymps, der Colossalbauten des Orients, seine Vertheidigung der Einheit der Conception der Homerischen Gedichte, seine Darstellung des specifisch christlichen Ideals u. s. w. heben sich aus dem Ganzen noch als besondere Prachtstücke hervor. In der milden, freundlichen Art, wie Hegel sich hier auf den heterogensten Inhalt einlässt, hat er den Späteren die Bahn gebrochen, sich mit der Erscheinungswelt vom Begriff aus vertraut zu machen. Im Ringen mit den Phänomenen, dass sie ihr Wesen durch die Sprache manifestiren sollen, ist er manchmal kühn gewesen, manchmal an eine schon bedenkliche Grenze gelangt, aber er ist noch von dem Fehler frei geblieben, der später bei uns auf dem ästhetischen Gebiet einriss, Prädicate und Verba mit Subjecten zu verbinden, die gänzlich heterogenen Sphären angehören, denn solche Combinationen sind zwar in der Poesie, aber nicht in der Prosa erlaubt.

Man hat Hegel den Vorwurf gemacht, das Naturschöne ignorirt und es dem Kunstschönen geopfert zu haben. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, denn er hat den Formen der Natur sogar eine grössere Aufmerksamkeit gewidmet, als es bis auf ihn in der Aesthetik kaum zu geschehen pflegte. Vom Krystall bis zum Thiere hat er sie ästhetisch analysirt und auch die landschaftliche Schönheit nicht vergessen. Vischer und noch mehr Kötlin haben diesen Gedanken dann weiter ausgeführt. Das Kunstschöne reproducirt das Naturschöne, streift aber von ihm alle Bedürftigkeit und empirische Zufälligkeit ab; denn die Natur geht auf die Erzeugung des Lebens aus, und das ästhetische Moment ist bei ihr der Zweckmässigkeit untergeordnet. Erst die Wiedergeburt der Naturform durch die Kunst macht das Schöne, das in der Natur möglich ist, als Ideal offenbar. Es würde wohl am besten sein, wenn man in Zukunft das Naturschöne nur relativ, nämlich im System der Künste, bei dem specifischen Material einer jeden erwähnte, ausserdem aber seine Abhandlung der Naturwissenschaft innerhalb der Morphologie überliesse, denn im Uebergang von einer Stufe zur andern schreitet auch die Gestalt fort.

Den Begriff des Humors hat man ebenfalls bei Hegel angefochten, sofern er in ihm die Grenze aller Kunst findet und ihn eigentlich nur der Poesie und hier wiederum der christlichen vindicirt. Man hat

mit diesem Einwurf Recht, allein die Theorie des Humors, wie sie bei uns sich aus der Abstraction von englischen und spanischen Dichterwerken und deutschen Nachahmungen derselben vorzüglich durch Jean Paul gebildet hatte, lag Hegel noch zu nahe, und er feierte daher den Humor als den modernen Heiligen Humanus. Der Humor muss jedoch im Zusammenhang der ganzen Idee des Schönen gefasst werden. Es ist dies nur möglich, wenn man sich von der falschen Logik losmacht, mit welcher man die Momente des Schönen zu behandeln pflegt, indem man Gegensatz und Widerspruch vermischt.

Der Begriff des Schönen enthält Gegensätze, die sich auflösen, aber auch Widersprüche, die sich auflösen. Das Schöne als solches z. B. hat eine formale und eine reale Seite. Die formale betrifft die Einheit der ästhetischen Figur, ihre Symmetrie, Proportion, Eurhythmie, Harmonie. Dies sind die elementaren Bestimmungen alles Schönen, denen die realen des Erhabenen und Gefälligen gegenüberstehen. Wunderlicherweise setzt man dem Erhabenen in der Regel das Komische entgegen. Das Erhabene wie das Gefällige oder Reizende ist aber die Antithese des Schönen in sich selber, die sich im absolut Schönen, in der Würde und Anmuth desselben aufhebt, wie Schiller ein für allemal bewiesen hat.

Ganz etwas anderes ist der ästhetische Widerspruch, das Hässliche, die negative Schönheit.

Den formalen Bestimmungen als positiven widersprechen die der Formlosigkeit und Unförmlichkeit. Amorphie, Asymmetrie, Disproportion, Disharmonie sind ästhetische Widersprüche.

Den realen Bestimmungen des Schönen, dem Erhabenen und Gefälligen, widerspricht das Gemeine und Widrige.

Dem absolut Schönen widerspricht die Caricatur, die in ihrer Hässlichkeit, gerade weil sie in ihrer monströsen Verzerrung sich auf das Ideal bezieht, die Möglichkeit enthält, komisch zu werden.

Das Komische ist die Auflösung des Hässlichen und daher in sich ebenfalls Totalität der ästhetischen Idee. Aristoteles in seiner einfachen Sprache hat schon in der Poetik ganz richtig gesagt, dass das Lächerliche ein Hässliches von unschädlicher Art sei. Das Tragische kann auch in hässlichen Formen erscheinen, wenn es in die Affecte der Verzweiflung, der Wuth, der Angst, des Abscheus übergeht und uns das Fürchterliche, Entsetzliche, Grauenhafte nahe bringt. Zum Komischen gehört, dass das Hässliche sich als ein Inhaltloses wieder vernichtet. Man nehme z. B. einen Stotterer, so ist unzweifel-

haft das Stottern hässlich. Wenn nun ein Stotterer eine ihm wichtig scheinende Nachricht aussprechen will, allein immer mehr stottert, je mehr er in Affect geräth, so wird er eine komische Person, vorausgesetzt, dass der Inhalt, den es betrifft, nicht von wesentlichem Belang ist. Das Tragische ist übrigens nur ein besonderer Fall des Erhabenen, wohingegen das Komische ein ganz allgemeiner Begriff ist, der sich das Hässliche zur Bedingung macht. Es ist merkwürdig, wie sehr man sich noch immer sträubt, das Hässliche als ein nothwendiges Moment der Idee des Schönen anzuerkennen, da doch Niemand bei dem Leben die Krankheit, bei dem Wahren den Irrthum, bei dem Guten das Böse vergisst. Das Komische integriert alle Elemente der ästhetischen Idee, denn es kann auch erhaben und reizend, gemein und widrig werden, als Humor aber muss es auf dem Standpunct absoluter Versöhnung stehen, der allen Pessimismus überwindet, und nicht nur mit dem Katzenjammer der Alltäglichkeit, sondern auch mit Tod und Teufel fertig wird, und uns vergewissert, dass Wahrheit, Güte, Schönheit, das ewige Wesen der Welt ausmachen, der Schmerz über alles Endliche, Nichtige wird in der freien Seligkeit dieses Gefühls selbst wieder vernichtet, darf aber nicht darin fehlen. Ohne den absoluten Ernst der Heiterkeit wird der Humor kahl und windig; seine Kühnheit artet in Frechheit, seine Zartheit in Empfindelei und sein Witz in einen künstlichen Eiertanz aus.

---

#### HEGEL'S RELIGIONSPHILOSOPHIE.

Wenn man die Schilderung erwägt, die Hegel in dem mittleren Theil seiner Aesthetik von dem symbolischen, classischen und romantischen Ideal gemacht hat, so begreift man, wie er sie als die Wissenschaft der Kunstreligion in der Encyclopädie hat bezeichnen können, denn die Motivirung dieser Unterschiede des Ideals ist bei ihm überwiegend aus dem religiösen Standpunct hergenommen. Die ganze Entwicklung ist, sofern sie zugleich das Ideal der orientalischen, antiken und modernen Welt umfasst, geschichtsphilosophisch auch im dritten Theil; in der Lehre vom System der einzelnen Künste, ist, weil die particulären Idealformen als Eintheilungsgrund festgehalten werden, die geschichtliche Physiognomie vorherrschend und nur bei der

Musik ausgefallen, bei welcher Hegel sich nicht Kenntniss genug zutraute. Man muss nicht glauben, dass die Begriffsbestimmung des Wesens der Künste deshalb zu kurz gekommen wäre, aber man muss die historische Tinctur, welche die logische Präcision öfter verdeckt, abziehen, um den Begriff in seiner Reinheit zu erhalten. Hätte Hegel daher die Religion der Kunst vorausgeschickt, so würde er sich viel Wiederholungen erspart haben. Er hat es aber nicht gethan, weil der Standpunct der Religion ein höherer ist. Die Kunst verarbeitet zwar den Inhalt der Religion, allein ihr Princip ist nicht dieser Inhalt als solcher, sondern die sinnlich erscheinende Form, in welcher sie sich für die Anschauung, das Gefühl und die Vorstellung gestaltet. Ihre Productivität ist noch an die zufällige Individualität des Genies gebunden. Derjenige aber, der ein Kunstwerk genießt, verhält sich zu ihm als einem schönen Schein. Man erzählt von Malern, dass sie, bevor sie ein Bild aus der heiligen Geschichte malten, sich in brünstigen Gebeten dazu geweiht hätten; jedoch im Augenblick, als sie den Pinsel ergriffen, mussten sie sich den Gesetzen der Malerei unterwerfen und so aus der religiösen Sphäre in die ästhetische übertreten. Ebenso kann umgekehrt ein Gläubiger durch den Anblick eines Bildes, einer Statue, zur Andacht angeregt werden, dann wird er von dem ästhetischen Ausgangspunct zur religiösen Vertiefung übergehen und das Kunstwerk als Kunstwerk vergessen. Hegel selber erinnert einmal an die bekannte Erfahrung, dass die ästhetische Vollkommenheit nichts zur Beförderung des religiösen Processes beitrage, und dass ganz schlechte Marienbilder in den römischen Kirchen einen viel grösseren Ruf und einen viel wunderthätigeren Effect hätten als Raphael's schöne Madonnen, von denen noch keine ein Mirakel bewirkt habe. Die Kunst hat nun zwar an der Religion die Aufgabe des höchsten Inhaltes, allein sie umfasst doch auch ausser diesem Gebiet die ganze Natur, das gesellige Leben der Menschen, die natürlichen Beschäftigungen und Zustände, die historischen Thaten derselben. Die Tänzerinnen, die wir mit so unendlicher Grazie auf den Wandgemälden Pompeji's schweben sehen; die Alexander-Schlacht auf einem musivischen Fussboden daselbst; die Equestergruppe, welche Lysipp von Alexander und seinen Generalen machte; die säugende Kuh des Myron auf der Pnyx zu Athen u. s. w. sind kein religiöser Inhalt.

Religion ist das directe Verhältniss des endlichen Geistes zum absoluten Geist, zu Gott. Dies Verhältniss ist das Höchste, das Ab-

solute, in welches alle andern sich aufheben, in dessen mystischer Tiefe sie alle, auch der Glanz der Schönheit, verschwinden. Hegel war ein Mann, dem in seinem Drängen auf die Sache alle Rhetorik fern lag, aber die Macht des Inhalts, der ihn beschäftigte, hauchte seinen markigen Worten oft ein Pathos ein, dessen ungesuchte und deshalb um so erschütterndere Sprache mit unwiderstehlicher Gewalt hinreißt. So hat er auch am Eingang seiner Philosophie der Religion eine poetische Beschreibung derselben gemacht, die mit Recht allgemein bewundert und oft citirt worden ist. Er wollte den Hörer sogleich von aller Endlichkeit losmachen und zur Erkenntniss des schlechthin Absoluten würdig vorbereiten und stimmen. Wenn die Sprache der Aesthetik von einem Blüthenschimmer übergossen ist, der unsere Phantasie unaufhörlich mit den Metamorphosen der vielgestaltigen Erscheinung beschäftigt, so ändert sich in der Religionsphilosophie der Ton. Er wird streng und feierlich. Eine gewisse Schwerfälligkeit macht sich im Ringen des Philosophen mit den letzten Mysterien unseres Daseins bemerklich. In der naiven Sinnigkeit der Ausdrücke erinnert Hegel hier zunächst an unsern alten Strassburger Mystiker Eckart.

Der englische Skepticismus, der französische Atheismus, der deutsche Deismus des achtzehnten Jahrhunderts waren mit der Religion fertig geworden. Sie hatten die Moralität an ihre Stelle gesetzt. Wenn die Natur unbekümmert um die Geschichte, ihren Gesetzen folgt; wenn die Geschichte keine andere Causalität hat, als die menschliche Freiheit, was bleibt dann für einen Gott noch übrig? Die blindwirkende Nothwendigkeit der Natur schliesst ihn ebenso von sich aus, als die Selbstbestimmung des menschlichen Handelns. Da gab Kant, der die theologische Scholastik vernichtet zu haben schien, am Ende des Jahrhunderts seine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft heraus und stellte sich, zum Erstaunen seiner Zeitgenossen, im wesentlichen auf die Seite der christlichen Orthodoxie, indem er ihre Dogmen als Symbole der moralischen Wahrheiten interpretirte und gegen Rousseau, den er doch so sehr liebte, die Behauptung aufstellte, dass der Mensch ein radicales Böse in sich einwohnend habe. Seit Kant haben die deutschen Philosophen die Wissenschaft der Religion unausgesetzt zu ihrem Gegenstand gemacht. Von Hegel war dies um so mehr zu erwarten, als er schon in seiner Schweizer und Frankfurter Periode sich so ausführlich damit beschäftigt und in der Phänomenologie bereits die Grundlinien einer Philosophie derselben gegeben hatte.

Er gestaltete diese Gedanken zum Behuf seiner akademischen Vorträge in systematischer Form weiter aus. Marheineke veröffentlichte dieselben nach seinem Tode. Da seine Bearbeitung so manches zu wünschen übrig liess, so wurde die zweite Ausgabe derselben Bruno Bauer übertragen, der sie vortrefflich redigirte, so dass sie sowohl an Vollständigkeit des Inhalts als an Abrundung der Form sich sehr wohl neben die von Hotho so ausgezeichnet componirte Aesthetik stellen darf.

Von keinem Werke Hegel's ist vielleicht mehr, aber von keinem vielleicht auch schiefer, partiischer, ungerechter, oberflächlicher gertheilt worden, als von der Religionsphilosophie, weil Hegel in keinem polemischer gegen seine Zeit auftrat und in keinem herrschende Vorurtheile mit grösserem Ingrimme angriff. Er kehrte sich gegen den Deismus der Aufklärung, der Gott zwar als das höchste Wesen voraussetzte, allein behauptete, vom Wesen dieses Wesens nichts wissen zu können; gegen die Gefühlstheologie oder Pectoraltheologie, die zwar Gott in seiner Unendlichkeit zu fühlen und zu ahnen versicherte, das Erkennen Gottes aber für unmöglich und für eine Versuchung zum Atheismus hielt; gegen den gelehrten Supranaturalismus, der von Gott nur historisch zu erzählen weiss, ohne einen selbständigen, eigenen Begriff von Gott zu haben; gegen den Pantheismus oder Spinozismus, der Gott zwar als die Eine absolute Substanz, nicht aber zugleich als den Einen, als das absolute Subject fasst. Er hatte ein ganz bestimmtes Bewusstsein über sein Verhältniss zu allen diesen Parteien, ähnlich wie er in der Rechtsphilosophie sich seines Gegensatzes gegen die verschiedenen Richtungen der Gegenwart bewusst war. Die ausserordentliche Lehrgeschicklichkeit Hegel's hat sich in der Einleitung zu seiner Religionsphilosophie auf glänzende Weise bewährt, und er ist keiner der Vorfragen, die man über das Verhältniss von Religion und Philosophie und über die Stellung der Religionsphilosophie zum System der Philosophie erwarten durfte, ausgewichen. Wir wollen uns in möglichster Kürze des Ganges erinnern, den er eingeschlagen hat. Er hat:

- I. den Begriff der Religion in seiner Allgemeinheit als Glaube und als Cultus überhaupt behandelt.
- II. Als Besonderung des allgemeinen Begriffs betrachtet er die verschiedenen Religionen, welche der Erscheinung des Christenthums vorangehen.

Sie unterscheiden sich nach ihm als der Gegensatz:

- 1) Der Naturreligion und
- 2) der Religion der geistigen Individualität.

Die Naturreligion ist nach ihm

- a) die unmittelbare Religion, als die Zauberreligion der wilden Völker;
- b) die der Entzweiung des religiösen Bewusstseins in sich;
  - $\alpha$ ) als die Religion des Maasses;
  - $\beta$ ) der Phantasie;
  - $\gamma$ ) des Insichseins,

die geschichtlich als die chinesische, indische und buddhistische erscheinen.

- c) die Religion im Uebergange zur geistigen Individualität.
  - $\alpha$ ) als die des Gegensatzes des Guten und Bösen;
  - $\beta$ ) als die des Schmerzes und
  - $\gamma$ ) als die des Räthsels,

die in der persischen, semitischen und ägyptischen erscheinen.

Die Religion der geistigen Individualität erhebt sich über die Natur durch den Gedanken des Zweckes,

- a) der absoluten Macht und Weisheit des Einen Gottes, der die Natur erschafft und aus den Völkern sich Eines zu seinem ausschliesslichen Dienst heiligt;
- b) als der freien Ausbildung der individuellen Vollkommenheit;
- c) als des Zweckes der politischen Weltherrschaft.

Erhabenheit, Schönheit und prosaische Zweckmässigkeit machen daher den unterscheidenden Charakter dieser Religionen aus, welche historisch als die jüdische, griechische und römische erscheinen. Ihr Untergang und die daraus entspringende absolute Verzweiflung des menschlichen Geistes wird zur Geburtsstätte:

### III. der absoluten Religion,

in welcher der Begriff der Religion seine adäquate Realität erreicht. Diese Religion ist die Wahrheit aller ihr voraufgängigen. Sie geht nicht mehr in eine andere über, denn sie ist die letzte, die höchste, weil sie die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur durch einen Menschen offenbar macht, der sein Wesen als dasselbe mit dem Gottes weiss und in seinem Leben und Sterben nichts anderes, als das Bewusstsein dieser ungetrennten Einheit realisiert.

Die Erscheinung der absoluten Religion ist die christliche. Sie drückt den absoluten Inhalt in Formen aus, welche, psychologisch genommen, auch der Vorstellung angehören und insofern noch der Auflösung in die unsinnliche Form des reinen Begriffs von Seiten der Speculation fähig sind, aber der Sache nach von keiner andern, neuen Religion überboten werden können.

Der fundamentale Mittelpunkt dieser Vorstellungen ist die Gottes als eines dreipersönlichen, als Vaters, Sohnes und Geistes oder als Trinität. Das, was die Philosophie in ihrer gesammten Entwicklung darstellt, wird von dem christlichen Glauben als die ewige Geschichte Gottes vorgestellt. Die Aufgabe der Wissenschaft kann deshalb nach Hegel hier nur darin bestehen, nachzuweisen, was

- 1) unter dem Reich des Vaters,
- 2) unter dem des Sohnes und
- 3) unter dem des heiligen Geistes

philosophisch zu verstehen sei.

Zeugung, Sohnschaft, ist eine Vorstellung, die von natürlichen Verhältnissen hergenommen ist und dem Begriff der Idee nur relativ entspricht, denn unter dem vielumfassenden Ausdruck Sohn muss der ganze Process verstanden werden, durch welchen es zur Verwirklichung der Menschwerdung Gottes und zur Begründung der Gemeinde kommt, in welcher innerhalb der Menschheit Gott durch das religiöse Selbstbewusstsein *actu* wirklich ist, weil er hier nicht nur Geist an sich als Vater, oder Geist für sich als Sohn, sondern Geist für den Geist, reines Manifestiren seines Wesens als der göttlich-menschlichen Freiheit ist. Dieses ist für Hegel dasselbe, was sonst als Liebe bezeichnet wird. Unter dem Reich des Sohnes muss überhaupt der Gegensatz in Gott, sein Anderssein verstanden werden, aus welchem er ewig zur absoluten Einheit mit sich zurückkehrt. Hegel subsumirt daher  $\alpha$ ) die Natur;  $\beta$ ) die Welt des endlichen Geistes;  $\gamma$ ) Christus unter diese Kategorie. Christus ist der absolute Mensch, der das *Prius* und *Posterius* der ganzen Geschichte in sich auf schlechthin einzige Weise zusammenfasst. Er hat die Wahrheit nicht nur gelehrt; er ist für das Bekenntniss derselben nicht nur gestorben; sondern er hat in seinem ganzen Dasein nichts anderes manifestirt, als die ungetrennte Einheit Gottes als seines Vaters und seiner selbst als des Sohnes, in welchem man den Vater erblickt. Dass der Mensch von Natur nicht ist, wie er sein soll, dass er als der natürliche Mensch in seinen Be-

gierden, Leidenschaften böse ist und erst durch das Wissen und Wollen der Freiheit wiedergeboren werden muss, ist von Hegel mit bewunderungswürdigen Worten auseinandergesetzt. — Er sagt selbst am Schluss dieser Arbeit: „Dies ist nun die tiefste Tiefe.“ Ebenso ausgezeichnet ist seine Darlegung der Nothwendigkeit, dass Gottes Wesen durch einen einzelnen concreten, durch diesen Menschen, Jesus von Nazareth, zur Erscheinung kommen musste, um *ad hominem* zu beweisen, dass der Mensch und sein Selbstbewusstsein die ganze Fülle des Göttlichen in sich aufzunehmen vermöge. Die Absolutheit des Menschen liegt nicht darin, dass er eine encyclopädische Vielseitigkeit, als Feldherr, Künstler, Philosoph, Staatsmann u. s. w. manifestirt, sondern, dass er sich, trotz der Bedürftigkeit seiner Natur, trotz der Unvollkommenheit seiner Bildung, trotz der Unleugbarkeit moralischer Mängel, doch im Glauben mit Gott eins weiss. Was ist alles Virtuosenthum der Cultur, was sind alle Schwächen unseres asketischen Ringens, was ist alles Glück und Unglück unserer Existenz, gegen das Bewusstsein dieser Versöhnung.

Man hat Hegel vorgeworfen, dass er für die Darstellung der christlichen Religion sich nicht auf das Exegetische, Dogmenhistorische u. s. w. eingelassen habe, allein als Philosoph konnte er sich nicht darauf einlassen und er spricht sich selber oft und offen genug darüber aus, dass diejenige Gewissheit, um welche es in der Philosophie zu thun sei, nicht durch die Historie vermittelt werden könne, sondern dass wir umgekehrt die Wirklichkeit der Geschichte am Begriff ihrer Wahrheit messen. Er vermeidet die Berührung mit der Geschichte nicht, er spricht von Jesus, von seinen Wundern, von der Alles niedererschlagenden Parrhesie seiner Worte, von seinem Tode und von dem Glauben der Jünger an seine Auferstehung. Eine kritische Geschichte seines Lebens aber, wie Paulus, Strauss, Neander, Lange, Hase, Renan, Schenkel u. A. sie neuerdings gegeben haben, würde ihn aus dem speculativen Gebiet auf das der Gelehrsamkeit und ihres endlosen Streites versetzt und ihm zuletzt den Vorwurf zugezogen haben, seiner eigentlichen Aufgabe untreu geworden zu sein, nämlich die Nothwendigkeit der christlichen Religion aus dem Begriff der Idee abzuleiten. Es ist wohl zu beachten, dass Hegel bei Eintritt in die christliche Religion gerade so verfährt, wie bei den andern Religionen, wo er immer erst den metaphysischen Begriff derselben und dann erst ihre geschichtliche Existenz darstellt, der dann noch die Beschreibung ihres Cultus folgt.

Und so giebt er auch, angelangt bei der absoluten Religion, zuerst den metaphysischen Begriff Gottes auf diesem höchsten Standpunct an.

Die Beweise für das Dasein Gottes hat er so vertheilt, dass er den kosmologischen der Naturreligion, den teleologischen der Religion der geistigen Individualität, den ontologischen dem Christenthum als der absoluten Religion zuschreibt.

Um die Grösse der Hegel'schen Arbeit zu erkennen, darf man sie nur mit dem vergleichen, was vor ihm auf diesem Felde existirte. Wir finden dann alles, was Hegel zu einer organischen Totalität zusammenschloss, zerstreut. Der elementare Begriff der Religion war von Anhängern Kant's und Jabobi's, z. B. Köppen, die Mythologie und Symbolik war von Görres, Creuzer, Meiners, Benjamin Constant u. A., die christliche Religion von Herder u. A. behandelt worden. Eine Vereinigung aber aller Seiten der Religion und eine Durchdringung derselben von Einem Princip und von Einer Methode hatte es bis auf Hegel nicht gegeben. Sein Werk erhebt sich wie ein riesiger Tempel aus der Mitte dieser Bestrebungen. Ein warmes religiöses Gefühl, eine immense Gelehrsamkeit, ein strenger wissenschaftlicher Ernst, eine einfache und doch nicht trockene, vielmehr von einer reichen Anschauung belebte Sprache, verbinden sich zu einer seltenen Harmonie. Weil er aber behauptete, dass man Gott zu erkennen vermöge, so verletzte er die Wissensscheu der Pietisten und gelehrten Theologen; weil er an der Religion festhielt, so stiess er die atheistische Tendenz von sich, die nur noch von Moralität wissen will und in aller Religion nichts als den Ausdruck menschlicher Unwissenheit und Unvermögenheit, wohl gar das absichtliche Verdummungswerk einer listigen und despotischen Hierarchie erblickt; weil er endlich stark gegen den römischen Katholicismus, namentlich gegen seinen Reliquien- und Heiligendienst, gegen das Mönchthum und gegen die Transsubstantiation polemisirte hatte, so verfeindete er sich die katholischen Theologen. Das grosse Publicum glaubt, dass ein wahrer Philosoph in der Politik nur dann auf der Höhe der Wissenschaft stehe, wenn er Republikaner, und in der Religionsphilosophie, wenn er Atheist oder zum wenigsten doch Pantheist sei. Erklärt er sich wie Hegel gegen den Atheismus und Spinozismus, so verdächtigt es ihn entweder als einen Heuchler, falls er sonst nämlich eine energische Denkkraft verrieth, oder es verachtet ihn als einen Schwachkopf, der die Kinder-

schuhe noch nicht ausgezogen hat. Alle diese Anschuldigungen wurden der Reihe nach gegen Hegel erhoben, ja man bezichtigte ihn, der preussischen Restaurationspolitik zu Liebe seine Religionsphilosophie in die mittelalterliche Scholastik mit jesuitischer Ueberlegtheit zurückgebildet zu haben. Welch' eine monströse Verleumdung! Die preussische Regierung betrieb damals das Unionswerk mit unverantwortlicher Gewaltsamkeit; die Berliner Domagende, eine musivische Composition von hebräischer Psalmodik mit sehr nüchternen Gebeten, die ein ängstliches Zeugniß von der dumpfen Befangenheit des damaligen Polizei- und Militärstaats ablegen, sollte den Gemeinden octroyirt werden; Prediger lutherischer Gemeinden wurden in's Gefängniß geworfen oder zur Auswanderung gezwungen, und Hegel, der sich auf dem Katheder und bei Gelegenheit der Feier der Augsburgischen Confession in einer akademischen Festrede öffentlich zum Lutherthum bekannte, soll diesem Unwesen Vorschub geleistet haben?

Einen grossen Antheil an der so allgemeinen Ungunst, mit welcher gerade Hegel's Religionsphilosophie aufgenommen wurde, hatte auch die Entzweiung zwischen ihm und Schleiermacher. Da ich aber selber der erste war, der Schleiermacher's Glaubenslehre vom Standpunct der Hegel'schen Philosophie vor vielen Jahren in den Berliner Jahrbüchern angriff, so will ich hier nicht weiter darauf eingehen.

Man behauptet gewöhnlich, dass Hegel sich nie deutlich ausgesprochen habe, was er unter Gott, unter Unsterblichkeit, unter Wunder verstanden habe. Diese Behauptung entbehrt alles objectiven Anhaltes. Nach der Einleitung zur Religionsphilosophie folgt sogleich ein Capitel von Gott, worin er sich auf das unzweideutigste dahin erklärt, dass er nicht nur als Substanz, sondern zugleich als Subject gefasst werden müsse. Erst am Ende, im Resultat, kann der Begriff Gottes vom wissenschaftlichen Erkennen richtig gefasst werden. Das, was im System das letzte ist, das ist an sich schon das erste. Der Anfang des Systems enthält freilich noch weiter nichts, als den abstracten Begriff des Seins, aber er setzt sich den Schluss, den Begriff des Seins als des absoluten Geistes voraus. Der menschliche Geist für sich, auch in der Allgemeinheit der Gattung, als Menschheit, ist nicht der absolute Geist. Er wird aber absolut, sofern er sich denkend und wollend zu Gott erhebt. Umgekehrt, wenn Gott nur eine von ihm erschaffene Natur sich gegenüber hätte, würde er nicht der absolute Geist sein. Dies wird er seinerseits durch den Rapport, durch die

Entäusserung zur Menschheit. — Ob Hegel an Unsterblichkeit in dem fleischlichen Sinne geglaubt hat, als der Familienegoismus es wünscht, kann nicht zweifelhaft sein. Er verwarf sie ebenso gut, als den Glauben an einen Gott, der nur der gehorsame Executor der weltlichen Interessen sein soll, welche die Frömmigkeit des Eudämonismus ihm an's Herz legt. Er spricht sich über die Unsterblichkeit an zwei Stellen aus, bei der ägyptischen Religion und bei der Auferstehung Christi. Dort rühmt er, dass die Aegyptier den Gedanken der Unsterblichkeit so tief gefasst hätten, hier bemerkt er, dass die Unsterblichkeit eine schon gegenwärtige Qualität des Geistes sei, nicht erst durch den Tod vermittelt werde. Von einem Zustande nach dem Tode können wir uns schlechterdings keine Vorstellung machen; aber weil wir im Denken und Wollen uns gegen die Natur negativ verhalten, so können wir auch nicht beweisen, dass unser Bewusstsein durch den Tod des Organismus vernichtet werden müsse. Es ist einer der unseligsten Irrthümer der Menschen, die Wahrheit des Geistes, das sogenannte ewige Leben, erst als ein jenseitiges, d. h. nach dem Tode zu erwarten. Hegel schärft unaufhörlich ein, dass wir mitten im Absoluten darin sind und dass wir Staat und Kirche degradiren, wenn wir uns selber zur Gemeinheit, zur Erbärmlichkeit, zur Unseligkeit verdammen. — Was endlich das Wunder betrifft, so konnte Hegel den Glauben daran sehr wohl begreifen. Der Philosophie ist die Entstehung des Glaubens an Wunder so wenig räthselhaft, als die Entstehung des Unterganges dieses Glaubens. Das Wunder ist die Form, in welcher sich der Mensch die Unabhängigkeit seiner Freiheit vom Causalnexus der Natur und Geschichte vorstellt, aber das Wunder ist unmöglich, da die Sittlichkeit dadurch zerstört werden würde, die nur möglich ist, sofern dem Natur- und Sittengesetz eine unverbrüchliche Existenz zukommt.

Wenn ich mich zur Ursache von etwas mache, so muss ich die Zuversicht zu der vorausgesetzten Wirkung haben dürfen. Könnte diese nicht etwa durch einen natürlichen Zufall ausbleiben, sondern durch die Willkür eines Gottes escamotirt werden, so würde alle sittliche Freiheit aufgehoben werden. Das, was Religion sein soll, muss dem Inhalt nach absolut, ewige Wahrheit für das ganze Universum sein. An der Richtigkeit eines zufälligen Geschehens zu glauben, ist nicht religiös. Verwandeln von Wasser in Wein, Verdorren eines verfluchten Feigenbaums, Wiederbelebung eines gestorbenen Menschen, Beschwören eines Sturmes, Wandeln auf dem Wasser u. s. w. sind

Dinge, welche die Religion nichts angehen. Es sind Mythen, aber es sind keine Thatsachen, welche die ihnen zugeschriebene Wirklichkeit besessen hätten. Hegel verwirft den Wunderglauben in diesem Sinn als Aberglauben; aber er verwirft auch den Unglauben der heutigen Naturwissenschaft an die Existenz des Geistes, an die Macht der Freiheit als Aberglauben. Als das wahre Wunder des Geistes gilt ihm die Versöhnung mit Gott, das Ungeschehenmachen des Geschehenen durch die Reue, die Wiedergeburt, die continuirliche Befreiung zur Freiheit.

Hegel bedient sich in der Religionsphilosophie oft des Ausdrucks, dass der Inhalt des religiösen Gefühls, dass seine Anschauung, Vorstellung in den Gedanken erhoben werden müsse, um verstanden zu werden. Die Form der Vorstellung namentlich ist es, in welcher sich der Inhalt der Religion populär macht. Die Missverständnisse, welche sich hieran geknüpft haben, würden vielleicht vermieden sein, wenn Hegel den Begriff des religiösen Processes von dem seiner Erscheinung im Bewusstsein und beide von dem morphologischen System der Religion folgendermaassen getrennt hätte.

I. Der religiöse Process. Er enthält die allgemeinen Elemente aller Religion: 1) als den subjectiven Process der unmittelbaren Einheit, Entzweiung und Versöhnung des Menschen mit Gott, der ganz in die Innerlichkeit des Gemüthes fällt; 2) aus diesem tritt er in den objectiven Process des Betens, der Geberde und des Opfers zur Aeusserung hervor; 3) als absoluter Process organisirt er sich in dem Glauben und dem Cultus der religiösen Gemeinde.

II. Die religiöse Phänomenologie. Das religiöse Bewusstsein ist an die Formen gebunden, welche der Geist als theoretische Intelligenz vom Gefühl durch das Vorstellen bis zum Denken zu durchlaufen hat. Der Inhalt der Religion wird gefühlt oder vordestellt oder gedacht. Hierdurch entsteht 1) die Gefühlsreligion; 2) die Phantasiereligion; 3) die Begriffsreligion. Die erstere erscheint in der Naturreligion, die zweite in der Kunstreligion, die dritte in der Vernunftreligion als eigenthümliche Gestalt. Man muss sich aber diese Bestimmungen nicht durch unnöthige Beschränkungen verkümmern, sondern sie ganz allgemein nehmen. Jede Religion kann durch diese Stufen der Bildung hindurchgehen. Die jüdische Religion ist z. B. principiell schon eine Religion des reinen Gedankens. Sie hat aber das Gefühl dieses Gedankens in der Flamme, im Feuer angeschaut. Sie hat dann zwar keine plastische Kunst hervorgebracht, weil diese der Bildlosigkeit

ihres Principis widersprochen hätte, aber sie hat in der Poesie und in der sie begleitenden Musik die Stufe der Phantasiereligion betreten, bis sie im Talmud zur gedanklichen Form übergang. Der Gedanke ist die höchste Form der Intelligenz, über deren einfache Unsinnlichkeit sie nicht hinausgeht; allein er hat in sich selbst noch den Unterschied a) des Verstandes; b) der Reflexion, c) der Vernunft. Der Verstand redigirt den Inhalt eines Glaubens in die Form des Dogmas. Die Reflexion kritisirt die Dogmen als Aufklärung. Die Vernunft erhebt sich zum concreten Begriff, der die Negativität nicht mehr als Kritik ausser sich hat, sondern als Moment in sich einschliesst. Die Griechen hatten keinen Katechismus, aber das dogmatische Element fehlte ihnen nicht. Als die Sophistik bei ihnen die Aufklärung begann, zeigte sich sogleich, dass von den Göttern und ihrem Wirken gewisse allgemeine Vorstellungen vorhanden waren. Die Volksgerichte verurtheilten diejenigen Philosophen, welche den Vorstellungen des Volksglaubens, die als kanonische galten, widersprachen, z. B. den Anaxagoras, weil er die Sonne für einen glühenden Körper erklärte, den Diagoras von Melos, weil er die Gerechtigkeit und Vorsehung der Götter bezweifelte, den Sokrates, weil er durch einen ihm beiwohnenden Dämon zu seinen Handlungen bestimmt zu werden glaubte u. s. w., was alles ohne ein dogmatisches Bewusstsein unmöglich gewesen wäre. Die Stoiker suchten die Dogmen des Volksglaubens gerade so zu rechtfertigen, wie die Scholastiker die Dogmen der christlichen Religion, und die Neuplatoniker bemühten sich den Polytheismus durch Ableitung der Vielheit aus der Einheit, durch Stufenreihen der Götter, durch mystische Allegorik zur Vernunftreligion zu erheben. Hegel hat den Ausdruck Kunstreligion ausschliesslich auf die griechische Religion bezogen, aber in jeder Religion ist die Möglichkeit, sobald sie den Inhalt des Gefühls in Anschauungen, die Anschauungen in Vorstellungen übersetzt, die Vorstellungen zur schönen Form auszugestalten und damit zur Kunstreligion zu werden. Wenn eine Religion principiell der Verklärung zur Schönheit Hindernisse in den Weg legt, so hat die Kunst daran freilich eine unübersteigliche Schranke, z. B. die indische an der Vielarmigkeit der Götter, die ägyptische an den Thierköpfen vieler Götter. Sie kann das Hässliche solcher Formen nur mässigen und mildern, nicht aber vertilgen. Erst im Buddhismus gelangt die indische Religion zu einer schönen Plastik, weil derselbe die rein menschliche Form zu seinem

Mittelpunct hat, wie wir jetzt besonders aus den vielen Tempelruinen in Hinterindien sehen.

Den Gedanken Gottes betrachtete Hegel mit Recht als die Seele aller Religion. Wenn man ihn aber so verstanden hat, als ob er das Gefühl dem Verstande opfere, so vergisst man, dass die Formen der Intelligenz, indem sie von niedern zu höheren sich aufheben, deshalb doch nicht vernichtet werden, sondern sich erhalten. Wenn ich mir auf dem Standpunct der Phantasie einen Inhalt der Empfindung vorstelle, so hört deshalb das Empfinden nicht auf, sondern dauert im Vorstellen fort, und so begleiten Gefühl und Vorstellen das Denken oder vielmehr sind ihm immanent. Der Philosoph, welcher Gott als die schlechthin allgemeine Substanz, als absolutes Subject, denkt, nimmt Fühlen und Vorstellen in den Gedanken hinüber und wird weder gefühllos noch phantasielos. Hat man erst einmal die unvermeidliche Nothwendigkeit dieses Ganges des menschlichen Geistes erkannt, so begreift man, dass die Philosophie die göttliche Priesterin ist, welche die verschiedenen positiven Religionen concentrisch im Heiligthum des sich selbst und darum auch das Gefühl und die Phantasie verstehenden Gedankens mit einander befreundet und vereinigt.

III. Das System der Religionen. Hegel hat den Gegensatz der Naturreligion und der geistigen Individualität zur Mitte seiner Construction gemacht. Diese Dichotomie einer gebrochenen Mitte soll aber, wie wir uns erinnern, nach ihm eigentlich nur der Natur zufallen. Man entdeckt auch bald, dass es nur die jüdische Religion ist, die ihn bestimmt hat, die Trias der orientalischen, antiken und christlichen Welt zu verlassen, die er als die Phasen des symbolischen, classischen und romantischen Ideals in der Aesthetik so vortrefflich geschildert hat. Man entdeckt auch bald das Gezwungene der Uebergänge von der ägyptischen Religion zur jüdischen, und noch mehr von der jüdischen zur griechischen. Die Juden sind zwar aus Aegypten ausgezogen und haben auf Geheiß ihres Jehova den Aegyptern auch ihre goldenen und silbernen Gefässe mitgenommen, aber ihre Religion ist nicht aus der ägyptischen hervorgegangen, was Hegel auch nicht sagt, was aber in seiner Stellung dieser Religionen liegen würde. Nach der Grundanschauung der ganzen Hegel'schen Philosophie konnte die Eintheilung der Religionen nur aus der Entgegensetzung der Substantialität und der Subjectivität in Gott erfolgen. Alle Religionen, welche von der Vorstellung der Substantialität ausgehen, können Naturreligionen genannt werden, weil

in ihrer Kosmogonie die Natur das Erste ist und die Theogonie erst nachfolgt. Auch bei den Griechen ist Erde und Himmel das Erste. Der aufgeklärte Römer Ovid geht zwar über Erde und Himmel zu einer kahleren Abstraction fort, aber die Natur lässt er doch als Erstes bestehen.

*Ante mare et tellus et quod tegit omnia coelum,  
Unus erat tantum naturae vultus in orbe.*

Alle Religionen, welche von der Vorstellung der absoluten Subjectivität eines Gottes ausgehen, der Himmel und Erde erschafft, sind theistisch. Es kann hier eigentlich nur Eine Religion geben; die Verschiedenheit ist keine qualitative und Muhammed erkennt auch Abraham, Moses und David an. Die absolute Religion ist die Aufhebung des Gegensatzes von Substanz und Subject durch den Begriff des Geistes.

Hegel hat sich bemüht, die verschiedenen Religionen an charakteristischen Bestimmungen zu ergreifen und darnach zu bezeichnen, wie wenn er die chinesische die des Maasses, die indische die der Phantasie, die ägyptische die des Räthsels nennt, allein es lässt sich nicht verhehlen, dass seine an sich tiefe Auffassung wohl mancher Verbesserung fähig ist.

Alle Naturreligionen oder, wie wir jetzt zu sagen pflegen, alle ethnischen Religionen machen eine Totalität aus, deren Entwicklung von dem Gange der Weltgeschichte überhaupt, wie wir ihn früher betrachtet haben, nicht verschieden sein kann. Wenn Hegel die hinterasiatischen Religionen als die der Entzweiung des religiösen Bewusstseins in sich, die vorderasiatischen mit Einschluss der ägyptischen als die des Ueberganges in die geistige Individualität bestimmt, so erhellt, dass dies nicht richtig sein kann, und dass die Kategorie eines Uebergangs von einer Stufe zur andern nicht ausreichend ist, einen deutlichen Begriff zu geben. Vielmehr sind Ost- und Westasien sich als Pantheismus und Dualismus entgegengesetzt; die Entzweiung des Dualismus hebt sich im Individualismus der griechischen, römischen und germanischen Religion auf, welche sich principiell nicht von den ethnischen Religionen trennen lassen. Das geschichtliche Element muss allerdings dem des Begriffs untergeordnet sein; es müssen also Religionen, welche in Afrika, Amerika, Australien vorkommen, darunter subsumirt werden können, aber es wird sich historisch immer eine prägnante Gestalt erzeugen, welche den Begriff auch als Erscheinung am correctesten darstellt, und deswegen auch

als repräsentirender Typus gebraucht werden darf. Die erste Stufe der Erscheinung der Religion z. B. nennt Hegel die unmittelbare und hebt an ihr die Zauberei als ihre Eigenthümlichkeit hervor, die bei den afrikanischen Negerstämmen von jeher am stärksten geherrscht habe. Sie können daher diese Stufe repräsentiren, die ihnen auch als der geschichtslosen Race, als den Kindheitsvölkern der Menschheit zufällt. Der Begriff der Zauberei jedoch ist ein allgemeiner als die erste naive, für uns abergläubische Reaction der Freiheit des menschlichen Bewusstseins gegen die Macht der Naturnothwendigkeit. Im Zauberer, der Wind und Wetter, Krankheit u. s. w. beschwört, der schon durch die Intention seines Willens, durch seinen Blick Vieh und Menschen krank macht u. s. w. regt sich die Empfindung der Superiorität des Geistes über die Natur. Alle Naturvölker, auch ausser Afrika, haben Zauberei. Im Fortgange des Geistes zu höheren Stufen hört sie auf, das Centrum der Religion zu bilden. Sie wird zu einem untergeordneten Moment herabgesetzt, aber sie verschwindet nicht aus dem Kreise der Naturreligionen. Die Religionen des abstracten Geistes erklären sich ausdrücklich gegen sie. Moses so gut als Muhammed verbieten Zauberei, Tagwählen, Todtenbeschwörung u. s. w. Sie erhält sich nunmehr als verbotener Aberglaube insgeheim und lebt so auch im Christenthume fort. Ja die römische Kirche hat sie als Exorcismus sogar formell wieder in ihr dogmatisches System aufgenommen. Unter dem Titel des Wunders schleppt sie den Aberglauben an die Magie bei sich fort.

Wir gebrauchen den Ausdruck Naturreligion allerdings auch für alle Religionen des Ethnicismus, genauer aber sollten wir darunter nur die Religion der Zauberei und des Fetischismus verstehen, welche Hegel die unmittelbare Religion nennt. An der chinesischen Religion tritt das ethische Element schon so bedeutend hervor, dass das physische mehr und mehr darin aufgelöst wird. Man kann von den ethnischen Religionen folgendes Schema aufstellen:

1. Der Pantheismus:
  - a) Der Magismus: Naturvölker und Chinesen.
  - b) Der Metempsychismus: Inder.
  - c) der Quietismus: Buddhisten.
2. Der Dualismus.
  - a) Der astralische: Perser.
  - b) Der nekrolatrische: Aegypter.
  - c) der orgiastische: Semiten.

3. Der Individualismus.
  - a) Der ästhetische: Griechen.
  - b) Der praktische: Römer.
  - c) Der dämonische: Germanen.

Diese Bezeichnungen sind bestimmter, als die Hegel'schen. Wenn Hegel die hinterasiatische Religion die der Entzweiung des religiösen Bewusstseins in sich nennt, so ist das jedenfalls nicht passend. Entzweiung überhaupt kommt in allen Religionen vor; specifisch aber fällt sie in die dualistische Religion, weil sie hier dem Princip immanent ist. Dies ist in den vorderasiatischen Religionen der Fall, welche Hegel zu unbestimmt nur als Religionen des Ueberganges fasst, während das Wort Dualismus sie positiv bezeichnet. Die ostasiatischen Religionen sind dagegen pantheistisch. Das individuelle Dasein gilt hier zuletzt für das absolute Unglück. Der Metempsychismus ist zugleich ein Metensomatismus, und die von Einkörperung zu Einkörperung wandernde Seele sehnt sich daher nach Auflösung in Nichts. Der Quietismus endet consequent in Nihilismus.

Wenn Hegel die indische Religion die der Phantasie nennt, so ist das zwar geistreich zur Charakterisirung einer Seite dieser Religion, nämlich ihrer phantastischen Mythologie, gesagt, allein die griechische könnte man ebenso gut auch die Religion der Phantasie, nämlich der schönen, der idealen, nennen. Die Metempsychose drückt das Eigenthümliche dieser Stufe concreter aus, denn sie erinnert sogleich daran, dass die Seele sich durch ihr Handeln selber ihr Schicksal bestimmt, in welcher Kaste oder in welchem Thierkörper sie zur Existenz gelangt, und dies ist der Punct, um welchen sich hier alles dreht.

Als Gegensatz der persischen Lichtreligion hat Hegel die kleinasiatische unter die Kategorie des Schmerzes genommen, allein dies ist ein Irrthum. Der Gegensatz Persiens liegt in Aegypten, wie sich dies recht zeigte, als Kambyzes es eroberte. Die ägyptische Mythologie mit ihren tausendfältigen Götterstatuen und mit ihrem Thierdienst, der ägyptische Todtencultus waren den Persern ein Greuel. Der letztere war hier das specifische Centrum der Religion; das Gericht der Volksgemeinde über die Verstorbenen der Schwerpunkt des ganzen sittlichen Lebens. Der Perser legte den Leichnam nackt an die freie Luft, damit die Vögel als Boten des Ormuzd ihn verzehren sollten. Der Aegypter bettete die Leiche, um sie zu verewigen, in Steinsärge und Felsenkammern, nachdem er sie zuvor durch Verhar-

zung dauerhaft gemacht hatte. Der Todtendienst spielt in allen Religionen eine grosse Rolle; schon in der Naturreligion als Nekromantismus und als Ahnencultus, namentlich bei den Chinesen; aber Aegypten lebt so zu sagen für nichts, als für den Tod. Seine Pharaonen hätten keine Pyramiden gebaut, wenn sie ihren Leichnam nicht für eine künftige Auferstehung hätten conserviren wollen. Man kann die ägyptische Religion daher wohl die nekrolatrische nennen. Hegel nennt sie, mit geistreicher Anspielung auf die Sphinx, die des Räthsels. Ein Räthsel war sie aber nur für Fremde, nicht für die Aegypter selber, die auch gar nicht, wie sie oft gemalt werden, düstere Kopfhänger, sondern, obwohl ernste, doch heitere und lebensfrohe Menschen waren, wie ausser Herodot die Genrebilder der Katakomben bezeugen, in denen sie ihre Sitten so anmuthig geschildert haben. Von den Aegyptern zu den Griechen überzugehen, ist durch diese selber in den Schulen hergebracht. Creuzer hat Aegypten auch noch zum Ausgangspunct seiner Symbolik gemacht, und in neuerer Zeit haben Röth und Julius Braun die Abhängigkeit der griechischen Religion von der ägyptischen wieder sehr lebhaft vertheidigt, nachdem in einer Zwischenphase seit Friedrich Schlegel's Buch über die Weisheit der Inder diesen eine Zeit lang der Primat zugefallen war. Allein der Uebergang vom Orient nach Hellas vermittelte sich besonders durch die kleinasiatischen Völker, deren Religion nicht nur, wie Hegel sagt, die Religion des Schmerzes, sondern auch die der Wollust, des Rausches, des Ausersichkommens war, was wir mit dem Ausdruck Orgiasmus bezeichnen, dessen gährende Fülle die Griechen zum schönen Maass verklärten. Der Orgiasmus ist:

- a) der sabäisch-astrologische der Chaldäer in Babylon;
- b) der androgyne der Syrer und Phryger;
- c) der heroisch-utilistische der Phöniker,

deren Melkarth die semitische Bevorwortung des hellenischen Herakles ist. — Alle diese Religionen waren zugleich fatalistische.

Hegel schliesst hier, wie anderwärts, mit den Römern, allein zu diesen und den Griechen sind die Germanen das dritte Volk, mit welchem das Princip des Gemüths in die Weltgeschichte eintritt. Ihre Götter waren hohe und reine Gestalten, welche Platon nicht, wie er mit den griechischen in seiner Republik that, moralisch zu purificiren gehabt hätte. Der Mythos von Balder und Loki ist tiefer als der von Osiris und Typhon und als der von Prometheus und Pandora.

