

ZEITSCHRIFT
FÜR DEUTSCHE
KULTURPHILOSOPHIE

BAND 5



A. 7. 40

Handwritten text, possibly a name or title, in cursive script.

160



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering,
Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl
Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Walther Schönfeld,
Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler,
Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 5



1 9 3 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

1940: 51



1614



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
»Der gefährliche Dichter.« Betrachtungen über die Grenzen zwischen Geschichte und Poesie. Von Theodor Haering	I
Hegels Kritik des Christentums. Zwei Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Philosophen. I. Von Hermann Glockner .	17
Freiheit und Persönlichkeit in der Lebensordnung des deutschen Volkes. Von Walther Schönfeld	47
Das Wesen der epischen Dichtung. Von Wilhelm Schäfer . .	97
Seele und Raum. Von Karl Groos	107
Hegels Kritik des Christentums. Zwei Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Philosophen. II. Von Hermann Glockner .	118
Der natürliche Realismus. Eine Untersuchung zum Thema: Philosophie und Leben. Von Wilhelm Grebe	169
Meister Eckehart. Ein Vortrag. Von Josef Quint	209
Sitte und Recht. Von Karl Larenz	232
Hegel in Amerika. Von Gustav E. Müller	255
René Descartes. Von Hermann Glockner	271
Zur Kunst des Romans. Von Wilhelm von Scholz	288

Notizen:

Theodor Haering , Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. (Karl Larenz)	76
Hermann Glockner , Das Abenteuer des Geistes. (Karl Groos) .	87
Max Wundt , Ewigkeit und Endlichkeit. Grundzüge der Wesenlehre (Fr. Kreis)	92
Arthur Schopenhauer . Sämtliche Werke. Herausgegeben von Arthur Hübscher. (Hermann Glockner)	95
August Faust , Johann Gottlieb Fichte. (Hermann Glockner) . .	202
Max Laeuger , Kunsthandbücher. (Hermann Glockner)	203

	Seite
Alb ert H art m ann , Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. (I. Belke)	205
W erner S ch ul t z , Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich. (I. Belke) .	207
M ag n us S elling , Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. I. Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang. (M. Wundt)	291
K ur t S ch illing , Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie im Überblick von den Griechen bis zur Gegenwart. (Gerhard Dulckeit)	294
W ilh elm B ur k am p , Wirklichkeit und Sinn. (Walter Del Negro)	297
R einh ard B uch w ald , Schiller. Erster Band: Der junge Schiller. Zweiter Band: Schillers Wander- und Meisterjahre. (Hermann Glockner)	303
T. E. J ess op , A Bibliography of David Hume and Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour. (Walther Fischer)	306

»DER GEFÄHRLICHE DICHTER.«
 BETRACHTUNGEN ÜBER DIE GRENZEN ZWISCHEN
 GESCHICHTE UND POESIE.

VON
 THEODOR HAERING (TÜBINGEN).

Es war in einer kleinen Gesellschaft, die zusammengekommen war, um Wilhelm Schäfer aus seinem werdenden Epos vom Dietrich von Bern vorlesen zu hören. Durch den sonst abgedunkelten Raum klang nur, vom beleuchteten Kreise des Vortragenden her, die eindrucksvolle tiefe Stimme des Autors.

Er erzählte einleitend davon, wie ihn diese Gestalt der deutschen Geschichte, mit ihren verwischten, fast nur durch die Legenden der Verherer und die Entstellungen und Verdunkelungen der Gegner hindurch noch zu gewahrenden Zügen, längst mächtig angezogen, und wie er sich nun endlich erst an die schwere und verantwortungsvolle Aufgabe gewagt habe, sein Bild den Deutschen aus dem Wenigen, was man von ihm wisse, wieder lebendig zu machen und unentstellt zu erneuern.

Er teilte, zur Veranschaulichung, einige Stellen aus spätromischen Schriftstellern mit, aus denen ihm (etwa aus dort überlieferten Wortlauten von Erlassen) die einmalige Sondergestalt des Mannes am deutlichsten und unverfälschtesten zu sprechen scheine; und er schilderte, wie ihm aus solchen verstreuten und seltenen Einzelzügen, die den Stempel der Wahrheit an sich trügen, das wahre Bild des Menschen und Herrschers und seiner Entwicklung durch die Wirrnisse jener Zeiten hindurch, immer heller aufgestiegen sei. So, wie er es geschaut, gebe er es nun hier nach besten Kräften seinen lieben Deutschen wieder.

Er las dann Proben aus seinem Werk: Wie der junge Dietrich aufwächst, an den Hof von Byzanz kommt und dort seine ersten Erfahrungen macht. Ein Bild aus Einem Gusse. Ein lebendiges Leben tat sich vor uns auf, in dem mit zwingender Notwendigkeit, als könnte es nicht anders sein, der große deutsche Fürst allmählich heranwuchs.

»Als könnte es nicht anders sein! . . . Es war seltsam, wie mich bei

diesem Gedanken gerade in dieser Stunde, in dem dämmernden Raum und unter dem Banne der festen und gleichsam unweigerlichen Stimme des Schöpfers selbst, das Rätsel des Dichters mit besonderer Gewalt ansprang und erschütterte. Des h i s t o r i s c h e n Dichters insbesondere und seines geheimnisvollen und verwegenen Tuns: der hier, vor unsern Augen und Ohren, einen Geist, der einst im Leibe über diese Erde gegangen, dem aber dieser sein Leib allmählich abhanden gekommen und geschwunden war, aufs neue einem solchen einverleibte, ja ihn selbst gleichsam von neuem schuf, als wäre er der schaffende Herrgott selbst . . .

War das überhaupt m ö g l i c h ? Wer wußte denn gewiß, ob der Dichter hier nicht einem ganz fremden Leib (oder gar Geist!) den Namen dieses einstmals wirklich Gewesenen gab? War solches Unterfangen auch nur e r l a u b t ? Wer gab ihm dazu das Recht? Mußte er nicht gewärtigen, daß der Dahingegangene aus seinem Grabe stieg, ihn Lügen zu strafen und sein Recht auf sein wahres und eigenes Leben, das er sich einst geschaffen, geltend zu machen und wiederherzustellen?

Aber — so suchte ich mich zu beschwichtigen — wie mochte ich gerade im vorliegenden Falle nur so fragen?! War nicht ein solches Tun des Dichters gerade hier, wenn überhaupt irgendwo, nicht nur erlaubt, sondern geradezu notwendig? Hier, wo nicht (wie freilich heute so oft!) ein Dichterling, dem die Kraft zum eignen Gestalten mangelte, sich hilfeheischend an eine Gestalt der Geschichte hing. Hier, wo nicht (wie wiederum heute freilich so oft) einer nur in fauler Lässigkeit die von Forschern längst bereit gestellten und angehäuften Tatsachen eines geschichtlichen Lebens willkürlich und oberflächlich übersprang und dem ahnungslosen Laien, der sie nicht kannte und kennen konnte, damit ein billiges und mühelos zu erfassendes, in Wahrheit: ein verwässertes und verfälschtes Schein- und Ersatzbild einer historischen Erscheinung zu liefern sich unterfang; vielmehr: es zur Erregung billigen Interesses mißbrauchte. Hier, wo es sich am allerwenigsten um jene Unfähigkeit zu eigener Gestaltung noch um diese Verfälschung gesicherter Tatsachen handeln konnte: da die Geringfügigkeit der sicher erhaltenen Tatsachen dem dichterischen Schöpfergeist auf jeden Fall mehr als die Hälfte zu tun übrig ließ, und da der Dichter selbst ja so sorgsam all dies Wenige gesammelt und berücksichtigt hatte! Hier, wo — über all dies hinaus — dieser Mangel an gesicherten Tatsachen es für einen schöpferischen deutschen Dichter ja sogar geradezu zu einer nationalen Ehrenpflicht machen mußte, dem eigenen Volke eine seiner größten Gestalten, deren Mächtigkeit selbst noch unter den Schleiern aller ihrer Verhüllungen hervorschimmerte, in ihrer vollen Ganzheit und Ründe endlich wirklich wiederzugeben!

»Wirklich wiederzugeben . . .«? klang es erneut und zweifelnd in mir auf. Barg nicht gerade dieser Anspruch trotz alledem wiederum alle jene ersten Bedenken? War nicht gerade dies Fehlen sicherer Nachrichten auch wieder ein gewichtiger Grund zum grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit solchen Unterfangens überhaupt und damit doch auch wieder seiner Erlaubtheit? Wer wußte denn wirklich, ob der Dichter, auch der größte und phantasiegewaltigste, diese lückenhaften Gegebenheiten auch nur annähernd richtig zu interpolieren vermochte? Ob so auch dies eben gehörte eindrucksvolle und in sich überzeugende Bild wirklich, auch nur von ferne, der Dietrich von Bern war, nach dem es sich nannte? Erfuhr es nicht jeder Maler, ja jeder Laie alltäglich, wie sehr oft schon die Änderung auch nur eines kleinsten und isoliert fast unmerklichen Zuges im Gesicht oder in der Beurteilung eines Mitmenschen sein *g a n z e s* Bild, seinen Charakter schlechthin verwandeln konnte? Und nun erst hier, wo nicht nur ein einzelner, sondern so viele, ja vielleicht die meisten Züge des Bildes so ganz der ergänzenden Tätigkeit des schöpferischen Dichters überlassen bleiben mußten! Konnte es hier nicht die allerverschiedensten Möglichkeiten der Zusammenschau dieser *disjecta membra* geben, auch wenn keine von ihnen den wirklichen Daten, soweit sie verbürgt waren, Gewalt anzutun brauchte oder auch nur Eines von ihnen außer acht ließ? War es also, auch wenn eine solche poetische Neuschöpfung Pflicht war, erlaubt, sie mit dem Namen Dietrichs von Bern zu benennen, statt ihr lieber den selbstgewählten Namen irgendeines Phantasiehelden zu geben, oder, noch besser: das Werk nur nach der in ihm verkörperten Idee zu heißen, die den Dichter bei seiner schöpferischen Ergänzungstätigkeit ja doch offenbar leitete?

Solche Gedanken, die, mehr oder weniger bewußt, den Vortrag des Dichters in der Dämmerung begleitet hatten, beherrschten mich, auch als dieser geendet, so stark, daß ich, als ich im Verlauf des Abends neben den Dichter zu sitzen kam, mich nicht enthalten konnte, auch ihm selbst davon zu reden. Ich tat es fast zaghaft; aber ich sah, aus der Art wie er es aufnahm, zu meiner Beruhigung sofort, daß ich in ihm damit nichts Neues, sondern nur alte vertraute Gedanken anrührte. Ich faßte es daher auch beinah als einen Scherz, als er mir beim Scheiden — in der Menge der Gäste war für längere solche Diskussionen ja kaum der Raum — lächelnd das Versprechen abnahm, ihm über diese meine Gedanken etwas aufzuschreiben.

Dann vergingen Wochen. Andere Arbeiten drängten sich vor. Ich hatte diese Gedanken schon fast vergessen, als eines Tages aus Schäfers »Sommerhalde« eine Karte des Dichters mit der neckischen Frage kam: »Wann

kommt der Brief vom gefährlichen Dichter an sich?« Da konnte ich denn wohl nicht mehr anders und schrieb in den nächsten Tagen als Antwort die folgenden Gedanken auf.

*

Die unleugbare tiefe Berechtigung historischer Dichtung — ich spreche hier natürlich nur von der guten; von der schlechten, wie sie namentlich in vielen der heutigen historischen Romane sich breitmacht, ist schon oben vorübergehend alles Nötige oder vielmehr Unnötige, weil Selbstverständliche, gesagt worden — liegt, wie mir scheint, in zwei verschiedenen Tatsachen begründet und ist von zwei verschiedenen Seiten her gegeben, die sich zunächst Konkurrenz machen und eben dadurch, wenigstens für die oberflächliche Betrachtung, die Schwierigkeit des Problems aller historischen Dichtung ausmachen. Die Berechtigung historischer Dichtung kann nämlich einerseits von der Geschichte, andererseits vom Dichter aus begründet werden. Und zwar ist es im ersteren Fall ein Mangel aller bloß wissenschaftlich historischen Geschichtschreibung, der nach Ergänzung durch den Dichter ruft; im zweiten Fall der Umstand, daß unter den Veranschaulichungen, die jeder Dichter für seine Idee sucht und suchen muß, diejenige an historischen Tatsachen eine der aus den verschiedensten Gründen wertvollsten und lebendigsten ist. In beiden Fällen aber ist der Wert Gesichtspunkt, mit dem der Dichter an die historischen Tatsachen herantritt, ein verschiedener und darum auch das, was als das Wesentliche und Unwesentliche an ihnen erscheint. Zugleich müssen jedoch auch wieder beide Gesichtspunkte und Wesentlichkeiten sich notwendig zur Deckung bringen lassen, wenn anders wirklich die historische Darstellung dichterisch und die Dichtung wirklich historisch soll genannt werden können.

Machen wir uns beides näher deutlich!

Zunächst ist das Unterfangen historischer Dichtung hienach darin begründet, daß der Dichter auch historische Geschehnisse und Gestalten, wenn er ein wirklicher Dichter ist, tiefer und totaler zu schauen und darzustellen vermag, als der wissenschaftliche Historiker. Freilich, wie mir scheint, um den Preis seiner Wissenschaftlichkeit. Denn, auch wenn es gewißlich richtig ist, daß auch der Historiker, wenn er wirklich einer ist, einen Dichter in sich beherbergen muß, so besteht doch zwischen dem wissenschaftlichen und dem dichterischen Historiker und der Art, wie beide gewiß immer über die bloßen Tatsachen hinausgehen und sie frei schaffend zum Bilde gestalten müssen, mindestens der Eine nicht unbedeutende Unterschied, daß es für den Wissenschaftler,

angesichts unzureichender Quellen, ein Non liquet gibt und geben muß; eine Grenze also, an der er, wenn er ehrlich und gewissenhaft ist, dem Leser gestehen muß, daß er, mangels wirklicher Beweise, über verschiedene bloße Möglichkeiten der Deutung des »Wirklich Gewesenen« nicht hinauskomme oder überhaupt auf ein wirkliches Verständnis verzichten müsse. Ein Dichter dagegen, der dasselbe täte, würde damit geradezu aufhören, ein Dichter zu sein. Man würde als Dichter geradezu über ihn lachen müssen, wenn er eingestehen würde, daß er einer seiner Gestalten — vor allem gar einer seiner Hauptgestalten, etwa dem Helden seines historischen Romans, — selber verständnislos und ohne Schlüssel — ein Gott, der sein Geschöpf nicht versteht! — gegenüberstehe. (Die Fälle, wo dies in Dichtungen doch äußerlich geschieht, sind ja offenbar nur dann wirklich dichterisch zu werten, wenn sie nur eine Redewendung bedeuten, um dem Leser selbst letzte Schlüsse zuzuschieben, die vom Dichter als notwendig vorbereitet sind.) Nur ein nackter Naturalismus, dem es nur um eine möglichst genaue Schilderung des Lebens, auch mit all seinen Unbegreiflichkeiten, zu tun war, hat dies übersehen oder bestreiten können.

Diese größere Freiheit der dichterischen gegenüber der wissenschaftlich-historischen Ergänzung kann aber nicht als ein unbeschränkter Freibrief für den Dichter angesehen werden. Soll es sich auch bei ihm noch in irgendeinem Sinne um eine Darstellung *historischen* Charakters handeln, so darf auch er nicht feststehenden Tatsachen widersprechen oder sie, durch Weglassen oder Hinzutun, »wesentlich« verfälschen; wenn anders das Beiwort »historisch« nicht — was ja doch offenbar kindisch wäre — nur noch besagen soll, daß in einer Dichtung irgendwie eben *auch* historische Tatsachen oder gar bloß historische *Namen* vorkommen.

Obwohl der Dichter so, als historischer, im wesentlichen an die Tatsachen gebunden ist und sich vor »wesentlichen« Fälschungen derselben (was das heißt und was das Kriterium dieser Wesentlichkeit ist, wird erst unten näher gezeigt werden können) hüten muß, wenn anders er *historischer* Dichter noch heißen kann, so gilt nun aber doch — und damit kommen wir zugleich zu dem zweiten obengenannten Motiv historischer Dichtung und zur zweiten Wurzel der »Wesentlichkeit« historischer Tatsachen für den Dichter —, daß für den Dichter als Dichter (unabhängig davon, ob er *historischer* Dichter ist) zunächst etwas ganz anderes wesentlich ist als jene »wesentliche Tatsachengerechtigkeit«, von der wir vorhin sprachen.

Für jeden wirklichen Dichter kommt es auch in einer historischen Dichtung auf die verwendeten historischen Tatsachen als solche nicht in erster Linie, sondern irgendwie mehr nur als Mittel zum eigentlich dichterischen

terischen »Zweck« an. Es ist kein Zweifel, daß etwa für Shakespeare nicht bloß im Hamlet, sondern auch in den in einem sicher höheren Sinne eigentlich »historischen« Dramen wie Julius Caesar und Richard III. diese Gestalten und ihre Schicksale in erster Linie Träger einer »Idee« sind, deren »Veranschaulichung« sie dienen. Es soll hier auf diese Ausdrücke kein besonderer Wert gelegt werden. Tatsache bleibt, daß auch in diesen, wie in allen anderen historischen Dichtungen der Weltliteratur, eine — im einzelnen freilich oft schwer rein begrifflich zu definierende, aber eben doch immer vorhandene — bestimmte Schau, die wir »Idee« nennen können, zu sinnlichem Ausdruck gebracht ist; und daß die spezifische Genialität des Dichters eben in dem Grade wächst, je besser ihm dies gelingt — ja daß man vielleicht wird sagen können, daß der Dienst, den der große Dichter dem Menschen leistet, mit in erster Linie gerade darin besteht, daß er ein begrifflich oft so schwer Auszudrückendes in dieser Weise unmittelbar anschaulich und nachfühlbar zu machen, »auszudrücken« versteht, in »produktiver Einbildungskraft«.

Eine solche Veranschaulichung einer Idee kann an sich selbstverständlich in der verschiedensten Weise und an den verschiedensten Materien geschehen, und historische Tatsachen sind nur eine unter diesen verschiedenen Materien und Mitteln hiezu. Historische Dichtung aber liegt eben nur vor, sofern dieses Material und Veranschaulichungsmittel historische Tatsachen — und, wie wir damit nur noch stärker erkennen, wirklich nur »historische«, d. h. von der historischen Tatsächlichkeit »nicht wesentlich« sich entfernende Tatsachen — sind.

Damit aber ist die Grundproblematik dieser ganzen Situation der historischen Dichtung klar gegeben. Sie liegt, wenn wir es so ausdrücken wollen, in der Konkurrenz dieser (zweier) Wertgesichtspunkte und Wesentlichkeitsbegriffe. Auf der einen Seite wird für den Dichter unter dem Gesichtspunkt seiner jeweiligen dichterischen Idee das historische Material sich in solches scheiden, welches für seine Zwecke (der Veranschaulichung der Idee) wesentlicher oder unwesentlicher, brauchbarer oder unbrauchbarer ist; und insoweit wird er auch unter diesem Gesichtspunkt seine Auswahl treffen: das eine weglassen, anderes auch wieder vielleicht ergänzen wollen. Auf der anderen Seite aber wird dieses Material, schon als historisches, in sich selbst Unterschiede der Wesentlichkeit insofern tragen, als man sagen kann, daß durch an ihm vorgenommene Veränderungen der historische Tatbestand selbst mehr oder weniger stark und wesentlich verändert oder gar verfälscht werden könne. Beide Wesentlichkeitsgesichtspunkte sind für den historischen Dichter, als Dichter und als historischen, gleich unveräußerlich. Wer aber bürgt dafür, daß sie

zusammen bestehen können oder gar zusammenfallen? Zunächst scheint es ja doch vielmehr so, daß je mehr der Dichter nur Veranschaulichungen wählt und wählen darf, welche seiner Idee wirklich angemessen sind, also je mehr er wirklich Dichter ist, er um so mehr Änderungen an den historischen Tatsachen und an dem historisch Wesentlichen vornehmen, also um so mehr die historische Seite vernachlässigen müsse. Und doch sind beide in ganz gleicher Weise notwendig. Auch ihre *Grenze* z. B. hat die Auswahl und Umgestaltung der historischen Tatsachen durch den Dichter sowohl in deren Angemessenheit an die dichterische Idee, wie in ihrer wesentlichen Geschichtlichkeit. Was das erstere angeht, so wird man nicht leugnen können, daß alles, was nicht für die Veranschaulichung der bestimmten Idee des Dichters wesentlich ist, in einer wahren Dichtung ausgeschlossen sein muß. Alles andere kann nur zufällig, d. h. als nicht innerlich und notwendig zur Dichtung als Dichtung gehörig wirken, ja unter Umständen die Reinheit ihrer Idee direkt verfälschen und damit deren Veranschaulichung selbst schädigen. Hierher gehören in Dramen etwa diejenigen Partien, in denen sich der Dichter nur noch von seinem historischen Stoff gängeln und so verleiten läßt, Episoden aufzunehmen, die den Gang der Handlung nur unterbrechen, verzögern oder gar seiner Idee entfremden. Ebenso freilich kann umgekehrt etwa *zu wenig* von den historischen Tatsachen herangezogen sein, um wirklich eine volle Veranschaulichung der Idee zu erreichen. Im ersten Fall wird Unwesentliches in der Dichtung vorhanden sein; im zweiten dagegen Wesentliches fehlen. Auf der anderen Seite aber muß sich der historische Dichter doch auch wieder bei seiner Auswahl und Ergänzung von der Historie »gängeln« und die Grenze bestimmen lassen, d. h. Wesentliches und Unwesentliches im Sinne auch der historischen Tatsächlichkeit einfach anerkennen, wenn anders er das Historisch-tatsächliche nicht fälschen und damit den Anspruch als historischer Dichter verlieren will. So ist ihm Beachtung des Historischen wie die Grenze dieser Beachtung durch beide Wesentlichkeitsgesichtspunkte vorgeschrieben; und wir fragen daher nochmals: wer garantiert ihm, daß beides sich verbinden läßt und nicht widerspricht?

Ehe wir diese Frage weiterverfolgen, muß jedoch an dieser Stelle ein Einwand kurz noch erörtert werden, der sich vielleicht schon bei unserem Hinweis auf Shakespeares »historische Dichtungen« aufgedrängt hat, und der, wenn er nicht beseitigt wird, unsere ganze bisherige Problematik in Frage stellen könnte. Ist denn nicht gerade *Shakespeare* mit seinen historischen Stücken überhaupt ein Beweis gegen die ganze Notwendigkeit dieses von uns soeben aufgestellten und so ernst genommenen Dilemmas? Ist er nicht geradezu der Typus eines »historischen

Dichters«, der sich um »historische Objektivität« nicht im geringsten gekümmert hat? Es darf hier nicht einfach dieser Einwand durch die Entgegnung entkräftet werden, obwohl dies im allgemeinen meiner eigenen Meinung entspricht, Shakespeare habe in allen diesen sogenannten historischen Dramen (also nicht bloß in einem Hamlet oder auch Lear, bei denen dies ja wohl zweifellos ist, sondern auch in einem Richard III., ja auch in einem Julius Caesar!) gar keine historischen Dramen in dem hier gemeinten Sinne schaffen wollen, sondern jene historischen Namen seien ihm überhaupt nur mehr mythische Gestalten oder gar solche der Phantasie; so wie noch mehr für einen Homer sein Achilles oder Priamus, auch wenn wir sie heute als historische Gestalten an sich wieder ansehen dürfen, doch ganz und gar unhistorisch genommen seien. Wenn dies der Fall wäre (wie ich es glaube), könnten sie ja allerdings als Kronzeugen für historische Dichtungen und als Kronzeugen gegen unsere Behauptungen über solche überhaupt nicht herangezogen werden. Mir scheint jedoch ein anderer Sinn jenes Einwandes gerade für unseren Zusammenhang viel bedeutsamer und, wie ich gestehe, gefährlicher, der einer gerade heute weitverbreiteten Zeitstimmung besonders entspricht: jener Sinn, in welchem dieser Hinweis auf Homer oder Shakespeare etwa bedeuten soll: an ihnen lasse sich doch leicht ersehen, daß diese großen Dichter — Gott sei Dank und zu ihrem Glück — jenen leidigen und spitzfindigen Unterschied, wie er hier gemacht und als ein ernsthaftes Problem dargestellt werde, zwischen historischer und phantasiemäßig-mythischer Dichtung überhaupt gar nicht gekannt und gemacht hätten, der uns Heutigen in solchen Fällen alle Unbefangenheit nehme. Solcher Argumentation gegenüber scheint es mir hier höchst notwendig, mit allem Nachdruck festzustellen, daß, wenn dies auch richtig wäre und in der Tat für jene Genien dieser Unterschied noch nicht eigentlich bestanden haben würde (ich selbst neige zu dieser Auffassung), hieraus, obwohl es sich sonst um anerkannte unerreichbare dichterische Genien handelt, für unsere heutige spätere Zeit und gegen die Notwendigkeit einer solchen Differenzierung und Unterscheidung für uns Heutige an sich noch nicht das Geringste folgen würde. Wir hätten nach meiner Meinung vielmehr in einer derartigen Auswertung einer solchen Tatsache (als die wir sie einmal ansehen wollen) nur einen weiteren Spezialfall jener leidigen, aber nichts beweisenden Neigung unserer wie aller differenzierteren (und daher natürlich auch komplizierter und »gefährlicher« gewordenen) Spätzeiten zu sehen, mit einem gewissen Neid auf frühere einfachere Zeiten zurückzublicken und aus diesem Grunde die Rückkehr zu solcher undifferenzierteren Natur als Lösung auf das Banner ihrer Sehnsucht zu schreiben. So berechtigt solche

Wünsche und Bestrebungen oft, etwa angesichts besonders einseitiger Übertreibungen und hybrider Wucherungen bestimmter solcher späterer Differenzierungen auch sein mögen (wie sie für die undifferenziertere Frühzeit ja in der Tat nicht möglich gewesen wären!) — man denke heute etwa an Klages' Kampf gegen einseitige Wucherungen des selbständiger gewordenen, also differenzierteren Intellekts —, so wenig haben doch nach meiner Überzeugung alle solche Sehnsüchte, wenn sie verallgemeinert werden, irgendwelche Aussicht auf Erfüllung. Es sind und bleiben bloße unrealisierbare Utopien, die den Menschen schließlich immer nur lebensuntauglich machen gegenüber dem (ob er will oder nicht) in seiner Differenzierung erbarmungslos fortschreitenden Leben. Noch viel weniger als auf dem Gebiete der praktischen Bedürfnisse des Menschen ist es für den Menschen möglich, eine einmal eingetretene differenziertere Feinfühligkeit für die Unterschiede der Welt wieder rückgängig zu machen. Ebenso wie von einer gewissen Entwicklungsstufe der Menschheit an ein Unmusikalischer, d. h. ein solcher, der zwischen musikalischen Tönen, Harmonien usw. und anderen Geräuschen keinen Unterschied zu empfinden vermag, auf diesem Gebiet nicht mehr als voll und urteilsberechtigt gilt und gelten muß; oder wie einer, der zwischen ethischen und bloßen Nützlichkeitsabwägungen oder zwischen Zauberei einerseits und Wissenschaft oder auch hochstehender Religion andererseits (obwohl die letzteren beide zweifellos auf die Zauberei als primitiv-undifferenzierten Zustand des Menschen zurückgehen) nicht zu unterscheiden vermag, nicht mehr als urteilsfähig und ausschlaggebend auf diesen Gebieten gelten kann —: ganz ebenso ist es nach meiner Ansicht auch in unserer vorliegenden Frage. Nachdem dem Menschen einmal der Unterschied von Dichtung und Wissenschaft, von Mythos und Geschichte usw. irgendwann klar aufgegangen ist, kann keine Macht der Welt diesen Unterschied wieder ungeschieden machen, auch wenn vorher noch so große Geister, auf undifferenzierterer Entwicklungsstufe, ihn noch nicht sehen konnten und gekannt haben sollten. Andere Vorzüge mögen uns diese Primitivität vielleicht vergessen und gerne übersehen lassen, wie bei jeder großen primitiven Kunst; aber sie hierin heute noch einfach nachahmen zu wollen, wäre so kindisch, wie es jede »primitive Kunst« in einer Spätzeit der Kultur ist oder wie ein Greis, der sich wie ein Kind benimmt.

So notwendig also auch etwa ein Mythos für ein Volk sein mag; mit Geschichte ihn gleichzusetzen, geht nach dieser einmal vollzogenen Differenzierung so wenig mehr an, wie irgendwelche Identifizierung von Poesie, Wissenschaft, Religion oder anderen Seiten des Geistes, nachdem sie einmal aus ihrer vielleicht gleichen undifferenzierten Wurzel sich differenziert

haben; oder, um noch ein anderes Beispiel zu nehmen, so wenig wie die Identifizierung von Gesichts-, Gehör- und Tastsinn, nachdem sie sich einmal aus ihrer (wiederum vielleicht gleichen) undifferenzierten Stufe sinnlicher Empfindlichkeit eines Organismus getrennt herausentwickelt haben.

So kämen Homer und Shakespeare für unsere hier verhandelte Frage der historischen Dichtung als gewichtige Zeugen eigentlich nur in Betracht, wenn man annehmen dürfte — mir scheint dies unwahrscheinlich —, sie hätten in den genannten Stücken wirklich alle für sie und ihre Zeit erreichbaren historischen Tatsachen in bezug auf ihre Helden und deren Schicksale, berücksichtigt oder sie doch nirgends wesentlich verfälscht. Nur dann hätten sie ja in diesen Stücken u. U. schon wirklich historische Dichtungen geben können, und nur dann kämen dieselben hier für uns als Anschauungsmittel in Frage. Haben sie in ihnen dagegen bloße Phantasiestücke gesehen — einerlei ob sie den Unterschied solcher von wirklich historischen schon kannten oder nicht —, so scheiden diese für unsere gegenwärtige Aufgabe als Beweisstücke aus; es wäre höchstens von ihnen zu sagen, daß sie, für unser differenzierteres Gefühl, freilich schon ihre Namen nicht ganz mit Recht tragen, die irre führen müssen, sofern sie nicht wirklich nur als rein mythische und legendäre (wie ja wohl Hamlet) gemeint sind.

Doch kehren wir nach diesem Exkurs, der diesen unser ganzes Problem gefährdenden Hinweis auf Genien wie Homer und Shakespeare zunächst hinwegräumen mußte, wiederum zu unserer Hauptfrage zurück: ob und worin wir einen Ausweg aus dem Dilemma finden können, das die Wesentlichkeit unter dem Gesichtspunkt der Veranschaulichung der Idee des Dichters und diejenige der hierzu zu verwendenden Tatsachen selbst, unvereinbar zu machen droht, obwohl ihre Vereinigung von dem Begriff einer historischen Dichtung, wie wir zeigten, notwendig gefordert wird?

Die Lösung liegt, wie mir scheint, einzig und allein in der für diese ganze Problematik in der Tat fundamentalen, bis jetzt nicht berücksichtigten Erkenntnis, daß die in diesem Dilemma zwischen dichterischer Intention und Beschaffenheit des historischen Gegenstandes selbst vorausgesetzte Kluft, oder allgemeiner: diese auf anderen Gebieten sehr wohl zutreffende Kluft zwischen einem subjektiven Streben, einen Gegenstand zu formen, und der widerstrebenden Beschaffenheit des zu formenden objektiven Gegenstandes, gerade hier bei der historischen Dichtung, vermöge der Eigenart dieses ihres Gegenstandes nicht besteht. Und zwar deshalb nicht, weil gerade dieser Gegenstand: die »historischen Tatsachen«, im Unterschiede etwa von solchen der bloßen Natur, vor allem dadurch charakterisiert sind, daß es sich bei ihnen gerade nicht um »bloße Fakten«, son-

dem um ein ideendurchwirktes sinnvolles Geschehen handelt. Was anders macht Geschichte, im Unterschied zur Natur, zur Geschichte als eben dies? So gewiß auch das »rein Faktische« für das Geschichtliche unentbehrlich ist, weil auch Geschichte immer, wie man wohl gesagt hat, »Sinngebung in einem Sinnlosen« bedeutet, so gewiß ist doch, daß das Wesentlichste z. B. an einer historischen Persönlichkeit oder an einem historischen Geschehen nicht dies, sondern die Idee ist, die in deren bloß Faktischem wirkt und gewirkt hat und ihr so erst ihr historisches Gepräge gibt und gegeben hat. Eine »wesentliche Fälschung des Historischen« wird darum in allererster Linie das Verfehlen der Idee und des Sinnes sein, deren Träger eine historische Persönlichkeit oder ein historisches Geschehen bzw. das bloß Faktische daran ist und war.

Ganz unabhängig auch schon von der Frage nach Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit eines Historischen für einen Dichter und seine Idee, können wir also sagen, daß es etwa eine viel wesentlichere Fälschung des historischen Tatbestandes bedeutet, wenn man z. B. einen Bismarck zum Träger einer andern Idee, etwa der des Nationalsozialismus, oder einen Luther zum bloßen Träger einer politischen Idee machen würde, als wenn man irgendwelches bloße Faktum seines Lebens verfehlte. Auch letzteres freilich wird unter Umständen eine historische Fälschung darstellen können; aber, wie sich zeigen läßt: wesentlich wird dieselbe nur sein, soweit ein solches Faktum mittelbar (aus irgendeinem Grunde und irgendeinem wesentlichen Zusammenhang dieses bloßen Faktums mit der bestimmten Idee, deren Träger es ist, heraus) auch jene Idee selbst fälschen würde — ein Umstand, der, wie ich glaube, ganz besonders die größere Wesentlichkeit der Idee gegenüber den »bloßen Fakten« für das Historische geradezu beweist.

Auch die Tatsachengerechtigkeit und Historizität des historischen Dichters wird darum in erster Linie ebenfalls darin bestehen müssen, daß er die in den von ihm benützten historischen Tatsachen wirkenden und wesenden Ideen adäquat erfaßt und sie, wie die Geschichte selbst, oder vielleicht sogar noch konzentrierter, durch die bloßen Fakten veranschaulicht, die für diese Idee wesentlich sind und ihr darum auch zu besonders überzeugender Anschaulichkeit verhelfen können.

Es liegt so geradezu eine ursprüngliche Verwandtschaft und Affinität zwischen der (sofern er wirklich Dichter ist) eine Idee veranschaulichenden und lebendig darstellenden Tätigkeit des Dichters und der (sofern sie wirklich Geschichte ist) immer Ideen verwirklichenden Geschichte. Und es ist schon aus diesem Grunde begreiflich, warum gerade der große

Dichter sich immer wieder zu historischen Stoffen hingezogen fühlt, die ihm sozusagen schon auf halbem Wege hierin entgegenkommen. Es ist nicht bloß Bequemlichkeit und braucht nicht bloß eigene Unfähigkeit zu dichterisch-produktiver Einbildungskraft zu sein, sondern es ist diese besondere Verwandtschaft und Tauglichkeit gerade dieses Materials zu dieser dichterischen Absicht, die diese Neigung weithin erklärt und rechtfertigt.

Selbstverständlich kommen zu diesem Urmotiv historischer Dichtung andere weniger wesentliche, aber trotzdem nicht zu unterschätzende meist hinzu: der Vorteil all der Gefühls- und Vorstellungsassoziation, die der Zuhörer einer Dichtung schon entgegenbringt, in welcher er ein ihm bekanntes oder nahestehendes Geschehen dichterisch gestaltet weiß, und die Tatsache, daß das Leben größere Dichterin ist als alle menschliche Phantasie. Aber all diese weiteren Motive treten für den wahren Dichter hinter jenem ersten grundsätzlichen zurück.

Es ist ferner aus jener Affinität insbesondere auch begreiflich, warum zu allen Zeiten die große Dichtung mit Recht und nicht ohne Grund als ihren Gegenstand zunächst meist »große Menschen« in erster Linie gewählt hat. Sind doch große Menschen eben die, deren Leben nicht durch die äußeren und inneren einzelnen individuellen Geschehnisse (Fakten) allein, sondern in erster Linie als Träger einer Idee wichtig und wertvoll und überhaupt das gewesen ist, was es war: historisch. Trotzdem war diese Auffassung zu einseitig, da nicht bloß »große Persönlichkeiten« i. e. S. Träger von Ideen sein können, sondern da für den Dichter auch kleine und alltägliche Gestalten unter Umständen als Veranschaulichungen von »Ideen« — etwa ethischen — in Betracht kommen können (keineswegs nur etwa für die Idee der Alltäglichkeit, Mittelmäßigkeit usw., wie es der reine Naturalismus vielfach gleich wieder übertrieb).

Vor allem aber folgt nun aus dieser unserer Einsicht ohne weiteres auch, daß im eigentlichen Sinne nur diejenige Dichtung als wahrhaft historische bezeichnet zu werden verdient, in welcher der Dichter dieselbe Idee in seinem Werke zu veranschaulichen vermag, welche auch in den von ihm hiezu verwandten historischen Tatsachen tatsächlich als wirksame wesentlich war, und daß er ein um so besserer Dichter sein wird, je mehr es ihm gelingt, diese Idee, sei es durch unmittelbare Verwendung der dieselbe schon historisch in sich tragenden Fakten, sei es durch gewisse, aber nicht wesentliche, d. h. die Idee selbst gefährdende Modifikationen und Ergänzungen sogar noch unmittelbarer und vollkommener zu veranschaulichen und anschaulich darzustellen.