Dem vielförmigen Ethnicismus steht der Monotheismus gegen-

über. Er erscheint ursprünglich nur in einem Volke, den Juden, über welche bei der Philosophie der Geschichte schon ausführlich genug gesprochen worden. Der Islam unterscheidet sich vom Judenthum nicht principiell, sondern nur dadurch, dass er von vornherein nicht national, vielmehr kosmopolitisch ist, wohingegen das Judenthum, zwar auch einst in der Zukunft alle Völker zu seinem Jehova versammeln will, sich dies aber immer nur als eine Vereinigung mit dem Volke Israel unter seinem Messias vorstellt.

Der Islam ist fanatisch und fatalistisch. Er greift die andern Völker an, sie durch die Macht der Waffen zum Dienste Allah's zu zwingen. Die Juden haben zwar einen Krieg geführt, Kanaan zu erobern, niemals aber, um andere Völker zu bekehren. Sie glauben auch an eine Führung ihres Volkes durch Jehova, aber nicht an eine unbedingte Prädestination, weshalb das Gefühl der Sünde bei ihnen viel tiefer und lebendiger ist. Als die Juden durch die Zerstreung unter andern Völkern zu leben gezwungen waren, mussten sie auch darauf denken, der Eigenthümlichkeit derselben Zugeständnisse zu machen, ohne doch die eigene aufzugeben. Hieraus entsprangen die Vorschriften des Talmud, der sich selbst den Zaun des Gesetzes nennt. Die Compromissstendenz des Talmud ist schon der innere Uebergang des nationalen Monotheismus in den kosmopolitischen.

Nur wenn man den Gegensatz von Ethnicismus und Monotheismus festhält, kann man auch das Christenthum nach seiner geschichtlichen Genesis richtig fassen, nicht aus den Römern, sondern aus den Juden ist Christus hervorgegangen. Alle Verirrungen des Christenthums sind ein Zurückfallen entweder in die abstracte Substanz oder in das abstracte Subject, in den abstracten Naturalismus oder den abstracten Spiritualismus, in den Gnosticismus oder den Ebionismus, entweder in das Heidenthum oder das Judenthum. Es ist daher auch begreiflich, dass die Erscheinung der christlichen Religion beständig zwischen beiden Extremen schwankt, weil sie an und für sich ihre höhere Einheit ausmacht, durch welche umgekehrt auch sie erst vollkommen verstanden werden.

Dass Hegel als Philosoph sich nicht auf die Geschichte des Christenthums in der Religionsphilosophie eingelassen hat, kann man ihm nicht zum Vorwurf machen, denn er hat es auch bei den andern Religionen nicht gethan, weil es ihm vor allen Dingen auf deren Begriff ankommen musste. In der Philosophie der Geschichte und in der Geschichte der Philosophie ist dies aber geschehen.

---

## HEGEL'S GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

Das dritte grosse Werk Hegel's, das aus der Bearbeitung seiner nachgelassenen Papiere durch Michelet hervorging, war die Geschichte der Philosophie. Sie ist in ihren verschiedenen Theilen sehr ungleich behandelt. Die der alten Philosophie ist ein einziges Ganze in ziemlich gleichmässiger aus den Quellen geschöpfter Darstellung; die des Mittelalters ist sehr unorganisch nur aus secundären Quellen und mit dem sichtlichen Wunsche behandelt, sie nur überhaupt, da sie doch nicht zu übergehen, erst abgefertigt zu haben. Die neuere dagegen ist wieder aus den unmittelbaren Quellen ausführlicher durchgenommen, jedoch mehr nur in einer chronologischen Folge der Haupt-systeme, als in einer eigentlich historisch-genetischen Haltung und Ausgliederung. Es sind manchmal nur Auszüge aus den Cardinalwerken mit kurzen Einleitungen und mit kritischen Zwischenbemerkungen, die eine reiche Fülle von Tiefblicken und kernigen Schlagwörtern bringen, gerade die Ungenirtheit, mit welcher er sich hier ganz hausväterlich benimmt, verhilft ihm hier zu den glücklichsten drastischen Wendungen.

So sorgfältig, als diese Geschichte, hat Hegel kein anderes Unternehmen vorbereitet. Die Bestimmung des Gegenstandes, seine Abseheidung von verwandten Gebieten, seine Stellung im Systeme, seine Eintheilung, seine gewöhnliche Auffassung, seine Quellen und seine nothwendige Behandlungsweise werden ausführlich durchgegangen. Die Geschichte der Philosophie erzählt auch Thatsachen, aber Thatsachen, welche Gedanken sind und zwar nicht blos Gedanken überhaupt, sondern solche, die den Begriff des Absoluten zum Inhalt haben; erzählt sie dieselben in einer nur äusserlichen Manier, dass ein Philosoph dann und dort dies oder jenes gelehrt habe, so bleibt sie begrifflos. Sie muss vielmehr zeigen, wie sich die Gedanken der verschiedenen Philosophen auseinander entwickeln, wie das, was man an einer Philosophie das Falsche nennen kann, mit ihrer Wahrheit zusammenhängt, wie der Fortschritt den von ihm vorgefundenen Standpunct nicht als Irrthum widerlegen kann, ohne zugleich den positiven Gehalt desselben zu rechtfertigen. Alle Philosophien sind an und für sich nur die Philosophie selber. Das System der Philosophie muss alle Standpuncte als organische Momente, als Kategorien seiner verschiedenen Sphären integriren.

Die Philosophen bringen ihre Systeme nicht abseits der Weltgeschichte hervor, wie man sich wohl vorstellt, dass sie aus speculativer Idiosynkrasie sich ganz absonderliche Meinungen von Gott und Welt erklügeln, sondern sie stehen mit dem Geist der Völker, mit der Bewegung der Menschheit im innigsten Zusammenhange. Sie suchen in ihrem einsamen Nachdenken zu ergründen, was mehr oder weniger alle ihre Zeitgenossen beschäftigt, und mit möglichster Klarheit auszusprechen, was schon ein öffentliches Geheimniss ist. Erblickt man in der Folge der philosophischen Systeme nur eine Galerie von zufälligen Meinungen, so giebt es nichts Trostloseres, als das Studium der Geschichte der Philosophie, das nur einen oberflächlichen Scepticismus, den weltmännischen Standpunct des Pilatus, zur Folge haben kann. Die Kritik kann nach Hegel nicht darin bestehen, dass an ein System oder auch an alle Systeme ein schon vorausgesetztes System als Maasstab angelegt wird, sondern sie muss sich aus der Entwicklung eines Systems, als seine eigene Kritik, ergeben, indem die Consequenz seines Standpunctes die Schwäche offenbar macht, mit der es behaftet ist, nicht weniger aber auch den positiven Kern enthüllt, der seine unvergängliche Wahrheit und damit sein historisches Recht ausmacht. Aus der Geschichte der Philosophie muss man die Philosophie selber erlernen können. Hegel will sagen, dass die Philosophie so gut als jede andere Wissenschaft, mit einem Namen, oder wie man auch spricht, mit einer Auctorität einen nothwendigen, ewig wahren Begriff in Erinnerung bringen könne. Harvey und der Begriff des Blutumlaufs, Copernicus und der Begriff unseres Planetensystems u. s. w. sind Synonyma. So auch in der Philosophie. Der eleatische Standpunct und der Begriff des sich selbst gleichen Seins, Plato und der Begriff der wahren affirmativen Dialektik, Aristoteles und der Begriff der Teleologie u. s. w. sind identisch. Wenn es nicht so wäre, so würde das Philosophiren ohne alle Resultate sein, was allerdings eine sehr gewöhnliche Ansicht von ihm ist, die ihm höchstens den Nutzen einer gewissen formellen Uebung im Denken zugesteht. Das höhere System ist auch nicht etwa nur eine äusserliche Summe der ihm vorausgesetzten Systeme, sondern ihre lebendige Einheit, welche sie in sich aufhebt und eben damit ihnen selber eine ganz neue Beleuchtung, eine relativ veränderte Bedeutung giebt. Hegel machte mit seinem System den Anspruch, das Wahre aller früheren Systeme darin aufgenommen und nicht etwa nur als ein synkretistisches Aggregat synthetisch verbunden, vielmehr sie ebenso sehr

analytisch mit immanenter Dialektik als sich selbst erzeugende und auflösende Momente der Totalität gesetzt zu haben. Man muss sich jedoch nicht, wie oft geschehen, vorstellen, als ob er erwartet hätte, in der Geschichte Punct vor Punct die Folge der Bestimmungen seines Systems zu finden, oder, was dasselbe, in diesen Bestimmungen die zeitliche Succession der Philosophen, wenn auch im Grossen eine gewisse Coïncidenz zugestanden werden kann. In einer Philosophie wird wohl Eine Seite des Absoluten sich als ihr qualitatives Element besonders bemerklich machen, allein der Philosoph wird doch von ihr aus auch das Ganze zu fassen und darzustellen suchen; wie Platon z. B. nicht nur den Begriff der Dialektik festgestellt, sondern von ihm aus auch den Begriff der Natur und des Geistes zu entwickeln versucht hat.

In der Vollständigkeit und Klarheit des Bewusstseins über den bis auf ihn abgelaufenen Process der Geschichte der Philosophie steht Hegel unter den neuern Philosophen einzig da; ich sage unter den neuern, denn unter den alten nimmt Aristoteles, wie seine Einleitung in die Metaphysik und seine sonstigen zahlreichen Erwähnungen anderer Philosophen beweisen, eine ähnliche Stellung ein. Leibnitz war wohl auch in der Geschichte der Philosophie ausserordentlich bewandert, wie dies namentlich seine Abhandlung *de arte combinatoria* beweist, allein es fehlte ihm der Begriff des inneren Zusammenhanges, der Hegel eine so grosse Ueberlegenheit und nach aussen hin eine so grosse Ruhe giebt. Brucker, Tennemann und Buhle, Hegel's Vorgänger in der deutschen Geschichtschreibung der Philosophie waren ihm an Ausdehnung der Gelehrsamkeit vielleicht überlegen, aber es fehlte ihnen die Tiefe speculativer Durchdringung, die nachschöpferische Lebendigkeit der Reproduction und die Schärfe einer universonen Kritik, die nicht in den Kreis Wolff'scher oder Kant'scher Kategorien gebannt ist. Wenn Hegel fremde Systeme auseinandersetzt, so führt er die entscheidenden Worte nicht nur in der Ursprache an, denn das thun die Andern wohl auch, sondern er übersetzt und erklärt sie, und dies Streben nach objectiv richtiger Auffassung ist es, was gerade solchen Passagen bei ihm einen ebenso grossen Reiz giebt, als der feine Tact, mit welchem er das Wichtige vom Unwichtigen, das Philosophische vom Unphilosophischen unterscheidet.

Nach menschlichem Bedünken ist es jedenfalls sehr zu bedauern, dass es Hegel nicht vergönnt gewesen ist, die Geschichte der Philosophie aus dem halb rohen Zustande von Vorlesungsheften selber zur

druckreifen Vollendung für das Publicum zu bringen. Welch' eine ganz andere Abrundung würde sie dann erfahren haben, und wie ganz anders hätte sich ihm die Gruppierung einzelner Theile umgestalten müssen. So wie sie ist, ist sie schon unschätzbar und hat auf das nachhaltigste auf die Bearbeitung dieser Disciplin eingewirkt. Sie ist dem philosophischen Gehalt nach classisch, aber der Form nach unvollkommen. Aus einzelnen Abschnitten können wir ermessen, was er geleistet haben würde. Hiebei ist vorzüglich seine mit so grosser Liebe und Vollständigkeit gemachte Darstellung Platon's zu rühmen. Andere Historiker, z. B. Brandis in seiner Geschichte der alten Philosophie, geben uns auch ein sehr treues und umfassendes Bild der Platon'schen Lehre, aber ein trocknes, kaltes, das uns, bei aller Fülle der unter dem Text abgedruckten Citate, doch zu keinem lebendigen Verständniss, zu keinem Eindringen in das eigentliche Wesen Platon's gelangen lässt. Wie sehr ist bei Platon seit jeher die poetische Begabung, die mythenbildende Phantasie bewundert worden, aber wo ist, bis auf Hegel, das erste vernünftige Wort über das Verhältniss dieser Mythik zur eigentlichen Speculation gesagt worden? Dass Hegel nicht nur referirt, sondern als Philosoph an der Gestaltung eines Principis mitarbeitet, dass er mit dem Ringenden ringt, giebt seiner Berichterstattung auch da, wo sie von ästhetischer Seite uns nicht befriedigt, einen so unendlichen Reiz. Wir fühlen uns immer in die geheimste Gedankenwerkstätte des nach Erkenntniss dürstenden Geistes versetzt. Was haben wir z. B. für breite und dickleibige Reproductionen von Spinoza's Ethik und von Kant's Vernunftkritik seit fast einem Jahrhundert erhalten, aber wie sind wir bei ihrer Lectüre oft verdimmt und mit der Erwartung, nun werde uns das rechte Licht aufgehen, genarrt, während die kurze, etwas schludrige, aber mit Freiheit auf den Grund der Sache dringende Darstellung Hegel's uns mit Leichtigkeit aufklärt. Er that dies manchmal mit einer gewissen rauhen Schulmeisterlichkeit, auch den grössten Philosophen gegenüber.

Was nun die Construction der Geschichte anbetrifft, so sollte man erwarten, dass Hegel die orientalische, antike und christliche unterscheiden würde. Im Grunde geschieht dies auch. Er will aber von orientalischer Philosophie nichts wissen. Erst bei den Griechen soll sie angefangen haben, weil sie erst Staaten mit freien Verfassungen gebildet hätten, und wahre Philosophie ohne politische Freiheit unmöglich sei. Indessen lässt er sich herbei, die chinesische und indische

Philosophie zu besprechen. Es ist jedoch schon öfter bemerkt, dass die Abstraction des Orientalischen für die Würdigung der concreten Geschichte nicht ausreicht. Chinesen und Inder haben nicht wie die Griechen philosophirt, aber sie haben philosophirt. Die Chinesen haben als rationelle Moralisten die praktische Philosophie cultivirt, die Inder, als wesentlich religiöse Menschen, die Methaphysik und die Psychologie. Wie soll man den Chinesen Mengtseu, der den Bürgern eines Staates unter gewissen Bedingungen das *jus revolutionis* gegen seine Fürsten aus dem Begriff des Staats vindicirte anders als einen Philosophen nennen? Er that dies nicht als ein Poet oder Prophet oder Priester, sondern als ein nüchterner denkender Confucianer.

Oder wie soll man bei den Indern Kanada, den Hegel selber seiner Kategorienlehre halber erwähnt, anders als einen Philosophen nennen? Genug, es hilft nichts mehr, zumal nach den weiteren Forschungen auf diesem Gebiet seit Hegel's Tode, die Orientalen ignoriren oder ausschliessen zu wollen, weil sie zwar auch philosophirt, aber einen niedrigeren Standpunct als die Griechen eingenommen hätten.

Die Geschichte der antiken Philosophie selber ist das historische Meisterwerk Hegel's. Man kann mit ihm über Einzelheiten streiten, man kann ihn hier und dort, wie Zeller gethan hat, berichtigen und vervollständigen, aber in den Hauptsachen ist er correct und in der Schilderung selbst des Details unübertrefflich. Er bewahrt auch die Ausdauer bis zu Ende, wo sie bei dem Neuplatonismus den Historikern so oft ausgeht. Sie helfen sich dann gewöhnlich damit, dass sie ihn als Eklekticismus und als Mysticismus tüchtig herunterkanzeln, nach einem klaren Begriff aber sehen wir uns vergebens um und bleiben bei dem Widerspruch stehen, dass Philosophen, wie Plotin und Proklus, welche offenbar Platon und Aristoteles so tief studirt hatten, sich so abenteuerlich hätten verirren können.

Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters ist, trotz einzelner genialen Griffe, die schwächste Partie Hegel's. Er liebte überhaupt das Mittelalter nicht. Es galt ihm als eine Zeit der Barbarei, worin ihm nicht geheuer zu Muthe war. Ein Anhänger Hegel's, Erdmann, hat nunmehr in seinem trefflichen Lehrbuche der Geschichte der Philosophie die Scholastik besonders behandelt, nachdem die Franzosen, wie Cousin, Rousselot, Hauréau u. A. vorausgegangen waren.

Ueber die Stellung und Beurtheilung der arabischen und jüdischen Philosophen bei Hegel wäre viel zu sagen; allein es würde uns

von unserm eigentlichen Thema zu weit abziehen. Und dasselbe müssen wir von der Geschichte der modernen Philosophie urtheilen. Sie ist zu desultorisch und ermangelt im Streben nach compendiärischer Abbreviatur, um den Stoff nur bis zum Ende des Semesters zu bewältigen, der formellen Durchdringung. Es wird in der That auch immer schwerer, die Bewegung des Gedankens im neueren Europa zu verfolgen und zu beschreiben, weil durch die Vermittelung des Buchdrucks die Verbreitung eines Systems eine viel schnellere und allgemeinere geworden ist und von Volk zu Volk oft ganz unberechenbar übergreift, wobei auch dem Zufall sein Recht eingeräumt werden muss, namentlich aber religiöse, richtiger kirchliche und politische Interessen eine grosse Rolle spielen. Die Kreuzung der Systeme und die Anzahl von halbschlächtigen Zwittergebilden, von synkretistischen Vermittelungen, so wie die mit dem Schein der Originalität auftretenden Versuche, die oft nur missverstandene Reproduktionen längst vorhandener Systeme sind, wächst in's Unendliche. Was verdient von dieser Masse erwähnt zu werden? Der Literaturhistoriker der Philosophie hat unstreitig die Verpflichtung, auch die untergeordneten Grössen bis zu den Pygmäen hin zu registriren, dem philosophischen Bearbeiter dagegen muss es erlaubt sein, sich mit den epochemachenden Kerngestalten zu begnügen. Wenn man sich lediglich an die Principien hält, so würde die Gliederung der Geschichte der Philosophie, übereinstimmend mit der der Weltgeschichte, sich sehr einfach durch den Gegensatz des Ethnicismus und des Monotheismus und ihre Aufhebung in das Christenthum organisiren.

#### I. Philosophie des Ethnicismus.

1. Chinesische Philosophie: Realismus.
2. Indische Philosophie: Idealismus.
3. Griechisch-römische Philosophie: Idealrealismus.

#### II. Philosophie des Monotheismus.

Juden und Muhammedaner haben aus sich gar keine selbständige Philosophie hervorgebracht, weil sie kein Bedürfniss dazu hatten. Nur durch die Berührung mit den Griechen sind sie zu dem Versuch getrieben, die Gedankenwelt derselben mit ihrem Glauben auszugleichen, wie dies von Philo zuerst mit ausserordentlichem Scharfsinn und eminenter Phantasie geschah. Die unendliche Breite der Schriften der Araber darf uns über ihre Abhängigkeit von den Griechen nicht täuschen. Es dreht sich alles zuletzt um die substantiven und operativen Prädicate Gottes. Die christlichen Scholastiker haben

dann zwar von den Arabern und Juden entlehnt, allein das Umgekehrte ist nicht der Fall gewesen. Die Christen citiren den Averrhoes und Moses Maimonides, aber die Araber und Juden nicht den Abälard und Thomas.

### III. Philosophie des Christenthums.

#### A. Erste Periode: Glaubensphilosophie.

1. Gnosis.
2. Patristik.
3. Scholastik.

#### B. Zweite Periode: die Philosophie als selbständige Wissenschaft.

##### 1. Reaction der nationalen Individualität gegen die kirchliche Scholastik.

- a) der Dogmatismus der Italiener; platonischer in Florenz, peripatetischer in der Lombardei, individueller in Campanien. Bruno, Vanini, Campanella.
- b) der Skepticismus der Franzosen Pierre de la Ramée, Sanchez, La Mothe le Vayer, Montaigne, Charron, Gassendi.
- c) der Empirismus der Engländer; Baco von Verulam (schon bevorwortet durch den Scholastiker Roger Baco)
- d) die Theosophie der Deutschen; Paracelsus, Weigel, Jacob Böhme.

##### 2. die Philosophie als rationelle Wissenschaft.

- a) der Idealismus des Principis der Substantialität:
  - $\alpha$ ) Cartesius;
  - $\beta$ ) Spinoza;
  - $\gamma$ ) Leibnitz.

Sie fällt theilweise in Mystik und Scholastik zurück.

- b) der Realismus des Principis der Subjectivität als Verstandesaufklärung:
  - $\alpha$ ) im Sensualismus und Skepticismus der Engländer;
  - $\beta$ ) im Materialismus und Atheismus der Franzosen;
  - $\gamma$ ) im Eudämonismus und Deismus der Deutschen.
- c) der kritische Idealismus Kant's und die sich daraus ergebende systematische Gestaltung der Philosophie.

Behält man diesen einfachen Gang im Auge, dann wird es auch nicht zu schwer fallen, die Seitenverbreitung eines Principis, seine Mischformen mit andern, seine oft frappirenden Zusammenhänge mit scheinbar entgegengesetzten Potenzen ohne Künstelei und Gewaltsam-

keit zu gruppiren. Was Hegel über die einzelnen Denker sagt, ist immer tief geschöpft, aber seine Construction ist nicht frei von Verwirrung und verdeckt zuweilen den natürlichen Gang der Entwicklung, der ihm vorschwebt. Auch das Individuelle wird sich in den hier angedeuteten Epochen ungezwungen zurecht legen, und man wird darnach das colossale Genie Kant's, welches den Gegensatz des substantiellen und subjectiven Princip's zuerst in einer wahrhaft wissenschaftlichen Synthese zusammenfasste, noch gerechter, als Hegel gethan, erkennen.

Die Geschichte der Philosophie und das absolute System derselben sollen sich nach Hegel einander decken. Es soll in der Geschichte kein System geben, dessen Princip, worin es seine Wahrheit und Berechtigung hat, nicht als ein organisches Moment der systematischen Totalität nachgewiesen werden könnte. Insofern macht die Geschichte ebenso die Kritik des Systems, als das System die Kritik der Geschichte. Natürlich ist dies nicht so zu verstehen, als ob nicht empirisch der nämliche Standpunct sich in der Geschichte wiederholen könnte, d. h. Pythagoreismus, Platonismus, Epikureismus, Stoicismus, Scholasticismus, Materialismus u. s. w. u. s. w. können immer von neuem auftreten und gehören insofern der Geschichte an; allein theils werden sie dann in einem andern Zusammenhang erscheinen, der sie in der allgemeinen Identität ihres Princip's doch noch wieder individualisirt, theils werden sie dem letzten Standpunct, bis zu welchem die Geschichte vorgeschritten, gegenüber zu überwundenen Standpuncten, die nur noch als relative zählen. Hegel selber giebt ein sehr anschauliches Beispiel hiezu. Bei der Darstellung des Proklus ist es ersichtlich, dass er demselben in der allgemeinen Auffassung der Idee als einer Trias von Triaden vollkommen zustimmt. Er lobt Proklus, dass er die Einheit des Absoluten als Trias in der Art nimmt, dass jede Trias innerhalb ihrer Besonderheit zugleich Totalität ist, weil sie sonst nicht miteinander harmoniren könnten. Er lobt ihn, dass er die Triaden als Wesen, Leben und Geist (*οὐσιωδῶς, ζωτικῶς, νοερωδῶς εἶναι*) unterscheidet. Er lobt ihn, dass er in dem Begriff des Wesens, nach dem Platonischen Philebus, Grenze, Unbegrenzt und Maass (*πέρας, ἄπειρον, μέτρον* oder, wie Proklus sagt, *συμμετρία*) unterscheidet, gerade wie er selber mit den Kategorien der Qualität, Quantität und des Maasses anfängt. Er lobt ihn, dass er den *νοῦς* als Rückkehr (*ἐπιστροφή*) zur logischen Idee bestimmt, gerade wie er es selber thut u. s. w. Ist deswegen Hegel's System nur eine

Wiederholung des Proklischen? Gewiss nicht. Gegen Hegel's System gehalten, ist das Proklische nur ein abstracter Entwurf mit einer ermüdenden, weitschweifigen Dialektik, mit einer schattenhaften Natur, mit einer Ueberfülle von künstlicher Theologie, während bei Hegel die logische Idee wirklich Fleisch und Blut wird, und die Freiheit sich zur concreten Form des Staates organisirt. Man hat viel von einem Gesetz in der Geschichte der Philosophie gesprochen. Man hat Dogmatismus, Skepticismus und Criticismus; oder Objectivität, Subjectivität und Absolutes; oder Idealismus, Realismus und Idealrealismus; oder analytische, synthetische und eklektische Systeme einander folgen lassen; es ist auch richtig, dass sich solche Zusammenhänge finden, weil jede Einseitigkeit selber ihren Gegensatz und der Gegensatz seine Auflösung in eine höhere Einheit herausfordert. allein, da in der Geschichte auch das Zufällige berechtigt ist, so kann man kein Schema als unbedingte Norm aufstellen, ohne Gefahr zu laufen, den That-sachen Zwang anzuthun. Die Hauptsache bleibt immer, dass ein System sich durch seine eigenen Consequenzen schon kritisirt und damit den gegen dasselbe relativ höheren Standpunct aus sich hervorbringen hilft. Dies hat Hegel viel tiefer, als irgend ein Anderer vor ihm eingesehen und in der Einleitung zu seiner Geschichte als den Begriff der Entwicklung der Philosophie ganz vortrefflich auseinandergesetzt. Dieser Begriff enthält, was man unter dem Namen einer Philosophie der Geschichte der Philosophie oder eines Gesetzes für ihren Process sucht. Weil Hegel nun glaubte, alle wesentlichen Standpuncte vor und ausser ihm in sein System an Ort und Stelle als organische Momente der Idee schon eingegliedert zu haben, hielt er es mit Recht für das vollständigste und vollkommenste nicht nur, sondern auch für das am meisten kritische, weil die Einheit durch alle Punkte des Ganzen hin lebendig pulsirt und die Kritik des Besondern auf immanente Weise nicht nur negativ, sondern zugleich positiv übt.

VOLLENDUNG DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS IN DER ZWEITEN  
 AUSGABE DER ENCYKLOPAEDIE 1827.

Die exoterische Veranlassung einer neuen Ausgabe seiner Encyclopädie bestimmte Hegel, sein System nach aussen hin so zugänglich als möglich zu machen. Er konnte dies jedoch nicht, ohne nicht auch auf den Inhalt sich erörternd einzulassen und ihm diejenige Gestalt zu geben, in welcher es für immer abgeschlossen wurde, da eine wenige Jahre darauf kurz vor seinem Tode erfolgte Ausgabe keine weiteren Veränderungen erfuhr. Er fügte einen ganz neuen Abschnitt in die Einleitung ein, worin er die Stellung des Gedankens zur Objectivität als Verstandesmetaphysik, als Empirismus, als kritische Philosophie, als unmittelbares Wissen darstellte. Er gab der Naturphilosophie, der Psychologie und praktischen Philosophie einen grösseren Umfang und beleuchtete manche Zeitfragen ausführlich, z. B. das Verhältniss der Philosophie zur Religion, den Begriff der Staatsverfassung, den Begriff des Budgets, inwiefern der Name Gesetz für eine Finanzbewilligung unpassend sei u. dgl. m. Die einfache Gliederung des Ganzen litt unter dem Zufügen dieser didaktischen Ornamente.

Die Naturphilosophie, ein für unsere Zeit gerade so wichtiger Theil, wurde in der Gesamtausgabe der Werke Hegel's mit den Zusätzen gedruckt, die Michelet aus den Vorträgen Hegel's darüber entnahm. So schätzenswerth dieselben sind, so kann man doch bedauern, dass Hegel diese Wissenschaft nicht aus dem Ganzen und Vollen, wie die Aesthetik oder Philosophie der Geschichte oder die Religionsphilosophie behandelt hat. Die Form einer Commentirung der im Lehrbuch vorausgesetzten Paragraphen bringt unvermeidliche Wiederholungen, Verschleppungen und in Ansehung des begrifflich verarbeiteten Materials grosse Zufälligkeiten hervor. Bei der organischen Natur sinken sie oft nur zu Auszügen herab, welche Hegel sich für sein Studium aus Treviranus, Authenrieth, Bichat u. A. gemacht hatte. Wir entnehmen daraus wohl, in welch' bedeutender Ausdehnung und mit wie ausserordentlicher Aufmerksamkeit er die Arbeiten der empirischen Naturwissenschaft verfolgte, allein zugleich drängt sich uns der Wunsch auf, diese Massen klarer und schärfer organisirt zu sehen. Man überzeugt sich aus vielen jetzt nur gleichsam beiläufig hingeworfenen Aeusserungen, dass es Hegel gar nicht an Sinn für die Poesie der Natur gefehlt hat, wie ihm oft schuld gegeben wird, allein das Bild der Erscheinung, das ihm deutlich bis in die zarteren Details vor-

schwebte, ist von dem logischen Rahmen oft nur lose umspannt, und das viele Vortreffliche und Originelle, das in der That sich findet, durch diese Unvollkommenheit nicht zu derjenigen Wirksamkeit gelangt, die ihm gebührte. Es ist das grosse Verdienst eines italienischen Philosophen, August Véra, die Naturphilosophie Hegel's in das Französische übersetzt und mit einem Commentar versehen zu haben, durch welchen die Eigenthümlichkeit und Fruchtbarkeit der Hegel'schen Anschauung überzeugend an's Licht gestellt ist.

Die neuere Naturwissenschaft behauptet, dass sich die Natur nur atomistisch begreifen lasse. Sie will, wie sie versichert, nur empirisch verfahren; ihre Methode soll die inductive, d. h. analytische sein. Das Atom aber ist eine Hypothese, denn die Erfahrung kann es nicht zum Gegenstand der Beobachtung machen. Statt empirisch ist sie also metaphysisch; statt inductiv deductiv. Das Atom soll die Materie als ein unendlich Kleines sein, das schlechthin unveränderlich ist. Um aber wenigstens eine Bewegung der Atome zu ermöglichen, muss für sie zweitens, wie die Urheber dieser Lehre ganz richtig thaten, ein Leeres postulirt werden. Dies Leere haben die Neueren nicht blos als Raum, sondern als Aether bestimmt. Da also der Aether vom Raum verschieden sein soll, so mussten sie auch ihn wieder aus Atomen bestehen lassen, und so stehen sich nun die Aetheratome und die Atome der concreten Materialität gegenüber. Und um sie nicht müssig zu lassen, wird jenen eine repellirende, diesen eine attrahirende Kraft beigelegt. Alle diese Fiktionen bezwecken, den Erscheinungen der Natur eine rein mechanische Basis zu geben und sie dem Calcül zu unterwerfen. Da jedoch den physikalischen, namentlich aber den chemischen Vorgängen damit allein nicht beizukommen war, so fügte man den Atomen noch eine Wärmehülle hinzu. Man machte sie zu kleinen Planeten.

Alle wirklichen Fortschritte der neueren Naturwissenschaft sind auf dem Wege der Beobachtung nach den Schlüssen der Induction und Analogie gemacht worden. Die atomistische Theorie und ihr Calcül hat nicht nur nichts dazu beigetragen, sondern hat nur gehemmt und verwirrt. Gewiss hat die Kategorie der Quantität eine grosse Berechtigung für die Processe und Gestalten der Natur, aber man muss sie nicht, weil sie unvermeidlich auch die Extreme des unendlich Grossen und Kleinen enthält, mit der Atomistik identificiren.

Die Hegel'sche Naturphilosophie ist so weit als möglich davon

entfernt die Mathematik zu unterschätzen. Sie hat dieselbe ausdrücklich als ein Moment in die Naturwissenschaft aufgenommen, aber sie will an die Stelle des künstlichen Zwanges, der den Naturphänomenen durch eine voreilige Veräusserlichung an die Zahl angethan wird, den Realismus der spontanen Selbstgestaltung setzen. Der Werth des arithmetischen Formalismus hängt nur von den Thatsachen ab, mit denen der Calcül operirt. Sind diese falsch, so fällt er in sich zusammen. Welche Rectificationen sind z. B. in der heutigen Astronomie allein durch die genauere Messung der Geschwindigkeit des Lichts für die Abstände der Planeten von der Sonne nothwendig geworden.

Hegel will für die wissenschaftliche Behandlung der Natur die Dialektik geltend machen. Es ist dies von ihm selbst in einer noch unvollkommenen Weise geschehen, aber es ist kein Zweifel, dass man darauf wird zurückkommen müssen. Er unterscheidet:

1) Mechanik; 2) Physik; 3) Organik. Setzen wir dafür den Inhalt dieser Sonderwissenschaften, so erhalten wir: 1) Stoff; 2) Kraft; 3) Leben.

Uebersetzen wir diese Begriffe in abstracte Kategorien, so ergeben sich: 1) Substantialität; 2) Causalität; 3) Teleologie.

Nach Hegel'scher Methode hat jede dieser Sphären durch sich eine ihr immanente Gesetzmässigkeit, die 1) als Schwere; 2) als qualitative Veränderung; 3) als Formbestimmung zum Vorschein kommt. Aber diese Unterschiede heben sich auch als ein Stufengang sowohl nach vorwärts als nach rückwärts wieder auf. Der Stoff hat seine Wahrheit an der Kraft, die Kraft am Leben. Das Leben als der absolute Zweck der Natur setzt die beiden andern Sphären als Bedingung voraus. Man hat in der neueren Zeit immer nur von Stoff und Kraft gesprochen, während der Natur die Form nicht minder wichtig ist, weil sie erst das Individuum und damit das Lebendige ermöglicht. Man möchte sogar die organischen Zellen auch wieder nur atomistisch behandeln, um aus ihnen die Organismen als blosse Mechanismen aufzubauen, aber die Zelle ist wesentlich eine individualisirende, zu einer bestimmten Gestalt sich abschliessende Macht. Wenn man sagt, dass der Organismus eine Lebenskraft besitze, so ist das viel zu wenig gesagt, denn er ist vielmehr durch und durch der *nisus formandi*, mit Blumenbach zu reden, oder innere Zweckmässigkeit, es mit Kant auszudrücken.

Die Auffassung des Begriffs des Lebens bei Hegel ist tief, aber diese Tiefe ist noch wenig in die Breite der tausendfältigen Formen

der Natur herausgearbeitet, d. h. die ganze Morphologie ist noch zurückgeblieben.

Hegel hält die Erde für das einzige Gestirn, auf welchem Leben existirt. Es ist wohlfeil, sich darüber zu verwundern und es ist billig, zuzugeben, dass wir empirisch nicht wissen können, ob nicht auf anderen Gestirnen, z. B. Venus und Mars, auch organische Wesen existiren. Als strenger Systematiker aber konnte er nicht anders, als der Erde eine solche Superiorität zu vindiciren. Bessel in einer Abhandlung über die physische Beschaffenheit der Weltkörper und Whewell in seiner Schrift: *plurality of worlds*, sind zu demselben Resultate gelangt. Die weitere Folgerung, dass im ganzen Universum auch nur auf der Erde eine Geschichte sich abrolle, ist unvermeidlich.

Die unendliche Vielheit der Weltkörper genirte Hegel nicht. Sie war für ihn eine „schlechte“ Unendlichkeit, die ihm so wenig imponirte, als die unendliche Vielheit der Infusorien oder Insecten u. s. w. Der maasslosen Bewunderung der Naturphänomene, sofern man sie über die Productionen des Geistes stellt, war Hegel abhold. Und so stand ihm auch ein winziges Infusorium, weil es doch schon ein lebendiges Individuum, unendlich höher, als ein Gestirn, das nur erst eine unorganische, wenn auch noch so gigantische Masse ist.

---

#### HEGEL ALS KRITIKER.

Hegel's Arbeiten waren wesentlich systematische, aber in der dialektischen Form seiner Systematik lag ein kritischer Zug, der auch in eigenthümlicher, selbständiger Weise neben dem System hervortrat. Man kann sogar sagen, dass er sich seinen Standpunct kritisch erarbeitete. Die Kritik Kant's, Jacobi's, Fichte's und Schelling's beschäftigte ihn zuerst, und im Ringen mit diesen Philosophen wurde er sich seiner eigenen Auffassung der Philosophie allmählich erst recht bewusst. Seine Geschichte der Philosophie zeigt uns, wie er mit der gesammten Entwicklung vor ihm sich kritisch auseinandersetzte. Er unterscheidet sich hier von früheren Historikern durch die Art, wie er die Kritik der verschiedenen Standpuncte sich von innen her

selbst will vollziehen lassen. Er will ein System nicht von aussen her durch einige Adjective beurtheilen, dass es falsch oder wahr, gut oder schlecht, klar oder verworren, heilsam oder gefährlich sei, oder wie sonst solche Epikrisis der dogmatischen Erzählung angehängt zu werden pflegt, sondern er bemüht sich, ein System zuerst in seiner positiven Berechtigung als nothwendiges Resultat der ihm vorangehenden Bedingungen, sodann aber in seinen eigenen Consequenzen die Widerlegung der ihm anhaftenden Irrthümlichkeit zu zeigen. Durch diese immanente Kritik hat er die Continuität in den Erscheinungen des Gedankens als eine aus ihnen selbst entspringende zu erhalten und der Kritik dasjenige zu geben verstanden, was sie in ihrem negativen Thun zugleich productiv zu machen im Stande ist. Hegel hat die unendliche Freiheit seines Geistes vielleicht nirgend glänzender als in der Kraft bewiesen, mit welcher er sich auf fremde Standpunkte versetzen und die Eigenthümlichkeit derselben völlig objectiv reproduciren konnte. Er ist natürlich hiebei nicht überall von gleicher Bedeutung, theils weil er zuweilen einen Gegenstand empirisch doch nicht genügend durchdrungen hatte, theils weil er gegen gewisse Richtungen eine Antipathie besass, die ihn in der Beurtheilung verstimmte. Man erkennt z. B. leicht, mit welcher Wärme er Heraklit schildert, während er an Locke mit einer erkältenden Grämlichkeit herangeht. Die Naivetät, mit welcher er die grössten Philosophen behandelt, hat ihn nicht selten zu einer schulmeisterlichen Trockenheit geführt, die ihn mit sehr gepriesenen Hypothesen barsch umgehen lässt. Er streift dann wohl an einen gewissen Cynismus, der uns verduzt macht, dessen treffender Ausdruck sich aber nicht mehr verwinden lässt. Als er z. B. Leibnitzens praestabilirte Harmonie beschreibt, in welcher Gott alle Widersprüche ausgleichen soll, entfahren ihm die Worte, dass Gott freilich Alles mache, und dass er gleichsam die Gosse sei, worin alle Widersprüche zusammenfliessen. Als er von Kant's Anschauung spricht, sagt er, Anschauung heisst bei ihm nichts anderes, als dass hier diese Tabacksdose und hier dieser Leuchter steht u. s. w. Hegel hatte immer ein sehr lebhaftes Gefühl für die deutsche Literatur. Er wünschte sie in kritischer Beziehung aus ihrer Verdumpftheit und Zerstückelung herauszuheben. Er wollte die Kritik zu derjeniger Würde emporheben, welche einer grossen Nation angemessen ist. Wir finden in seinen Schriften zwei Aufsätze, die sich mit dem Entwurf einer kritischen Zeitschrift beschäftigen, wie er sich das Ideal

einer solchen dachte, um der Zufälligkeit und Oberflächlichkeit zu begegnen, die sich in dem mechanischen Treiben der gewöhnlichen Recensiranstalten so leicht einnisten. Er wollte die Kritik in einem Journal centralisiren, das als ein unparteiischer Gerichtshof den Werth und Unwerth der Erscheinungen mit gründlichem Bewusstsein abwägen sollte. Er hatte die Freude, in seinem Alter dies Ideal durch die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik zu verwirklichen, richtiger gesagt, den Versuch zu seiner Verwirklichung zu machen, denn bei aller Mühe, die er sich gab, konnte er doch nicht verhindern, dass, besonders in den ersten Jahrgängen, sich ein Dogmatismus der Hegel'schen Schule breit machte, die hier zum erstenmal die Gelegenheit fand, ihre Ansichten, andern Standpunkten gegenüber, dem grossen Publicum zu insinuiren. Es gingen gar manche groteske Ungeheuerlichkeiten aus jenem didaktischen Drange hervor, wie Daub's an sich tiefe aber kritisch und literarisch völlig ungeschickte Anzeige von Marheineke's Dogmatik. Manche Schriftsteller bildeten sich allmählich von einem schwerfälligen Doctrinarismus zu einer glücklicheren, freieren Form fort z. B. Hinrichs, der anfänglich im Styl der Phänomenologie schrieb, späterhin aber sehr gute Recensionen, z. B. über Herbart's Metaphysik, geliefert hat.

Um nun die Schule zu discipliniren, um ihr ein Beispiel zu geben, wie sie es eigentlich anzufangen hätte, ward Hegel selber ein fleissiger Kritiker in den Jahrbüchern. Er schüttelte hier allen Schulstaub von sich und benahm sich mit einer Gewandtheit, die man ihm nicht zugetraut hatte. Er hob jedes Werk, das ihn beschäftigte, sorgfältig von dem allgemeinen literarischen Hintergrunde ab, aus welchem es hervorgegangen war. Er charakterisirte mit schlagenden Worten die Darstellungsweise der Autoren. Er lobte und tadelte am rechten Orte, wusste auch schon Bekanntes noch wieder in einer überraschenden Beleuchtung, in einem bis dahin übersehenen Zusammenhange darzulegen. Göthe gestand, dass er die Kritiken Hegel's jedesmal mit dem grössten Vergnügen lese und immer interessante Belehrung daraus schöpfe.

Eine gewisse polemische Stimmung gegen die romantische Schule und gegen die von ihr patronisirten Ansichten zieht sich durch die meisten dieser Kritiken hin. In den Berichterstattungen über Wilhelm von Humboldt's Auffassung der Bhagavatgita wollte er den Nimbus zerstören, mit welchem Friedrich Schlegel die indische Philosophie umgeben hatte. In der Kritik von Görres Grundlage der Ge-

schichtswissenschaft griff er die ganze romantische Schule der Neukatholiken an, die auch in Frankreich durch Eckstein, Ballanche u. A. vertreten waren. In der Kritik der Hamann'schen Schriften, welche Rothe in München gesammelt hatte, kehrte er sich gegen den Pietismus und zeigte, wie es in der Wissenschaft nicht um mystische Ahnungen, sondern um das zu thun sein müsse, was für das Bewusstsein heraus ist. Er nahm Kant gegen die vornehme Manier in Schutz, mit welcher der Pietismus über ihn als einen seichten Moralisten und dünnen Verstandesmenschen abzusprechen anfang. Die Herausgabe der nachgelassenen Schriften Solger's durch Tieck gab ihm Veranlassung, Solger's Verdienste und gründliche Speculation zu ehren und die nahe Verwandtschaft aufzudecken, in welcher derselbe oft mit ihm sich berührte, zugleich aber gegen die theologische Aesthetik der romantischen Schule, namentlich gegen die Lehre von der Ironie, wie Friedrich Schlegel sie verstand, mit geharnischten Worten anzukämpfen. Hier verlässt ihn mitunter die objective Heiterkeit, die ihn sonst als Kritiker auszeichnet, und er geht bis zur bitteren Gereiztheit fort, der man eine persönliche Indignation gegen Schlegel abfühlt.

Als Hegel mit Schelling das kritische Journal für Philosophie herausgab, hatte er es nur mit Zeitgenossen zu thun gehabt, mit Kant, der noch lebte, mit Fichte, mit Krug, mit Schulze, mit Jacobi u. A. Damals aber hatte er noch keine eigene Philosophie zu schützen gehabt, sondern vertheidigte noch den Standpunct des Schelling'schen Identitätssystems. Jetzt, in Berlin, hatte er durch seine Encyclopädie und durch seinen Unterricht sein eigenes System mit völliger Bestimmtheit blossgelegt und eine heftige, weitreichende Opposition gegen sich heraufbeschworen, die ihm in Literaturzeitungen und Broschüren das Leben recht sauer machte. Gegen eine Anzahl dieser Verunglimpfungen, dieser bald politischen, bald religiösen Verdächtigungen, dieser leidenschaftlichen Anklagen auf Zerstörung des Staates und der Kirche wandte er sich in einer Collectivrecension, die er jedoch aus Ekel an solcher Apologie seiner selbst nicht vollendete. Sie enthielt aber auch so schon das Wesentliche von dem, was eigentlich bis auf den heutigen Tag gesagt werden muss, wenn man Hegel beschuldigt, keinen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und dem Menschen zu machen und alle Freiheit dem Staatsdespotismus zu opfern. Solche, oft sehr hämische Anklagen schmerzten ihn tief und verdüsterten ihn, weshalb es nicht Wunder nehmen kann, wenn wir sehen, mit welcher freudigen Dank-

barkeit er Göschel die Hand drückt, als dieser Jurist ihm durch seine Aphorismen über absolutes Wissen und Nichtwissen einen so unerwarteten Beistand brachte. Hegel überschätzte jedoch Göschel damals, denn hinterher zeigte es sich, dass derselbe, bei vielseitiger Empfänglichkeit doch nicht aus einer gewissen pietistischen Befangenheit und scholastischen Zurechtmacherei herauskonnte.

Die lachenden Erben aller Pointen, die Hegel in diesen Kritiken der Berliner Periode, mit Einschluss seiner Abhandlung über die englische Reformbill, nach allen Seiten schleuderte, sind Ruge und Echtermeyer in den deutschen Jahrbüchern gewesen. Ruge besonders hat die kritischen Wendungen Hegel's mit tiefer Nachempfindung ihres markigen Styls in unendlichen Variationen gehandhabt. Ruge hat sich einmal über den Begriff des Komischen als Systematiker versucht. Das System ist nicht seine Stärke, aber in der polemischen Kritik ist er ausgezeichnet und die stylistischen Waffen zu ihr hat er von Hegel, auch da, wo er gegen Hegel ficht, wie er dies zuerst in den Jahrbüchern durch eine Kritik von Hegel's Naturrecht that, in welcher er mit den später immer stärker betonten Vorwürfen über Reaction präladirte. Durch die Halleschen und deutschen Jahrbücher sowie durch die sich ihnen anschliessenden Wigand'schen Epigonen sind dann die Hegel'schen Wendungen als typische zu einem Gemeingut der deutschen Literatur und Sprache überhaupt geworden.

---

#### HEGEL ALS STYLIST.

Wir haben jetzt den sogenannten Bildungsgang Hegel's und alle einzelnen Werke kennen gelernt, in denen derselbe zum Vorschein gekommen. Wir sind dadurch befähigt, nunmehr seine stylistische Bedeutung für die philosophische und deutsche Literatur richtig zu würdigen.

Wenn wir von einem Styl Hegel's reden, so können wir darunter nur die charakteristische Form der Sprache verstehen, die er von seinem öffentlichen Auftreten ab gezeigt hat. Wir werden freilich einen Zug bedächtiger Ueberlegsamkeit und resoluter Hingabe an das

Object, das ihn beschäftigt, schon von seinen Jünglingsjahren ab als Ausdruck seiner Individualität bemerken können; wir werden in allem, was er schreibt, sehen, wie er zwar, wenn er es für angemessen erachtet, rhetorische Wendungen in seiner Gewalt hat und sie anzubringen versteht, wie ihm aber nichts ferner liegt, als das rednerische Pathos, weshalb ihm ja auch die theologische Facultät in Tübingen ausdrücklich das Zeugniß gab, ein schlechter Orator zu sein; wir werden auch wahrnehmen, wie der trockene, anspruchslose Ton seiner Abhandlungen und Briefe zuweilen plötzlich aus der Sphäre herkömmlicher Gewöhnlichkeit in eine ganz andere übertritt, in welcher originelle Bilder uns das Wirken einer kraftvollen Phantasie verkünden und die sonstige Langsamkeit des Periodenbaus einer stürmischen Bewegung weichen muss.

Dies alles wird uns nicht entgehen, auch nicht, dass Hegel in allen diesen Beziehungen sich gleich geblieben ist, weil sie einmal die Elemente seiner Individualität constituirten, in welcher der Gedanke als reiner Gedanke alle andern Facultäten des Geistes absorbirte.

Einen wirklichen Styl hatte Hegel aber erst, nachdem er sein System, wenn auch nur erst in rudimentärer Gestalt, gefunden hatte; denn erst von hier ab kam Einheit und feste Richtung in seine Sprache. So lange er in Tübingen weilte, schrieb er ganz ebenso, wie die damalige Aufklärungsepoche. In der Schweiz sehen wir zunächst einen ganz neuen Styl bei ihm ansetzen. Alles dreht sich bei ihm darum, das Wesen der absoluten Liebe zu schildern. Die Liebe und die Scham, das Schicksal und seine Versöhnung, die Taufe, das Abendmahl, das waren die Gegenstände, bei deren Analyse er zum erstenmal dialektisch wurde und das Princip seiner Philosophie, den Begriff des Geistes, eruirte. Sein Leben Jesu und seine Kritik des christlichen Dogmatismus und Kirchenthums dagegen sind noch ziemlich in der Art geschrieben, wie auch ein Reimarus es gekonnt hätte. Jene oben wieder in Erinnerung gebrachten Darstellungen gehören dem Gehalt, wie der Gestalt nach mit zu dem Höchsten, was Menschen überhaupt gedacht und gesagt haben. Sie sind im reinsten Deutsch verfasst. Die neue und tiefere Auffassung der Freiheit als der Nothwendigkeit des Geistes, welche die Natur ihrem absoluten Zweck opfern müsse, leuchtete hier zum erstenmal auf, wie die junge Morgensonne an den Gipfeln der Schweizer Alpen mit prophetischem Licht erglänzt, während die grünen Matten des Thales noch im Dunkel liegen.

Und wie die vorwärts und aufwärts rückende Sonne dann all-

mählich alle Gegenstände versichtbart, so stieg Hegel von jener erhabenen Concentration in der Frankfurter Periode zur realistischen Particularisation herab. Er gewann hier zunächst das Material für die Sprache seiner praktischen Philosophie, dann aber auch das Fundament seiner Wissenschaft der logischen Idee. Erst hiermit kam er mit wissenschaftlicher Bestimmtheit über Kant, Fichte und Schelling hinaus. Erst hier gewann er eine sichere Terminologie. Erst von hier ab schaute er die Eine Vernunft in Allem, Alles in der Einen Vernunft.

Die Signatur seines Styls wurde jetzt Platonisch. Der Platonische Parmenides wurde offenbar das Ideal, dem er nachrang. Aber, wie wir gesehen haben, auch auf die Architektonik seiner Naturphilosophie und seiner Ethik wirkte Platon's Vorbild mächtig ein.

Nach so vielfach im Stillen geübten Versuchen trat er endlich in die Oeffentlichkeit.

Die Reife seiner Bildung bekundete sich in der Selbständigkeit seines Urtheils, in der männlichen Würde seines Ausdrucks, in der Freiheit seiner Bewegung. Seine kritischen Abhandlungen über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, über Glauben und Wissen, über den antiken und modernen Skepticismus, über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts verriethen einen hohen kunstbewussten Genius, der in einer Zeit, die mit Erfindung neuer Systeme spielte, durch einen ungewohnten Ernst frappirte. Die Idee des Absoluten, als um welche es in der Philosophie einzig zu thun sein kann, ist nie so schlagend, als in jenen Abhandlungen, herausgesetzt. In der Sprache ist jedoch ein gewisser Zwiespalt, insofern Hegel zwar die Schelling'schen Kategorien im allgemeinen gebraucht, im besondern aber seine eigene Dialektik bereits in zahllosen Wendungen vordringt; etwa wie Raphael's ältere Bilder noch den Styl der Schule von Urbino besitzen und doch zugleich schon eine andere Zeichnung und Färbung zeigen.

Mit der Phänomenologie hört das Hereinspielen des Schelling'schen Elementes in den Styl Hegel's ganz auf. Der Bildungsprocess desselben ist seiner völligen Breite nach abgelaufen, und er bleibt sich von nun ab im wesentlichen gleich. Um ihn seiner Eigenthümlichkeit nach zu erkennen, wollen wir die Terminologie, die Periodologie und die Composition Hegel's betrachten.

In der Terminologie schliesst sich Hegel einerseits dem von ihm vorgefundenen Sprachgebrauch so viel als möglich an. Man wird

nicht bemerken, dass er technisch gewordenen Ausdrücken der Philosophie, in denen sie successiv ihre Resultate ablagert, ganz abweichende Bedeutungen zu octroyiren sich veranlasst sähe; wiewohl er sie durch den systematischen Zusammenhang, in welchem er sie entwickelt, viel genauer bestimmt und dadurch ihre philosophische Geltung im Unterschiede von dem unkritischen Gebrauch dieser Wörter in der Vorstellungsart des gemeinen Lebens specifisch beschränkt. Andererseits musste ihn das Eigenthümliche seines Standpuncts auch zu neuen Wendungen des vorhandenen Materials führen, die nicht sogleich verständlich erscheinen, keineswegs aber jene Undurchdringlichkeit besitzen, die man ihnen oft anzudichten pflegt. Hierher gehört z. B. der Ausdruck: negative Identität, über den so viel Papier verderbt ist. Hegel will damit sagen, dass die Identität, von der er spricht, nicht die einfache, unterschiedlose, vielmehr die sich von sich selbst unterscheidende ist. Die erstere nennt er auch die abstracte, d. h. die von dem Unterschied abstrahirende, die zweite die concrete, d. h. die den Unterschied in sich setzende; der Ausdruck negative Identität hat, meiner Meinung nach, das Missverständliche, dass man ihn als Gegensatz zu einer positiven Identität nehmen könnte. Nachdem Hegel aber einmal sich über den Sinn jenes Terminus erklärt hat, warum soll es ihm nicht gestattet sein, ihn der Kürze halber zu gebrauchen? Aehnlich verhält es sich bei ihm mit dem Worte Negativität, das er für Selbstbestimmung gebraucht, weil sie es ist, durch welche die Einheit sich zum Unterschiede von sich abstösst. Wir geben zu, dass ein ganz ungeschulter Laie nicht wissen wird, was er dabei denken soll, wenn er von der Negativität des Lebens, des moralischen Subjects, des Staates, der Tragödie u. s. w. bei Hegel liest. Aber wir fordern auch die Billigkeit, dass er sich unterrichten lasse, was Hegel damit sagen wollte, und dann wird er zugeben müssen, dass der Ausdruck eine für seinen Inhalt ganz passende Abbeviatur ist. Jeder Wissenschaft gesteht man das Recht zu, sich ihre Terminologie nach ihren Bedürfnissen bilden zu dürfen, nur bei der Philosophie ist man so plump und roh, ihr zuzumuthen, eine solche nicht haben zu sollen. Die Philosophie müsste unaufhörlich in tausend Umschreibungen mit ermüdender Weitläufigkeit reden, wenn nicht auch sie technische Bezeichnungen einführen dürfte. Hegel sagt z. B. oft: das Substantielle der Sache d. h. das in der Veränderung der äusseren Erscheinung sich gleich bleibende Wesen der Wirklichkeit. Jeder philosophisch Gebildete wird das Wort substantiell ohne Anstoss

richtig verstehen, der Pöbel aber schreit darüber als über einen Jargon. Hegel hat, wo er vom herkömmlichen Sprachgebrauch abweicht, immer ein Bewusstsein über seine Neuerung und bemüht sich dieselbe zu motiviren. Wir sehen dies besonders an zwei Punkten, in der Logik, bei dem, was er Objectivität des Begriffs nennt, und in der praktischen Philosophie bei dem, was er unter dem Namen der Sittlichkeit verstanden haben will. Ganz ausserordentliche oder gar gekünstelte Wortformen finden sich nirgends in seiner Terminologie.

Diese hat nun aber auch noch eine ganz besondere Seite in ihrem Streben nach Deuschheit des Ausdrucks. Hegel war überzeugt, dass eine Nation erst dann zu philosophischer Bildung gelangt sei, wenn sie in der eigenen Sprache philosophire; und umgekehrt, dass eine Philosophie sich nur als nationale in der Muttersprache vollenden könne. Er schrieb zu Anfang dieses Jahrhunderts an Voss nach Heidelberg, dass, wie dieser den Homer deutsch habe reden lassen, so er sich angelegen sein lassen wolle, die Philosophie deutsch reden zu lassen. Er war aber nicht gemeint, mit dieser Tendenz in die Einseitigkeit eines übertriebenen Purismus zu fallen, wie es Krause geschah, der durch seine Ueberdeutschung der Terminologie das Gegentheil von dem erreichte, was er bezweckte, nämlich unverständlich zu werden. Krause beachtete bei seiner Sprachreform zu wenig, welche ausserdeutsche Wörter in der That schon das Bürgerrecht erlangt hatten, wie z. B. wenn er für positiv bejahig, für negativ verneinig setzte. Er verstieß auch gegen die Gesetze der Sprachbildung, wenn er Wörter wie Fasseit, Richtheit u. a. machte. Er ging auch aus dem Deutschen in das Indische über; er sagte z. B. das Or-Om-Wesen für das absolute Wesen. Endlich aber war er nicht consequent, sofern er neben diesen selbstgeschaffenen Wörtern auch ganz naiv die gewöhnliche Terminologie laufen liess und so zu einer recht buntscheckigen oft völlig geschmacklosen Darstellung kam. Von solchen Verirrungen hat Hegel sich frei gehalten. Er hat sich als ein Mann von feinem Gefühl und Tact für den Spielraum benommen, welchen die Philosophie hier beschreiben darf. Insofern die Logik die allgemeinen Kategorien enthält, welche alle andern Wissenschaften durchdringen, sehen wir in derselben den deutschen Ausdruck vorwalten. Man kann sie in wenige Zeilen zusammenfassen.

Das Sein als Wesen ist der Begriff. Das Sein an sich ist un-

mittelbar bestimmtes; die Bestimmtheit als Grösse ist das Maass. Als in der Veränderung der Maassverhältnisse sich gleichbleibend ist das Sein das Wesen, das, als Grund, sich in die Erscheinung übersetzt, die in ihrer Einheit mit dem Wesen die Wirklichkeit ausmacht, welche sich in den Momenten der Substantialität, Ursachlichkeit und Wechselwirkung entfaltet. Diese Bestimmungen heben sich als die Formen der Nothwendigkeit in den Begriff d. h. das Allgemeine auf, das sich selbst durch das Besondere zum Einzelnen bestimmt. Freiheit, Spontaneität, Autonomie, Selbstgestaltung ist das, was Hegel den subjectiven Begriff nennt. Unter dem Objectiven versteht er die Verhältnisse, in welche die Realität des Begriffs als eine selbständige Existenz eintreten kann, bis der Begriff als Idee die vollkommene Einheit seines unendlichen Inhalts und seiner unendlichen Form erreicht.

Die Deutschheit dieser Terminologie setzt sich so viel wie möglich auch in das Specielle fort: Ansichsein, Fürsichsein, Scheinen, Entäussern, Insichgehen, Vermitteln, Sichauslegen, Rechtfertigen, Aufheben u. s. w., das sind alles Hegel'sche Wendungen, die seit seiner Wirksamkeit in Berlin in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen sind. Von einem Jargon, wie ihm vorgeworfen ist, kann man nichts entdecken. Die Terminologie Hegel's ist im Ggentheil die einzig classische, weil sie als eine sorgfältig gewählte, einfache, geschmackvolle durch das ganze System gleichmässig hindurchgeführt ist.

Vergleicht man die verschiedenen deutschen Philosophien in Betreff des Umfangs, den sich ihre Sprache in der Nation erobert hat, so lässt sich nur die Kant'sche mit der Hegel'schen als gleichwichtig ansehen. Die Fichte'sche stand einerseits der Kant'schen noch zu nahe und war andererseits von der Schelling'schen absorbt. Die Schelling'sche wechselte ihre Kategorien zu oft, als dass sie eine consequente Durchführung hätte erreichen können. Es waren hauptsächlich die aus der Naturphilosophie genommenen Ausdrücke, wie Potenz, Pol, Indifferenz, Ineinsbildung und ähnliche, durch welche sie die Zeit ihrer Herrschaft markirte. Die Herbart'sche Philosophie ist immer nur innerhalb der Schule lebendig geblieben. Ihre Anschauung wie ihre Sprache ist, trotz der hohen Eleganz und trotz der ungemainen Formgewandtheit ihres Urhebers, nie in die Nation eingedrungen, weil sie eine gewisse Idiosynkrasie

besitzt, welche sie vom gewöhnlichen Bewusstsein zu sehr absperrt. Die Baader'sche Philosophie ist zu einseitig nur Theologie und in ihrer Sprache theils zu stark lateinisch und französisch inficirt, theils zu vieldeutig in phantasievollen Bildern, welche die Stelle metaphysisch gereinigter Begriffe vertreten sollen. Sie wird immer nur das Eigenthum eines kleinen Kreises begeisterter Anhänger verbleiben, der deutschen Nation ist sie, auch nach den collossalen Anstrengungen, welche die erstaunliche Energie Hoffmann's für ihre Propaganda gemacht hat, fremd geblieben. Schopenhauer's Philosophie hingegen hat sich eine grosse Popularität erworben, allein nicht sowohl als Wissenschaft, sondern weil einige ihrer Paradoxen den zeitweiligen Verstimmungen so ausserordentlich zusagen. Schopenhauer schreibt höchst interessant; er schreibt mit hinreissendem Pathos; er schreibt witzig und versteht aus einem reichen Schatz gediegener Belesenheit sehr glückliche Anwendungen zu machen. Die Sarkasmen Schopenhauer's, die jetzt überall wiederklingen, sind aber keine wissenschaftliche Macht; sie sind nur die cynischen Ausbrüche, mit denen der Pessimismus die Tragödie der Verzweiflung in einem tollen Satyrspiel endet. Hegel's Sprache ist über den Affect der Leidenschaft, der Schopenhauer bis zu seinen Grobianismen durchdringt, hinaus, sie hat eine objective Ruhe, die auch dem Elend der Welt gegenüber, vor welchem sie keineswegs das Auge verschliesst, ihre Besonnenheit bewahrt. Sie hat den Bau aller Wissenschaften regenerirt und greift dadurch viel tiefer und weiter, als die melancholischen Confessionen des Frankfurter Eremiten.

Hegel war von Geburt ein Schwabe und hat seine Jugend erst in Württemberg, dann in der Schweiz und in Frankfurt zugebracht, d. h. in Ländern, in denen urdeutsche Stämme heimisch sind. Daher zeigt auch seine Sprache eine Fülle von echt deutschen Kernworten, die namentlich in der Aesthetik zum Vorschein kommen, weil er hier veranlasst war, sich auf die ganze Breite der sinnlichen Phänomene einzulassen. Hegel unterscheidet ganz bestimmt Vorstellung und Begriff. Er bewegt sich in den logischen Formen mit grösster Leichtigkeit; sie sind, auch in ihren weitläufigsten und kühnsten Verschlingungen sein eigentliches Element; allein er hat daneben das empirische Bild der Welt in einer ganz bestimmten, farbenfrischen Anschauung vor sich, aus welcher er so gleich, wenn es ihm beliebt, jeden Gegenstand in der Vollkraft

seiner Individualität hervortreten lassen kann. Was er dann zur Verdeutlichung des abstracten Gedankens beibringt, ist immer treffend und neu. Er langweilt uns nicht mit abgehetzten Schulbeispielen. Er will z. B. verdeutlichen, wie das Schwächere gegen das Stärkere weniger, als das Stärkere gefährdet ist, und erinnert daran, dass eine Flintenkugel wohl durch ein Brett hindurchschlägt, aber ein in der Luft schwebendes, ausgespanntes Tuch unverletzt lässt. Ganz ungesucht stellen sich bei ihm die Veranschaulichungen ein. Mit eigentlichen Bildern ist er sparsam; wenn er sich aber dazu herablässt, so üben sie auch eine unvergleichliche Wirkung. Die grossartigen Bilder aus der Vorrede zu seiner Phänomenologie sind allgemein bekannt und bewundert; aber es fehlt keinem seiner Schriften an ähnlichen Momenten, wenn sie auch nicht mit ebenso sorgfältiger Malerei ausgearbeitet sind. In der Diction schliesst sich Hegel, wie schon einmal bemerkt worden, Schiller am nächsten an. Der logische Knochenbau, der bei Hegel wie bei Schiller auf Kantischer Grundlage beruht, zeichnet sich bei Hegel schärfer durch, allein in einer gewissen Poesie der Prosa stimmen sie überein, ohne doch eine sogenannte poetische Prosa zu schreiben, welche für die Wissenschaft immer ein Fehler ist.

Die Periodologie Hegel's hat im allgemeinen einen plastischen Typus. Sie athmet eine kühle Ruhe, weil die Sachlichkeit in ihr vorwaltet. Selten geht sie in rhetorische Bewegtheit über. Beredsamkeit in dem Sinne, wie sie Fichte im höchsten Grade verliehen war, gehörte nicht zur Ausstattung des Hegel'schen Genius. Wenn er weiss, dass er beredsam sein soll, wie in der Rede auf seinen Vorgänger am Aegidiengymnasium in Nürnberg, in seinen dortigen Schulreden, in seinen Antrittsreden zu Heidelberg und Berlin, so fehlt ihm zwar nicht die Feierlichkeit des Tones, die erregbare Stimmung des festlichen Augenblicks, aber man merkt ihm ab, dass er rhetorisch wird, nur weil er weiss, dass er es bei dieser Gelegenheit sein muss. Das Rhetorische langweilte ihn, wie wir besonders aus seiner Beurtheilung der Stoiker wissen. Sehr charakteristisch ist, dass er dieselbe Rede, mit welcher er in Heidelberg debutirte, auch in Berlin, nur mit einigen Zusätzen über die Metropole der Intelligenz, wiederholte.

Da das rednerische Pathos ihm von Hause aus fremd ist, so sind interrogative und noch mehr exclamative Perioden selten bei ihm. Sein Satzbau gestaltet sich in einfachen Constructionen von

positiver, dogmatischer Form, deren Fortleitung innerlich durch die verschiedenen Formen des Schlusses bedingt ist, die in der Regel jedoch die ausdrückliche Herausstellung der Prämissen und des Schlusssatzes nicht betonen. Daher erscheint seine Darstellung oft viel weniger bündig, als sie es an sich ist. Sie nimmt sich assertorisch aus. Bestimmung folgt auf Bestimmung, aber es sieht nicht so aus, als ob eine aus der anderen folgte. Weil er, der Philosoph, sich im voraus die ganze Reihe der Momente klar gemacht hat, so gewinnt es den Anschein, als ob er aus diesem fertigen Wissen eine Bestimmung an die andere nur subjectiv heranbrächte, ohne die Nothwendigkeit des Zusammenhanges bewiesen zu haben. Nun ist aber zuvörderst zwischen Hegel's mündlicher und schriftlicher Darstellung zu unterscheiden. Die erstere liegt uns in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie am deutlichsten vor; demnächst in den Zusätzen zur Naturphilosophie. Hier überwiegt die dogmatische Exposition. Das Bedürfniss, dem Zuhörer vor allem den Hauptbegriff zu überliefern, lässt ihn kürzere Sätze sprechen. Dann erst, wenn er die Grundauffassung gesichert zu haben glaubt, geht er an die weitere Darlegung und entfaltet sich in weitläufigeren, verschlungeneren Perioden, die besonders durch eine Fülle höchst treffender, malerischer Prädicate zuweilen stark anschwellen. In der Religionsphilosophie hat er da, wo er sich in die Idee Gottes versenkt, oft ganz und gar die Weise Eckart's. Man könnte aus solchen mystischen Passagen Hegel's Stellen in Eckart und umgekehrt transponiren, ohne dass man es sonderlich gewahr würde. Schön sind diese Perioden nicht gebaut. Die Schlagfertigkeit, um die es zunächst zu thun ist, vernachlässigt alle andere Rücksicht. Es kommt dann auch vor, dass Hegel Substantive verschiedener Gattung mit einem Pronomen zusammen bringt, das in seinem Genus nur auf eines oder auf einige passen würde. Merkwürdig ist es, wie gut sich auch solche etwas tumultuarische Sätze ausnehmen, sobald sie in's Französische übersetzt werden. Ein glänzendes Beispiel hiezu hat A. Véra durch seine schon erwähnte französische Uebersetzung der Naturphilosophie geliefert, die sich viel glatter, als das deutsche Original fortliest. Wenn Hegel spricht, fällt er auch wohl in völlig lateinische Constructionen von der Art, wie die berüchtigt gewordene Stelle in der zweiten Ausgabe der Encyclopädie: „Aus Herrn Hotho's demnächst zu erscheinender Dissertation ersehe ich.“ Also: *ex dissertatione proxime apparitura*. Wenn nun auch kleine Incorrectheiten

in seinen Schriften vorkommen, so ist doch der Unterschied von der gelockerten Art des mündlichen Vortrags sehr bedeutend. Als Schriftsteller ist Hegel höchst sorgfältig; wie auch die vielen Aenderungen in seinen Manuscripten beweisen, bevor er sich genügt. Hier verkittet er alle Glieder eines Satzes mit dem logischen Cement zu einem gediegenen Gefüge. Er ist peinlich genau in der Wahl der Prädicate und äusserst präcis in der Stellung der Nebensätze zum Hauptsatz. Wir haben zwei Schriften, in denen wir den Unterschied von Gesprochenem und Geschriebenem bei Hegel unmittelbar beobachten können, die schöne Einleitung zur Philosophie der Geschichte und die Beweise für das Dasein Gottes, die er selber schriftlich nur bis zum ontologischen fortgeführt hat.

Ein zweiter Hauptpunct für die Periodologie liegt bei Hegel in seiner Methode. Oft, es ist gar keine Frage, verfährt er analytisch oder synthetisch, namentlich in den Vorbereitungen, ein Thema in Angriff zu nehmen. Im Hintergrunde jedoch aller seiner systematischen Schriften waltet die Dialektik. Der Begriff soll sich selbst stufenweise manifestiren. Hegel will nichts voraussetzen, wenn er überhaupt das System anfängt; hinterher aber wird jede neue Bestimmung Voraussetzung für die folgende. Sie wird Bedingung, ohne welche die spätere nicht sein kann, was sie ist. Die spätere wird insofern zum Grunde, aus welchem die ihr vorausgehende selber erst entspringt. Jede Bestimmung der Totalität ist daher positiv und negativ zugleich; jede ist die Folge eines nothwendigen *Prius*, jede die Begründung eines aus ihr resultirenden *Posterius*; jede ist in sich selbst Eine, aber jede greift nach rückwärts und vorwärts über sich in andere, welche in sie übergehen und in welche sie übergeht. Die Voraussetzungslosigkeit, mit welcher das Denken als systematisches anfängt, ist schon eine durch das Denken vermittelte. Unmittelbar ist sie nur als Anfang, der von allem Gegebenen und Bestimmten abstrahirt hat. Das System hat nach vorwärts hin die Voraussetzung seines Schlusses, nämlich des vollständigen Begriffs des Absoluten, der erst der an und für sich selbständige Grund aller ihm vorausgehenden Momente ist. Der Sache nach ist daher dieser letzte Begriff, der des absoluten Geistes, das Princip aller andern, auch das der Vernunft, mit deren Begriff das System beginnt. Die Bewegung ist progressiv und regressiv zugleich, und aus dieser Eigenthümlichkeit erklärt sich, dass der Form nach Hegel's Periodenbau ein unaufhörliches Definiren und Auflösen der Definitionen ist.

Die analytische Seite des Systems ist der Gang von unten nach oben:

Vernunft, Natur, Geist;

Die synthetische der Gang von oben nach unten:

Geist, Natur, Vernunft.

An und für sich ist dies ein und dieselbe Bewegung. Man muss sie in ihrer Totalität vor Augen haben, um Hegel's Sprache richtig zu verstehen. Logisch z. B. ist:

die Vernunft das Allgemeine,

die Natur das Besondere,

der Geist das Einzelne,

aber die Vernunft ist nur das abstract Allgemeine, welches daher die Natur als Gegensatz sich gegenüber hat. Der Geist hingegen, wesentlich Subject, Selbstbewusstsein, ist das concret Allgemeine, d. h. dasjenige, welches die Natur als das Besondere in seiner Individualität aufhebt und den Begriff der Vernunft sich zum Gegenstande macht, d. h. sich und die Natur als vernünftig kennt, indem es die Nothwendigkeit in den Bestimmungen des Denkens an und für sich begreift.

Die Composition Hegel's hängt mit seiner Systematik auf das engste zusammen. Wenn auch die Organisation des Systems so, wie er es hinterlassen hat, sehr natürlich nicht als vollendet angesehen werden kann, so wird man doch von ihr nicht wieder loskommen, wie viel Abwege und Umwege man auch versuche. Hegel zeigt das Schöpferische seines Genius gerade darin, dass er nicht etwa ein abstractes Schema wiederholt, sondern innerhalb jeder particulären Wissenschaft frisch aus dem specifischen Wesen derselben die ganze Organisation ableitet und darnach auch den Ton der Darstellung variirt. Die logische Form freilich muss ja überall an sich die nämliche bleiben, allein Hegel ist frei von einem öden Formalismus, der den substantiellen Gehalt in seine ein für allemal fixirten Abstractionen aufzehrt. Er ist ein grosser Künstler, der das Colorit nach der Natur des Objectes verändert. Jede seiner Schriften hat einen andern Wortvorrath zur Disposition; jede bewegt sich in einem andern Rhythmus. Die Religionsphilosophie z. B. hat Feierlichkeit ohne Predigermanier, die Aesthetik Anmuth und Würde ohne Schönfärberei zum Grundton. Die Ueberlegtheit Hegel's für die Architectonik des Ganzen ist aber so gross, als die liebevolle Sorgsamkeit in der Ausführung der einzelnen Theile und der feine Ge-

schmack in der Wahl der Ornamente. Eine ganz besondere Schönheit der Composition ist die stufenweise Erhebung, die, indem sie den weitem Schritt thut, noch einmal nach rückwärts den bis dahin zurückgelegten Weg überschaut und sich summarisch Rechenschaft von dem Resultat ablegt, bis zu welchem der Process vorgeschritten ist. Diese Retroperspective ist zugleich Rechenschaftslegung im kritischen Sinn, die Continuität der Begriffe zu controliren. Die Wissenschaft kann nicht in dem Sinne, wie die Poesie, Kunstwerke hervorbringen, denn diese schafft aus der Fülle der Phantasie ein Werk für die Vorstellung, während jene durch die Nothwendigkeit des Schlusses den Begriff der Wahrheit für die Gewissheit des Gedankens erarbeiten soll. Sie ist wesentlich prosaisch und muss dem Zweck der Beweisführung jede andere Rücksicht unterordnen. Nur eine Analogie kann zwischen dem schönen und dem wissenschaftlichen Werke stattfinden, nämlich die Einheit des Ganzen, die Eurythmie seiner Gliederung, die Angemessenheit der Sprache zur Natur des Inhaltes, die Freiheit in der Beherrschung des Stoffs. Die wissenschaftliche Composition ist nur in den Platonischen Dialogen zugleich ein ästhetisches Kunstwerk gewesen. Wenn dieselben aber constructive sind, um die Schleiermacher'sche Benennung zu gebrauchen, so wird auch bei ihnen der Wechsel von Frage und Antwort lästig. Sokrates spricht dann eigentlich allein, und die kurzen Bejahungen oder Verneinungen seiner Aeusserungen durch die Interlocutoren erscheinen mehr als eine Urbanität der Geselligkeit, denn als eine sachliche Förderung. Wir suchen so rasch als möglich fortzukommen. In den Nachahmungen durch Cicero, Bruno, Leibnitz, Berkeley, Schelling, Solger bewundern wir wohl den Tiefinn oder Scharfsinn, sowie die rhetorische Gewandtheit, allein wir müssen uns zuletzt aus den verschlungenen Bewegungen des hin- und hergehenden Gesprächs einen übersichtlichen Auszug machen, zur Klarheit der Einsicht zu gelangen. Solger's Erwin ist ein vortrefflicher Dialog, aber er ist mehr gerühmt als gelesen. Die Langeweile schleicht sich trotz der schönsten Wendungen und trotz der dünnen dramatischen Charakteristik der Personen, welche der Dialog erlaubt, unvermeidlich ein. Werke, wie Spinoza's Ethik, Newton's Optik, Kant's Kritiken, Locke's Untersuchungen über den Verstand, Oken's Naturphilosophie, Fichte's Wissenschaftslehre u. a. haben daher unendlich mehr gewirkt. Hegel hat die Lebendigkeit des Dialogs in die immanente Dialektik des Begriffs aufgenommen und

dadurch seiner Composition eine innere Seele gegeben, die nichts verstocken, vertodten lässt, sondern alles in Fluss erhält.

Um jedoch classisch zu sein, muss das wissenschaftliche Kunstwerk auf der Höhe seiner Zeit stehen, d. h. der Philosoph muss ein deutliches Bewusstsein über das Verhältniss besitzen, in dem seine Arbeit zur geschichtlichen Voraussetzung steht. Er muss den Punct kennen, wo er sich als fortschreitend von allen Vorgängern unterscheidet. Ist dies nicht der Fall, so erlebt man, dass die Kraft der Autoren sich vergeblich abmüht, weil sie dann schon Vorhandenes zu reproduciren pflegen. Sie wundern sich hinterher, dass sie keine Wirkung auf das grosse Publicum üben; sie schieben dies auf die Recensenten, auf den Mangel an Interesse für Speculation bei den Zeitgenossen, auf die originelle Neuheit ihrer Production, welche die Aufnahme derselben erschwere und was sich sonst für Trostgründe in Bereitschaft finden. Hegel täuschte sich nicht über die Schwierigkeiten, die mit dem Studium seiner Schriften verbunden waren, allein er besass ein völlig klares Bewusstsein über den Unterschied seiner Leistungen von den ihm voraufgegangenen, in welchen sie ihre Bedingung hatten.

Handelt es sich nun um eine wissenschaftliche Monographie, so ist wiederum nöthig, ein Bewusstsein über das Verhältniss zu haben, worin dieselbe zu allen übrigen Theilen der Wissenschaft steht. Der Philosoph muss die Grenzen nach rückwärts und vorwärts kennen, zwischen welche der besondere Gegenstand fällt; er muss wissen, woher er kommt und wohin er geht. Ohne solche Gewissheit über die Geburtsstätte eines Principis und über seine Tragweite verschleppen sich die Elemente einer Wissenschaft in die andere und erzeugen Verwirrung. Es ist das Schicksal der Dilettanten, in diesen Fehler zu fallen. Sie ermangeln oft nicht guter Einfälle, und besonders gährt in ihnen oft eine enthusiastische Liebe zu einem Object, allein sie kommen nicht zu festen Resultaten, weil sie in ihrem Eifer Alles mit Allem vermischen. Es wimmelt von solchen pseudophilosophischen Schriften, die zuweilen auch ein vorübergehendes Aufsehen erregen, dann aber unrettbar der Vergessenheit anheimfallen und nur noch den Bibliographen, den Literaturhistoriker beschäftigen. In dieser Kunst der Begrenzung ist Hegel ein Meister, weil er ein so vorzüglicher Systematiker war. Wie er, durch das Studium aller grossen, wahrhaften Philosophen gesättigt, mit völliger Reife der Erkenntniss an die Wissenschaft tritt, so

weiss er auch, wenn er an einen besonderen Gegenstand herangeht, der aus der systematischen Totalität herausgenommen ist, ganz genau, welche Bedingung er sich vorausschickt und in welche Sphären derselbe als in das von ihm selbst erzeugte Resultat übergeht. Man vergleiche, sich dies zu verdeutlichen, seine Einleitung zur Rechtsphilosophie, zur Religionsphilosophie, zur Aesthetik und Geschichte der Philosophie. In der Philosophie ist es nicht blos um Gedanken überhaupt zu thun, an denen wir eigentlich einen Ueberfluss haben, sondern um die strenge Verarbeitung der Gedanken aus den Principien. In der Religionsphilosophie z. B. ist es das theoretische und praktische Verhältniss des Menschen zu Gott, um das es sich handelt. Man beobachte an Hegel, ob er je aus diesem Centrum herausschwankt. Die Vorstellung von Gott, welche sich der Mensch im religiösen Glauben macht, einerseits, der Cultus, durch welchen er sich ein von allem andern Thun unterschiedenes Verhältniss zu Gott giebt, andererseits, das sind die festen Angelpuncte, zwischen denen die ganze Entwicklung in künstlerischer Abrundung verläuft.

In einer classischen Composition genügt jedoch die architektonische Form allein noch nicht, sondern sie muss auch in der Ausstattung geschmackvoll sein. Sie muss den Verstand befriedigen und die Phantasie anregen. Man stellt sich nach den landläufigen Beschreibungen unter Hegel's Schreibart ein speculatives Abracadabra vor, das kaum dem eingeschulten Mystagogen zu verstehen möglich sei. Man nennt ihn einen Idealisten, einen Panlogisten, einen abstrusen Dialektiker. Man reisst einzelne Sätze aus irgend einer seiner Schriften heraus, seine Unverständlichkeit, seine Verworrenheit triumphirend zu beweisen. Wenn aber jemals ein Philosoph gelebt hat, dem die Welt der Erfahrung in aller Weite klar vor dem offenen Blicke lag, wie einem Aristoteles, Shakespeare oder Göthe, so ist es Hegel gewesen. Man muss seine Briefe lesen, in denen er ganz unbefangen seiner Familie einen kurzen Reisebericht abstattet, um inne zu werden, mit welch' scharfem, liebevollem Auge er alle landschaftliche Schönheit, alle Werke der bildenden Kunst, alle Erscheinungen des werkthätigen Menschen, mit welch' zartem Ohr er den Gesang der italienischen Oper in Wien und Aehnliches aufzufassen verstand, um sich zu überzeugen, mit was für einer energischen Receptivität er für alle sinnlichen Phänomene ausgestattet war.

Was man heutzutage Realismus zu betiteln pflegt, ist doch am Ende nichts anderes, als die Bekanntschaft mit der sinnlichen Seite der Welt. Diese Bekanntschaft aber besass Hegel im höchsten Grade bis in die intimste Vertraulichkeit, wie vor allen Dingen seine Aesthetik unwiderleglich darthut. Das Sinnliche, Reale, Empirische oder wie man es sonst heisse, war ihm aber nur ein Moment der Idee, das er nach Gebühr zu schätzen wusste, das er aber nicht, wie jetzt die Mode, überschätzte.

Wir befinden uns jetzt im Stadium der Popularisirung der Wissenschaft, welche der Vertiefung in das reine Denken abhold ist. Es hat sich für öffentliche Vorträge eine förmliche Technik gebildet, das Publicum wissenschaftlich zu unterhalten. Es will Jemand z. B. über die Statistik der Rindviehzucht in der Schweiz sprechen, so fange er mit einem novellettenartigen Genrebilde der Pension Vautier in Montreux an; wandle dann über eine grüne Matte zu einer Melkerin und gelange so zum Rindvieh. Hier kann er nun Zahlen auf Zahlen häufen; man hört mit umso mehr Erfurcht zu, je mehr die Tausende wachsen, je weniger man davon behält. Nur vergesse der Mann der Wissenschaft nicht, für einen brillanten Schluss zu sorgen. Er schildere den Sonnenaufgang, wie er ihn im Berner Oberlande von einer Sennhütte, worin er übernachtete, gesehen hat; und alle Welt wird den schönen und, da so viel Zahlen darin vorkommen, gediegenen Vortrag bewundern. Rindvieh, welch' ein prosaischer Gegenstand, allein wie poetisch hat der feine Statistiker ihn zu behandeln verstanden!

Doch Scherz bei Seite. Die classische Darstellung muss immer der Worte Kant's eingedenk sein, dass Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriff blind sind. Sie soll zwei Extreme vermeiden; sie soll weder in's Grüblerische, noch in das Phantastische gerathen. Das Grüblerische ist die Superfötation des Verstandes in endlosem Zerfasern der Gedanken, wie Napoleon sagte: *les Allemands sont des penseurs creux; ils pèsent les riens*. Das Phantastische ist theils ein Unterschieben eines Bildes an die Stelle, wo man einen Begriff zu treffen berechtigt war, theils ein Abspringen vom Begriff in eine Traumwelt, in welcher Phantasiegestalten, oft von sehr blasser Figur, wie das „Schweigen“ und der „Abgrund“ der Gnostiker die Function der Kategorien übernehmen. Von beiden Extremen wird man Hegel freisprechen können, obwohl Annäherungen zu ihnen sich wie bei allen Philosophen finden.

Im Verhältniss zur philosophischen Literatur überhaupt kann man sagen, dass Hegel's Styl die Versöhnung der Speculation mit der Empirie ausdrücke, weil er das Logische nicht bloß als eine subjective, sondern zugleich als eine dem Realen objectiv immanente Form darstellt. Die esoterische Vornehmheit der Speculation gegen die Empirie hat bei ihm keinen Sinn mehr. Der Begriff der Vernunft ist in der Natur wie im Geist *actu* gegenwärtig. Er macht offenbar, was sie an sich sind. Der Widerspruch, der in der Erscheinung sich aufthut, wird nicht als ein blosser Irrthum des Erkennens durch Hypothesen oder Hilfsbegriffe beseitigt, sondern als Moment der Entwicklung durch sich selbst in die höhere Harmonie aufgelöst. Der allgemeine Charakter des Hegel'schen Stils ist daher sachtliche Gravität. Oben ist er von Seiten des Erkennens als kühle Ruhe bezeichnet, weil der Philosoph, um die Wahrheit an und für sich zu fassen, von seiner Individualität abstrahiren und sich der Nothwendigkeit der Selbstbestimmung des Begriffs unterwerfen muss.

Im Verhältniss zur deutschen Literatur kann Hegel als der Schöpfer eines neuen Stils in der Logik und in der Wissenschaft des Geistes angesehen werden. In der Logik hat er durch die Dialektik alle Kategorien in dem Sinne Kant's dadurch revolutionirt, dass er die von ihm gestellte Forderung der Einheit des Logischen mit dem Metaphysischen positiv vollzog. Was man sonst auch metaphysisch zu nennen pflegt, eine abstracte Abbreviatur des Begriffs der Materie, des Lebens, der Seele u. s. w. fällt in das Princip der besondern Wissenschaften. Der allgemeine Begriff des Sittlichen z. B., mit welchem die Ethik beginnen muss, ist die Metaphysik des Willens oder des Guten. In der Religionsphilosophie gebraucht Hegel das Wort metaphysisch für jede neue Bestimmung, die sich im Fortgang der Religionen an dem Begriff Gottes ergibt u. s. w. Was ausserdem Metaphysik im engeren Sinne genannt wird, kommt auf die logischen Abstractionen zurück, die als logisch zugleich eine ontologische Bedeutung haben. Die Naturphilosophie ist relativ bei Hegel zurückgeblieben, aber das Gebiet der Wissenschaft des Geistes hat er mit einer Vollständigkeit durchmessen, wie sie vor ihm nicht existirt hat. Hier überragt er alles, was bis auf ihn hin geleistet war. Alle Richtungen des Geistes, alle Zustände desselben hat er in einer ganz neuen Sprache beschrieben, die, subjectiv genommen, seine Originalität ausmacht, die aber ihren Werth in der Tiefe und Wahrheit besitzt, mit denen er den Begriff des Geistes

erfasst hat. Seine Phänomenologie des Geistes zeigt schon die unerschöpfliche Macht seines sprachbildnerischen Genius auf diesem Felde, aber in jeder besondern Wissenschaft des Geistes entfaltet er einen neuen Reichthum der treffendsten Wendungen, gegen deren plastische Bestimmtheit alles von Andern bis auf ihn darin Vorgebrachte blass und dürftig sich ausnimmt. Vieles hat hier erst unvollkommen sich hervorgerungen, da der frühe, plötzliche Tod ihm die eigene Vollendung nicht gestattete, und doch müssen wir über die Kraft erstaunen, mit welcher er überall, auch in blossen Collegienheften die Grossartigkeit des Entwurfs bis in die zarteren Bestimmungen des Details individualisirt hat. Die Poesie hatte schon das Wesen des Geistes ausgesprochen, die Philosophie hatte einzelne Seiten desselben analysirt; allein Niemand vor Hegel hat so klar und so ausführlich beschrieben, was der Geist wirklich sei. Mit sanfter aber unwiderstehlicher Macht ist diese neue Sprache durch tausend Vermittelungen in unsere Literatur, in unser Volk eingebracht, so dass selbst seine Gegner sich ihrem Zauber nicht haben entziehen können.

---

VERHAELTNISS HEGEL'S ZU SEINEN PHILOSOPHISCHEN  
ZEITGENOSSEN: SCHELLING, BAADER, KRAUSE,  
HERBART, SCHOPENHAUER.

Wie lächerlich muss doch die Vorstellung Hegel's als eines deutschen Classikers denen erscheinen, die sich gewöhnt haben, in Geschichten der deutschen Literatur von Hegel zu lesen, dass er die deutsche Sprache durch einen unverzeihlichen Jargon entstellt und misshandelt habe. Hätten die Literatoren auch nur seine Schulreden oder Kritiken gelesen, so würden sie wohl Anstand genommen haben, ein solches Urtheil aus ihrer Feder laufen zu lassen, allein sie haben nichts vor sich gehabt, als den Fetzen, den sie aus irgend einem Stück der Encyclopädie oder gewöhnlich aus einer Anthologie herausgerissen haben, den Leser gleichsam durch eine Vogelscheuche von der Lectüre eines solchen abstrusen Sprachverderbers abzuschrecken. Um die Richtigkeit des hier gegebenen Urtheils, wie es durch die Betrachtungen seiner einzelnen Werke vorbegründet wurde, vollständig zu motiviren, ist es nöthig, Hegel mit den

Männern zu vergleichen, die in der Philosophie seine Mitstrebenden waren.

Von diesen können wir aber Kant, Reinhold, Fichte und Jacobi hier liegen lassen, weil von ihnen das Erforderliche schon ausreichend berichtet ist. Von Kant hat man nur festzuhalten, dass er derjenige Philosoph ist, zu welchem Hegel in der innigsten Beziehung steht, weil er Kant's kritische Fundamente und Resultate zu einem positiven Ausbau zu bringen suchte.

Was nun Schelling betrifft, hat sich derselbe in seiner ersten Philosophie in einer fortwährenden Umbildung befunden, deren successive Aeusserungen zwar eine ganz ausserordentliche Wirkung übten, allein wegen der progressiven Veränderung des Standpunctes, die in sich abgerundete Einheit vermissen lassen. Nach der Herausgabe der Hegel'schen Phänomenologie tritt bei ihm ein Wendepunct ein, der durch das Erscheinen der Logik unstreitig noch schärfer markirt werden musste. Schelling's berühmte Abhandlung über die menschliche Freiheit und damit zusammenhängende Gegenstände war die Grundlage des neuen Systems seiner zweiten Philosophie. In derselben treten zwei Momente hervor, einmal das, was er die rationale Philosophie nannte, und zweitens die Philosophie der Religion. Die erstere, die als Einleitung zur zweiten dienen sollte, war der Inbegriff der von ihm jetzt negativ genannten Philosophie, die Wissenschaft der Vernunft in ihrem apriorischen Begriff, d. h. das Seitenstück zu Hegel's Logik. Es fehlt darin nicht an tief sinnigen Partien, aber das Ganze trägt einen grüblerischen Anstrich. Schelling bewegt sich hier nicht mit derjenigen schöpferischen Freiheit, die in jüngeren Jahren seine Abhandlungen durchwaltete. Er geht aus den eigenen Gedanken jeden Augenblick auf die Pythagoräer, auf Platon, auf Aristoteles, auf die Neuplatoniker zurück, seinen Behauptungen einen Anhalt, eine Autorität zu schaffen. Er verkleidet gewöhnliche Kategorien in pretiöse Ausdrücke; er nennt das unmittelbare Sein das Wilde; er nennt die Möglichkeit das Sein-könnende, die Nothwendigkeit das Nicht-nicht-sein-könnende, die Idee das Nicht-nicht-zu-denkende u. s. w. Er ahmt Hegel's Dialektik nach, verbirgt aber die Nachbildung durch die Bezeichnung der Kategorien als Potenzen, die sich als positive und negative mit einander in Spannung setzen.

Obwohl nun diese rationale Philosophie es wesentlich mit dem Begriff des Seins und seiner verschiedenen Formen zu thun hat, so

soll doch mit dem Rationalen nicht an das Wirkliche heranzukommen sein. Die Vernunft soll es nur mit dem *quid*, nicht mit dem *quod* zu thun haben, dessen Kenntniss auf der Erfahrung, auf dem Glauben beruhe. In der Untersuchung des Positiven, des Gegebenen kommen dann freilich alle Bestimmungen der negativen Philosophie, das Sein, das Sein-können, das Nicht-sein-können u. s. w. zum Vorschein.

Schelling giebt uns keine bestimmte Wissenschaft; er sagt nicht, dass er eine Philosophie der Religion oder eine speculative Theologie versuchen wolle, sondern er wendet sich zur Geschichte der Religion, in ihr die Geschichte des Absoluten nachzuweisen. Er construirt eine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, worin sich grossartige Conceptionen, glänzende Schilderungen finden. Schelling will weder einen pantheistischen Gott, der in der Erscheinung des Universums aufgeht, noch einen deistischen, von dem man nicht sagen kann, womit er sich beschäftigt. Er will einen thätigen Gott, der mit dem furchtbaren Ernst der Ewigkeit daran arbeitet, sich die durch die Katastrophe des Sündenfalls ihm entfremdete Welt wieder zu unterwerfen und sich wieder zum Herrn des Seins zu machen. Schelling's Gott ist ein dreieiniger, der, was er an sich ist, durch die Entwicklung der Religion für sich wird. Vater, Sohn und Geist sind die Potenzen der Gottheit, die in der Theogonie sich successiv in der Menschheit entfalten, um zuletzt nach Unterwerfung alles Endlichen und Bösen, als wirkliche, absolute Einheit zu existiren. Schelling's Gott ist ein Heros, der den Kampf mit der Welt durchstreitet, bis er auch den letzten Sieg errungen und das ganze Universum, das ganze Reich der Geister, in seine nunmehr ungetrübte Seligkeit aufgenommen hat.

Weil also für Schelling die Geschichte die Theogonie, das Werden Gottes in der Menschheit ist, bis er Alles in Allem sein wird, so erklärt sich, weshalb er das Bewusstsein der Menschheit auf eine ganz neue Stufe erhoben und ein neues Blatt in ihrer Geschichte umgeschlagen zu haben glauben konnte, denn wenn ältere Häretiker auch schon Aehnliches gelehrt hatten, so übertraf er sie doch weit an Kühnheit der Speculation und an Verarbeitung des historischen Materials.

Dieser ganze Aufwand eines erhabenen denkenden Geistes hatte aber doch nicht die erwartete Wirkung, weil es keine wirkliche Philosophie, vielmehr eine grüblerische Phantastik war, in welcher

die vorausgesetzten, unzulänglichen Kategorien einer geschraubten Metaphysik die Thatsachen der Geschichte erklären, und diese umgekehrt jene Metaphysik illustriren sollten. So entstand ein unerquickliches Gemisch von Speculation und Empirie, das zuerst überraschte und blendete, hinterher jedoch ohne die gehoffte und verheissene Befriedigung liess. Die Thatsachen werden nach den Kategorien interpretirt und künstlich zurecht gelegt. Es zweifelt jetzt wohl Niemand mehr daran, dass die Darstellung, welche Schelling von den orientalischen Religionen giebt, einem für die Wissenschaft antiquirten Standpunct, dem Creuzer'schen, angehört. Es zweifelt wohl Niemand mehr, dass Schelling's Auffassung eine höchst einseitige, nur von den chthonischen Gottheiten ausgehende sei. Früher hatte er die Samothrakischen Gottheiten zum Schlüssel der Mythologie machen wollen; jetzt sollte es der Mythos von der Persephone und den drei Dionysen sein. Die uranischen Gottheiten und der mit ihnen so innig zusammenhängende echt hellenische Mythos von Prometheus werden kaum gestreift. Die jüdische Religion war nur in einem düftigen Umriss vorgeführt, hauptsächlich um uns bemerklich zu machen, dass die Hauptstelle der messianischen Weissagungen vom Messias als einem Präteritum spricht, der unsere Krankheit trug, um unserer Missethat willen geschlagen ward, u. s. w. Die Christologie des neuen Testaments ist mit vielem Fleiss, aber ohne alle Kritik, aus allen Schriften des neuen Testaments ohne Unterschied zusammengestellt. Sie abstrahirt von dem ethischen Elemente gänzlich und hält sich nur an kosmische Verhältnisse der Personen der Trinität und des Lucifers. Sie fällt oft sehr trocken und ermüdend aus, weil sie die tiefsten Beziehungen zu Gott und dem Menschen immer nur in das Spiel der positiven und negativen Potenzen auflöst. Als ob mit solchen äusserlichen, quantitativen Bestimmungen sich Prozesse des Geistes, seine absolute Entzweiung und Versöhnung begreifen liessen. Der ungeschulte Leser staunt, wenn er liest, dass Christus nun B<sup>2</sup> oder Aehnliches geworden sei. Er vermuthet dahinter ein tiefes Mysterium, das er zu verstehen unfähig sei, allein die Potenzen sind nur ein Ausdruck der Begriffslosigkeit.

Bei aller Bewunderung seines gigantischen Strebens, worin man gerecht gegen ihn sein muss, kann man daher zuletzt nicht anders, als Schelling's Arbeit für eine verfehlt zu halten und Hegel's Religionsphilosophie weit über die seinige zu stellen, weil sie der Wahr-

heit näher kommt. Schon die Darstellung, welche Hegel in der Phänomenologie von der natürlichen Religion, von der Kunstreligion und von der geoffenbarten Religion gegeben hatte, übertrifft die gekünstelte Ansicht Schelling's bei weitem. Seine späteren religionsphilosophischen Arbeiten sind durch ihre Congruenz mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht minder, als durch ihre begriffliche Klarheit noch bis zu diesem Augenblicke unübertroffen. Man vergleiche z. B. Schelling's Darstellung der indischen Mythologie mit derjenigen, die Hegel von derselben in seiner Kritik von W. von Humboldt's Bhagavatgita gegeben hat, dies inne zu werden; oder die Entwicklung, die Hegel in der Religionsphilosophie unter dem Abschnitt vom Reich des Sohnes, vom Ursprung des Bösen gegeben hat, mit der Satanologie Schelling's, um zu erkennen, wie viel präciser, eindringlicher und deutlicher Hegel's Exposition ist. Hegel selber schliesst sie mit dem Bewusstsein, hier die tiefste Tiefe enthüllt zu haben.

Schelling geht nah an dieselbe heran, bleibt aber in der Exegese mythischer Formen stehen, dass der Satan auch als der Bruder Christi von häretischen Secten verehrt, dass er wie ein Blitz vom Himmel gefallen sei u. s. w.

Schelling hat bekanntlich gleich nach Hegel's Tode öffentlich sehr hart über ihn geurtheilt. Er degradirte ihn zu dem neuen Wolf, der nur mechanische Verstandesarbeit zu liefern wisse, sich also erhob er damit zu dem neuen Leibnitz, dessen Gedanken dem unerfinderischen Werkeltagstalent dieses Spätergekommenen den Stoff geliefert habe. Wir wollen hier nicht weiter auf diese traurige Geschichte eingehen, denn nur einer leidenschaftlichen Rivalität war es möglich, den Verfasser der Phänomenologie so zu verkennen und so zu verkleinern. Schelling wollte immer imponiren; alles, was er vorbrachte, sollte neu, originell, bahnbrechend sein, während Hegel sich selbst in der Wissenschaft vergass und lediglich auf das Erkennen der Wahrheit ohne Geräusch bedacht war.