In dieser grundsätzlichen Erkenntnis sind, wie ich glaube, Notwendig-

keit wie Grenzen der Freiheit des Dichters gegenüber dem historischen Stoff eindeutig gegeben.

Auch wenn der Feinfühligkeit und dem genialen Blick des Dichters immer das letzte Wort gehören wird, so wird doch auch die intuitivste Entscheidung desselben immer schließlich an diesem Kriterium orientiert sein müssen. Wir wollen noch einige Beispiele geben.

So gehört es zweifellos zu den unzulässigen historischen Fälschungen einer historischen Dichtung, wenn z. B. ein neuerer Autor als wesentliches Motiv der ganzen Charakterentwicklung seines Helden (Nikolaus von Cues) und damit für die ihn beherrschende Idee eine Liebesgeschichte tragischen Ausmaßes erfindet und hinzu ergängt, die nicht nur, wie der Kenner weiß, den Tatsachen widerspricht, sondern im Grunde auch die Idee und die Modifikation der Idee verfälscht und verschiebt, die sein ganzes Leben tatsächlich beherrscht und deren historischer Träger er ist. Nicht zu reden von all den vielen erfundenen psychoanalytischen Zügen, welche eine Zeitlang das Freudsche Zeitalter fälschend eingemengt hat. Ideenverfälschung bzw. Verkennung liegt auch bei allen jenen aus der »Kammerdienerperspektive« gegebenen dichterischen Darstellungen großer Persönlichkeiten vor, sofern diese mit dieser Herabziehung immer zugleich auch eine Verfälschung des Ideenträgers und damit auch der Idee selbst darstellen. Wie denn überhaupt die ganze naturalistische Auffassung der Dichtung durch eine solche Verkennung der Wesentlichkeit des Ideenfaktors charakterisiert war und darum trotz aller sogar besonders weit getriebenen Wiedergabe der »Tatsachen« doch nicht wirklich »historisch« sein konnte und das historisch Wesentlichste verfehlte.

Trotzdem können, wie gesagt, auch bloß »faktische« Abweichungen von den Tatsachen indirekt solche Auswirkungen auf die Idee haben, daß sie ebenfalls untragbar sind. Hierzu würden z. B. selbst Fälle gehören, wie die, daß etwa ein Bismarck als körperlich klein dargestellt würde oder daß auch sonst nur die äußere Körpergestalt eines bekannten Helden wesentlich alteriert würde; weil hier Idee und äußere Gestalt so Eins für das Bewußtsein des Volkes usw. geworden sind, daß auch diese äußere Abweichung schon als Inadäquatheit zur Idee empfunden werden und einen ideellen Verlust bedeuten muß. Eben deshalb kann es unter Umständen für eine historische Dichtung sogar geradezu Pflicht sein, trotz etwa neuerer gegenteiliger Feststellungen die nach der überwiegenden Volksmeinung, etwa auf Grund von Legende und traditionellem Mythos Allgemeinbesitz gewordene Gestalt eines Helden dennoch festzuhalten, wenn dies für die dichterische Veranschaulichung der historischen Idee nötig ist. Andernfalls wird die Wirkung der wesentlichen Idee durch den

Chok des ungewohnten Äußeren unter Umständen geradezu verhindert werden. Es ist jedoch klar, daß dies weithin von der Überzeugungsgewalt der dichterischen Kraft abhängen wird, deren sich ein wirklich genialer Dichter gerade auch zu einer Umformung des historischen Bildes bedienen könnte — in einer historisch zu nennenden Dichtung freilich nur, so lange er damit wirklich die geschichtliche Wahrheit zugleich wiederherzustellen glauben darf.

Von hier aus ist dann aber auch unsere erste Frage schließlich allein zu beantworten, ob und wie weit es denn bei sehr geringer Tatsachenüberlieferung, wie bei Theoderich, überhaupt noch eine »historisch« zu nennende Dichtung geben könne? Käme es nur auf die isolierten Tatsachen (Fakten) im üblichen Sinne an, um den Titel des Historischen zu rechtfertigen, so würde in solchen Fällen diese Benennung in der Tat unzulässig sein. Wenn aber die Idee, die sie verbindet, das relativ Wesentlichere am Historischen im wahren Sinne ist, so ist es denkbar, daß die Idee, die ein großer Mensch, wie etwa Theoderich, vertrat und lebte, durch alle Übermalung und durch alle Verluste äußerer Daten doch hindurchschimmern und sich erhalten haben und somit auch von einem wirklichen Dichter wieder aufgegriffen und als das historisch Wesentliche in weithin phantasiemäßig ergänzten Tatsachen zur Anschauung gebracht werden kann, ohne im Ganzen den Titel des Historischen zu verscherzen.

*

Mit alldem ist freilich die Verantwortlichkeit, und damit, mit Schäfer selbst zu sprechen, auch die Gefährlichkeit des Dichters nicht vermindert, sondern gesteigert: steht doch nunmehr nicht nur die Verfälschung irgendwelcher »zufälliger Tatsachen«, sondern im Grunde die von Ideen auf dem Spiel. Es folgt daraus, über die Forderung an den Gegenstand seines historischen Dichtens hinaus, nur um so mehr die Forderung an ihn selbst, an seine Persönlichkeit, mit Platon zu reden: »ein Freund der Ideen zu sein«. Die Erfassung (Schau) und lebendige Darstellung der I d e e n ist somit, über alle Fähigkeiten anderer Art und über allen Besitz von Einzelkenntnissen hinaus, für jeden wahren Dichter wesentlichstes Erfordernis. Ideen transparent zu machen, und zwar, in der historischen Dichtung, an historischen Personen und Zeiten —: in dieser Aufgabe und Fähigkeit ist noch immer der Beruf und die Eignung eines großen historischen Dichters am besten ausgedrückt worden.

In dieser Bedingung liegt auch der Grund der Berechtigung der heute so oft erhobenen Forderung, daß nur ein Mensch und Dichter, der imstande ist, etwa die für ein Volk und eine Rasse grundlegenden und eigen-

tümlichen Ideen wirklich zu erfassen, und das heißt gerade hier: einer, der in diesen lebt und selbst um sie wenigstens ringt, imstande und berechtigt sei, solche darzustellen. Und gerade dies gilt natürlich am allermeisten für den historischen Dichter, und besonders dann, wenn er an einer geschichtlichen Person die Idee eines Volkstums vergegenwärtigen will. In diesem Sinne haben zweifellos Juden Gestalten der deutschen Geschichte, d. h. die sie treibende Idee vielfach verfälscht, auch wenn man nicht gleich an Ludwigs einschlägige Darstellungen denkt. Wer einen Dietrich von Bern als Vorfahren der deutschen Reichsidee historisch darstellen will, muß darum selbst von der Idee der Deutschheit ganz durchdrungen sein.

Damit aber ist nicht nur die Grundbedingung für die Größe des Gegenstands wie für die Größe eines Dichters selbst die gleiche, sondern sie ist schließlich auch die eines jeden großen Menschen überhaupt, der immer nur ebenfalls und von jeher durch die Trägerschaft einer Idee, und zwar einer großen Idee, ein solcher war, ist und sein wird. Nur daß gerade beim Dichter die Fähigkeit zu solcher Darstellung (wie auch beim Schauspieler) in der eigenen Persönlichkeit und in ihrem dichterischen Werk nicht ohne weiteres identisch zu sein braucht. Besser und tiefer gesehen und ausgedrückt: oft sind gerade die, welche am meisten in und an sich selbst um diesen Dienst an der Idee zu kämpfen und zu ringen hatten, die leuchtendsten Darsteller dieser Idee und vollkommenerer Repräsentanten derselben in der Dichtung und so auch an geschichtlichen Größen gewesen. Aber ein Wissen um sie und eine Sehnsucht nach ihr freilich wird auch sie immer und überall mit solchem Dargestellten verbunden haben müssen.

Es ist eigentümlich, wie damit zugleich auch die letzte Frage, wieweit und wieviel der Dichter etwas von seinem eigenen Persönlichen in die Darstellung dieser Idee und der Persönlichkeit, an der er sie darstellt, einfließen lassen dürfe oder nicht, genau wie oben, wieder nur von der Vorfrage abhängig ist, wieweit dies sein Persönliches jene Idee und damit auch — innerhalb der oben gezogenen Grenzen der Gebundenheit an die historisch wesentlichsten Züge — die Persönlichkeit des historisch dargestellten Trägers zu heben und zu erleuchten vermag, ohne sie zu fälschen. Womit denn auch zugleich wieder gesagt sein dürfte, daß ein solches Einmischen um so gerechtfertigter ist, je mehr auch schon der Dichter selbst, sei es direkt und positiv oder wenigstens indirekt und negativ, auf jene Idee bezogen ist.

Und so ist es denn im Grunde auch die gleiche Gefahr, welche den großen historischen Menschen wie den Dichter und schließlich jeden wirklichen Menschen als Menschen bedroht: allzu unvollkommener Träger einer Idee zu sein. Sie alle sind Dichter und unterstehen den Kriterien eines solchen als Darsteller einer Idee. Der Einzelmensch freilich mehr nur in sich und seiner nächsten Umgebung, im Werke seines eigenen Lebens; der große historische Mensch für lange Zeiten und große Reichräume. Der historische Dichter aber, sofern er ein großer ist, gleicht zwar in dieser Wirkungsweite dem großen historischen Menschen. Aber sein Material sind selbst historische große Menschen, die er nachschafft und sogar unter Umständen transparenter zu machen berufen ist, als es das vielfältig abgelenkte und ablenkbare Leben auch dem Größten sonst gestattet.

Das ist es, was die meisten heutigen historischen Dichtungen so unbefriedigend macht, daß irgendeine dieser wesentlichen Bedingungen fehlt, die im Grunde ja alle zusammenhängen. Umgekehrt aber ist es ihrer aller Erfüllung, was noch immer allen wirklich großen historischen Dichtern gemein war und sie über die andern erhob.

Die sichere Hoffnung auf solche Erfüllung ist es denn auch, weshalb ich mich auf Wilhelm Schäfers Theoderich-Dichtung freue.

HEGELS KRITIK DES CHRISTENTUMS.
ZWEI UNTERSUCHUNGEN ZUR ENTWICKLUNGS-
GESCHICHTE DES PHILOSOPHEN 1).

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Einleitung.

Zwei recht verschiedene Zielsetzungen lösten sich in der neueren Philosophie nun schon zu wiederholten Malen ab: die Richtung aufs Theoretisch-Grundsätzliche und die Verbreiterung ihrer jeweiligen Ergebnisse ins Praktisch-Menschliche. Philosophie als Prinzipienwissenschaft führt; Philosophie als Anthropologie folgt. Die größten Geister jedoch vereinigen beides.

Im 16. und 17. Jahrhundert war die Richtung aufs Grundsätzliche vorherrschend. Die Philosophie stand in enger Beziehung zur Naturforschung, die entscheidende Schritte getan und hervorragende Erkenntnisse gezeitigt hatte. Leibniz beherrschte diesen Besitz mit umfassender Produktivität und philosophischer Eindringlichkeit; dabei bediente er sich noch weitgehend der Renaissancemethoden; insbesondere bevorzugte er auch als Philosoph die mathematische Begriffsbildung. Daneben machte sich jedoch bereits ein anderes Streben in ihm bemerkbar. Während z. B. Galilei und Newton den Menschen einigermaßen aus dem Auge verloren hatten, bestimmten Problemen nachgingen und aus speziellen Fragestellungen heraus so tief loteten wie nur möglich, bekam Leibniz die

1) Es handelt sich um Vorarbeiten zum Zweiten Bande meiner Hegel-Monographie. Die vorliegende I. Untersuchung ist Hegels Anfängen und dem Beginn seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Berner Zeit gewidmet. Eine II. Untersuchung, die im nächsten Hefte folgt, wird sich mit der Frankfurter Zeit beschäftigen. Es ist jedoch nicht beabsichtigt, Hegels Entwicklungsgeschichte bis zum Jahre 1800 vollständig vorzulegen; diese Aufgabe bleibt meinem Buche vorbehalten. Vorerhand beschränke ich mich auf diejenigen Abschnitte, welche für die Gegenwart von aktuellem Interesse sein müssen, insoferne tatsächlich von »Kritik des Christentums« gesprochen werden darf.



anthropologischen Aufgaben der Philosophie wieder in den Blick. Seine »Theodizee« ist das erste charakteristische Werk einer neuen Zeit: der Aufklärung.

Mit Kant tritt eine abermalige Wendung ein. Es kann jedoch gar nicht genug betont werden, daß dieser vielbewegte Denker nicht nur die »Kritik der reinen Vernunft«, sondern auch eine »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« schrieb. Von seinen berühmten vier Fragestellungen sind wenigstens drei durchaus im Geiste des 18. Jahrhunderts gehalten: Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Nur die propädeutische erste Frage führte ins Prinzipielle und Grundsätzliche zurück: Was kann ich wissen? Im Anschluß an die epochemachende Antwort, welche Kant auf diese Frage gab, entwickelte sich unsere klassische deutsche Philosophie zunächst »erkenntnistheoretisch«. Aber das »anthropologische« Problem blieb unvergessen.

Jeder der beiden Zielsetzungen droht eine eigentümliche Gefahr. Ist die Philosophie vor allem auf die Beantwortung von Prinzipienfragen bedacht, so verstrickt sie sich leicht in theoretische Einseitigkeit und abstrakten Formalismus. Mit der anthropologischen Wendung dagegen verliert sie nur allzu oft an Tiefe; sie wird seicht und trivial.

Ohne Zweifel ist man im Zeitalter der Aufklärung in dem Bestreben populär und praktisch zu philosophieren ins Platte geraten. Jene vielgerügte Flachheit des »gesunden Menschenverstandes« wurde aber nicht nur durch Kants tiefgründige Erkenntniskritik und Fichtes bohrende Wissenschaftslehre überwunden, sondern auch durch die geläuterte Anschauung, welche Herder, Goethe, Schiller und Humboldt vom Menschen gewannen. Diese doppelte »Aufhebung« der Aufklärung muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Entwicklung der Hegelschen Philosophie richtig verstehen will.

Hegel durfte es wagen, das Erbe der Aufklärung wieder zur Geltung zu bringen, weil er ihre Anthropologie aus dem Geiste Kants und Goethes neu zu gestalten vermochte. Seiner großen Leistung war jedoch keine Dauer beschieden, weil das theoretisch-prinzipielle Grundgerüste — die dialektische Methode — zunächst einseitig in den Vordergrund trat. Im Kampf gegen diese Einseitigkeit wurde Ludwig Feuerbach zum Anthropologen naturalistischer Prägung. Die geniale Anthropologie Hegels blieb ihm ebenso verborgen wie seinen spiritualistischen Antipoden Chr. H. Weisse, I. H. Fichte, Hillebrand usw., deren kraftlose Systemversuche in mehr als einer Hinsicht an die Aufklärung gemahnen. Dieser neuen Anthropologie, als deren letzte und bedeutendste Leistung Hermann Lotzes »Mikrokosmos« genannt zu werden verdient, machte in der zweiten Hälfte

des 19. Jahrhunderts der mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften verbundene Neukantianismus ein Ende.

Heute bewegen wir uns wiederum in der Breite des Menschlichen; die Philosophie gibt sich abermals Mühe, »lebensnah« zu sein und dem »gesunden Menschenverstand« zu entsprechen. Die Zeit der einseitig naturwissenschaftlichen, an Mathematik und Physik ausgerichteten Forschungsmethoden ist ebenso vorüber wie die Periode jenes Neukantianismus, in welcher vor allem erkenntnistheoretische Prinzipienfragen gestellt worden waren. Werden wir bloß eine mehr oder weniger platte »Menschenkunde« zustande bringen? oder werden wir uns der großen Leistungen, welche es auch auf anthropologisch-philosophischem Gebiete bereits gibt, würdig zeigen? — Jedenfalls ist mit dieser Frage angedeutet, aus welchem Grunde sich die Beschäftigung mit Hegels philosophischer Entwicklung lohnt.

Wer in Hegel nur den dialektischen Vollender von Kants transzendentelem Idealismus erblickt, nimmt ihm nicht nur seine Gegenwartsbedeutung, sondern verkennt auch seine eigentümliche Stellung im Werdegang der deutschen Philosophie.

Hegel wurzelt in der Aufklärung; er erlebte die politische und die geistige Revolution, welche sich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts vollzog; er erlebte Goethe und die Romantik. Da er sich jedoch stille hielt und vor dem dreißigsten Jahre überhaupt nicht an die Öffentlichkeit trat, konnten sich Aufklärung, Klassik und Romantik in einzigartiger Weise in ihm verbinden und durchdringen. Was die Literaturgeschichte erst hundert Jahre später zu begreifen und an Einzelbeispielen mühsam nachzuweisen begann — daß nämlich die Romantik durch zahllose Kanäle mit den irrationalen Strömungen der Aufklärung in Verbindung steht —, ist in Hegels Jugendentwicklung Wirklichkeit und treibende Macht.

Allerdings ist es auch diese geheimnisvolle Verschwiegenheit des Wachsens und Reifens, was ein klares Erfassen der eigentlichen philosophischen Anfänge Hegels so schwer macht. Schelling fühlte sich von Anfang an als selbständig produktiver Denker; er lebte und philosophierte im Bewußtsein einer Sendung. Hegel dagegen tritt uns zunächst nur als Lernender und Suchender entgegen. »Von meinen Arbeiten ist nicht der Mühe wert zu reden.« »Bemerkungen über Deine Schrift kannst Du von mir nicht erwarten. Ich bin hier nur ein Lehrling«¹⁾. Lange Zeit scheint er nur andere Denker zu referieren, deren Form und Gehalt er sich an-

1) An Schelling am 30. August 1795.

eignet; wir suchen vergeblich nach den Geburtsstunden gerade jener Ideen, die ihm persönlich zugehören; fast unvermittelt steht mit einem Male er selber da.

I.

Hegels Verwurzelung im 18. Jahrhundert kann verschieden beurteilt werden. Wer nur den Abstieg von Leibniz zu Wolff und die Vergröberung oder Verwässerung geistreicher französischer und englischer Vorbilder durch deutsche Literaturhandwerker im Auge hat, wird die geistige Heimat unseres Philosophen nicht gerade zu rühmen vermögen. Trotzdem verdient sie jedenfalls das Lob der Weiträumigkeit. Es war der Aufklärung eigentümlich, daß sie in enzyklopädischer Weise alles zu erfassen und weitschichtige theoretische Interessen mit praktischer Anwendbarkeit zu verbinden suchte. Es ist durchaus nicht richtig, daß der Verstand allein herrschte; das Gefühl kam im Zeitalter Rousseaus und Hamanns sehr wohl zu seinem Recht; man hatte nur noch keine anderen Mittel, Empfindungen zum Bewußtsein zu bringen, als die theoretische Reflexion. Wie die Verflechtung des Ästhetischen mit dem Moralischen gang und gäbe war, so wurde auch für rationale Gedankengänge eine gefällige Form gesucht; sie sollten überraschen, witzig und elegant sein. Der Mathematiker Kästner schrieb zugleich Sinngedichte, der Physiker Lichtenberg psychologische Fragmente; die Historiker vereinigten Schilderung, Erklärung, Nutzenanwendung und moralische Bewertung. Insbesondere war der Sinn für die durchgängige Wechselwirkung von Sittlichkeit, Religion und Staat lebhaft entwickelt. Zwar gab es noch keine volkspädagogischen Bestrebungen, welche auf Nationalbewußtsein gegründet waren; man hatte jedoch einen Begriff vom Menschen als gemeinschaftbildendem Geschöpf; diesen Menschen suchte man zu erziehen und auf solche Weise über die Masse zu erheben.

Wäre der junge Hegel in der Atmosphäre des Pietismus oder des reinen Rationalismus, als ein Schüler von Wolff oder von Crusius aufgewachsen, so hätte dies immerhin seine ersten geistigen Regungen in eine bestimmte Richtung drängen können oder vielleicht sogar müssen. Solche Einseitigkeit jedoch war ihm nicht beschieden. Er verdankte seine Schulbildung vor allem jenen Vertretern der Aufklärung, welche am besten nach dem Titel eines für ihre Art besonders charakteristischen Werkes »Philosophen für die Welt« genannt werden. Alles Einseitige und Extreme lag diesen Eklektikern ferne; sie hielten sich an die Erfahrung und suchten der Mannigfaltigkeit alles Menschlichen eine entsprechende Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten abzugewinnen.

Ein solcher Popularphilosoph war der Göttinger Professor J o h a n n G e o r g H e i n r i c h F e d e r (1740—1825). Er sprach unumwunden aus, daß es die Philosophie lediglich mit dem Menschen zu tun hat und alles, was sie behandelt, menschlich fruchtbar sein muß. Brauchbar jedoch erweist sich auf die Dauer immer nur das Gemäßigte; Extreme schaden und sind infolgedessen zu vermitteln; dies gilt auch von entgegengesetzten philosophischen Standpunkten. Daß Feder auf solch nivellierende Weise auch den Unterschied zwischen Berkeley und Kant verwischte, sichert ihm noch heute in der Philosophiegeschichte einen bescheidenen Platz. Für die Zeitgenossen jedoch bedeutete seine vielseitige literarische Betriebsamkeit erheblich mehr. Rousseaus »Emil« wurde ihm zum Anlaß, die Erziehung unter gleichem Titel »nach bewährten Grundsätzen« zu behandeln; diesen »Neuen Emil« hat der fünfzehnjährige Hegel aufs genaueste gelesen und exzerpiert ¹⁾. Von Kritik war natürlich keine Rede; es kam lediglich auf die Erfassung des gebotenen Materials an. Feders Buch bleibt ohne Zweifel hinter seinem französischen Vorbild weit zurück; aber es ist inhaltsreich und konnte dem Knaben in der Tat eine Menge Gedanken nahebringen. Die offensichtliche Brauchbarkeit der Grundsätze, die durchgängige Beziehung auf den menschlichen Willen, ein gewisser Realismus, der jede schweifende Spekulation abweist und sich allenthalben in den Grenzen der Durchschnittserfahrung hält, lassen es uns durchaus verständlich erscheinen, daß der lernbegierige Musterschüler die Lektüre durchhielt. Das triviale Buch wurde ihm nicht langweilig, weil es ihn mit einer Sphäre bekannt machte, die er vollständig verstand und übersah; er durchmaß den beschränkten, aber mit viel Stoffmassen angefüllten Kreis mit jener Gründlichkeit und Gediegenheit, welche ihm stets Bedürfnis war und blieb. Es gab hier keinen Gedankensprung oder Ideenflug; dafür aber restlose Erfüllung einer kleinen Menschenwelt.

C h r i s t i a n G a r v e (1742—1798) war ein ungleich feinerer Kopf und Schriftsteller als Feder. Es hatte seinen guten Grund, wenn ihm sogar unsere beiden Klassiker, als sie 1796 den Xenienkampf gegen alles Ungenügende, Alltägliche und Platte eröffneten, ein freundliches Wort zuriefen:

»Hör ich über Geduld dich, edler Leidender, reden,

O wie wird mir das Volk frömmelnder Schwätzer verhaßt.«

Diese Zeilen bezogen sich auf die Echtheit von Garves Moralphilosophie, die sich zwar nur wenig über den von ihm übersetzten Cicero erhob, aber doch nicht nur geistreich zu rasonieren, sondern sogar zu trösten ver-

¹⁾ Vgl. die »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, herausgegeben von Johannes Hoffmeister (1936), S. 55—81.

mochte und sich jedenfalls an Garve selbst — er starb unter heroisch ertragenen Qualen — bewährte. Trotzdem schrieb Schiller damals an Goethe: »Wieder einer aus dem goldenen Weltalter der Literatur weniger, wird uns Wieland sagen«¹⁾. Aus dieser Wendung spricht zwar nicht gerade Geringschätzung, aber doch immerhin die Überzeugung, daß Garve und Wieland für unsere Klassiker Repräsentanten einer abgeschlossenen Periode darstellten.

Christian Garve war, wie wir heute wissen, ein Lieblingsschriftsteller des achtzehnjährigen Hegel. Ein Aufsatz »Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den neueren«, der im letzten Gymnasialjahre (1788) niedergeschrieben wurde, ist fast ganz auf Garve zurückzuführen²⁾. So mag die Erinnerung an den Mann, der als Nachfolger Gellerts in Leipzig wirkte, Ferguson und Burke übersetzte, die Verbindung der Moral mit der Politik untersuchte, eine Gesellschaftsphilosophie aufbaute und der Staatslehre des Aristoteles manchen fruchtbaren Gesichtspunkt abgewann, auch um Hegels willen in Ehren gehalten werden. Im einzelnen nachzuforschen, wo sein Einfluß auf Hegel auch weiterhin noch zu spüren sein mag, hat wohl wenig Sinn. Es genügt die allgemeine Feststellung, daß Goethe und Schiller das Recht hatten, von ihrer Höhe herabzusehen; die Gebrüder Schlegel jedoch nicht. Und so wissen wir es zu würdigen, wenn die allem genialischen Geschwätz abholde menschliche Echtheit des Hegelschen Philosophierens der Romantik eine Gesinnung entgegenstellte, in welcher die besten Seiten der Aufklärung wieder zum Vorschein kamen. Wer die »Philosophen für die Welt« in Bausch und Bogen zu verurteilen geneigt ist, hat wohl Christian Garve nicht gelesen.

An dritter Stelle sei der Kirchenhistoriker J o h a n n M a t t h i a s S c h r ö c k h (1733—1808) genannt. Er verfaßte ein »Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte« (3. Auflage 1777), das zwar mehr für Lehrer als für Schüler bestimmt war, aber von Hegel gleichfalls bereits während seiner Gymnasialzeit benutzt wurde. Er bemerkt darüber am 27. Juni 1785 in seinem Tagebuch: »Noch keine Weltgeschichte hat mir besser gefallen als Schröckhs. Er vermeidet den Ekel der vielen Namen in einer Spezial-Historie, erzählt doch alle Hauptbegebenheiten, läßt aber klüglich die vielen Könige, Kriege u. a. dgl. ganz weg und verbindet, welches das Vorzüglichste ist, das Lehrreiche mit der Geschichte; ebenso führt er den Zustand der Gelehrten und der Wissenschaften überall sorgfältig

1) Am 18. Dezember 1798. — Garve war am 1. Dezember gestorben.

2) »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 48—51; vgl. dazu J. Hoffmeisters Anmerkungen und Nachweise. — Ferner a. a. O. S. 115—136 (Exzerpte aus Garve).

an«¹⁾. In der Tat ist das 557 kleine Oktavseiten umfassende Kompendium geschickt und zweckmäßig eingerichtet. Der Verfasser bemerkt in der Vorrede, daß er ein faßliches und gemeinnütziges Buch schreiben wollte: eine Universalgeschichte für die deutsche Jugend, die sich nicht bloß an das Gedächtnis, sondern ebensowohl an das Urteil wendet. In dieser Absicht beziehen sich auch die Fragen, welche fortlaufend am Ende einer jeden Seite stehen, niemals auf bloße Jahrzahlen, sondern stets auf den Zusammenhang der Begebenheiten, über deren Beweggründe und Ziele, Wirkungen und Folgen nachgedacht werden soll. »Es sind zwar menschliche, sichtbare Handlungen, die in der Geschichte vorkommen; aber man merkt gar oft, daß eine unsichtbare Macht sie anordne, zusammenfüge, und zu gewissen Absichten lenke: kurz daß es Gott sei, der die Welt und die Menschen regiert« (Einleitung, S. 11 f.). Insbesondere beschäftigt sich Schröckh mit dem Aufkommen der Religion und vor allem des Christentums. Er hat einen klaren Begriff von den großen Wendepunkten des historischen Geschehens. »Eine Begebenheit, die man dazu gebraucht, heißt eine Epoche; die Zeit, welche zwischen zwei solchen Begebenheiten verflissen ist, eine Periode« (S. 31).

Eine zweite Tagebuchnotiz vom 1. Juli des gleichen Jahres zeigt, wie sich der fünfzehnjährige Hegel an grundsätzliche Fragen der Geschichtsschreibung herantastete. »Schon lange besann ich mich, was eine pragmatische Geschichte sei; ich habe heut (ich weiß aber nicht, durch wen) obgleich eine ziemlich dunkle und einseitige Vorstellung davon erhalten. Eine pragmatische Geschichte ist, glaub ich, wenn man nicht bloß Fakta erzählt, sondern auch den Charakter eines berühmten Mannes, einer ganzen Nation, ihre Sitten, Gebräuche, Religion usw. und die verschiedenen Veränderungen und Abweichungen dieser Stücke von andern Völkern entwickelt; dem Zerfall und dem Emporsteigen großer Reiche nachspürt; zeigt, was diese oder jene Begebenheit und Staatsveränderung für die Verfassung der Nation, für ihren Charakter usw. für Folgen gehabt haben u. a. m.«²⁾. Es ist bemerkt worden, daß dieser Begriff einer pragmatischen Geschichtsschreibung auf Montesquieu und Gibbon paßt. Er war aber auch aus Schröckh zu gewinnen. Zwar in dem »Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte« kommt er, soviel ich sehe, nicht vor; im Ersten Teil seiner berühmten »Christlichen Kirchengeschichte« (2. Ausgabe 1772) dagegen hat sich Schröckh S. 268—287 ausführlich über pragmatische Geschichtsschreibung ausgesprochen. Wer diesen Abschnitt liest, lernt die

1) »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 7.

2) A. a. O. S. 9 f. Hoffmeisters Text ist leider durch einen sinnstörenden Fehler (Zufall statt Zerfall) entstellt.

Gedanken vollzählig kennen, welchen unser Philosoph seine früheste Geschichtsauffassung entnahm.

Aber nicht nur der Sinn für die großen geschichtlichen Zusammenhänge trat Hegel bei Schröckh, Meiners u. a. entgegen, sondern auch ein ebenso lebhaftes biographisch-psychologisches Interesse. Kaum jemals sind so viele Selbstdarstellungen und Lebensbeschreibungen berühmter Männer verfaßt worden wie im 18. Jahrhundert. Man begann dem Individuellen vertiefte Aufmerksamkeit zu schenken — und so darf es auch nicht wundernehmen, wenn sich Hegel bereits als Schüler neben einer Sammlung von philosophischen, psychologischen und juristischen Definitionen ein kleines Lexikon der Idiotismen der deutschen Sprache in ihren verschiedenen Dialekten anlegt. Die Durchdringung des Allgemeinsten und des Besondersten wurde im 18. Jahrhundert wenn auch nicht erreicht, so doch angestrebt. In Hegels Philosophie sollte diese schwere Aufgabe gelöst werden.

Daß sich Hegel in seiner Stuttgarter Schulzeit auch sonst als kleiner Aufklärer gebärdet, gegen den Aberglauben der Ungebildeten zu Felde zieht, den Ursprung der Religion mit dem Machtbedürfnis der Priester in Zusammenhang bringt, Lessing, Campe, Sulzer und Nicolai, Kästners »Anfangsgründe der Mathematik« und Zimmermanns Schrift »Über die Einsamkeit« mit der nämlichen Lernbegier liest wie Eschenburgs Shakespeare-Übersetzung und »Sophiens Reise von Memel nach Sachsen«, ergänzt unsere Vorstellung von seiner ersten geistigen Reife. Er nahm eben alles auf, was die Zeit bot: mit solch außerordentlichem Bildungsstreben, daß eine Reaktion eintreten und scharfe Kritik des Standpunktes der bloßen Bildung die Folge sein mußte.

Fassen wir alles zusammen und fragen wir, was für den künftigen Philosophen von Bedeutung war, als Hegel das Universitätsstudium begann, so lautet die Antwort: die Richtung aufs Universale in Verbindung mit dem Sinn für das Individuelle, die Vorstellung von den pragmatisch-geschichtlichen Zusammenhängen in Verbindung mit dem Glauben an eine leitende geistige Macht, der Blick für das Menschliche in Verbindung mit der selbstverständlichen Forderung wissenschaftlicher Bestimmtheit. Den umfassenden Rahmen für dieses weitausgreifende Bildungsstreben lieferten die eklektische Aufklärungsphilosophie und eine gediegene Kenntnis der griechischen und römischen Sprache und Literatur.

*

Die Tübinger Seminarjahre (1788—1793) sind durch etwas mehr Selbständigkeit ausgezeichnet; insbesondere scheinen die aus Frankreich her-

überdringenden politischen Ideen die frühreife Ausgeglichenheit des Neunzehnjährigen einigermaßen radikalisiert zu haben. Seine Persönlichkeit erstarkte im Kreise der Kameraden; Eigenwille und Ehrgeiz erwachten und setzten sich wohl schon damals gelegentlich ein Ziel, welches über die normale Laufbahn eines »Stiftlers« hinausging.

Die früheste noch vorhandene Arbeit dieses Zeitraumes — der vom Dezember 1788 datierte Aufsatz »Über einige Vorteile, welche uns die Lektüre der alten klassischen griechischen und römischen Schriftsteller gewährt« — schließt sich an die letzten Niederschriften der Gymnasialzeit an ¹⁾. Hegel hebt hervor, daß die Werke der Alten eine zweckmäßige Vorbereitung auf das Studium der Philosophie darstellen; denn »man bringt dadurch doch schon einen Vorrat von abstrakten Begriffen und eine wenigstens etwas geübte Denkkraft mit«. Dieser Überzeugung ist er sein Leben lang treu geblieben. Anders steht es mit einer zweiten Bemerkung. Wir lesen: »Die vielen Widersprüche der alten Philosophen haben wenigstens die Mühe erleichtert, den Mittelweg zu finden, wo die Wahrheit liegt.« Diese Lieblingsthese der eklektischen Popularphilosophie konnte Hegel kaum mehr aufrechterhalten, als ihm auf theologischem Gebiet im Supranaturalismus ein »Mittelweg« entgegentrat, der schwerlich für »die Wahrheit« gelten konnte.

Der *Supranaturalismus* versuchte die Verstandesbildung der Zeit mit den Grundüberzeugungen des lutherischen Christentums zu vereinigen. Das dogmatisch Entbehrliche wurde geopfert, um das Unentbehrliche zu retten: den Glauben an die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele. Was in den biblischen Schriften als Offenbarung entgegentrat, wurde mit wissenschaftlichen Begriffen verteidigt und in einen systematischen Zusammenhang gebracht, der weder dem gläubigen Gemüte noch dem Verstande zu genügen vermochte.

Bedenkt man, daß die Vermittelung von Widersprüchen ein methodisches Hauptanliegen des späteren Hegelschen Philosophierens werden sollte, so verdient seine Stellungnahme zum Supranaturalismus gewiß besondere Beachtung. Leider muß sie aus Dokumenten früherer und späterer Zeit rekonstruiert werden.

Dabei ist von der Tatsache auszugehen, daß die Orthodoxie auf Hegels bisherige Jugendentwicklung so gut wie gar keinen Einfluß hatte; er lernte sie überhaupt erst im Stifte kennen. Die notwendige Folge war, daß sie ihm von vornherein problematisch erschien. Weit entfernt jedoch, daß er sie nicht ernst genommen hätte! Wir haben sogar Grund zu ver-

¹⁾ Vgl. »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 169—172.

muten, daß die verhältnismäßig späte Begegnung mit dem orthodoxen Luthertum bei ihm zu einer weit tieferen Auffassung führte, als sie die Mehrzahl seiner Studiengenossen besaß.

Eine rationalistische Erledigung stieß bei ihm auf Schwierigkeiten, seit er sich mit dem Wesen des Genies und der durch geniale Leistungen hervorgerufenen schöpferischen Umwälzungen beschäftigt hatte. Dies war schon in der letzten Gymnasialzeit der Fall gewesen, und zwar im Anschluß an einen Aufsatz über A. G. Kästners scharfsinnige Vorlesungen ¹⁾. Die Exzerpte, welche uns davon Kenntnis geben, zeigen zwar, daß Kästner sowohl das »Genie« wie die »epochemachende Neuerung« durchaus nicht als »Wunder« aufzufassen geneigt war; da es sich jedoch um Kernprobleme der späteren Hegelschen Philosophie handelte, die in den Frankfurter Jahren eine irrationalistische Entwicklungsphase durchmachten, so ist anzunehmen, daß der junge Hegel von Anfang an ein gewisses Mißtrauen gegen die rein verstandesmäßige Auflösung hegte. Er wird im Stift weiterhin über der Frage gebrütet haben, wie eigentlich ein geschichtlicher Umschwung oder eine geniale Tat zu begreifen seien; das Erlebnis der französischen Revolution gab Anlaß genug dazu. In diesem Zusammenhang fiel aber auch auf das weltumstürzende Auftreten Jesu und seiner Jünger neues Licht. Zwar zu irgendwelcher Klarheit gelangte der Neunzehnjährige damals natürlich noch nicht; was ihn bewegte, mochten nur dunkle Ahnungen gewesen sein; jedenfalls hielten sie ihn vor theoretischen Kurzschlüssen zurück.