An Schelling reiht sich füglich die Betrachtung des Verhältnisses an, in welchem Hegel zu Franz von Baader stand. Hoffmann hat durch ausführliche Nachweisungen darzuthun gesucht, dass Baader kein Schellingianer gewesen sei, als welcher er früher oft genannt worden ist. Wir wollen ihm gerne zugeben, dass Baader ein selbständiger Geist gewesen, ja dass Schelling von ihm gar manchen Einfluss erfahren habe. Wir wollen bei Baader als Baader stehen

bleiben, unbekümmert darum, wie er geworden, was er war. Es hat zwischen ihm und Hegel ein vorübergehendes persönliches Verhältniss stattgefunden, als Baader von Königsberg durch Berlin nach Baiern zurückging. Hegel hat sich in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie selber darüber ausgesprochen. Er hat die Tiefe der Baader'schen Erkenntniss anerkannt, ihre Art und Weise als Gnosis bezeichnet und angedeutet, dass er seinerseits sich sehr wohl damit befreunden könne, weil der Begriff sich auch in den trübere Formen der Vorstellung noch zu erkennen vermöge. Diese Formen selber erklärte er für die Wissenschaft als unzureichend, weil sie zu schwankend und zu vieldeutig seien, und das strenge, beweisende Denken der Reinlichkeit und Bestimmtheit des logischen Begriffs nicht entbehren könne. Da Baader seine Grundlage aus Jacob Böhme's Schriften entnahm, so können wir aus der Darstellung und Bearbeitung, die Hegel von Böhme in der Geschichte der Philosophie gegeben hat, am besten sehen, wie er zwar den speculativen Gehalt des *philosophus teutonicus* zu schätzen wusste, seine Darstellung jedoch als unwissenschaftlich und barbarisch verwarf. Der belgische Arzt van Gheert machte ihm eine holländische Ausgabe Böhme's zum Geschenk. Hegel dankt dafür mit sichtlicher Freude, spricht aber dasselbe Urtheil aus. Die romantische Schule überschätzte den Görlitzer Theosophen, weil er der Verstandesseichtheit der aufklärerischen Pseudophilosophie durch seine phantastische Gährung und abenteuerliche Bildersprache möglichst entgegengesetzt war. Insofern nun Baader selber als den Hauptzweck seines Philosophirens die Erneuerung Böhme's angiebt, kann von einem ihm eigenthümlichen Systeme nicht die Rede sein. Indem er jedoch die Interpretation desselben mit der Bildung unserer Zeit vornimmt, zeigt er seine Individualität im Erklären, im Ausführen, Erweitern und Bereichern. Da nun Böhme Protestant, Baader Katholik war, so erzeugt dies einen geheimen Zwiespalt, der den letzteren zu vielerlei ausgleichenden Combinationen veranlasst. Hier holt er sich denn aus Kirchenvätern, Scholastikern, Mystikern, aus St. Martin, dem *philosophe inconnu* der Franzosen, aus Dichtern Hülfe. Er bewegt sich mit seinen Gedanken fast unaufhörlich in fremden, wahlverwandten Gedanken; namentlich hat er aus der Literatur der legitimistischen französischen Schule von de Maistre, Bonald, Ballanche u. A. sich sehr viel angeeignet. Baader kann in markigem, etwas nach oberdeutschem Provincialismus schmeckendem Deutsch schrei-

ben, allein das vorherrschende Citiren fremder Autoritäten giebt seinem Styl durch ein Uebermaass lateinischer und französischer Ausdrücke ein äusserst buntscheckiges Ansehen. In der Polemik, wie besonders in seinen *fermentis cognitionis*, ist er oft recht witzig. Eine ruhige Ausarbeitung zur consequenten Durcharbeitung einer Wissenschaft ist nicht seine Sache. Er schreibt wohl einmal eine Rede, eine kurze Abhandlung, allein etwas weiter gehende Darlegung kann er nur in der Form abgerissener Sätze und Anmerkungen geben, wie z. B. seine Theorie des Opfers. Er liebt zu frappiren und in's Mysteriöse überzuspielen, schon in den Titeln seiner kleinen Schriften, vom Blitz als dem Vater des Lichts, von Fluch und Segen der Creaturen, vom positiv und negativ gewordenen Geist, von der Begründung der Ethik durch die Physik u. s. w. Er ist im Innern seines Denkens dialektisch; er nahm auch an Hegel's Begriffsgestaltung ein lebhaftes Interesse, weil er sie mit dem heiligen Ternar Böhme's, in allem Geschöpflichen das Conterfei der schaffenden Trinität zu erblicken, wenigstens eine Zeit lang, zusammenbrachte. Er verhüllt aber die Dialektik gewöhnlich unter zwei concreten Formen, nämlich den Nutritions- und den Generationsprocess. Er spricht von der physischen, intellectuellen, ethischen und religiösen Zeugung und Ernährung und gelangt damit nicht selten theils zu einem recht crassen Materialismus, wie in der Lehre von der Transsubstantiation unseres Leibes durch den Genuss der Hostie, theils zu einer recht leeren phantastischen, bodenlosen Transcendenz einer Geisterwelt, die zwischen uns und Gott als *agent* und *guide* die Sustentation unterhalten soll. Der Generationsprocess, auf dessen verschiedene Phasen er, wie ein Ruysbrock, so oft zurückkommt, ist schon in seiner Theologie angelegt, die den Process der Selbstzeugung Gottes als *genitor* und *genitus* entwickelt.

Baader war der antirevolutionärste Philosoph. Seine Politik war eine Restauration der aristokratischen Corporationen des Adels und des Clerus. Als das Proletariat unter der Regierung Ludwig Philipp's immer allgemeiner die Staatsmänner beunruhigte, wollte er durch eine Societätsphilosophie der drohenden Anarchie des communistischen Princip's, durch eine corporative Organisation auch des vierten Standes, begegnen. Er gewöhnte sich aus französischen Parteijournalen die unglückliche Phrase an, die Doctrin des Rationalismus, des Materialismus, der Volkssouveränität u. a. Verbrechen der Intelligenz zu schelten und sie bei den Fürsten, namentlich bei dem Kai-

ser von Russland und bei dem Könige von Preussen anzuklagen. Es lebte in ihm ein reformatorischer Drang, der wenigstens die römisch-deutsche Kirche als nationales Episcopat von der römischen loszureissen versuchte, so dass die Deutschkatholiken sich auf seine Broschüre hierüber als auf eine Autorität berufen konnten.

Da Baader als ein tumultuarischer Autor stets fragmentarisirt hat, so lässt sich bei ihm, sobald man nur sucht, fast alles finden, wär' es auch in der negativen Form der Kritik anderer Standpunkte. Gerade aus der Nothwendigkeit seine Aphorismen zu interpretiren und als Momente einer höheren Einheit zusammenzudenken, erklärt sich die Begeisterung, mit welcher seine Adepten ihm anhängen, denn sie müssen selber für die Synopse seiner Efulgurationen thätig sein und können sich in einem grossen Spielraum secundärer Vermittelungen ergehen. Man kann ihnen auch unbedenklich zugeben, dass sie in Baader ein System:

- 1) der Theologie;
- 2) der Physiologie;
- 3) der Anthropologie

vorfinden. Ja man kann weiter gehen und behaupten, dass die im Detail systematische Unfertigkeit der Baader'schen Speculation vor einem geschlossenen in sich abgerundeten, nach allen Seiten ausgeführten System den Vorzug einer expansiblen Elasticität besitze, welche dem Nachdenken eine grössere productive Freiheit gestatte. Noch vornehmer kann man von einem skeptischen Standpunkt aus, alles Streben nach Systematik als eine dogmatische Befangenheit verwerfen. Man würde aber Baader Unrecht thun, wenn man ihm absprechen wollte, den Begriff des Systems als eines für die absolute Wissenschaft nothwendigen verkannt zu haben. In seiner Polemik, besonders gegen die Denkscheuen und Denkfaulen, tritt sein Bewusstsein über die organische Totalität der Wissenschaft lebhaft hervor; er selber ist jedoch nur bei Andeutungen zu ihr stehen geblieben. In grossen Städten giebt es Antiquitätenhandlungen, in deren Räumen man alte Waffen, Elfenbeinschnitzereien, gemalte Fenster, goldene Ketten und Armbänder, Statuetten, chinesische Vasen u. s. w. bunt durcheinander gehäuft findet. Jedes Stück für sich hat einen grossen Werth; die Mannichfaltigkeit ist an sich reizend, aber wirkt zuletzt ermüdend. So geht es uns mit Baader's Schriften. Sie regen uns mit vielseitigem Reiz an, allein sie befriedigen uns nicht, weil sie es nicht zu wirklicher Wissenschaft bringen.

Erdmann, ein Hegelianer, hat in seiner Geschichte der neuen Philosophie die kolossale Arbeit vollbracht, Baader's Gedanken als Einheit nach ihrem innern Zusammenhang dargestellt zu haben. Es ist dies der einzige Versuch bisher geblieben. Baader's Verehrer, der unermüdliche wackere Hoffmann an ihrer Spitze, dem Lutterbeck, Hamberger, Schlüter u. A. zur Seite stehen, haben sich nach allen Richtungen hin gekehrt, aber eine bestimmte Wissenschaft, welche die Probe der Baader'schen Principien machte, ist von keinem durchgeführt.

Ist das ein Zufall? Schwerlich, sondern es liegt in den Principien selber ein Moment, welches der Möglichkeit der Wissenschaft widerspricht und zu einer abstrusen Mystik fortreibt. Die kritische Ueberlegenheit, mit welcher Hoffmann so glänzend Baader's Verdienste verfißt, kann wohl negativ die Einseitigkeiten und Verfehlungen Anderer mit Nachdruck aufzeigen und jede Recension mit dem Refrain schliessen, dass in Baader's Philosophie die Wahrheit viel tiefer begriffen sei, als in irgend einer andern; allein was hindert denn diese prä�endirte Superiorität in einer wirklichen Wissenschaft der Logik, der Naturphilosophie, der Psychologie, der Moral u. s. w. zu zeigen? Die Hemmung, dass dies nicht geschehen, liegt in den Dogmen Baader's von der Corruption der Natur durch das Böse. Jacob Böhme setzte das Negative, den Grimm, die Schiedlichkeit, den Separator oder wie er es sonst nannte, in Gott selber, der das Chaos seines Gegenwurfs ewig zu einem paradiesischen Freudenreich überwindet. Diese Anschauung machte ihn für Hegel interessant, indem er aus der allegorisirenden Sprache Böhme's, aus dem Wust seiner Phantasmen, das was er für ihren speculativen Gehalt erachtete, herausnahm. Baader hat von dieser mythischen Form nur einen Punct festgehalten und fortgebildet, die Vorstellung, dass in Gott die Natur ursprünglich eine ganz andere gewesen sei, als sie es jetzt in ihrer empirischen Existenz ist, und dass die Ursache dieser Veränderung in dem Bösen liegen soll. Einem Jacob Böhme kann man nun zu gute halten, wenn er meint, dass die Jungfräulichkeit der Natur durch den Sündenfall deflorirt sei, und dass alles Wilde, Giftige, Stachelichte, Unförmliche, Bittere in der Erscheinung der Natur daher urstände.

Der heutigen Naturwissenschaft gegenüber lassen sich aber solche Vorstellungen nicht mehr festhalten. Baader konnte, wollte er den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht aufgeben, sie nur

dadurch plausibel machen, dass er in einen manichäischen Pessimismus verfiel.

Er nahm 1) eine Natur in Gott an. Dies kann man zugeben, denn die Natur kann ihr Princip nur im Absoluten haben; philosophisch gesprochen heisst dies: die Natur ist selber eine Gestalt, in welcher sich das Absolute manifestirt. Die Sprache der Religion drückt dies in den Worten aus, dass Gott die Natur schaffe; aber die wahre Natur soll nach Baader ohne Raum und Zeit, ohne Materialität sein. Von einer solchen raum- und zeitlosen, schlechthin immateriellen Natur haben wir durchaus keine Vorstellung. Sie ist eine dogmatische Fiction. Um nun die Existenz der uns bekannten Natur zu erklären, macht Baader 2) die Hypothese, dass die von Gott erschaffenen Geister durch ihre Selbstsucht Raum, Zeit und Materie, und damit die uns erscheinende Natur hervorgebracht hätten. Das Böse wird also das Princip des Materiellen. Die so erzeugte Natur ist nun zwar einerseits noch die himmlische, deren auch die gutgebliebenen Geister in ätherischer Leiblichkeit geniessen, andererseits ist sie aber durch die böse gewordenen Geister corrumpt und denaturirt. Die uns gegenwärtige Natur ist nicht mehr *res integra*. Sie ist, wie Baader sagt, brandig. Die Schwere der Materie, Gluth und Frost der Temperatur, die Vulcane, die Stürme, die Parasitenpflanzen und Parasitenthier, gewisse kleine Insecten, welche Thiere und Menschen plagen, reissende Thiere, Krankheit u. s. w.: dies alles ist das Product des Bösen. Gott würde eine Natur mit Gletschern und Wüsten, mit Orkanen und Gewittern, mit Schlangen und Fleischfressern u. s. w. nie erschaffen haben. Sie ist das Werk der abgefallenen Geister, Lucifer an ihrer Spitze. Sie soll nach Baader von der Gnade Gottes zugelassen sein, den rebellischen Geistern als eine Enveloppe zu dienen und ihnen das Ertragen ihrer infernalen Qual zu erleichtern; weshalb er vom Selbstmörder sagt:

Hier stand er hinterm Busch versteckt,  
Dort steht er blos und unverdeckt,  
Wie hat er sich betrogen!

3) Baader lehrt daher einerseits sehr richtig, dass wir Gott nicht als einen naturlosen, sondern naturfreien auffassen sollen und wendet diesen Unterschied auch auf den Menschen richtig an. Die Polemik, die er von hier aus gegen den abstracten Deismus und Spiritualismus eröffnet, ist vollkommen berechtigt. Andererseits aber

weiss er nicht, wie er mit der wirklichen Natur auskommen soll, da dieselbe zwar Spuren der primitiven Göttlichkeit zeigt, allein wesentlich eine höllisch tingirte Caricatur der göttlichen Paradiesesnatur ist. Baader spricht, wie Schubert in der Nachtseite der Naturwissenschaft, oft recht poetisch von dem Schleier der Melancholie, der über die ganze Natur gebreitet sei. Das ist dann bewundert und wiederholt worden, ohne etwas Bestimmtes dabei zu denken. Das Wahre ist, dass die Natur alle Temperamente besitzt. Sie ist nicht nur melancholisch, sie ist auch sanguinisch, choleric, phlegmatisch, wie z. B. die Fische Phlegmatiker, die Amphibien Melancholiker, die Vögel Sanguiniker und die Säuger Cholericer sind. Wer will den Anblick des gestirnten Himmels melancholisch nennen, oder das Leuchten der Sonne, das Blitzen ihres Strahls in den Wellen, die bunte Pracht der Blüthen, das frohe Getümmel und Geschwärme kraftstrotzender Thiere? Die Natur durchläuft alle Stimmungen in den Jahres- und Tageszeiten. In den Wogen, die schäumend an Felsen branden, im Gewitterschauer, im Kampf der Thierkolosse, wird sie auch heroisch. Baader's Naturphilosophie ist mit ihrer Lehre von der Krankhaftigkeit der Natur selber krankhaft. Hegel soll einmal vom Thier, seines steten Aussersichseins halber, weil ihm das Centrum eines in sich selbst ruhenden Bewusstseins fehlt, gesagt haben, dass es die concrete Angst sei, allein er hat die Natur als eine solche behandelt, in welcher die göttliche Vernunft sich manifestire. Jene Verteufelung der Natur flüchtet sich hinter einige Bibelstellen, den Anhalt einer geoffenbarten Autorität zu gewinnen, allein sie ignorirt, dass Christus, so sehr er im ethischen Interesse fordert, der Natur Gewalt anzuthun, niemals davon spricht, in der Leiblichkeit oder weiter in der Natur sei ein für die Freiheit des Geistes inadäquates Organ zu sehen. Die Lilien auf dem Felde sind ihm schöner, als Salomo in all' seiner Pracht.

Wo fängt nun in der Natur das Rationale an, wo hört es auf? Das, was Baader das Irrationale, das Widergöttliche, das Infernale in der Natur nennt, ist, sobald man wissenschaftlich verfährt, mit dem Rationalen so eng verflochten, dass es von ihm nicht getrennt werden kann, vielmehr selber zu einem rationalen Moment wird, wie besonders Carus so vorzüglich gezeigt hat. Die Naturwissenschaft soll sich um den Eudämonismus, der an der Natur Anstoss nimmt, weil der Schmerz und der Tod in ihr existiren, gar nicht kümmern. Sie soll die Gesetze der Natur, den Zusammen-

hang derselben, den stufenweisen Aufbau ihrer Gestalten erkunden, ohne dabei etwas anderes im Auge zu haben. Wenn in der neueren Zeit so oft gesagt worden ist, dass der Naturforscher atheistisch verfahren solle, so hat dies den Sinn, dass er innerhalb der Natur es nur mit Naturpotenzen zu thun hat. Die Beziehung der Natur auf Gott gehört der Theologie, die auf den Willen des Menschen der Ethik und der Historie an. Wenn ich die Figur des Kegels mit ihren mannichfachen Eigenschaften bewundere, so kann mir dies als eine Brücke dienen, mich zu dem Geiste zu erheben, der eine solche Figur in seinem ewigen Denken denkt, aber in die mathematische Betrachtung habe ich dieses Pathos nicht einzumischen, denn damit verderbe ich nur die Reinheit und Strenge der Erkenntniss. Die ganze Naturwissenschaft Baader's ist durch seine Theologie corruptirt. Gott soll von dem, was uns als Uebel unangenehm werden kann, emancipirt werden, und daher wird es den böse gewordenen Geistern zugewälzt, deren Selbstsucht das teuflische Wunder der Erschaffung einer so elenden Welt hervorgebracht haben soll. Hier harmonirt Baader völlig mit Schopenhauer, der sich auch so hoch geschwungen hatte, in der Natur lediglich eine Pfscherarbeit zu erblicken.

Baader spricht oft sehr erbaulich von einer Verklärung der Natur und ist freigebig mit eschatologischen Phantasien. Die einzige Verklärung der Natur, die wir begreifen können, ist die richtige Cultur derselben und die Einwirkung der sittlichen Reinheit unseres Willens auf unsern Organismus. Die Lauterkeit und Güte der Seele verschönert auch eine angeborne Hässlichkeit. Man versuche es, uns eine Wissenschaft der Natur zu geben, welche das Negative aus ihr eliminire, welche die Nothwendigkeit des Todes widerlege und die nothwendige Möglichkeit der Krankheit leugne. Wenn wir Menschen die Natur misshandeln, so müssen wir auch das Elend tragen, das wir uns dadurch bereiten.

Irland ist zum Graswuchs, also zur Viehzucht durch Boden und Klima bestimmt. Wenn die Iren daher sich capriciren, Weizen und Kartoffeln in einem feuchten Terrain zu bauen, so ist sich nicht zu wundern, wenn sie so oft vom Misswachs und dadurch von Hungersnoth zu leiden haben.

Die Polemik, welche Baader nach Hegel's Tode gegen seine Philosophie eröffnete, verfolgte sie, trotz Hegel's ausdrücklichen Erklärungen, als Pantheismus, ohne sich wissenschaftlich auf das Innere

der Hegel'schen Logik oder Religionsphilosophie einzulassen. Als Baader seine Vorlesungen über die Dogmatik herauszugeben anfang, widmete er das erste Heft auch Marheineke, dem Bearbeiter der protestantischen Dogmatik vom Hegel'schen Standpunct aus. Man konnte dies als ein erfreuliches Zeichen der Concordanz der verschiedenen Confessionen auf dem Gebiete der Vernunft ansehen, allein es war dies nur eine vorübergehende Anwendung Baader's. Mein edler, hochverehrter Freund Hoffmann, der Leben und Vermögen der Herausgabe und Propaganda der Baader'schen Werke geopfert hat, staunt immer über die Verblendung der Welt, nicht in Baader's Mystik die absolute Befriedigung zu finden, um einzusehen, dass die Zukunft der Philosophie nicht Schelling oder Hegel, Herbart oder Schopenhauer, sondern Baader gehöre. Gewiss wird derselbe durch Tiefe des Gehalts, durch Phantasie und Witz, immer eine kleine Gemeinde um sich sammeln, aber zu einer so vorragenden Weltstellung fehlt ihm der Charakter wahrer Wissenschaftlichkeit, wie Hoffmann selber ihn sich erworben hat.

Die Deutschen sind ein vielstämmiges und vielstaatiges Volk. Und so sind sie auch in der Philosophie ein polysystematisches. Preussen, als der gegenwärtig hegemonische Staat ist eklektisch; er hat Philosophen von allen Schulen und individuellen Richtungen; aber in andern Staaten sehen wir einzelne Systeme eine besondere Herrschaft üben. Jeder deutsche Philosoph erfreut sich eines Kreises von Verehrern, die in ihm allein das Heil der Wissenschaft erblicken. In der Polemik gegen einander nehmen sich alle stattlich aus. Man muss sich eben durch das emphatische Hervorkehren der höchsten Postulate der Wissenschaft, die uns Allen jetzt wohl geläufig sind, nicht täuschen lassen. Zuletzt, auf die Länge, entscheidet doch nur der Gehalt der Wahrheit in seiner Einheit mit einer aus ihm entspringenden classischen Form. Neben dem Baader'schen System finden wir das Krause'sche, das einen äusserlich sehr ähnlichen Verlauf genommen hat.

Auch um Krause sammelte sich, wie um Baader, ein kleiner Schwarm enthusiastischer Verehrer. Auch Krause wurde, wie Baader, von den Regierungen zurückgesetzt; er starb zuletzt sogar, von Göttingen als politisch anrücklich ausgewiesen, auch, wie Baader, in München. Was Hoffmann für Baader, wurde Leonhardi für Krause, denn er setzte auch Leben und Vermögen daran, eine Gesamtausgabe seiner Werke zu ermöglichen. Durch Ahrens, der als

politischer Flüchtling von Göttingen nach Paris ging, wurde die Krause'sche Philosophie zuerst in die französische Sprache übertragen. Ein *cours de psychologie* und ein *droit naturel* machten sie bei Franzosen und Belgiern populär und öffneten ihr auch zu den Italienern und Spaniern den Zugang. Krause war Freimaurer gewesen, aber durch Veröffentlichung der angeblich ältesten Urkunden des Ordens und durch Reformvorschläge mit demselben zerfallen; eine Hauptquelle seines persönlichen Missgeschicks in Deutschland. Bei den ausserdeutschen Logen gereichte ihm dies zum Vortheil, namentlich in Belgien und Spanien. Die ganze praktische Philosophie Krause's ist von dem sublimirten Geist der maurerischen Association durchzogen. Ein aus allen Völkern und Ständen sich bildender Tugendbund soll über Staat und Kirche hinaus das Ideal der Menschheit in approximativer Steigerung realisiren helfen. Das ist der Schwerpunkt seiner Philosophie. In allem, was sich nicht auf diese Idee bezieht, ist sie gewöhnlich. Die sanfte liebevolle Gesinnung ihres edlen Urhebers ist eine Gegnerin des Krieges, der blutigen Criminalstrafen, der Thierquälerei, der religiösen Intoleranz u. s. w. und diese Themata besonders sind es, welche socialistische Politiker und Juristen an sie herangezogen haben. Herr von Leonhardi hatte 1868 einen philosophischen Congress nach Prag durch eine Einladungsschrift berufen, in welcher er von der Wirksamkeit der Krause'schen Philosophie ein *compte rendu* abstattete, der ihre weitgreifende Ausbreitung thatsächlich constatirt. Krause ist, wie Baader, Theist; sein Gott ist ein selbstbewusstes Subject und er hat in einer weitläufigen Kritik des Jacobi'schen Standpunctes eine sehr klare und würdige Darlegung seiner Theologie gegeben. Von einer doppelten Natur aber wusste Krause nichts, sondern zeigt oft recht gut den untrennbaren Zusammenhang, in welchem die Lust mit dem Schmerze, die Unvollkommenheit mit der Vervollkommenung, das Böse mit dem Guten steht. Es ist dies besonders in den Beilagen geschehen, welche Herr von Leonhardi Krause's Philosophie der Geschichte hinzugefügt hat. Ueber Optimismus und Pessimismus, die seither so viel von sich haben reden machen, ist hier das Beste und Vernünftigste gesagt.

Wenn wir uns aber fragen, warum diese Philosophie, wie die Baader'sche, nur eine Secte hat erzeugen können, weshalb die Nation von ihr unberührt geblieben ist, so liegt dies in den umgekehrten Eigenschaften, die wir bei Baader treffen. Baader wird unverständ-

lich, weil er Paracelsische, Böhmisches, scholastische Wörter bunt durcheinanderhäuft. Im persönlichen Gespräch kam ihm dieses kecke Verwenden des Sprachschatzes zu Statten; ich habe, als ich mein Buch über Diderot's Leben und Werke schrieb, oft daran gedacht, dass seit Diderot wohl Niemand existirt haben mag, der in der Unterhaltung einen solchen Glanz, wie Baader, auszustrahlen vermochte. Durch Fragen und Einwürfe angeregt, sprudelte er, gerade wie Diderot, in den überraschendsten und anziehendsten Wendungen über alle möglichen Gegenstände. Krause wurde als Schriftsteller unverständlich, weil er einem übertriebenen Purismus der deutschen Sprache huldigte, wie wir oben schon auseinandergesetzt haben. Zur mysteriösen Polyglotte Baader's war er hier das pedantische Wiederspiel. Er war es aber auch darin, dass, wenn Baader epigrammatisch und damit oft ängstlich alles in die Enge zu bringen trachtete, Krause sich in eine unendliche Breite auslegte, die langweilig, trocken, ja trivial wurde. Krause schleppte einen ungeheueren Ballast des elementaren, traditionellen Wissens mit sich und fiel mit ihm auch in die ganz gewöhnliche Terminologie zurück. Entkleidet man seine Philosophie ihrer barbarischen Deutslichkeit, so bleibt oft nichts als der Inhalt des gemeinen Rationalismus übrig, denn ob ich statt Organisation Gliedbaulichkeit, statt Substanz Wesen-Wesen, statt religiös ingottlich oder gottinnig u. s. w. sage, ändert nichts an der Sache, die durch den deutschen Purismus nur den Schein der Neuheit erhält. Einzelne glücklichere Wortformen entschädigen nicht für die Mehrheit der von Krause geschmacklos gebildeten, grammatisch unzulässigen Ausdrücke. Bei den Bearbeitungen seiner Philosophie in den romanischen Sprachen fällt natürlich dieser Uebelstand weg, sie müssen wieder zur lateinischen und griechischen Terminologie zurückgehen. Die ermüdende Redseligkeit Krause's wird noch dadurch gesteigert, dass er denselben Inhalt in zweifacher Gestalt, in analytischer und dann in synthetischer vorträgt, um ihn methodisch zu bewahrheiten, weil die eine Methode die Probe der andern ist. Krause's Anthropologie, welche Ahrens bearbeitet hat, giebt von dieser Manier das anschaulichste Beispiel.

Was nun Hegel's Verhältniss zu Krause betrifft, so war er ihm von Jena her, wo auch Krause als Privatdocent begonnen hatte, unstreitig bekannt. Sonst aber verräth sich auch weiter keine Spur der Bekanntschaft mit seiner Philosophie, deren ausgeführtere Darstellungen allerdings auch erst in die letzten Lebensjahre Hegel's

fallen; ja zum Theil erst, wie auch die Baader'sche, nach seinem Tode erschienen. Die Krause'sche Philosophie ist im Gehalt nicht originell genug und in der Form zu geschmacklos und sonderlinghaft, als dass sie auf die Nation eine lebendige, mehr als vorübergehende Einwirkung zu üben vermochte. Krause hat zwar auch in lateinischer Sprache geschrieben. Ein grosses Werk über Musik wurde nach seinem Tode von Victor Strauss herausgegeben, allein ich kann mich nicht erinnern, einem Eingreifen desselben in die Kunstwissenschaft begegnet zu sein. Aehnlich in der Mathematik, wo Krause eine neue Curve erfunden haben wollte. Zur Herbart'schen Philosophie hat Hegel selber, so weit sich dieses aus seinen Schriften übersehen lässt, gar kein Verhältniss, wahrscheinlich nicht einmal eine Vorstellung von ihr gehabt. Im letzten Jahre seines Lebens hat er indirect sich über sie gelegentlich geäussert, in seiner Kritik des Idealrealismus von Ohlert, denn der Realismus, der von Ohlert aufgestellt und kritisirt wird, ist offenbar der Herbart'sche. Nach seinem Tode und noch mehr seit dem Tode Herbart's hat sich aber, gerade wie bei Baader und Krause, eine Herbart'sche Schule gebildet, welche sich die Bekämpfung der Hegel'schen Philosophie aus allen Kräften hat angelegen sein lassen. Ich habe 1840 in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie eine Darstellung und Kritik der Herbart'schen Philosophie gegeben, die ich, wenn auch untergeordnete Punkte modificirt werden könnten, doch im wesentlichen für richtig halte und hier nicht wiederholen mag. Ich werde daher hier nur so viel sagen, als die Stellung der Herbart'schen Philosophie im ganzen der Hegel'schen gegenüber erfordert. Ich habe damals das System Herbart's als den Gegensatz zum Fichte'schen gefasst und kann auch jetzt noch nicht einsehen, dass es sich nicht also verhalte. Fichte, der noch in Jena Herbart's Lehrer war, ist der Philosoph der abstracten Subjectivität, Herbart der der abstracten Objectivität. Fichte geht vom Ich, Herbart vom realen Wesen aus. Fichte nimmt von Kant die synthetische Apperception des Selbstbewusstseins, Herbart die Hypothese des Dings an sich. Die Existenz des Ichs bei dem einen ist eben so absolute Position, als die der vielen realen Wesen bei dem andern. Vergleichen lässt sich alles, und so lässt sich auch die Herbart'sche Philosophie mit der Hegel'schen vergleichen, um eine Fülle von polemischem Stoff zu gewinnen. Von demselben, der sich durch die leidenschaftliche Bethätigung der Herbartianer bis zu einer äus-

serst kleinlichen und widerwärtigen Gehässigkeit ausgebreitet hat, soll hier nur so viel erwähnt werden, als für die allgemeine Auffassung des Hegel'schen Systems schlechterdings erforderlich ist.

Hegel nennt seine Philosophie Idealismus, weil er das Denken für das Princip aller Dinge, weil er den Begriff der Idee für das schlechthin Reale selber hält. Die Herbart'sche Philosophie nennt sich mit Vorliebe Realismus, weil sie von der Hypothese ausgeht, dass das Absolute in der Form unendlich vieler realer Wesen existire. Von diesen Wesen weiss sie weiter nichts zu sagen, als dass sie sind. Sie werden zwar, um sie doch nicht ganz ohne Prädicat zu lassen, als solche beschrieben, die sich selbst erhalten und alle Störung von sich ausschliessen, aber man sieht, dass dies nur eine Paraphrase der Identität ist. Sie sollen weder Demokritische Atome, noch Leibnitzische vorstellende Monaden sein. Genug man weiss nicht, was sie sind. Sie machen den geheimnissvollen Hintergrund aller Erscheinung aus, denn, sagt Herbart, der Schein deutet auf ein Sein, zu dessen Voraussetzung uns die höhere Skepsis erhebt. Hegel geht mit dem seiner selbst gewissen Gedanken vom Begriff der Vernunft aus; daher in seinem System Einheit, Zusammenhang, Klarheit. Herbart geht von einem Begriff aus, der nichts begreiflich macht, weil er nur das unmittelbare, kahle Sein in absoluter Starrheit zum Inhalt hat. Die Folge ist, dass in seiner Philosophie alles auseinanderfällt, dass das, was man sein System nennen kann, keine organische Totalität, nur ein Aggregat von immer neuen Principien ist, die mit einander nichts zu thun haben. Hegel sagt, dass der Unterschied zum Gegensatz, der Gegensatz zum Widerspruch fortgehe, der sich in eine höhere Einheit auflösen müsse. Er lehrt nicht etwa, dass der Widerspruch die Wahrheit sei, sondern, dass in der Entwicklung der Erscheinung der Widerspruch ein wesentliches Moment ausmache, wie die Existenz des Gewitters, der Orkane, der Krankheit, des Krieges, des Bösen, des Wahnsinns u. s. w. thatsächlich beweist. Hier stimmt Herbart mit Hegel zunächst insofern überein, als er zugiebt, dass wir in unserer Erfahrung Widersprüche vorfinden, hinterher aber sollen dieselben nur als ein blosser Schein durch Hilfsbegriffe beseitigt werden. Es ist nun zuzugeben, dass die Hegel'sche Philosophie sehr oft den Begriff der Contrarität schon Widerspruch genannt hat, z. B. den Gegensatz des Centrums des Kreises zur Peripherie; allein ebenso sehr ist anzuerkennen, dass ihre Lehre von der Realität des Widerspruchs

richtig ist. Man muss hierbei nur immer das wahre Subject festhalten, welches durch den Widerspruch hindurchgeht, um nicht in den Abersinn zu verfallen, als ob der Widerspruch als solcher und nicht vielmehr auch der seiner Auflösung den Nerv der Hegel'schen Dialektik bilde. In der Genesis des Widerspruchs liegt aber schon die Möglichkeit seiner Versöhnung. Zufälligkeit und Freiheit sind der Grund, dass die empirischen Existenzen oft nicht zur Aufhebung ihrer Entzweiung gelangen, dass sie unversöhnt in sich zusammenbrechen; der Widerspruch zehrt sie entweder langsam aus oder zerreisst sie mit plötzlicher Gewalt. Das ist möglich, aber die Idee an und für sich ist ohne Widerspruch und kann durch ihn nicht zu Grunde gerichtet werden. Hegel hat daher eine durchaus nothwendige Dialektik; Herbart setzt auch zu einer solchen an, lässt sie aber bald liegen. Seine Ontologie soll das Problem von der Inhärenz des Vielen in Einem lösen, da aber an sich nur Einheiten, die realen Wesen, existiren, so kann er nicht gelöst werden. In der Logik bleibt Herbart daher bei der herkömmlichen formalen stehen. Eine Philosophie der Natur hat er gar nicht. In der Metaphysik hat er unter dem Namen Synechologie eine Begründung derselben durch die verzwickte Lehre vom Zusammen der realen Wesen geben wollen. Höchst scharfsinnige und mit den solidesten Kenntnissen ausgerüstete Köpfe seiner Schule haben eine unglaubliche Anstrengung daran gesetzt, etwas daraus zu machen. Allihns Zeitschrift für exacte Philosophie enthält viele Bemühungen dieser Art, die doch ganz unfruchtbar geblieben sind. In der Psychologie bleibt bei Herbart im Grunde alles so, wie in der gewöhnlichen empirischen. Die Mathematik soll freilich gerade hier einen Fortschritt bewirken und die Psychologie zum Rang einer exacten Wissenschaft oder, wie man gar zu sagen pflegt, einer Naturwissenschaft erheben. Je weiter jedoch die Schule das Spiel der Vorstellungen im intelligiblen Raum des Bewusstseins dem Calcul hat unterwerfen wollen, desto mehr hat sich dies als unmöglich erwiesen. Drobisch, der Mathematiker *par excellence* unter den Herbartianern, hat in einer Psychologie sich nur empirisch benommen und den Calcul bei Seite gelassen. Waitz hat dasselbe gethan. Volkman in seiner Psychologie hat das quantitative, mechanische Moment, welches den Vorstellungen inhärrt, noch am glücklichsten behandelt, aber gerade bei ihm sieht man, wie das, was er die Gesetze der Statik und der Mechanik der Vorstellungen nennt, auf die Gesetze des Denkens hinauskommt.

Es war ein geistreicher Irrthum Herbart's, in der Arithmetik zu suchen, was sich nur in der Logik finden lässt.

Die praktische Philosophie Herbart's hat gar keinen Boden gewinnen können, weil sie zu künstlich ist und nicht von der Idee des Guten oder der Freiheit, sondern von fünf Ideen ausgeht, die nur subjectiv durch ein ästhetisches Urtheil des Wohlgefallens und Missfallens sehr schwach abgeleitet werden. Gewiss empfinden wir auch Recht und Unrecht des Handelns, Adel und Gemeinheit der Gesinnung, Gutes und Böses, aber das Princip der Ethik ist nicht das schwankende, unsichere Gefühl, sondern der Begriff des Guten als des absoluten Zweckes, dessen Majestät sich alles andere unterwirft. Herbart fängt die praktische Philosophie mit dem Satze an, dass der Streit missfalle. Man kann ebenso gut sagen, dass der Streit gefalle. Die Menschen haben Lust am Streit, sogar in der Form des Zankes, an Processen, am Kriege. Die fünf praktischen Ideen Herbart's leiden an Willkür der Bestimmungen. Recht, Billigkeit, Wohlwollen, Vollkommenheit, innere Freiheit sollen das System des Rechts, des Lohnes, der Verwaltung, der Cultur, der höheren beseelten Gesellschaft begründen. Das Lohnsystem aber ist ein Product des Rechts. Der Lohn für geleistete Dienste darf gefordert werden. Billigkeit ist es, auf das zu achten, was die Arbeit für die Leistung in ihren näheren Umständen bedingt, z. B. von einem kranken Arbeiter nicht die volle Leistung zu fordern und ihm doch den vollen Lohn zu gewähren; einem Arbeiter dagegen, der über die stipulirte Forderung hinaus Ausgezeichnetes geleistet hat, mehr als den stipulirten Lohn zu geben u. s. w. *Fus et aequum* pflegt Cicero nicht ohne Noth in Einem Athem zu sagen. Das Wohlwollen soll Princip des Verwaltungssystems sein; vielmehr sind es Ordnung und Vertrauen u. s. w. Von Staat und Kirche kann bei Herbart kaum die Rede sein; er müsste consequent Socialist werden; die Weltgeschichte bleibt daher ganz bei Seite liegen. Wie sehr nun auch tüchtige Männer, Hartenstein, Thilo u. A., sich bemüht haben, auf der Herbart'schen Grundlage eine systematische Ethik zu errichten, so sind sie doch sehr begreiflich in der Polemik gegen Stahl, Hegel, Fichte u. s. w. glücklicher gewesen, als in dem positiven Ausbau eines befriedigenden Systems. Auf diesem ganzen Gebiet ist Hegel durch Einfachheit der Principien, Zugänglichkeit der Ausführung und durch einen tiefen Sinn für den Gang der Weltgeschichte wesentlich im Vorthail. Dasselbe gilt von der Aesthe-

tik. Denn, da Herbart die praktische Philosophie ästhetisch begründet, da er keine Idee des Schönen annimmt, so bleibt ihm wiederum nur das Gefühl als Wohlgefallen an gewissen Formen, einen Ausgang für die Aesthetik zu gewinnen.

Für die Philosophie der Religion existirt bei Herbart nur ein grosses Vacuum. Er deutet durch die Teleologie nur leise einen Uebergang zu einer Theologie an. Kein Wunder, bei solcher Unbestimmtheit, wenn Drobisch eine rationalistische, Taute eine crass supernaturalistische Religionsphilosophie daraus ableiteten.

Die Herbart'sche Philosophie ist in den Ruf gebracht, der Bearbeitung der Pädagogik besonders günstig zu sein. Gewiss ist auch, dass Herbart mit seinem ersten grossen Werk über die Pädagogik, abgeleitet aus dem Zweck der Erziehung, unter den Tausenden von Pygmäen, welche bei uns die Pädagogik cultiviren, als ein genialer Riese hervorragt. Seine späteren Umrisse zur Pädagogik stehen nicht so hoch. Sie enthalten sehr viel Unbrauchbares, namentlich in der Didaktik der speciellen Unterrichtszweige. Das Mangelhafte der Psychologie wie das Eigensinnige, Aparte der Ethik Herbart's kommt in seiner Pädagogik recht zu Tage. Herbart war ein sehr geistvoller, kenntnisreicher Mann, der eine Menge eigenthümlicher Gedanken über alles Mögliche, auch über die Erziehung hatte, aber es fehlt ihm an Einheit und Einfachheit. Mit jedem Schritt, den er thut, erblickt er die Möglichkeit von Missverständnissen, Verirrungen, sucht dagegen zu schützen, kommt aber damit aus der Sache heraus und zersplittert die Auffassung zuweilen in's Unübersehbliche. Seine Sprache ist ein Gemisch von abstracten Bestimmungen und sehr in's Unbestimmte laufenden Vorstellungen. Die Erziehung z. B. soll auch den Charakter bilden und die gleichschwebende Vielseitigkeit des Interesses erwecken; das erstere ist klar, aber das zweite ist keine gute, präzise Bezeichnung und Bestimmung für die intellectuelle Bildung, die damit gemeint ist. Seine ungewöhnliche Beweglichkeit und seine sorglose Vermischung von Kategorien des Verstandes mit Ausdrücken der Phantasie machen sein Studium sehr schwer und geben, wie die Streitigkeiten innerhalb seiner eigenen Schule zeigen, Anlass zu vielen zweifelhaften Auslegungen. Herbart ist wohl derjenige deutsche Philosoph, der, wenn er wollte, am elegantesten schreiben konnte; in seinen beiden grössten Hauptwerken, der Metaphysik und der Psychologie, fällt er jedoch, es ist nicht zu leugnen, oft in's Schwerfällige. Man befindet sich bei

Herbart in einer durch und durch künstlichen Welt, die man als ein merkwürdiges Product menschlichen Scharfsinns bewundern kann, die aber unfähig ist, Gemeingut einer Nation zu werden. Sie kann aber auch deshalb nicht universell werden, weil sie:

- 1) in ihrem Princip, der Hypothese der realen Wesen, zu mysteriös und unbestimmt ist;
- 2) weil das Princip in der Ausgestaltung der besonderen Wissenschaften latent bleibt, mithin eine systematische Organisation nicht erreicht wird;
- 3) weil die Intelligenz des Menschen zu einem mechanischen Process der Vorstellungen degradirt und die über alle Vorstellungen hin greifende Macht der subjectiven Freiheit ver-gessen wird;
- 4) weil Herbart in der praktischen Philosophie die Freiheit des Willens als autonomische leugnet, die ja die Aufnahme der Motivation nicht, wie er irrig glaubte, hindert;
- 5) weil er zwar von der Nothwendigkeit des religiösen Glaubens an vielen Orten ganz unzweideutig spricht, sich aber gegen eine genaue Bestimmung des Begriffs Gottes in der Religion mit scheuer Vorsicht ablehnend verhalten hat.

Eine Philosophie von einem so unklaren und unfruchtbaren Princip, von einer so lückenhaften Ausführung, von einer solchen Künstlichkeit der Construction und von einem so entschiedenen Widerspruch gegen das Wesen der theoretischen und praktischen Freiheit kann als eine kritische Anomalie wohl ihre Anhänger lebhaft beschäftigen, dass sie sie dennoch zur Geltung zu bringen und durch stete Transformationen dem Publicum plausibel zu machen suchen, aber sie kann die Hegel'sche Philosophie nicht vernichten, gegen welche sie sich aus allen Kräften gestemmt, welche sie mit einer Bitterkeit, mit einem Hasse verfolgt hat, die in der Haltung der Hegel'schen Schule gegen Herbart nicht genügend motivirt erscheinen.

Diese leidenschaftliche Gereiztheit und Heftigkeit ist nun noch von dem Philosophen überboten worden, der die Hegel'sche und Herbart'sche Philosophie in der Gegenwart zu verdrängen den entschiedensten Erfolg gehabt hat, von Schopenhauer. Wie alle unsere Philosophen hängt auch er mit Kant auf das innigste zusammen

und hat diesen Zusammenhang auch selber kritisch dargelegt. Da Kant der theoretischen Vernunft die Absolutheit abgesprochen, sie dagegen der praktischen zugesprochen hatte, so proclamirte Schopenhauer consequent den Willen als das Absolute, was zuvor schon Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit gethan hatte. Es kann dies auch einen ganz richtigen Sinn haben, sofern der Begriff des Willens den des Denkens in sich schliesst, oder, wie Hegel es in seiner Logik ausdrückt, sofern die Idee des Guten die des Wahren in sich aufhebt. Die Freiheit, als die ihrer selbst als der Wahrheit gewisse Thätigkeit, ist das Absolute. Schopenhauer trennte aber den Willen vom Denken. Er machte ihn zum *Prius* der Vorstellung, oder, wie er auch sagt, des Intellects. Mit Stolz vindicirt er sich die Entdeckung dieses von allen Philosophen bis auf ihn verkannten Verhältnisses.

Da der Wille bei Schopenhauer ohne Denken existirt, so darf man nicht verwundert sein, wenn das Product desselben, die Welt, von ihm für unvernünftig erklärt wird. Die ganze Natur ist ein miserables Machwerk, das allenthalben von Unzulänglichkeiten, Fehlern, Widersprüchen strotzt.

Die Natur bringt in ihrer Dummheit doch Organismen hervor, die ein Gehirn besitzen, welches die Vorstellung möglich macht. Diese Organismen, die Zweifüssler, werden dadurch in den Stand gesetzt, das Unglück der Existenz zu erkennen. Je tiefer ihr Intellect in den Begriff der Welt, wie sie als Erscheinung gegeben ist, eindringt, um so höher steigt die Qual der Verzweiflung, die daraus resultirt. Ein unendliches Mitleid mit allem Dasein, das im Grunde wir ja selber sind, ist die nothwendige Folge. Die Tendenz des Willens geht auf das Leben, auf seine Erhaltung und Fortzeugung. Der Intellect aber, der zur richtigen Vorstellung von dem Jammer und Elend alles Lebens gelangt ist, wendet sich schauernd davon ab. Er verwandelt alle Motive der Begierde zum Leben in ebenso viel Quietive, ihm zu entsagen. Der Wille wendet sich somit zur Negation seiner ursprünglichen Tendenz. Was dann aus solcher Negation folgt, ist nicht recht klar; man kann es sich durch den Quietismus der Buddhisten, der strengeren Mönchsorden, grossen Märtyrer und Büsser einigermassen verdeutlichen.

Das ist in schlichten Worten der Kern von Schopenhauer's Lehre. Man ersieht daraus, wie sie sich mit derjenigen christlichen begegnet, die in der Natur auch nur eine *espèce* von Hölle erblickt.

Schopenhauer betont mit Selbstzufriedenheit die Uebereinstimmung seiner Philosophie mit der wahren Orthodoxie im Gegensatz zu einem durch Eudämonismus verfälschten Christenthum, wie die blödsinnigen Rationalisten es predigen, welche die Natur als ein Werk göttlicher Weisheit und als eine für die Glückseligkeit des Menschen providentielle Einrichtung zu preisen albern und irreligiös genug seien.

Der Tod, der dem Leben des Individuums ein Ende macht, ist eine Wohlthat, die man nach Schopenhauer dem unvernünftigen Willen zum Leben, der es auch unter den allertraurigsten Umständen festzuhalten sucht, kaum zutrauen sollte. Das Leben ist der scheusslichste Humbug; es öffnet uns mit tausend Illusionen; wenn wir im Schmerz die Enttäuschung erkennen, *que le jeu ne vaut pas la chandelle*, wenn wir die Lächerlichkeit des Judengottes begriffen haben, der nach Vollbringung seines Sechstageswerks mit selbstgefälliger Eitelkeit in die Hände klatscht, dass er alles so gut gemacht; wenn wir, empört über die Zumuthung, in einer so entsetzlichen Welt leben zu sollen, alles Dasein verfluchen, so erheben wir uns nach dem Danziger Philosophen auf den höchsten Gipfel menschlicher Vollkommenheit.

Man sieht leicht ein, dass zwischen Schopenhauer und Hegel eine Kluft liegt, die es erklärlich macht, dass der erstere den letzteren nur als Charlatan, als einen Unsinnschmierer, als einen Dummkopf behandeln kann, denn Hegel geht von dem Begriff der Vernunft aus und sucht denselben auch in der Natur, im Geist und seiner Geschichte nachzuweisen.

Schopenhauer hat durch seine ausserordentliche Beredsamkeit einer Stimmung Ausdruck verliehen, die in der Entwicklung der Menschheit bei Individuen wie bei ganzen Generationen, ja, — was durch die Buddhisten bewiesen wird, — bei ganzen Nationen vorkommen kann und die auch in der Bibel nicht fehlt, denn das Buch Hiob ist wohl ein classischer Zeuge jener skeptischen Verzweiflung. Schopenhauer hat diese Stimmung in ein System gebracht und damit für alle mit dem Leben Zerfallenen eine Rechtfertigung ihrer Verdriesslichkeit und Bitterkeit gegeben, die ihrem Hochmuth schmeichelt. Ist aber dies System wirklich ein System? Ist es, falls man es so nennen will, wahr? Das Geistreiche ist das eigentliche Element Schopenhauer's, aber das Geistreiche genügt nicht, wo es sich um den Beweis der Wahrheit handelt. Ich will hier nicht wieder-

holen, was ich an andern Orten, als Schopenhauer noch lebte, gegen ihn gesagt habe. Ich will nur die Hauptpuncte zusammenfassen, die sich als unhaltbar bei ihm ergeben.

1) Er gebraucht das Wort Wille in einem Umfang, der ihm gar nicht zugestanden werden kann. Dies ist das Princip aller Verwirrung bei ihm. Wille ist nur bei denkenden, selbstbewussten Subjecten möglich. Schopenhauer versteht darunter Bewegung, natürliche Selbstgestaltung, Trieb. Er verfälscht das Wort. Im gemeinen Leben werden wir wohl den Pflanzen, Thieren, ja dem strömenden Wasser, der segelnden Wolke, dem sich drehenden Winde, nach der Analogie mit uns selber einen Willen andichten, aber der Wirklichkeit nach existirt in der gesammten Natur kein Wille. Zum Willen gehört der Gedanke oder, wie Schopenhauer zu sprechen pflegt, die Vorstellung.

2) Der Wille, obwohl er vom Intellect verlassen, man weiss nicht wie, handeln soll, soll doch zweckmässig verfahren. Schopenhauer bestreitet den Materialismus, der die Teleologie leugnet. Er spottet über Büchner und Consorten. Nun können wir uns wohl denken, wie durch eine schöpferische Intelligenz der Zweck in die Natur gelegt wird, aber wir können nicht begreifen, wie die Zweckmässigkeit, die wir im Unbewussten finden, und die uns eine so überraschende Beziehung an sich ganz heterogener Existenzen als eine im voraus berechnete zeigt, durch das Unbewusste selber hervor gebracht sein kann.

3) Da der Wille, wie Schopenhauer ihn versteht, eine Fiction ist, so bleibt unbegreiflich, wie er so dumm sein kann, das Gehirn des Menschen hervorzubringen, durch welches die Entdeckung seines Wahnsinns möglich wird. Oder nehmen wir, da ihm Zweckmässigkeit zugeschrieben wird, an, dass diese Entdeckung der absolute Zweck als Begründung der Ethik sein soll, so ist, da dieser nur auf den Nihilismus alles Daseins ausgeht, ebenso unbegreiflich, wozu überhaupt der ganze Aufwand von Sonne, Mond und Sterne gemacht wird, eine blosser Farce, wie Schopenhauer sagt, hervorzubringen. Es wäre auch zweckmässiger gewesen, gleich von vorn herein so viel Intellect zu haben, gar nichts hervorzubringen, als den Intellect hinterher nachkommen zu lassen, das Facit der Erbärmlichkeit der Welt zu zeigen.

4) Alles Endliche ist vergänglich; aller Position steht eine Negation gegenüber. Das wissen alle Religionen, alle Philosophen.

Schopenhauer ärgert sich darüber. Der Aerger ist ihm unverwehrt, allein er soll ihn nicht für Philosophie ausgeben. Schopenhauer hat, wie Franz von Baader, wie Schelling, keine einzige Wissenschaft von Anfang bis zu Ende ehrlich durchgearbeitet; er hat sich in der vornehmen Stellung eines sublimen Kritikers gehalten, der vom Dogmatismus einiger principiellen Bestimmungen aus alles andere verwirft. Sobald man daran geht, die Logik oder die Naturphilosophie oder die Psychologie oder die Moral, Politik u. s. w. im Zusammenhang zu erforschen und darzustellen, verschwinden die Nebel eines falschen Pessimismus so gut, als die eines falschen Optimismus. Das Negative findet seine gerechte Würdigung. Der Schmerz und das Böse sind Momente in der Entwicklung der Erscheinung, aber sie sind nicht die Wahrheit desselben, die vielmehr das affirmative Unendliche, das alle Entzweiung zur Versöhnung mit sich überwindende Absolute ist, ohne welches allerdings die Entzweiung nicht möglich wäre. Ohne diese Möglichkeit aber würde dem Dasein die Würde des Ernstes fehlen; was wäre die Freiheit, wenn sie nicht die Macht hätte, auch teuflisch zu sein? Schopenhauer wühlt mit Vorliebe, ja mit Wollust, in allem Widrigen, ja Entsetzlichen herum, aber je zuweilen übermannt ihn doch das Gefühl des Schönen. Er spricht mit tiefer Empfindung von der Kunst, mit Begeisterung von der Musik. Lieber Freund, möchte man ihm zurufen, siehst du denn nicht, dass eine Welt, wo so etwas, wie eine Beethoven'sche Sonate oder Symphonie möglich ist, unmöglich eine so bodenlos verrückte und armselige sein kann, als du uns überreden willst? Freilich hängt die Lobpreisung der Kunst bei Schopenhauer mit seiner Vergötterung des Genies zusammen, das von Natur über die gewöhnlichen Schöpfungen derselben, die nur mit dem Stempel der Gemeinheit geprägt sind, sich erhebt. Steht es nun nicht auch jedem seiner Leser frei, sich für ein Genie, für eine Ausnahme von der Masse des trivialen Pöbels zu halten?

5) Einer besondern Wissenschaft hat Schopenhauer allerdings seine Aufmerksamkeit zugewendet, der Ethik. Er hat in zwei Preisschriften das Princip derselben ausführlich beleuchtet. Dem letzten Resultat seiner Philosophie zufolge ist eine wirkliche Ethik nur in der absoluten Askese, in der Negation des Willens zum Leben, in einem Willen, der nichts mehr will, vorhanden. Warum sollen wir durch Handeln das Leiden in uns, wie ausser uns vermehren? Der

Selbstmord, als Verhungern, wie die Stoiker ihn liebten, wäre die richtige Consequenz der tiefsten Einsicht, des Intellects, dass das Nichts dem Sein unbedingt vorzuziehen ist. Hier wird Schopenhauer sophistisch. Er leugnet zwar nicht die Nothwendigkeit der Entsaugung; er erkennt den absoluten Quietismus als berechtigt an, dem actuellen Pessimismus zu entfliehen, aber er lässt sich in Transactionen ein. Zuerst verfällt er auf das Mitleid mit dem Elend der Welt. In ihm soll das Princip der Ethik liegen. Mitleid aber ist als ein Zustand des Gefühls relativ, schwankend, zweideutig, es führt seine Qualität und Quantität auch in's Unbestimmte. Das Mitleid kann mich bewegen die grössten Schändlichkeiten zu verüben, Recht und Pflicht müssen mein Mitleid überwachen, läutern, aufklären, ihm den ihm zukommenden Werth zu zollen. Recht und Pflicht aber beruhen auf dem Gedanken des Guten als des schlechthin allgemeinen Willens, während das Mitleid etwas Subjectives, Particuläres, Zufälliges ist. Aus dem Mitleid als dem wahrhaften Mitleiden können viele edle Motive zur liebevollen Hingabe, zur heroischen Aufopferung für Andere entspringen, allein ebenso wohl ganz verkehrte Handlungen, wie die indische Religion thatsächlich beweist, wenn sie den Grundsatz aufstellt, dass wir nichts Lebendiges tödten sollen. Eine Wissenschaft der Moral, der Politik, lässt sich aus dem Princip des Mitleids als einem nur pathologischen nicht entwickeln. Wir sehen daher Schopenhauer im weiteren Verfolg in den Egoismus verfallen, dass wir unsere Individualität mit ihren Bedürfnissen gegen alle von aussen kommende Beschränkung durchzusetzen haben, namentlich wenn wir ein Genie sind und deshalb die Masse der gemeinen Zweifüssler zu verachten von Natur berechtigt sind. Von hier stürzt Schopenhauer schliesslich dem Macchiavellismus in die Arme. Wo wir der Macht nicht mit Macht begegnen können, ist uns die List erlaubt und zur List gehört auch die Lüge, welche Kant zu verwerfen so beschränkt und spiessbürgerlich war. Schopenhauer bemitleidet ihn ob solcher altfränkischer Denkweise und vertheidigt die sittliche Berechtigung der Lüge im Interesse unseres Nutzens. Die Völker sind für ihn rohe Massen, die am besten von despotisch kräftigen Regierungen im Zaum gehalten werden. Es ist merkwürdig zu sehen, wie diese Lehre in neuerer Zeit, die auch an die Philosophie den Maasstab des politischen Parteistandpunctes legt, die Doctrin Schopenhauers doch nicht aus der Mode gebracht hat. Herr von Schweitzer, ein fanatischer Demokrat, ein Anhänger

Schopenhauers, hat in seiner Schrift über das Verhältniss des gegenwärtigen Zeitgeistes zum Christenthum mit vielem sophistischem Aufwande darzuthun gesucht, dass Schopenhauer hier seinem Princip ungetreu geworden sei. Er hätte Republikaner, Demokrat, Socialist sein müssen.

6) Schopenhauer's Gedankengang, den man sein System nennen kann, beruht auf einer Metaphysik des Satzes vom Grunde, als der *causa essendi et fiendi, cognoscendi et efficiendi*. Allein ein wirkliches System in wissenschaftlichem Sinne sucht man bei ihm vergebens. Er bietet uns ein Aggregat von geistreichen Ansichten, die uns lebhaft beschäftigen und durch ihre witzige Ausführung unterhalten können; wie besonders seine Abhandlungen über die Metaphysik der Geschlechtsliebe, über das, was einer ist und was einer vorstellt, über die Gespenster, über die Facultätsprofessoren, die er als eine theoretisch bornirte, praktisch corrupte Canaille schildert, über die Magie u. a. ihm vielen Beifall erworben haben. Frauensstädt hat sich die unendlichste Mühe gegeben, die Widersprüche Schopenhauer's aufzulösen und seine Ethik in eine höhere, reinere Gestalt umzubilden; aber er hat eben deswegen den Pessimismus aufgeben müssen, denn er erklärt die Möglichkeit einer Verbesserung unserer Zustände durch die Cultur, er glaubt an den Fortschritt d. h. er hat schon ein anderes System, ein System der Freiheit, in welchem Liebe, Freundschaft, Arbeit, Ehre, Ruhm nicht mehr für blosser Illusionen gehalten werden. Wir müssen Schopenhauer's Philosophie als den classischen Ausdruck des Ekels an aller Philosophie, wie den Werther Göthe's betrachten, der auch eine krankhafte Verstimmung seiner Zeit schilderte und dadurch die Genesung von ihr förderte. Unsere Zeitgenossen sind, nachdem so viel und von so Vielen philosophirt worden, der Philosophie herzlich müde geworden. Es hat sie nicht wenig erquickt, dass ein Philosoph alle andern Philosophen, auch Herbart und Hegel, als Autoritäten verlachte, von ihrem Studium emancipirte und dem Dünkel der Menge mit dem Nachweis schmeichelte, die Welt, in welche sie die blinde Begierde des Willens zum Leben geworfen, als ein überaus fehlerhaftes Monstrum verachten zu dürfen. Da der alles gebärende Wille Schopenhauer's kein denkendes Subject, sondern ein unbewusstes, wenn auch zum Erstaunen zweckvoll wirkendes, Mysterium ist, das mit aller oder vielmehr trotz aller ihm immanenten Zweckthätigkeit doch nur Jammer und Noth zu erzeugen versteht, so kann

von einem Gotte bei Schopenhauer nicht die Rede sein. Die Religionen sind Illusionen, phantastische Vorstellungen der Metaphysik, weil der Pöbel als die Majorität der Menschheit zum Philosophiren unfähig ist. Proudhon schrieb einmal ein geistvolles Buch: *les contradictions économiques ou la philosophie de la misère*: worin er zeigte, dass jeder Standpunct der Nationalökonomie, der agrarische, der mercantilische, der finanzielle u. s. w. unausbleiblich zum Elend führe, und nur die *égalité de la misère* realisire. Dies von K. Grün auch in's Deutsche übersetzte Werk hätten sich die Schopenhauerianer nicht sollen entgehen lassen.

Hegel war weder Optimist im Sinne Leibnitzens, der in der gegenwärtigen Welt die unter allen möglichen am wenigsten schlechte erblickte, noch im Sinne des Eudämonismus, der in der Lust, im Wohlsein, in der Glückseligkeit den Zweck der Welt erblickt, aber er war es im Sinne der Vernunft und Freiheit, indem er jene für das absolute Princip, diese für den absoluten Zweck der Welt hielt.

Nachdem wir von Schelling, Baader, Krause, Herbart und Schopenhauer als den grössten Philosophen neben Hegel gehandelt haben, können wir uns wohl ersparen, von der Schaar der übrigen Philosophen Deutschlands zu sprechen, die mehr oder weniger mit jenen zusammenhängen, oft recht Tüchtiges geleistet haben, allein eine gleich principielle Bedeutung nicht besitzen. Ueber einen dieser Philosophen, über Solger, hat Hegel, wie erwähnt, sich selber zur Genüge ausgelassen. Bedenkt man diese Ueberfülle ernstgemeiner Arbeiten, so braucht man gar kein Ausländer zu sein, sich in Verlegenheit zu finden, was man sich für eine Stellung dazu geben solle, denn sie alle machen Anspruch darauf, im ausschliesslichen Besitze der Wahrheit zu sein. Bleiben wir aber nur bei jenen fünf grossen Philosophen stehen, so können wir uns nicht verhehlen, dass jeder von ihnen gerade in dem Elemente, das er als seine spezifische Individualität hervorkehrt, die Wissenschaft nicht befriedigt.

Bei Schelling ist die Idee einer Theogonie in Widerspruch mit der Idee des Absoluten, das an und für sich von allem Werden frei ist. Gott hat nicht zu werden, was er ist. Die Geschichte der Menschheit bewegt sich aus, in und zu Gott, aber Gott ist in seiner absoluten Thätigkeit ewig sich selbst gleich.

Bei Baader steht die Hypothese einer durch die Sünde erst erzeugten und verderbten Natur mit dem Begriff der Natur in Widerspruch, theils weil innerhalb der Natur das Böse unmöglich, ist

theils weil das Böse, dessen Genesis Bewusstsein und Willen voraussetzt, zwar den Organismus der Menschen zu corrumpiren vermag, eine Alteration der übrigen Natur durch dasselbe jedoch unbegreiflich bleibt.

Krause würde systematisch auch grössere Befriedigung als der aphoristische Baader gewähren können, wenn seine Ausführungen nicht zu ungleich und in der Form zu disparat wären und wenn seine praktische Philosophie nicht von der Tendenz der Association zu idiosynkratisch beherrscht würde.

Bei Herbart hat das Princip der Vielheit realer Wesen, die doch weder Atome noch Monaden sein sollen, gar keinen Zusammenhang mit dem Begriff der Vernunft. Seine Psychologie und seine praktische Philosophie aber vernichten die in sich unendliche Freiheit der unbedingten Selbstbestimmung des Geistes.

Schopenhauer endlich widerspricht der Vernunft durch den Pessimismus der Welt, den er zwar nicht, wie Baader, als ein Product der Sünde, aber als eine Missgeburt des Willens zum Leben auffasst. So sehr Schopenhauer mit Baader übereinstimmt, in der Welt die Qual der Existenz zu erblicken, so sehr weicht er doch in der Begründung und im letzten Ausgang von ihm ab. Schopenhauer's Eschatologie ist nicht der Triumph eines neuen Jerusalems, sondern die Vernichtung des individuellen Daseins, das Nirvana, die *extinctio* der Buddhisten.

Was nun Hegel von diesen Philosophen unterscheidet und ihm, dem Inhalt wie der Form nach, eine entschiedene Superiorität über dieselben giebt, ist:

- 1) Dass er in der gesammten Philosophie den Zusammenhang mit Kant festgehalten;
- 2) Dass er eben deswegen den Begriff der Vernunft, das seiner Wahrheit selbstgewisse Denken, als Princip an die Spitze gestellt und weiterhin durchgeführt hat;
- 3) Dass er, wozu keiner jener Philosophen gekommen, eine vollständige Philosophie der Natur entwickelt und ihr eine feste Stellung inmitten seines Systems gegeben hat;
- 4) Dass der Begriff des Geistes, der den der Vernunft und der Natur in sich aufhebt, durch die Unterscheidung in den subjectiven, objectiven und absoluten zum erstenmal einheitlich und übersichtlich organisirt ist. Die Unbestimmtheit und Unsicherheit, die bis auf Hegel in dieser Sphäre herrschte, hat an jener Un-

terscheidung nunmehr für immer einen klaren *terminus a quo* gefunden.

5) Die Kritik der historischen Philosophie, deren Unruhe bei jenen Philosophen so oft den Fluss der dialektischen Continuität durchbricht, ist von Hegel in seiner Geschichte der Philosophie zu einem Moment des Systems selber als die Geschichte des denkenden Selbstbewusstseins gemacht worden, das sich seiner immanenten Genesis aus dem Process der Weltgeschichte erinnert.

6) Hegel hat den Unterschied zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften insofern aufgehoben, als er die Philosophie selbst durch die Dialektik zu einer methodischen, lehr- und lernbaren Wissenschaft gemacht und die Totalität des Wissens nicht nur in einem allgemeinen encyklopädischen Zusammenhange, vielmehr auch jede Wissenschaft für sich in ihrer Besonderheit dargestellt hat.

7) Die Weltanschauung Hegel's schliesst sich innerlich derjenigen an, die von Lessing und Winkelmann, Kant und Herder, Göthe und Schiller bei uns begründet worden, während die jener andern Philosophen durch Excentricitäten, ja Abnormitäten, mehr oder weniger aus derselben herausschwankt. Dieser Zusammenhang ist nun auch der Grund, weshalb die Darstellung des Hegel'schen Systems sich in Sprache und Styl am innigsten der unserer grossen Classiker als eine selber classische anschliesst, durch welche die philosophische Anlage der deutschen Nation bis jetzt zur höchsten Form ihrer Entwicklung gelangt ist.

---

#### HEGEL'S STELLUNG IN DER DEUTSCHEN LITERATUR.

Die Stellung Hegel's in der deutschen Literatur lässt sich nur im Zusammenhang mit ihrer gesammten Entwicklung richtig auffassen. Die Germanen zeigten bei ihrem Eintritt in die Geschichte vor allem Tapferkeit und Kriegslust. Jahrhunderte lang hatten sie für nichts anderes Sinn, als für Eroberung. Durch die Vermittelung des Christenthums erwachten in ihnen sehr allmählich und sehr

sporadisch speculative Triebe, wie in den Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts. Die Möglichkeit einer nationalen Philosophie lag, wie wir früher gesehn haben, unzweifelhaft in ihnen, allein sie gelangte nicht zur Verwirklichung, weil die römische Kirche als herrschende die deutsche Sprache in der Wissenschaft niederdrückte. Die Reformation brach nun zwar die Abhängigkeit von Rom wenigstens zum Theil und brachte die deutsche Sprache innerhalb des religiösen Gebiets zu Ehren. Die Humanisten aber, welche die reformatorische Bewegung so mächtig gefördert hatten, liessen doch in der Wissenschaft die deutsche Sprache nicht aufkommen, sondern gaben der lateinischen Darstellung einen sogar verstärkten Schwung. Man denke sich, welch ein ganz anderer Geist sich entfaltet hätte, wenn Melanchthon seine akademischen Lehrbücher deutsch, statt in Ciceronianisch gekünsteltem Latein, verfasst hätte. Die protestantischen Universitäten erneuten in der Philosophie die Scholastik. Nur die Mystiker, wie ein Jacob Böhme, schrieben aus Mangel an schulgerechter Bildung Deutsch und zwar ein von vielen entstellten griechischen und lateinischen Wörtern wimmelndes.

Und doch war dies der erste Durchbruch eines selbständigen Denkens bei den Deutschen, welcher den Namen des *Philosophus teutonicus* für Böhme rechtfertigt. Die romanischen Völker waren den deutschen in der Philosophie unendlich voraus. Die Herausbildung ihrer Nationalsprache aus der lateinischen erlaubte ihnen einen leichten und freieren Anschluss an die philosophischen Musterbilder derselben. Giordano Bruno, Montaigne, Descartes, Bacon wurden auch als philosophische Schriftsteller Classiker ihrer Nation. Bei den Deutschen stockte die Bewegung. Sie erhielten zwar in Leibnitz endlich einen Philosophen, der den genannten romanischen Philosophen ebenbürtig zur Seite treten konnte, aber in der Form war Leibnitz noch wesentlich undeutsch. Wir haben uns in der Einleitung zu dieser Schrift überzeugt, wie langsam, wie schüchtern und schwerfällig mit der Wolff'schen Philosophie sich der Gebrauch der deutschen Sprache in der Wissenschaft hervorwagte und wie erst theils die Uebersetzung der englischen und französischen Popularphilosophie, theils die Belletristik die Darstellung schmeidigen half.

Diese ganze Umwälzung war das Werk des Protestantismus. Der Catholicismus Deutschlands, von den Latein schreibenden Jesuiten beherrscht, nahm an ihr nur in untergeordneter Weise theil. Die

Jesuiten nahmen zum Schein das humanistische Princip in ihre Pädagogik auf, nicht aber, um Liberalität der Gesinnung und Humanität der Handlung zu unterstützen, sondern um sich mehr Credit zu schaffen und die Volksverdummung desto systematischer zu fördern.

Die classische Literatur der Deutschen, wie sie sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts entwickelte, war die That des deutschen Protestantismus. Haller, Canitz, Uz, Hagedorn, Gottsched, Klopstock, Lessing, Bürger, Engel, Klinger, Leisewitz, Pfeffel, Göthe, Schiller, Wieland, Herder, Thümmel, Heinse, Voss u. s. w., alle, alle, welche dem neuen Selbstbewusstsein der Nation zum classischen Ausdruck verhalfen, waren Protestanten. Und so war auch die deutsche Philosophie ein Product des Protestantismus, weil derselbe mit der Freiheit des Gewissens und Glaubens auch die des Denkens begründet hatte. Leibnitz, Wolff, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Krause, Wagner, Fries u. s. w., sie alle waren Protestanten. Baader, der einzige namhafte Philosoph der Katholiken, ging von einer protestantischen Basis, von der Theosophie Jacob Böhme's, aus.

Die Deutschen kamen also erst dann zur Philosophie als einer nationalen, nachdem dieselbe bei den romanischen Völkern sich relativ bereits erschöpft hatte und vom Empirismus durch den Sensualismus und Materialismus bis zum Skepticismus und Atheismus gelangt war.

Die Deutschen nahmen alle diese Richtungen in sich auf, verarbeiteten sie und erhoben sich dadurch zur Totalität der philosophischen Wissenschaft. Als das Centralvolk Europa's concentrirten sie auch das philosophische Bewusstsein und zeigten nun eine Kraft und Kühnheit, eine Originalität und Tiefe des Denkens, eine Macht der Sprache und eine Universalität der Bildung, welche sie zum Gegenstand des Erstaunens bei den romanischen Völkern machte. Es war Kant, welcher zuerst alle Fäden der ganzen Entwicklung der Philosophie der modernen Welt kritisch zusammenfasste, d. h. es war ein Preusse, der den Neubau der Wissenschaft unternahm. Preussen hatte sich aus der unsäglichen Zerrissenheit des feudalen deutschen Reichs zu dem Staat des modernen Selbstbewusstseins, von kleinen Anfängen emporgerungen. Es hatte einen König hervorgebracht, der die Geschichte philosophisch aufzufassen im Stande war. Der moderne Staat kann nur als Vernunftstaat gedeihen, d. h.

er vermag keine andere Auctorität mehr anzuerkennen, als diejenige, welche sich vor der Kritik als eine vernünftige legitimirt. Alle Auctorität der Gewohnheit, des Glaubens, der persönlichen Genialität, des egoistischen Interesses, sind gegen die Gewissheit der Vernunft hinfällig geworden. Die Völker wollen die Ueberzeugung haben, dass die Gesetze, denen sie gehorchen, in ihrem Inhalt vernünftig sind. Sie wollen eben deshalb auch, dass die Gesetze ihnen nicht blos gegeben werden, sondern sie verlangen dieselben auch als Resultate ihres eigenen Nachdenkens und Wollens hervorzubringen. Es könnte ein Fürst ja ganz wohl, wie Friedrich II., gute Gesetze geben, allein das genügt dem heutigen Bewusstsein nicht mehr. Die Völker sträuben sich gegen eine octroyirte Vernunft. Sie wollen die Nothwendigkeit ihrer Verfassungen begreifen. Wie der erste König von Preussen sich zu Königsberg die Krone selber auf's Haupt setzte, so wollen sie auch die Gesetze, die ihren Willen regieren sollen, selber machen. Dies hat Kant, der preussische Philosoph, begriffen und damit den Grund gelegt, den Beamtenstaat Friedrich's auf die höhere Stufe des seiner Vernunft selbstgewissen nationalen Staatswillens zu erheben. Ein in seinem Bewusstsein einsamer Salomo auf dem Throne ist zu wenig; die Völker selber haben das philosophische Bewusstsein in ihre politische Praxis aufgenommen.

Die wahrhafte, und darum classische, Philosophie der Deutschen ist nicht nur protestantisch, sie ist wesentlich auch preussisch; denn es ist gewiss, dass wir ohne Friedrich II. den Sieg der Aufklärung in Deutschland nicht durchgeführt und dass wir ohne Kant keinen Fichte, keinen Schelling und Hegel, keinen Krause und Herbart, endlich keinen Schopenhauer erhalten hätten. Als Preussen 1866 auch Württemberg zu bedrohen schien, empörte sich ein officielles Blatt gegen die Vergewaltigung durch den Norden, gegen die Verpreussung Deutschlands und behauptete geradezu, dass der Norden alle Cultur dem Süden verdanke, und dass die tiefsten Denker Deutschlands Württemberg angehörten. Wir haben nichts zu erinnern, wenn die Würtemberger auf einen Schelling und Hegel stolz sind, wohl aber, wenn sie vergessen, dass ohne den deutschen Kant, der allerdings zugleich ein Preusse war, weder eine Schelling'sche, noch eine Hegel'sche Speculation möglich gewesen wäre, die philosophische Revolution der Deutschen also nicht von Württemberg, sondern von Ostpreussen, dem Lande der Barbaren,

ausgegangen ist. Ihre höchste Ruhmesstätte haben jene grossen Denker übrigens auch nicht in Württemberg, das ihrer sich 1866 plötzlich so warm erinnerte, sondern in Preussen gefunden. Auch ihre Gebeine ruhen nicht in württembergischer Erde, sondern Schelling's Asche liegt im poetischen Ragatz, die Hegel's im prosaischen Berlin.

Die Stellung Hegel's zur deutschen Philosophie ist, Kant gegenüber, nicht die eines Schöpfers, denn ursprünglich war er ebenso gut, als seine mitstrehenden Zeitgenossen, von Kant abhängig; wohl aber ist sie eine schöpferische, den Problemen gegenüber, welche Kant hinterlassen hatte. Hier befand sich Hegel in einer ganz analogen Stellung zur Zeitphilosophie, als Kant im vorigen Jahrhundert. Wie dieser nämlich die gesammte bis auf ihn hin gehäufte Masse der philosophischen Bildung kritisch auflöste und in seiner theoretischen und praktischen Philosophie den ganzen Horizont der Wissenschaft erweiterte, so musste auch Hegel die Kantische Philosophie mit allen aus ihr hervorgegangenen Consequenzen kritisch überwinden, um sich dadurch zur positiven Verjüngung und Fortgestaltung der Philosophie zu befähigen. Die Phänomenologie des Geistes als die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins ist das nur mit Kant's Vernunftkritik vergleichbare unsterbliche Werk, welches diesen Uebergang charakterisirt und welches namentlich in seiner Vorrede das Selbstbewusstsein ausspricht, die ihm vorangegangenen Standpunkte zu überwundenen herabgesetzt zu haben. Der Begriff des Geistes war das neue Princip, mit welchem Hegel über das der blossen Vernunft und des Selbstbewusstseins hinausging, und worin er den Schlüssel zum philosophischen Erkennen der Weltgeschichte fand. Von diesem Begriff aus vollendete er, was Kant angelegt hatte, den Organismus der Wissenschaft und den Ausbau ihrer einzelnen Theile. Oft hat man wegen dieses Momentes Hegel mit Aristoteles verglichen und Schelling dann als Platon genommen. Aber solche Vergleichen sind zu einseitig; sie dienen nur für die äusserste Oberfläche der Neugier zum Anhalt, die von Schelling und Hegel doch mehr, als die Namen, wissen will. Hegel hat mit Aristoteles die ausgedehnte Behandlung des logischen Elementes und die Durcharbeitung der speciellen Wissenschaften gemein, allein es fehlt ihm auch nicht an einer Platonischen Richtung auf die künstlerische Gestaltung des Stoffes, gegen welche Aristoteles gleichgültiger ist. In

meinem „Leben Hegel's“ habe ich nachgewiesen, welchen langen Zeitraum die Nachahmung Platon's bei Hegel beherrscht hat.

Was Hegel, ausser seinem Princip, dem Begriff des Geistes, von den andern deutschen Philosophen unterscheidet, ist die Einfachheit, Strenge und Vollständigkeit der systematischen Gliederung der Wissenschaft und die ungeheuere Fülle des empirischen Materials, über die er gebot. Ich habe ausdrücklich bemerklich gemacht, wie hinter jedem Paragraphen seiner Encyclopädie eine grosse, reiche Welt der mannichfaltigsten Anschauungen steht, gleichsam ein wohlgerüstetes Heer, jeden Buchstaben der abstracten Definition zu vertheidigen. Was ihn aber vor allen andern Philosophen, ausser der systematischen Abrundung, unterscheidet, das ist die Ausgleichung der historischen Thatsachen mit dem System, wie sie vor allem in seiner Geschichte der Philosophie hervortritt. Die Vertrautheit, mit welcher er in allen Standpuncten vor ihm, namentlich in denen der griechischen Philosophie als dem Mutterhause aller europäischen und arabischen Philosophie, heimisch war, verlieh ihm jene kritische Ueberlegenheit, mit welcher er sich nach aussen wandte, und verhalf ihm zur Sicherheit in der Darstellung von Begriffen, die von einer bestimmten Philosophie als ihr specifisches Eigenthum zuerst durchgearbeitet waren.

Die beispiellose Vereinigung von höchster systematischer Kraft mit einem nicht nur äusserst breiten, sondern auch begrifflich verdauten historischen Wissen macht die Einzigkeit Hegel's in der deutschen Literatur aus. Es hat überhaupt ausser Hegel nie einen Philosophen gegeben, der in gleichem Grade, als er, die Wahrheit seines Systems an der unendlichen Vielgestaltigkeit der empirischen Wirklichkeit zu erproben versucht hätte. Mit welch' tiefer Durchdringung, mit welch' treffendem Ausdruck hat er die Processe der Natur, die Zustände der Seele, die Standpuncte der Familie, der Gesellschaft und des Staats, die Formen der Kunst, die Vorstellungen der Religion, die Entwicklungen des ringenden Erkennens, die weltgeschichtlichen Kämpfe der Menschheit bis in die zartesten Abschattungen hin zu schildern gewusst.

Seine specielle Stellung in der deutschen Literatur war durch sein Verhältniss zum Kampf des romantischen Ideals mit dem classischen bestimmt. Es ist gewiss, dass Hegel von Seiten der Bildung im classischen Ideal wurzelte und wir dürfen wohl nur an die mannichfaltigen Aeusserungen erinnern, die uns für diesen Zug

bei ihm auf den verschiedensten Gebieten hervorgetreten sind. Wenn man aber daraus geschlossen hat, dass er das romantische Ideal verkannt habe, so ist dies ein Irrthum. Dies war nicht weniger mächtig in ihm. Er hat in der Aesthetik und Religionsphilosophie so ausführliche und gründliche Darstellungen desselben gegeben; er hat ein so grosses Verständniss der christlichen Religion, Malerei, Poesie an den Tag gelegt; er hat Dante, Shakespeare, Göthe, Schiller mit so liebevollem und klarem Blick erfasst, dass nur Missverstand ihm absprechen kann, die Welt des Gemüths und ihrer Phantasie, die wir romantisch zu nennen pflegen, nicht genug oder nicht richtig gewürdigt zu haben. Man darf die Antipathie, die er gegen die Auswüchse der modernen deutschen Romantik hegte, die Polemik, die er gegen Friedrich Schlegel spielen liess, nicht mit seiner Auffassung der Romantik überhaupt verwechseln. Seine Kritik der nachgelassenen Solger'schen Schriften giebt hierüber eine vollkommen befriedigende Auskunft. Ruge und Echtermeyer haben in den Hallischen Jahrbüchern die Pointen dieser Kritik in ihrem Manifest gegen die Romantik in's Breite gedehnt und in's Bissige übertrieben, so dass von da ab sich nur ein negativer Begriff der Romantik festsetzte, der neben einzelnen glücklichen Resultaten doch auch eine gewisse Verwirrung der ästhetischen Maasstäbe anzurichten nicht verfehlte. Das Krankhafte, Tendenziöse, Feudale, Hyperkatholische, alberne Mysteriöse im Inhalt vieler Producte der romantischen Schule, sowie das Schludrige, Zerflossene, Verzerrte vieler ihrer Formen, war doch nicht die Romantik überhaupt. Shakespeare, Göthe und Schiller sind im Princip wesentlich romantisch. Hegel war ein Verfechter der subjectiven Freiheit, wie Fichte, aber er war es in objectivem und darum wahrhafterem Sinn, ohne die grelle Einseitigkeit, durch welche Fichte zum Philosophen der romantischen Schule ward, der ganz in ihrem Geschmack eine Satire auf Nicolai als den Patron der ausgenücherten Aufklärung schrieb. Hegel war, auch durch die Tiefe seines reichen Gemüthes, über die Leerheit der fanatischen Aufklärerei erhaben, allein den echten Kern der Aufklärung wusste er sehr wohl zu schätzen. Von den pedantischen Fratzen der strohenen Weisheit des Aufklärichts wandte sein geläuteter Geschmack sich ebenso entschieden ab, als von den grotesken Figuren, Gespenstern und Grimassen der hyperphantastischen Romantik. Weil er aber principiell die unendliche Freiheit der Subjectivität anerkannte, weil ihm aber zugleich die hellenische Schön-

heit als maassgebend für die Formseite des Lebens, der Kunst und Wissenschaft vorschwebte, so fand er sich mit Göthe und Schiller im vollkommensten Einklang. Man kann diese Einheit, wie geschehen, das moderne Ideal nennen, um es von Ausartungen der romantischen Excentricitäten bei einem Lenz, Klinger, Hoffmann, Heinrich von Kleist u. A. zu unterscheiden. Dies moderne Ideal lebte auch in Hegel und seine plastischere Begrenzung war es, die ihn gegen das Undulistische, Träumerische, Kaleidoskopische, Sprunghafte, Willkürliche der humoristischen Dichtungen Jean Paul's, obwohl er den Humor zu ehren wusste, ebenso gut verstimmete, als wir diesen Zug bei Göthe und Schiller finden.

Hegel hatte seine Wanderjahre an lauter Orten verlebt, welche für die Romantik einen günstigen Boden darboten, wie Frankfurt am Main, Jena, Bamberg, Nürnberg, Heidelberg. Durch seinen schliesslichen Aufenthalt während seiner Meisterjahre in Berlin kam er in die Stadt, in welcher die Extreme der Aufklärung und der Romantik sich schroff gegenüberstanden. Tieck, das Haupt der romantischen Schule, war ein geborner Berliner. Schleiermacher repräsentirte eine gewisse Vermittelung der Romantik mit der Aufklärung, war aber ausserhalb des religiösen Gebietes nicht originell genug, aus der Gebrochenheit eines sehnsüchtig nach dem Höchsten verlangenden Gemüthes zu festeren und nachhaltigeren Bestimmungen vorzudringen.

So bewunderungswürdig er als mündlicher Lehrer anzuregen verstand, so hat sich doch, nachdem seine sämtlichen Vorlesungen gedruckt sind, unzweideutig herausgestellt, dass seine Dialektik, Psychologie, praktische Philosophie, seine Aesthetik und Geschichte der Philosophie den Leistungen Hegel's in diesen Wissenschaften haben nachstehen müssen. Sie sind weit davon entfernt geblieben, den von seinen Verehrern erwarteten Einfluss zu gewinnen. Hegel arbeitete sich in Berlin geräuschlos von kleinen Anfängen zu einer ausserordentlichen Macht empor. In keiner andern Stadt, auf keiner andern Universität wäre ihm dies möglich gewesen. Er erhob das Princip der Aufklärung, die Selbstgewissheit des freien Denkens, durch seine Methode auf eine höhere Stufe und klärte die Romantik durch die wissenschaftliche Analyse ihres im Christenthum einerseits, im Germanenthum andererseits wurzelnden Principes über sich auf. Gegen die Ausartungen der Romantik machte er Opposition und schonte hierin auch die burschenschaftliche Richtung nicht, aber das

von seinen Verirrungen gereinigte Princip der Romantik vertiefte er noch. Heine, dem es so wohl gefiel, von der Hegel'schen Philosophie für einen Gott erklärt zu werden, übernahm es, die Romantik durch sich selbst aufzulösen, die Ironie gegen sie selbst zu kehren, die polemische Geschichte ihrer Wandlungen in Paris zu schreiben und die Neukatholiken wie die Altdeutschen, die schönen Seelen wie die turneifrigen Biedermänner, zu verspotten. Hegel genirte sich nicht, den Berlinern gegenüber in seiner Sachlichkeit und Naivetät mit der Sprache herauszugehen, und sie verstanden es, ihm für die ganz neue Welt, die er ihnen erschloss, für die neuen Standpunkte, auf die er ihr Bewusstsein versetzte, für die Bildung, mit welcher er ihr positives Wissen bereicherte, dankbar zu sein. Sie wurden ihm bis zum Enthusiasmus anhänglich. Als Schelling zehn Jahre nach Hegel's Tode nach Berlin ging, hatte er sich wohl eine ähnliche Wirksamkeit geträumt. Anfangs schien er auch Hegel weit zu überbieten, allein nach ein paar Jahren verödete sein Lehrsaal, trotz Neander's Empfehlung. Die Hegel'sche Bildungsweise hatte sich zu tief in die Berliner eingelebt; Humboldt's rationalistische Physik und Kosmographie, Trendelenburg's gelehrter Eklekticismus, Bökh's kritische Philologie, konnten der transcendenten Romantik Schelling's keinen Vorschub leisten und persönlich verstand er nicht so mit den Berlinern zu verkehren, als es Hegel's Bonhommie möglich war, der sich mit heiterer Selbstvergessenheit auch auf die Liebhaberei, auf die Tagesinteressen und die Scherzlust der Berliner einliess und, wenn es sich traf, auch ein Whistspiel mit ihnen nicht verschmähte, während Schelling in olympischer Vornehmheit den Berlinern ein einsamer Fremdling blieb.

Der letzte Grund der grossen Erfolge Hegel's lag aber nicht in untergeordneten Umständen, sondern darin, dass er ein System besass, mit welchem die selbstbewusste Vernunft sich auszusöhnen vermochte. Es bleibt noch übrig, die nähere Stellung desselben innerhalb der deutschen philosophischen Literatur kurz zu bezeichnen.

Hegel fing mit dem Begriff der Idee als logischer d. h. mit dem abstracten Begriff der Vernunft an. Er verstand darunter die Bestimmungen desjenigen Denkens, welches sich über den Gegensatz von Subject und Object zum reinen Begriff erhoben hat. Diese Bestimmungen werden allerdings vom subjectiven Denken gedacht, aber in ihrem Inhalt sind sie gegen dasselbe selbständig und hängen unter einander nicht dadurch zusammen, dass ich es bin, der sie

denkt, sondern durch die ihrem Begriff selber inwohnende Nothwendigkeit, der ich, insofern ich denke, mich vielmehr unterwerfen muss. Die Betrachtung des Denkens als einer Thätigkeit der subjectiven Intelligenz fällt unzweifelhaft der Psychologie anheim, was Hegel nie geleugnet hat. Sie muss zeigen, wie wir zum Denken kommen. Die Gesetze des Denkens aber als solche machen ein vom Subject unabhängiges System aus. Dies ist es, was wir unter dem Ausdruck Vernunft überhaupt verstehen. Dies System ist aber zugleich die Totalität der Bestimmungen, welche die allgemeine Form alles Seins constituiren. Sie sind als logische, als nothwendige Form des Gedankens, zugleich als die nothwendige Form des Seins ontologische oder metaphysische. Sie müssen also im System der Wissenschaft allen andern Theilen desselben, in denen schon ein concreter Gegenstand gedacht wird, vorangehen, weil ohne sie nichts wahrhaft gedacht, weil ohne sie nichts wirklich existiren kann. Der Begriff der Qualität und Quantität, der Identität und Differenz, des Grundes und der Folge, des Inhalts und der Form, der Ursache und Wirkung des Allgemeinen und Besondern u. s. w. hat nicht nur in meinem Kopfe, sondern zugleich in der ganzen Welt der Erscheinungen eine millionenfache Realität.

Das heisst also: Hegel unterschied von der psychologischen Logik, welche den Process des subjectiven Erkennens darstellt, die speculative, welche den Begriff der Vernunft an und für sich zum Inhalt hat. Dies war sein Gegensatz gegen Fries und seine Schule, welche die Logik als anthropologische Wissenschaft behandelte.

Da er, getreu gegen Kant, den ontologischen Charakter der logischen Kategorien festhielt, so fiel ihm die Metaphysik mit der Logik zusammen. Denken und Sein sind in ihrem Unterschiede zugleich identisch. Der Gedanke ist die das Sein bestimmende Macht. Der Begriff der Vernunft an sich ist zwar ein abstracter, in welchem weder von der Natur noch vom Geist als solchem etwas vorkommt, aber in der Wirklichkeit der Natur und des Geistes manifestirt sich die reine Vernunft. Dies ist der Gegensatz Hegel's gegen Alle, welche die Metaphysik von der Logik trennen. Hegel sagt selber, dass die Kategorien des Seins und des Wesens metaphysische genannt werden können, im Unterschied nämlich von den Kategorien des Begriffs, dem Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, die im engern Sinn logisch heissen können, aber er behauptet mit Kant die Homogenität der metaphysischen und logischen Abstractionen. Hierin ist Hegel Braniss, Weisse, Apelt, Troxler, Herbart u. A. entgegengesetzt.

Die Logik ist auch nach Hegel die Wissenschaft der absoluten Form alles Seins. Man hat die Logik, weil sie weder von der Natur noch vom Geist etwas lehrt, die formale genannt. Dies ist richtig. Wird dies aber so genommen, als ob die Logik eine inhaltlose Wissenschaft sei, wird sie wegen ihrer angeblichen Leerheit verächtlich gegen die andern Wissenschaften herabgesetzt, so macht Hegel bemerklich, dass ihre Form selber der absolute Inhalt, die Formen der Vernunft seien, in denen alle Wirklichkeit sich realisire. Hegel ist also ein Gegner aller logischen Formalisten, welche einen Inhalt in eine logische Form als eine ihm an sich fremde und äusserliche nur subjectiv aufnehmen. Die logischen Formen haben hier nur den Werth eines Mittels, sich des empirischen Stoffs zu bemächtigen, ihn zu ordnen, zu classificiren, zu generalisiren, zu specialisiren u. s. w. Auf diesem Standpunct steht die Logik durchschnittlich bei den romanischen Völkern. Es ist dies die sogenannte inductive Logik.

Hegel fängt sein System mit der Logik an, weil alle andern Wissenschaften ohne diese unmöglich sind und in ihr ihre Voraussetzungen haben. In der Wissenschaft muss das Abstracte dem Concreten vorangehen. Hier ist Hegel allen denen entgegengesetzt, die, wie Baader oder Krause, mit dem Begriff Gottes anfangen. Es scheint ein solcher Anfang der natürlichste zu sein, denn Gott ist es ja, der nach der Vorstellung des Glaubens allem andern Dasein als einem erst durch ihn gesetzten vorausgehen muss. Hegel leugnet den Begriff der Schöpfung nicht, aber er wendet gegen den Primat der Theologie zu Anfang des Systems ein, dass der Begriff Gottes als der absolute Begriff offenbar alle andern sich voraussetze. Der Begriff Gottes sei der höchste, eben darum auch der schwerste, der alle Natur und Geschichte in sich fasse. Die Theologie könne daher als die Wissenschaft vom Begriff des absoluten Geistes erst das letzte Resultat, erst die Vollendung der Wissenschaft überhaupt sein. So hat Hegel auch in der Philosophie der Religion bei dem Eingang in die christliche als die absolute den metaphysischen Begriff Gottes abgehandelt. Er baute sein System von unten nach oben. Der Begriff Gottes als der tiefste, wahrhafteste, schwerste, hebt alle Vermittelung in sich als Resultat auf. Als der für das Erkennen letzte Begriff ist er der seiner Realität nach erste, der allumfassende Grund, das absolut selbständige Subject, in welchem nichts Undurchsichtiges ist. Wer nach einer exoterischen Belehrung hierüber verlangt, kann die Auseinandersetzung lesen, die Hegel in der Kritik

des Solger'schen Nachlasses von dessen Gottesbegriff macht. Hier erklärt Hegel sich ausdrücklich einverstanden, Gott unter der Formel, dass er das ewige Selbst, die ewige Selbstoffenbarung u. s. w. sei, zu denken. Wenn Solger aber auch die Kategorie von Sein und Nichtsein, von Vernichtung u. s. w. auf Gott anwendet, so erinnert er, dass dergleichen mit der Fülle des Gottesbegriffs zu sehr contrastire. Auch die Kategorie Ursache sei für Gott ein sehr unzureichendes Prädicat, wie wenn man sage, dass er Ursache der Welt sei, denn er sei Schöpfer, d. i. durch den Begriff sich bestimmende freie Ursache der Welt. Man werde nicht sagen, Homer sei Ursache der Ilias, sondern Schöpfer derselben u. s. w. Hegel wollte die ganze Philosophie insofern als Theologie aufgefasst wissen, als sie mit nichts anderem, denn mit dem Begriff des Absoluten zu thun habe, aber den Begriff des schlechthin Absoluten setzte er nur in den Begriff Gottes als des absoluten Geistes. Nichts war ihm verhasster und langweiliger, als das Gerede vom abstract Absoluten in einseitiger Transcendenz, weshalb er in der Phänomenologie das höchste Wesen des Deismus einem faden, über der Welt schwebenden Dunst verglichen hatte.

In der Naturphilosophie stand Hegel der Schelling'schen am nächsten, unterschied sich aber von ihr dadurch, dass er statt der Construction die dialektische Manifestation des Begriffs in sie einführte, und die Uebereinstimmung desselben mit der Erfahrungswissenschaft auf das sorgfältigste überwachte. Je breitere Dimensionen diese Rücksicht im Verlauf seines Lebens annahm, um so mehr gestaltete sich bei ihm die Naturphilosophie zu einer Kritik der empirischen Naturwissenschaft, von welcher sie in Ansehung des Materials, der Kenntniss der Thatsachen, abhängig ist.

In der Psychologie vereinigte er die empirische mit der sogenannten rationalen, indem er besonders auf Aristoteles zurückging. Die Wolff'sche Philosophie hatte die Psychologie unter beiden Formen behandelt und so sehr war diese Duplicität habituell geworden, dass noch Herbart in seinem Lehrbuch der Psychologie beide Methoden nebeneinander stellte. Der Sache nach hatten sie sich durch die Annahme verschiedener Vermögen der Seele einander sehr genähert. Hegel verwarf eine solche Vielheit so gut als Herbart, so gut als Condillac, der die mannichfaltigen Functionen der Seele aus der Metamorphose der Empfindung ableitete. Im Gegensatz zum Mechanismus der scholastischen wie der Locke'schen Behandlung

blieb er auch hier dem Princip der Spontaneität des Geistes getreu, welches Kant in seiner Vernunftkritik aufgestellt hatte und gelangte dadurch zu einer wahrhaft genetischen Entwicklung, in welcher das unbewusste Seelenleben, wie die ihm entgegengesetzte Sphäre des Selbstbewusstseins nur Stufen des Geistes sind, dessen Freiheit sich auch die theoretische wie die praktische Intelligenz als Momente unterordnen. Seine Stellung in der praktischen Philosophie ist früher schon ausführlich erörtert worden und kann daher übergangen werden. Sie bestand in dem Versuch, den Gegensatz der Legalität und Moralität durch ein wahrhaft sittliches Staatsleben aufzulösen. Die Moralität wird wegen der Lehre vom Gewissen gern benutzt, von diesem *forum internum* den Uebergang zur Religion zu machen. Unstreitig ist es auch die Moralität, deren Selbstgewissheit den geschichtlichen Fortschritt bewirken hilft, allein Hegel stellt die öffentliche, von einem Volk als sein Recht anerkannte Sitte über das Gewissen, sofern dasselbe auch zweifeln, irren, ja durch Eigensinn und Trotz sich in's Böse verlieren kann. Die Casuistik des Jesuitismus lehrt die Kunst, das Böse zu thun und doch formell ein gutes Gewissen zu behalten. Niemand hat die Bedeutung der Hegel'schen Ethik gegenüber der Kant'schen Moralpolitik einerseits und dem Gewohnheitsrecht der historischen Schule andererseits gründlicher auseinandergesetzt, als Constantin Rössler in seiner Staatslehre.

Das sociale Element stellte Hegel zwischen Familie und Staat in die Mitte. Er integrirt ihm die Oekonomie und zeigt dadurch dass er hier auf der Höhe der Zeitbildung steht. Er unterscheidet sich aber von Krause und andern Socialisten durch Ueberordnung des Staates und seiner Souveränität über die Associationen und Corporationen, die wohl in ihm, auf dem durch seinen Willen und seine Macht gesicherten Boden, nicht aber ohne ihn Existenz zu haben vermögen. Ein Staat kann das Vereinsrecht seiner Bürger ausdrücklich garantiren, aber er behält das *jus inspectionis*, das Recht der Concession, denn er selber ist kein blosser Verein, kein Rechtsverein, wie Krause sagt, sondern Freiheit und der ihrer Nothwendigkeit selbstgewisse Wille einer Nation, die in ihrer geschichtlichen und sittlichen Einheit mehr als ein Aggregat von Personen ist, die sich zur Erreichung irgend eines Zwecks willkürlich mit einander associiren. Göthe bemerkt einmal, dass wir uns heutzutage in Vereinen mehr trennen, als durch sie vereinigen. Ein Staat ist mehr,

als ein Aggregat von Vereinen oder, in Krause's Sprache zu reden, als ein Vereiniganzes.