Im Stift wirkte als Hauptvertreter des Supranaturalismus G o t t l o b C h r i s t i a n S t o r r (1746—1805). Er betrachtete es als die wichtigste Aufgabe der Theologie: den Wahrheitsgehalt der Offenbarung unmittelbar aus den heiligen Schriften selbst als ein geschlossenes und logisch zusammenhängendes System zu entwickeln. Als Philosoph stand ihm J o h a n n F r i e d r i c h F l a t t (1759—1821) gleichgesinnt zur Seite. Beide versuchten Kants kritischen Standpunkt nach Möglichkeit anzuerkennen und für ihre apologetischen Zwecke vorsichtig zu benutzen. Wenn dies in der Hauptsache auch erst nach Erscheinen der Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) geschah ²⁾, so hatten doch bereits die »Kritik der reinen Vernunft« (1781) und die »Kritik der praktischen Vernunft« (1788) Aufsehen genug erregt, um zu einer Aus-

1) »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 137—140. Dazu J. Hoffmeisters aufschlußreiche Anmerkungen S. 423 ff.

2) Vgl. Storrs »Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre«. Die deutsche Ausgabe, welche auch auf Fichtes »Kritik aller Offenbarung« (1792) Bezug nimmt, erschien 1794.

einandersetzung zu zwingen. Kants Standpunkt schien auch für die Theologie brauchbar zu sein — unter der Voraussetzung, daß sich die Philosophie fürderhin auf die Untersuchung der Erscheinungswelt und ihrer Prinzipien beschränkte und der positiven Theologie die Welt der übersinnlichen, für das natürliche Denken unerreichbaren Realitäten überließ.

Flatt galt für einen ausgezeichneten Kenner der Kantischen Lehren. Zwar bestritt er die neue Freiheitslehre aufs bestimmteste; doch war vorauszusehen, daß sich der beschworene Geist trotz aller Gegenmaßnahmen nicht mehr bannen ließ und jugendliches Absolutheitsstreben die Autonomie der Persönlichkeit als unbedingte Konsequenz des Kantischen Denkens gegenüber dem Offenbarungsglauben geltend machte. Storr und Flatt erfreuten sich nicht gerade der begeisterten Zustimmung ihrer Schüler. Die Jünglinge waren der Meinung, daß der Kampf zwischen Glauben und Wissen bis zur Entscheidung ausgetragen werden mußte.

Auch von Hegel wissen wir, daß er 1789 die »Kritik der reinen Vernunft« (2. Auflage 1787) im Freundeskreise las. Es scheint aber, daß er dieses erste Kant-Studium nur cursorisch betrieb, bald ganz aufgab und erst fünf Jahre später wieder damit begann. Die Gründe lassen sich aus Andeutungen erschließen. So schreibt er im Januar 1795 an Schelling, daß ihm der Kantianismus zuerst »nur für die theoretische Vernunft von mehrerer Bedeutung«, aber nicht »von großer Anwendbarkeit auf allgemeiner brauchbare Begriffe« zu sein schien. Dieses Urteil bezieht sich wohl in erster Linie auf die Erkenntnistheorie. Kants Ethik dagegen machte auf Hegel von vornherein sehr viel größeren Eindruck; in der letzten Tübinger Zeit jedenfalls glaubte er auf dem Standpunkt des kategorischen Imperativs zu stehen, obwohl er dem Dualismus und Rigorismus wenig geneigt war.

Um die erste Begegnung Hegels mit Kant einigermaßen richtig zu beurteilen, muß man sich vergegenwärtigen, wie es mit dem Kant-Verständnis in den Jahren um 1790 überhaupt bestellt war. Es war die Zeit, in welcher Reinholds »Briefe über die Kantische Philosophie« (zuerst im Teutschen Merkur, den Hegel ohne Zweifel las) erschienen und die neuen Lehren zum ersten Male einem größeren Publikum nahebrachten. Reinhold hatte die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Moral und Religion an den Anfang gestellt; diese Probleme waren aktuell und interessierten die Leser am meisten. Die erkenntnistheoretischen Prinzipien dagegen, welche der Neukantianismus des 19. Jahrhunderts fast ausschließlich untersuchte, gelangten erst einige Jahre später zur allgemeinen Diskussion, als Maimon, Schulze, Reinhold und vor allem Fichte ihre problemzuspitzenden und kühn vorwärtsdrängenden Werke veröffent-

lichten. Auch Schiller, der doch elf Jahre älter war als Hegel, ist erst 1793 zu einem tieferen Verständnis Kants gelangt.

Doch soll nicht unterschätzt werden, was der neunzehnjährige Hegel zum Verständnis Kants mitbrachte. Schon im letzten Gymnasialjahre hatte er aus der Allgemeinen Literatur-Zeitung Rezensionen exzerpiert, die im Sinne des damaligen Kantianismus verfaßt waren und Werke über Freiheit und Notwendigkeit bzw. über das Verhältnis der Metaphysik zur Religion betrafen ¹⁾).

Das erste dieser beiden Exzerpte nimmt seinen Ausgang vom Unterschiede des Physischen und Moralischen. Der Mensch ist einerseits der Kausalität unterworfen, andererseits autonom. Der Zusammenhang zwischen Notwendigkeit und Freiheit ist als Problem vielleicht unbegreiflich, zugleich jedoch als Faktum gegeben. Man könnte sich bei diesem Faktum beruhigen; gleichwohl wird auch das Problem immer wieder zu lösen versucht. Dabei spielt der Gedanke eine wichtige Rolle, daß jedes Sollen ein Können voraussetzt. Es fragt sich nur, wie tief man das moralische Sollen faßt. Wird es selbst als etwas Natürliches betrachtet, so nimmt die Untersuchung eine psychologische Wendung; der Begriff eines absoluten Sollens dagegen führt zur Kantischen Philosophie.

Das zweite Exzerpt schließt sich an Jacobis vielbeachtete Erklärung an, daß die Metaphysik Spinozas auf Atheismus hinauslaufe. Dies liege jedoch letzten Endes an Spinozas dogmatischem Standpunkt. Insoferne Kant den Dogmatismus unmöglich machte, sorgte er viel besser für die Beruhigung des Religiösen, als ein Aufklärungsphilosoph, der das System Spinozas mit dem persönlichen Gottesglauben zu vereinigen sucht.

Gedankengänge dieser Art waren Hegel also bereits geläufig, als er sein theologisches Studium begann. Auch vermochte er sie ohne Zweifel mit einer gewissen Leichtigkeit zu handhaben. Die formalen Schwierigkeiten, welche die Kant-Lektüre dem Anfänger heute bereitet, waren für einen Studenten, der die Logik Wolffs seit seinem vierzehnten Lebensjahre vollkommen inne hatte ²⁾, in viel geringerem Maße vorhanden. Dazu kam, daß Hegel gleichzeitig Jacobis »Briefe über Spinoza« (2. Auflage 1789) und Platons Dialoge las. Innerhalb des damals gegebenen Rahmens wird er also gewiß schon 1789 verstanden haben, worauf Kants Ethik hinauslief und was mit der kritischen Methode erreicht werden sollte.

1) »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 149—166.

2) Vgl. darüber Hegel selbst, Jubiläumsausgabe Bd. 3, S. 332. Die Stelle bezieht sich wahrscheinlich auf die »Württembergische Logik«, einen systematischen Leitfadens, von welchem sich der Leser aus R. Buchwalds Buch »Der junge Schiller« (1937, S. 201 f.) einen Begriff bilden kann. Insbesondere ist die Definition der von Hegel erwähnten »idea clara« bei Buchwald zu finden.

Trotzdem nahm er nicht entschieden für Kant Partei. Er zog es vor, sein ohnehin schon beträchtliches anthropologisch-psychologisches Wissen zu mehren. Sein Lieblingsschriftsteller, den er nach späteren Mitteilungen eines Studiengenossen »beständig las«, war R o u s s e a u. »Er glaubte dadurch gewisser allgemeiner Vorurteile und stillschweigender Voraussetzungen, oder wie er es ausdrückte, Fesseln ledig zu werden«¹⁾. Das bedeutet im Hinblick auf Kant: es kam Hegel nicht darauf an, daß zwischen Glauben und Wissen alsbald ein grundsätzlicher und endgültiger Trennungsstrich gemacht wurde. Dazu war ihm das Reich des Glaubens noch viel zu fremd und unbekannt. Ohne Vorurteil wollte er sich in die Bezirke des Irrationalen hineinbegeben und darin Umschau halten; es war ihm wichtiger sowohl auf dem Felde des Wissens wie des Glaubens vollkommen zu Hause zu sein, als in abstrakter Weise über die Fragen einer möglichen Grenzsetzung mit Freunden und Lehrern zu diskutieren. Insbesondere wollte er das Herz des Menschen kennenlernen: den Abgrund, aus dem geniale Leistungen emporsteigen, mit welchen neue Epochen beginnen, wie schon Schröckh in seiner Weltgeschichte gesagt hatte. Rousseau wurde ihm hier zum Führer, wie er auch dem jungen S c h i l l e r zum Führer geworden war.

Hier erhebt sich die Frage, inwieweit Hegel schon in Tübingen mit dem bisherigen Werdegang seines großen schwäbischen Landsmanns vertraut gewesen sein mag. Es darf vorausgesetzt werden, daß er die Jugenddramen, die Anthologie von 1782 (mit der Ode »Die Freundschaft«) und wohl auch einzelne Stücke der »Thalia« (z. B. das »Lied an die Freude«, 1786) kannte. »Die Götter Griechenlands« und »Die Künstler« hat er gewiß gleich nach Erscheinen (1788 bzw. 1789 im Teutschen Merkur) mit Begeisterung gelesen.

Lessing war der bedeutendste Geist, welcher ihm in der Gymnasialzeit richtunggebend voranleuchtete; neben Rousseau und Schiller verlor dieser helle Stern seinen Glanz. Zwar wirkten die Gedanken des »Nathan« noch lange in ihm nach; aber es läßt sich doch beobachten, wie Hegel gerade dem religiösen Standpunkt Lessings gegenüber immer kritischer wird. Er war bereits von der Überzeugung durchdrungen: »Durch den Verstand werden die Grundsätze nie praktisch gemacht«²⁾. Rousseau und Schiller schienen ihm auf richtigerem Wege zu sein.

*

1) Vgl. »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 428—430.

2) »Hegels theologische Jugendschriften«, herausgegeben von Herman Nohl (1907), S. 12.

Am Ende der Tübinger Zeit liegen zwei sehr verschiedene Niederschriften. Beide wurden nach Bern mitgenommen.

Die eine dieser Arbeiten stellt eine psychologische Begriff- und Materialsammlung dar, die zum Teil auch auf Kantische Quellen zurückgeht und ins Erkenntnistheoretische hinübergreift. Sie ist wenig originell und zeigt Hegel noch einmal als den fleißigen Schüler, der die Werke der Alten vor allem darum gelobt hatte, weil sie »einen Vorrat von abstrakten Begriffen« vermitteln. Auch aus neueren philosophischen Schriften hat er sich nun eine Art Magazin von Schlagworten und Gesichtspunkten zu künftigem Gebrauche angelegt. In dieser Kompilation den Entwurf einer künftigen Philosophie des subjektiven Geistes zu erblicken, wäre ganz verfehlt ¹⁾.

Ungleich wertvoller ist die zweite Ausarbeitung. Mit ihr setzen die zusammenhängenden Meditationen ein, denen Herman Nohl den zutreffenden Titel »Volksreligion und Christentum« gab. Dieses sogenannte »Tübinger Fragment« hat geradezu programmatische Bedeutung ²⁾.

Es ist schwer zu analysieren, weil es gewissermaßen einen Kampfplatz von Überlegungen darstellt, deren Ergebnisse Hegel selbst noch nicht zu vereinigen vermochte. Ursprünglich wollte er wohl untersuchen, wie die gegebene Religion, d. h. das Durchschnittschristentum seiner Zeit, zur Vernunftreligion geläutert werden kann. Diese Untersuchung machte die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Religion notwendig, wobei es sich zeigte, daß Wert und Wirksamkeit der Religion vor allem im Subjektiven liegen. Nun läuft aber jede subjektive Religiosität Gefahr, zu einer bloßen Privatreligion zu werden. Mit sicherem Blick erkennt Hegel, daß nur die öffentliche Religion, sofern sie die Überzeugung eines ganzen Volkes ausmacht und Einfluß auf die Handlungen und die Denkart desselben gewinnt, von wirklicher Bedeutung sein kann. Solche »Volksreligion« jedoch läßt sich unmöglich auf bloße Vernunft gründen. Damit ist entweder die ursprüngliche Absicht hinfällig geworden — oder »Vernunftreligion« muß etwas anderes sein, als der Aufklärungstraditionalismus meinte. Hegel versucht zu einer wahren Vernunft-

1) Diese Handschrift wurde 1931 (Logos Bd. 20) von J. Hoffmeister unter dem Titel »Hegels erster Entwurf einer Philosophie des subjektiven Geistes« erstmalig herausgegeben und ins Jahr 1796 verlegt. Bei dem in jeder Hinsicht verbesserten Wiederabdruck in den »Dokumenten zu Hegels Entwicklung« (S. 195—217) wurde der bescheidenere Titel »Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes« gewählt und das Manuskript in die letzte Tübinger bzw. erste Berner Zeit vordatiert.

2) »Hegels theologische Jugendschriften«, herausgegeben von Herman Nohl, S. 3—29; 355—359.

religion zu gelangen, indem er das Ideale einer Volksreligion beständig im Auge behält. Er kritisiert das teils objektiv-dogmatische, teils subjektiv-private Christentum seiner Zeit und vergleicht es mit der Volksreligion der Griechen. Der Einfluß Schillers (Lied an die Freude; Götter Griechenlands) und Hölderlins ist in dieser letzten Wendung deutlich zu spüren.

Mit der Kantischen Philosophie scheint dieser Gedankengang gar nichts zu tun zu haben. Alles ist aufs Praktisch-Menschliche zugeschnitten. Aber wir wollen nicht vergessen, daß Kant selbst solchen pragmatisch-anthropologischen Betrachtungen keineswegs abhold war; gehen sie auch nicht von Prinzipien aus, so lassen sie sich doch auf Prinzipien beziehen, wenn erst einmal der umfassende Standpunkt gewonnen ist.

Hegel stellt sich auf den Boden der Tatsachen; er berücksichtigt, daß »die Natur des Menschen mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert« und »Sinnlichkeit das Hauptelement seines Handelns und Strebens« ist. Von vornherein kommt es ihm auf die praktische Wirksamkeit der Religion an; der »Grad von Stärke« interessiert ihn, womit die religiösen Empfindungen das Handeln bestimmen. Er will wissen, was für »Anstalten« dazu gehören, daß die religiösen Lehren und das religiöse Gefühl zu Leistungen führen, ja vielleicht sogar zu heroischen Taten begeistern. Ideal und Wirklichkeit verbinden sich zum ersten Male in der für unseren Philosophen charakteristischen Weise, wenn er ganz nüchtern nach der »Einrichtung einer Volksreligion« fragt.

Diese pragmatische Grundhaltung bestimmt auch den Begriff der Religion. Sie wird nicht bloß als eine Aufgabe der Wissenschaft gefaßt, sondern vor allem auch als ein Anliegen des Herzens. Religion und Theologie sind zweierlei. Bei dieser Unterscheidung bezieht sich Hegel auf Fichtes »Kritik aller Offenbarung«; aber er hatte sie wohl nicht erst von Fichte zu lernen.

Die Trennung von objektiver und subjektiver Religion wird folgendermaßen durchgeführt: Objektive Religion läßt sich im Kopfe ordnen, in ein System bringen, in einem Buche darstellen und durch Rede vortragen; sie macht die Masse der religiösen Kenntnisse aus, wird in den Schulen gelehrt und dem Gedächtnis aufgeladen. Subjektive Religion dagegen äußert sich in Empfindungen und Handlungen; sie ist individuell und produktiv; sie gleicht der lebendigen Natur im Unterschied zum toten Naturalienkabinett. »Auf subjektive Religion kommt alles an«; sie allein »hat einen eigentlichen wahren Wert — die Theologen mögen sich über die Dogmen und über das, was zur objektiven Religion gehört, streiten«. Subjektive Religion allein wirkt auf das moralische Gefühl.

Der Verstand dient nur der objektiven Religion. Er hat herrliche Früchte,

z. B. Lessings »Nathan«, hervorgebracht und verdient die Lobsprüche, mit denen man ihn immer auszeichnet. Aber durch den Verstand werden die Grundsätze nie praktisch gemacht. »Der Verstand ist ein Hofmann, der sich nach den Launen seines Herrn gefällig richtet; er weiß zu jeder Leidenschaft, zu jeder Unternehmung Rechtfertigungsgründe aufzutreiben; er ist vorzüglich ein Diener der Eigenliebe, die immer sehr scharfsinnig ist, den begangenen oder zu begehenden Fehlern eine schöne Farbe zu geben; sie lobt sich oft selber darüber, daß sie so einen guten Vorwand für sich gefunden hat.« Diese Sätze sind von besonderer Bedeutung, weil sich Hegel auch in späteren Lebensjahren immer wieder und fast mit den gleichen Worten gegen die »Sophistereien des Verstands« aussprach¹⁾. Anders steht es mit der gelegentlich aufgeworfenen Frage: »Welcher Sterbliche will überhaupt entscheiden, was Wahrheit ist?« Solche Skepsis ist nur der gegenwärtigen Entwicklungsstufe eigentümlich.

Jedenfalls wird einer Verabsolutierung des Verstandes eindeutig entgegengetreten. Trotzdem hält Hegel an dem Grundgedanken einer Läuterung der gegebenen Religion zur Vernunftreligion fest. Seine Durchführung ist nur möglich, wenn Vernunftreligion und Verstandesreligion — und mithin Vernunft und Verstand überhaupt — unterschieden werden. Begrifflich vermag Hegel diesen Unterschied im Jahre 1793 noch nicht zu formulieren. Er versucht lediglich: seine Vorstellungen von Vernunftreligion den Forderungen einer Volksreligion anzunähern, wobei sich ganz von selbst eine neue, aus dem Gemeinschaftsproblem geborene Auffassung von Vernunft ergibt.

Da Hegel kein abstraktes und vielleicht unerreichbares Ideal aufzustellen wünscht, schließt er sich an die Erfahrung an. In der »Natur« des Menschen, in seinem »empirischen Charakter« findet er gute »Triebe« und »uneigennützig empfindungen«, an welche die Volksreligion anknüpfen kann und muß. Ihr Grundprinzip ist die *L i e b e*. Sie beruht keineswegs auf einem verfeinerten Egoismus; sie »handelt nicht darum gut, weil sie berechnet hat, daß Freuden, die aus ihren Handlungen entspringen, unvermischter und länger dauernd sind als die der Sinnlichkeit« — sondern sie »hat etwas Analoges mit der Vernunft«. »Wie Vernunft als Prinzip allgemein geltender Gesetze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt«, so lebt auch der liebende Mensch, sich selbst vergessend, in der Liebe des anderen Menschen.

¹⁾ Man findet die betreffenden Aussprüche unschwer in meinem *H e g e l - L e x i k o n*, das hier ein für alle Male als umfassende Nachweis-Stätte sämtlicher dem eigentlichen System angehörenden Hegel-Stellen genannt sei, auf welche ich mich im Zusammenhange meiner Darstellung beziehe.

Diese Sätze sind die Keimzelle der späteren Hegelschen Philosophie. Noch gebraucht er das Wort »Vernunft« im Sinne von »Verstand«, d. h. als Prinzip allgemein geltender Gesetze. Aber schon begreift er die Liebe als »etwas Analoges«; er ahnt, daß »Gemeinschaft« zwar mit »Allgemeinheit« nicht gleichbedeutend ist, aber doch gleichfalls über die Vereinzelnung hinausführt.

Rousseau und Schiller haben ihn auf diese vielverheißende Bahn gebracht, deren letztes Ziel allerdings noch ferne liegt. Im Kampf gegen den »Wust von Buchgelehrsamkeit«, gegen die »Buchstabenmenschen« und gegen die Aufklärungspädagogik schließt sich der vielfach eingeengte, freiheitshungrige Stifter begeistert an Rousseau an. Schiller jedoch war es, der ihn lehrte: »Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennütigen Liebe.« »Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen.« »Liebe zielt nach Einheit.« »Liebe ist die mitherrschende Bürgerin eines blühenden Freistaats.« »Nähert euch dem Gott, den ihr meint«¹⁾.

Auch wenn Hegel »Auferziehung zu großen starken Gesinnungen, zu edlen Gefühlen, zu einer entschlossenen Selbständigkeit« fordert, wenn er eine freie Äußerung aller menschlichen Kräfte, Mut, Frohsein und Lebensgenuß aus der auf Liebe gegründeten Volksreligion entspringen läßt, wenn er das Glück der Minute nicht ganz und gar einem ängstlichen Jenseitsglauben aufgeopfert wissen will — dürfte Schiller das Vorbild sein. Gewiß ist bei Schiller alles großartiger und kühner. Aber ein Satz wie »Volksreligion, die große Gesinnungen erzeugt und nährt, geht Hand in Hand mit der Freiheit« wäre doch auch des Don Carlos-Dichters nicht unwürdig. Und in einem Punkte ist ihm Hegel sogar bereits überlegen: die Unterscheidung des Privaten und Individuellen von der »öffentlichen« Gemeinschaftsleistung wird mit einer Aufmerksamkeit durchgeführt, welche bemerkenswerten politischen Instinkt verrät. Bei dem jungen Schiller steht der Freundschaftsbund im Mittelpunkte des Denkens und Dichtens; Hegel richtet seinen Blick von vornherein auf das Volk.

Die Ausbildung des individuellen Charakters, die Belehrung über Kollisionsfälle der Pflichten, die besonderen Beförderungsmittel der Tugend, Trost und Aufrichtung in einzelnen Leiden und Unglücksfällen werden von Hegel der Privatreligion zugeteilt. Auch der kategorische Imperativ, auf dessen Fassung er wörtlich anspielt, eignet sich nicht für das Volk;

1) »Philosophische Briefe«, Thalia, Drittes Heft 1786. — Obwohl der Einfluß dieser Briefe auf Hegel nicht geradezu bewiesen werden kann, scheint er mir doch so gut wie gewiß. Ich vermute sogar, daß Hegel die am Schluß der Phänomenologie zitierte Freundschaftsode vor allem aus diesen Briefen gekannt und im Gedächtnis behalten hat.

jedenfalls muß die Überzeugung, daß Pflicht und Tugend der höchste Grundsatz sind, in der öffentlichen Religion befestigt sein, wenn sie zu einer »brauchbaren« Ethik führen soll. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Hegel für seine Person den kategorischen Imperativ ablehnt. Er will nur zum Ausdruck bringen, daß Pflichten überhaupt nicht philosophisch begründet zu werden brauchen. »Je mehr Beweggründe man für eine Pflicht anführt, desto kälter wird man gegen sie.«

Auf die Frage, was Volksreligion zu vermeiden hat, gibt Hegel eine doppelte Antwort, aus welcher deutlich hervorgeht, daß er sich gegen zwei Fronten zugleich richtet. Mit der Aufklärung stimmt er darin überein, daß jeder »Fetischglauben« in Wegfall kommen muß. Gegen die Aufklärung jedoch wendet er sich, wenn er »dogmatisches Gezänke« unter allen Umständen zu den unfruchtbaren »Sophistereien des Verstandes« rechnet. Damit ist auch die künstliche Dogmatik des Supranaturalismus eindeutig abgelehnt.

Wie aber muß Volksreligion beschaffen sein? Hegel betrachtet zunächst ihre *r a t i o n a l e* Seite, d. h. die objektiven Lehren. Ihre Autorität mag auf Offenbarung beruhen; nichtsdestoweniger müssen sie durch Vernunft autorisiert sein. Es wird gefordert, daß sie einfach, menschlich und tröstend sind. »Wie wenig kaltes Nachdenken dem Menschen Haltung gewährt, sehen wir häufig, wenn er in Lagen kommt, wo das zerrissene Herz einen festeren Stab braucht und die Verzweiflung dann oft wieder nach dem greift, was ihr ehemals Trost gewährte, und das Ohr geflissentlich den Sophistereien des Verstandes zuhält.«

Von der größten Wichtigkeit ist es für die Volksreligion, daß die Phantasie mit großen reinen Bildern erfüllt und im Herzen die wohlthätigeren Gefühle geweckt werden. Diese *i r r a t i o n a l e* Seite wird in einem zweiten Abschnitt beschrieben. Sie zeigt sich vor allem in den Mythen, Symbolen und Zeremonien, deren gemeinschaftsbildende Wirkung Hegel hervorhebt. Von der Privatreligion unterscheidet sich Volksreligion nicht zuletzt durch die Wucht, mit welcher sie unmittelbar auf die Einbildungskraft zu wirken vermag. Unter diesem Gesichtspunkt werden »die heilige Musik und der Gesang eines ganzen Volkes« gewürdigt. Aber auch am Abendmahl hebt Hegel hervor, daß es ursprünglich »ein Mahl zum Genuß in Gesellschaft war«.

In einem dritten und letzten Abschnitt gelangt Hegel zur Synthese, d. i. zur *p r a k t i s c h - p o l i t i s c h e n* Bedeutung der Volksreligion. »Wenn eine Scheidewand zwischen Leben und Lehre besteht, wenn die Freuden, die Fröhlichkeit der Menschen sich vor der Religion zu schämen haben — so hat die Form der Religion eine zu düstere Außenseite.« »Sie

muß um alle Gefühle des Lebens freundlich weilen, sich nicht eindringen wollen, aber überall willkommen sein. Wenn Religion aufs Volk soll wirken können, so muß sie den Menschen überall hinbegleiten, bei seinen Geschäften und ernsteren Angelegenheiten des Lebens, wie bei seinen Festen und Freuden ihm zur Seite stehen. Aber nicht so, daß sie sich aufzudringen schiene oder eine beschwerliche Hofmeisterin werden würde, sondern daß sie die Anführerin, die Ermunterin sei.«

In diesem Zusammenhang knüpft Hegel an die religiösen Volksfeste der Griechen an. Ihr irdischer Charakter scheint ihm lobenswert. »Unsere christliche Religion will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blick immer aufwärts gerichtet ist, erziehen, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd.« Wie ganz anders war es doch in den fernen Tagen der Vergangenheit, als das Kind der Natur noch nicht mit Furcht vor der Rute oder einem Gespenst der Finsternis, nicht mit dem »sauer-süßen Zuckerbrot der Mystik«, noch an dem Gängelband der »Worte« großgezogen wurde! An der Hand der schönen freien Phantasie schmückte man den undurchdringlichen Schleier mit Blumen, der die Gottheit unseren Blicken entzieht, bevölkerte und zauberte sich hinter denselben lebendige Bilder, auf welche die großen Ideen des eigenen Herzens mit der ganzen Fülle hoher und schöner Empfindungen übertragen werden konnten. Aber diese Zeit ist vorüber; wir kennen ihren Genius nur vom Hörensagen. »Nur einige Züge von ihm, in hinterlassenen Kopien seiner Gestalt ist uns vergönnt mit Liebe und Bewunderung zu betrachten.« Er selbst »ist von der Erde entflohen«.

*

Hegels Berner Zeit (Herbst 1793 bis Ende 1796) bietet für die Darstellung seines philosophischen Entwicklungsganges beträchtliche Schwierigkeiten. Die Briefe, welche er in diesen Jahren an Schelling richtete, lassen deutlich erkennen, daß er sich wenig glücklich fühlte. Man hat den Grund dieses Mißbehagens in den persönlichen Verhältnissen gesucht, in welchen er sich als »Hofmeister« im Hause Carl Friedrich von Steigers in Bern bzw. Schloß Tschugg bei Erlach befand. Sicher mit Unrecht. Zwar entsprach das aristokratische Regiment in den letzten Jahren des alten Bern Hegels Überzeugungen von der Freiheit und Selbständigkeit eines Volksganzen in keiner Weise. Aber seine kritische Einstellung¹⁾ wurde in

1) Sie führte zu Übersetzung und Herausgabe der »Lettres de Jean-Jaques Cart à Bernard de Muralt, Trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce Pays, et sur les événements actuels« (Paris 1793) unter dem Titel »Vertrauliche Briefe über das vormalige staats-

dem aufgeklärten und gebildeten Hause, in welchem er wirkte, durchaus geteilt. Auch hatte er Zeit genug für seine privaten Studien; eine reichhaltige Bibliothek ¹⁾ stand zu seiner Verfügung und die Möglichkeit, in die politischen Verhältnisse eines fremden Staatswesens Einblick zu gewinnen, konnte ihm nur willkommen sein. Fühlte sich der nunmehr Drei- bis Sechszwanzigjährige trotzdem niedergeschlagen und bedrückt, so lag das nicht an den äußeren Umständen. Ein verwickelter und vielfach stockender Weg sollte ihn erst nach wiederholten und vergeblichen Ansätzen zu einer freien Entfaltung seiner Kraft gelangen lassen. Wer diesen mühseligen Weg an Hand der noch vorhandenen Dokumente mit der nötigen Einfühlung prüfend überschaut, wird sich kaum wundern, wenn er gelegentlich einmal auf den Ausdruck der Mutlosigkeit oder des Verzagens stößt.

Ich gebe zunächst einen Gesamtüberblick und versuche zugleich eine vorläufige Eingliederung der Berner Arbeiten in Hegels philosophischen Entwicklungsgang bis zur Phänomenologie des Geistes (1806).

Die Studien über »Volksreligion und Christentum«, welche Hegel in Tübingen begonnen hatte, wurden fortgesetzt. Wiederaufnahme der Kant-Lektüre gibt ihnen eine neue Wendung. Schelling sendet seine ersten Schriften, in welchen er den Standpunkt Fichtes vertritt. Aber obwohl Hegel auf diese Weise mit der vorwärtsdrängenden philosophischen Bewegung — 1794 war Fichtes Wissenschaftslehre erschienen! — in unmittelbare Berührung kommt, beteiligt er sich noch immer nicht daran. Daß er Schellings Erstlinge mit eindringendem Verständnis las, geht aus einer Briefstelle hervor, in welcher er einen entscheidenden Punkt kritisch beleuchtet. Für seine Person jedoch entschließt er sich nicht nur zu keiner Veröffentlichung, sondern er scheint sogar über das mehr praktische als philosophische Problem einer Vereinigung von Kants Ethik mit einem geläuterten Christentum schlechterdings nicht hinauszukommen. Zwei größere Niederschriften über das Leben Jesu und über die Gründe, aus welchen die Lehre Jesu zu einer »positiven Religion« herabsank, sind diesem Probleme gewidmet. Sie dürfen als kantisch bezeichnet werden, insofern ihnen Kants Moralprinzip zugrunde liegt. Aber die **K r i t i k d e s C h r i s t e n t u m s**, auf welche alle diese Bemühungen mehr und mehr hinaus-

rechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern« (Frankfurt 1798). »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 247—257; S. 457—465.

1) Vgl. Hans Strahm, Aus Hegels Berner Zeit. Nach bisher unbekanntem Dokumenten (Archiv für Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Arthur Stein, Bd. XLI, S. 514 ff.). Hier auch ein Verzeichnis der wichtigsten Werke, welche die Steigersche Bibliothek enthielt.

liefen, wurzelte nicht nur in dem Gedanken der sittlichen Autonomie. Das Ideal einer Volksreligion, welches Hegel schon in Tübingen vorschwebte, ging auch in den Monaten des vertieften Kant-Studiums keineswegs verloren. Es mußte nicht nur zur Zerstörung des gang und gäben positiven Christentums, sondern auch zur Kritik des Moralismus führen.

Nun gelangte Hegel in der Berner Zeit noch nicht zur »Aufhebung« von Kants Moralprinzip. Er versuchte vielmehr seine neue konsequent-ethische Auffassung des Christentums mit den religiös-politischen Forderungen zu verbinden, welche das programmatische Tübinger Fragment bereits enthielt. Selbstverständlich mißlang dieser Versuch.

Aber die Berner Zeit darf keineswegs nur als eine Periode betrachtet werden, in welcher sich Hegel in unfruchtbarer Weise mit der nicht zu lösenden Aufgabe quält: das Christentum zugleich im Kantischen Sinne ethisch zu läutern und nach antikem Vorbild zu einer wahren Volksreligion auszugestalten. Die breite Masse seiner Niederschriften gibt gerade von den wichtigsten Fragen, welche ihn ohne Zweifel schon damals beschäftigten, die wenigste Kunde. Wir wissen, daß Hegel auf Schillers »Horen« subskribiert war ¹⁾ und die »Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen« unmittelbar nach Erscheinen mit Begeisterung darin las. Überlegen wir, was ihm diese und vielleicht auch einige andere in den »Horen« erscheinende Abhandlungen für seine so schwierigen, ja scheinbar paradoxen Probleme zu bieten hatten, so zeigen sich überraschende Ausblicke in die Richtung seines späteren Systems. Eine rasche Verarbeitung dieser mannigfaltigen Winke und Anregungen war ihm allerdings so wenig möglich wie eine sofortige produktive Weiterführung von Fichtes und Schellings Transzendentalphilosophie. Er war seiner eigenen philosophischen Mission noch lange nicht gewiß. Statt seine beiden Hauptprobleme: sittliche Freiheit und religiöse Volksgemeinschaft, philosophisch-prinzipiell anzupacken wie Fichte und Schelling, oder auf eine philosophisch-anthropologische Ebene zu projizieren, wie sie von Schiller in den »Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen« geschaffen worden war — vertieft sich Hegel immer mehr in die Betrachtung der größten weltgeschichtlichen Krise und Zeitenwende, welche wir kennen: er liest Gibbon, er versucht den schwerbegreiflichen Sieg des Christentums wahrhaft zu verstehen.

Erst in der Frankfurter Zeit, kurz vor Anbruch des neuen Jahrhunderts, ging ihm die entscheidende Erkenntnis auf. Nun knüpften sich viele Gedankengänge, die bis dahin ziellos und vereinzelt schienen, zu einem

1) Vgl. das Subskribentenverzeichnis im 12. Stück des ersten Jahrgangs.

fruchtbaren systematischen Ansatz zusammen, der sowohl eine neue Geschichtsphilosophie wie eine neue philosophische Theorie der Gemeinschaft versprach. Das Problem »Verstand und Vernunft« klärte sich; Hegel wußte, was er wollte; als selbständiger Philosoph trat er an Schellings Seite.

Die Jahre 1801—1803 sind der letzten und endgültigen Auseinandersetzung mit Kant gewidmet; die Forderung einer »höheren Synthesis« wird gestellt und grundsätzlich zu erfüllen gesucht. Gleichzeitig bemächtigt sich Hegel des gesamten Gehalts der Philosophiegeschichte. Und im Alter von sechsunddreißig Jahren ist er endlich imstande, mit der Phänomenologie des Geistes sein erstes und genialstes Werk vorzulegen, in dem alle Probleme seiner langwierigen Jugendentwicklung zusammengefaßt und aufgehoben sind.

Wenden wir uns nach diesem Überblick zur Betrachtung der einzelnen Dokumente aus der Berner Hauslehrerzeit.

*

Eine erste Gruppe von Niederschriften ist der weiteren *Ausführung des Tübinger Fragments* gewidmet ¹⁾.

Erste Gedankenfolge ²⁾. Hegel vergleicht Christus mit Sokrates. Er geht davon aus, daß sich die Art des Unterrichts immer nach dem Ton richten muß, mit dem man bei einem Volk ankommen kann. Christus predigte; Sokrates belehrte. Christus sprach zu Juden, deren Ohren schon aus ihren Synagogen an eine derbe Moral gewöhnt waren; eine Anrede wie »Ihr Schlangen und Otterngezüchte!« wäre in Athen nicht möglich gewesen; dort herrschte eine freie und feine Urbanität. Christus hatte zwölf Apostel, eine bestimmte Zahl von Auserwählten, die in seinem Namen kündeten und taufte. Sokrates dagegen hatte Schüler von allerlei Art; ihre Zahl war nicht bestimmt und jeder war gewissermaßen ein Meister für sich. Der Tod des Sokrates war so schlicht wie sein Leben. Er hinterließ keine maurerischen Zeichen, keinen Befehl seinen Namen zu verkündigen, keine »Methode der Seele aufs Dach zu steigen« und Moralität in sie einzugießen. Ohne Mittler führte er nur den Menschen in sich selbst hinein. Seine Schüler waren auch nicht Helden im Martyrium und Leiden, sondern im Handeln und im Leben.

Es ist nicht zu verkennen, daß Hegel hier dem Sokrates den Vorzug gibt, obwohl er bereits vermutet, daß die Anhänger Christi die Botschaft ihres Meisters mißverstanden und veräußerlichten. Sokrates war ein Leh-

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 30—71. Dazu vielleicht noch S. 359 f.

2) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 30—35 (Original: Zwei Bogen).

rer der reinen Sittlichkeit, dem es auf nichts Äußerliches ankam, sondern nur auf das Gute an sich, das nicht eingepredigt werden kann.

Aber in der Niederschrift findet sich auch eine Stelle, welche auf eine Ethik ganz anderer Art hinweist, die von der sokratischen ebenso verschieden ist wie von der christlichen. »Unter den Römern ist kein Christus, kein Sokrates aufgestanden. Kein Römer zu den Zeiten ihrer Stärke, wo nur Eine Tugend galt, konnte verlegen sein zu wissen, was er zu tun hatte. Es gab nur Römer in Rom, keine Menschen; in Griechenland hingegen wurden die studia humanitatis, menschliche Empfindungen, menschliche Neigungen und Künste geschätzt und es gab der Abwege mehrerlei von der Natur, auf die es einem Sokrates einfallen konnte, die Irrenden zurückzuführen. Abweichung von der römischen Natur war Staatsverbrechen.« — Es ist das Ideal einer ins Politische übergreifenden Volksreligion, welches hinter diesen Sätzen steht.