In der Aesthetik vereinigte Hegel den Formalismus mit dem Realismus. Der erstere legt allen Nachdruck auf die Form, der zweite auf den Gehalt des Kunstwerks. Hegel selber hebt die Bedeutsamkeit des letztern sehr oft und in solchem Grade hervor, dass man glauben sollte, es wäre ihm lediglich um diesen zu thun. Allein es geschieht dies von ihm nur im Gegensatz zu dem extremen Formalismus, welcher der Genialität und der Technik den Inhalt als etwas Gleichgültiges aufopfern möchte. Hegel weiss sehr wohl, dass ohne die Vollendung der Form ein Kunstwerk unmöglich ist. Er verlangt aber von der wahren Kunst mehr, als ein Spiel mit gefallsamen Formen und er macht namentlich für die Musik aufmerksam, wie sehr sie in Gefahr stehe, sich als Instrumentalmusik in's Leere zu verlieren.

In der Religionsphilosophie vereinigte er die beiden Hauptrichtungen derselben, die er vorfand. Die eine war die psychologische, die sich mit dem Begriff des Glaubens und Wissens zu thun macht. Sie wurde hauptsächlich von der Kantischen und Jacobi'schen Philosophie, von Fries, de Wette, Salat, Bouterweck, Köppen u. A. gepflegt. Die andere war die historische, welche die Mythologie und Symbolik der Religionen sich zum Gegenstand machte und in Creuzer, Mone, Görres, Meiners, Richter, Kanne u. A. ihre Vertreter fand. Hegel erledigte das Problem der ersteren in dem ersten Theil seiner Religionsphilosophie, der den allgemeinen Begriff der Religion in einer so meisterhaften, auch bis jetzt noch unübertroffenen Weise darstellt. Das Problem der zweiten löste er im zweiten Theil, worin er von der Naturreligion und von der Religion der geistigen Individualität handelt, in einer höheren Weise, als die Mythologen und Symboliker, indem er die verschiedenen historischen Religionen nicht nur empirisch aufnahm, sondern ihren Standpunct aus dem Begriff der Religion ableitete. Hierdurch erhellte er die Götter und Mythen, die dort als etwas ganz Zufälliges erschienen, das man höchstens äusserlich durch Klima, Race, landschaftliche Eindrücke, Sprache, zu erklären unternahm, von innen her, und ergänzte diese begriffliche Illustration noch dadurch, dass er den Cultus zu beschreiben nicht vergass, der einer speciellen Stufe des religiösen Bewusstseins und seiner Mythologie entspricht. Bei der christlichen Religion fand er sich dem moralisirenden Rationalismus und dem

bibelgläubigen, an den Buchstaben gehefteten Supernaturalismus gegenüber. Hier schlug er den Lessing'schen Weg ein, das Christenthum der Vernunft zu behaupten und in den kirchlichen Dogmen den Versuch des menschlichen Geistes zu erblicken, sich über die Denkgläubigkeit der abstracten Subjectivität, wie über die Vielgestaltigkeit der empirischen Tradition zu absoluten, an und für sich geltenden Bestimmungen zu erheben. Insofern aber die Dogmen den Gedanken noch mit Vorstellungen der Phantasie combiniren, sind sie der Kritik bedürftig. Es giebt auch falsche Dogmen. Hegel hält sich eigentlich nur an das Eine Dogma von der Trinität, in welchem er den wahren Begriff Gottes als des absoluten Geistes für die Phantasie am treffendsten ausgedrückt fand, um zur allgemeinen Vorstellung aller Menschen ohne Unterschied der Bildung werden zu können. Wenn er sagte, dass die Philosophie, um sich zum absoluten Wissen zu erheben, nur nöthig habe, die religiöse Vorstellung in den Begriff aufzulösen und damit die Wahrheit der Vorstellung selber zu rechtfertigen, so bezieht sich dies bei ihm nur auf die christliche Religion, und bei dieser eigentlich nur auf die Vorstellung der Trinität, weil diese einerseits die Subjectivität der absoluten Substanz, andererseits die Untrennbarkeit der göttlichen und menschlichen Natur enthält. Er erläutert diese Begriffe zuweilen auch schon durch die Einseitigkeit der Bestimmungen anderer Religionen, z. B. indem er bei der indischen bemerklich macht, welch' ein Unterschied es sei, an das Einé oder an den Einen zu glauben.

In der Philosophie überhaupt stand Hegel theils Kant, theils den aus ihm hervorgegangenen Consequenzen gegenüber. Mehr als diese ging er auf Kant als Basis zurück und verarbeitete auf dem Grunde derselben das, was die Consequenzen Richtiges enthielten, zu neuen und höhern Gestalten. Ausser Plato und Aristoteles ist Kant eigentlich der grösste Philosoph, aber man wird den Namen Hegel's von dem Kant's nicht zu trennen vermögen, weil kein Anderer so wie er die Philosophie Kant's vollendet hat. Fichte und Schelling, Baader und Krause, Herbart und Schopenhauer, so bedeutend sie für sich seien, sind im Verhältniss zu Kant und Hegel nur Zwischenformationen, die im Lauf der Jahrhunderte gegen beide immer mehr zurücktreten werden.

In der Geschichte hat alles seine Epoche. Die classische Literatur der Deutschen konnte nur im Zusammenhang mit ihrer ganzen Geschichte sich entwickeln. Die Glaubensfreiheit des deut-

schen Protestantismus, die Denkfreiheit der Aufklärung, die Erhebung des preussischen Staats, als des Anfangs einer neuen nationalen und politischen Verselbständigung der Deutschen, die Rückwirkung der französischen Revolution auf die Gemüther der Deutschen, die relative Abgeschlossenheit der classischen Literatur der romanischen Völker bis zu diesem Zeitpunkt, dies alles war nothwendig, um die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Deutschen zu einer solchen Vertiefung ihres Selbstbewusstseins gelangen konnten, die auch ihnen ermöglichte, Wahrheit und Schönheit zu vereinigen. Sie hatten den Werth ihrer Sprache und die Wichtigkeit derselben für den Halt ihrer nationalen Kraft erst unter der theilweisen Vernichtung derselben durch die Verehrung des Lateinischen und Einschleppung des Französischen erkennen müssen, um sich der Cultur der eigenen Sprache nicht mehr zu schämen, vielmehr sich ihrer mit Stolz zu bedienen um sie im Anbau poetischer und wissenschaftlicher Werke mit Liebe zu pflegen. Die Dichter mussten erst den reichen Schatz des deutschen Wortes in seiner unendlichen Mannichfaltigkeit, in seiner malerischen Tonfülle, in seiner schöpferischen Bildsamkeit siegreich geltend gemacht haben, bevor die Wissenschaft zur Würde einer geschmackvollen Prosa gelangen konnte. Hier war es Kant, der neben unsern grossen Dichtern die Sprache unserer Philosophie erschuf, durch sie die Sprache aller Wissenschaften bei uns umgestaltete und durch die Vermittelung derselben auf unsere Prosa überhaupt einen unberechenbaren Einfluss ausübte. Sie zeigte nun, was Leibnitz ihr noch abgesprochen hatte, dass sie zum Ausdruck auch der kühnsten und abstractesten Ideen auf das trefflichste geeignet war.

Wie auf Klopstock's Vorgang in der deutschen Poesie, so folgte auf Kant in der deutschen Philosophie eine Sturm- und Drangperiode, deren Thyrsusschwinger Fichte und Schelling waren. Und wie jene sich in Göthe zur idealen Composition beruhigte und verklärte, so diese in den Werken Hegel's, der den Schluss jener classischen Epoche ausmacht. Die Sprache Hegel's ist mit allen Elementen gesättigt, welche das deutsche Volk von der Mystik des Mittelalters an bis zur Aufklärung durchlaufen war. Sie hat von unsern grossen Dichtern, Historikern und Naturmalern die Kunst der Beschreibung aller möglichen Gegenstände und Zustände gelernt, so dass sich ihr nichts versagt. Einfach, anspruchslos, ruhig, wie es der Wissenschaft geziemt, dringt sie unwiderstehlich in alle Gebiete. Der ganze Wort-

vorrath der deutschen Zunge wird in ihr lebendig. Von der Götheschen und Schiller'schen Dichtung hat sie einen poetischen Hauch überkommen, der die Phantasie neben dem Verstande zu ihrem Recht gelangen lässt. Kant hatte auch eine ausserordentliche Phantasie, theils reproductiv, theils productiv, letzteres aber nur in einzelnen Vergleichen und im heiteren Witz, in dessen naivem Spiel er glänzte. Bei Hegel war aber eine wirklich poetische Intuition vorhanden, die sich in seiner gesammten Composition fühlbar macht, und von welcher die originellen und grossartigen Verbildlichungen, so wie die kecken, humoristischen Wendungen, die bei ihm mitten aus der abstracten Dialektik hervorbrechen, nur ein untergeordnetes Moment sind. Fichte ist ein grosser Rhetor; bei Schelling kämpft eine dichterische Neigung mit einem unüberwundenen Wust scholastischer Diction; Herbart ist in seiner praktischen Philosophie und in seinen kleineren Abhandlungen sehr elegant, aber in seinem grösseren Werke, in der Metaphysik und Psychologie, schwerfällig und durch ein Uebermaass pädagogischer Ueberwachung des Lesers ermüdend; Krause hat zwar eine aparte Sprache, aber gar keinen eigenen Styl; Baader ist ein interessanter Fragmentarist, allein ohne die Kraft und Ausdauer der grossen Architektonik, wie Kant sie als Muster aufgestellt hat; Schopenhauer ist ein grosser Stylist. Man kann dies nicht sein, wenn man nicht begeistert ist. Schopenhauer ist es für die Ueberzeugung, dass das Leben eine schnöde Prellerei sei. Er hat ein melancholisches Pathos, wenn er den Schmerz des Lebendigen schildert; er hat ein satyrisches Pathos, wenn er die Illusionen aufdeckt, mit denen wir uns selbst betrügen. Aber, was Schopenhauer seine Philosophie nennt und was er als die Vollendung der Kant'schen Philosophie hinstellt, ist keine Wissenschaft. Es ist eine geistreiche Ansicht, die den Leser anregen und beschäftigen, nicht aber gründlich belehren und überzeugen kann. Er kann wohl viele Anhänger haben, die mit ihm sympathisiren, aber die Wissenschaft kann sich durch ihn nur insofern fortbilden, als sie seinen Standpunct verlässt, wie Frauenstädt in seiner Ethik, Bahnsen in seiner Charakterologie, Schweitzer in seiner Socialpolitik, Lindner in seinen ästhetischen Versuchen zeigen. Ihnen allen gegenüber bleibt Hegel dadurch im Vortheil, dass er die Philosophie als systematische Totalität, in gleichmässiger Terminologie, in künstlerischer Organisation mit nächstem Anschluss an Kant vollendet hat. Das Ende kehrt mit ihm in den Anfang zurück. Man lege sich die Frage vor, in

welchem von allen Philosophen, die Kant folgten, er sich wohl am meisten wiederfinden würde, und die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Nur Hegel kann dieser Prätendent sein.

#### HEGEL'S VERHÄLTNISS ZUR WELTLITERATUR.

Ein Philosoph gehört zunächst seiner eigenen Nation an. Insofern aber die Wissenschaft Gemeingut der Menschheit ist, hat er einen universellen Charakter, der im Laufe der Zeit sich immer deutlicher herausstellt und die andern Nationen mehr oder weniger zwingt, sich um ihn zu kümmern und sein System als ein im Process der menschlichen Erkenntniss unvermeidliches sich anzueignen. Erst die Jahrhunderte können hier den rechten Maasstab der Würdigung abgeben. In Betreff Hegel's lässt sich jetzt schon so viel ersehen, dass seine Philosophie bereits in die Sphäre der internationalen Verbreitung eingetreten ist, denn nicht nur die Scandinavier, die dem Verständniss der deutschen Sprache unmittelbar näher stehen, haben angefangen, seine Werke zu übersetzen und zu kritisiren, sondern auch die romanischen Völker haben die grösseren Schwierigkeiten, welche die Assimilation der Hegel'schen Darstellung ihnen verursachen muss, allmählich zu überwinden gelernt. Unter den Männern, die sich hierin ausgezeichnet haben, ist vor Allen der Italiener August Véra zu nennen, der das ganze System Hegel's auf der Grundlage der Encyclopädie mit einem Commentar in französischer Sprache ausgearbeitet und dazu eine vortreffliche Einleitung geschrieben hat. An ihn schliesst sich Rafaele Mariano an, der besonders die verschiedenen Richtungen der heutigen italienischen Philosophie, welche der Hegel'schen gegenüberstehen, einer scharfsinnigen und geistvollen Kritik unterworfen hat. Bei den Engländern war die Einführung Hegel's unstreitig am schwierigsten, weil ihre ganze empirische, analytische Art zu philosophiren gegen Hegel's dialektische Methode am grellsten absticht. Doch hat der Ernst, mit welchem sie sich dem Studium Kant's gewidmet haben, ihnen gegenwärtig das Bedürfniss eines weiteren Vordringens zu Hegel bereits eingepflanzet. Sehr zweckmässig haben sie mit einer Uebersetzung seiner Philosophie der Geschichte angefangen. Véra,

der lange Zeit in London lebte, hat in englischer Sprache auch für die Engländer dem Verständniss Hegel's Bahn zu brechen gesucht. Mit welcher Tiefe und Selbständigkeit der englische Geist sich der Speculation Hegel's zu bemächtigen im Stande sein wird, ersehen wir jetzt schon aus Schriften, wie die von Stirling: „*the Secret of Hegel*“, die ein wahrhaft erstaunliches Phänomen ist. Gewiss sehr gegen die Erwartung vieler Deutschen haben aber auch die Amerikaner sich ernstlich auf das Studium Hegel's eingelassen. In Missouri, in St. Louis, hat sich eine philosophische Gesellschaft gebildet, die ein: *Journal of speculative philosophy*“ herausgibt, in welchem nicht nur ausgewählte Stücke aus Hegel's Aesthetik nach der französischen Uebersetzung von Bénard, sondern, in einer noch immer fortgesetzten Reihe von Artikeln, Hegel's Phänomenologie in's Englische übersetzt wird, und aus denen bereits zur Genüge erhellt, wie ganz vorzüglich die englische Sprache geschaffen ist, Hegel's Werke in einem völlig neuen Glanz erscheinen zu lassen. Die französische Sprache verleiht Hegel, wenn sie ihn übersetzt, durch den logischen Formalismus ihrer Construction, eine Eleganz, wie er sie im Deutschen oft nicht besitzt; die englische lässt die Freiheit und Kraft, die an sich in ihm walten, mit stärkerem Nachdruck hervortreten.

Bei den Deutschen pflegt etwas erst dann zur vollkommenen Geltung zu gelangen, wenn es von den Franzosen anerkannt ist. Paris ist die allgemeine Prägestätte für den europäischen Ruhm in Kunst und Wissenschaft. Ein deutscher Physiker oder Mathematiker schläft so lange nicht ruhig, bis die Pariser Akademie ihn zum correspondirenden Mitglied ernannt hat. Dann ist er seiner Auctorität im Inlande wie im Auslande sicher. Kommt noch der Orden der Ehrenlegion bei ausserordentlichen Anlässen hinzu, desto besser für ihn. Die Hegel'sche Philosophie schien vom Glück begünstigt zu sein, als Cousin sich für sie zu interessiren anfang. Cousin war mit Hegel persönlich bekannt geworden und bemühte sich, seine Philosophie kennen zu lernen. Er eignete sich aus ihr auch einige Ansichten an und lernte manche Formel derselben, namentlich die vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, mit rhetorischem Effect zu gebrauchen. Aber Cousin war ursprünglich ein Zögling der schottischen Schule, hatte dann Platon und Descartes studirt und wurde ein geschmackvoller Eklektiker. Cousin hat das grosse Verdienst, bei den Franzosen das historische Studium der Philosophie

lebhaft angeregt und durch seine hinreissende Beredsamkeit den Glauben an die Ideale des Wahren, Schönen und Guten neu gekräftigt zu haben. Als Philosoph aber war er zu unklar und zu unselbständig. Als er todt war, sagten die Pariser von ihm, er habe immer nur Küstenschiffahrt getrieben und sich auf das offene Meer des Gedankens nicht hinausgewagt. Schon während seines Lebens griffen ihn die Franzosen selber wegen der Schwächen seines Eklekticismus an. Es war namentlich Pierre Leroux, der die entscheidende Schrift: *de l'éclecticisme*, gegen ihn richtete. Ihr folgten viele andere Angriffe, der letzte gewichtigere von Taine.

Hätte Cousin die Hegel'sche Philosophie tiefer aufgefasst und treuer festgehalten, so würde sie unter seiner Auctorität sich bald tiefer und nachhaltiger, als geschehen, in Frankreich eingelebt haben. Als aber Hegel gestorben war, ging Cousin öffentlich von Hegel zu Schelling über. Er that dies in dem bekannten Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner philosophischen Fragmente, welche Schelling durch Hubert Beckers in's Deutsche übersetzen liess und diese Uebersetzung mit einer Vorrede begleitete, welche den Zweck hatte, Hegel bei den Franzosen und Deutschen zugleich zu stürzen. Natürlich mussten die Franzosen nunmehr an Hegel irre werden, da Cousin nicht ihn, sondern Schelling als den wahren Philosophen Deutschlands empfahl und umgekehrt eben dieser Schelling ihnen Cousin als den würdigsten Vertreter echter Philosophie anrühmte. Es ist nun sehr merkwürdig, zu sehen, wie Schelling's zweite Philosophie in der Cousin'schen Speculation gar nicht zum Vorschein kam. Als Schelling nach Berlin berufen war, liess sich Pierre Leroux eine Zeit lang durch die ungeheuren Erwartungen blenden, welche sich nach den damaligen Artikeln der Augsburger allgemeinen Zeitung an dies Ereigniss knüpften. Er äusserte dieselben in seiner *Revue indépendante*. Ich richtete 1843 ein Sendschreiben über Schelling und Hegel an ihn, ihm das Verhältniss beider Philosophen und seinen eigenen Standpunct ihnen gegenüber klar zu machen. Seitdem verstummte er und verscholl auch in Frankreich gänzlich, nachdem er in der constituirenden Versammlung von 1848 sich durch eine moralisch sehr ernst gemeinte Rede über den Ehebruch bei den Franzosen lächerlich gemacht hatte. Auch Cousin gab die Speculation auf und wurde der brillante Geschichtschreiber der schönen und liebenswürdigen Herzoginnen und Gräfinnen der Zeit der Fronde. Wenn aber auch Cousin selber die Philosophie Hegel's mit Eclat fallen

liess, so ist sie deswegen in Frankreich nicht erstorben, wie Saisset, Taine, vor allem Vacherot in seinem grossen Werk: *Métaphysique et Science*, zeigen, welcher urtheilt, dass von allen Systemen das Hegel'sche das einzige sei, das sich gehalten habe, „*qui soit resté debout.*“

Ja die Franzosen wollen entdeckt haben, dass Hegel's Philosophie schon lange vor ihm durch einen Mönch, Dom Deschamps, im Zeitalter der Encyklopädisten erfunden worden, mithin eine echt französische sei. Ich habe diese Ansprüche 1867 in der philosophischen Monatsschrift von Bergmann genauer geprüft. Der ehrwürdige Prior war ein verkappter Materialist und offengeständiger Communist, dem besonders auch die Gemeinschaft der Weiber am Herzen lag. Solche Gedanken waren in jener Epoche vor der Revolution sehr alltägliche. Was aber Dom Deschamps unterscheidet und interessant macht, ist seine Dialektik. Er bewegt sich nicht nur in dem Gegensatz von Denken und Sein, sondern vorzüglich in dem von Sein und Nichts. Er unterscheidet das Nichts als das absolute *le néant*, und als das relative *le rien*. Jenes macht den Anfang, dieses das Ende der Dialektik, in dem das Sein, *l'existent* zwischen beiden steht. Das Sein negirt das Nichts; das Nichts negirt das Sein. Das ist also, wie die Franzosen meinen, wie bei Hegel, die Negation der Negation, in welche Hegel den Hauptbegriff der dialektischen Methode legt. Dom Deschamps, der auch mit Rousseau und Diderot verkehrte, dachte sich dies z. B. so:

Der erste, der ursprüngliche Mensch hat noch kein Eigenthum, denn Eigenthum muss erworben werden. Er hat also Nichts.

Zweitens aber nimmt der Mensch Dinge in seinen Besitz und dieser Besitz wird auch von Andern als sein Recht geachtet. So kommt er zum Eigenthum, das mithin als Positives Negation der Negation, der Habelosigkeit, ist.

Drittens kommt es, nachdem sich die Uebel entwickelt haben, die aus dem getheilten Besitz entspringen, zur Negation des Privateigenthums. Diese Negation der Negation ist die Gütergemeinschaft, welche die Position des Eigenthums aufhebt. Da Dom Deschamps Geistlicher war, so beschäftigte er sich besonders damit, die Nothwendigkeit des Atheismus zu beweisen, für den er ebenso als die neue Religion der Zukunft schwärmt, wie dies bei uns nur ein Junghegelianer thun kann. Er beweist nach der dialektischen Methode:

1) dass der ursprüngliche Mensch ohne Religion sein musste.

Dies ist der primitive, der unbewusste Atheismus, *la néanteté de l'athéisme*, die Unreligion.

2) Es entsteht die Negation dieser Negation, also die Position eines Theismus, sei derselbe Polytheismus oder Monotheismus. Durch die Negation dieser Negation erzeugt sich

3) der aufgeklärte Atheismus, der den Irrthum der theistischen Position begreift, weil er die Materie als das absolute Wesen erkennt, ausser welchem nicht noch ein zweites immaterielles Wesen existirt. Der Theismus hebt sich durch die Aufklärung selber zum selbstbewussten Atheismus als seiner Wahrheit auf.

*Plaudite!* werden hier auch viele heutige Deutsche rufen. Der französische Mönch hat ganz Recht. Seine Dialektik ist die wahre. Ein ungebornes Kind hat noch keine Religion. Allmählich wird es in die Vorstellung von einem Subject ausser ihm und ausser der Welt hineinerzogen. Es wird gelehrt an Götter oder an einen Gott zu glauben. Wird es aber vernünftig, gelangt es zu einem selbständigen Denken, so erkennt es die Illusion der positiven Religion. Der gebildete, der über den Aberglauben der Völker aufgeklärte Mensch glaubt nur noch an die Materie als an die absolute Realität. *Ecco il vero pulcinella!*

Der Unterschied der Dialektik Hegel's von dieser französischen besteht darin, dass bei ihm das erste und dritte Moment der Trias affirmativ sind. Das dritte Moment, das Resultat der Negation, ist nach ihm Rückkehr in das erste, nicht als ein Nihilismus in einen Nihilismus, sondern als eine durch die Negation bereicherte Affirmation in die Affirmation.

Wenn sich die Franzosen Mühe geben, zu beweisen, dass sie einen Hegel vor Hegel gehabt haben, so ist das wohl ebenso gut ein Beweis für die weltliterarische Bedeutung Hegel's, als wenn sich die Katholiken anstrengen, zu beweisen, dass der Cardinal Nicolaus Cusanus, ein Deutscher, durch seine Lehre von der *coincidentia oppositorum* längst vor Hegel das Princip seiner Dialektik besessen habe.

---

## DAS VORURTHEIL UND DIE POLEMIK GEGEN HEGEL.

Keine Stadt konnte für die Entwicklung der Philosophie Hegel's günstiger sein, als Berlin, weil sie hier über die akademische Sphäre in die weiteren Kreise der Gesellschaft hinausdrang und Zustimmung oder Widerspruch hervorrief. Wir finden, dass Hegel selber auf dies hinter dem Hörsaal stehende Publicum Rücksicht nahm. „Man hat,“ pflegte er dann zu sagen, „in der Stadt umhergetragen, ich solle das und das behauptet haben.“ Er wusste, dass er die scharfe Kritik des Berliner Verstandes auszuhalten hatte, und das konnte für ihn nur vorthellhaft sein. Er durfte sich nicht gehen lassen, wie der Professor in einer kleinen Universitätsstadt es wagen darf, sondern musste, was jenem unerbittlichen und zum Spott geneigten Verstande paradox schien, vertheidigen. Die Tapferkeit und Kühnheit, die Offenheit und Unerschrockenheit, mit der er dies that, setzte ihn dann bei den Berlinern, welche die Freiheit zu ehren wissen, um so mehr in Respect. Wenn es eine politische oder religiöse Ueberzeugung betraf, so konnte er, obwohl er ein schlechter Redner war, bis zu einer gewissen fürchterlichen Erhabenheit fortgehen, die dem todtstillen Auditorium in Mark und Bein drang.

Man muss in dem Verhalten der Gegnerschaft zweierlei unterscheiden, das Vorurtheil und die wissenschaftliche Polemik.

Das Vorurtheil hängt sich jeder grossen Philosophie an. Es ist der Inbegriff der verkehrten Vorstellungen, die man sich im Publicum theils von einer Philosophie überhaupt, theils von einzelnen Seiten derselben macht. Es fixirt sich durch tausendfältige Tradition. Mag es noch so oft widerlegt werden, es hilft nichts; es ist unsterblich und tritt mit immer gleicher Naivetät und Unverschämtheit immer wieder auf.

So wurde behauptet, Hegel's Philosophie sei Spinozismus, Pantheismus, Staatsvergötterung, dialektische Taschenspielererei, Verfälschung der Idee der christlichen Religion durch speculative Missinterpretation, Verachtung der Erfahrungswissenschaften u. s. w. Hegel mochte gegen diese Vorwürfe in Vorreden und Anmerkungen sagen, was er wollte, es blieb dabei.

Im besondern hob man einzelne Punkte hervor, den Wahnsinn seiner Philosophie zu beweisen. Hegel lehrt die Einheit von Sein und Nichts. Ist das nicht genug, ihn als des gesunden Menschen-

verstandes beraubt zu verdammen. Hegel hat in einer Selbstverteidigung in den Berliner Jahrbüchern, besonders aber in der zweiten Ausgabe seiner Logik ausführlich gezeigt, wie der Begriff des Seins den des Nichtseins unmittelbar an sich habe; er hat gezeigt, dass noch nicht von einem bestimmten Dasein und dessen Verschwinden die Rede sei; er hat gezeigt, dass der Begriff des Werdens weder ohne den des Seins noch ohne den des Nichtseins denkbar sei; er hat gezeigt, wie sich diese absoluten Abstractionen in höhere und bestimmtere Begriffe umgestalten, wie z. B. das Nichtsein im Begriff des Andern, des Endlichen, des Unterschiedes, der Erscheinung, des Accidens“ u. s. w. als Moment enthalten sei; er hat gezeigt, wie die Platonische Philosophie bereits mit jenen Abstractionen fertig geworden sei u. s. w. u. s. w. Umsonst! Bis diesen Augenblick lesen wir von dem Widersinn, mit welchem Hegel sein System anfangt. Hegel behauptet, mit dem Begriff des Werdens den Begriff des Anfangs zugleich zu definiren, Werden aber, wird eingeworfen, setze den Begriff der Zeit voraus. Hegel entgegen, dass alle logischen Bestimmungen, auch der Begriff der Causalität, schlechthin ideell zu nehmen sei, dass der Begriff der Zeit von der Kategorie der logischen Idee noch ganz und gar abgehalten werden müsse, dass wir umgekehrt so concrete Begriffe, wie Zeit, Bewegung, physische Veränderung, ohne den abstracten Begriff des Werdens gar nicht zu denken vermöchten. Umsonst! der Jude wird verbrannt.

Das zweite Ungeheuer, mit welchem man gegen Hegel's Philosophie von vornherein ein absolutes Vorurtheil zu bewirken sucht, ist die Einheit der Vernunft und der Wirklichkeit. In der That hat Hegel gelehrt, dass die Vernunft sich in der Welt verwirkliche. Er hat die Idee nicht für so ohnmächtig gehalten, ihren Begriff nicht realisiren zu können. Er hat aber sehr wohl gewusst, dass in der Erscheinung auch das Unvernünftige ein Moment derselben ausmacht. Er hat ausdrücklich gelehrt, dass die Natur wegen der Zufälligkeit, in welche die Idee sich hier durch Raum und Zeit versetzt, nicht im Stande sei, den Begriff in allen einzelnen Gebilden festzuhalten, dass es also unvollkommene Naturproducte, Missgeburten u. dgl. geben könne. Dasselbe hat er vom Geist gelehrt, theils insofern er in seiner Erscheinung durch die Aeusserlichkeit der Natur bedingt ist, theils insofern er durch seine Freiheit in Verwirrung gerathen kann. Hegel hat nie geleugnet, dass es schlechte Menschen, schlechte Staaten, unvernünftige Regierungen, missrathene

Kunstwerke, schlechte Religionen, abergläubische Culte, schlechte d. h. unvernünftige Philosophien geben könne. Aber alle diese Erscheinungen, obwohl sie Dasein haben, verdienen eben deswegen, weil sie dem Begriff der Vernunft nicht entsprechen, auch nicht den emphatischen Namen der Wirklichkeit. Wahrhaft wirklich ist nur das Vernünftige. Ohne ein Ingrediens der Vernunft würde auch der Irrthum nicht Irrthum, der schlechte Staat gar nicht mehr Staat, die schlechte Religion gar nicht mehr Religion, eine schlechte Tragödie gar kein Drama sein u. s. w. Der Process der Erscheinung realisirt in seinem Verlauf die Negation des Scheins der Wirklichkeit, zu welcher das Negative, wie Hegel zu sagen pflegt, sich aufspreizt. Eine Lüge hat Wirklichkeit im Sinn der gemeinen Existenz, aber sie ist an sich unwirklich. Der Lügner muss einen künstlichen Aufwand machen, den Glauben an ihre Wirklichkeit zu erhalten. Wird sie entdeckt, so wird ihre Unwirklichkeit gesetzt, als das, was sie ist. Eine schlechte Tragödie ist keine wirkliche Tragödie. Wagt sie sich auf die Bretter, so erfährt sie ihre Unwirklichkeit. Sie wird ausgepiffen. Nur das wahrhaft Wirkliche, d. h. das Vernünftige, bleibt die Macht, die im scheinbaren Chaos der Erscheinungen auch mit der Unvernunft fertig wird.

Man denke sich, dass Hegel den Satz aufgestellt hätte: Das Wirkliche ist unvernünftig; oder den Satz: Die Vernunft ist ohne alle Wirklichkeit; und man ermisst sogleich, wie sehr er deshalb als ein unvernünftiger Philosoph, dessen Lehre keine Wirklichkeit zu haben vermöge, verurtheilt worden wäre. Doch, es ist wahr, heutzutage würde man vielleicht anders denken, denn im Grunde besteht ja der Stolz unserer Tagesphilosophie in dem Dogma von der Unvernunft der Welt. Wir leben nach Schopenhauer in einem Tollhause. Wir sind unglücklich genug, den Begriff der Vernunft zu haben, allein in der Wirklichkeit grinst uns nur der Widerspruch der Erscheinung mit ihren Forderungen an.

Das Paradoxon von der Wirklichkeit der Vernunft wurde besonders gebraucht, Hegel politisch und religiös zu verdächtigen, als proclamarie er die unübertreffliche Vollkommenheit des preussischen Staats und der lutherischen Kirche. In erstem Betracht ist gezeigt worden, wie wenig der damalige preussische Staat dem politischen Ideale Hegel's, dem constitutionellen Staat, entsprach; in zweiter Hinsicht ist es wahr, dass Hegel öffentlich erklärte, er sei ein Lutheraner und wolle es bleiben. Es scheint aber nicht, als ob,

was er unter dem lutherischen Glauben verstand, die protestantische Orthodoxie befriedigte, denn sie wurde nicht müde, ihn in Berlin selbst z. B. in der evangelischen Kirchenzeitung, mit dem glühendsten Hasse zu verfolgen.

Das dritte Hauptvorurtheil gegen Hegel besteht in der Vorstellung, dass er den Widerspruch zum positiven Kriterium der Wahrheit mache, also dem höchsten Grundsatz aller Logik widerspreche, folglich auch nur Ungereimtes zu Markt bringen könne. Dies ist eins der wichtigsten Vorurtheile gegen Hegel, das er theilweise selber verschuldet hat, sofern er, wie früher öfter bemerkt, den conträren Gegensatz schon Widerspruch zu nennen beliebt und dadurch Missverstand veranlassen kann. Es fällt Hegel aber nicht ein, zu behaupten, dass der Widerspruch als solcher das Wahre sei. Das Absolute an und für sich widerspricht sich so wenig, als das Denken an und für sich. Erzeugt sich ein Widerspruch, so muss er aufgelöst werden oder vielmehr, mit Hegel zu reden, er muss sich selbst auflösen. Fehlte bei Hegel die Negation der Negation, manifestirte die Bewegung des Widerspruchs nicht die Einheit, worin er zu Grunde geht, so würde man Recht haben, ihm eine logische Monstrosität vorzuwerfen. Wäre die Einheit nicht nothwendig, so würde der Widerspruch gar nicht existiren können. Das Absolute ist absolut nur dadurch, dass alle Widersprüche in ihm sich aufheben, dass es alle *actu* überwindet. Ein Begriff für sich ist einfach. Unmittelbar widerspricht er sich nicht. Aber ausser dem Begriff des Absoluten selber entwickelt jeder Begriff den Widerspruch, der in seiner Beschränktheit, dem höheren Begriff gegenüber, liegt, zu welchem er sich als zu seinem Gegensatz aufhebt. Nur insofern die höhere Stufe als die nothwendige möglich ist, kann der Widerspruch in dem productiven Sinn Hegel's existiren. Er ist auch hier von Kant's Vernunftkritik ausgegangen, der die Antinomik der Vernunft lehrte, allein eine nur subjective Beseitigung der Widersprüche, ähnlich wie Herbart nach ihm, zugeben wollte. Hegel dagegen will den Widerspruch weder vermeiden, was nach ihm für das Denken unmöglich ist, noch will er ihn als eine blosser Täuschung perhorresciren, sondern er erkennt die Wirklichkeit des Widerspruchs an und fordert den Beweis, dass er sich selbst auflöse, denn weder würde er sonst ein wirklicher Widerspruch noch als ein solcher wirklich aufgelöst sein. Eine Philosophie, in welcher die Widersprüche gar nicht erkannt werden, ist oberflächlich; eine in welcher

sie vertuscht werden, ist eine heuchlerische; eine, in welcher die Widersprüche zwar erkannt, auch eingestanden, aber durch einen *deus ex machina*, wie in einer schlechten Tragödie, nur gewaltsam vernichtet werden, ist eine Glaubensphilosophie, die auf das Begreifen der Wahrheit resignirt.

Es ist aber klar, dass weder Kant noch Hegel den Begriff des negativen Widerspruchs, wie er in der Logik als Denkgesetz aufgestellt zu werden pflegt, habe umstossen wollen.

Wenn Hegel sagte, dass der Widerspruch sich nicht nur in den von Kant ausdrücklich aufgestellten Kategorien der kosmologischen Antinomik, sondern dass er sich in allen Sphären finde, so hat er dies nicht in dem Sinn der *contradictio in adjecto* gemeint, worin das Prädicat das Subject aufhebt, wie wenn ich sage: die gerade Linie ist krumm, oder die Pflanze ist ein Thier, das Böse ist gut, das Hässliche ist schön u. s. w., sondern er hat sagen wollen, dass der conträre Gegensatz als active Spannung der Extreme in den positiven Widerspruch übergehen kann; und dass die formale Logik im Unrecht ist, die Existenz dieses Widerspruchs zu leugnen, als ob nur die platte Identität wirklich sein könne. Hier liegt der Nerv aller Dialektik im Platonischen und im Kantischen Sinne und hier ist es, wo Hegel das Vorurtheil von der Unmöglichkeit des Widerspruchs gegen sich hat. Der Verstand möchte gern bei der einfachen Identität des Begriffs verharren; die dialektische Vernunft aber bringt die Unruhe in seine abstracten Begrenzungen, und er beklagt sich dann über die Verwirrung, welche sie anrichtet. Im Begriff der Freiheit z. B. als solcher liegt kein Widerspruch, sie enthält den conträren Gegensatz der Willkür und der Nothwendigkeit. Jene sagt: du kannst was du willst; diese sagt: du darfst nur wollen, was du thun sollst. Daraus kann nun der Widerspruch der Willkür gegen die Nothwendigkeit hervorgehen, wie der Apostel Paulus ihn ausdrückt: das Gute, was ich thun will, thue ich nicht, und das Böse, das ich nicht will, thue ich. — Im Begriff des Quantums liegt kein Widerspruch. Der conträre Gegensatz in ihm selber ist der des Grossen und des Kleinen. Von hier kann es zum Widerspruch übergehen, sobald es nach der einen oder der anderen Seite hin unendlich wird, denn alsdann hebt sich die Grösse des Quantums continuirlich als dasselbe verkleinernd oder vergrössernd auf: der Begriff des Differentials, durch welchen die moderne Mathematik speculativ geworden ist und so grosse

Eroberungen gemacht hat, weil sie damit ihr sonstiges Princip der verständigen Abstraction durchbrach. Im Begriff des Schönen an sich liegt kein Widerspruch. Der conträre Gegensatz in ihm ist der von Inhalt und Form. Sie sollen harmonisch sein. Eben deswegen wird der Widerspruch zwischen beiden möglich und so kann das Schöne hässlich werden. Wenn an einer Statue der eine Arm länger als der andere ist, so kann der längere Arm an sich sehr schön gebildet sein. Weil er aber mit dem andern nicht, wie er sollte, symmetrisch ist, so widerspricht er der Harmonie. Er stört sie, wie wir sagen. Er ist hässlich, obwohl er schön ist, und sein Unmaass verdirbt die ästhetische Totalität. Das Hässliche ist also nur aus dem Schönen selber zu begreifen. — Es wird genug an diesen Beispielen sein, zu erläutern, wie Hegel den Kantischen Gedanken aus seiner beschränkteren Fassung verallgemeinert hat.

Versteht man ihn nun so, als sollte es beim Widerspruch bleiben, als wäre die Negativität des Widerspruchs schon die volle Wahrheit, so missversteht man ihn gründlich, denn er ist eben dadurch der grosse Denker, dass er, wie den Widerspruch, so nicht weniger dessen Auflösung begründet hat. Hierin liegt die Kraft, welche sein System beseelt. Man hat demselben Quietismus vorgeworfen, als ob es der Menschheit Grenzen ziehe, welche ihre Geschichte zum Stillstand verdammen.

Dies ist ihm nie eingefallen und er hat selber die Weltgeschichte als den Fortschritt der Menschheit im Bewusstsein der Freiheit erklärt. Wohl aber hat er daran festhalten müssen, dass der Begriff der Idee als solcher sich ewig selbst gleich sein müsse. Leben, Wahrheit, Güte, Schönheit sind überall und zu allen Zeiten die adäquate Realisirung des Begriffs der Idee. Der Begriff des rechtwinkligen Dreiecks kann auf dem Sirius kein anderer sein als auf der Erde und der Verlauf von Aeonen vermag nichts daran zu verändern. Die Idee aber ist in sich unendlich und deshalb unerschöpflich. Das Hegel'sche System, weit entfernt, einem tristen Quietismus Vorschub zu leisten, der die Hände in den Schooss legt, weil er es so herrlich weit gebracht, ermuthigt vielmehr zum selbstbewussten Kampfe mit allen Widersprüchen des Lebens, weil sie Widersprüche und als solche überwindlich sind. Der Pessimismus kommt bis zum Widerspruch, aber in seiner Qual bleibt er stehen. Mit Schadenfreude sucht Schopenhauer überall den tragischen Widerspruch auf. Dann aber weiss er nichts Besseres, als die feige Flucht vor ihm,

die Abstraction vom Willen zum Leben. Für den komischen Widerspruch, der namentlich die sogenannten kleinen Leiden des menschlichen Lebens so unendlich erheitert, hat er gar keinen Sinn. Shakespeare und Jean Paul, diese grossen Lehrer, Herr über alles Negative zu bleiben, sind in diesem Betracht für ihn nicht dagewesen. Die sittliche Energie der Hegel'schen Philosophie ist das Element, in welchem sie mit der Kantischen ebenso eng verkettet ist, als im dialektischen. Wenn Kant jedoch mehr im Moralischen sich verweilt, so strebte Hegel über dessen Sphäre in das politische Gebiet hinaus, weil ihm in der Pietät der Familie, in dem freien Leben der bürgerlichen Gemeinde, in den grossen Interessen einer Nation die Brust sich erweiterte und die Engheit der nur sich selbst bebrütenden tugendeiteln Persönlichkeit hier in der gemeinsamen Arbeit, in der gemeinsamen That und, wenn es sein muss, im Heroismus des gemeinsamen Leidens, welches das Unglück mit Würde trägt, zerschmolz.

Man achte doch, ihn zu begreifen, wie er für das hellenische Bürgerthum begeistert ist und wie auf seinen Reisen ihn nichts mit so wohlthuender Wärme anheimelt, als ein festes, wohlbehäbiges mit Ernst der Arbeit, mit Heiterkeit dem Genuss zugewandtes Bürgerthum, z. B. in den Niederlanden.

Hinter dem Pessimismus verbirgt sich zuletzt doch nur ein Eudämonismus, der eine Welt ohne die Möglichkeit alles Uebels, alles Schmerzes, haben möchte. Hegel war, was die Moralität anbetrifft, kein puritanischer Rigorist, weil er auch die Schwachheit des Menschen kannte, aber gegen den Eudämonismus verhielt er sich principiell ebenso negativ als Kant. Eine Welt, in welcher der Ernst der Entzweiung und des Schmerzes gar nicht möglich wäre, ist nicht nach seinem Geschmack. Man kann nichts Tieferes und Schöneres hierüber lesen, als was er in der Darstellung des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes über die Auffassung des Uebels gesagt hat. Er blickt über die Erde hin und sieht sie mit Ruinen von Tempeln und Palästen bedeckt. Sie sind die stummen oft kaum verstandenen Zeugen vergangener Grösse. Das Grab deckt auch den kühnsten Helden. Was war der Zweck? Nicht ausserhalb, nicht in der äusserlichen Dauer der Existenz, meint Hegel, ist er zu suchen, sondern in dem Act seiner Hervorbringung. Das ist das frische thaterfüllte Leben, für dessen Selbstgenuss Vergangenheit und Zukunft leere Abstraction sind.

Hegel kannte keine andere Versöhnung mit den Widersprüchen der Endlichkeit und des Schicksals, als die Freiheit des Bewusstseins, welche sie als die einzige absolute, allem Aeusseren unzugängliche Macht bezwingt. Der Mechanismus einer prästabilirten Harmonie, wie in der Leibnitz'schen Theodicée, befriedigte ihn nicht. Er wollte nichts von dem Troste wissen, der bei der Bitterkeit eines Uebels ausruft, man könne nicht wissen, wozu es gut sei. Die pädagogische Auffassung des Lebens als einer Schule, worin wir aus dem Uebel lernen sollen, immer klüger und besser zu werden, uns für ein künftiges Leben vorzubereiten, schien ihm trivial. Er liebte am Kreuz die Rose. Der Katzenjammer des Lebens, wie er dessen Verdiesslichkeiten, denen Niemand entgeht, zu nennen pflegte, galt ihm nicht als das rechte Leben. Man muss sich, wie er meinte, aus solchen Dingen nichts machen, so sinken sie in ihr Nichts zurück, was sie an sich sind. Macht man etwas aus ihnen, so schafft man sich selber eine Hölle, über deren Pein zu klagen man dann nicht müde wird.

Oft ist nun, um Hegel diese tapfere, soeben geschilderte Gesinnung abzusprechen, hervorgehoben worden, dass er die Julirevolution mit Missbehagen, mit Besorgniss aufgenommen habe. Dies ist wahr, allein es gehörte wenig Erfahrung und Scharfsinn dazu, sich dies in dem Menschen Hegel zurechtzulegen. Er war endlich in Berlin zu einer ihm adäquaten Thätigkeit gelangt; er hatte sich einen grossen Kreis der Wirksamkeit eröffnet; er genoss das Glück eines schönen Familienlebens, das Glück der Freundschaft und die Fülle und den Reichthum der Kunst nach allen Richtungen, wie er ihm so noch nicht geboten gewesen war. Was Wunder, wenn er die Störung dieses heitern Abends seines Lebens fürchtete, wenn er, ein Angedenken an die blutigen Scenen der alten Revolution und an die ihr gefolgtten Kriege, eine neue Katastrophe hereinbrechen sah, welche die Entwicklung der Wissenschaft, in deren Förderung er mitten inne stand, mit Gefahren bedrohte, wie er sie in Jena, Fichte sie in Berlin erlebt hatte. Schon bei der Herausgabe seiner Rechtsphilosophie zeigte sich diese nach Ruhe sehnsüchtige Stimmung. Wie hätte er sonst in der Vorrede zu ihr sagen können, dass der Vogel der Minerva seinen Flug in der Dämmerung beginne, wenn die Wirklichkeit ihren Bau vollendet habe. War denn die deutsche Philosophie nicht unter den Drangsalen des siebenjährigen Krieges, unter den Stürmen der Revolution, unter den

Schlachten des Kaiserreichs, unter dem Enthusiasmus des Freiheitskrieges auch von ihm selbst gross gezogen? Der betäubende Lärm des heutigen Weltlebens fing an, ihm in einer grossen Stadt, wie Berlin, drückend zu werden, weil die Anforderungen an ihn von aussen her mit jedem Tage immer mehr wuchsen, aber diese hypochondrische Stimmung, der er noch in den letzten Worten, die er geschrieben hat, in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Logik, einen beredten Ausdruck gab, dürfen wir nicht mit den Principien des Philosophen verwechseln. Auch seine Abhandlung über die englische Reformbill hat man in dem Sinne auszubeuten versucht, als ob er in Berlin von der Freiheit abgefallen wäre, zumal dieser Aufsatz im Staatsanzeiger erschien und ihn somit recht zum Staats- und Hofphilosophen zu stempeln schien. Was fürchtete denn Hegel aber von einer Aenderung des englischen Wahlgesetzes? Eine Beeinträchtigung der Freiheit des englischen Volkes. Aus den Tagebüchern Varnhagen's von Ense ersehen wir jetzt, dass Wilhelm von Humboldt Hegel damals in der That für einen der Freiheit abgeneigten Mann hielt, dessen immer steigende Wirksamkeit ihm für dieselbe gefährlich erschien, wogegen Varnhagen, ein Katholik und Romantiker, bemerkt, dass Hegel liberal, protestantisch und ein Anhänger der englischen Verfassung sei.

Von dem Vorurtheil als der unbestimmten, an diese und jene Seite des Systems sich hängenden Vorstellung, ist die Polemik zu unterscheiden, die einen wissenschaftlichen Charakter hatte, oder wenigstens die Form eines solchen annahm. Bis zur Herausgabe seiner Rechtsphilosophie war Hegel von der Kritik wenig beachtet worden. Erst mit ihr fing er an, dieselbe ernster und häufiger zu beschäftigen. Diese kritische Aufmerksamkeit steigerte sich, als er 1827 die zweite Ausgabe seiner Encyclopädie herausgab und als gleichzeitig durch ihn die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik begründet wurden, denn mit diesen machte seine Philosophie gegen die ganze bisherige Literatur Front. So lange er aber lebte, blieb die Polemik gegen ihn schwach. Sie war zwar oft im höchsten Grade gereizt, bissig, herabwürdigend, aber sie bewegte sich doch nur an der Oberfläche und die Verfasser solcher Schriften operirten auch oft nur anonym. Hegel selber gab ein Beispiel ihrer Abfertigung.

Dies änderte sich nach seinem Tode. Bachmann in Jena, ein ehemaliger Zuhörer Hegel's noch aus der Jenenser Periode, trat mit

einer ausführlichen Kritik seines gesammten Systems hervor, in welcher so ziemlich alle Vorwürfe enthalten waren, die man gegen Hegel aufzubringen pflegt. Ich antwortete darauf 1834 in einem an Bachmann gerichteten Sendschreiben über Hegel, in welchem ebenso ziemlich alles gesagt war, was zur Vertheidigung Hegel's damals vorgebracht werden konnte. Ich hatte dies in einem jugendlich übermüthigen Ton gethan, dem zwar auf Hegel'scher Seite grosser Beifall gezollt wurde, der mich aber als einen groben Gesellen auf der Gegenseite in Verruf brachte und mir von Bachmann eine Replik unter dem Titel: Antihegel, zuzog, die ich der burschikosen Laune halber, mit welcher ich den Herrn Hofrath bestürmt hatte, für verdient hielt und deshalb nichts darauf erwiderte. Ludwig Feuerbach übernahm in den Berliner Jahrbüchern die Antwort und liess dieselbe auch als aparte Brochüre drucken. Das *Pro* und *Contra* war in diesen Streitschriften schon so erschöpfend geäussert worden, dass die Folgezeit den Inhalt derselben grösstentheils, wenn auch in anderer Form, nur wiederholen konnte. Es kam aber eine ganz neue Wendung in die Polemik. Bachmann war der Vertreter der herrschenden Kathederphilosophie, der akademischen Gelehrsamkeit, der philiströsen Gemüthlichkeit. So sehr sein Angriff die Gegner Hegel's erfreute, weil er alles, was sie auf dem Herzen hatten, herauspolterte und mit vielen Citaten belegte, von denen sie fortan Gebrauch machen konnten, so war er doch keine berühmte Autorität, in deren Glanz man sich hätte sonnen können.