Zweite Gedankenfolge¹⁾. Sie beginnt in einem ganz anderen Ton. In deutlichem Anschluß an Herder schildert Hegel den ursprünglichen kindlichen Geist, dessen Spuren die Religionen der Völker noch lange an sich tragen, auch wenn sein Hauch bereits verfliegen ist. Dieser Kindesinn stammt aus patriarchalischen Zeiten; er sieht Gott als einen mächtigen Herren an, der Neigungen, Leidenschaften, ja selbst Launen hat, bei dem man sich einschmeicheln kann, dem Tribut und Opfer gezollt werden müssen. Die meisten religiösen Einrichtungen und Gebräuche gehen auf diese ursprünglichen Vorstellungen zurück; sie werden durchs Herkommen geheiligt und fortgepflanzt. Sobald jedoch die Vernunft Boden gewinnt und fortschreitet, gehen unaufhaltsam viele Empfindungen verloren, auf welchen die heiligen Gebräuche und Übungen beruhen. Nicht mit Unrecht bedauern wir den Verlust; sie waren oft lieblich, oft erhaben, oft im höchsten Grade rührend. Auch verschwinden sie selten ganz; geheime Züge bleiben immer noch zurück; ganz vernünftig sein wollende Menschen werden bisweilen davon überrascht, daß sie in jenem ursprünglichen Sinne menschlich-einfältig fühlen.

Solange die kindliche Religiosität noch allgemein und den Fürsten und Priestern alles ebenso heilig ist wie dem ganzen Volk, gibt es kein beglückenderes und wohltätigeres Schauspiel. Aber wenn ein Stand den Geist der Einfalt verliert und das fromme Vertrauen der anderen mißbraucht, so ist dieser Kontrast empörend. Das Volk bildet jetzt nicht mehr eine »Gemeinde«, die einmütig in dem nämlichen Sinne vor die Altäre ihrer Götter tritt, sondern eine Führerkaste lockt dem »Haufen« heuchlerisch heilige Empfindungen ab.

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 36—47 (Original: Vier verschiedene Bogen).

Woran erkennt das Volk solche Täuschung? Hegel antwortet: Je mysteriöser eine Religion auftritt und je mehr Verehrung und Tribut die Priester als Stellvertreter der Gottheit einheimen, um so bedenklicher ist bereits die Situation. Ein Volk, das seinen öffentlichen Gottesdienst so einrichten will, daß Sinn, Phantasie und Herz gerührt werden und die Vernunft zugleich nicht leer dabei ausgeht, wird also gut daran tun, wenn es seine Spenden selbst verwendet, seine Feste selbst anordnet und durch einheimische Anstalten seinen Sinn beschäftigt. Soll die Andacht einer »vereinigten Beschäftigung und Erhöhung aller Kräfte der Seele« entspringen, so genügt es nicht, »die Ohren alle sieben Tage Phrasen und Bildern zu leihen, die vor einigen tausend Jahren in Syrien verständlich und an ihrem Platze waren«.

Damit ist Hegel abermals bei seinem Ideale einer Volksreligion angelangt. Die objektive Religion für sich allein, d. h. die Lehre ohne entsprechende Anstalten des Staats und der Regierung, hat praktisch niemals viel auszurichten vermocht; dies zeigt ihre Geschichte seit der Entstehung des Christentums. Welches Laster ist nicht unter der Herrschaft der Geistlichkeit im Schwange gegangen, obwohl die Tugend bekannt war und gepredigt wurde?

Gewiß ist die ursprüngliche Lehre Christi mit der objektiven Religion, welche sich aus ihr entwickelte, nicht zu verwechseln. War sie aber auch fähig und geeignet, eine Volksreligion zu werden?

Hegel erklärt unumwunden: »Ein Staat, der heutzutage die Gebote Christi unter sich einführen würde, würde sich bald selbst auflösen.« Gütergemeinschaft und Feindesliebe sind als politische Grundsätze überhaupt nicht möglich. Gewiß »kann in einem Staate, wo nicht jeder Bürger der natürliche Verteidiger seines Vaterlandes ist, wo es aber doch Freiwillige genug gibt, die für Geld dieses Amt übernehmen, eine Gesellschaft sich untereinander verbinden, nie Waffen in die Hände zu nehmen und nie an Kriegen teilzunehmen. Aber wenn eine solche Gesellschaft selbst zu einem Staate erwüchse, so kann sie ihre Maximen in ihrer Allgemeinheit nimmer beibehalten, wenn sie sich nicht in Gefahr setzen will, mit Unterdrückung alles natürlichen Gefühls das ganze Volk der Frechheit einer Räuberbande preiszugeben.«

Aus alledem erhellt, daß die Grundsätze Christi eigentlich nur für die Bildung einzelner Menschen paßten und dafür eingerichtet waren. Das Christentum war ursprünglich eine Privatreligion. Und gerade weil keine Volksreligion daraus werden konnte, wurde es mehr und mehr nach der rein-objektiven Seite der Lehre hin ausgebaut und den Sophistereien des Verstandes überantwortet. Selbst mit Luther geht hier Hegel ge-

legentlich scharf ins Gericht. »Wie weit Luther von der Idee der Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit entfernt war, zeigen seine traurigen Streitigkeiten mit Zwingli, Ökolampad usw.; er benahm den Geistlichen die Macht, durch Gewalt und über die Beutel zu herrschen, aber er wollte es noch über die Meinungen.« Und dies geschah »nicht nach einer wirklichen Kenntnis des menschlichen Herzens, sondern nach theologischen Vorurteilen von einer angeborenen Verderbnis der menschlichen Natur«. Buße und Bekehrung wurden unaufhörlich in Gedächtnis und Gewissen des gemeinen Mannes hineingepoltert oder getändelt; ein solcher Sauersüßteig mußte notwendig die gesunden, kräftigen, tätigen Säfte verderben; Ängstlichkeit des Gewissens entstand, heuchlerische Demut und geistliche Eitelkeit.

Dazu kommt noch, daß das ganze Leben des Christen eine Vorbereitung auf den Tod sein soll. Im Augenblicke des Sterbens wird eine fürchterliche Entscheidung erwartet. »Die Helden aller Nationen sterben auf gleiche Art, denn sie haben gelebt, und sie haben in ihrem Leben gelernt, die Macht der Natur anzuerkennen.« Der Christ dagegen wird in unnatürlicher Weise zu einem beständigen memento mori erzogen. »Wir sehen die Betten der Kranken von Geistlichen und Freunden umringt, die der beklommenen Seele des Sterbenden die gedruckten und vorgeschriebenen Seufzer vorächzen.« Von einem unbefangenen und schlichten Verlassen des irdischen Schauplatzes ist man meist so weit entfernt, wie während des Lebens von einer einfachen und selbstverständlichen Sittlichkeit. »Wer mit lauterem Herzen handelt, wird am ersten mißverstanden von den Leuten mit dem moralischen und religiösen Lineal.«

Vergleichen wir diese zweite Gedankenfolge mit der ersten, so erscheint die Kritik des Christentums begründeter und verschärfter. Der Vergleich mit der Antike zeigt sich nur in der Betrachtung »Über den Unterschied der Szene des Todes«. Dagegen tritt das Ideal der Volksreligion bestimmter hervor. Es bedeutet eine neue Wendung, wenn sich Hegel die schöne Grundstufe aller religiösen Kultur so vorstellt, daß Feste, Opfer und Gebete nicht nur in natürlicher Weise dem kindlichen Geiste entspringen, sondern auch von einem in patriarchalischer Gemeinschaft lebenden Volksganzen getragen werden. Ein religionsloser oder gar religionsfeindlicher Aufklärer tritt uns in der zweiten Gedankenfolge keineswegs entgegen. Hegel hat vielmehr einen so hohen Begriff von der »Idee der Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit«, daß ihm selbst Luther nicht zu genügen vermag. Auch hütet er sich wohl, Christus wegen seiner »individuellen Art« einen Vorwurf zu machen. Er betont bereits: nur die äußerlichen Gebote Christi könnte ein Staat überhaupt unsinnigerweise einzuführen versuchen. »Der Geist derselben läßt sich nicht gebieten.«

Dritte Gedankenfolge¹⁾. Die Fragestellungen des Tübinger Fragments werden in wiederholtem Anlauf neu durchdacht und erweitert.

Es steht fest, daß eine Religion erstens in Ansehung ihrer Lehren, zweitens in Ansehung ihrer Gebräuche und drittens in Ansehung ihres Verhältnisses zum Staat, d. h. als öffentliche Religion betrachtet werden kann. Zu diesen schon bekannten drei Punkten fügt Hegel nun noch das geschichtliche Moment hinzu.

Eine Religion beruht auch auf Überlieferung. Der Glaube an Christum als an eine historische Person ist nicht in einem überzeitlichen Vernunftbedürfnis begründet, sondern ein Glaube, der auf Zeugnissen beruht, die geschichtlich überliefert wurden. Dieser schon von Lessing hervorgehobene Unterschied zwischen »zufälligen historischen Wahrheiten« und »ewiger Vernunftwahrheit« wird für Hegel im vorliegenden Zusammenhang so wichtig, daß die anderen Gesichtspunkte schließlich gar nicht mehr dagegen aufkommen.

Am Anfang der Gedankenfolge spielt er noch keine große Rolle. Hegel beginnt abermals mit der objektiven Seite des Christentums, und er versteht jetzt darunter das »ganze System von dem Zusammenhange unserer Pflichten und Wünsche mit der Idee von Gott und der Unsterblichkeit der Seele«. Solche »Theologie« existiert nicht bloß in Büchern, sondern sie wirkt sich auch »subjektiv« in den Menschen aus; daß diese praktische Wirkung die Hauptsache ist, war schon in dem Tübinger Fragment eindeutig festgestellt worden. Aber während Hegel damals vor allem von »Liebe« sprach, treten jetzt »Liebe zur Pflicht« und »Achtung vor dem moralischen Gesetz« an die Stelle des unmittelbaren Gefühls und der Stimme des Herzens. »Unwiderstehlich führt die Vernunft auf den großen Grundsatz von der Selbstgenügsamkeit der Pflicht und der Tugend, welche durch weitschweifigere oder heterogenere Beweggründe als bloß durch die Verbindung mit der Idee von Gott befördern zu wollen, schon Entheiligung ist.« Wir gehen kaum irre, wenn wir die Wiederaufnahme der Kant-Lektüre etwa in die Zeit verlegen, in welcher dieser Satz zu Papier gebracht worden ist. Daraus jedoch die Vermutung abzuleiten: Kant habe erst jetzt so starken Eindruck auf Hegel gemacht, daß er den Standpunkt der Autonomie tatsächlich vertrat, scheint mir verfehlt. Schon in Tübingen bekannte sich Hegel für seine Person zu Kants Freiheitslehre, und erst in Frankfurt gelang es ihm, den Moralismus philosophisch zu überwinden. In Bern ändert sich seine Auffassung nur insofern, als er den Versuch macht: Volksreligion und Vernunftreligion zusammenzuzwingen.

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 48—69 (Original: Drei verschiedene Stücke von ½, 4 und 3 Bogen Umfang).

Er hebt hervor, daß es »das große Geschäft des Staats sein muß, die objektive Religion subjektiv zu machen«. Während er bisher davon durchdrungen war, daß das Kantische Moralprinzip immer nur für eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Menschen und nie für ein Volksganzes praktisch brauchbar sein kann, sieht er jetzt doch eine Möglichkeit. Christus hat den unbedingtsten Gehorsam gegen das Gesetz gefordert; hierin berührt er sich mit dem Kantischen Moralsystem — und auf dieser gemeinsamen Grundlage können vielleicht Religion und Staat zusammenwirken, so sehr sich auch Legalität und Moralität ihrem tiefsten Wesen nach unterscheiden.

»Der höchste Zweck des Menschen ist Moral und unter seinen Anlagen diesen zu befördern, ist seine Anlage zur Religion eine der vorzüglichsten.« »Das reinste System der Moral, das schlechterdings alle materialen Prinzipien ausschließt, hat sich nirgends ungezwungener an die christliche Religion anschließen können als in Ansehung der Moral.« Gewiß haben sich einzelne Aussprüche Jesu oder seiner Apostel als mit einer reinen Moral unverträglich herausgestellt. Aber »es ist ausgemacht, daß der ganze Geist der Moral Christi mit jeder erhabensten Moral in Übereinstimmung gebracht werden kann.« »Der unbedingtste Gehorsam gegen das Gesetz wird darin eingeschränkt.«

Daß Hegel solche Sätze für die Dauer aufrethielt, läßt sich nach dem Gesamthalt des Tübinger Fragments kaum erwarten. Aber auch sein früherer Standpunkt mußte ihm ungenügend erscheinen; denn er war zwar umfassender, aber auch erheblich unklarer als der neue Versuch. Wir beobachten hier an seinem eigenen Werdegang, was er später zum philosophischen Gesetz aller Entwicklung erhob: daß nämlich auf eine zwar umfassende, aber noch wenig differenzierte Grundstufe ein Vorstoß erfolgt, welcher die einzelnen Seiten »für sich« ausbildet. So wird Hegel in der Berner Zeit durch intensive, auf Bestimmtheit dringende Betrachtung der subjektiven Seite der Religion dazu veranlaßt, den Kantischen Weg zu Ende zu gehen. Er unterwirft die Lehre Jesu dem absolut-moralischen Gesichtspunkt und versucht, ob sich die Ergebnisse nicht vielleicht doch zu einer Volksreligion ausgestalten lassen.

Zunächst führt dies zu einer immer entschiedeneren Kritik des Christentums. »Je höher die Hochachtung für die Moral der Lehre Christi steigt, desto heterogener und entbehrlicher erschien einem Spinoza, Shaftesbury, Rousseau und Kant das übrige.« Auch Hegel richtet sein Augenmerk nun fast ausschließlich auf das praktisch-sittliche Moment jeder dogmatischen Lehre. Die Religion stellt den Begriff »Gott zu gefallen« in mehr oder minder reinem Sinne auf; es müßte das erste Gesetz sein, daß es keine

andere Art Gott zu gefallen gibt, als durch einen guten Lebenswandel. Die Lehren von der Erbsünde, von Christus als Sündenversöhner, von der Vorsehung, von der unio mystica mit Gott werden als unwesentlich, ja bedenklich abgelehnt. Auch »die Lehre der Auferstehung der Leiber ist von keiner großen moralischen Wichtigkeit«. »Schon dadurch ist das Ziel der Moralität aus den Augen verrückt worden, daß man nicht sie, sondern Seligkeit zum letzten Zweck der Lehren gemacht hat.«

Auf einem anderen Blatt versucht Hegel den Begriff der Seligkeit in seinem Sinne auszudeuten. »Die Idee der Seligkeit kommt in Ansehung der Materie ziemlich mit dem überein, was die Vernunft setzt. Die oberste Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts ist nach der Vernunft die Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz.« Nach der christlichen Religion ist die oberste Bedingung der ewigen Seligkeit der Glaube an Christum. Es bleibt zu bedauern, daß dieser Glaube an sich selbst zum Wohlgefallen Gottes führen soll, und nicht deshalb gefordert wird, weil er am Ende moralisch macht. Die Theologen behaupten, daß der Mensch aus sich allein der Seligkeit gar nicht fähig und also auf die Gnade Gottes angewiesen sei. Diese Gnade werde durch den Glauben erworben. »Wegen fremden Verdienstes wird den Menschen ihre Schuld erlassen, wenn sie nur dies glauben wollen« — mit dieser paradoxen Feststellung bricht die Gedankenfolge höchst unbefriedigt ab.

Hegel leugnet das Radikal-Böse. Er findet, daß der Mensch nur dort verdorben ist, wo ihn »schlechte Regierungen herabgewürdigt haben«. Die Güte der menschlichen Natur ist bisweilen »freilich verhunzt genug«, aber »nie ganz zerstörbar«.

Nur in praktisch-reformatorischer Hinsicht gelangt Hegel auch in dieser Gedankenfolge zu einigen Ergebnissen. Er fragt: wieviel kann der Staat tun und wieviel muß jedem Menschen überlassen werden, wenn die objektive Religion in echte Sittlichkeit verwandelt werden soll? Das Volk ist selten in dem Zustand, selbst untersuchen, selbst wählen zu können. Jedenfalls verstärkt die Religion die Triebfedern der Sittlichkeit durch die Idee von Gott als moralischem Gesetzgeber. »Wegen dieser Wirkungen kann die Religion Zweck der Gesetzgeber und der Verwalter eines Staats werden.« Zwar ist Moralität niemals durch Legalität zu ersetzen. Aber eine einfache Volksreligion, die nichts dogmatisch behauptet, was die Grenzen der Vernunft übersteigt, wird ihre Lehre nicht aufdringen und dem Gewissen keines Menschen Zwang antun. Immer wieder kommt Hegel darauf zurück, daß die natürlichen Verhältnisse nicht durch einen »unmoralisch-religiösen Galimathias« verdreht werden dürfen, daß »wir uns mehr gewöhnen müssen, uns mehr von der Natur abhängig zu be-

trachten«. Trotzdem steht er jetzt nicht mehr auf dem Standpunkt, daß Sokrates ein ebenso treffliches (ja vielleicht sogar besseres) Vorbild der Tugend sein könne, als Christus. Der Gedankengang, welcher dahin führt, ist neu und bedeutend. »Um das Gute zu lieben, das Recht recht zu üben, nicht bloßen augenblicklichen guten Regungen den Schein der Tugend zu danken zu haben, sondern aus freier Wahl sie zu lieben, dazu gehören Grundsätze. Wann wird es mit dem Menschengeschlecht so weit kommen, daß Grundsätze mehr herrschen als Empfindungen, Gesetze mehr als Individuen? Wenn die Tugend, sagte Plato, sichtbar unter den Menschen erschiene, so würden alle Sterbliche sie lieben müssen.« Sokrates war nur ein tugendhafter Mensch, nicht die Tugend selbst. Wir sind immer noch geneigt, geheime Schatten bei ihm vorauszusetzen oder, etwa aus seiner Physiognomie, einen ehemaligen Kampf zu vermuten. »Der Zusatz des Göttlichen dagegen qualifiziert den tugendhaften Menschen Jesus zu einem Ideale der Tugend«; hier hat der Glaube die makellose Tugend, die gleichwohl in körperlicher Gestalt erscheint.

Wenn der Gedankenzusammenhang trotz dieser positiven Wendung außerordentlich unbefriedigend abbricht, so liegt dies vor allem an der schon erwähnten kritischen Schlußbetrachtung, daß die Gründe des Glaubens an Christum auf geschichtlichen Zeugnissen beruhen. Dieser »Glaube an ein personifiziertes Ideal« ist nicht in einem praktischen Vernunftbedürfnis gegründet, sondern an zufällige historische Überlieferungen geknüpft. Letzten Endes »müssen wir das moralische Gesetz aus uns selbst holen«. Daß die Gesinnung Christi mit dem moralischen Gesetz übereinstimmte, kann uns streng genommen nur die Idee dieses Gesetzes sagen. Auf dem Wege der geschichtlichen Tradition »ist offenbar das Wesentliche des Ideals übersehen, mißkannt worden«. Es fragt sich, durch welche Veranstaltungen es zustande gebracht werden könne, daß in Christo nicht nur der Mensch, nicht nur sein Name, sondern die Tugend selbst erkannt und geliebt werde. Wer diese Aufgabe beantwortet, löst zugleich das Problem, wie ein Volk überhaupt zur Empfänglichkeit für moralische Ideen und zur Moralität großgezogen werden kann.

V i e r t e G e d a n k e n f o l g e ¹⁾. Das Christentum war ursprünglich nur eine Privatreligion. Gerade deshalb gelangte es zum Sieg, als die öffentliche Tugend der Römer verschwunden und ihre äußere Größe dahin war. »Jetzt braucht die Menge, die keine öffentliche Tugend mehr hat, die weggeworfen im Zustande der Unterdrückung lebt, andere Stützen, anderen Trost, um eine Entschädigung für ihr Elend zu haben, das sie nicht zu vermindern wagen kann. Die innere Gewißheit des Glaubens an

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 70 f. (Original: Ein Bogen).

Gott und Unsterblichkeit muß durch äußere Versicherungen, durch Glauben an Menschen ersetzt werden, die mehr davon zu wissen vorgeben.«
 »Ein Volk von der höchsten Verdorbenheit, von der tiefsten moralischen Kraftlosigkeit, das von sich selbst und von allen Göttern verlassen, ein Privatleben führt — braucht Zeichen und Wunder, braucht Versicherungen von der Gottheit, daß es ein zukünftiges Leben habe, da es diesen Glauben in sich selbst nicht mehr haben kann.« Es ist nicht mehr dahin zu bringen, die Idee der Moralität zu fassen; sein Glaube kann nur an einem Individuum hängen.

Diese Sätze erinnern an das berühmte Fünfzehnte Kapitel in Gibbons »Untergang des Römischen Weltreiches«. Wir wissen, daß Hegel dieses Werk damals las.

Er schildert jedoch nicht nur den trostlosen Zustand. Er gibt auch einer Zukunftshoffnung Raum.

»Wenn nach Jahrhunderten die Menschheit wieder fähig wird, Ideen zu fassen, wenn das Interesse an dem Individuellen verschwindet, die Erfahrung von der Verdorbenheit der Menschen zwar bleibt, aber die Lehre von ihrer Verworfenheit abnimmt und dasjenige, was uns das Individuum interessant machte, selbst als Idee in ihrer Schönheit nach und nach hervortritt, von uns gedacht und unser Eigentum wird, wenn wir wieder Selbstachtung empfinden und die Bequemlichkeit des Privatlebens nicht mehr die Hauptsache ist — dann wird der ganze ängstliche Apparat, das künstliche System von Triebfedern und Trostgründen, worin so viel tausend Schwache ihr Labsal fanden, entbehrlicher. Das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen annahm, wird jetzt eigene, wahre, selbständige Würde erhalten.«

Mit diesen prophetischen Worten möchte ich den ersten Teil meiner Darlegungen schließen. Einen »zeitgemäßen Kommentar« halte ich für überflüssig.

FREIHEIT UND PERSÖNLICHKEIT IN DER LEBENSORDNUNG DES DEUTSCHEN VOLKES ¹⁾.

VON

WALTHER SCHÖNFELD (TÜBINGEN).

Andere schauen
Deckende Falten
Über dem Alten
Traurig und scheu;
Aber uns leuchtet
Freundliche Treue:
Sehet, das Neue
Findet uns neu!
Goethe, Zum neuen Jahr.

I.

Was Freiheit und Persönlichkeit in unserem Leben sind, das hat uns keiner schlichter gesagt als Heinrich von Kleist in seinem »Katechismus der Deutschen«: Warum liebst Du Dein Vaterland? Weil es mein Vaterland ist! Die Liebe zum Vaterlande ist der Urgrund, aus dem wir kommen und in den wir gehen. Er ist die Stellung, die wir behaupten und behaupten müssen, wenn wir uns selbst behaupten wollen. Selbstbehauptung ist eine Sache des Willens, des Willens zu sich selbst, des Willens zur Macht als des Urwillens, der aller Willkür, aller Wahl enthoben ist, weil er ihr vorangeht. Darum ist er Notwendigkeit, weil er die Not wendet, die ihn ständig bedroht, so gewiß nur das behauptet werden muß, was auch bestritten werden kann und wird. Und darum ist er Freiheit, weil Freiheit gar nichts anderes ist als die Notwendigkeit, die ihrem Namen Ehre macht, weil sie zu ihrem Worte steht. In der Freiheit bekennt der Wille sich zu seiner eigenen Notwendigkeit, bekennt er sich zu seinem Recht als Pflicht. Freiheit hängt deshalb immer irgendwie

¹⁾ Vortrag, gehalten am 2. Juni 1938 vor der Fachgruppe »Hochschullehrer« im NS.-Rechtswahrerbund in Berlin.

mit Notwehr zusammen, worin der Selbstbehauptungswille in kühnem Schwunge zu sich selber durchbricht.

In der Notwehr offenbart sich das Recht am deutlichsten als Freiheit und die Freiheit als Recht, weil sie die Offenbarung des Willens zur Macht als der Pflicht zum Leben ist. In der Notwehr ist mit dem Unterschied von Recht und Pflicht auch der von Recht und Macht, der unter Umständen zu einem schweren Gegensatze sich verhärten kann, vergeben und vergessen. Er ist vergangen, vergangen in der Gegenwart des Todes, worin das Leben seine höchste Kraft entfaltet, weil es sich dann an seine Zukunft erinnert, an das, was ihm ursprünglich zukommt. Wie in der Gegenwart die Zukunft, also ist in der Ordnung dieser Gegenwart das Außerordentliche, das einmal sein kann, mit vorgesehen, was keine Rechtsordnung vergessen darf, wenn sie Lebensordnung sein will. Sie kann nicht auf die Notwehr, auf die Freiheit, verzichten, weil sie nicht auf die Zukunft verzichten kann, ohne damit der Vergangenheit, d. h. dem Tode zu verfallen. Die Gegenwart ist jeweils Kampf, weil sie der Kampf des Lebens mit dem Tode, der Zukunft mit der Vergangenheit ist.

In dieser Gegenwärtigkeit von Tod und Leben, von Vergangenheit und Zukunft weist das Recht über sich selbst hinaus auf die Macht, die es zum Rechte macht, obwohl oder gerade weil sie es bedroht. Kein Recht ohne Macht, mit der es um sich selber ringen, mit der es aber auch sich verbünden muß, wenn es am Leben bleiben will. Daraus ergibt sich, daß keines dieser beiden Glieder aus dem anderen abgeleitet werden darf, so gewiß sie eine Kampfgemeinschaft auf Gedeih und Verderb, auf Tod und Leben bilden. Wie das Recht nicht auf die Macht, also kann auch die Macht nicht auf das Recht zurückgeführt werden, weil ihre Gemeinschaft dann unmöglich würde, die in dem Urwillen und seiner Schöpferkraft beschlossen ist.

Darum ist die Freiheit an der Todesbereitschaft zu erkennen, wodurch das Leben allererst gewonnen wird. Dadurch, daß sie den Einsatz des Lebens um des Lebens willen fordert, unterscheidet sich die Freiheit von der Willkür, wo solches nicht verlangt wird. Wenn die Freiheit in Gefahr ist, kann ich nicht wählen zwischen Tod und Leben, wie es mir beliebt, so gewiß ich dann nur leben o d e r sterben, siegen o d e r unterliegen kann, wie es um meiner Ehre willen mir verordnet ist. Als Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms dem Sinne, wenn auch vielleicht nicht den Worten nach erklärte ¹⁾: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen«, da war er frei. Und jeder, wer er auch sei, Volk

1) Vgl. darüber Leopold von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. I S. 366. Gesamtausgabe der Deutschen Akademie I 7. 1.

und Staat, Mann und Frau, Herr oder Knecht, der ihm in der Entscheidungsstunde seines Lebens aus der Not seines Herzens im festen Glauben an die Wahrheit seines Tuns diese Worte nachspricht, der ist es auch.

Mit Recht hat man aus diesem Lutherwort den Geist der nordischen Seele herausgehört ¹⁾, der den Germanen so freiheitsliebend und tatenfroh, aber auch so spröde und halsstarrig gemacht hat. Er hat sich nicht umsonst als frihals gefühlt ²⁾, als einen Mann, der keine Kette um den Hals trägt und darum auch vor keinem Menschen seinen Nacken zu beugen braucht. Dennoch hat diese Eigenwilligkeit mit Individualismus, wovon man hier zuweilen redet, nichts zu tun ³⁾. Mit dem Individualismus der Germanen steht es so wie mit dem Formalismus ihres Rechts, der auch nur unseren Vorstellungen angehört ⁴⁾. Wir können formalistisch und individualistisch sein, wie wir auch materialistisch und universalistisch sein können, wenn es uns nicht gelingt, der Gegensätzlichkeiten in der Gemeinschaft eines echten Sozialismus Herr zu werden. Für die Germanen kommt solches alles nicht in Frage, weil sie in einer Zeit lebten, die diese Unterscheidungen noch gar nicht kannte. Die Germanen waren weder individualistisch, noch universalistisch, noch sozialistisch, weil sie alles in einem waren, in der ungeteilten Einheit ihrer Ursprünglichkeit.

Den Germanen ist alles fremd, »was mit Recht dualistisch genannt werden kann«, wie Wilhelm Grönbach in seinem schönen Buche ⁵⁾ über sie näher ausgeführt und begründet hat. Sie kennen noch nicht die Gegensätzlichkeit, wie wir sie heute allenthalben kennen, um sie zu überwinden, wenn wir an unserer Zwiespältigkeit nicht zugrunde gehen wollen. Ihnen ist die Form noch der Gehalt, und umgekehrt. Das Wort ist noch die Sache selbst, weil Sinn und Sinnlichkeit noch ungeschieden beieinander wohnen. Was uns das Ende ist, weil wir es uns jeweils erst wieder erobern müssen, ist ihnen noch der Anfang unangefochtenen Besitzes, weshalb wir uns mit ihnen nur sehr mit Vorsicht vergleichen dürfen. Wir können uns mit ihnen nur verständigen, soweit es uns gelingt, aus der Vermitt-

1) Vgl. dazu Martin Staemmler in *Erbkunde, Rassenpflege, Bevölkerungspolitik. Schicksalsfragen des Deutschen Volkes*, herausgegeben von Heinz Woltreck, 2. Aufl. 1935, S. 118.

2) Vgl. dazu Karl von Amira, *Grundriß des germanischen Rechts*, 3. Aufl. 1913, S. 125.

3) So mit Recht Claudius Freiherr von Schwerin, *Freiheit und Gebundenheit im germanischen Staat*, 1933, S. 21.

4) Vgl. dazu meine Ausführungen in *Das Rechtsbewußtsein der Langobarden auf Grund ihres Edikts*. Festschrift für Alfred Schultze, 1934, S. 316.

5) *Kultur und Religion der Germanen*, Bd. I 1937, herausgegeben von Otto Höfler und übertragen von Ellen Hoffmeyer, S. 165.

lung wieder in die Unmittelbarkeit des Ursprungs zurückzufinden, was die Gnade des schöpferischen Geistes im Dichter und im Denker, aber auch im großen Historiker ist, deren es deshalb nur sehr wenige gibt. Je mehr die Welt sich ihrer Geschichtlichkeit, d. h. ihrer Notwendigkeit als Freiheit, bewußt wird, um so mehr entschwindet ihr der Unterschied von Historiker und Denker, weil sie beide ihren Beruf darin haben, zu den Ursprüngen des Lebens hinabzusteigen, was nicht nur für das Altertum Geltung hat, wo es am deutlichsten in die Erscheinung tritt. In der Zukunft wird die Philosophie — als Ganzes, wenn auch nicht in jedem Zweige — historisch und die Historie philosophisch sein, oder sie werden überhaupt nicht sein, und zwar deshalb, weil ihnen beiden die Individualität wieder zur Universalität geworden ist, und umgekehrt, wie sie es schon bei den Germanen war, freilich in der noch unentwickelten Einfalt ihrer ungebrochenen Ursprünglichkeit.

So ist es zu verstehen, daß sie in der Sippe, mit der sie stehen und fallen, ihre Freiheit und ihre Ehre haben, ihr Heil, in dem sie selig sind. Darum ist ihnen die Sippe schlechthin der Friede, weil sie mit ihren Blutsfreunden niemals in Feindschaft geraten können, ohne als Neiding daran zugrunde zu gehen ¹⁾. Der Sippenfriede ist ihnen die Grundtatsache des Lebens, auf der sich alle weitere Gemeinschaft aufbaut, was sie so ernst genommen haben wie das Leben überhaupt. Er ist ihnen in Wirklichkeit und Wahrheit Sache der Tat gewesen, wofür die Blutrache, die ihnen ein und alles war, der erhabene Ausdruck ist.

Die Blutrache haben wir heute nicht mehr. Aber die Freiheit ist uns die Tatsache geblieben, die sie immer war, wenngleich sich ihr Gehalt von Grund auf gewandelt hat. Freiheit ist Sache der Tat; Tat aber ist mehr als Handlung und Handlung mehr als Körperbewegung.

Was diese Rangordnung bedeutet, läßt sich in Kürze an einem kleinen Beispiel besser dartun als durch viele Worte. Wenn mich jemand mit dem Revolver und dem Rufe »Hände hoch, oder ich schieße!« bedroht: Breche ich vor Schreck bewußtlos zusammen, so ist das eine Körperbewegung; erhebe ich vor Angst bewußt oder unbewußt die Hände, so ist das eine Handlung; und trotze ich im selbstbewußten Stolze dem Angriff, so ist das eine Tat. Körperbewegung ist eine leibliche, Handlung eine seelische und Tat eine geistig-sittliche Angelegenheit, was nicht als eine Zerreißen, sondern als eine Unterscheidung innerhalb der einen unteilbaren Wirklichkeit des Menschen gewürdigt werden will, die so geschichtet ist ²⁾. In

¹⁾ Vgl. dazu Wilhelm Grönbech, a. a. O. S. 81, 94, 140.

²⁾ Vgl. dazu Erich Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, 1938, S. 7 ff., 55, 97.

der Handlung, die eine Körperbewegung ist, schreitet der Wille zur Tat!

In der Handlung als Tat, in der Tatsache als Tathandlung, um mit Fichte¹⁾ zu reden, ist der Wille Wille in der Vollendung seines Wesens, ist er selbstbewußt und frei, weil er sich selber in die Hand genommen hat, wie es die Sprache nennt. Darum ist die Freiheit Recht und Pflicht des Menschen, wie wir schon bei der Notwehr gesehen haben. So viel wir wissen, ist es nur dem Menschen gegeben, sich durch seines Willens Kraft in schöpferischer Tat zu dem zu machen und auch nicht zu machen, was er ist, weil er es sein soll. Der Mensch kann schuldig werden, weil er schuldig ist, so gewiß er nicht nur Gaben, sondern auch Aufgaben hat. Der Mensch hat den Beruf zur Tat²⁾.

Infolgedessen ist die Willensfreiheit, die diesem Beruf zugrunde liegt, nicht nur eine psychologische oder gar nur eine physiologische, sondern darüber hinaus eine metaphysische und zuletzt eine religiöse Frage, weil sie die Schicksalsfrage des Menschen ist. Was ist der Mensch? Er ist, um in der abkürzenden Sprache der Überlieferung zu reden, die ihrer selbst bewußte unteilbare Gemeinschaft von Leib, Seele und Geist, die ihm vom Schicksal in die Hand gegeben ist, daß er sie schaffe durch seine Tat im Laufe seiner Geschichte. Er ist damit ein Schöffe in des Wortes tiefstem Sinn, weil er der Schöpfer seiner Lebensordnung ist, wozu ihn Gott mit seinen Gaben und Aufgaben geschaffen hat. Somit ist Gott der eigentliche Schöpfer unserer Freiheit, was uns vor einem falschen Freiheitsbewußtsein bewahrt, das uns in Knechtschaft stürzt. Denn es ist richtig, wenn Goethe in den Wahlverwandtschaften sagt³⁾: »Niemand ist mehr Sklave, als der sich für frei hält, ohne es zu sein.« Je demütiger der Mensch vor Gott ist, an den er sich gebunden weiß, um so stolzer und unabhängiger ist er vor seinesgleichen, worin der göttliche Grund der Freiheit offenbar wird. Der Mensch ist Schöpfer, wenn er sich metaphysisch, und Geschöpf, wenn er sich religiös betrachtet, was zwar wohl unterschieden werden muß, aber nicht getrennt und nicht vermischt werden darf, um der Freiheit willen, die zugleich menschlich und göttlich ist, weil sie Aufgabe und Gabe in einem ist.

Darauf beruht es, daß wir den Menschen seit Aristoteles ein *ζῶον πολιτικόν* nennen, ein Wesen der Gemeinschaft. Wie er ein universelles Individuum ist, also ist er zugleich damit ein individuelles Universum,

1) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797. WW. I S. 465.

2) Vgl. hierzu den dreifachen Begriff der Freiheit bei Max Wundt, Ewigkeit und Endlichkeit. Grundzüge der Wesenlehre, 1937, S. 169.

3) Aus Ottiliens Tagebuch. Propyläen-Ausgabe, Bd. 18, S. 381.

weil er auf die Gemeinschaft und die Gemeinschaft auf ihn angewiesen ist. Und damit ist zugleich gesagt, daß er diese seine Gemeinschaft, in und von der er lebt, durch seine Tat erschafft, in der Politik, die von dem Willen zur Macht getragen ist, der darin um die Freiheit kämpft. Politische Fragen sind immer zugleich auch metaphysisch-religiöse Fragen, und umgekehrt, so gewiß sie Weltanschauungsfragen für den Menschen sind, worunter wir das menschliche Geschlecht in seiner ganzen konkret-historischen Mannigfaltigkeit verstehen ¹⁾.

Das Politische und das Metaphysisch-Religiöse, wenn man so gegenständiglich davon reden will, verhalten sich zueinander wie Weg und Ziel, Form und Gehalt, Existenz und Idee, weshalb sie weder auseinander abgeleitet, noch miteinander vermischt, noch voneinander gelöst werden dürfen, ohne daß der Mensch dadurch sein volles Menschentum verlöre, worin sie ihre Einheit haben ²⁾. Dies zeigt sich dann am deutlichsten, wenn der Politiker mit dem Metaphysiker und namentlich dem Religiösen in Streit gerät, der wie ein übermächtiges Schicksal ohne eigentliches Verschulden der Beteiligten hereinbrechen kann. Denn dann muß früher oder später offenbar werden, was der Sinn dieses Streites ist, daß sich der Mensch in seiner politisch-metaphysisch-religiösen Wirklichkeit nicht einfach aufteilen läßt. Was Politik, Metaphysik und Religion zur Einheit fügt, ist keine Real-, sondern eine Personalunion, weil es die freie und verantwortungsbewußte, schöpferische Tat des Menschen ist, dem dieses schwierige Werk gelingt, sofern es ihm beschieden ist.

Infolgedessen ist »das Politische« genau so wie das Metaphysische und das Religiöse nur dann ein Selbständiges, wenn es abstrakt betrachtet, d. h. aus dem lebendigen Zusammenhang gelöst wird, den es im Menschen hat, wodurch es im wahrsten Sinne dieses Wortes »unmenschlich« wird, wenn es bei dieser Sonderung verbleibt. Konkret und menschlich ist es allein im Ganzen der völkischen Wirklichkeit, die der Mensch gestaltet in der Politik, worunter er seit alters die Kunst der Selbstbehauptung im Kampfe um die Freiheit versteht ³⁾. Die Freiheit ist der Sinngehalt der

1) Vgl. dazu das gedankenreiche Buch von Walther Schulze-Soelde, Weltanschauung und Politik, 1937.

2) Vgl. dazu Rudolf Craemei, Reformation als politische Macht, 1933.

3) Dieser Konkretheit entbehrt m. E. das geistreiche Buch von Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, 1932, das im Freund-Feind-Verhältnis auf die »seinsmäßige Sachlichkeit und Selbständigkeit des Politischen« bedacht ist, um es von anderen Unterscheidungen zu »trennen« (S. 15). Infolgedessen erklärt es auf S. 38: »Ein Krieg hat seinen Sinn nicht darin, daß er für Ideale oder Rechtsnormen, sondern darin, daß er gegen einen wirklichen Feind geführt wird.« Aber, haben wir 1914—1918 nicht für »Einigkeit und Recht und Freiheit« gekämpft, weil wir gegen die Engländer, Franzosen und Russen und sonstige

Politik, ihr Lebensatem, der alles andere, was über sie zu sagen ist, durchdringt, nach innen und nach außen, in der Innen- und in der Außenpolitik des Volkes.

Das macht verständlich, warum sie notwendigerweise im Gegensatz von Freund und Feind in die Erscheinung tritt, ohne sich darin zu erschöpfen, weil sie nicht so sehr auf den Krieg, als vielmehr auf den Frieden zielt. Infolgedessen gilt auch für das »Politische«, was *G o e t h e* von dem Rechten als dem Metaphysisch-Religiösen sagt ¹⁾: »Dem tätigen Menschen kommt es darauf an, daß er das Rechte tue; ob das Rechte geschehe, soll ihn nicht kümmern.« Denn das ist Gottes und nicht seine Sorge. Dem Menschen liegt es ob zu handeln, was immer auch geschehen möge. Die Tätigkeit, die Politik, ist das Entscheidende, weil »das« Politische nur dort »ist«, wo frei gehandelt wird.

»Die Tat tötet den Mann«, nach germanischer Rechtsanschauung ²⁾, weil sie es ist, die ihm das Leben gibt. Durch die Tat, die auch eine Untat sein kann, entscheidet er über sich selbst, über sein Menschentum, seine Persönlichkeit, wie wir uns seit dem frühen Mittelalter ausdrücken ³⁾, als sich »der Gedanke von der Erfahrung löste« ⁴⁾. Darum sagt *G o e t h e* ⁵⁾: »Nicht die Talente, nicht das Geschick zu diesem oder jenem machen eigentlich den Mann der Tat, die Persönlichkeit ists, von der in solchen Fällen alles abhängt. Der Charakter ruht auf der Persönlichkeit, nicht auf Talenten.

wirkliche Feinde gekämpft haben?! Das eine schließt das andere nicht aus, sondern ein, weil das Freund-Feind-Verhältnis zu einer sinnlosen Tatsächlichkeit, zu einer unwürdigen Menschenschlächtereier entartet, wenn darin nicht ein lebendiges Volk um seine Ehre kämpft. Der Mensch kann nur zum Freund und Feind des Menschen werden, weil er im Ich-Du-Er-(Sic-)Es des Wir dreifaltig ist. Wenn jedoch *C a r l S c h m i t t* dagegen einwendet (S. 60): »Der Dreigliedrigkeit fehlt aber die polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese«, so wäre zu fragen, ob sie nicht diesen Mangel dadurch wieder wettmacht, daß ihr dafür die Wahrheit zukommt, die der Antithese gerade wegen ihrer Schlagkraft so lange fehlt, als sie nicht einsieht, daß sie, wenn sie das letzte Wort behalten will, dem »abstrakten Trennungsdanken« verfällt, wogegen sich *C a r l S c h m i t t*, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934, mit Recht gewendet hat.

1) *Maximen und Reflexionen* (1821). Propyläen-Ausgabe Bd. 35, S. 103.

2) *Heinrich Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. I, 2. Aufl. 1906, S. 212.

3) Vgl. dazu *Hans Rheinfelder*, Das Wort »persona«. Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters, 1928, S. 158, 170.

4) So *Wilhelm Grönbech*, a. a. O. S. 177. Vgl. auch die bedeutsamen Ausführungen von *Herbert Meyer*, Rasse und Recht bei den Germanen und Indogermanen, 1937, S. 134 ff.

5) *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des west-östlichen Diwans*. Propyläen-Ausgabe Bd. 32, S. 191.

Talente können sich zum Charakter gesellen, er gesellt sich nicht zu ihnen, denn ihm ist alles entbehrlich außer er selbst.«

Aber die Persönlichkeit war auch der Urzeit schon bekannt, wie neben dem germanischen Recht vor allem auch die germanische Sprache in dem Worte Freiheit lehrt, indem das ältere deutsche Wort *h e i t* »Person, Wesen, Rang« bedeutet ¹⁾. Durch seine Tat erwirkt der Mensch die Freiheit und verwirkt er sie, die eben deshalb Willensfreiheit ist, weil sie das Werk des Willens, eine *T a t* sache und erst danach eine Sache des Denkens ist. Die Willensfreiheit ist weniger eine theoretische, als vielmehr eine praktische Frage, weil sie eine Tatfrage ist. Sie ist nicht allgemein, sondern von Fall zu Fall zu bejahen, weil sie dem einen zukommt und dem anderen nicht. Denn der Mensch kann diese Frage aller Fragen nur so beantworten, daß er »freiweg«, wie wir es nennen, handelt, um dann für seine Taten oder Untaten vor Gott und der Welt, d. h. religiös und metaphysisch sich zu verantworten, worin er seine Ehre und seine Menschenwürde hat.

Das meinte *G o e t h e*, als er den ebenso wahren wie kühnen Ausspruch tat ²⁾: »Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.« Denn der, der handelt, *h a t* kein Gewissen, weil er sein Gewissen *i s t*, mit dem er eins geworden ist. Nicht des Gewissens ist er ledig, sondern der Gewissensnot, seitdem er die betrachtenden Erwägungen im Wagnis seiner Handlung in die Tat gewendet hat, zu der er sich als freier Mann bekennt. In dieser Freiheit, die er sich abgerungen hat, ist er gewissen-»los«, was Gewissenhaftigkeit nicht ausschließt, sondern einschließt, weil er ihre Schranke zu durchbrechen hatte. Die Ehre der Persönlichkeit, die dem Charakter zukommt, gebührt weder der Gewissenhaftigkeit, die tatenscheu Entscheidungen möglichst aus dem Wege geht, noch auch der Gewissenlosigkeit, die sich keine Gedanken macht, sondern der Gewissensfreiheit, die der Bedenklichkeiten in dieser oder jener Richtung im Vertrauen auf die Gnade Gottes Herr geworden ist. Wer nichts wagt, gewinnt nichts! Wo keine Verantwortung übernommen wird, ist keine Freiheit ³⁾. Wo der Mensch nicht Rede stehen will und stehen muß, fehlt es am Recht, weil Recht und Rede in der Wurzel zusammenhängen ⁴⁾.

1) Julius Stenzel, Philosophie der Sprache, 1934, S. 52.

2) Maximen und Reflexionen (1824). Propyläen-Ausgabe, Bd. 37, S. 91.

3) Vgl. dazu das Gesetz zur Ordnung der nationalen Arbeit vom 20. Januar 1934 (RGBl. I S. 45). § 35 und das Gesetz über die Umwandlung von Kapitalgesellschaften vom 5. Juli 1934 (RGBl. I S. 569) Vorspruch.

4) Vgl. darüber Wilhelm Merk, Werdegang und Wandlungen der deutschen Rechtssprache, 1933, S. 1 ff.

II.

Diz recht hân ich selbe nicht irdacht,
iz habent von aldere an unsich gebracht
Unse gûten vorefahren.

In der Treue, mit der wir dieses Erbgut von Geschlecht zu Geschlecht einander überantworten, sind wir das deutsche Volk. Das aber ist das Wunderbare an diesem Schatz, daß er an lebenspendender Kraft gewinnt, je mehr von ihm genommen wird. Auf diese Weise ist die germanisch-deutsche Geschichte in der Tat der »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«, um an ein Wort von Hegel¹⁾ zu erinnern. In jeder großen Zeitemwende ist uns die Freiheit in einem neuen Lichte aufgegangen, und um so heller, je dunkler der Hintergrund war, auf dem sie sich erhoben hat. Immer war es ein Zusammenbruch des Alten, aber immer errang darin das deutsche Volk ein tieferes Wissen um sich selbst²⁾.

Dreimal ist das bisher in der Vergangenheit geschehen, wenn wir uns dabei auf die deutsche Geschichte im eigentlichen Sinne beschränken: in der Mitte des 13., im Beginn des 16. und am Schluß des 18. Jahrhunderts. Groß war die Not und die Erschütterung beim Untergang der Stauer, größer im Zeitalter Luthers, am größten aber, als der »Namenlose«, um in der Sprache Fichtes³⁾ zu reden, Deutschland in Fesseln schlug. Denn damals sank das Reich dahin, worin das deutsche Volk als solches entstanden war und ein Jahrtausend lang gelebt hatte. Aber damals wurde es auch zu neuen Ufern frei, was seine großen Dichter, Denker und Gestalter wissend ahnten.

Wohl war es ein Gespött geworden, dieses »vieux phantome«, wie der große Friedrich höhnte und mit ihm die gesamte Aufklärung⁴⁾. Weder weltlich noch geistlich, sondern beides in einem und darum oft genug keines von beiden, war es der Sinnenwelt auch schon in seinen guten Zeiten mehr entrückt als die politischen Gestaltungen anderer Völker, die nicht so metaphysisch-religiös belastet sind. Jetzt war es fast zum Nichts entwirklicht, so daß es zwischen Himmel und Erde in den Wolken schwebte und darum auch nicht leben und nicht sterben konnte. Aus einer großen Idee war es ein Schatten nur geworden, ein Traum, ein Wort. Aber Träume sind nicht nur Schäume, und Worte, vor allem Namen

1) Philosophie der Geschichte (Ausgabe Hermann Glockner), S. 46.

2) Vgl. darüber Adolf Diehl, Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Historische Zeitschrift Bd. 156, 1937, S. 457 ff.

3) Anhang zu den Reden an die deutsche Nation, WW. VII S. 512.

4) Hans Erich Feine, Zur Verfassungsentwicklung des Heiligen Römischen Reichs seit dem Westfälischen Frieden. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung Bd. 52, 1932, S. 84.

haben eine unheimliche Kraft zu binden und zu lösen. Das haben die Germanen besser gewußt ¹⁾, als wir es heute manchmal wissen. Und auch Napoleon hat dieses wider Willen anerkannt, als er dem österreichischen General Vincent in dem schmachlichen Handel über die deutsche Kaiserkrone in Paris am 22. Juli 1806 bebend vor Zorn eröffnete ²⁾: »Österreich verliert tatsächlich an diesem nichtigen Titel nichts. Ich verlange ihn nicht für mich, außer wenn ich durch eine vierte Koalition gezwungen werde. Dann könnte ich den Titel eines Kaisers des Okzidents annehmen, den man als das Ziel meines Ehrgeizes bezeichnet. Für den Augenblick bin ich mit dem eines Kaisers der Franzosen und eines Rheinbundes zufrieden.«

Das Reich war zwar kein Staat im echten Sinne mehr, als es verschied ³⁾; aber es war das Reich, das Reich der großen Kaiser und vor allem des deutschen Volkes, das in ihm seine Lebensordnung hatte bis zum Schluß ⁴⁾. Was das in seinem tiefsten Sinn bedeutet, das wird uns immer klarer, je mehr wir uns von ihm entfernen, je mehr wir wieder wissen, was eine Lebensordnung in ihrer Wirklichkeit und Wahrheit ist. In diesem Lichte ist der 1. Januar 1800 als Stichtag für die Ahnenprobe im deutschen Recht der Gegenwart nichts Geringeres als eine späte Rechtfertigung des alten Reichs, das noch in seinen letzten Zeiten mehr war, als es zu sein schien. Es starb erst, als es sterben konnte, als alles abgestorben war, was einst in ihm lebendig war. Seine Auflösung verklärt gleichsam die heimliche Auflösung der heiligen Bande, die Deutschland und in ihm das Abendland bis dahin im Innersten zusammengehalten hatten. Mit seinem Tode endet ein Jahrtausend germano-romanischer Geschichte und beginnt ein gänzlich neues Weltzeitalter, in dem wir uns befinden »sunder gewisse tal«, um mit den Worten Eikes von Repgow (Lr I 3 § 1) zu reden.

Goethe hat das gefühlt, als er am 25. August 1829 in einem Tischgespräch sich dahin äußerte ⁵⁾, »daß unser neunzehntes Jahrhundert nicht einfach die Fortsetzung der früheren sei, sondern zum Anfang einer neuen Ära bestimmt scheine«. Und um dieselbe Zeit hat der Fürst Metternich das ergreifende Wort gesprochen ⁶⁾: »Mein geheimster Gedanke ist,

1) Wilhelm Grönbech, a. a. O. S. 77, 120.

2) Mitgeteilt bei Heinrich Ritter von Srbik, Die Schicksalsstunde des alten Reiches. Österreichs Weg 1804—1806, 1937, S. 47.

3) Das weist im einzelnen nach Alois Schulte, Der deutsche Staat, 1933, S. 271.

4) Das begründet eindrucksvoll Otto Lauffer, Die Begriffe »Mittelalter« und »Neuzeit« im Verhältnis zur deutschen Altertumskunde, 1936.

5) F. Ch. Bratranek, Zwei Polen in Weimar 1829, 1870, S. 74. Erwähnt bei Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus, Bd. II, 1936, S. 598.

6) Mitgeteilt von Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. II, 1933, S. 64.

daß das alte Europa am Anfang seines Endes ist. Ich werde — entschlossen, mit ihm unterzugehen — meine Pflicht zu tun wissen. Das neue Europa ist anderseits noch im Werden; zwischen Ende und Anfang wird es ein Chaos geben.«

Darin wird deutlich, daß die deutsche Geschichte nicht Staats-, auch nicht Kultur-, sondern eben Reichsgeschichte ist, weshalb sie auch nur so verstanden werden kann. Das unterscheidet uns von den übrigen Völkern des Abendlandes, denen der Staat oder die Kultur das Leben ist, worum sie der beneiden mag, der neidisch ist, weil er sie deshalb für glücklicher hält, was sie vielleicht auch sind. Aber die Weltgeschichte ist »nicht der Boden des Glücks« nach deutscher Auffassung ¹⁾. Die tiefsinnige Geschichtsmetaphysik des Mittelalters, das in Weltreichen dachte, war der Wahrheit insofern näher als die aufgeklärte Bildung der sogenannten Neuzeit, die uns nach westlichem Vorbilde die äußerliche Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit brachte ²⁾. Denn dadurch wird die germanisch-deutsche Geschichte ihres großen Leben spendenden Sinnes, ihrer inneren völkischen Einheit vollends beraubt. Das deutsche Volk besitzt, was auch das Mittelalter nicht klar gesehen hat, sein eigenes, sein germanisches Altertum ³⁾, das über die Christianisierung hinaus etwa bis 800 währt, als eine Art von Vorgeschichte zum *Sacrum romanum imperium*, das mehr in ihm als in der Antike gründet.

Das Heilige Römische Reich ist an der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gestorben, die seiner kranken Ordnung den Rest gegeben hat. Aber die Aufklärung ist nicht nur ein Ende, sondern auch und vor allem ein Anfang, und zwar deshalb, weil das deutsche Volk aus ihr und den damit verbundenen Wirren um 1800 verjüngt hervorgeht, gestärkt an Leib und Seele, wenngleich im Innersten erschrocken und geschüttelt von den Frühlingsstürmen dieser wundersamen zweiten Jugend. Der Held der deutschen Geschichte ist das deutsche Volk, was offenbar zu einfältig ist, als daß es immer klar erkannt werden konnte. In dieser Selbsterkenntnis, die ihm im Lauf der Zeiten unter Schmerzen aufging, ist es das deutsche Volk geworden, ist es zur Freiheit und Persönlichkeit herangereift. Ein einziger deutscher Reichsfürst, beschämenderweise ein Ausländer, der ritterliche Schwedenkönig *G u s t a v IV.*, Herzog von Vorpommern, hat dies beim Untergang des Reiches ausgesprochen, indem er sagte ⁴⁾: »Wenn

1) Hegel, Philosophie der Geschichte (Ausgabe Hermann Glockner), S. 56.

2) Vgl. darüber Otto Lauffer, a. a. O. S. 7.

3) Vgl. dazu Otto Höfler, Das germanische Kontinuitätsproblem. Historische Zeitschrift Bd. 157, 1937, S. 1 ff.

4) Mitgeteilt bei Heinrich Ritter von Srbik, a. a. O. S. 57.

die heiligsten Verbindungen, welche mehr als tausend Jahre hindurch das teutsche Reich zusammenhielten, jetzt aufgelöst werden, so kann doch niemals die teutsche Nation vernichtet werden, und durch die Gnade des Allerhöchsten wird Teutschland, dereinst aufs neue geeinigt, zu Macht und Ansehen wieder hergestellt werden.«

Er hat recht behalten. Aber welche Opfer an Gut und Blut hat dies gekostet! Ein Menschenalter früher, im Jahre 1781, hatte Friedrich der Große zu seinem Großneffen, dem nachmaligen Friedrich Wilhelm III., wie dieser uns berichtet, gesagt 1): »Es wartet Großes auf dich. Ich bin am Ende meiner Carriere, und mein Tagewerk ist bald absolvirt. Ich fürchte, nach meinem Tode wirds Pêle-mêle geben. Überall liegen Gärungsstoffe und leider nähren sie die regierenden Herren, vorzüglich in Frankreich, statt zu calmiren und zu exstirpiren. Die Massen fangen schon an, von unten auf zu drängen, und wenn dies zum Ausbruch kommt, ist der Teufel los. Ich fürchte, du wirst einmal einen schweren, bösen Stand haben.«

In diesen seherischen Worten, die wahrlich in Erfüllung gegangen sind, sind die ungeheuren Schwierigkeiten angedeutet, mit denen nicht nur Friedrich Wilhelm III., sondern das ganze 19. Jahrhundert bis zu seinem Ende im Weltkriege zu ringen hatte, ohne ihrer völlig Herr werden zu können. Wie in den Anfängen der deutschen Geschichte ein Jahrtausend früher, handelte es sich darum, auf den Trümmern einer alten eine neue Ordnung des Lebens aufzurichten. Das konnte nicht von heut auf morgen gelingen. Es ist auch Bismarck noch nicht voll gelungen, der im »Deutschen Reich«, dem ersten dieses Namens, mit übermenschlicher Kraft und Anstrengung den Grund zu allem Folgenden gelegt hat. Denn einmal blieb Deutsch-Österreich vom Deutschen Reiche ausgeschlossen; und dann versagte sich der deutsche Arbeiter dem Anschluß, was das Ärgere von beiden war. Als dieses zweite Reich nach einem heldenhaften Kampfe, wie ihn die Weltgeschichte noch nie gesehen hat, zusammenbrach, verlor für uns die Sonne ihren Schein. Und doch ist damals nicht in dem gleichen Sinne wie 1806 eine ganze Lebensordnung untergegangen. Das alte Reich war »fertig«, als es starb, das neue war es nicht. Es war so unfertig, wie das ganze Zeitalter, das es geschaffen hat. Jenes starb wie ein müder Greis den Strohtod, dieses fiel wie ein junger Held auf blutiger Wahlstatt. Seine Zukunft sank mit ihm ins frühe Grab.

»Allein auf Erden«, so lesen wir bei Leopold von Ranke 2), »kommt nichts zu einem reinen und vollkommenen Dasein: darum ist

1) Mitgeteilt bei Walter Elze, Friedrich der Große, 1936, S. 6.

2) A. a. O. S. 57.

auch nichts unsterblich. Wenn die Zeit erfüllt ist, erheben sich aus dem Verfallenden Bestrebungen von weiterreichendem geistigen Inhalt, die es vollends zersprengen. Das sind die Gesicke Gottes in der Welt.« Sie haben es gefügt, daß aus Verfall und Niederlage das Dritte Reich hervorgegangen ist, das **A d o l f H i t l e r** mit seinen Getreuen dem deutschen Volk in hartem Kampf errungen hat. Auch das ist wahr, daß dieses Dritte Reich von weiterreichendem geistigen Inhalt ist als das vorangegangene, das es vollendet und zersprengt hat. Denn es umfaßt nicht nur das Zweite, sondern auch das Erste Reich, weil es darüber hinaus seine Wurzeln tief in das Erdreich der germanischen Urzeit senkt, dem alle seine Grundbegriffe: Blut, Boden, Ehre, Treue, Leistung, Verantwortung, Gefolgschaft, Führertum entnommen sind. Dies darf nicht so verstanden werden, daß es damit das Altertum im Sinne einer ungeschichtlichen Romantik wiederholen wollte, was noch niemals gelungen ist, weil es zu töricht ist. Nicht das Altertum will es erneuern, sondern sich selber aus dem Altertum und allem überhaupt, was die germanisch-deutsche Geschichte an unvergänglichen Kräften in sich birgt ¹⁾. Mit **J o h a n n G e o r g H a m a n n**, dem Magus des Nordens, ist es davon durchdrungen ²⁾: »Unsere Begriffe von Dingen sind wandelbar durch eine neue Sprache, durch neue Zeichen, die neue Verhältnisse uns gegenwärtig machen oder vielmehr die ältesten, ursprünglichen, wahren wiederherstellen.« Das also ist der tiefe Sinn der großen Umwälzung, in der wir gegenwärtig begriffen sind, daß uns dadurch das Älteste zum Neuesten geworden ist.

Das deutsche Volk ist mündig geworden im Dritten Reich, dadurch daß es sein Schicksal selber in die Hand genommen hat. Zum erstenmal in seiner langen ruhm- und leidvollen Geschichte ist es nunmehr sein eigener Herr. Denn dieses Reich ist seine Tat, sein Werk, das es keiner irdischen Macht verdankt als nur sich selbst und damit Gott, der ihm die Kraft dazu gegeben hat. Beim Ersten Reich hat die römische Kirche und beim Zweiten Reich der preußische Staat Hilfe geleistet. Beim Dritten Reich dagegen hat das deutsche Volk sich selbst geholfen, gegen alle Feinde drinnen und draußen.

Deutschtum heißt Volkstum seiner Urbedeutung nach. Der Freie aber ist der Freund, der Blutsverwandte nach germanisch-deutscher Auffassung, die in der Sprache uns erhalten ist. Der Freie ist darum der »Arier«, wie ihn die stamm- und sprachverwandten Inder nennen, was ein bedeutender

1) Das war bei der Renaissance nicht anders, wie **K o n r a d B u r d a c h**, Reformation Renaissance, Humanismus, 1918, S. 30 ff., 112 ff., 170 ff., überzeugend dargetan hat.

2) Leben und Schriften herausgegeben von **C. A. G i l d e m e i s t e r**, Bd. V, 1868, S. 494, aus einem Brief Hamanns an Jacobi vom 22. April 1787.

Sprachvergleicher schon vor vierzig Jahren ausgesprochen hat ¹⁾. Das haben wir im Dritten Reich bewußt erneuert. Es ist die Grundüberzeugung des Nationalsozialismus, der davon seinen Namen hat, daß diese Volksgemeinschaft nur bestehen kann, wenn es Genossen und Ungenossen, Deutsche und Fremde (mit bestimmten Zwischenstufen) gibt, was durch das deutsche Blut gegeben ist.

Auf dieser Grundlage beruht der Aufbau des Dritten Reichs in allen seinen Teilen, derart, daß alle seine Gestalten als Erscheinungsformen oder Gliederungen des deutschen Volkes anzusehen sind. In ihnen ist die Freiheit und mit der Freiheit die Verantwortung gegliedert, weil die Freiheit des Volkes die Verantwortung der Volksgenossen ist, und umgekehrt, in der wohlgeordneten Stufenfolge von Sippen, Ständen und Mächten, worin das Volk zum Staate sich erhebt.

Sippen, Stände und Mächte, die sich nicht äußerlich überschneiden, sondern innerlich durchdringen, weil sie sich wie Leib, Seele und Geist in wechselseitigem Geben und Nehmen zu einer unteilbaren Lebenseinheit untereinander verflechten, bilden die Lebensordnung des deutschen Volkes im Dritten Reich, das sich im Staat (i. e. S.) nicht erschöpft. In ihrer Mannigfaltigkeit, die nicht schematisiert werden darf, hat jeder Deutsche als Deutscher, als Volksgenosse, seinen Platz, als selbständiges, d. h. freies und verantwortliches Glied im Ganzen.

Sein Führer aber ist die »Volkheit«, um in der Sprache Goethes ²⁾ zu reden, worunter wir gemäß der deutschen Sprache nicht nur das Volk als Idee, sondern auch darüber hinaus das Volk als Person verstehen, weil wir nicht vergessen haben, daß das Wörtchen »heit« Person bedeutet ³⁾. In der Persönlichkeit des Führers tritt die Persönlichkeit des Volkes in Erscheinung ⁴⁾, die ihm nicht fehlt und fehlen kann, wenn anders es ein freies Volk sein will. Ein führerloses Volk entbehrt der Freiheit, wie die Geschichte uns bestätigt. Im Führer ehrt und liebt das Volk sich selbst, genießt es seine Freiheit und Persönlichkeit.

Infolgedessen ist uns der Führer kein »Diktator«, weil ein Diktator nur dort am Platze ist, wo eine führerlose, unpersönliche Masse ohne verpflichtende Gemeinschaft einer solchen Zwangsherrschaft bedarf. Danach verlangt uns nicht, weil wir als Freie, die wir sind und bleiben, für das,

1) Otto Schrader, »Freie«. Eine sprachgeschichtliche Betrachtung. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Bd. 1, 1898, S. 341 ff.

2) Maximen und Reflexionen (vor 1829). Propyläen-Ausgabe, Bd. 41, S. 395.

3) Julius Stenzel, a. a. O. S. 52.

4) So mit Recht Gerhard Dulckeit, System und Geschichte in Hegels Philosophie. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos) Bd. 4, 1937, S. 49.

was wir in der Gefolgschaft unseres Führers freiwillig tun und lassen, vor unserem Volke und seiner Geschichte, vor Gott und unserem Gewissen die Verantwortung zu tragen haben. Diese Verantwortung kann uns kein Mensch auf Erden abnehmen, so gewiß er uns damit die Freiheit nähme. Freiheit und Persönlichkeit, Gewissen und Schöpferkraft, hängen unlöslich ineinander, wie N o v a l i s ¹⁾ in Sätzen klargestellt hat, die zu dem Tiefsten gehören, was je in deutscher Sprache darüber gesagt worden ist. In allem ist der Mensch mehr oder weniger vertretbar, in einem ist er schlechthin unvertretbar, in seinem Gewissen. Niemals kann er die Verantwortung für irgendeine seiner Taten auf einen anderen abwälzen, mag dieser über oder unter oder neben ihm stehen, ohne zugleich damit auf seine Freiheit, seine Menschenwürde und seine Ehre zu verzichten. Wer solches dennoch tut, verrät nicht nur sich selbst, sondern auch zugleich damit die Volksgemeinschaft, deren Glied er ist, und deren Führer, dem er die Treue bricht. Denn wer sich selbst in seinem Gewissen nicht treu ist, der ist auch keinem anderen in der Gefolgschaft treu, weil ihn der innere Zwiespalt, in dem er sich befindet, daran verhindert. »Die Treue ist das Mark der Ehre«, was ebenso nach innen und nach außen wie nach oben und nach unten Geltung hat, weil Treue jeweils wechselseitig ist. Ohne die Todeseinsamkeit, die das Gewissen über uns verhängt, ist eine echte Lebensgemeinschaft schlechthin unmöglich, weil alle Schaffenskraft dem Einzelnen angehört und alles Leben dem Tode abgerungen werden will. Wer niemals eine Gewissensnot um der Gemeinschaft willen durchzukämpfen hatte, weiß überhaupt nicht, was Gemeinschaft ist, weil er nicht weiß, was Freiheit ist. Er ist ein Mitläufer, dessen Kraft die Lunge und das Beinwerk und allenfalls der Ehrgeiz ist. Aber er ist kein Mitkämpfer aus der Kraft des Herzens, aus Liebe zu der Sache, für die er viel geopfert hat, dessen er jetzt nicht mehr gedenkt, weil es vergangen ist.

Die Treue, die sich darin offenbart, ist mehr als Gehorsam, indem sie ihn begründet und vollendet, in der Gemeinschaft des Vertrauens, das sie schenkt. Gehorsam gibt es auch in der Hörigkeit, Treue nur in der Freiheit, weil sie keine Leistung, sondern eine Gesinnung, ein Geschenk des dankerfüllten Herzens ist. In der Treue wandelt sich die Pflicht in Neigung und die Rechts- in Lebensordnung, weil in ihr des Menschen Seele gegenwärtig ist, die dort abwesend sein kann. Das bestätigt uns die Sprache, die von der treuen Seele redet, was sie beim Gehorsam unterläßt, offenbar deshalb, weil es auch einen Kadavergehorsam gibt. Der

1) Heinrich von Ofterdingen, Zweiter Teil. Die Erfüllung (Ausgabe J. Minor, Bd. IV, S. 332). Vgl. dazu P a u l K l u c k h o h n, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, 1925.

Kadavergehorsam ist der unfreie, tote Gehorsam des entseelten Körpers. Er ist bedingt, obwohl er sich den Schein der Unbedingtheit gibt. Denn wahrhaft unbedingt ist nur der freie, d. h. persönliche Gehorsam des ganzen Menschen, der sich als Treue offenbart. Treue ist Gehorsam bis in den Tod, dem sie als Seele nicht unterworfen ist, weil sie das ewige Leben selber ist. Über dem Gehorsam liegt der kalte, graue Todesschatten äußerer und inneren Zwangs, der von Verzicht und Überwindung zeugt. In der Treue aber leuchtet das helle, warme Licht der Lebensfreude, die ein leiser Hauch von Schmerz verklärt, weil Freude ohne Schmerz nicht Freude ist. Treue sorgt sich um das Wohl und Wehe der Gemeinschaft, die sie auf ihrem Herzen trägt, weil sie um die Fehlbarkeit des Menschen weiß; und sie sorgt sich gerade dann am meisten, wenn sie ihre Not verschweigen muß. Denn wenn sie keine Sorge trüge, wäre sie ein leeres Wort, weil sie an der Freude, aber nicht am Leide teilnehmen will, die zusammenhängen wie Leben und Tod, Schicksal und Schuld, wie das Glück der Menschen und der Neid der Götter.

III.

Dieses Denken aus der Gemeinschaft, das in der Treue sich bewährt, meinen wir, wenn wir heute von dem konkreten Denken reden, das an die Stelle des abstrakten Denkens von gestern treten soll. Konkretes Denken haben auch frühere Zeiten schon gekannt, woran wir anknüpfen konnten ¹⁾, ohne dabei stehen bleiben zu dürfen, weil wir uns selber finden müssen. Konkret dachte das germanische Altertum, ohne es zu wissen, aber auch das Mittelalter im konkreten Ordnungsdenken des *Thomas* von Aquino und der Scholastik und die Neuzeit im konkret-dialektischen Denken *Hegels* und des deutschen Idealismus, die sich dessen voll bewußt waren. Alles dieses haben wir erneuert in der deutschen Rechtswissenschaft der Gegenwart, derart, daß das »konkrete Ordnungsdenken«, das seinem Ursprung und darum auch seiner Art nach der Scholastik angehört, heut in aller Munde ist, obwohl es weniger germanisch-deutsch, als vielmehr abendländisch ist ²⁾. Denn es ist mehr auf Institution und Auto-

1) Einen ersten Vorstoß in dieser Richtung habe ich unternommen in meiner Rede. Über den Begriff einer dialektischen Jurisprudenz, 1929, im Anschluß an *Hegel* und *Otto von Gierke*, die zwar Söhne ihrer Zeit, aber vom Geist des germanisch-deutschen Rechts so tief besetzt waren, wie nur ganz wenige Rechtsdenker vor, neben und nach ihnen.

2) An die Scholastik knüpft an *Carl Schmitt*, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934, ohne zwischen dem aristotelisch-thomistischen Naturrecht des Mittelalters (S. 7, 54) auf der einen und *Luther* (S. 42) und *Fichte-Hegel* (S. 44, 45) auf der andern Seite einen klaren Unterschied zu machen innerhalb des einen

rität bedacht, wie sie der römisch-katholischen Kirche eigentümlich sind, deren Geist in der Scholastik waltet, als auf Freiheit und Persönlichkeit, wie sie der nordischen Seele und dem deutschen Idealismus innewohnen. Der deutsche Idealismus ist wirklich und wahrhaftig deutsch, weil ihm die Wirklichkeit in ihrer Schöpferkraft im Mittelpunkt steht und nicht die Realität in ihrem ewigen und zeitlichen Sein, weshalb er zur Geschichte und zum Volkstum ein ganz anderes Verhältnis hat als die Scholastik, die ontologisch und damit naturrechtlich denkt. Schon Leibniz hat mit großem Ernst hervorgehoben, daß es einen wesentlichen Unterschied mache, ob eine Philosophie in deutscher oder in lateinischer Sprache denke ¹⁾. Es ist ein Unterschied, weil dort das Volk und hier der Staat den Vorrang hat ²⁾.

Es ist kein Zufall, daß im konkreten Ordnungsdenken des Thomas und der Scholastik die Geschichte nach antikem Vorbild keinen Ort hat ³⁾, weil sie im Gegensatz von Ewigkeit und Zeit, von Sein und Schein zerrieben wird, während sie bei Martin Luther sofort zu ihrem Rechte kommt, der gerade darum ein Todfeind der aristotelischen Metaphysik gewesen ist ⁴⁾, wie er auch deshalb das institutionelle Denken der katholischen Kirche durch sein personales Denken überwunden hat. In Martin Luther kommt der germanisch-deutsche Wirklichkeitsbegriff in seiner Schöpferkraft, der deshalb keine fertige »ewige Ordnung der Dinge« im Sinne des Naturrechts kennt ⁵⁾, wieder zum Durchbruch ⁶⁾,

»konkreten Ordnungsdenkens«, als dessen vornehmster Vertreter in der Gegenwart ihm der Franzose Maurice Hauriou in Toulouse (1859—1928) erscheint, dem die »Institution« der tragende Grundbegriff ist (S. 56).

1) Angeführt bei Herder, Verstand und Erfahrung, 1799. Ausgabe Bernhard Suphan, Bd. 21, S. 70 ff.

2) Vgl. dazu Max Wundt, Der Gedanke des Volkstums in der Geschichte der Philosophie. Festschrift zum 60. Geburtstag Felix Kruegers (Neue Psychologische Studien Bd. XII), 1934, S. 1 ff.

3) Vgl. dazu Hans Meyer, Thomas von Aquin, 1938, S. 406.

4) Vgl. etwa seine Schrift De indulgentiarum virtute, 1518. Ausgabe Otto Clemen, Bd. I, 1929, S. 126 ff.

5) Vgl. dazu Wilhelm Grönbech, a. a. O. S. 194 und Claudius Freiherr von Schwerin, a. a. O. S. 7.

6) Das wird besonders deutlich in Luthers Schrift »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis«, 1528. Ausgabe Otto Clemen, Bd. III, 1929, S. 352 ff., 400 ff., 458 ff. — Vgl. dazu auch Karl Holl, Luther, 1921, S. 175, der trotz mancher Einwendung, die man nicht ohne Grund dagegen erhoben hat, dennoch im wesentlichen mit Recht betont, daß Luther die Geschichtlichkeit des Rechts erkennt und damit die Naturrechtsmetaphysik überwunden habe (S. 243 ff., 482 ff.). Ebenso Werner Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. II, 1932, S. 314 ff. Wenn aber Georg Wünsch, Evangelische Ethik der Politischen, 1936, S. 137, statt dessen ausführt, daß Luther ein »geschichtliches Natur-

was der deutsche Idealismus aufgenommen und auf seine Weise fortgeführt hat. Insofern hat sich H e g e l mit vollem Recht als »Lutheraner« gefühlt ¹⁾, wie immer man im übrigen darüber denken mag.