Eine solche wurde durch die schon oben erwähnte Vorrede Schelling's zur Uebersetzung der Cousin'schen Vorrede seiner Fragmente gegeben. Zwar waren es nur wenige Seiten, in denen Schelling den Stab über Hegel brach, allein sie genügten, zu wissen, dass derselbe Hegel's System in der That verwarf, was man als mündliche Tradition schon lange wusste. Schelling brachte die Vorstellung auf, dass Hegel auf einem Standpunct zurückgeblieben sei, den er selber in seiner Jugendperiode geschaffen habe, über welchen er jedoch längst mit einer zweiten, höheren Philosophie hinausgeschritten sei. Jener Standpunct sei der der abstracten Vernunft gewesen. Dieser Standpunct bringe es aber nur zu einer negativen Philosophie, die nämlich zwar das Nothwendige, das Nicht-nicht-sein-könnende, das Was der Dinge allein, keineswegs die Freiheit, das Auch-anders-sein-könnende, das Das der Dinge begreife. Schel-

ling verfehlte nicht, den Uebergang von der logischen Idee zur Natur bei Hegel zu verspotten, dass es nämlich die Langeweile sei, welche den Begriff bestimme, von sich zur Existenz der Natur abzufallen.

Diese Worte, von Schelling selber, dem einstigen Genossen Hegel's, gegen diesen geschleudert, fanden einen rauschenden Beifall, einen weithin schallenden Wiederklang bis über Deutschland hinaus. Natürlich setzte man voraus, dass ein Schelling, wenn er so geharnt gegen seinen alten Landsmann, Studiengenossen und Freund auftrate, auch wirklich im Besitz eines Systems sich befinde, welches das Hegel'sche von Grund aus zu stürzen vermöchte. Und natürlich glaubte dies Schelling auch von sich selber.

Hinrichs in Halle entgegnete in den Berliner Jahrbüchern Schelling auf eine ebenso würdige, als gründliche Weise, aber, wie es zu gehen pflegt, weder Schelling, noch einer seiner Anhänger, erwiderten auch nur das Geringste darauf. Es ist sehr verführerisch, in gewissen Situationen sich auf den Standpunct der Verachtung des Gegners zurückzuziehen, als verdiene derselbe wegen seiner Nullität gar keine Berücksichtigung.

Es entstand nun eine Zeit lang eine gewisse Spannung, indem nicht Wenige, die gegen Hegel Opposition zu machen wünschten, mit ihren eigenen Ansichten noch etwas zurückhielten und vorläufig auf Schelling hinzuweisen, ihm sich halb und halb, auf Bedingungen, anzuschließen sich begnügten. Wer wollte nicht gern statt eines negativen Systems ein positives, wer nicht gern statt eines Systems blosser Nothwendigkeit ein System der Freiheit, wer nicht statt eines dünnen, tothen Begriffs, einen lebendigen, schöpferischen Realismus?

Der jüngere Fichte und Weisse erklärten sich mit Schelling principiell einverstanden, machten aber den Anspruch eines eigenthümlichen, vom Schelling'schen noch unterschiedenen Systems, so wie sie auch unter einander durchaus nicht übereinzustimmen versicherten. Fichte gründete nun die Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, worin er mit Weisse, Chalybäus, Carrière, Ulrici, Wirth, Mehring und Anderen viele Jahre hindurch bis jetzt die Hegel'sche Philosophie nach allen Seiten hin bekämpfte. Als Schelling in Berlin mit seiner Mythologie und Offenbarung Fiasco machte, wandten auch sie sich gegen ihn, indem sie behaupteten, dass er nicht nur hinter ihren allgemeinen Erwartungen, sondern

auch vorzüglich gegen ihren eigenen Standpunct zurückgeblieben sei. Durch zwei Momente besonders charakterisirte sich die Polemik jener Männer. Erstens behaupteten sie, dass Hegel's System ein pantheistisches sei; zweitens dass es, als ein System der Nothwendigkeit, die Freiheit negire und das Recht der Individualität verkenne. Hegel hatte wiederholt den Vorwurf des Pantheismus von sich abgelehnt: umsonst, man bewies ihm, dass er sich in sich selbst irre; Hegel hatte das Princip der subjectiven Freiheit mit dem stärksten Nachdruck aufgestellt; er setzte ein Hauptverdienst seiner Philosophie darin, den Spinozismus überwunden, die Wahrheit des Absoluten nicht nur als Substanz, sondern auch als Subject gefasst zu haben; er hatte in seiner Psychologie den Begriff des individuellen Genius jedes Menschen entwickelt: umsonst, er musste die Freiheit leugnen. Ein eigenes kritisches Organ, wie schon erwähnt, wurde von Fichte und Weisse begründet, dem Publicum jene beiden Sätze zu wiederholen. In seinen vielen Bänden ward es nicht müde, die Insinuation der Gefährlichkeit der Lehre Hegel's, für die christliche Religion und für die moralische und politische Freiheit zu predigen. Man rettete unaufhörlich Gott und Freiheit, zuweilen auch noch die Unsterblichkeit. Fichte, Weisse, Philipp Fischer und der Katholik Staudenmaier fassten diese Polemik, die in dem genannten Journal sich in tausendfache Wendungen kleidete, auch zu besonderen Charakteristiken und Kritiken Hegel's und seiner Lehre zusammen.

Wenn diese Theisten hätten zugeben müssen, dass Hegel kein Pantheist, dass er kein Freiheitsleugner sei, was wäre ihnen Grosses von eigener Philosophie übrig geblieben!

Sie wurden jedoch bei dem Publicum dadurch unterstützt, dass sich innerhalb der Schule Hegel's selber eine Spaltung zwischen den sogenannten Alt- und Junghegelianern, oder, wie man es auch ausdrückte, zwischen der rechten und linken Seite bildete. In der Auffassung des Hegel'schen Systems als eines Systems der Freiheit waren beide Fractionen identisch, aber in Ansehung des Begriffs Gottes gingen sie auseinander. Die rechte Seite behauptete, dass Hegel Gott als das absolute Subject begriffen habe. Der menschliche Geist erhebe sich nach Hegel in Kunst, Religion und Wissenschaft allerdings zur Absolutheit, aber er sei nicht selber das schlechthin Absolute. Die linke Seite behauptete, dass nach Hegel das, was er den absoluten Geist nenne, nur in der Menschheit existire. Die

absolute Substanz sei Subject, sofern sie es in den Subjecten werde, Gott als an und für sich seiendes Subject sei eine Abstraction; das concrete Dasein des Göttlichen finde sich nur in Kunst, Religion und Wissenschaft. Die Linke bestätigte also die Polemik der theistischen Opposition und es wurde von hier ab ein gleichsam ausgemachter Satz, dass die linke Seite allein Hegel richtig verstanden habe, und dass die rechte den Theismus gewaltsam und künstlich in Hegel hineininterpretire. Es wurde dies auch in's Morale übergespielt. Es sollte der Rechten an Muth gebrechen, die rechten Consequenzen der Principien Hegel's zu ziehen. Die Linke wurde deshalb als aufrichtig und als unerschrocken gepriesen.

Es entstand also eine Polemik der Junghegelianer gegen die Althegeleianer. Gabler, Hinrichs, von Henning, Daub, Marheineke, Conradi, Erdmann, Schaller u. s. w. sollten mit ihrer theistischen Auffassung Hegel's im Unrecht sein. An der Spitze der Linken stand und steht Michelet, dem sich Strauss, Feuerbach, Bayrhofer, Vischer, Ruge und eine grosse Menge weniger bekannter Namen, vorübergehend Bruno Bauer, anschlossen. Leo erfand für sie in seiner feierlichen Anklage derselben auf Atheismus den Namen der Hegeelingen.

Es folgte nun eine theologische und politische Krisis der Hegel'schen Philosophie, die an Stärke, Umfang und Bedeutung nichts Aehnliches in der Geschichte neben sich hat.

Die theologische Krisis wurde durch Strauss und Feuerbach, die politische durch Ruge herbeigeführt. Strauss erschütterte die ganze Theologie durch sein Leben Jesu und durch seine christliche Glaubenslehre, mit welcher er die dogmatische Schlussabhandlung seines Lebens Jesu vervollständigte. Er verwandelte das Individuum eines Gottmenschen in die Gattung der Menschheit. Feuerbach in seiner Schrift über das Wesen des Christenthums verwandelte die Theologie in Anthropologie, d. h. er leugnete die Existenz eines durch sich selbständigen, selbstbewussten Gottes und behauptete, dass der Mensch sich sein eigenes Wesen in der Form der Vorstellung eines ausser ihm seienden, von ihm unterschieden sein sollenden Subjectes projicire. Unstreitig gehört die Form, unter welcher der Mensch sich Gott vorstellt, seinem eigenen Bewusstsein an; sie ist ein anthropologisches Product. Hegel hatte in seiner Phänomenologie des Geistes diesen ganzen Process des religiösen Selbstbewusstseins in seiner Metamorphose ausführlich geschildert. Aber diese Form

ist nur ein Moment des gesammten religiösen Processes, der noch ganz andere Elemente in sich schliesst. Die Menschen übersetzen nach Feuerbach auch ihre egoistischen Wünsche in Prädicate, welche sie ihrem Gotte *via eminentiae* verabsolutirt beilegen und bringen so ein von ihrem Aberglauben geheiligtes Machwerk heraus, das voller Illusion ist. Die Religion ist der gefährlichste Irrthum des Menschen, weil er in derselben sich seines eigenen Wesens durch Projection in Vorstellungen entfremdet, denen keine Realität entspricht. Dem Inhalt nach ist Feuerbach's Atheismus von dem Holbach's in seinem System der Natur zur Zeit Diderot's in nichts unterschieden. Auch konnte Feuerbach später der Consequenz nicht entgehen erst in den Sensualismus und von ihm in den Materialismus zu fallen und die Natur ausdrücklich als das Absolute, als das Erste und Letzte zu proclamiren. Feuerbach wurde der heftigste Gegner Hegel's nicht nur auf dem religiösen Gebiete, sondern auch auf dem logischen und psychologischen. Ja er trug ihm zuletzt nach, Professor gewesen zu sein, weil ein akademischer Docent, eingepfercht in die Schranken einer Facultät, sich nicht von Bornirtheit frei halten könne. Der Baron Holbach war auch für seinen Atheismus begeistert, allein es fehlte ihm die Fähigkeit, seinem Enthusiasmus einen enthusiastischen Ausdruck zu geben. Hier musste ihm Freund Diderot helfen. Feuerbach dagegen ist Holbach und Diderot in Einer Person. Er schreibt, ein Begeisterter, begeisternd. Das Princip seines Styls liegt in der Hegel'schen Phänomenologie; er hat besonders zwei Capitel derselben nach allen Richtungen ausgebeutet, das eine, welches die Beschreibung des unglücklichen Bewusstseins enthält, das andere, welches den Kampf des Glaubens und der Aufklärung schildert. Feuerbach ist eine analytische, kritische, zur Komik und zum Witz geneigte, systemfeindliche Natur, deren Polemik gegen Hegel das grösste Glück bei Allen machte, die nicht über das erste Drittel seiner Phänomenologie und den ersten Band seiner Logik hinausgekommen waren.

Es ist merkwürdig, welche Macht eine Phrase erlangen kann. Es wurde nämlich von Seite der Feuerbach'schen Anthropologie behauptet, dass Hegel eine Religion des Diesseits lehre. Jahre hindurch, bis diesen Augenblick, ist diese Phrase wiederholt worden, und zwar mit der Intention, Hegel damit einen der niederschmetterndsten Vorwürfe zu machen. Aber Diesseits und Jenseits sind ja nur Momente eines andern Begriffs, nämlich des der Grenze, wie Hegel's

Logik sehr deutlich lehrt. Da nun, nach Hegel, die Religion die Versöhnung des Menschen mit Gott zum Inhalt hat, so möchte man doch wissen, was in derselben diesseits, was jenseits sein soll. Die Gegenwart des Absoluten im Geist der Menschen vernichtet nothwendig alle Relativität, alle Dualität, oder es ist nicht Ernst mit ihr. Es ist irreligiös, zu denken, dass die Wahrheit unseres Lebens erst nach unserm Tode anfangen soll. Die Phantasie des gläubigen Bewusstseins zerlegt freilich den absoluten Inhalt des Geistes in verschiedene Vorstellungen, die uns bald in die Vergangenheit zurück, bald in die Zukunft vorwärts schicken. Aber sie ergänzt eben Vorstellung durch Vorstellung. Dem Mangel oder dem Fehler, der in einer Vorstellung liegt, sucht sie durch eine andere Vorstellung abzuhelpfen. Himmel und Hölle werden als diesem Leben jenseitig vorgestellt, aber der Glaube singt ebenso wohl von der Seligkeit, welche die Gnade Gottes dem Menschen hier schon gewähre. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.* Vor jeder Lüge, wie Kant sagte, sind wir noch im Paradiese. Wenn die Menschen bei dem Erkennen des Wahren, dem Vollbringen des Guten, dem Geniessen des Schönen, ausrufen, es sei göttlich, es sei himmlisch, so haben sie ganz Recht, denn, was die Religion himmlisch nennt, ist ausserhalb des Wahren, Guten und Schönen nicht zu finden, und wenn man das ganze Universum durchsuchte. Es ist jedoch klar, dass viele, auch sonst gebildete Menschen, sich von Himmel und Hölle ganz falsche Vorstellungen machen. Sie bringen zu der des Himmels einen versteckten fleischlichen Egoismus, zu der der Hölle einen versteckten fleischlichen Terrorismus mit. Sie bleiben, wie tugendhaft sie sonst seien, für das, was sie einmal das Jenseits nennen, Eudämonisten; während doch Himmel und Hölle Zustände unseres Bewusstseins sind. Hegel so gut als Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, verlegten Himmel und Hölle nicht aus uns heraus. Das Hauptgeschäft Feuerbach's bestand nun darin, zu zeigen, wie der Mensch den absoluten Inhalt der Religion an Vorstellungen der Phantasie entäussere. Die Polemik gegen alle Jenseitigkeit ist das Pathos seiner Beredsamkeit. Alle seine Arbeiten bis zu seiner Theogonie herunter sind phänomenologische. Wenn er aber, weil der Mensch freigelassen ist, sich selber die religiösen Vorstellungen zu gestalten, deshalb auch die Existenz Gottes leugnete, so machte er einen Fehlschluss. In seiner Theogonie hat er die Prädicate verglichen, welche die hellenische Religion ihren Göttern,

zumal dem Zeus, ertheilt, mit denen, welche die jüdische Religion von ihrem Jehova aussagt, und gefunden, dass sie im wesentlichen übereinstimmen. Er folgert daraus, dass die Vorstellung Gottes eine rein menschliche ist. Aber folgt denn nicht auch daraus, dass die Vorstellung Gottes auch einen von der Willkür des Menschen unabhängigen, objectiven Inhalt haben müsse?

Die grosse theologische Bewegung, welche Strauss und Feuerbach hervorriefen, gewann in den Halleschen Jahrbüchern, welche Ruge und Echtermeyer stifteten, ein kritisches Organ, das an sprudelnder Lebendigkeit und Schlagkräftigkeit nicht seinesgleichen gehabt hat. In diesem Journal vollzog sich aber der Uebergang der Hegel'schen Philosophie von der theoretischen Existenz zur praktischen. Die Jahrbücher wollten anfangs nur neben den Berliner Jahrbüchern eine freiere, den Bedürfnissen der Jugend entsprechende Richtung anbahnen. Ruge aber, ein alter Burschschafter, spielte sie, im Kampf zunächst mit Leo, bald auf das politische Gebiet über. Zuerst kämpften die Jahrbücher für den Protestantismus und für Preussen als den Hort desselben. In Uebereinstimmung hiermit feierten sie Hegel als den Protestant, der den protestantischen Glauben zum philosophischen Bewusstsein erhoben habe. Bald aber wendeten sie sich gegen Preussen, weil es ein blosser Beamtenstaat sei, der die Bürger als politische Laien misshandle; sodann gegen den Protestantismus, dem sie die Feuerbach'sche Anthropologie entgegenstellten; endlich gegen Hegel selber, dessen Rechtsphilosophie Ruge selber in Angriff nahm, zu zeigen, wie sehr er hinter den Forderungen der Zeit zurückbleibe. Nachdem die Jahrbücher so mit Preussen, mit dem Protestantismus und mit Hegel gebrochen hatten, mussten sie aus Preussen nach Sachsen auswandern und verwandelten sich in die Deutschen Jahrbücher.

Deutschland wurde nun Preussen, eine Religion der Humanität dem Protestantismus und Feuerbach Hegel entgegengesetzt. Feuerbach war aber von der Philosophie principiell abgefallen, insofern er die sinnliche Gewissheit zum Kriterium der Wahrheit gemacht wissen wollte, d. h. sich auf den Standpunct stellte, den Hegel in seiner Phänomenologie als den untersten für die Erfahrung des Bewusstseins aufgestellt hatte. Feuerbach führte in den Jahrbüchern selber die philosophische Polemik gegen Hegel und dessen Logik. Er tödtete damit die Philosophie. Der rohe Empirismus und weiterhin der Materialismus mussten den Idealismus verdrängen. Bruno

und Edgar Bauer, welcher letztere unter dem Namen Radge schrieb, rissen die Jahrbücher in den Fanatismus eines nihilistischen Radicalismus fort. In der Theologie eröffneten sie gegen Strauss, mit dessen Verherrlichung Vischer die Jahrbücher begonnen hatte, eine heftige Polemik und rasteten nicht, bis sie zum Atheismus vorgedrungen waren.

In der Politik wurde über den patriotischen deutschen Standpunct zum Kosmopolitismus und, im Gegensatz zu Hegel's monarchischem Constitutionalismus, zum Republikanismus, ja bis zu Andeutungen des socialen Communismus fortgegangen. Die sächsische Regierung machte den Jahrbüchern den Process und die sächsischen Kammern verurtheilten sie.

Noak's Jahrbücher für speculative Philosophie, Wigand's Vierteljahrsschrift und Epigonen, Schwegler's Jahrbücher der Gegenwart waren Fortsetzungen der Junghegelschen Richtung der Deutschen Jahrbücher. Das Jahr 1848 machte ihnen wie den alten Berliner Jahrbüchern ein Ende. Es machte auch der religiösen und politischen Klemme ein Ende, in welche die Hegel'sche Philosophie durch ihren Verlauf in die äussersten negativen Extreme gerathen war. Das Ministerium Altenstein hatte sie begünstigt; das Ministerium Eichhorn hatte sie verfolgt. Die Opposition Schelling's, Baader's, die der sogenannten Pseudohegelianer Fichte, Weisse, Wirth, Ulrici, Carrière, die Opposition der Herbart'schen Schule, die der orthodoxen Theologie und die der reactionären Politik, die Opposition des Junghegelianismus hatten die wesentliche Kraft ihrer Polemik nach allen Seiten hin erschöpft. Frei geworden von allen diesen Hemmungen konnte die Hegel'sche Philosophie nunmehr ruhiger und unbefangener sich dem Ausbau des Systems widmen. Ihre alten und jungen Gegner hörten zwar nicht auf, ihre herkömmliche Polemik zu wiederholen; es erschienen auch noch pietistische, tückische Pamphlete gegen sie, wie der berühmte Roman: *Eritis sicut Deus*, allein das Publicum war gleichgültiger gegen solche Angriffe geworden. Das Bewusstsein der Zeit hatte an den grossen politischen Kämpfen, an den Bürger- und Völkerkriegen, an den immer weiter sich dehnenden wirthschaftlichen Arbeiten der Nationen einen Inhalt empfangen, gegen dessen<sup>o</sup> Bedeutendheit die Conflictte philosophischer Schulen oder gar der Streit einiger Philosophen zu einer ephemeren Gleichgültigkeit herabsank.

Von diesem Umschwung unseres gesammten öffentlichen Lebens

muss man sich eine deutliche Vorstellung machen, um zu begreifen, wie sehr auch die Philosophie durch ihn gewonnen hat und die Hegel'sche am meisten, weil sie tiefer und gefährlicher, als jede andere, in die Entwicklung der Krisis hineingerissen war.

Ueberblickt man die gesammte gegen Hegel's System geführte Polemik, so ergiebt sich, dass dieselbe so gut als nichts von ihm übriggelassen zu haben scheint. Es war von Fichte, Weisse, Ulrici, Wirth, Carrière, Baader des Pantheismus; es war von Leo des Atheismus; es war von Hengstenberg und vielen andern Theologen der Unchristlichkeit; es war von dem österreichischen Schulrath Exner, einem Herbartianer, der Unwissenschaftlichkeit in der Psychologie; von Allihn, einem Herbartianer in Halle, in einer gegen meine Pädagogik gerichteten Schrift der Corruption der Jugend; es war von Schubarth in Hirschberg wegen seiner Lehre von der constitutionellen Monarchie des Hochverraths gegen den preussischen Staat; es war von Stahl wegen seines politischen Rationalismus; von Ruge und Haym wegen seiner reactionären Gelüste; von Feuerbach wegen seines Spiritualismus; von den Katholiken wegen seines Unglaubens und seiner revolutionären Tendenzen; von allen Parteien wegen seiner widerspruchsvollen Methode angeklagt. Man hätte glauben sollen, dass es nach so vielen und so vielseitigen Niederlagen, die es erlitten haben sollte, wenn man die Sprache seiner Gegner hörte, in ein Nichts hätte zerstäuben müssen. Dennoch erhielt es sich; dennoch blieb es der unausgesetzte Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit; dennoch fuhren seine Gegner fort, sich von seiner Polemik zu ernähren; dennoch gingen die romanschen Nationen in dem Streben nach seiner Aneignung immer weiter d. h. also, das System Hegel's ist noch immer der Mittelpunkt der philosophischen Agitation. Kein anderes System übt auch jetzt noch eine so allgemeine Anziehung; kein anderes hat auch jetzt noch in gleichem Maasse alle andern gegen sich gekehrt; kein anderes hat, unbeschadet seiner Eigenthümlichkeit, eine solche Bereitwilligkeit und Möglichkeit zur Aufnahme aller wahren Fortschritte der Wissenschaft.

---

## DIE ZUKUNFT DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS.

Es würde eine leichtsinnige Unterschätzung der Polemik gegen Hegel sein, wenn man sich einbilden wollte, dass sie gegen sein System nur aus Irrthum, Missverstand oder gar Böswilligkeit gekämpft habe. Man muss vielmehr zugestehen, dass in dem System selber Schwierigkeiten vorhanden sind, auf welche die Polemik aus ganz objectiven Gründen immer von neuem zurückkommt. Hätte Hegel noch länger gelebt, hätte er selbst die Ausführung der einzelnen Theile seines Systems, namentlich die Philosophie der Natur und der Religion, vollenden können, so würde sich wahrscheinlich vieles anders gestaltet haben. Statt dessen musste die Schule für ihn eintreten und damit war natürlich dem Streit der Schüler unter einander die Thür geöffnet.

Was wird nun die Zukunft der Hegel'schen Philosophie sein?

Auf diese Frage lässt sich nicht einfach antworten, denn es müssen für sie verschiedene Punkte auseinandergehalten werden.

Zuvörderst, dass sie eine Zukunft hat. Sie hat eine solche, einmal weil sie ein wichtiges Moment der Entwicklung der Philosophie überhaupt ist. Die Geschichte der Philosophie wird nicht umhin können, das Hegel'sche System immer von neuem zu überliefern. Es hat einen zu mächtigen Keil in die Literatur hineingetrieben, als dass es zur Unbedeutendheit herabgedrückt und nur nebenher als eine ephemere Erscheinung abgefertigt werden könnte. Das zeigen uns jetzt schon sogar die gewöhnlichsten Compendien der Geschichte der Philosophie, von welchem Standpunkte aus sie auch geschrieben werden mögen.

Zweitens aber liegt eben in der relativen Unvollendung des Systems, in welcher sein Stifter es hinterlassen hat, der unwiderstehliche Reiz, diese Fortgestaltung zu versuchen. Es wird also auch eine productive Fortbildung haben, wie dies im Alterthum mit Plato und Aristoteles in ihren Commentatoren auch der Fall gewesen.

Es lassen sich aber auch aus der bisherigen Entwicklung der Philosophie bereits die bestimmteren Punkte angeben, auf welche diese productive Thätigkeit sich hinrichten muss, denn es sind vorzüglich diejenigen, welche der Polemik zum Anhalt gedient haben.

Es muss also gefragt werden, was in Hegel's System als aus-

gemacht und was in ihm als problematisch angesehen werden kann? Die Antwort auf diese Frage wird das Gewisse und das Unge- wisse von einander scheiden. Was ist nach Hegel die Philosophie? Die Wissenschaft der Vernunft. Sie ist als Wissen überhaupt von den übrigen Wissenschaften nicht unterschieden, sondern ihr Unter- schied liegt nur in der Klarheit und Gewissheit, mit welcher sie sich der Nothwendigkeit ihrer Bestimmungen als schlechthin allge- meiner bewusst ist.

Was heisst also philosophiren?

Es heisst denken. Bleibt das Denken bei Abstractionen stehen, so wird es dogmatisch; reflectirt es auf den Gegensatz und Wider- spruch der Gedanken, so wird es skeptisch; erkennt es die Einheit des Gedankens als eine sich von sich selbst unterscheidende und den Unterschied in sich zurücknehmende, so wird es speculativ. Das speculative Denken ist das wahre philosophische, weil es das Wahre so denkt, wie es an und für sich ist.

Kann die Philosophie mit einer Voraussetzung anfangen?

Nein, denn ein Gefühl, eine Vorstellung oder Thatsache, als etwas Gegebenes, würde eine Schranke des Denkens sein, die es sich erst auflösen müsste. Das Denken kann nur mit sich selbst anfangen. Voraussetzungslosigkeit heisst nicht Anfangen mit Nichts, sondern das Abstrahiren des Denkens von jeglicher Bestimmtheit. Das Resultat dieser absoluten Abstraction ist zugleich die Wahrheit aller absoluten Skepsis. Es ist der Gedanke des reinen d. h. noch nicht weiter bestimmten Seins, der mit dem reinen, d. h. ebenso von aller weiteren Bestimmtheit abstrahirenden Denken zusammenfällt.

Hegel fordert, diesen Anfang begreifen zu können, dass der Mensch sich zur Fähigkeit des abstracten Denkens fortgebildet habe. Dies zu bewirken, ist das Geschäft einer pädagogischen Behandlung, die sich im wesentlichen auf die Psychologie, speciell auf die Phäno- menologie, auf die Lehre vom Bewusstsein, stützt. Platon trägt sie im Theätetos vor.

Dieser subjective Anfang des Philosophirens, der Entschluss zum Denken, ist also von dem objectiven Anfang des Denkens in sich, von der absoluten Abstraction der Cartesianischen Voraussetzungs- losigkeit zu unterscheiden.

Der erste Begriff ist nun zwar ein schlechthin nothwendiger oder, philosophisch gesprochen, eine Bestimmung des Absoluten, dem es zukommt, zu sein. Es ist aber nicht der wahre Begriff des Ab-

soluten in dem Sinn, dass derselbe auch für sich selbst der absolute ist. Erst das Subject ist das Absolute, dessen Denken sich selbst als alles Sein, als alle Wahrheit weiss und will. Dies ist der Begriff des Geistes, der das Realprincip der Philosophie ausmacht.

Das Denken ist bei Hegel Anfang und Ende der Wissenschaft, wie der Wirklichkeit, welche sie in sich begreift. Sie ist daher Idealismus, denn der Gedanke bewegt Alles, oder, wie man auch gesagt hat, Monismus, nämlich die Einheit der Vernunft.

Alle diese Bestimmungen, welche nunmehr Jahre lang durch die vielfachste und heftigste Polemik ventilirt worden sind, haben Stand gehalten. Sie sind unwiderleglich, denn sie sind das Werk der ganzen Geschichte der Philosophie. Aus dem Begriff des Denkens folgt der der Eintheilung der Philosophie, die ebenfalls eine durch die gesammte Geschichte vermittelte ist.

Das Denken in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit seiner eigenen Bestimmungen ist der Begriff der Vernunft.

Das Denken als sich zur Objectivität entäussernd, seinen Begriff in ihr als gedachten setzend, ist die Natur.

Das Denken, als sich in seiner Vernünftigkeit wissend und dies Wissen wollend, um es als Dasein zu vergegenständlichen, ist der Geist.

Hegel bedient sich des Wortes Idee für das Absolute, um so wenig wie möglich an concretere Formen desselben zu erinnern. Die Idee im abstracten Elemente des Denkens nennt er die logische. Er vermeidet das Wort Vernunft, weil dasselbe auch dem Verstande entgegengesetzt wird. Insofern aber die wahre Vernunft den Verstand in sich einschliesst, kann man auch mit Kant ihren Namen für die systematische Totalität der absoluten Abstractionen gebrauchen.

Die Natur definirt er innerhalb der Eintheilung der Idee nur als das Anderssein derselben; eine zwar von Platon hergenommene, allein deshalb doch wenig genügende Charakteristik der Natur. Auch der Ausdruck Abfall der Idee von sich, an den Hegel innerhalb der Naturphilosophie erinnert, ist ein sehr zweideutiger. Es soll eben die Entgegensetzung des in sich und des ausser sich seiden Gedankens, des Denkens gegen das in Raum und in Zeit äusserliche Sein ausgesprochen werden.

Den Geist nennt Hegel die Rückkehr der Idee in sich. Er

liebte dies Wort, weil es die Vorstellung eines Processes in's Endlose abschneidet und weil es die Bewegung als subjective ausdrückt. Es kann aber die falsche Auslegung erfahren, als ob der Geist lediglich im Denken der logischen Idee sein Ziel habe, während er doch aus seiner Freiheit sich eine Welt in und durch die Natur als sein Organ erschafft. Der Geist hebt den Gegensatz von Denken und Sein, von Vernunft und Natur, in sich auf. Er hat Vernunft und er hat Natur.

Alles, was existirt, fällt unter eine dieser drei Sphären. So weit geht alles gut und so weit verständigen sich auch wohl die Philosophen; allein so wie man in das Besondere sich einlässt, kommen die Schwierigkeiten, die man sonderbar Hegel zur Last zu legen pflegt, als ob man es besser wüsste, die aber in der Sache liegen. Zunächst der Begriff der Vernunft. Da sie der Inbegriff der Kategorien des Denkens überhaupt ist, so kann sie in den Begriff der Psychologie hineingezogen werden, der sich ohne den Begriff der Vernünftigkeit des Bewusstseins und des Denkens nicht denken lässt. Die Kategorien werden dann darauf angesehen, dass wir es sind, die in ihnen denken. Sie werden als Formen unserer Intelligenz beschrieben, die an sich leer und gegen den Inhalt gleichgültig sind, der unter sie subsumirt wird. Dies ist die sogenannte formale oder psychologische oder inductive Logik, oder wie man sie sonst nennen will. Hegel hat sie nie geleugnet. Das Denken macht in seiner Function als Begreifen, Urtheilen und Schliessen eine ausdrückliche Stufe der theoretischen Intelligenz bei ihm aus. Das subjective Denken entwickelt sich aus dem Vorstellen durch die Vermittelung der Sprache.

Etwas anderes ist aber der objective Begriff der Kategorien an sich selbst. Sie sind ihrem Inhalt nach von dem Act des subjectiv Gedachtwerdens unabhängig und bestimmen sich in ihrem Zusammenhang selber, wie mehrfach schon gezeigt ist, dass Qualität und Quantität, Identität und Unterschied, Inhalt und Form, Ursache und Wirkung, Allgemeines und Besonderes u. s. w. sich durch sich selbst auf einander beziehen. Die Erforschung und Darstellung der Kategorien in diesem ihrem eigenen Zusammenhange ist die Aufgabe der speculativen Logik und diese Aufgabe ist bisher von Niemand so vorzüglich, als von Hegel, gelöst worden.

In der Art und Weise aber, wie dies geschehen, sind unleugbar Schwierigkeiten vorhanden, welche die Polemik aufgedeckt hat.}

Die eine derselben ist der Uebergang vom Begriff der Substanz zu dem des Subjects. Zunächst ist hier eine gewisse Unklarheit des Gebrauchs des Wortes Substanz vorhanden, die in und ausserhalb der Schule grosse Verwirrung angerichtet hat. Der Begriff der Substanz als solcher ist ein ganz allgemeiner, ontologischer. Spinoza aber hat diesen Begriff in seiner Ethik verabsolutirt. Es existirt nach ihm nur Eine Substanz. Hegel hat dagegen polemisirt, allein aus dieser Polemik gerade ist die Fassung des Wortes Substanz in seiner theologischen Specification geblieben. Gewiss hat Hegel Recht, zu sagen, die absolute Substanz d. h. Gott, ist Subject, allein Substantialität überhaupt kommt allen Wesenheiten zu, welches auch ihre Qualität sei, wie Hegel selber z. B. von der Substanz des Staates, der Familie u. s. w. spricht.

Der Begriff der Subjectivität enthält metaphysisch noch nichts anderes, als den der Selbstbestimmung im Gegensatz zur äusseren Causalität. Das Subject ist selbst die Ursache seiner Causalität. Es bestimmt sich in sich, Ursache zu werden. Der Realität seines Wirkens geht also ein idealer Act voraus, der von der Verursachung, die er bethätigt, noch unterschieden ist. Dieser Act ist in seiner reinen Form unstreitig das Denken, aber er kann auch als Trieb, als Instinct, als Gefühl existiren. Es entsteht hier auch eine andere Causalität, die der Zweckmässigkeit, in welcher das Subject durch seine Thätigkeit dasjenige realisirt, was schon vor dem Wirken in ihm als ideelle Ursache vorhanden war. Durch den Zweck erzeugt sich der Begriff des Mittels als einer Zwischenursache zwischen dem Subject an sich und der Realität, die es hervorbringen will.

Es fragt sich daher, ob der Begriff der Subjectivität und der aus ihr als Ursache folgenden Zweckthätigkeit nicht, wie schon von Aristoteles geschehen, noch zu dem Kreise derjenigen Kategorien gerechnet werden müsse, die Hegel selber metaphysische im engern Sinn nennt?

Diese würden dann innerhalb der Logik die erste Gruppe ausmachen, also: 1) Sein, 2) Wesen, 3) Subject (Zweck). Sie würden die Definition des Seins überhaupt im Gegensatz zu dem des Begriffs enthalten, der in diesem Zusammenhange den Begriff des Zweckes in sich aufheben würde, sofern jedes seiner Momente, das Allgemeine, das Besondere, das Einzelne, für sich Zweck, jedes aber auch Zweck für das andere ist, alle drei mithin sich unter einander vermitteln. Hegel hat den Begriff in diesem Sinn die Kategorie der Freiheit genannt, weil das Allgemeine sich selbst zu seinem Besondern, das Besondere sich selbst zu seiner Vereinzelung fortbe-

stimmt, aber Freiheit im ethischen Sinn ist hier noch nicht vorhanden, da im Gegentheil das Verhältniss der Momente des Begriffs untereinander noch ein Verhältniss der Nothwendigkeit ist.

Ich will, da es hier zu weitläufig werden würde, und ich dies alles in meiner Wissenschaft der logischen Idee ausführlich behandelt, mich auch in den Epilegomenen zu derselben gegen Michelet's und Lassalle's Einwürfe hinreichend vertheidigt habe, auf die Lehre vom subjectiven Begriff nicht weiter eingehen, sondern zu dem andern Punct kommen, der in Hegel's Logik für die Polemik immerfort Anstoss erregt hat. Hegel geht nämlich vom subjectiven Begriff zum objectiven über. Unter Objectivität des Begriffs wird man unbefangen nichts anderes, als die Realisirung des Allgemeinen im Besondern und Einzelnen verstehen können. Insofern enthält der Begriff des Einzelnen den des Objects. Hegel will aber unter Objectivität hier das Verhältniss verstanden wissen, welches sich unter Objecten mechanisch, chemisch und teleologisch erzeugen kann. Ein Object kann durch seine Selbständigkeit sich gegen andere in gleichgültiger Aeusserlichkeit verhalten; dies ist das Princip des Mechanismus —; oder es kann durch seine Beschaffenheit von innen her sich auf ein Anderes als seine ihm vorausgesetzte Ergänzung beziehen: das Princip des Chemismus —; oder, es kann, sei es mechanisch, sei es chemisch, für ein Subject irgendwie zum Mittel für einen Zweck werden: das Princip der äusseren Teleologie. Hegel geht auch hier, sich zu rechtfertigen, auf Kant zurück, der den Begriff des Objects als den einer Synthesis des Mannichfaltigen bestimmt. Diese Definition empfängt hier den bestimmtern Sinn, dass das Einzelne die Einheit des Allgemeinen und Besondern ist. Hier kann nur die Frage aufgeworfen werden, ob Mechanismus und Chemismus, in dieser concreten Form wie Hegel es thut, in den Kreis der logischen Bestimmungen aufzunehmen, oder ob sie nicht als Formen der reinen Nothwendigkeit der Kategorie der Causalität unterzuordnen, das Richtigere wäre, denn das metaphysische Schema des Mechanismus ist das der Substantialität und Accidentalität, und das des Chemismus die Wechselwirkung der Substanzen. Wenn wir dem Geist auch mechanische und chemische Verhältnisse vindiciren, so geschieht es theils, weil er als endlicher Geist die Natürlichkeit an sich hat, theils aus Analogie, was gestattet sein muss, da der Geist die Natur in sich aufhebt. Herbart stimmt mit Hegel darin überein, im Mechanismus und Chemismus universelle apriorische

Kategorien zu erblicken. Es ist aber dies höchst interessante und wichtige Problem bis jetzt noch sehr vernachlässigt. Ich muss von mir selber das Bekenntniss ablegen, dass ich diesen controversen Punct zwar schon mehrfach angeregt, jedoch keineswegs in einer mir genügenden Weise behandelt habe. Ich gehe lange mit einer eigenen Schrift über Hegel's Objectivität des Begriffes um, allein die Untersuchung hat mich in solche Weitläufigkeiten und in solche Abgründe der Speculation geführt, dass ich den Muth zum Abschluss sobald nicht werde gewinnen können.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem Begriff der Idee, mit welcher Hegel die Logik schliesst. Gegen seine allgemeine Definition, in ihr die Einheit des Begriffs und seiner Realität zu setzen, wird sich nichts einwenden lassen. In der Durchführung jedoch stossen wir auf Bedenklichkeiten. Die Logik kann den Begriff der Idee doch nur als Abstractum aufstellen; sie kann sich noch nicht auf einen besondern Inhalt der Idee hinrichten. Hegel hat Recht, wenn er das Leben, das Wahre, das Gute Idee nennt. Sind dies aber Bestimmungen der Idee im abstracten Elemente des Denkens? Fällt der Begriff des Lebens nicht in die Natur, der der Erkenntniss des Wahren, der der Vollbringung des Guten in das Bereich des Geistes? Kann die Logik den Begriff des Willens deduciren? Nimmt man daher, da nach Hegel selber Natur und Geist von der logischen Sphäre ausgeschlossen bleiben sollen, diesen Inhalt aus seiner Logik heraus, so wird seine Ideenlehre allerdings sehr mager. Es bleibt dann von ihr nur der Begriff der absoluten Methode. Allein eben dieser Begriff ist von Hegel zu unvollständig ausgeführt worden. Nimmt man die in ihm liegenden Elemente heraus, so ergibt sich der Begriff der Idee 1) als Princip; 2) als Methode; 3) als System. Es wird dann möglich, den Begriff des Negativen aus der Vieldeutigkeit zu erlösen, worin er bei Hegel vorkommt und den Uebergang zum Begriff der Natur deutlicher zu machen. Es hat stets etwas Paradoxes und Befremdendes gehabt, wenn Hegel bei dem Begriff der Methode plötzlich von der sich als alle Wahrheit wissenden Idee spricht, die sich zu ihrem Anderssein, zur Natur, frei aus sich entlasse. Sich wissen kann nur ein Subject; etwas frei aus sich entlassen, kann nur ein Subject. Wenn man die Zusätze beachtet, die Michelet zur Einleitung von Hegel's Naturphilosophie hat drucken lassen, so kann man auch gar nicht zweifelhaft sein, dass er unter Idee hier das Absolute verstanden habe, das wir populär Gott zu

nennen pflegen. Es muss aber eingeräumt werden, dass die Art und Weise, wie er sich am Schluss der Logik ausgedrückt hat, Zweideutigkeit und Missverständniss im Gefolge haben könne. Schelling hat wirklich über diesen Schluss der Logik gespottet; hat er aber die Schöpfung der Natur etwa klarer gemacht als Hegel?

Es sei erlaubt, hier an den ursprünglichen Entwurf des Hegel'schen Systems zu erinnern, in welchem die Logik mit dem Begriff der absoluten Subjectivität schliesst, welche durch ihr productives Anschauen die Natur hervorbringt. Es ist nämlich von Seiten Michelet's und vieler Anderer, die seine Zuhörer gewesen, die logische Idee subjectlos als die immanente Macht der Natur und des Geistes genommen worden. Die Immanenz existirt auch; es fragt sich nur, wie? Wird davon abstrahirt, dass das Denken doch nur durch ein denkendes Subject möglich ist, so wird der Begriff der Vernunft als eine Abstraction verabsolutirt. Es entsteht, wie die Gegner Hegel's es richtig bezeichnet haben, ein Panlogismus. Die Methode wird dann, wie Michelet seinerseits ebenfalls mit richtiger Consequenz gesagt hat, das, was in andern Systemen unter Gott verstanden wird. Wenn daher von Erdmann, Hinrichs, Gabler, Schaller u. A. der Theismus des Hegel'schen Systems behauptet worden, so haben seine Gegner beständig Michelet's Consequenz als die wahrhaftere Philosophie Hegel's angeführt und erklärt, dass sie ihrerseits Hegel auch nicht anders zu verstehen vermöchten. Als Strauss seine christliche Glaubenslehre herausgab, unterwarf ich die Principien derselben in den Berliner Jahrbüchern einer ausführlichen Kritik, welche dem Grafen von Cieskowski Veranlassung zu einer eigenen Schrift wurde, in welcher diese Controverse vortrefflich beleuchtet wurde. Die Freundschaft für Michelet hielt Cieskowski nicht ab, sich für den Theismus zu erklären, den ich gegen Strauss geltend gemacht hatte.

Was nun die Methode des Hegel'schen Systems betrifft, so liegt ihre Bearbeitung noch sehr darnieder. Es ist unendlich viel über sie gesprochen, aber es ist wenig an ihrer Vervollkommnung gearbeitet worden. Sie ist für die Polemik gegen Hegel stets der eigentliche Mittelpunkt geblieben, weil er selber in der That einen Hauptaccent darauf legte. Sie bietet viele scheinbare, aber auch viele wirkliche Schwierigkeiten, die nicht mit Machtsprüchen abzuweisen sind. Hier gerade hat die Hegel'sche Philosophie noch eine reiche Zukunft vor sich, denn die Probleme, die sich hier aufdrängen, for-

dern einmal ihre Erledigung. Hegel's Grundgedanke, von unten nach oben fortzubauen, mit jedem Schritt der Erweiterung vorwärts auch die Vertiefung wachsen zu lassen, jeden Begriff einerseits als vermitteltes Resultat, andererseits als vermittelnde Bedingung für den nächsten aus ihm resultirenden zu setzen, ist kerngesund und nicht wieder aufzugeben. Aber die Negation der Negation, wie er den Begriff seiner Methode zu nennen pflegt, enthält eine grosse Menge von Nebenbestimmungen, die nicht ignorirt werden dürfen. Wenn man z. B. von Widerspruch nur im allgemeinen spricht, so ist das ungenügend; es sind die verschiedenen Formen, die er annehmen kann, auseinanderzuhalten. In dem Uebergang von einem elementaren Begriff zu einem andern muss nachgewiesen werden, dass der zweite der conträre Gegensatz des ersten ist, denn nur dadurch erhellt, dass zwischen ihnen kein anderer liegen kann. Z. B. zwischen Punct und Linie kann kein anderer Begriff in der Mitte liegen; die Linie ist das *Contrarium* des Punctes. Der Punct erzeugt sie, indem er sich durch seine Bewegung aufhebt. Ein besonderer Einwurf gegen die Methode Hegel's ist daher genommen worden, dass er den weiteren Begriff, zu welchem fortgegangen wird, empirisch aus der Anschauung aufnehme und ihn als einen schon fertigen im voraus bereit halte, ohne ihn abzuleiten. Dieser Einwurf ist namentlich von Trendelenburg erhoben worden. Es ist ganz richtig, dass der Philosophirende die Erfahrung des Bewusstseins gemacht haben muss. Die Priorität der Anschauung für die Bildung der Intelligenz ist also unzweifelhaft zuzugestehen. Nun folgt aber die Aufgabe, welche die Herbart'sche Philosophie als die Bearbeitung der Begriffe bezeichnet hat. Für diese ist die Methode nothwendig. Hier ergibt sich dann, dass die Eintheilung vom Einfachen und Allgemeinen zum Mannichfaltigen und Besondern fortgehen muss. Hierin liegen die richtigen Ableitungen. Man muss sich nicht vorstellen, dass man durch die Kunst der Dialektik Trauben von den Disteln lesen könne. Es ist unmöglich, das Entgegengesetzte unmittelbar aus dem Entgegengesetzten abzuleiten; vielmehr können beide als einander durch ihren Gegensatz coordinirte Glieder nur aus ihrer gemeinschaftlichen fundamentalen Einheit entspringen. Es kann z. B. die krumme Linie nicht aus der geraden abgeleitet werden, sondern die gerade wie die krumme Linie, als der conträre Gegensatz im Unterschied der Linie von sich selber, kann nur aus der entgegengesetzten entweder in der Richtung identisch bleiben-

den oder die Richtung ändernden Bewegung des Punctes entstehen. Die Pflanze kann nicht aus dem Begriff des Minerals, das Thier nicht aus dem Begriff der Pflanze abgeleitet werden, sondern diese Unterschiede gehen aus dem allgemeinen Begriff des Organismus und seines Zellenbaues hervor. Innerhalb eines Begriffs treibt sich die Gestaltung bis zu einem Puncte fort, der gleichsam schon an die Pforte des nächsthöheren klopft, der schon auf ihn hindrängt, schon in Aehnlichkeiten zu ihm durchbricht, aber noch von dem constitutiven Princip seiner Sphäre festgehalten wird, wie z. B. das Polygon von unendlich vielen Seiten sich dem Kreise so ausserordentlich nähert, so dass der quantitative Unterschied als ein bedeutungslos gewordener vernachlässigt werden kann; qualitativ jedoch bleibt es in alle Ewigkeit eine gradlinigte Figur, bleibt der Kreis ewig von ihm unterschieden. Die Zoologie endet mit dem Affen als dem höchsten Product der Natur. Und eben dies ist uns Menschen gegenüber eine unheimliche Figur. Sie zeigt schon menschenartige Züge und entbehrt doch dessen, was den Menschen zum Menschen macht, der Intelligenz. Der Affe ist hässlich oder komisch. Das schönste Thier, was die Natur hervorgebracht hat, steht auf einer viel niedrigeren Stufe, als der Affe. Es ist ein Pflanzenfresser, das Pferd.

Hegel schärft genugsam ein, dass für das höhere Princip von allem, was ihm in der Entwicklung als Bedingung vorangegangen, nichts verloren geht, dass aber eben durch die Macht des Höheren auch alles Niedrigere, was es in sich aufhebt, anders qualificirt wird. Es ist nicht nur nach dieser oder jener Seite, es ist durch und durch ein Anderes, wie Burmeister, Carus und Virchow z. B. bewiesen haben, dass die Gestalt des Menschen nach innen und aussen eine total andere, als die ihr allerdings ähnliche des Affen ist.

Dieser wichtige Punct bedarf aber in der Systematik sorgfältiger Beachtung, um die Grenzen der verschiedenen Wissenschaften richtig auseinanderzuhalten. In der höheren Sphäre kann das Element der niedrigeren zwar noch Motiv werden, aber es kann nicht mehr Princip sein. Der Eudämonismus z. B. gehört der Psychologie an, denn er beruht auf dem Begriff der Lust, der Glückseligkeit. Das Thier kann und soll auf diesem Standpunct stehen bleiben. Der Mensch hingegen als Geist soll mehr als glücklich, er soll frei werden. Wird also der Eudämonismus in die Ethik als Princip übertragen, so entsteht eine Verfälschung derselben, denn

ihr wahres Princip, die Idee des Guten, wird dann einer niedrigeren aufgeopfert. Die Ethik löst den Widerspruch, in welchen sich der Mensch durch den Eudämonismus verwickelt, wie Platon schon im Philebus nachgewiesen hat. Dieser Widerspruch findet nicht statt, insofern der Mensch, wie das Thier, Lust und Unlust empfindet, sondern sofern er als Denkendes über sie hinausgeht. Sie hören deswegen nicht auf, in ihm zu existiren, aber sie werden nun zu blossen Motiven des Handelns herabgesetzt, das sein hegemonisches Princip im Begriff der Nothwendigkeit der Freiheit besitzt.

Im Kampf des Junghegelianismus mit dem Althegeianismus ist die Hegel'sche Philosophie innerhalb ihrer selbst durch die Epoche der Sophistik hindurchgegangen. Sie hat in ihm alle Begriffe revolutionirt. Es ist nichts auf seinem alten Platz geblieben. Aber diese wohlthätige Erschütterung hat nicht, wie erzählt zu werden pflegt, das System umgestossen, sondern im Gegentheil verjüngt und mit zahllosen neuen Aufgaben befruchtet.

Ich würde über den Zweck dieser Schrift hinausgehen, wollte ich noch weiter in das Besondere der Systematik mich einlassen und beschränke mich daher nur auf einige Andeutungen.