Seitdem erschöpft sich uns das Recht nicht mehr im theoretischen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Naturrecht und positivem Recht, derart, daß dieses nur eine Möglichkeit verwirklichte, die vorher irgendwie schon da wäre, so daß von Realisierung eines Idealen gesprochen werden kann. Vielmehr bewegt es sich auf dem praktischen Boden der Notwendigkeit, womit es Freiheit ist, weil es der Not des Augenblicks nach Ort und Zeit in schöpferischer Tat im Laufe der Geschichte abgerungen werden will. Nicht Idealität und auch nicht Realität, sondern Aktualität, um mit C a r l A u g u s t E m g e zu reden ²⁾, kommt ihm zu, weil es geschichtlich ist. Der theoretische Gegensatz von Naturrecht und positivem Recht, der seine bedingte Wahrheit hat, ist umgewandelt in die praktische Gemeinschaft von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, worin die Völker und die Volksgenossen ihre Lebensordnung haben, die sie erschaffen, so gewiß sie davon leben, daß sie in ihrer Gegenwart ihre Zukunft herauf- und ihre Vergangenheit hinabführen durch ihre freie Tat. Wir leben aus der Zukunft, nämlich aus dem, was uns jeweilen zukommt, und nicht aus dem, was uns vergangen ist, weil unsere Gegenwart ein tätiges Warten, eine zeugende Empfängnis ist. Das Recht wird nach germanisch-deutscher Auffassung weder vorgefunden, wie die Naturrechtslehre, noch auch erfunden, wie der Positivismus annimmt, sondern es wird »gefunden« ³⁾, weil sich das Volk im Finden findet. Indem das Volk sein Recht in seinem Inneren findet, findet es sich selbst im Äußeren seines Rechts, so gewiß es nur in seinem Recht das Volk ist, das es ist,

recht« gelehrt habe, so unterschätzt er dabei m. E. den radikalen Bruch mit der antiken Metaphysik des Seins zugunsten einer christlich-germanischen Wirklichkeitslehre der Persönlichkeit. »Geschichtliches Naturrecht« ist ein unzulässiger und irreführender Mischbegriff, der uns verhindert, die Antike so zu überwinden, wie es gefordert ist! Vgl. dazu besonders G e o r g W e h r u n g, Glaube und Geschichte, 1933; Christentum und Deutschtum, 1937, mit dem ich mich darin durchaus einig weiß. Das Christentum (im Sinne des Neuen Testaments) kennt ein Naturrecht genau so wenig wie das Germanentum, weil sie beide nicht ontologisch denken. Vgl. dazu meinen ältere Arbeiten auswertenden Aufsatz »Rechtsphilosophie, Jurisprudenz und Rechtswissenschaft« in dieser Zeitschrift Bd. 1, 1935, S. 61 ff., 79 ff.

1) Geschichte der Philosophie (Ausgabe Glockner), Bd. 1, S. 105. Vgl. auch K u r t L e s e, Der idealistische und reformatorische Freiheitsgedanke. Logos XVIII, 1929, S. 185 ff.

2) Das »Aktuelle«, ein bisher übersehener direkter Grundbegriff. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 28, 1934/35, S. 297 ff.

3) Vgl. dazu H a n s P l a n i t z, Germanische Rechtsgeschichte, 1936, S. 38.

was der Sinn des Schöffenamtes in der Volksgemeinschaft ist. Wo Freiheit und Persönlichkeit im Mittelpunkte stehen, dort ist der Gegensatz von Innen- und Außenwelt, von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, von Immanenz und Transzendenz durch die Schöpferkraft der Seele in die Gemeinschaft der einen ungeteilten und unteilbaren Welt gewandelt, was das Geheimnis der Transzendentalphilosophie ist, die K a n t aus germanisch-deutschem Geist erneuert hat. Der Mensch »ist« nur, solange er sich fort und aus seinem eigenen Ursprung dazu umschafft, womit der Seinslehre, der Ontologie, ein neuer Sinn gegeben ist, der die Geschichte allererst verständlich macht. Das gilt auch für die Völker, weil es vom Menschen gilt, der in der Volksgemeinschaft seine Heimat hat. Wenn ihre Schöpferkraft erlischt, sind sie gewesen, weil sie verwesen. Mit dem Verlust der Zukunft verfallen sie der Vergangenheit, was der deutsche Idealismus namentlich in F i c h t e dem deutschen Volke hinreißend gezeigt hat.

Dennoch bedeutet uns auch der deutsche Idealismus, so hoch wir seine Wahrheit schätzen, nicht mehr oder noch nicht das letzte Wort, das wir für unsere Zeit zu sprechen haben, nicht er und noch viel weniger die Scholastik. Die Ordnung unseres Lebens ist viel zu reichhaltig, und die Dialektik, in der sie sich erschafft, ist viel zu mannigfaltig geworden, als daß wir uns mit dem begnügen könnten, was H e g e l unter Dialektik und T h o m a s von Aquino unter Ordnung verstanden haben. Das Leben, das wir leben, geht uns nicht so im Denken auf wie ihnen. Wir wissen, daß und warum das Denken Dialektik im guten und im schlechten Sinne ist, je nachdem ob es und inwieweit es die Lebensdialektik ausspricht, in der wir uns beschlossen wissen, wie sie in uns ¹⁾. Wir fühlen uns der Erde und ihren Kräften näher verwandt, als dies im Idealismus und in der Scholastik der Fall war, weshalb wir auch auf das »fruchtbare Bathos der Erfahrung« ²⁾ größeres Gewicht legen. Für uns hat die Erfahrung den alten, großen Sinn als Lebenserfahrung zurückgewonnen ³⁾, der ihr durch die Vernunft verkümmert wurde, als sie vergaß, daß das Vernehmen ihr Beruf ist, was H e r d e r ihr mit Recht wieder in das Gedächtnis zurückgerufen hat ⁴⁾. Die Vernunft ist nur dann schöpferisch, wenn sie das an-

1) Vgl. dazu das inhaltsreiche Buch von F r i t z K ü n k e l, Charakter, Krisis und Weltanschauung. Die vitale Dialektik als Grundlage der angewandten Charakterkunde, 1935. S. 24 ff., 46 ff., 70 ff., 98 ff., 132 ff.

2) Das Wort steht bei K a n t, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783 (Ausgabe Karl Schulz), S. 164.

3) Vgl. dazu A r n o l d G e h l e n, Vom Wesen der Erfahrung. Blätter für deutsche Philosophie, Bd. X, 1937, S. 207 ff.

4) Vernunft und Sprache (Ausgabe Bernhard Suphan, Bd. 21), S. 199.

hört, was ihr das Leben in tausend Zungen sagt, um es bereichert durch ihr Denken ihm mit Zins und Zinseszins zurückzugeben. Es ist ihr eigenes Leben, das sie sich zum Bewußtsein bringt, und ihre eigene Geschichte, die sie in der Erinnerung bedenkt. Ihr Wissen bedeutet eine »göttliche Erfahrungswissenschaft«, um mit den Worten Friedrich Schlegels¹⁾ zu reden.

So ist es zu verstehen, daß uns der Satz *natura non facit saltus*, den der Botaniker Linné am Beginn der Neuzeit aus Aristoteles herausgelesen hat²⁾, zum Angelpunkte unserer ganzen Weltbetrachtung geworden ist. Denn mit der Frage nach den Sprüngen der Natur betrifft er auch die Frage nach unserem Ursprung. Dieser Satz ist gültig, insofern er behauptet, daß alles fließt, weshalb auch alle Übergänge flüssig sind. Aber er ist gerade deshalb nur bedingt gültig, weil Übergänge Übergänge sind und bleiben, auch wenn sie noch so flüssig sind. Kontinuität ist nicht ohne Diskontinuität, Evolution nicht ohne Revolution; und Entwicklung heißt zugleich auch Geschichte, weshalb wir von Entwicklungsgeschichte reden, um auszudrücken, daß jeder Schritt von dem einen in das andere zugleich auch einen Sprung von dem Alten in das Neue bedeutet oder wenigstens bedeuten kann, je nachdem, ob jenes oder dieses im Vordergrund unserer Betrachtung steht³⁾. Die Welt ist nicht nur ein System, sondern auch eine Geschichte, um ein berühmtes Wort von Friedrich Schlegel so abzuwandeln, daß ihm Wahrheit zukommt. Und zwar ist sie dies deshalb, weil sie Schöpfung und als Schöpfung immer Schöpfungsgeschichte ist⁴⁾. Die moderne Naturwissenschaft erkennt dies unumwunden an in der Quantentheorie der Physik, die den von Leibniz und Newton aufgestellten Satz »von der Stetigkeit aller ursächlichen Zusammenhänge« im Unterschied der Makro- von der Mikrophysik aufgegeben hat⁵⁾, nicht minder in der Lehre von der Mutation in der Bio-

1) Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, 1828/29, 1830, S. 64.

2) Vgl. dazu Erich Schneider, Entwicklungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, 2. Aufl. 1935, S. 275. Werner Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 1935, S. 7, 24; und vor allem Max Planck, Wege zur physikalischen Erkenntnis, 2. Aufl. 1934, S. 40.

3) Vgl. dazu Bernhard Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 5. Aufl. 1933, S. 183.

4) Vgl. dazu Erich Rothacker, Das Wesen des Schöpferischen. Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 10, 1937, S. 427 ff.

5) Vgl. dazu Max Planck, a. a. O. S. 42, 77, 172, 243. Gustav Mie, Die Denkweise der Physik und ihr Einfluß auf die geistige Einstellung des heutigen Menschen, 1937, S. 28.

logie, worunter sie die sprunghafte Entwicklung einer neuen aus einer alten Art versteht ¹⁾).

Was aber der Naturwissenschaft recht ist, die »Sachkenntnis und schöpferische Phantasie« in sich vereinigen muß, wie M a x P l a n c k gefordert hat ²⁾, ist der Geisteswissenschaft billig, so gewiß Natur und Geist ein Leben leben in der Wirklichkeit. Dafür ist uns die Sprache der lebendigen Beweis, die »Geist und Leib, Himmel und Erde« in einem »unbegreiflichen Band verknüpft«, um mit J o h a n n G e o r g H a m a n n s ³⁾ Worten zu reden. In diesem Sinne entspringt der Geist der Natur, wenn Gott ihn ruft, obwohl oder gerade weil er aus ihr nicht restlos abgeleitet werden kann; und er entspringt ihr in der Seele, die als menschliche Seele diesen Übergang vermittelt dank ihrer Schöpferkraft. Als die Vermittlerin von Natur und Geist weiß die Seele, des Menschen Seele, um das Geheimnis der Ursprünglichkeit, um das Wunder der Schöpfung, das sie ehrfürchtig erforscht, soweit es zu erforschen ist, ohne es zu zerstören, sofern sie wohl beraten ist. In dieser gläubigen Wissenschaft, in dieser frommen Weisheit ist sie die Seele, die ohne Ehrfurcht nicht Seele ist. Als Geist weiß sie sich frei von der Natur, der sie als Leib gehört, weshalb sie gerade deshalb als freier Geist sich dieses ihres Ursprungs aus der Natur nicht schämt, weil sie ihn nicht verleugnen kann, ohne sich selber zu verleugnen. Wie die Gewissensfreiheit nicht Gewissenlosigkeit im schlechten Sinne, also bedeutet auch die Naturfreiheit des Geistes nicht Unnatürlichkeit. Denn es ist die Art der Seele in ihrer Freiheit, ihre Gabe als Aufgabe, den Leib dem Geiste untertan zu machen, den Leib zu vergeistigen und den Geist zu verleiblichen, weshalb sie Geist und Körper nicht gegeneinander ausspielen darf, weil sie damit ihr Mittleramt versäumte, das ihr zu treuen Händen von dem Schöpfer aller Dinge übertragen ist. Indem sie dieses Amt in Treue übt, wird sie Persönlichkeit, weil sie dadurch die Freiheit gewinnt, die der Lohn der Treue ist ⁴⁾).

1) Dazu Erwin Baur, Abriß der allgemeinen Variations- und Erblichkeitslehre; Eugen Fischer, Die gesunden körperlichen Erbanlagen des Menschen; Fritz Lenz, Die krankhaften Erbanlagen; in Baur-Fischer-Lenz, Menschliche Erblichkeitslehre, Bd. 1, 4. Aufl. 1936, S. 81, 255, 581. Fritz von Wettstein, Die erbbiologischen Grundlagen der Rassenhygiene, in Erblehre und Rassenhygiene im völkischen Staat. Herausgegeben von Ernst Rüdin. 1934, S. 27.

2) A. a. O. S. 220, 272.

3) Hamann's Schriften herausgegeben von Friedrich Roth, Bd. 1, 1821, S. 449.

4) Vgl. dazu Immanuel Hermann Fichte, Die Idee der Persönlichkeit, 2. Aufl. 1855, S. 148 ff. Wenn es der deutschen Rechtswissenschaft Ernst ist mit dem Erbe Hegels, so wird sie an Immanuel Hermann Fichte nicht länger mehr vorübergehen können, der diesen Kampf um Hegel schon einmal gekämpft hat!

Auf diese Weise lichtet sich uns nicht nur das dunkle Geheimnis der Willensfreiheit. Auch die Erkenntnis des germanisch-deutschen Rechts, das auf die Kundbarkeit, auf die Verleiblichung allen Rechts, das immer geistig ist, so sehr bedacht ist, vertieft sich uns. Vor allem aber begreifen wir das Wahre an der Rede von der »Rassenseele«, das nur so deutlich wird. Die Rassenlehre ist so lange wahr, als sie um das Geheimnis der Persönlichkeit, um das Wunder ihrer Dreifaltigkeit in Leib, Seele und Geist, als sie um die Schöpferkraft der Seele und damit um die Freiheit weiß. Von dieser Freiheit ahnt der Ewig-Gestrige nichts, der hier nur Naturalismus sieht, weil er ihm selber angehört. Es ist ein Zeichen, ein Rest von nicht bewältigtem Naturalismus, Natur und Geist als schlechthin unversöhnten Gegensatz zu betrachten. Ein »abstrakter« Spiritualismus ist nur das Spiegelbild eines ebenso »abstrakten« Naturalismus, dem er den Splitter aus dem Auge ziehen will, ohne des Balkens, der ihn daran hindert, selbst gewahr zu werden.

Demgegenüber ist unsere Wissenschaft eine fröhliche Wissenschaft im Sinne Friedrich Nietzsches, obwohl oder gerade weil sie in aller Freude über die Gemeinschaft auch um das Leid des Gegensatzes weiß. Sie freut sich an dem Kampf und an der Gegnerschaft im Leben, weil daraus die Gemeinschaft und der Friede entspringt, wann immer Altes sich in Neues wandelt im Laufe der Geschichte. Wie alles in der Welt ist auch die Gegnerschaft in ihr dreifaltig. Der Gegensatz ist nicht nur einer, womit er starr und unbeweglich wäre. Vielmehr ist er lebendig, weil er wandlungsfähig ist. Er wandelt sich von dem konträren über den kontradiktorischen zum polaren Gegensatz, der meistens übersehen wird, obwohl er fast die wichtigste von allen seinen Erscheinungsformen ist.

Konträr ist er, der Gegensatz, als Gegensatz schlechthin, wie schon sein Name sagt. Als solcher ist er zwar bestimmt, weil er bestimmbar ist, aber gerade darum weiterer Bestimmung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig. Denn wenn sie nicht erfolgt, verfällt er rettungslos der Nichtigkeit des kontradiktorischen Gegensatzes, der nur verneint. Im anderen Falle aber erlangt er Wirklichkeit in dem polaren Gegensatz, der bejaht, weil er ergänzt. Der kontradiktorische Gegensatz bewegt sich im Feld der unbegrenzten Möglichkeit; er ist unbestimmt und damit negativ; er ist abstrakt. Der polare Gegensatz dagegen beschränkt sich auf eine bestimmte Wirklichkeit; er ist bestimmt und damit positiv; er ist konkret. Jener ist logisch-theoretisch-formal und dieser historisch-praktisch-material. Beide zusammen aber ergeben den konträren Gegensatz in seiner Fülle, der sich zum kontradiktorischen Gegensatz verneinen und zum polaren Gegensatz bejahen kann, weil er bestimmbar ist. In dieser seiner Bestimmbarkeit ist

er sowohl bestimmt als unbestimmt, womit er sich in die Gemeinschaft wandelt, nachdem er diese seine Erfüllung gefunden hat. Denn wenn er dies erreicht hat, ist er die Fülle alles Lebens, so gewiß er Möglichkeit und Wirklichkeit als Notwendigkeit in sich vereint. Im Gegensatz erlebt das Leben seine Notwendigkeit, weil es sich nur in ihm als schöpferisch, d. h. als Freiheit, als Gemeinschaft offenbart. Das ist die Rechtfertigung der Dialektik als des Grundgesetzes allen Lebens, wobei nicht übersehen werden darf, daß das Leben auch dieses seines Grundgesetzes noch Herr werden muß, um sich als Leben zu bewähren. Wenn es das reine, volle, ganze Leben sein will, bedarf es der Erlösung von sich selbst und seiner Grundgesetzlichkeit.

Auf diese Weise erschöpft der Gegensatz zum Ich, um ein berühmtes Beispiel anzuführen, sich niemals schon im Nicht-Ich, im Es, weil er darüber hinaus das Du in sich begreift, jenes als kontradiktorischer und dieses als polarer Gegensatz. Und er erschöpft sich überhaupt nur so, daß ihm jeweils die Gemeinschaft entspringt in der Dreifaltigkeit der ersten, zweiten und dritten Person, im Ich und Du und Er (Sie-Es) des Wir. Das ist ein Beispiel für viele andere, weil jeder Gegensatz, welcher er auch sei, im gleichen Sinn dreifaltig ist. In jedem »Und«, das ausgesprochen wird, liegt die Dreifaltigkeit des konträren, kontradiktorischen und polaren Gegensatzes, was eine Wissenschaft, die von der Gemeinschaft, d. h. von der Wahrheit lebt, sich immer gegenwärtig halten muß. Daher ist es die Schicksalsfrage der deutschen Rechtswissenschaft im Zeitalter des Nationalsozialismus, daß sie dies klar erkennt und danach handelt, was freilich leicht gesagt und schwer getan ist.

Wie jeder zugeben muß, der die deutsche Rechtswissenschaft vor und nach 1933 unbefangen zu würdigen versteht, sind wir in dieser Hinsicht bereits ein großes Stück vorangekommen; aber das Größere liegt noch vor uns. Uns ist das Denken aus der Gemeinschaft, aus dem Recht der Freiheit und Persönlichkeit, noch nicht so selbstverständlich geworden, wie es uns hoffentlich einmal sein wird. Noch immer denken wir zu sehr theoretisch-kontradiktorisch und zu wenig praktisch-polar ¹⁾, weil uns die Schatten der Vergangenheit die Seele doch noch mehr verdunkeln, als wir uns selber eingestehen. Wir dürfen uns die Ansatzpunkte unserer neuen Rechtswissenschaft nicht vom 19. Jahrhundert dadurch verkümmern lassen, daß wir eilfertig alles, was es gelehrt hat, in sein Gegenteil verkehren.

Infolgedessen sollten wir auch abwarten, wie die lebendige Rechts-

1) Vgl. dazu K a r l L a r e n z, Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens, 1938, S. 8.

geschichte über die Grundrechte, die der Paulskirche so sehr am Herzen lagen ¹⁾, einmal urteilen wird, die Heinrich von Srbik ²⁾ einen »gewaltigen Gegenschlag gegen deutschen Partikularismus und Konservatismus« genannt hat. In keinem Falle aber scheint es geboten, die Grundrechte ohne weiteres und unter allen Umständen zu verwerfen, weil sie das »Kernwerk im ganzen individualistischen Rechtssystem« seien ³⁾, was sie sein, nämlich werden können, aber nicht zu sein und zu werden brauchen. Denn einmal sind sie nichts anderes als die Ausgliederung des Grundrechts der Freiheit, das unverzichtbar ist, und sodann haben sie die germanisch-deutsche Rechtsgeschichte für sich, soweit ich das beurteilen kann ⁴⁾. Das germanisch-deutsche Recht kennt mit der Rechtsordnung des Volkes die Rechtslage des Volksgenossen, wovon es bei den Nordgermanen seinen Namen »lag« hat ⁵⁾, was wir nicht überhören sollten, wenn wir das berechnete Verlangen nach deutschen Worten in unserer Rechtssprache verspüren. Es kennt also mit der Freiheit des Volkes die Freiheit des Volksgenossen, die sich zu einzelnen Freiheiten entfaltet und entfalten muß, wenn sie nicht völlig leer und nichtig bleiben will. In dieser wohlgegliederten »Rechtslage« des Volksgenossen haben wir die Wahrheit dessen, was die Kunstsprache der technischen Jurisprudenz des 19. Jahrhunderts »subjektives« Recht genannt hat, wogegen wir uns heute mit Recht auflehnen ⁶⁾, weil wir ein mehr oder weniger deutliches Gefühl da-

1) Vgl. dazu Johann Gustav Droysen, Die Verhandlungen des Verfassungsausschusses der deutschen Nationalversammlung, 1849, S. 371 ff. Es heißt daselbst in dem Bericht des Verfassungsausschusses, dem u. a. Georg Beseler, Robert von Mohl, Carl Mittermaier, Friedrich Dahlmann, Johann Gustav Droysen, Georg Waitz angehörten: »Denn nicht bloß auf die nächste Zukunft durfte unsere Sorge gerichtet sein; das Verfassungswerk, welches jetzt unternommen ist, soll ja die Einheit und Freiheit Deutschlands, das Wohl des Volkes für die Dauer begründen. Es soll einen großen Wendepunkt in der deutschen Geschichte bezeichnen und auch für späte Geschlechter sich noch segensreich erweisen. Das kann aber nur dann mit Zuversicht erwartet werden, wenn auch jene Volksrechte dem festen Bau eines einheitlichen, nationalen Staatswesens als dessen Bestandteile eingefügt und jeder einseitigen Einwirkung des Particularismus und der Sonderinteressen entzogen werden.« Vgl. dazu auch Erich Marcks, Der Aufstieg des Reiches, Bd. I, 1936, S. 291. Paul Wentzke, 1848. Die unvollendete deutsche Revolution, 1938, S. 109, 255.

2) Deutsche Einheit, Bd. I, 1935, S. 362.

3) So Ernst Rudolf Huber in seiner vortrefflichen »Verfassung« 1937, S. 212.

4) Hans Planitz, Zur Ideengeschichte der Grundrechte. Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, herausgegeben von Hans Karl Nipperdey, Bd. III, 1930, S. 597 ff.

5) Karl von Amira, Grundriß des germanischen Rechts, 1913, S. 10.

6) Vgl. hierzu besonders die einschlägigen Arbeiten von Karl Larenz — diese Zeitschrift Bd. 4, S. 223, Anm. 1 —, der diesen Kampf mit großer Kraft begonnen und dabei vielen Beifall, aber auch manchen Widerspruch erfahren hat, weil nicht immer klar er-

für haben, daß sich die Persönlichkeit und Freiheit in der Subjektivität niemals erschöpft, so gewiß sie ihr vorangeht.

Der gute Sinn der Grundrechte als der Entfaltung der Grundlage der Persönlichkeit im Recht bedeutet also weniger Freiheit vom Staate als vielmehr Freiheit im Staate, obwohl er auch zum Schlechten gewendet werden kann, wie alles Gute in der Welt. Die Grundrechte können entarten, weil sie zur Art des Rechtes irgendwie gehören nach deutscher Anschauung, was ein so deutscher Mann wie der *F r e i h e r r v o m S t e i n* offen ausgesprochen hat ¹⁾. Wir dürfen in dem Kampfe für das deutsche Rechtsdenken über dem Kämpfen das Denken nicht vernachlässigen, so gewiß das Denken uns zwar nicht vom Worte, wohl aber von der Wortverzauberung erlöst, die uns in Fesseln schlägt. Das Denken befreit uns von der Wortmagie, die jede tiefere Erkenntnis der Zusammenhänge im Keim erstickt, weil sie nur um die Macht und nicht auch um die Ohnmacht der Worte weiß. Wenn sie ein altes Wort in Acht und Bann getan und ein neues an seine Stelle gesetzt hat, weil es ihr besser gefällt, so meint sie schon, daß sie damit über einen großen Irrtum einen noch größeren Sieg erfochten habe. Das Schlagwort, das ihr ein und alles ist, hat sein bedingtes Recht dort, wo es hingehört, nämlich dort, wo es gilt, ein stumpf gewordenes Wissen und Gewissen wach zu rütteln. Aber danach tritt es als solches außer Kraft, weshalb die Wissenschaft, die dadurch angeregt ist, wieder zu denken, es in seine Schranken weisen muß, die ihm damit gezogen sind, und zwar auch dann und gerade dann, wenn es dem widerstrebt. Die Rechtserneuerung, die uns allen am Herzen liegt, weil unser Volk sie dringend nötig hat, darf sich niemals in einer Umwortung aller Worte erschöpfen, die sich vielmehr von selber einstellen wird, wenn uns ihr tiefer Sinn von neuem aufgegangen ist. Es sollte uns zu denken geben, daß *G o e t h e* ²⁾, der jedem Relativismus in tiefster Seele widerstrebt, dennoch einmal sich dahin ausgesprochen hat, man könne »eine jede Institution verteidigen und rühmen, wenn man an ihre Anfänge erinnert und darzutun weiß, daß alles, was von ihr im Anfang gegolten, auch jetzt noch gelten«. Das ist ein ebenso gefährliches wie wahres Wort, das nicht für alle Ohren taugt. Aber die Wissenschaft muß in ihren eigenen Reihen den Mut zur Wahrheit pflegen, die immer mit Gefahr für die Be-

kannt wird, welcher sachliche Fortschritt in einer scheinbar nur sprachlichen Verbesserung liegen kann und hier auch wirklich liegt.

1) Briefwechsel, Denkschriften und Aufzeichnungen, Bd. V (Ausgabe *Erich Botzenhardt*), S. 13 ff., 42 ff.

2) Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik. Sophien-Ausgabe I. 42. 2. S. 182.

teiligten verbunden ist. Sie darf sie und sich selber nicht verharmlosen. Wer ihrem Ernst nicht standhält, scheidet aus!

Das gilt auch für die Grundrechte, daß sie als das zu nehmen sind, was sie im Grunde von sich sagen. Mit Individualismus haben sie so viel und auch so wenig zu tun, wie das Grundrecht, nämlich die Freiheit damit zu tun hat. Wie ihre Einsetzung, also kann auch ihre Absetzung individualistisch mißverstanden werden, weil nichts vor unserem Mißverständnis sicher ist, was Martin Luther mit der ihm eigenen Wahrhaftigkeit so sehr betont hat¹⁾. Jenes geschieht dann, wenn das Gesetz, und dieses, wenn die Willkür über das Recht die Oberhand gewinnt, was im Ergebnis auf das Gleiche herauskommt, weil es das Recht in jedem Falle zerstört. Es liegt ein tiefer Sinn darin verborgen, daß die deutsche Rechtssprache Gesetz und Willkür in einem Atem nennt²⁾, was wir uns nicht umsonst gesagt sein lassen sollten. Denn darin liegt beschlossen, daß das Recht sie beide überwindet, sofern wir wissen, daß solches Freiheit und damit Verantwortung bedeutet. Je mehr das Recht vor dem Gesetz betont wird, was wir begrüßen, weil es sein ewiger Ursprung ist, um so mehr verschwindet zugleich damit die Willkür, weil damit die Persönlichkeit hervortritt; und um so schwerer wiegt dann die Verantwortung aller gegenüber allen, die nur der Starke tragen kann ohne zu zerbrechen. »Das Gesetz ist der Freund des Schwachen«, wofür die Rechtsgeschichte aller Zeiten genügend Beispiele liefert. Aber der Starke ist deshalb noch kein Feind des Gesetzes, kann es nicht sein, weil er sich dadurch von dem Schwachen das Gesetz vorschreiben ließe, was ihm nicht ziemt.

Ihm liegt es vielmehr ob, den Schwachen zu sich heraufzuziehen, damit er seiner Schwachheit nach besten Kräften Herr werde, worum er selber sich nicht weniger bemüht, wenn seine Kräfte ihm zu schwinden drohen. Es ist die Pflicht des Schwachen, stark zu werden im Angesicht des Starken, wie es die Pflicht des Starken ist, stark zu bleiben im Angesicht des Schwachen, in der Selbstzucht, der alle Erziehungsarbeit innerhalb der Gemeinschaft gewidmet ist³⁾. Auf die Erziehungsarbeit aller Volksgenossen aneinander, die der Nationalsozialismus mit der ihm eigenen Tatkraft eingeleitet hat, kommt es entscheidend an, wenn wir ein freies Volk sein und werden, sein und bleiben wollen. Das hat schon Fichte⁴⁾ mit allem Nachdruck ausgesprochen, als er von dem »Zwingherrn, der zu-

1) Deutsche Messe 1526. Ausgabe Otto Clemens, Bd. III, S. 309.

2) Claudius Freiherr von Schwerin, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte, 1934, S. 135.

3) Über die Freiheit als Selbstzucht handelt Hegel, a. a. O. S. 73.

4) Staatslehre von 1813. WW. Bd. IV, S. 437.

gleich Erzieher (ist), um in der letzten Funktion sich als den ersten zu vernichten«, redete. Ohne diese wechselseitige Erziehungsarbeit der einen durch die anderen, der Mannen durch die Führer, der Führer durch die Mannen, der Schwachen durch die Starken, der Starken durch die Schwachen, ist alle Rede sowohl von Freiheit und Persönlichkeit als auch von Verantwortung leeres Geschwätz. Denn selbst die schönsten Freiheitsrechte geschriebener Gesetze bleiben auf dem Papier, solange sie nicht jedem Volksgenossen, wer er auch sei, so in das Herz geschrieben sind, daß ihm die damit verbundene Verantwortung in Fleisch und Blut übergeht, soweit dies überhaupt bei Menschen möglich ist. Besser als alle guten Gesetze der Staaten sind die guten Sitten der Völker, in denen jene lebendig sind ¹⁾. »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht«, weil die Geschichte die Vollstreckerin der sittlichen Weltordnung ist, der jede Lebensordnung eingeboren ist.

In dieser Sittlichkeit, die nicht gesetzlich, wohl aber rechtlich, nicht nur juristisch, sondern eben auch historisch aufzufassen ist, weil sie von der Geschichte früher oder später unbarmherzig offenbart wird, besteht die Bürgschaft unserer Freiheit. Sie ruht im Grundgesetz des Lebens, das alle Grundgesetze der Menschen überdauert, weil es göttlich ist. Die Heiligkeit des Volkes, von der wir heute mehr als je durchdrungen sind, schließt die Mannheiligkeit, von der das germanische Recht erfüllt ist ²⁾, nicht aus, sondern ein. Denn wie der Mann vom Volke, also lebt auch das Volk vom Manne und seiner Unverletzlichkeit. Es ist urdeutsch gedacht und gilt in unsere gegenwärtige Sprache übersetzt auch heute noch, was Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft ³⁾ gesagt hat: »Der Mensch ist zwar unheilig genug; aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.« In jedem Volksgenossen muß ihm daher das Volkstum heilig sein, das in ihm lebt, wie er in ihm.

Aber dieses wechselseitige Leben der Gemeinschaft von Volk und Volksgenossen bewegt sich nicht im wolkenlosen, blauen Himmel der Gedanken, wo alles deshalb ist, weil es sein soll, sondern auf der an Farben reicheren Erde, wo die Menschen mit ihren Sachen sich hart im Raume stoßen. Es wäre ein verhängnisvoller, lebensfremder, schwärmerischer Idealismus, eine tödliche, naturrechtliche Utopie, wenn wir uns Volk und Volksgenossen allein schon darum schlechthin in Freundschaft dächten, weil wir die Volksgemeinschaft mit aller Kraft der Seele wollen.

1) Vgl. dazu Karl Larenz, Die Bedeutung der völkischen Sitte in Hegels Staatsphilosophie. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 98, 1937, S. 109 ff.

2) Karl von Amira, a. a. O. S. 126.

3) Ausgabe Karl Kehrbach, S. 106.

Niemals verschwindet das Böse, das uns voneinander scheidet, deshalb aus der Welt, weil wir dagegen kämpfen und kämpfen müssen ohne Unterlaß. Die Volksgemeinschaft, die unser »Staatsziel« ist, wie es die Deutsche Gemeindeordnung vom 30. Januar 1935 (RGBl. I S. 49) in ihrem schönen Vorspruch ausdrückt, ist nicht der stille Friede der Vollendung, der über Gräbern ausgebreitet ist, sondern der ewig künftige und gerade deshalb gegenwärtig Siegeslorbeer in einem harten, schweren Kampf der Lebenden, worin es Tote und Verwundete gibt und geben muß. Wo ein kämpfendes Heer des Weges zieht, muß dieser oder jener auf der Strecke bleiben, weil sein Schicksal ihn ereilt hat, er mag darauf gefaßt sein oder nicht.

Das weiß das deutsche Volk und braucht ihm keiner erst zu sagen. Aber es weiß auch, daß »wenn die Gerechtigkeit untergeht, es keinen Wert mehr hat, daß Menschen auf Erden leben« (Kant). Es ist davon durchdrungen, daß die Staatsnotwendigkeiten mit der Gerechtigkeit, die Politik mit der Ethik und darum auch die Polizei mit der Justiz ¹⁾ eine Einheit bilden, obwohl oder gerade weil sie deshalb verschiedene Wege gehen und gehen müssen. Recht und Staat sind eine Lebenseinheit im Volk, weshalb das Recht nicht in den Staat und der Staat nicht in das Recht aufgelöst werden kann, ohne daß ihr Leben dadurch seinen Sinn verlöre. Rechtswahrer und Staatsmänner bilden eine Lebensgemeinschaft, um die sie immer und immer ringen müssen. Denn da das Leben mit sich selber nicht immer einig ist, wofür der Tod das Zeichen ist, können auch sie, Rechtswahrer und Machthaber, ohne daß sie deshalb ein Verschulden trifft, nicht immer einig sein aus Gründen, die für uns Menschen Abgründe sind, in welche nur der Schwindelfreie sehen kann, ohne hinabzustürzen. Vom Rechtswahrer verlangen wir, daß er der Anwendung von Schwäche, die ihn hier übermannen möchte, Herr werde. Denn das ist sein Beruf, daß er das Recht zu allen Zeiten und an allen Orten wahre, weil er es wahren muß im Kampf mit dem Leben, dem er selbst entstammt und gerade dadurch dient, was seine höchste Ehre ist.

Aber wie das Leben böse, also kann auch das Recht unfrei und die Freiheit rechtlos werden im Laufe der Geschichte, was wir bekämpfen müssen, obwohl oder gerade weil wir es nicht immer verhindern können. Es gibt im Lebenskampf des Volkes und namentlich des deutschen Volkes, wie seine Geschichte lehrt, Verwicklungen, in denen Schuld und Schicksal sich so verketten, daß jedenfalls im ersten Augenblicke nicht zutage tritt,

¹⁾ Ihre »ursprüngliche Identität« betont Hans Frank in Frank-Himmler-Best-Höhn, Grundfragen der deutschen Polizei. Arbeitsberichte der Akademie für Deutsches Recht, 1937, S. 8.

ob einer Recht hat oder nicht. Es kann durchaus geschehen, daß einer schuldlos-schuldig fällt, der Besseres verdiente, weil er das höhere Recht des Volkes vertrat, was sich, wenn überhaupt, erst später klar herausstellt.

Die Tragik, die auf dem Grund des Lebens ruht und einen unverzichtbaren Teil in der germanischen Weltbetrachtung bildet ¹⁾, läßt sich von keiner Macht der Erde aus der Welt schaffen, außer von dem, der sie in seinem unbegreiflichen Ratschluß so geschaffen hat. Die Rechtsordnung ist nur dann Lebensordnung, wenn sie sich darüber nicht im unklaren ist, daß ihre Herrlichkeit verblassen kann; und die fröhliche Wissenschaft vom Recht bewährt sich gerade darin, daß sie das nicht verschweigt. Sie muß dem deutschen Volke in angemessener Weise immer wieder sagen, daß und warum es seine heilige Pflicht ist, »um sein Recht zu kämpfen wie um eine Mauer«, um mit Heraklit von Ephesus zu reden ²⁾, weshalb die höchste Ehre jedes Volksgenossen darin ist, für die Freiheit, wenn es geboten ist, seine Persönlichkeit ohne Zögern wagemutig einzusetzen. Denn nur wenn dies mit Opferfreudigkeit geschieht, walten die Lust und Liebe, die die Fittige zu großen Taten sind. Die Freiheit ist das Leben; aber gerade darum ist sie mit dem Tode verwandt, den sie überwindet, weil sie seinen Blick erträgt.

1) Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd. I, 1934, S. 337.

2) Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 5. Aufl. 1934, S. 160, Nr. 44.

Notizen.

Theodor Haering, Hegel, Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. II. Band, 1938, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin. XX, 525 S.