Die Philosophie der Natur ist von Hegel nicht nur als System, sondern was ebenso wichtig, als bestimmtes Moment in dem ganzen System der Wissenschaft durchgeföhrt worden. Dies ist es, was ihm über Fichte, Schelling, Baader, Krause, Herbart, Schopenhauer ein so grosses Uebergewicht giebt, denn sie alle haben theils gar keine Naturphilosophie, theils nur Grundzüge zu einer solchen ohne klare Eingliederung in eine höhere systematische Totalität. Ich enthalte mich hier eines näheren Eingehens, weil ich 1868 eine Schrift über Hegel's Naturphilosophie herausgegeben habe, zu welcher mir das ausgezeichnete Werk des italienischen Philosophen A. Véra die Veranlassung bot, der Hegel's Naturphilosophie nicht nur in's Französische übersetzt, sondern auch mit einem höchst lehrreichen Commentar begleitet hat, der wohl am besten beweisen kann, welche Schösslinge die Wissenschaft hier zu treiben fähig ist. Ich habe im Schlusscapitel jener Schrift über die Organisation der Naturwissenschaften mich mit Rücksicht auf Hegel's System so vollständig ausgesprochen, dass ich mich hier nur würde wiederholen können. Es genüge hier, zu bemerken, dass ohne eine Wissenschaft der Natur sich ein philosophisches System jetzt nicht mehr durchsetzen kann. Je grösser die Erwerbungen der empirischen Naturwissenschaft wer-

den, desto mehr wird durch die Fülle derselben der menschliche Geist dazu getrieben, auch den Versuch zu machen, sie zu begreifen, sie mit den Gesetzen des Denkens wie mit den Gesetzen des Willens in Einklang zu bringen. Augenblicklich hat die Empirie die Neigung, in der Natur die Unvernunft derselben aufzuspüren, um den Atheismus und Pessimismus zu unterstützen. Es wird uns z. B. versichert, dass das Auge des Menschen, das einst so viel bewunderte, ein sehr fehlerhaftes Organ sei. — Würde denn aber die vollkommene Maschine, welche die heutige Optik desiderirt, Glied eines lebendigen Organismus zu sein vermögen, würde sie Adaption besitzen, würde sie mit den übrigen Functionen des Lebens, mit der Ernährung, dem Schlaf u. s. w. in Harmonie stehen?

Wir wollen es dem Naturforscher gut und gern zugestehen, dass er in seinem Geschäft von aller Theologie abstrahirt, dass er sich nur an die Causalität hält. Daraus folgt doch aber nicht, dass die Wissenschaft abgehalten sei, aus den Resultaten der an sich atheistischen Forschung Schlüsse zu ziehen, welche den Theismus und die Vernunft unterstützen. Die Arithmetik, die Geometrie, die Stereometrie zeigen, dass in der Natur ein Idealismus der Verhältnisse und der Formen existirt, der aus dem blossen Aggregiren ewiger Atome sich nun und nimmermehr erklären lässt. Wie ist Rechnen ohne Denken, also auch ohne ein denkendes Subject, möglich? Welche Wunder sind nicht allein in den Kegelschnitten enthalten! Hat die Natur sich selbst berechnet? Ist die Proportion des Flüssigen und Starren, der Hitze und der Kälte, der Pflanzen und der Thiere, ein Zufall?

Hegel's Naturphilosophie bedarf in ihren einzelnen Theilen der weitem Entwicklung und der Ausgleichung mit den riesigen Fortschritten der Empirie. Es ist diese Arbeit vornehmlich in der Astronomie nothwendig, in welcher Hegel nicht unbefangen war. Die Milliarden von Welten ausserhalb unseres Planetensystems als eine Masse gleichgültiger Körper anzusehen, die mit der Vernunft nichts zu thun haben, widerspricht doch seinem eigenen System zu sehr, welches von dem Begriff der Vernunft [als dem formalen Princip aller Realität ausgeht.

Sodann ist die Morphologie der organischen Natur, wie schon früher einmal erwähnt, bei Hegel sehr zurückgeblieben. Je reicher das Material ist, das gerade hier sich angehäuft hat, je mehr aber hier die Ansichten auseinandergehen und durch den von Darwin

angeregten Streit über den Begriff der Art bis in Verwirrung fortgetrieben sind, um so nothwendiger wird es, dass hier auch der logische Gesichtspunct sich einmal wieder thätig erweise.

In der Philosophie des Geistes hat die Schule Hegel's vorzugsweise gearbeitet. Das System hat hier auch durch Hegel selber einen breiteren und stärkeren Unterbau empfangen, allein man würde sich doch sehr täuschen, wenn man sich einbildete, dass hier die Hände in den Schooss gelegt werden könnten. Es sind auch hier unendlich viel Punkte vorhanden, die zu monographischen Arbeiten auffordern. Es ist anzuerkennen, dass fast überall Ansätze gemacht sind, allein es bleibt genug zu thun, die besondern Wissenschaften theils in sich weiter zu bilden, theils sie mit dem ganzen System in Harmonie zu bringen. Man hat Hegel damit herabsetzen wollen, dass er die besondern Wissenschaften der Philosophie durchgearbeitet, dass er überall den systematischen Zusammenhang festgehalten habe. Man hat gesagt, eine solche Thätigkeit sei das Werk secundärer Naturen, wohingegen die grossen Erfinder, ein Leibnitz, ein Schelling, ein Baader, sich mit principiellen Angaben genügten, welche den kleinen Geistern den Stoff zu ihrer formellen Geschäftigkeit lieferten. Hat denn Hegel aber keine Principien gefunden? Hat er nicht die geniale Kraft gehabt, die Philosophie in einer so intensiven und extensiven Weise umzugestalten, dass sie nur mit der durch Kant bewirkten sich vergleichen lässt? Ist er denn nur der Wagner des Faustischen Schelling gewesen? Doch hiervon abgesehen, muss man fragen, wann es denn jemals Platon als eine Ungenialität angerechnet worden ist, dass er im Parmenides, im Timäus und in der Republik vollkommen systematisch durchgeführte Werke geschaffen hat? Oder wann haben dieselben Leute, die so verächtlich vom systematischen Ausbau der Wissenschaften reden, um Hegel's Verdienst zu schmälern und ihn zu einer fleissigen, aber beschränkten Mittelmässigkeit herabzudrücken, wann haben sie aufgehört, Kant zu bewundern, dass er nicht nur grosse, fundamentale Gedanken gehabt, sondern dass er sie auch in systematischer Form kunstgerecht durchgeführt habe? So hat auch Hegel die Stärke und Fruchtbarkeit principieller Genialität mit der Vollständigkeit des Details, mit der Ausdauer eines ordnenden Verstandes, mit der Fülle einer allseitigen Phantasie und mit einem geläuterten Geschmack verbunden.

Eine ganz besondere Zukunft besitzt Hegel's Philosophie durch

ihr Verhältniss zum Christenthum. Sie hat dasselbe als die absolute Religion in sich aufgenommen. Die buchstabengläubige Orthodoxie hat im Widerspruch mit Hegel's eigner Ueberzeugung seine Philosophie für eine unchristliche erklärt. Der Junghegelianismus und weiterhin der Materialismus und Atheismus haben sich umgekehrt daran gestossen, dass er noch an dem Christenthum, überhaupt noch an der Religion festhielt.

Dieser Widerspruch von zwei sich selbst untereinander widersprechenden Extremen beweist schon, dass der wahre Begriff der Sache sich anders verhalten muss. Gewiss ist, dass die heutige Menschheit sich der Unrichtigkeit einer Menge ihrer religiösen Vorstellungen inne geworden ist. Sie hat mit ihnen brechen müssen. Die Erfahrung hat ihr nicht bestätigt, was sie sich von dem Wesen und von dem Thun Gottes, namentlich im Wunderglauben, vorgestellt hat. So ist ein grosser Theil der modernen aufgeklärten Gesellschaft in Zweifel und Unglauben verfallen. Kant's Vernunftreligion, Fichte's Anweisung zum seligen Leben, Schelling's theogonischer Process, Krause's Pantheismus, Baader's Theosophie, Schopenhauer's Buddhismus, Feuerbach's und Ruge's Humanismus haben nach einzelnen Richtungen hin Grosses geleistet, das nicht verkannt werden soll, allein sie bleiben alle hinter Hegel's so sehr geschmähter Religionsphilosophie zurück. Nachdem man an ihnen der Reihe nach sich gesättigt, nachdem man sie ausgekostet und ausgeprobt, wird man auf Hegel zurückkommen müssen. Die Manier, sie mit dem Stichwort des Pantheismus oder, nach einer neueren Entdeckung, des Halbpantheismus zu verdächtigen, ist allmählich schaal geworden. Die Versicherung, dass Hegel's Gott kein persönlicher sei, dass er in dem Weltprocess aufgehe, dass er erst im Menschen zum Bewusstsein gelange, ist jetzt schon, nachdem und weil sie oft wiederholt worden, zur Gleichgültigkeit herabgesunken. Sobald diejenigen, die Hegel gegenüber sich mit Stolz Theisten nennen, sich von den abstracten Allgemeinheiten der Allheit und Einheit, der Immanenz und Transcendenz, des Seins und des Werdens der Substanz und des Subjects u. s. w. in das Besondere des Begriffs der Religion einlassen, ergeht es ihnen, wie bei den andern Wissenschaften, ihr Unterschied von Hegel schrumpft plötzlich bis zur Unscheinbarkeit zusammen. Je mehr es ihnen mit der Religion Ernst ist, um so dünner wird ihre Differenz von Hegel. Sie wissen über die Entzweiung und Versöhnung des Menschen mit Gott sich zuletzt

auch kaum anders, als mit Hegel's eigenen Worten auszudrücken. Es ist ein klägliches Schauspiel, zu sehen, wie man sich hier vor Hegel zu retten sucht. Wenn Hegel z. B. sagt, Gott offenbare sein Wesen in der Schöpfung der Welt, so schreien sie über Pantheismus, denn die Schöpfung sei keine Wesenentäußerung, nur eine Manifestation gewisser Kräfte. Und diese Kräfte, sind sie wesentlich oder unwesentlich? Die Religion lehrt, dass Gott in der Welt seine Macht, seine Weisheit, seine Liebe offenbare. Sollten dieselben denn nicht sein Wesen ausmachen? Die Religion lehrt, dass Gott Mensch geworden und sich den Menschen in Christus als Mensch geoffenbaret habe. Sollte denn hier nicht das Wesen Gottes zur Erscheinung gelangt sein? Die kirchliche Dogmatik hat bekanntlich das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur ausdrücklich als Homoousie bestimmt, und da alle Menschen in die Sohnschaft Christi von Ewigkeit her eingeschlossen sind, so scheint es doch, als ob der Glaube der Kirche ihnen die Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes nicht vorenthalten wolle. Ohne diesen Glauben müsste sich das Christenthum von andern Religionen beschämen lassen, denn der Glaube an die an sich seiende Einheit und darum sich immer erneuende Einigung der göttlichen und menschlichen Natur ist das Mark aller Religionen. Das Christenthum ist Menschenthum. Es ist an und für sich ewig, aber als Erscheinung ist es perfectibel. Die Menschheit lernt es immer besser verstehen. Sie geht von Stufe zu Stufe. Sie glaubt heutzutage nicht mehr an Wunder, die Mirakel verschwinden wie einst die Götter, die Opfer; aber die Reinigung des religiösen Bewusstseins von Aberglauben ist nicht Vernichtung der Religion. Wenn die französische Revolution nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit rief, so war das Inspiration des christlichen Geistes, rückwärts verwarf die Revolution die christliche Kirche als Hierarchie, nach vorwärts proclamirte sie das Evangelium.

Man kann die ganze Arbeit der deutschen Philosophie der Religion als ein einziges grosses Werk ansehen, das in Hegel's tief-sinniger, Freiheit und Liebe athmender, der Kritik des Gedankens überall geöffneter Religionsphilosophie zu einem einstweiligen Abschluss gekommen ist, der die nothwendige Umbildung des religiösen Bewusstseins unserer Zeit leitet.

Oft haben Philosophen unserer Tage die Rückkehr zu Kant gepredigt. Sie haben dies aber mit der Reserve gethan, sich dann neben ihn als die Vollender seiner That zu stellen. Sie haben

Kant's Auctorität angerufen, um die Auctorität Hegel's stürzen und die ihrige an seine Stelle setzen zu können. Die Geschichte hat aber einmal neben Kant Hegel gestellt. Kein anderer Philosoph hat ein so intimes Verhältniss zu Kant, als Hegel, weil kein anderer so wie Hegel den Idealismus der Vernunft, die dynamische und teleologische Auffassung der Natur, die Spontaneität und Autonomie der menschlichen Freiheit, die unbefangene Kritik der religiösen Vorstellungen so gründlich und in so engem, wenn auch oft polemischem Anschluss an Kant mit gleicher Besonnenheit wie er, durchgeführt hat. Auf Kant allein kann man nicht mehr zurückgehen. Es wäre eine Halbheit. Auf Hegel ohne Kant, durch welchen er allein völlig verständlich und durchdringlich wird, kann man auch nicht zurückgehen. Es wäre gleichfalls eine Halbheit. Kant und Hegel gehören zusammen, wie Platon und Aristoteles, wie Luther und Melancthon, wie Voltäre und Rousseau, wie Göthe und Schiller. In Hegel hat sich die Schärfe des nordischen Verstandes mit der Innigkeit des süddeutschen Gemüths vereinigt. Der schwäbische Hegel ist der consequente Fortbildner des preussischen Kant. Die Versöhnung von Nord- und Süddeutschland hat in Hegel's Philosophie und in ihrer Sprache die erste welthistorische Gestaltung gefunden. Von Königsberg nach Stuttgart kann man eine Diagonale quer durch Deutschland ziehen, aber in dieser Linie liegt Berlin, in welchem Hegel zu einer Weltmacht heranwuchs, als der centrale Gravitationspunct des neuen Deutschlands in der Mitte.

---

#### GESAMMTERESULTAT.

Wollen wir das Gesamteresultat der ganzen bisherigen Untersuchung ziehen, so ergiebt sich, dass die Deutschen unter den Völkern Europas die letzten waren, die zu einer selbständigen Philosophie gelangten. Eben hieraus folgte auch, dass diese Philosophie, weil sie an den übrigen schon die Durcharbeitung der verschiedensten Standpuncte vorfand, eine umfassendere und tiefere sein konnte.

Innerhalb der deutschen Literatur musste die poetische und rhetorische Production sich zu classischer Reinheit und Formvollendung heranbilden, bevor die Philosophie sich ebenfalls zur Höhe des classischen Ausdrucks zu erheben vermochte. Der Ausgangspunct

dieser classischen Philosophie der Deutschen musste, weil sie theils die antike, theils die scholastische und romanische Philosophie zur Voraussetzung hatte, ein überwiegend kritischer sein. Dies war die Kantische Philosophie. Sie hatte ihr Princip am Begriff des Bewusstseins und kam aus dem Dualismus von Subject und Object nur relativ heraus.

Die Seite des Subjects wurde von Fichte verabsolutirt, indem er vom Begriff des Bewusstseins zu dem des Selbstbewusstseins fortging und in dieses die verschiedenen Elemente der Kantischen Kritiken auflöste.

Die Seite des Objects wurde von Herbart in dem Begriff des realen Wesens verabsolutirt, das als eine ursprüngliche Vielheit allem Geschehen zu Grunde liege.

Die absolute Einheit von Subject und Object wurde von Schelling im Begriff der Vernunft als Indifferenz des Idealen und Realen gesetzt.

In der genauern Bestimmung der Indifferenz wechselte Schelling mit verschiedenen Kategorien, bis er mit dem Begriff der trinitarischen Theogonie abschloss.

Hierin begegnete er sich einerseits mit Franz von Baader, der die immanente Selbstzeugung Gottes als Grund seiner emanenten Offenbarung entwickelte, andererseits mit Schopenhauer, der den Willen zum *Prius* des Intellectes macht. Schopenhauer ist allerdings Atheist, Schelling ist Theist, aber Schelling hatte schon 1809 in seiner Abhandlung über die Freiheit den Willen als das Absolute hingestellt. Es war dies eine Consequenz der Kantischen Philosophie, welche der praktischen Vernunft vor der theoretischen den Primat zuertheilt hatte, weshalb Schopenhauer auch darauf besteht, der Vollender des Kantischen Systems zu sein.

Die Krausische Philosophie besitzt nicht die Originalität dieser vorgenannten Philosophien. Sie ist eigentlich nur ein Eklekticismus von Fichte'schen Tendenzen und von Schelling'schen Philosophemen. Ohne die Curiosität ihrer zum Theil barocken Ausdeutung der philosophischen Terminologie und ohne ihre Neigung zum Socialismus würde sie längst aufgehört haben, die öffentliche Aufmerksamkeit zu beschäftigen.

Der Endpunct der von Kant ausgegangenen Bewegung war das System Hegel's, weil es den Begriff der Vernunft und der Natur auf den Begriff des Geistes zurückführte. In dem Idealismus der

Vernunft existiren die absoluten Gedankenbestimmungen. Im Realismus der Natur existirt die unendliche Mannichfaltigkeit aller Stoffe, Kräfte und Formen des äusserlichen Seins, das von innen her durch das Band der Vernunft geordnet und zusammengehalten wird. Der Gedanke ist aber ohne ein ihn denkendes Subject unmöglich. Die Kategorien als die nothwendigen Bestimmungen des reinen Denkens müssen in einem denkenden Subjecte ihren Grund haben. Die Vernunft in der Natur kann nicht unmittelbar in der bewusstlosen Materie, nur in einem von ihr freien, sie producirenden Subjecte ihren Grund haben. Wenn auch Hegel sich einmal des Ausdrucks bedient hat, dass die Natur der Abfall der Idee von sich selber sei, so hat er damit nur den Gegensatz der materiellen, nicht selber denkenden Aeusserlichkeit der Materie gegen das reine Denken, gegen den immateriellen Begriff, bezeichnen, keineswegs eine ethische Depotenzirung der Idee, wie in gnostischen Systemen, setzen wollen. Die Einheit von Vernunft und Natur und damit die Erhebung über beide ist der Geist, der als absolute sich als das Absolute wissende Selbstbestimmung der subjective Grund der Vernunft und die schöpferische Ursache der Natur ist.

Man kann mit Recht behaupten, dass der Begriff der Materie der schwerste, dunkelste, räthselhafteste ist.

Bei Hegel hat sie die Bedeutung, zwischen dem absoluten Geiste an sich und zwischen andern, einzelnen, endlichen Geistern die Mitte auszumachen. Wenn wir das ungeheure Universum sich vor uns in die Unendlichkeit ausdehnen sehen, so geht dasselbe auch in die Enge des in sich unendlichen Lebens zurück und vermittelt damit die Existenz der einzelnen geistigen Individualität.

Hegel behauptet nicht, wie ihm vorgeworfen wird, dass Gott sich in der Natur und im Menschen unmittelbar selbst verwirkliche, was in der That ein crasser Pantheismus wäre, wohl aber, dass in der Vernunft, in der Natur, in der Geschichte das, was das Wesen Gottes sei, als Erscheinung offenbar werde. Gott ohne Natur, ohne eine Menschheit, die in ihm lebt, würde allerdings an sich kein anderer Gott sein, als er einmal ist, denn er muss sich doch seine Individualität, Gott zu sein, so gut gefallen lassen, als wir die unsrige; allein eben durch sein freies Verhältniss zur Menschheit, die ihrerseits auch gegen ihn frei ist, hört er auf, mit sich selbst allein zu sein, da die Natur, trotz ihrer Grösse und Pracht, nichts von ihm wissen würde. Wenn man sagt, dass Gott als der dreieinige

ja schon sich selbst genug sei, sich selber gleichsam durch die Mehrheit der Personen Gesellschaft leiste, so ist dies eine tiefe Vorstellung, die höchste Mythologie, aber die zweite Person der christlichen Trinität wird ja eben als gottmenschliche von dem kirchlichen Glauben vorgestellt, d. h. es wird der Begriff der Menschheit in den der Gottheit selber aufgenommen. Der Mensch ist nicht ein zufälliges Machwerk göttlicher Willkür, vielmehr das nothwendige Product seiner absoluten Freiheit. So wenig die Nothwendigkeit der Vernunft oder die Aeusserlichkeit der Natur ein Zwang für Gott ist, so wenig auch die Zeugung des Sohnes, das Erschaffen von Geistern ausser ihm, die Offenbarung seiner Liebe. Wenn Hegel daher sagt, dass Gott erst in seiner Gemeinde, d. h. im Gefühl, im Bewusstsein und Willen an ihn gläubiger Menschen wirklicher Geist sei, so hat er nicht sagen wollen, dass Gott erst durch den Menschen zum Bewusstsein komme, eine ganz absurde Vorstellung, wohl aber, dass ein Gott, dessen Wissen nicht wieder gewusst würde, ein einsamer, insofern geistloser Gott sein würde. Stellen wir uns einen Gott vor, der lediglich eine Natur, wie vollkommen sie wäre, sich gegenüber hätte, so würde doch auf allen diesen Sonnen, Erden und Monden kein Wesen existiren, das sich nach ihm sehnte, das ihn zu erkennen düstete, das in der Vereinigung mit ihm seine Freiheit zur seinigen machte.

Der Pessimismus des vorigen Jahrhunderts suchte eine besondere Stärke in der Vorstellung, was für ein liebloses Wesen der Gott der Deisten sein müsse, der so viel Schmerzgeschrei, so viel Seufzer, so viel Flüche der Verzweiflung, so viel innigste Bitten unaufhörlich anzuhören vermöge, ohne dem unsäglichen Elend, der Qual und Noth sofort abzuhelpfen. Er gab dem Glauben Recht, wenn er nur einen Gott wolle, der Wunder zu thun vermöge. Was ist für einen allmächtigen Gott ein Wunder? Gar nichts. Warum geschehen aber keine Wunder, auch wenn noch so gute Menschen zu guten Zwecken inbrünstig darum beten? Wie viel schöne Gelegenheit würde ein Gott, wie sich die Phantasie ihn träumt, bei Schiffbrüchen, Schlachten, Erdbeben, Seuchen, Orkanen u. s. w. vorüberlassen, die schönsten Wunder zu thun? Aber was wären wir, wenn die Bitten der Bedrängten in der That durch Wunder erhört würden? Wir hörten in demselben Augenblick auf, frei und damit Gott ebenbürtig zu sein, was der religiöse Glaube durch die Vorstellung ausdrückt, dass wir Gottes Kinder seien. Was die Menschen so oft Religion nennen, ist nur der Aberglaube an einen Gott, den sie verehren, weil sie

in ihm den Executor für die Befriedigung ihres sinnlichen Egoismus erblicken. Die christliche Religion ist darin ausgezeichnet, dass sie in der Geschichte ihres Stifters ein Beispiel giebt, wie es Gott nicht auf Glück, sondern auf Seligkeit, nicht auf Reichthum und Wohlleben, sondern auf ein reines Herz und seinen Frieden ankomme. Trotzdem machen sich zahllose Christen durch falsche Anforderungen an einen eudämonistischen Gott, der nicht existirt, unglücklich, weil die Wunder nicht geschehen, welche sie für sich und die Ihrigen erfehten. Das Wunderbare im Sinn des Grossen, Seltenen, Seltamen, Geheimnissvollen, Unergründlichen, Unendlichen ist etwas ganz anderes, als der theologische Begriff des Wunders. Wir können etwas vollkommen seiner Nothwendigkeit nach denken, z. B. die Primzahlen, die Unermesslichkeit des Raumes, die Gliederung der menschlichen Gestalt u. s. w. und können doch nicht umhin, es höchst wunderbar zu finden. Dies Wunderbare, als der Reiz des nicht Unverständlichen und doch Räthselhaften, wird ewig bleiben. Die Wissenschaft wird es nicht vernichten, nur verstärken.

Man kann sich die Bedeutung Hegel's für die Entwicklung der Philosophie historisch dadurch klar machen, dass man sein System als den Versuch eines positiven Ausbaues des Kantischen betrachtet. Dies ist im allgemeinen der Fall dadurch, dass Hegel wie Kant die Philosophie für die Wissenschaft der Vernunft erklärt; im besondern dadurch, dass er die Auflösung der Metaphysik in die Logik und die Auflösung dieser in die Dialektik festhält; dass er für die unorganische Natur die Dynamik, für die organische die Teleologie als Princip anerkennt; für die Psychologie durch das Entgegensetzen des Begriffs des Bewusstseins gegen die Region des unbewussten Seelenlebens; für die Ethik durch das Festhalten der Autonomie des menschlichen Willens und der Unentbehrlichkeit der politischen Organisation für die Cultur der Freiheit; für die Kunst durch das Herausstellen eines objectiven Begriffs des Schönen; für die Religion durch die Untrennbarkeit des Sittlichen von der religiösen Wahrheit, sie vom Aberglauben zu unterscheiden; endlich für die Philosophie selber durch das Dringen auf methodische Behandlung in begrifflicher und systematischer Form.

In allen diesen Puncten steht, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, Niemand Kant so nahe, als Hegel. Niemand, ausser ihm, hat die Probleme, welche Kant hinterliess, so wie er, in ausführlichen Darstellungen mit congenialer Tiefe gelöst.

Man kann sich Hegel's Bedeutung aber auch rein wissenschaftlich in der Art vergegenwärtigen, dass man sich fragt, ob über seine Philosophie hinaus ein Anderer die Aufgabe derselben besser, gründlicher, befriedigender gelöst habe?

I. In der Ansehung des Princips ist das der Hegel'schen Philosophie dasjenige, welches alle andern *actu* integriert. Dies Princip ist der Begriff des Geistes. Der Geist, sagt Hegel, ist das Absolute, und diese Definition kann umgekehrt werden, ohne an ihrer Wahrheit einzubüssen: das Absolute ist der Geist. Der Geist hebt Vernunft und Natur in sich auf. Ein vernunftloser oder naturloser Geist ist nicht wirklicher Geist. Die Natur gehört nicht weniger, als die Vernunft, zum Begriff des Absoluten. Das Ich des Fichte'schen Idealismus, das reale Wesen des Herbart'schen Individualismus und Pluralismus, die Indifferenz von Subject und Object der absoluten Vernunft im ersten, der Herr des Seins im zweiten Schelling'schen System, der Wille des Schopenhauer'schen Absoluten sind nur einzelne Seiten des Begriffs des Geistes, in welchem sie erst ihre volle Auf- und Verklärung finden.

II. In Ansehung der Methode hat Hegel allein an den Consequenzen der Kantischen Philosophie festgehalten. Da die analytische und synthetische, als die für den bestimmten Fall der Induction oder der Deduction, die vollkommen berechtigten Methoden sind, so folgt aus ihrer Entgegensetzung die Möglichkeit einer dritten, welche die dialektische genannt wird, weil sie den Widerspruch beachtet, in welchen der Gegensatz übergehen kann. Herbart steht durch seine Bearbeitung der Begriffe, durch seine Anerkennung des Widerspruchs in der Erfahrung, Hegel näher, als es den Anschein hat. Seine Statik und Mechanik der realen Wesen, so wie der Vorstellungen, ist im Grunde eine realistische Dialektik. Heutzutage wird in der Regel ohne alle Methode philosophirt. Oder man versichert, inductorisch zu verfahren, weil dies einmal beliebt ist, citirt auch wohl gelegentlich, sich ein methodisches Ansehn zu geben, Mill's Logik, räsonnirt aber in's Blaue hinein.

Hegel hat in seiner Methode den Gedanken der Trichotomie, den Kant an der Kategorie der Relation hervorhob, zur Trichotomie des Begriffs nach seiner Generalisirung, Specialisirung und Individualisirung erweitert. Der Sache nach ist das concret Allgemeine das Erste, dem Begriff nach, für den Gang des wissenschaftlichen Erkennens, das abstract Allgemeine. Vom Anfang zum Ende, von

der Oberfläche zur Tiefe, von unten nach oben, von dem Niedrigern zum Höheren, vom Generellsten zum Universellsten, das ist der unwiderlegliche Gang des Begriffs. Die Idee continuirt sich für die wissenschaftliche Darstellung durch die Reihe ihrer verschiedenen Gestalten als die absolute Einheit derselben. Im Ende erreicht sie sich selbst als Anfang wieder. Ein Ende, das nicht in den Anfang zurückginge, ein Anfang, der nicht im Ende endete, wären nicht Anfang und Ende. In jedem Moment der Totalität ist die Idee selber nach einer ihrer nothwendigen Bestimmungen gesetzt; oder vielmehr setzt sie sich selber darin. Jedes Moment aber als Stufe des Ganzen hat sein ihm eigenthümliches Leben, wenn auch der formale Schematismus sich in der These, Antithese und Synthese wiederholt. Das Entgegengesetzte entspringt nicht unmittelbar aus dem Entgegengesetzten, sondern aus der Einheit als der abstracten Identität, um sich zur concreten Einheit aufzuheben. Jede Seite des Gegensatzes erklärt allerdings die andere und erklärt sich selbst aus ihr; aber der Grund der Existenz des Entgegengesetzten liegt in der Voraussetzung ihres gemeinschaftlichen, abstracten *Prius*. Um bei einem früheren Beispiel zu bleiben, so ist der Gegensatz der Linie gegen sich selbst der der geraden und der krummen. Der Begriff der Linie im allgemeinen aber ist, noch ohne diesen Unterschied, die Bewegung des Punctes als eine continuirliche nach irgend einer Richtung. Die höhere Einheit der Besonderheit der geraden und krummen Linie besteht nicht darin, dass eine gerade in eine krumme, oder eine krumme in eine gerade übergeht. Möglich ist das, weil der Natur der Linearität jede der beiden Formen zukommt; aber da wo die gerade in die krumme übergeht, hört sie eben auf, die gerade zu sein. Die höhere concrete Einheit der geraden und der krummen Linie ist vielmehr der Kreis mit seinem Radius. Das Uebergehen oder, wie Hegel auch zu sagen liebt, das Umschlagen einer Bestimmung in eine andere erfolgt nicht so, dass sie als solche sich aufhebe, sondern so, dass die Identität des Begriffs sich differenzirt. Freilich sprechen wir der Kürze halber in der ersteren Weise, allein genauer sollten wir die Einheit nicht vergessen, die in sich von einer Bestimmung zur andern fortgeht. Es würde damit zugleich viel Missverständniss beseitigt. Wir sagen z. B. die logische Idee hebt sich zur Natur, die Natur zum Geist auf. Richtiger wäre es, zu sagen, die Idee als logische hebt sich zur Natur auf. Jede besondere Gestalt der Idee ist in sich vollendet, aber die Idee als abso-

lute genügt sich nicht in der Einseitigkeit der abstracten Idealität des Begriffs oder der abstracten Aeusserlichkeit der Materie, sondern geht in sich über beide sich untereinander entgegengesetzte Formen hinaus. Die Wissenschaft vermag den Reichthum der Idee nur in einer Folge von Bestimmungen zu entwickeln, von denen die höhere und deshalb auch tiefere die relativ gegen sie niedrigere in sich zum blossen Moment herabsetzt, allein es ist nicht zu vergessen, dass in der Wirklichkeit alle Bestimmungen der Idee ein Zugleich sind. Von der Folge, in welcher die Momente der Idee sich zeitlich entwickeln, ist der innere Zusammenhang derselben in der Idee selber der Grund. Die Methode kümmert sich nicht um die Fragen, mit denen sich der Eudämonismus, den man heutzutage auch Optimismus oder wohl gar Orthodoxie tauft, zu thun macht. Sie verfolgt den Gang der Nothwendigkeit der Idee. Die Welt der Erscheinungen hat für ein fühlendes Herz auch viel Grausames, wie Schubert in seiner Nachtseite der Naturwissenschaft ausgeführt hat. Wenn man eine Maus ist, so ist es gewiss nicht angenehm, gelegentlich von den Zähnen einer Katze zerknirscht zu werden. Ist man aber einmal eine bestimmte Existenz, so muss man auch alle in derselben liegenden Möglichkeiten auf sich nehmen. *Une fois embarqué, il se faut soumettre à son sort!* sagt einer der vielen praktischen Sprüche, die man in Frankreich zu hören bekommt. Giebt es denn nicht selbst in der stillen, wegen ihrer Unschuld bei allen sentimentalen Forschern so beliebten Pflanzenwelt Parasiten, welche andern Pflanzen tückisch das Leben aussaugen?

Man muss Hegel nicht so verstehen, als ob er die analytische und die synthetische Methode nicht für wissenschaftlich hielt. Sie sind für bestimmte Fälle der Forschung unentbehrlich. Die Wissenschaft der Natur wie der Geschichte kann als Empirie der Analyse oder, wie man jetzt vorzugsweise zu sagen beliebt, der Induction so wenig entbehren, als die apriorischen Wissenschaften der Arithmetik und Geometrie, der Logik und Metaphysik, der Ethik und der Metaphysik des Schönen der Synthese oder Deduction. Das Ideal aber der Methode erblickt Hegel allerdings in der dialektischen Methode.

Man hat dieselbe als das Princip seiner Philosophie bezeichnet und sie deshalb die monistische genannt. Eine Methode kann aber nicht Princip sein, denn sie betrifft nur die Formseite der Philosophie. Princip der Hegel'schen Philosophie ist der Begriff des Geistes. Der Begriff der Vernunft als der Totalität der Kategorien des Ge-

dankens beruht auf dem Denken, das Denken aber ist das vom Begriff des Geistes unabtrennbare Attribut. Nicht die Vernunft bringt den Geist, sondern der Geist bringt die Vernunft hervor. Die Nothwendigkeit in den Bestimmungen des reinen Denkens ist kein Fatum für den Geist, sondern die ihm selbst immanente Gesetzmässigkeit. Die Hegel'sche Philosophie kann Monismus genannt werden, weil sie am Begriff des Geistes dasjenige Princip besitzt, welches allen Dualismus nicht bloß *potentia*, sondern auch *actu* überwindet. Die Trichotomie wird durch Hegel 1) durch den Unterschied der Kategorien von Sein, Wesen und Begriff; 2) durch die Momente des Begriffs in seiner Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit; 3) durch die verschiedene Form des Schlusses von Seiten der Methode bestimmt. Die Natur des Inhalts hat hier das Genauere anzugeben. Innerhalb der wahrhaft speculativen Triaden können Dyaden und Tetraden vorkommen. Alles Empirische geht in eine Mannichfaltigkeit von Formen über, bei deren Beschreibung es pedantisch sein würde, die Feierlichkeit der Trichotomie festzuhalten und der Zufälligkeit der Vermischung, der Willkür der Combination, einen scholastischen Zwang anzuthun. Hier wuchert die unbestimmbare Fülle einer unendlichen Vielseitigkeit. Wenn man jedoch in der neueren Zeit, durch Darwin veranlasst, den Begriff der Art ganz und gar in den einer blossen accidentellen Modification hat auflösen wollen, so ist das ein Irrthum. Die Arten versuchen den Typus einer Gattung nach den in ihr liegenden Möglichkeiten auszubilden und sind insofern nicht bloß zufällige Erscheinungen, sondern werden durch die Elemente des fundamentalen Typus bestimmt. Herr von Leonhardi hat dies an einem concreten Beispiel, an den Armleuchtergewächsen, sehr überzeugend nachgewiesen. Die Candelaberform bringt nur so viel Variationen hervor, als in ihren Elementen potentiell liegen. Der Reichthum dieser Formen ist ihrem Princip congruent. Es ist bei jedem concreten Inhalt aus ihm selber das morphologische Moment herauszuziehen. Für den Begriff des Triangels z. B. ergiebt sich, dass seine Form nur eine Dichotomie gewähren könne. Er ist entweder der geradlinigte oder der sphärische. Er kann weiter nur entweder durch den Unterschied des Winkels oder durch den der Seite nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit bestimmt werden.

Bei den Eintheilungen muss der Grundbegriff festgehalten werden, um nicht in Verwirrung zu gerathen. Bei dem Begriff der

Natur z. B. ist die Aeusserlichkeit der Existenz der Idee die Hauptsache. Gewöhnlich fallen wir deshalb sogleich auf die Materie als das Wesen der Natur. Innerhalb der Natur aber sehen wir, wie sich die blossе Materialität in die Immaterialität der Kraft und diese noch wieder durch die Individualität des Lebens zu einer ideellen Centralität aufhebt, die sich von der Macht der Schwere befreit und den Chemismus ihrer schöpferischen Vitalität unterwirft. Jede höhere Stufe der Natur, meint Hegel einmal, würde daher für die relativ niedrigere als ein Wunder erscheinen. Dem Mineral würde die Pflanze, der Pflanze das Thier ein Räthsel sein, wie dem Thier wieder der Mensch ein Wunder ist, und der Thierbändiger den Löwen durch den Blick schon beherrscht, aus welchem der Bestie die ihr fremde Gewalt der ihrer selbstgewissen Freiheit entgegenleuchtet.

Fängt man nun in dem Begriff der Natur mit dem der Materie an, so erkennt man bald, dass dies nicht so ohne weiteres geht, sondern dass die Aeusserlichkeit zunächst in einer noch ideellen Form, als Raum und Zeit erscheint. Sie sind die Urform der Aeusserlichkeit, die Bedingung für die Existenz der Materie, aber sie sind selber noch immateriell. Die Aeusserlichkeit der Natur beginnt also mit einem Idealismus. Raum und Zeit werden in allen Gebilden der Natur reellerweise individualisirt. Jede Pflanze z. P. hat ein gewisses Maass ihrer Grösse, einen gewissen Bezirk ihrer Verbreitung, eine gewisse Dauer ihres Wachstums. Dass die Hegel'sche Philosophie die dialektische Methode auch auf die Geschichte angewendet wissen will, was ihr so oft zum Vorwurf gemacht ist, weil hier Zufall und Willkür eine so grosse Rolle spielen, ist dennoch für den grossen Gang der Weltgeschichte unvermeidlich, weil derselbe nur durch Gegensätze fortschreiten kann, welche durch den Widerspruch ihrer Entzweiung das in ihnen arbeitende höhere Princip manifestiren. Kant hat den Dualismus, der in der Geschichte pulsirt, ihren Antagonismus genannt. Er und Hegel sind die einzigen Philosophen, die eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniss der Weltgeschichte möglich machen, weil sie dem Begriff der Freiheit nichts vergeben und ihm das geographische und anthropologische Element, ohne sie zu ignoriren, unterordnen.

III. In Ansehung des Systems ist Hegel nicht nur innerhalb der deutschen Philosophie, sondern in der bisherigen Entwicklung der Philosophie überhaupt, der grösste und vollkommenste Systematiker.

tiker. Der Idealismus der formalen Nothwendigkeit der logischen Idee, der Realismus der physischen Nothwendigkeit der Natur, der Idealismus der subjectiven, objectiven und absoluten Freiheit des Geistes sind in ihrer Einheit nie so harmonisch, als von Hegel, dargestellt. Er hat dies vermocht, weil das Princip seiner Philosophie das höchste, der Begriff des Geistes, ist; er hat es vermocht, weil seine Methode, die dialektische, die lebendigste, den genetischen Process der Sache selber reproducirende ist; er hat es vermocht, weil seine Bildung eine allseitige, keine Wissenschaft von sich ausschliessende war. Man muss Hegel nicht so auffassen, als ob er schon überall die absolute Vollendung erreicht zu haben glaubte. Nichts ist seinem eigenen, unermüdlichen, auf steten Fortschritt bedachten Streben mehr zuwider als diese Meinung. Es ist ein Unterschied zwischen der richtigen Grundlegung und zwischen ihrer Ausführung. Seine Gegner haben die Veränderungen, die er selber mit seinem System vornahm, oder diejenigen, die von seinen Schülern nach verschiedenen Seiten hin damit gemacht sind, als den tatsächlichen Beweis benutzt, die Wahrheit seiner Philosophie zu verächtigen, weil sie an ihrer Methode ein untrügliches Kriterium zu besitzen glaube. Allein aus solchen Schwankungen und Differenzen ersieht man nur die Schwierigkeiten, die in den Problemen liegen. Es ist früherhin schon bei einigen Puncten aufmerksam gemacht worden, wie Hegel selber zuweilen den Begriff des abstract Allgemeinen mit dem des concret Allgemeinen verwechselt und im Laufe der Zeit, in Folge besserer Erkenntniss, solchen Irrthum corrigirt hat. Vorzüglich in der Naturphilosophie sind solche Schwierigkeiten vorhanden. Die Physik besonders ist dasjenige Gebiet, welches in seiner systematischen Organisation noch am weitesten zurück ist. Hegel hat hier die kosmische Physik der elementaren vorangehen lassen und mit dem Chemismus geschlossen. Es ist aber klar, dass die Bestimmungen der Cohäsion, so wie des magnetischen, elektrischen und chemischen Processes, allen kosmischen Individuen, wenn auch in unendlichen Graden und Formen der Individualisirung, zukommen. Das kosmische Individuum verknotet alle diese Potenzen auf eigenthümliche Weise.

Die Elemente der Luft, des Wassers, des Feuers können ohne den Begriff der Aenderung des Aggregatzustandes, ohne den des dynamischen Processes nicht verstanden werden. Das Licht mit welchem Hegel als mit einer kosmischen Kategorie die Physik er-

öffnet, kann nur aus dem Verbrennungsprocess begriffen werden; Verbrennen ist ohne Sauerstoff unmöglich. Zwischen Licht und Licht ist in Ansehung der concreten Entstehung und des Tones ein grosser Unterschied, aber das Wesen des Lichts ist in allem Leuchtenden an sich dasselbe. Der meteorologische Process, welchen Hegel den elementarischen nennt, wird durch die totale Beschaffenheit eines kosmischen Individuums bedingt. Wir kennen genauer nur die tellurische Formation desselben, aber die Spectralanalyse hat schon angefangen, uns denselben auch auf andern Weltkörpern näher zu rücken. Mit andern Worten, die Physik muss mit der physischen Astronomie ebenso abschliessen, als die Mechanik mit der topographischen Astronomie. Sie macht dann den Uebergang zur Organik, für welche wir gänzlich auf die Kenntniss unserer Erde beschränkt sind, wenn wir jetzt auch empirisch wissen, dass Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Quecksilber, Eisen u. s. w. ebenso auf andern Weltkörpern vorkommen.

Viele stellen sich bei dem Hegel'schen System einen Schematismus vor, der *ex vi formae* nach logischen Kategorien ohne alle Berücksichtigung der Empirie *a priori*, wie man zu sagen pflegt, abgesponnen werde. Ein gewisser Parallelismus aber der verschiedenen Gestalten der Idee wird zwar durch die logische Idee im allgemeinen bedingt, im besondern aber hat jede Sphäre wieder das ihr eigenthümliche Princip, das aus den nur logischen Elementen des abstracten Gedankens nicht abgeleitet werden kann. Keine Logik, keine Metaphysik, kein apriorisches Construiren kann einen Begriff, wie Stickstoff, Wasser, Mineral, u. s. w. hervorbringen. Die Natur hat ihre eigenen Kategorien. Im kleinsten Wassertropfen sind alle logisch-metaphysischen Kategorien: Sein, Dasein, Qualität, Quantität, Modalität, Grund, Einheit, Unterschied, Form, Ursachlichkeit u. s. w. mitgesetzt. Sie sind darin als seine ideellen Bestimmungen enthalten, ohne welche er nicht gedacht werden, ohne welche er aber auch nicht existiren könnte. Ebenso hat der Geist wieder seine ihm eigenthümlichen Kategorien, die sämmtlich aus seinem Wesen, aus der Freiheit und ihrem Bewusstsein, entspringen. Im Geist ist wiederum die ganze Natur mitgesetzt. Der Organismus des Menschen ist der Mikrokosmos, der über die gesammte, ihm vorausgesetzte Natur übergreift. Kraft des Bewusstseins des Unterschiedes seiner Freiheit von der Nothwendigkeit der Natur unterwirft er sich dieselbe *actu* als Organe seiner Manifestation. Das ganze System

gliedert sich in den Unterschied der Vernunft, der Natur und des Geistes.

- I. Die Vernunft.
  - 1) Sein; 2) Wesen; 3) Begriff.
- II. Die Natur.
  - 1) Mechanik; 2) Physik; 3) Organik.
- III. Der Geist.
  - 1) der subjective; 2) der objective; 3) der absolute.

Zwischen den ersten, zweiten, dritten Momenten jeder dieser Sphären findet unstreitig eine Analogie statt, aber jede ist in sich selbständig und keineswegs etwa nur eine formale Metamorphose der vorigen. Was man ehemals Metaphysik nannte, ist hier in die lebendige Bewegung des Ganzen übergegangen. Die Metaphysik wird nicht als ein abbrevirter Begriff der Dingheit, der Materie, der Seele, vorher abgemacht, sondern ist als die Seite der abstracten Allgemeinheit in allem Concreten mitgesetzt. Die abstracten Kategorien werden vom Philosophen nicht bloß angewendet, um einen Gegenstand begreiflich zu machen, sondern sie incarniren sich selber in der Realisation der Natur und des Geistes. Daher kommt es, dass kein System lebensvoller, frischer, mannichfaltiger, als das Hegel'sche ist. In seinem Monismus der absoluten Idee lässt es alle Besonderheit und Individualität frei.

Diese Freiheit erscheint vorzüglich in der Behandlung, welche Hegel den einzelnen Wissenschaften hat angedeihen lassen. Da ist nichts Pedantisches, Geschraubtes, der formalen Vereinerleung zu Liebe Gemachtes, sondern alles ist gross gedacht, allem ist seine Selbständigkeit gewahrt. Sofort, als man bei Hegel in eine specielle Wissenschaft eintritt, fühlt man, dass man einen neuen Boden mit einer ganz andern Perspective vor sich hat.

Es verdient die höchste Bewunderung, dass Hegel, eben weil er die logische Idee so weit in's Detail hin durcharbeitete, doch von allem äusseren Formelwesen sich unabhängig zu halten gewusst hat. Selbst die Fehler und Mängel, die seiner Darstellung des Besondern anhaften, haben ihren letzten Grund in der Tiefe, mit welcher er sich in die Eigenthümlichkeit des besondern Gegenstandes versenkte.

Vergleicht man ihn mit den andern Philosophen, so ergibt sich, dass bis auf diesen Augenblick seine Logik, seine Naturphilosophie, seine Psychologie, seine Rechtsphilosophie, seine Aesthetik, seine Religionsphilosophie, seine Philosophie der Geschichte noch

unübertroffen sind. In einzelnen Beziehungen ist man natürlich vorgeschritten, aber sobald es sich um principielle Fragen handelt, sobald auf ein Ganzes gewiesen werden soll, das in einem System selber wieder ein organisches Moment ausmacht, ist Niemand, der Hegel den Preis streitig machte. Man kann sich dies leicht verdeutlichen, wenn man sich die Frage vorlegt, was man einem Ausländer als die höchste Stufe unserer philosophischen Production in einer besondern philosophischen Wissenschaft nennen sollte?

Man ersieht dies auch aus den Uebersetzungen, welche die andern Nationen von Hegel's Schriften machen. Hegel's Logik ist, trotz ihrer grossen Schwierigkeit, mehrfach von den Franzosen bearbeitet worden. Ueberall, wo auf die letzte Vollendung gegangen wird, die eine philosophische Wissenschaft bis dahin erworben hat, sind es Hegel's Schriften, an welche man appellirt. So lange ist Hegel todt, so lange und so oft ist seine Philosophie todt gesagt; wie kommt es denn, dass man mit diesem Todten und seinen todt sein sollenden Werken sich unaufhörlich von neuem beschäftigt, und der Kampf um sie noch immer lebendig ist?

Man kann behaupten, dass das System Hegel's das nationalste in Deutschland ist, und dass, nach der früheren Herrschaft des Kantischen und Schelling'schen, keines so tief in die nationale Bewegung, in die Förderung der deutschen Intelligenz, in die Klärung der öffentlichen Meinung, in die Ermuthigung des Willens zum politischen und religiösen Fortschritt eingegriffen hat, als das Hegel'sche. In einer Zeit, in welcher der Absolutismus die politische Abgestorbenheit und religiöse Dressur durchzusetzen strebte, war Hegel's System der Anhalt aller strebenden Geister. Von keiner andern Philosophie, als von der Hegel'schen, datirt sich die höhere Wiedergeburt des deutschen Geistes, deren Ringen die Zeit nach seinem Tode von der Juli- bis zur Februarrevolution ausfüllte. Er lebte und lehrte zuletzt in Berlin, in der Periode der Restauration, in der Umgebung des polizeilichen Beamtenstaates, der die schon zugestandenen demokratischen Institutionen gern wieder auf ein Minimum zurückzudrängen bemüht war, aber seine Philosophie war nicht eine sophistisch formulirte Dogmatik des Absolutismus, sondern der Schwabe Hegel vollendete in Preussen, was der Preusse Kant in Königsberg angefangen hatte, das Bewusstsein von der Unbedingtheit der sittlichen Würde des Menschen, ohne welches Staat und Kirche ein tönend Erz und eine klingende Schelle bleiben würden.

Die Einheit in Hegel's System ist nicht eine kahle Abstraction von den Uebeln dieser Welt, sondern sie ist die Tiefe der Versöhnung, welche aus dem Kampf mit der Entzweiung der Widersprüche der Erscheinung als der Sieg der Freiheit hervorgeht. Wie Heinrich Heine 1835 in seinem Salon bemerkt, dass Hegel scharf wie Kant, kräftig wie Fichte sei, von beiden aber sich durch einen inneren Seelenfrieden unterscheide, der auch über den Stil seiner Werke sich ausgegossen hat.

---

## E P I L O G.

Diese Schrift bevorwortet das erste Säcularfest Hegel's. Sie will die Hauptpuncte angeben, die bei der Würdigung der Verdienste dieses grossen Philosophen um die Bildung der deutschen Nation zu berücksichtigen sind. Sie will nicht die Anmaassung haben, dies Thema abzuschliessen, sondern sie wünscht zum weiteren Nachdenken anzuregen. Sie will nicht durch einseitige Vorliebe, durch unkritisches Lob Hegel's die Entzweiung der deutschen Philosophen mehren, sondern durch Gerechtigkeit die Versöhnung fördern. Andere als ich werden besser, Jüngere als ich werden noch unbefangener über Hegel im nächsten Jahre sprechen, mir gestehe man nur zu, die rechte Initiative zu einem monumentalen Fest einer Nation gegeben zu haben, die sich selbst ein Volk in Waffen nennt, die aber von andern Nationen ein Volk von Denkern genannt ist.

---



24662/  
12