Der erste, vor neun Jahren erschienene Band behandelte die Entwicklung Hegels bis zum Beginn seiner Tätigkeit in Jena. Haering zeigte damals, daß Hegels geistige Entwicklung im wesentlichen bruchlos, nämlich als eine ständige Vertiefung und Erweiterung frühzeitig erworbener Einsichten vor sich gegangen und durch die Berührung mit früheren und zeitgenössischen Denkern wohl bereichert, aber nicht eigentlich bestimmt worden ist. Ebenso machte der erste Band deutlich, daß Hegel im Gegensatz etwa zu Fichte oder Schelling nicht von theoretischen, sondern von praktischen, insbesondere von ethischen und pädagogischen Fragen ausgegangen ist, und daß er an diesen Fragen seine Weltanschauung ausgebildet und auch seine dialektische Denkweise zuerst erprobt hat. Durch eine überaus sorgfältige Interpretation, ja teilweise wörtliche Kommentierung der Jugendaufzeichnungen wie der ersten Druckschriften hatte sich Haering bemüht, nicht nur die Gedanken,

sondern auch die Ausdrucksweise Hegels in ihrem Werden Schritt für Schritt zu verfolgen und damit Hegels Wollen und Werk aus seiner Entstehung und seinem allmählichen Wachstum heraus deutlich werden zu lassen. Es war vor auszusehen, daß eine Fortsetzung des Werkes in der gleichen Weise auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen würde, weil eine fortlaufende Kommentierung aller systematischen Werke Hegels — ganz abgesehen davon, daß sie die Kräfte eines Einzelnen weit übersteigt — das Mehrfache des Umfangs von Hegels Sämtlichen Werken beanspruchen würde. Der vorliegende zweite und Schlußband führt die Entwicklungsgeschichte Hegels daher nur bis zum Ende der Jenenser Zeit fort und schließt mit einer kurzen Übersicht über die Phänomenologie des Geistes, mit der Hegel zum erstenmal eine geschlossene Darstellung seiner Gedanken erreicht hat. Den weitaus größten Raum nimmt in diesem Bande die Darstellung des (unvollendeten) ersten Jenenser Systems (»Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie«) von 1802 ein, an die sich das »System Sittlichkeit«, der Naturrechtsaufsatz und die Schrift über die Reichsverfassung anschließen. Das zweite und das

dritte Jenenser System (»Jenenser Realphilosophie«) bilden sodann den Übergang zur Phänomenologie des Geistes. Die von Haering befolgte Methode der Darstellung ist dieselbe wie im ersten Band: nach einem allgemeinen Überblick über das Thema, die Gliederung und die Hauptgesichtspunkte der jeweils behandelten Schrift werden die wichtigsten Stellen und Abschnitte im einzelnen kommentiert, wobei Haering neben dem gedanklichen Fortgang zugleich der Entwicklung der Sprache Hegels die größte Aufmerksamkeit schenkt und Hegels jeweilige Terminologie vor dem Leser ausbreitet. Auch den möglichen Beeinflussungen, insbesondere durch Schelling, geht Haering nach. Hervorgehoben zu werden verdient, daß sich in diesem Bande stärker als im ersten auch das Bestreben geltend macht, eine immanente Kritik an Hegel zu üben. Diese Kritik beschränkt sich nicht auf die behandelten Schriften, sondern erstreckt sich wenigstens zum Teil auch auf die späteren großen Systemwerke, die auf diese Weise vielfach vorgreifend in die Erörterung mit einbezogen werden.

Bevor ich auf einzelnes eingehe, sei ein allgemeines Urteil verstatet. Ich halte das jetzt abgeschlossene Werk Haerings für ein unschätzbares und ganz unentbehrliches Hilfsmittel jeder ernsthaften Hegelforschung. Sein besonderes Verdienst erblicke ich darin, daß es — gegenüber der einseitigen Hervorkehrung der erkenntnistheoretischen Motive in der Entwicklung »von Kant bis Hegel« — die Eigenständigkeit Hegels als primär praktischen und politischen Denkers herausstellt und die stets festgehaltene einheitliche Linie deutlich macht, die von den ersten Ju-

gendschriften bis zu den großen Systemwerken führt. Es versteht sich allerdings, daß auch diese Betrachtungsweise einem Denker wie Hegel gegenüber ihre Grenzen hat. Die Sorgfalt, mit der Haering den oft so verschlungenen Gedanken und der Sprache Hegels im einzelnen nachgegangen ist, verdient ebenso unsere Bewunderung, wie die Einfühlungsgabe, von der das ganze Buch Zeugnis ablegt. Haerings Interpretationen erreichen dank seiner sorgfältigen Einzelforschung einen Grad der Zuverlässigkeit und Genauigkeit, der in der ganzen Hegel-Literatur überaus selten ist. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Hauptergebnisse des ersten Bandes in der Zwischenzeit kaum angefochten worden sind; sie können als feststehendes Ergebnis der Forschung betrachtet werden. Der zweite Band bestätigt diese Ergebnisse, wie nicht anders zu erwarten war, in vollem Umfang und räumt darüber hinaus mit eingewurzelten Mißverständnissen in eindrucksvoller Weise auf. Wenn seine Wirkung dennoch, wie ich glaube, hinter der des ersten Bandes etwas zurückbleibt, dann erblicke ich den Grund dafür in der übermäßig breiten Behandlung des ersten Jenenser Systems. Gewiß bildet dieses als der erste Versuch einer systematischen Zusammenfassung ein besonders wichtiges Glied in der Kette der Hegelschen Niederschriften, und auch darin mag Haering recht haben, daß ohne die Kenntnis dieses Systems, seines Aufbaus und seiner Terminologie, auch das »System der Sittlichkeit«, das seinerseits wieder eine wichtige Vorstufe der Rechtsphilosophie darstellt, unverständlich bleiben muß. Aber auf der andern Seite sind die Mängel dieses ersten, noch dazu

unvollendeten Systems doch so offenkundig, daß die Frage aufgeworfen werden muß, ob es eine derartig ausführliche Behandlung wirklich verdient, wie sie ihm Haering hat zuteil werden lassen. Wäre es nicht doch vielleicht ergiebiger gewesen, wenn er sich mit einer etwas kürzeren Darstellung dieses Systems begnügt und dafür der Phänomenologie einen breiteren Raum gewidmet hätte? Die Durcharbeitung der über 300 Seiten, die mit der Erörterung des Jenenser Systems ausgefüllt sind, stellt jedenfalls die Geduld des Lesers auf eine so harte Probe, daß zu befürchten ist, daß nicht alle diesen Darlegungen bis zum Ende folgen werden. Tritt doch der entwicklungs-geschichtliche Gesichtspunkt, der sonst die Erörterung im Flusse hält, hier auf weite Strecken hinter dem systematischen ganz zurück, ohne daß der systematische Eigenwert dieses ersten Systemfragments das wirklich rechtfertigen würde. Im Gegensatz zu der ausgedehnten Behandlung des ersten Jenenser Systems kommt dann die Phänomenologie mit knapp 60 Seiten leider recht kurz weg; gerade von ihr hätte man aber eine möglichst eingehende Darstellung gewünscht, die dann freilich leicht allein einen Band gefüllt hätte. Nehmen wir das Buch indessen so, wie es einmal ist, so müssen wir sagen, daß hier, alles in allem, ein schwer zu durchschauender und noch wenig erhellter Stoff in einer Weise gemeistert ist, die als vorbildlich für derartige Untersuchungen angesehen werden kann, und daß an den Ergebnissen Haerings niemand wird vorbeigehen können, der künftig in ernst zu nehmender Weise über Hegel urteilen will.

Mit der Jenenser Logik und Meta-

physik tritt bei Hegel zum erstenmal die erkenntnistheoretische, »idealistische« Richtung in den Vordergrund. Um seine These von der ungebrochenen Kontinuität der geistigen Entwicklung Hegels zu erhärten, muß Haering zeigen, wie die scheinbar neue Fragestellung in den früheren Niederschriften doch bereits angelegt ist und organisch aus ihnen herauswächst. Das ist ihm restlos gelungen. Das verbindende Glied ist für Hegel der Gedanke der Totalität, der lebendigen und alles umfassenden Einheit und Ganzheit, in der alle Trennungen und Entgegensetzungen des Verstandes »aufgehoben«, also ebenso erhalten wie überwunden und eingegliedert sind. Dieser Gedanke, den Hegel zuerst an den verschiedensten Gemeinschaftsverhältnissen, angefangen von der Freundschaft und der Liebe bis zum Volk, durchgeführt und der sich ihm so als das Strukturprinzip des praktischen Geistes bewährt hatte, wird von ihm nun auch auf den theoretischen Geist, das Subjekt-Objekt-Verhältnis und schließlich auf das Ganze des Seins und des Denkens übertragen. Als die umfassendste Totalität, die alles Denken und Sein in sich befaßt, wird nun der »absolute Geist« begriffen, der sich selbst in den erkennenden und den erkannten Geist (die gegenständliche Welt) auseinanderlegt und in allen Bereichen sein dialektisches Strukturprinzip verwirklicht. Mit Recht betont Haering, daß die damit bewußt eingeschlagene Richtung auf die Erkenntnis des Absoluten Hegel dazu nötigte, die Wahrheit als das Ganze, also als System darzustellen. Hatte Haering im ersten Bande sehr stark (m. E. sogar zu stark) betont, daß Hegels Stärke gerade in der E i n z e l-

analyse sittlicher und sozialer Phänomene liege, so betont er nun auch, daß für Hegel »alles einzelne endliche Sein immer nur von der Grundlage eines einheitlichen, allumfassenden Systems aus wirklich seine Begründung, ja überhaupt seinen Sinn und seine wahre Verständlichkeit« erhält. Daher habe Hegel auch vor diesem ersten ausgeführten System »der Eigenart seiner phänomenologischen Schau und seiner Analyse der Geistesphänomene entsprechend immer schon eine Art von System, ja sogar die Richtung auf sein späteres besonderes System« besessen. Der Fortgang zur durchgeführten Systematik und damit auch die Einbeziehung der erkenntnistheoretischen Fragestellung ebenso wie auch der Naturphilosophie entsprach so einer inneren Notwendigkeit des Hegelschen Denkens selbst und bedeutet, wie Haering nachweist, in keinem Punkte eine Preisgabe des bisher schon von Hegel Erarbeiteten.

Die Frage nach dem Einfluß Schellings, die gerade für diese Periode nahe liegt, beantwortet Haering im wesentlichen dahin, daß Schelling Hegel in dieser Zeit in der ihm selbst schon eigentümlichen systematischen Tendenz bestärkt und seinen Blick auf eine Reihe von Fragen und Gebieten gelenkt habe, denen Hegel bis dahin nur geringere Beachtung geschenkt hatte. Jedoch wahrt sich Hegel, unerachtet aller Berührungen, die zweifellos vorliegen, seine Selbständigkeit gegenüber Schelling nicht nur hinsichtlich des Aufbaus und der methodischen Prinzipien, sondern auch im einzelnen, sogar in der Naturphilosophie. Darüber hinaus macht sich nun, wie Haering nachweist, bei Hegel immer stärker auch das Be-

streben geltend, alle anderen philosophischen Standpunkte, schließlich auch denjenigen Schellings, als bloße Vorstufen oder Momente der wahren (»absoluten«) Erkenntnis aufzufassen und damit in seinem System »aufzuheben«.

Hegel gewinnt sein System, wie Haering zeigt, auf dem Wege einer Erhebung der bisherigen philosophischen Einzeldisziplinen ins Spekulative. So erklärt sich vor allem die im Jenenser System auffallende Unterscheidung der »Logik« und »Metaphysik« als zweier Hauptteile des Systems. Von dem dritten Hauptteil, der »Realphilosophie«, ist hier nur der erste Abschnitt, die Naturphilosophie, und auch diese nicht ganz vollständig (es fehlt die organische Natur) ausgeführt. Einen gewissen Ersatz für die nach Haerings Überzeugung lediglich aus äußeren Gründen nicht ausgeführte Geistesphilosophie bildet das ungefähr gleichzeitige »System der Sittlichkeit«. Die »Metaphysik« des Jenenser Systems enthält sachlich die »Logik der Idee«, gehört also ihrem Inhalt nach in die Logik als deren letzter Teil, wo wir sie auch in den späteren Systemfassungen wiederfinden. Eine Schwierigkeit des späteren Hegelschen Systems, auf die Haering näher eingeht (S. 141 ff.), ergibt sich nun daraus, daß die »Realisierung«, das sich-gegenständlich-Werden des (in der Logik und der Jenenser Metaphysik nur erst »an sich« seienden) Geistes ein Prozeß ist, der sich erst in der gesamten Realphilosophie einschließlich der Philosophie des Geistes, also nicht allein schon in der Naturphilosophie vollendet. Damit steht es aber nicht im Einklang, wenn im späteren System die Philosophie des Geistes — als dritter Hauptteil des Systems nach der Logik

und der Naturphilosophie — die Rückkehr des Geistes aus der Natur als seinem Anderssein zu sich selbst darstellen soll. Denn der Geist, der sich — wenn auch als Geist und nicht nur mehr als Natur — im subjektiven und objektiven Geist vergegenständlicht, ist insofern und im Unterschied zur Logik immer noch »Geist in seinem Anderssein«, realer oder sich gegenständlicher Geist. Es ist daher nicht berechtigt, wie Haering ausführt, den Übergang von der Natur zum Geist (im engeren Sinne der »Geistesphilosophie«) mit dem Übergang von der Logik zur Naturphilosophie auf die gleiche Stufe zu stellen. »Der Übergang vom absoluten Geist der Metaphysik (des ersten Jenenser Systems, also der vollendeten Logik des späteren Systems) zur ‚Natur‘ ist in Wahrheit der Übergang von der Metaphysik zur empirischen Realität, zu welcher neben der Natur auch die Geisteswelt gehört, und steht darum auf einem ganz andern Blatt, als der nur scheinbar bloß umgekehrte Übergang von der Natur zur Geisteswelt, welcher sich *i n n e r h a l b* der Realphilosophie vollzieht« (S. 142). Die hier von Haering berührte Unstimmigkeit in der späteren Systemgliederung ist, wie ich glaube, von großer Bedeutung auch für Hegels Verständnis der Natur. Die spätere Systemgliederung erweckt nämlich den Anschein, als betrachte Hegel die Natur gegenüber dem Geist als das schlechthin »Andere«, dem Logos Fremde, wohingegen der Geist im engeren Sinne erst die wahre Realisierung der Logik darstellen würde. In der Tat aber realisiert sich die Logik ebenso in der Natur- wie in der Geistesphilosophie, und spricht Hegel selbst an zahlreichen Stellen von der Natur

als dem werdenden Geist, so daß zwischen den höchsten Stufen der Natur (z. B. der »Empfindung« beim Tier) und der das »allgemeine planetarische Leben« mitlebenden »natürlichen Seele« als der ersten Stufe des »Geistes« im Prinzip kein anderer Unterschied zu bestehen scheint als zwischen zwei Stufen der Natur oder des Geistes im engeren Sinn. Mir scheint, daß die Auffassung der Natur als des werdenden Geistes, die einen scharfen Schnitt zwischen »bloß natürlichen« und »schon geistigen« Phänomenen nicht zuläßt, die eigentlich Hegelsche ist, daß sie aber durch die Gliederung des späteren Systems (und allerdings auch durch manche Äußerungen Hegels, die die »Freiheit« als Prinzip des Geistes der »Gebundenheit« oder »Schwere« in der Natur gegenüberstellen) verdunkelt wird, daß also die ursprüngliche Zusammenfassung der Natur- und der Geistesphilosophie als »Realphilosophie« Hegels eigentlichen Intentionen besser entspricht als die später von ihm angenommene Systemgliederung. Man braucht sich nur daran zu erinnern, welche Rolle der Gegensatz von Natur und Geist bei einigen Hegelianern der Gegenwart, z. B. auch in Julius B i n d e r s »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«, spielt, um die große Bedeutung der hier liegenden Probleme zu erkennen.

Im näheren gehen in der Gliederung des ersten Jenenser Systems und auch der späteren Systeme nach Haerings Auffassung drei verschiedene Gliederungsprinzipien durcheinander, die er als die Gliederung nach dem Grade der Allgemeinheit, die dialektische und die geistesmonistische Gliederung bezeichnet. Die Gliederung nach dem Grade

der Allgemeinheit bedeutet den geradlinigen Fortschritt vom Allgemeineren zum Besonderen, gemäß den verschiedenen Stufen der »Realisierung« oder »Konkretisierung« eines Begriffs. Hegel bedient sich ihrer vor allem in der Naturphilosophie, aber auch in der Logik. Die dialektische Gliederung, die im Jenerser System erst sehr unvollkommen durchgeführt wird, fordert demgegenüber einen ganz anderen Rhythmus des Fortschreitens. Sie erfordert nach Haerings Auffassung fortgehend eine Zweiteilung, indem der zunächst als Einheit gesetzte Begriff sich in gegensätzliche Momente auseinanderlegt, die dann ihrerseits erneut in zwei dialektisch einander entgegengesetzte Momente übergehen. Hiernach würde sich als das »Ideal eines dialektischen Systems« ein Pyramidenbau ergeben, der von einer höchsten Spitze ausgehend, nach unten hin sich ständig verbreitern würde. Schematisch ausgedrückt, würde das bedeuten, daß »einer ersten Teilung des absoluten Ganzen in ein A und B (deren dialektische Einheit also das Absolute wäre) zwei Größen entsprängen, die, untereinander auf gleicher Höhe der Komplexion stehend, sich je wieder in ein Aa und Ab bzw. Ba und Bb dialektisch weiter teilen würden bzw. die dialektische Einheit je zweier niederer Phänomene darstellen würden« (S. 119). Haering vermißt bei Hegel aber völlig die danach erforderliche Parallelisierung aller »auf gleicher Stufe der Komplexion« stehenden Phänomene, die sich innerhalb der Pyramide also auf der gleichen Ebene finden würden. Dies ist m. E. aber kein Fehler Hegels, dem ein derartiges System, wie es Haering vorschwebt, ganz fern liegt. Der Gang der Hegelschen Dialektik ist doch nicht der,

daß ein A sich in zwei »auf gleicher Stufe der Komplexion« stehende Momente Aa und Ab teilt, die sich dann ihrerseits in derselben Weise weiter teilen und so fort bis in die (schlechte!) Unendlichkeit, sondern der, daß eine Größe A sich ihr Gegenteil, nennen wir es B (da dieses Gegenteil für Hegel eine positive Bedeutung hat und deshalb nicht einfach als -A bezeichnet werden darf), entgegengesetzt, um danach aus der Differenz in die Einheit zurückzukehren, die wir als AB bezeichnen können. In derselben Weise setzt dann diese neue Einheit, also AB, wiederum sich ihr Gegenteil, C, entgegen, um sich mit ihm zu der dritten Einheit, ABC, zusammenzuschließen. Dieses Schema, das natürlich auch nur eine unvollkommene Wiedergabe der Dialektik sein kann, läßt immerhin erkennen, daß im dialektischen Fortgang alle früheren Synthesen als »aufgehobene Momente« mitgeführt werden, und daß die Begriffe mit der fortschreitenden Differenzierung immer reicher werden. Denken wir uns die Entwicklung in unserem Schema bis zu ihrem Ende, also bis zur letzten Synthese (»A bis Z«) fortgeführt, dann wäre weiter zu sagen, daß sich das ursprünglich gesetzte A als die fortdauernde Grundlage aller weiteren Synthesen und damit »an sich« als das Übergreifende und Ganze erweist. Das ist die Bedeutung der von Hegel geforderten Identität des Beginns und des Resultats, jener in sich zurücklaufenden Kreisbewegung, vermöge welcher der Fortschritt im System zugleich ein »Rückgang in den Grund« (d. h. in das Ganze als das ursprünglich Eine und Erste) ist. Die so verstandene dialektische Gliederung fällt aber mit der von Haering an dritter Stelle genann-

ten »geistesmonistischen« zusammen, die, mit Haerings Worten, darauf ausgeht, »alle Themen ohne Ausnahme als Momente in die Totalität einer einzigen und lückenlosen Entwicklung des realidealen (identischen) Absoluten als des absoluten Geistes einzureihen« (S. 64). Infolgedessen kann ich mich nicht davon überzeugen, daß die von Haering versuchte Unterscheidung einer »dialektischen« und einer »geistesmonistischen« Gliederung das Verständnis der Hegelschen Methode fördert oder auch nur geeignet ist, die Eigenart des Hegelschen Denkens klar hervortreten zu lassen.

Es ist uns nicht möglich, Haering bis in die Einzelheiten seiner tief dringenden und fast immer überzeugenden Kommentierung des ersten Jenenser Systems zu folgen. Wir wenden uns dem »System der Sittlichkeit« zu, das, wie schon bemerkt, von Haering als Ersatz für den nicht ausgeführten geistesphilosophischen Teil des Jenenser Systems betrachtet wird. In der Tat gehen die Übereinstimmungen in der Terminologie und auch im Aufbau sehr weit. Es gelingt Haering, mit Hilfe der Kenntnis des Jenenser Systems manches Dunkel zu lichten, das bisher über dem »System der Sittlichkeit« — ohne Zweifel einer der undurchsichtigsten, sprachlich und sachlich schwierigsten Schriften Hegels — lagerte. Inhaltlich nimmt das System der Sittlichkeit weitgehend die Gedanken der von Haering im ersten Bande dargestellten Jugendschriften wieder auf, aber eben in der Terminologie und nach den methodischen Prinzipien der Jenenser Logik und Metaphysik. Es handelt sich für Hegel hauptsächlich darum, zu zeigen, wie alle einzelnen praktischen Verhaltens-

weisen des Menschen gegenüber seiner Umwelt wie gegenüber anderen Menschen ihren letzten Sinn nur in dem lebendigen Ganzen einer totalen Gemeinschaft, das ist für Hegel: im Volke, erhalten können. Das ist, wie Haering einleuchtend darlegt, der Gesichtspunkt, unter dem Hegel scheinbar so weit voneinander abliegende Themen wie die Arbeit, den Besitz, den Gebrauch von Werkzeugen und Maschinen, das Eigentum, ferner die Familie, die Berufsstände und die »Regierung« in einem fortschreitenden Gedanken-zusammenhang abhandelt. Ähnlich wie die Logik des Jenenser Systems, geht auch diese Schrift zuerst vom einzelnen Individuum (dort: der »einfachen Bestimmtheit«) aus, zeigt, wie der Einzelne von vornherein nur gedacht werden kann als im »Verhältnis« (wieder eine Kategorie der Logik!) zu anderen Menschen oder auch zu einem (ihm zunächst noch abstrakt gegenüberstehenden) Allgemeinen befindlich, und wie sich dann dieses »Verhältnis« immer weiter konkretisiert und totalisiert, bis es sich als bloßes »Verhältnis« (d. h. als Beziehung Getrennter) im Ganzen eines Volkes aufhebt. »Erst im lebendigen Volk ist die wahre Einheit von Dominanz des Individuellen und Allgemeinen erreicht« (S. 345). Genau wie im Naturrechtsaufsatz, erscheint auch hier das Volk als die »sittliche Totalität«, der Volksgeist als der alles in sich befassende, insofern für das Gebiet der praktischen Philosophie als der »absolute« Geist. Der Geschäftsführer dieses »absoluten Geistes« ist die von Hegel so genannte »absolute Regierung«.

Obleich Haering selbst wiederholt zum Ausdruck bringt, daß das »System der Sittlichkeit« ebenso wie das fol-

gende zweite Jenenser System im Volke wirklich die letzte und höchste Totalität und praktische Realisierung des Absoluten erblickt, glaubt er dennoch einige Äußerungen Hegels dahin auslegen zu müssen, daß die »absolute Regierung« ihre Autorität nicht vom Volke (als der sittlichen Totalität), sondern unmittelbar von einer hinter dem Volk stehenden letzten Instanz herleite, daß der Regierung gegenüber auch das Volk »nur Repräsentant« (soll heißen: des Absoluten, also nicht die absolute sittliche Totalität selbst) sei (S. 376). Ich kann dieser Deutung nicht zustimmen. Richtig ist natürlich, daß die »absolute Regierung« ihre Autorität nicht vom Volk als »empirischer Größe«, also weder von der Summe der einzelnen Volksbürger noch allein von den Ständen usw. ableiten kann. Diesen allen gegenüber repräsentiert sie nicht nur die absolute Macht der sittlichen Totalität, sondern ist sie auch diese Macht. Mit Recht erklärt Hegel daher, daß die Regierung auch nicht auf der Wahl des »ganzen Volks« beruhen könne. Allein unter dem »ganzen Volk« ist in diesen Worten nur die Summe der Volksbürger, die allein ja eine Wahl vornehmen könnte, zu verstehen, nicht die sittliche Totalität, das Volk selbst als die im Absoluten gegründete Einheit und Gemeinschaft. Diese beiden Volksbegriffe, die natürlich zueinander auch in einem dialektischen Verhältnis stehen, sind auch später immer bei Hegel genau zu unterscheiden. (Vgl. dazu meinen Aufsatz über die völkische Sitte in Hegels Staatsphilosophie, in Zeitschr. f. d. Ges. Staatswiss. Bd. 98, S. 136.) Wenn Hegel erklärt, die Regierung sei »das unmittelbare Priestertum des Allerhöchsten«, so muß man sich dabei erinnern,

daß Hegel gleichfalls im »System der Sittlichkeit« (und ähnlich auch im Naturrechtsaufsatz) erklärt, die Allgemeinheit, welche die Besonderheit schlechthin mit sich vereinigt habe, sei »die Göttlichkeit des Volkes«, und diese, »in der ideellen Form der Besonderheit angeschaut, »sei »der Gott des Volkes«. Danach kann die Regierung als »Priestertum des Allerhöchsten« nichts anderes bedeuten als den Repräsentanten der dem Volke immanenten göttlichen Natur. Zu Zweifeln Anlaß gibt folgender Satz Hegels: »Sie (die „höchste Regierung“) ist Regierung, also entgegengesetzt dem Besonderen; die absolute positive Seele des Lebendigen ist im Ganzen des Volkes selbst«. Ich würde diesen Satz so interpretieren: »Sie ist (einerseits) Regierung, (insofern) also entgegengesetzt dem Besonderen (d. h. den einzelnen Ständen und der Summe der Bürger); (aber insofern sie zugleich) die absolute positive Seele des Lebendigen ist, (ist sie dem Volk nicht entgegengesetzt, sondern) im Ganzen des Volkes selbst.« Haering dagegen interpretiert: »Sie ist entgegengesetzt dem Besondern (auch dem empirischen Volksganzen, obwohl) die absolute positive Seele des Lebendigen im Ganzen des Volkes selbst ist.« Man sieht: Haering setzt ein »obwohl« ein, wo nach meiner Meinung ein »zugleich« zu ergänzen ist; so gewinnt der Satz für uns beide einen geradezu entgegengesetzten Sinn. Bei Hegels übermäßig konzentrierter Schreibweise sind derartige Meinungsverschiedenheiten über den Sinn eines einzelnen Satzes natürlich leicht möglich; entscheidend kann dann nur der Gesamtzusammenhang der ganzen Schrift sein.

Einige der schlimmsten Mißverständ-

nisse Hegels haben sich seit langem an seine Niederschrift über die »Verfassung Deutschlands« angeknüpft, weil man sie nicht im Zusammenhang mit dem ungefähr gleichzeitigen »System der Sittlichkeit« und dem Naturrechtsaufsatz gesehen hat. Man hat in ihr eine Abkehr von Hegels früheren ethisch-politischen Ansichten und den deutlichsten Ausdruck seines angeblichen »Machtstaatsgedankens« erblicken wollen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß Haering diese Auffassungen zurechtrückt, wenngleich ich seinen Ausführungen nicht in allem zustimmen kann. Hegel vertritt, wie Haering betont, auch in der Verfassungsschrift das Ideal eines »organischen« Staatswesens, in dem die Einzelnen je nach ihrer Stellung im Ganzen an dessen Leben innerlich und äußerlich Anteil nehmen. Nur so ist es zu verstehen, daß er sich gleichzeitig über das revolutionäre Frankreich mit seinem unorganischen Gleichheitsstreben und Zentralismus wie über das zu einem leb- und geistlosen Mechanismus erstarrte damalige Preußen (vor 1806!) abfällig äußert. Allein, im Vordergrund der Betrachtung steht hier für Hegel doch nicht die Idee des »sittlichen« Staates (als der organisierten Gestalt einer völkischen Totalität), sondern die sehr viel einfachere, rein empirische Frage nach der Staatsnatur des damaligen Deutschen Reiches. Um diese Frage zu beantworten, begnügt sich Hegel hier mit einem Staatsbegriff, der, ohne einer längeren philosophischen Erörterung zu bedürfen, auf allgemeine Anerkennung rechnen konnte. »In unseren Zeiten«, erklärt er, »mag unter den Gliedern ein ebenso loser oder gar kein Zusammenhang stattfinden in Rücksicht auf Sitten, Bildung

und Sprache«, ja selbst die Einheit der Religion ist in einem »neueren Staat« entbehrlich geworden; unerläßlich geblieben ist allein »eine gemeinsame Wehre und Staatsgewalt«. Weil auch sie dem Deutschen Reiche fehlt, ist es kein Staat mehr. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Staatsbegriff, den Hegel hier zum Maßstab nimmt, von seinem gleichzeitigen ethisch-politischen Ideal, dem »absoluten« Begriff des Staates, weit abweicht oder besser: hinter ihm zurückbleibt; denn sicherlich gehört zu diesem »idealen« Staat alles das, was Hegel für den (empirischen) Staat »in unseren Zeiten« als entbehrlich bezeichnet. Die immerhin beachtenswerte Tatsache dieser Abweichung wird von Haering nicht genügend berücksichtigt. Die Abweichung als solche sollte nicht bestritten oder verwischt werden; sie bedeutet aber keinen Meinungswandel Hegels, sondern erklärt sich, wie ich bereits früher ausgeführt habe (»Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus«, Handbuch der Philosophie, Bd. IV, S. 157), aus dem begrenzten politischen Zweck der Verfassungsschrift. Hegel verzichtete bewußt darauf, sein Ideal eines »sittlichen Staates« in einer Schrift darzulegen, die nur der Aufhellung einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation diene und auch von jeder philosophischen Methode absah, und begnügte sich hier statt dessen mit der Verwendung eines Staatsbegriffs, der nur das Mindestmaß dessen umschließt, was (nicht vom Standpunkt der absoluten Sittlichkeit oder des vollendeten Begriffs, sondern lediglich) von einem rein empirischen Standpunkt aus eben noch gefordert werden muß. Er konnte das un-

beschadet seiner weitergehenden philosophischen Einsicht deshalb tun, weil auch von ihr aus gesehen dieser »Mindestbegriff« ja nicht schlechthin falsch ist, sondern nur eine erst vorläufige, einseitige und unvollkommene Bestimmung des Staates darstellt, die in dem wahren oder absoluten Begriff des Staates als der Gestalt der sittlichen Totalität nicht vernichtet, sondern lediglich »aufgehoben« ist. Genügte ein bestimmtes politisches Gebilde, wie in diesem Fall das alte Deutsche Reich, nicht einmal mehr diesem Mindestbegriff des Staates, dann erübrigten sich in der Tat alle weiteren Ausführungen darüber, ob es darüber hinaus eine Verwirklichung der Idee des »absoluten« (sittlichen) Staates darstelle. Nur wenn man das Verhältnis der Verfassungsschrift zu Hegels ethischen und staatsphilosophischen Schriften in dieser Weise sieht, kann man m. E. der doch bestehenden und auf den ersten Blick auffallenden Abweichung voll gerecht werden, ohne zu der mit Recht von Haering zurückgewiesenen absurden Annahme eines in kürzester Zeit vollzogenen zweimaligen (denn schon das 2. und das 3. Jenenser System zeigen ja wieder Hegels alte und stets festgehaltene Auffassung) Meinungswechsels seine Zuflucht nehmen zu müssen.

Das 2. und das 3. Jenenser System, die zum Unterschied vom ersten auch eine ausgeführte Geistesphilosophie enthalten, lassen wiederum das konsequente Fortschreiten Hegels erkennen. Ich muß mich auch hier auf die Geistesphilosophie beschränken. Das zweite System führt sie im wesentlichen als Entwicklung des Bewußtseins durch. Dieses erreicht seine höchste Stufe wieder im

Volksgeist, von dem Hegel hier sagt, er sei »das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen hat, die absolute einfache, lebendige, einzige Substanz«. Das dritte Jenenser System unterscheidet sich von diesem zweiten und vom »System der Sittlichkeit« bemerkenswerterweise dadurch, daß Hegel hier nun zum ersten Male auf den Abschnitt über die »Regierung« noch einen kurzen Schlußabschnitt über »Kunst, Religion und Wissenschaft« folgen läßt, an den er dann noch einen Anhang über das Verhältnis von Staat und Kirche anschließt. Dies veranlaßt Haering zu der Frage, ob Hegel in dem Schlußabschnitt nur eine letzte und höchste Form des Volksgeistes habe darstellen wollen oder ob er hier — und dann zum ersten Male — den »absoluten Geist« noch über den Volksgeist habe hinaus steigern wollen. Haering weist nach, daß eine Entscheidung für die eine oder andere Alternative nicht möglich ist, ja, daß die Frage so nicht gestellt werden darf, weil nach Hegels Ansicht »auch die (übevölkischen) Formen des absoluten Geistes nicht anders als in den verschiedenen Volksgeistern sich manifestieren können«. Zutreffend führt er aus: »Das Volksleben ist nichts, ohne lebendige Manifestation aller Formen und Seiten des absoluten Geistes zu sein; und der absolute Geist, in seinen verschiedenen »Elementen«, ist nichts ohne diese seine Manifestation in den verschiedenen Volksgeistern« (S. 472). Ebenso zutreffend weist er ferner darauf hin, daß von hier aus die Geschichtsphilosophie, als die »eigentliche Selbsterkenntnis des Absoluten«, für Hegel eine immer größere Bedeutung erlangen mußte.

Denn in der Weltgeschichte begreift sich der absolute Geist als in den geschichtlich epochemachenden Völkern zu sich selbst kommender, sie ebenso einschließender wie übergreifender Geist und damit zuletzt doch auch wieder als *dieser* Volksgeist, dessen Ausdruck und »Manifestation« die (Hegelsche) Philosophie selbst ist. »Von hier aus gesehen, wird daher die Frage, ob für Hegel der Volksgeist oder »erst« etwas darüber Hinausgehendes »der absolute Geist« sei, in der Tat eigentlich gegenstandslos« (S. 474). Auch wo das durch die spätere systematische Anordnung etwas verdeckt worden sei, habe für Hegel »die Zentrierung des Ganzen auf das Volksleben«, die, wie Haering meint, vielleicht sogar sein »eigentlichstes Anliegen« gewesen sei, unvermindert im Hintergrunde gestanden.

Die Phänomenologie des Geistes endlich, mit der er seine entwicklungsgeschichtliche Darstellung schließt, verdankt nach Haerings Überzeugung ihre vorliegende Gestalt nicht einem im voraus gefaßten Plan, sondern ist erst während der Niederschrift, ja während des Drucks zu der umfassenden Darstellung angewachsen, in der Hegel schließlich sein damaliges System niedergelegt hat. Ursprünglich sei, führt Haering aus, Hegels Absicht nur die gewesen, eine Einleitung in sein System abzufassen, die die Entwicklung des gewöhnlichen Bewußtseins bis zum Standpunkt der Vernunft habe darstellen sollen. Erst während der Ausarbeitung habe Hegel den Plan dahin erweitert, mit der Erhebung des Bewußtseins zum absoluten Erkennen zugleich die Erhebung des individuellen Geistes in den objektiven und absoluten darzustellen und damit seine ganze Geistes-

philosophie in das ursprünglich nur als Einleitung gedachte Werk einzubeziehen. Auf diesen »Wechsel der Gesamtintention des Werkes« glaubt Haering auch eine Reihe von Unstimmigkeiten des Aufbaus und der methodischen Durchführung zurückführen zu können. Bedeutungsvoller als die Aufklärung solcher Unstimmigkeiten scheint mir allerdings die Frage zu sein, ob die erste, gewissermaßen rein »bewußtseinsphänomenologische« Fragestellung nicht mit innerer Notwendigkeit in die zweite, mehr »geistesphänomenologische« übergehen mußte, und ob also nicht Hegels erster Plan, mag ihm das selbst auch nicht sogleich bewußt gewesen sein, doch das Ganze schon in sich schloß. Bei dieser Frage zeigt sich aber deutlich die Grenze einer vorwiegend genetischen Untersuchung; ihre Beantwortung ist Sache der systematischen Betrachtung. Nur diese kann letzten Endes über die innere Einheit der Phänomenologie und ihren Wert als systematischer Gesamtleistung entscheiden. Es entspricht der Absicht Haerings, hier, wo die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ihre Grenze erreicht hat, der systematischen Betrachtung nicht weiter vorzugreifen. Seine Ausführungen zur Phänomenologie können und wollen daher keine abschließende Stellungnahme bedeuten. Mit einem kurzen Blick auf den Gedankenreichtum dieses in vieler Hinsicht genialsten Werkes überläßt er den Leser, der ihm bis hierher gefolgt ist, dem eigenen unmittelbaren Studium der Hegelschen Werke.

Aus der Fülle der Darlegungen Haerings konnten hier nur einige wenige herausgegriffen werden, die uns als besonders bemerkenswert erschienen oder

auch zu einer kritischen Stellungnahme Anlaß gaben. Eine erschöpfende Inhaltsangabe ist nicht möglich. Insbesondere war es auch nicht möglich, auf Haerings aufschlußreiche Darstellung der Naturphilosophie einzugehen, die Hegels Selbständigkeit gerade auch auf diesem Gebiet eindringlich vor Augen führt. Zwar bleibt die »Anstrengung des Begriffs« niemand erspart, der Hegel ernstlich kennenlernen will. Auch die Lektüre des nun abgeschlossenen zweibändigen Werkes von Haering ist nicht mühe-los. Aber sie ist wirklich geeignet, nicht nur in Hegels Denk- und Ausdrucksweise, sondern auch in die wichtigsten sachlichen Probleme der Hegelschen Philosophie hineinzuführen, weil Haering — im Gegensatz zu so manchem anderen Bearbeiter und Kritiker Hegels — keine Schwierigkeit umgeht und nichts außer acht läßt. Dafür gebührt ihm unser Dank.

Kiel.

Karl Larenz.

Hermann Glockner, Das Abenteuer des Geistes. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag 1938. VIII, 376 S.

In diesem lebensvollen und tief persönlichen Buche spricht Glockner nicht etwa von einzelnen Geistesleistungen, die man anderen gegenüber als abenteuerlich bezeichnen könnte, sondern er will das innerste Wesen des Geistes überhaupt auf einen Entschluß zum »Abenteuer« zurückführen. Damit ist, wie in dem ersten Abschnitt des Werkes dargelegt wird, ein gefahrvolles, den Bestand und das Maß der Dinge verletzendes Heraustreten aus dem gesicherten Verlauf des Naturgeschehens gemeint, das nach Gl.s Ansicht in sei-

ner schöpferischen Freiheit von der Seelenwissenschaft nicht erfaßt werden kann. Da die »Natur« für den Verf. den Inbegriff des Bedingten (sich Wiederholenden, durch Gesetze oder Regeln Festgelegten) ausmacht, so daß auch das von der Tradition beherrschte Gebiet der Sitten und Gebräuche zu ihr gehört (vgl. den Hinweis auf Hegel, S. 259), so besteht das Wesen des Geistes in dem Entschluß, alle Bedingtheiten zu durchbrechen und die ganze Persönlichkeit handelnd (nicht bloß erkennend) für das Unbedingte einzusetzen: »Der Wille zum Unbedingten ist die geistige Leistung schlechthin« (S. 34). Dieser »Absolutheitsanspruch« ist eine vorwiegend männliche Regung, die dem stärker naturgebundenen Weibe weniger nahe liegt. Da der Vorstoß des Geistes das durch Tradition Festgelegte (den »Schlaf der Welt«, sagt Hebbel) bedroht und damit zugleich die eigene Existenz des Handelnden gefährdet, findet er seinen höchsten künstlerischen Ausdruck in der Gestalt des tragischen Helden. Aber ein jeder Mensch erlebt einmal diesen Drang zum Abenteuer des Geistes, so vor allem in der Jugendperiode, in der die Persönlichkeit erwacht, in tiefen Erschütterungen die natürlichen Bindungen der Kindheit abstreift und das Absolute zu verwirklichen strebt. Daher kann man das Wesen des Geistes auch als jugendlich bezeichnen; nur darf man damit nicht nur ein bestimmtes Lebensalter meinen.

Die scharfe Abhebung der geistigen Leistung von dem Naturgegebenen soll jedoch nicht im Sinne eines metaphysischen Dualismus aufgefaßt werden. Sie ist in ihrer Gegensätzlichkeit selbst eine Leistung des (theoretischen) Gei-

stes. Die wahre Wirklichkeit fällt nicht in dieser Weise auseinander; sie ist »ein Ineinander von natürlichem Bestand und geistiger Schöpfung« (S. 35), wobei sich der Geist stets der natürlichen Mittel bedienen muß und niemals dauernd für sich sein kann. Diese Verflochtenheit zeigt sich in doppelter Hinsicht. Wird die neue Leistung des Geistes von der Natur anerkannt, so fügt sich das in Freiheit Geschaffene in den geregelten Verlauf des Geschehens ein, und der Geist hat dann doch »irgendwie im Sinne der Natur« gehandelt; er »schafft Neues, welches in die natürlichen Bestände aufgenommen zu werden vermag« (S. 46). Auf der anderen Seite kann man sagen, daß es gewissermaßen ein Abenteuer der Natur bedeutet, wenn sie das Abenteuer des Geistes gestattet. »Die Natur hat selbst entscheidend gehandelt und sich dadurch in heldenhafter Weise selbst gefährdet, als sie den Geist in Freiheit schaffen ließ« (ebd.). — Wenn man in diesen Worten mehr als eine bloß bildliche Ausdrucksweise erblicken darf (vgl. die noch anzuführende Stelle über das Wagnis Gottes, S. 121), so muß der Natur selbst ein geistiges Prinzip zugrunde liegen, und man könnte dessen Beschluß, den Menschen in Freiheit schaffen zu lassen, vielleicht über Hegel hinaus auch mit der Freiheitslehre Schellings in Zusammenhang bringen.

Der zweite Abschnitt des Buches, der »die Persönlichkeit des Philosophen« behandelt, steht vor der Aufgabe, die besondere Weise verständlich zu machen, in der sich das Abenteuer des Geistes bei dem großen Philosophen vollzieht. Man muß zu diesem Zwecke von den drei »Sphä-

ren« ausgehen, die sich in der Wirklichkeit durchdringen und auf drei »Urbausteinen« des Seins beruhen. Alles in der Welt steht erstens in Beziehungszusammenhängen (theoretische Sphäre); diese Zusammenhänge werden in Analyse und Synthese durch das Denken des Forschers erkannt. Alles Wirkliche stellt sich zweitens in Ganzheiten, Gestalten, Bildern dar, die sich nicht dem Denken, sondern der unmittelbaren Anschauung erschließen (ästhetische Sphäre). Wo die Anschauung als Phantasie produktiv wird, tritt der Künstler in den Vordergrund. Drittens ist alles, wie Leibniz erkannt hat, Glockner aber noch umfassender durchführt, individuell im Sinne der »Einzigkeit«. Dem Menschen wird die eigene Einzigkeit im Selbstbewußtsein offenbar; die der anderen Personen, Dinge, Vorgänge und Lagen enthüllt sich ihm in der sich einfühlenden Identifizierung, die Gl. mit der Liebe in Zusammenhang bringt, so daß er hier von einer erotischen Sphäre spricht. Diese Fähigkeit der Identifizierung findet sich bei der großen Führerpersonlichkeit. Auch der Geschichtsforscher bedarf ihrer. — Den drei Sphären läßt Gl. drei »Imperative« entsprechen, auf die ich hier nur verweisen kann.

Nun greifen freilich alle genialen Begabungen hinter die ihnen zugemessene besondere Sphäre des Wirklichen zurück und holen ihre Kraft aus dem gemeinsamen schöpferischen Urgrund des Seins (Der Weg zu den »Müttern«). Aber sie bewegen sich dann doch in der durch die theoretische, ästhetische oder erotische Sphäre angewiesenen

Richtung und betätigen sich so mit Sonderleistungen »in der Welt«. Anders der Philosoph, dem es um »Welt selbst« zu tun ist. Er will sich in seinem Absolutheitsanspruch jener unter den drei Sphären liegenden »Tiefenschicht« bemächtigen, indem er in einer »Gesamtleistung« mit wachem Bewußtsein das Schöpferische zu erreichen sucht, das normalerweise nur dem Traumwandler zugänglich ist (S. 144). Ist ihm das durch Versenkung in die Gründe seines eigenen Seins gelungen, hat er das Wesen des schöpferischen Aktes grundsätzlich »im Vollzug erkannt«, so wird er sich den einzelnen Fragen-Komplexen »in der Welt« zuwenden, um überall in ihnen »Welt selbst«, d. h. den schöpferischen, hinter allem Gegenständlichen verborgenen Urgrund des Seienden zur Darstellung zu bringen (ebd.).

Da ich auf die Folgerungen nicht eingehen kann, die es dem Verf. ermöglichen, von hier aus ein »Modell« der philosophischen Persönlichkeit zu entwerfen, füge ich nur noch hinzu, daß er von der relativ einseitigen Betätigung in einer der drei Sphären des Wirklichen auch das Verhalten der religiösen Menschen unterscheidet (S. 115 f.), der wie der Philosoph mit Entschiedenheit auf den schöpferischen Urgrund alles Seins zurückgeht und (als Mystiker) sogar bereit sein kann, dem Aufgehen in dieser Tiefe alle Einzelleistungen der Kultur, auch das Selbst, zum Opfer zu bringen. Aber er ruht dabei in der Glaubensgewißheit und läßt sich nicht auf das Abenteuer des Geistes ein. Der Philosoph dagegen will das Abenteuer des Geistes in einem völlig freien Vorstoß wagen, und er ist von der Berechtigung

dieses Wagnisses überzeugt: »Gott selbst stellte seine Welt in Frage; er wagte sich, als er den Philosophen schuf« (S. 121).

Der dritte Abschnitt handelt von den »Paradoxien des Sittlichen«. Ich berühre die von dem Verf. erörterten Paradoxien nur beiläufig und lege das Hauptgewicht auf die Verwertung der in dem zweiten Teil entwickelten Grundbegriffe für die hier unternommene systematische Darstellung der sittlichen Lebensformen. Die Basis des Aufbaus bildet der »tiefe« (d. h. in den instinktiven Gründen der Individualität wurzelnde) Egoismus, zu dem auch das »egozentrische« Verhalten gerechnet wird, das weniger »für sich selbst sorgen« als das eigene Selbst zum Maß für alle Anderen erheben möchte (S. 194). Eine Paradoxie besteht auf dieser Stufe darin, daß der Egoismus, wie das die utilitaristische Ethik gezeigt hat, in den Altruismus hinübergedrängt wird (S. 196). — Es geht aber »ein Sollen« durch die Welt, das seine Stimme in den Regungen des Gewissens erhebt. So entsteht der »hohle« (von dem Pathos eines Aufschwungs erfüllte, mit »Bewußtheit« verbundene) Idealismus. Hier greift nun die im zweiten Hauptabschnitt durchgeführte Gliederung des Wirklichen in drei Sphären ein. Denn zu einer umfassenden Würdigung jeder, also auch der sittlichen Handlung ist es notwendig, sie »vom Verstand, der Phantasie, der persönlichen Einfühlung« aus zu verstehen, als ein Ineinander von Rationalem und Irrationalem (vgl. S. 254). Die theoretische Form des hohen Idealismus ist der »Moralismus« (vgl. Kant),

bei dem die rationale Erwägung des Pflichtmäßigen vorherrscht, so daß sich hier »das Moralische« nicht »von selbst versteht«. Ihm tritt (ästhetische Sphäre) die Moral der »dlenen Haltung« zur Seite, wobei sich der Handelnde bildhaft in der »Rolle« des großgesinnten Menschen darzustellen sucht, wie das besonders die Stoa zeigt. Der erotischen Sphäre gehört das Prinzip der »einfühlenden Schonung« an, deren humane Gesinnung allerdings auch ein entsprechendes Geschontwerden erwartet. — Mit der ausgezeichneten Schilderung dieser drei idealistischen Formen der sittlichen Handlung stehen wir am Ende der von der Reflexion beherrschten »Moral«. Und nun kehrt die Darstellung anscheinend zu ihrem Ausgang zurück (hierin besteht die höchste und letzte Paradoxie, vgl. S. 255). Über die Moral des hohen Idealismus erhebt sich als oberste Stufe das »fraglose Ethos«, dessen Vertreter ohne Überlegen und Abwägen in unbedingter Selbstverständlichkeit das Rechte tut (Gebiet der »persönlichen Ehre«, S. 243), sei es, daß er dabei innerhalb der Sitte bleibt (auf die Gefahr hin, wie Antigone die eigene Existenz zu opfern), sei es, daß er mit schöpferischer Unmittelbarkeit die Sitte verletzt und seinen eigenen Weg geht, der für ihn kein »Scheideweg« ist, weil er ihm aus einem sittlichen Instinkt heraus ohne weiteres als der für ihn allein mögliche gilt.

Wenn dann Gl. als »Schlußstein« noch den Gedanken der Machtentfaltung hinzufügt (S. 266 f.), die als sittlich zu betrachten ist, falls sie Wertvolles verwirklicht (»Qualität« der Leistung), so scheint mir das auf

systematische Schwierigkeiten hinzuweisen. Sie hängen vielleicht mit dem Begriff der »erotischen Sphäre« zusammen: man kann bezweifeln, ob jede Identifizierung eine »liebende« Identifizierung ist; das gilt besonders von der großen Führerpersönlichkeit, bei der mir der Machtwille wesentlicher zu sein scheint als die Liebe.

Der letzte Abschnitt trägt die Überschrift: »Vom Glück«. Er beginnt mit einer Unterscheidung der Ausdrücke »Glück haben« und »Glücklich sein«. Der erste Ausdruck steht in naher Beziehung zum Handeln, bei dem zweiten wird man zunächst mehr an einen in sich ruhenden »Zustand« denken. Zum Glück haben gehört, wie die antiken Vorstellungen von der Tyche oder Fortuna beweisen, ein irrationaler, über das, was am »Erfolg« berechenbar ist, hinausreichender Faktor. Man muß aber an die Stelle solcher von außen eingreifender Mächte (vgl. den Gedanken des Daimon oder Genius) das Ganze der Persönlichkeit setzen, aus deren Tiefen das »Glücken« der Handlung entspringt, wie das am deutlichsten die »Begabung« zeigt. Aber auch das Glücklich sein, das in Wirklichkeit kein bloß passiver Zustand ist, hat seinen wahren Ursprung in einer Persönlichkeit, der es gelingt, ihr Selbst zu bewahren und sich ein Schicksal zu schaffen, das ihrem besonderen Wesen entspricht (S. 294, 364). Hier, im Inneren der Persönlichkeit, wo Aktivität und Zuständigkeit verbunden sind, hängen also beide Begriffe zusammen: das Beglückende im Glücklichsein ist auch wieder »die Persönlichkeit selbst, welche schöpferische Kräfte spürt und sich eines gesteigerten Daseins bewußt wird« (S. 302).

Dieses allgemeine Ergebnis wird hierauf in Beziehung zu den ethischen Problemen gebracht, wobei die frühere Unterscheidung verschiedener Lebensformen wieder den Leitfaden bildet. Auf der Stufe des tiefen Egoismus ist eine unbedingte Glückserfüllung vielleicht im Urzustande der Menschheit möglich gewesen, jetzt aber kaum mehr zu gewinnen, da schon während der Kindheit die Moralität hemmend hereinwirkt. Auch auf der idealistischen Stufe, wo sich der Dualismus von Sinnenglück und Seelenfrieden auswirkt, ist das volle Glück nur selten erreichbar. Die wahre Heimat der Glückserfüllung liegt erst im Gebiete des »fraglosen Ethos« (S. 317). Am vollkommensten wird sie in der Liebe verwirklicht, bei der der höchste Selbstgenuß zugleich die innigste Gemeinschaft bedeutet. Dieses Glück der Liebe, das an dem als überzeitlich erlebten, aber doch vergänglichen Augenblick haftet, wird durch die sittliche Leistung der Treue immer wieder erneuert, so daß es Dauer gewinnt.

Mein Bericht hat seinen Zweck erfüllt, wenn er das Studium des Buches ein wenig erleichtert. Erblickt man, wie ich das tue, das entscheidende Kennzeichen (nicht das Wesen) des Geistes darin, daß die seelischen Regungen durch die Spiegelung in der Bewußtheit des begrifflichen Denkens hindurchgehen (oder hindurchgegangen sind), so kann man die Frage stellen, ob die naivsten Formen des »tiefen Egoismus« schon als geistig zu bezeichnen sind. Auch die Auffassung, daß der Wille zum Unbedingten »schlechthin« zur geistigen Leistung gehöre, könnte Einwänden begegnen. Aber auf jeden Fall bleibt es lehrreich

und höchst reizvoll, den Ausführungen Glockners zu folgen. Ich möchte meine Besprechung mit dem Hinweis auf eine Novelle Kolbenheyers beschließen, in der uns, wie mir scheint, ein gutes geschichtliches Beispiel für das Abenteuer des Geistes entgegentritt.

Glockner zitiert am Ende des Kapitels über die Persönlichkeit des Philosophen die Faust-Stelle: »Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt.« Dieses Wort spricht die Seherin Manto aus, als sie vernimmt, daß Faust sein Leben einsetzen will, um Helena zu gewinnen. Den Einsatz seines Lebens hat auch der Dichter des Faust gewagt, als er sich entschloß, die gesicherten, aber festgefahrenen Geleise des Weimarer Daseins zu verlassen und sich in wiedergewonnener Freiheit nach dem Lande der klassischen Schönheit zu begeben. In seiner »Karlsbader Novelle« hat Kolbenheyer diese Entscheidung des neuen Bahnen suchenden Genies in symbolische Beziehung zu der heißen Quelle des Bades gebracht, die, aus geheimnisvollen Tiefen empordrängend, »alle Einwölbung« bedroht und in ihrer »Dämonie« Verderben bringen könnte, aber schließlich dennoch im Emporsteigen zum Lichte ihre Heilkraft erweist. Für Goethes Abschied von Deutschland, bei dem dieser »alles, auch seinen Namen« von sich wirft, »als sei sein Leben neu zu beginnen«, gebraucht der Erzähler wiederholt den Ausdruck »Abenteuer«. »Wie ein abenteuernder Vagant« will der Weimarer Minister »ins Vage schweifen«. Zwar sucht er jede rauhe Gewalt bei der Lösung der alten Bande zu vermeiden; aber um Alle, die ihm nahestehen, soll, wenn er sie verlassen hat, »der aben-

teuerliche Hauch des Ungewissen« schweben. Und so tief geht der Bruch, daß der Dichter selbst nicht weiß, ob es sich nicht bei diesem »göttlichen Vielleicht« um eine Trennung für immer handeln wird. Das »göttliche Vielleicht«: in dem Worte »Vielleicht« kommt das Wagnis, in dem Worte »göttlich« der Ursprung des Wagnisses aus dem Geheimnis der Persönlichkeit zum Ausdruck, die selbst schöpferisch und doch zugleich ein Geschenk des Schöpfers ist.

Tübingen.

Karl Groos.

Max Wundt, Ewigkeit und Endlichkeit. Grundzüge der Wesenlehre. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1937, X und 275 S.

Der Tübinger Philosoph Max Wundt, dem wir vor allem hervorragende Monographien zur Geschichte der antiken sowohl wie der neueren Philosophie verdanken, hat in dem vorliegenden, dem Andenken seines Vaters Wilhelm Wundt gewidmeten Werke nun die Grundzüge seines »Systems der Philosophie« veröffentlicht. Die Gedanken des neuen Buches sind dem Verf., wie er selbst im Vorwort betont, während eines Vierteljahrhunderts in Vorlesungen über die verschiedenen Disziplinen des philosophischen Lehrgebäudes allmählich herangewachsen. Sie sind, wie hier gleich bemerkt sein soll, das Ergebnis eines reifen und eines reichen Denkens ebenso, wie der Ausdruck einer starken denkerischen Potenz sowie einer ungewöhnlich selbständigen Stellungnahme zur philosophischen Aporetik in ihrer mannigfaltigen Verschlungenheit. Max Wundt gehört keiner philosophischen Schule oder Richtung an. Sein Denken vollzieht sich

also nicht in Bahnen, die von vornherein festgelegt sind. In der Haltung eines ursprünglichen Denkers vielmehr bemächtigt er sich der philosophischen Problematik und durchdringt sie in strenger gedanklicher Zucht, auf diese Weise den Versuch jedes philosophischen Systems erneuernd, aus dem begrifflichen Chaos einen theoretisch festgefügt Kosmos zu machen. Die Ursprünglichkeit dieses Denkens bedeutet nun aber keineswegs, daß es ungeschichtlich ist. Ein ungeschichtliches Denken auf dem Boden der Philosophie wäre ja auch nur das Zeichen eines unwissenschaftlichen Dilettantismus. Denn keine Wissenschaft ist auch dort, wo sie rein systematisch vorgeht, so sehr mit dem Problemzusammenhang ihrer eigenen Geschichte verknüpft wie die Philosophie. Es hängt das damit zusammen, daß in der Philosophie mehr wie in jeder anderen Wissenschaft die Wahrheit das Ganze ist, und daß dieses Ganze sich nicht ohne weiteres, gleichsam wie aus der Pistole geschossen, aus abstrakten Begriffen hervorzubringen läßt, sondern viel eher in dem geschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Aporetik und Problematik verborgen liegt. So sehr also jedes philosophische System den Versuch macht und machen muß, mit den eigenen begrifflichen Mitteln zu dem Ganzen als letzter Wahrheit vorzudringen, so vermag es das nur, wenn es sich dabei bewußt bleibt, daß alles systematische Denken den geschichtlichen Problemzusammenhang zur Voraussetzung hat und ihm aufs tiefste verpflichtet ist. Dieses Bewußtsein geschichtlicher Verpflichtung ist in dem Denken Max Wundts lebendig. Ohne doch irgendwie abhängig zu sein, ist sein Denken von

geschichtlichen Gehalten durchdrungen und getragen von der großen Tradition, die das abendländische Denken von Platon über Aristoteles zu Plotin und dann in der neueren Zeit wiederum von einem Leibniz über Kant und Fichte zu Hegel geführt hat. Der Hintergrund dieser gewaltigen europäischen Denkbewegung verleiht auch dem Denken Wundts den großen Aspekt, der es vor der Gefahr schützt, der sonst so leicht systematische Denkversuche unterliegen, in ein unverbindliches Raisonement zu verfallen oder in bloßes Gerede auszuarten.

Wenn das systematische Denken nach einem Ganzen strebt, so kann es sich dabei nicht um das Ganze des Sachwissens handeln, das die Philosophie längst an die Einzelwissenschaften abgetreten hat. Es kann also niemals Aufgabe der Philosophie sein, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu harmonisieren und in einem widerspruchslosen System zusammenzufassen. Das Ganze, um das sich die Philosophie bemüht, hat seine eigene Provenienz. Es ist die Stellung des Menschen im Kosmos, die letzten Endes die philosophische Fragestellung veranlaßt und die eine ganzheitliche Beantwortung fordert. Der Mensch, dem Seienden und seiner Gesetzmäßigkeit zugehörig, vernimmt in sich die Forderung der Norm. Dieser Zwiespalt macht das Leben des Menschen problematisch. Hier setzt die philosophische Fragestellung ein, und alle Philosophie ist nichts anderes als der Versuch, auf diese Frage eine sinnvolle Antwort zu erteilen. »Der Mensch ist ein Teil der Welt und führt als solcher sein Leben nach den ihm hier gewiesenen, notwendigen Maßen. Er ist,

was er sein muß, und kann das ihm zugeteilte Sein nicht überschreiten. Aber während alle anderen Wesen diesen Zustand als ihr selbstverständliches Los ohne zu fragen hinnehmen, gibt er sich als einziger nicht mit ihm zufrieden, sondern greift mit seinem Wünschen, Wähnen und Wollen unruhevoll über ihn hinaus. Er reißt sich damit von dem Sein los und stellt sich aus Freiheit unter ein anderes Gesetz, das sich nicht als Sein, sondern als Sollen ausspricht« (S. 5). In der Spannung zwischen Sein und Sollen also führt der Mensch sein Dasein. Daß er dem Sein zugehört, verleiht ihm den Charakter der Endlichkeit; daß er sich dem Sollen verpflichtet fühlt, trägt den Strahl der Ewigkeit in sein endliches Dasein. Die Problematik des Menschen ist also auch nach Wundt der Ausgangspunkt aller Philosophie.

In eine ganz andere Stimmung jedoch werden wir versetzt, wenn wir nun in das System selbst eintreten, in jenen Teil, den Aristoteles die »erste Philosophie« genannt hat, und den man nach ihm dann als Metaphysik oder als Ontologie bezeichnete. Denn in der Seinsslehre Wundts werden wir nun über die Spannung zwischen Endlichkeit und Ewigkeit, zwischen Sein und Sollen hinausgeführt in einen Bereich, in dem das reine bestimmungslose Sein west. Der Weg zu ihm ist der Weg der Verneinung. Indem wir jede endliche Bestimmung negieren, erreichen wir das Unendliche, das absolute Eine, das keine Leerheit ist, sondern die Fülle des Seins. In ihm ist alle Spannung, in ihm ist jeder Gegensatz aufgehoben: Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert. Das Heraustreten des reinen Seins in das Dasein aber entsteht durch die Ne-

gation des Seins, das Nichts. Denn »zwischen Sein und Nichts entfaltet sich das Wesen als der gegliederte Bau der Welt. Die schöpferische Bewegung geht dabei ganz vom Sein aus, denn dies allein ist Wirken, und das Nichts ist nur die Grenze, bis zu der das Wirken des Seins reicht. Was die Welt ist, ist sie durch das Sein; das Nichts, an dem sie Teil hat, mindert nur ihr Sein und hindert, daß sie volles Sein ist, kann ihr selber aber nichts geben. Doch unterscheiden sich innerhalb der Welt die Stufen danach, ob sie dem Sein oder dem Nichts näherstehen. Sie reichen von dem einen unendlichen Leben, dem ewigen Sein selber, wie es sich schaffend der Welt zuwendet, bis hinab zu dem Unbelebten, Toten, an dem sich die Macht des Nichts am stärksten zeigt. Dazwischen stehen die Stufen des Geistigen, des Menschlichen und des Lebendigen« (S. 52). Das reine Sein also wirkt im Dasein als die schaffende und erhaltende Notwendigkeit, als das Wesen der Welt. Dem Wesen als dem Wirken des Unendlichen im Endlichen aber gilt das Denken der Philosophie. Sie ist *W e s e n s l e h r e*, denn das Wesen als das vollendete Sein ist ihr Gegenstand.

Die Ableitung der Welt aus *e i n e m* Prinzip beruht nun aber auf der Voraussetzung, daß Sein und Denken letzten Endes identisch sind. Die Gesetze des Denkens müssen zugleich die Gesetze des Seins sein und können nur deshalb den Anspruch erheben, wahr zu sein. Freilich ist dieses mit dem Sein identische Denken nicht der erkennende Verstand in seiner Funktion des Trennens und Scheidens, sondern die über die Gegensätze hinausgreifende zum absoluten Einem vordringende Ver-

nunft, die alles bloße Wissen hinter sich gelassen hat und den Glauben in sich einschließt. Dies ist die Stelle des Systems nun, an der Intellektualismus und Lebensphilosophie eine höchst merkwürdige Verbindung miteinander eingehen. Intellektualistisch nämlich ist alles Denken, das dem Sein die geistige Struktur des Theoretischen unterlegt. Das aber ist der Fall, wenn die Gesetze des Denkens auch solche des Seins sind, und wenn ein so theoretisches Gebilde wie die Negation es ist, die als das treibende Moment die Welt in Bewegung setzt. Umgekehrt aber ist es charakteristisch für die Lebensphilosophie, daß sie das Denken selbst über die theoretische Sphäre hinaushebt und in dem irrationalen Glauben gründen läßt. Damit ist aber auch der Punkt erreicht, wo dieses an sich großartige und bewundernswert geschlossene System die Grenze seiner Geltung erreicht. Denn wer das weltbewegende Prinzip nicht als Antithesis, sondern als Heterothesis begreift, für den muß sich auch der gesamte Aufbau der Welt in einer anderen Struktur vollziehen.

Es soll hier nicht mehr dargestellt werden, wie sich das System nun in seine einzelnen Teile, Logik, Ethik und Ästhetik gliedert. Wir finden hier dieselben Vorzüge, die das Werk als Ganzes auszeichnen. Zum Abschluß sei hingegen noch auf eine besonders bedeutsame Tatsache hingewiesen. Der Verf. hat den dankenswerten Versuch gemacht, sein Werk in rein deutscher Sprache zu schreiben, d. h. also unter Ausschaltung aller fremdsprachlichen Fachausdrücke. Dieser Versuch kann im großen und ganzen als wohl gelungen betrachtet werden. Ob freilich die Ersetzung von »Philosophie« durch das

deutsche Wort »Weisheit« ganz glücklich ist, mag dahingestellt bleiben. Daß Fichtes Bezeichnung der Philosophie als »Wissenschaftslehre« zu eng war, da sie nur den auf die Theorie selbst bezüglichen Teil der Philosophie erfaßte, ist sicher, ebenso, daß in dem Worte Weisheit die irrationalen Sachverhalte mitgemeint sind. Zugleich kündigt das Wort aber auch eine außerwissenschaftliche Haltung an, die die Philosophie als strenge Wissenschaft noch immer abgelehnt hat.

Tübingen.

Fr. Kreis.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke. Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neubearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. F. A. Brockhaus, Leipzig 1937 ff.

Vorzüge und Nachteile der von Paul Deußen begründeten großen Schopenhauer-Ausgabe sind schon oft gegeneinander abgewogen worden. Der Philosoph selbst hätte sie wohl kaum gebilligt; er nahm »den Ehrentitel eines Oligographen« in Anspruch und bestimmte für den Haupttitel seiner Sämtlichen Werke das Motto: Non multa. Bezeichnenderweise mußte dieses Motto bei der Mehrzahl der Bände der Deußenschen Ausgabe in Wegfall kommen. Nun gehört ein großer Denker nach seinem Tode der Welt: nicht nur seinen Freunden und Anhängern, sondern auch seinen Widersachern und Verschlimmbesserern; nicht nur verehrungsvollen Lesern, die vor allem etwas lernen wollen, sondern auch forschenden Deutern seines Werdegangs, Philosophiegeschichtschreibern und Philologen. Eine absolut vollständige und

diplomatisch getreue Veröffentlichung auch der Vorarbeiten, des Nachlasses, Briefwechsels und aller sonstigen Dokumente ist unter diesen Umständen nicht zu vermeiden. Dem produktiven Philosophieren pflegt allerdings nur wenig damit gedient zu sein.

Von der neuen Ausgabe ist nun vor allem zu sagen, daß sie eine wirkliche Handausgabe darstellt und außerdem Schopenhauers testamentarische Vorschriften so vollständig und sinngemäß erfüllt, wie es wohl bei keiner früheren der Fall war. Sie beschränkt sich auf diejenigen Schriften, welche Schopenhauer selbst als seine »Sämtlichen Werke« bezeichnete: die Dissertation, die Abhandlung »Über das Sehnen und die Farben« in deutscher und lateinischer Fassung, »Die Welt als Wille und Vorstellung«, »Über den Willen in der Natur«, die Preisschriften »Die beiden Grundprobleme der Ethik«, »Parrerga und Paralipomena«. — Auf die Reihenfolge möchte ich keinen großen Wert legen; doch scheint es mir allerdings richtig, daß die erkenntnistheoretischen Abhandlungen an den Anfang gestellt wurden und die Farbenlehre mit dazugerechnet worden ist.

Was die Textgestaltung anbelangt, so hat der Herausgeber den Grundsatz, in jeder Hinsicht auf Schopenhauers Originaldrucke zurückzugehen, zum ersten Male rücksichtslos aufgegeben. Mit Recht. Schopenhauer erklärte zwar: »Meinen Fluch über Jeden, der bei künftigen Drucken meiner Werke irgend etwas daran wissentlich ändert, sei es eine Periode, oder auch nur ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen.« Es stellte sich jedoch heraus, daß er der äußeren Form durchaus nicht die Sorgfalt angedeihen

ließ, welche man nach seinen Worten voraussetzen müßte. Er war zeitlebens ein schlechter Korrekturenleser und insbesondere in der Durchführung der von ihm selbst eigensinnig festgelegten und verteidigten Rechtschreibung und Zeichensetzung nichts weniger als konsequent. Hübscher bemühte sich hier Ordnung zu schaffen; daß er außerdem auf die noch vorhandenen Handschriften zurückging und die in den letzten von Schopenhauer selbst besorgten Ausgaben nicht mehr verwerteten handschriftlichen Zusätze beifügte, versteht sich von selbst.

Der Druck ist so eingerichtet, daß G. F. Wagners »Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken«, das die Seiten der Frauenstädtschen Ausgabe angibt, auch für die neue Ausgabe ohne weiteres benutzbar bleibt.

Bis jetzt liegen fünf Bände vor: Band VI wird den Zweiten Teil der Parerga und Paralipomena enthalten. Über den neu zu schaffenden VII. Band, in welchem u. a. auch ein ausführliches Schlagwortregister versprochen ist, soll nach Erscheinen berichtet werden.

Uneingeschränkter Beifall verdient das *L e b e n s b i l d*, welches Arthur Hübscher dem I. Bande voranstellte. Es gelang ihm auf wenig über 100 Seiten alles Wesentliche zusammenzufassen und dabei die reichen Forschungen der letzten Jahrzehnte mit kritischer Umsicht zu verwerten. Seine im besten Sinne des Wortes wissenschaftliche Darstellung steht in erfreulichem Gegensatz zu den durchwegs oberflächlichen und wenig selbständigen Schopenhauer-Biographien der letzten Jahre.

Gießen.

Hermann Glockner.

DAS WESEN DER EPISCHEN DICHTUNG.

VON

WILHELM SCHÄFER.

Wie bei so manchem Ding unserer aufgepfropften Bildung schleppen wir uns auch für die Dichtung mit fremden Gattungsnamen herum; wir unterscheiden lyrische, epische und dramatische Poesie und laufen Gefahr, in gelehrte Untiefen zu versinken, wenn wir sie jeweils aus der Worterklärung herleiten wollen. Ich möchte vorschlagen, daß wir einmal den nächsten Weg gehen, indem wir den Dichter in seinen verschiedenen Möglichkeiten betrachten, wie sie ihm — noch unterhalb der Sprache — von Natur gegeben sind.

Der krähende Hahn, die lockende Henne, der bellende Hund können uns dafür scherzhafte Beispiele sein. Der krähende Hahn will etwa sagen: Mir ist wohl! die lockende Henne: Da liegt ein Korn! der bellende Hund: Nimm dich in acht! Kann die Sprache des Menschen grundsätzlich über diese Möglichkeit hinaus? Ihn bedrängt wie den krähenden Hahn ein Gefühl; er hat eine Erfahrung gemacht wie die lockende Henne; er wittert eine Gefahr wie der bellende Hund. Der Hahn ist lyrisch, er singt; die Henne ist episch, sie erzählt; der Hund ist dramatisch, er streitet. Der Mensch tut desgleichen, findet gültige Worte dafür und ist ein Dichter.

Jeder von uns steht in seinem Dasein gelegentlich da wie der Hahn auf dem Mist; er muß einen Juchzer ausstoßen, es kann auch ein Seufzer sein. Ob ihm dabei Worte über die Lippen kommen oder nicht: innerlich fließt er in einen Monolog aus, der kein Selbstgespräch, sondern hinströmendes Gefühl ist. Gelänge dem Gefühl eine Ablösung von sich selber, so wäre es Lyrik.

Der Hahn muß seinem Selbstgefühl Laut geben, damit es ihm nicht die Brust sprengt; beim Menschen wird es nicht anders sein: er läuft über vor Glück, er muß es dem All geben. Und wie es heute mit dem Jubel war, kann es morgen mit der Klage sein; auch das Leid läuft über ins All. Beides aber, Jubel und Klage, kommt aus ihm, als ob er damit allein in der

Welt und das All nur da wäre, ihn anzuhören. Wenn die Worte als Melodie hinzuschweben scheinen, ist es ein Lied.

Wir wissen, daß ein Lied in der Lyrik so selten ist wie eine Lerche unter den Vögeln, obwohl viele singen. Das kommt, weil das Lied — Schillersch gesprochen — naiv ist; aber die meisten Gedichte sind sentimentalisch. Um den Dichter ist nicht mehr das All als natürlicher Raum seiner Gefühlsausbreitung, sondern das Ich sieht sich allein im Du, bangt und sehnt sich aus seiner Einsamkeit. Aus der Sehnsucht dichtet er Lyrik, die im Glück kein Jubel und im Schmerz keine Klage, sondern Bejublung, Beklagung, also sentimental ist — wenn er überhaupt von sich und der Eitelkeit loskommt, mit der sich der Hahn auf dem Mist brüstet.

Aber die Henne lockt: Da liegt ein Korn! Sie hat erfahren, was im Schwall der Dinge Wert für sie hat; und weil sie in der Sorge um ihre Küken ist, so sagt sie denen ihre Erfahrung. Die horchen gierig und wissen genau, der Hahn kräht zu seinem Vergnügen; aber die Henne will ihnen sagen, was für den Schnabel daliegt und nach ihrer Erfahrung aufgezählt, erzählt werden kann.

Jeder von uns steht in seinem Dasein gelegentlich da wie die Henne und erzählt, was er erfuhr. Er kann voll Selbstgefühl sein wie der Hahn, und dann hört es sich an, als ob die Henne krähte; sie gackert, aber die Küken hören nicht zu, weil es für sie keinen Wert hat. Die Küken wollen Erfahrung, kein Gefühl.

Wir wissen, daß eine echte Erfahrung, die alle angeht, so selten ist wie eine Perle, obschon viele Muscheln am Strand liegen. Das kommt, weil die wenigsten Erzähler das Sandkorn ihres Erlebnisses so lange und tief in ihre Erfahrung einsenken konnten, bis daß eine Perle daraus wuchs, eine Weisheit. Sie halten das Sandkorn — den Schmerz oder nur die Aufregung, die sie davon erfuhren — für wichtig und gackern. So löst sich nicht von ihnen ab, was sie erzählen; und wenn sie es in ein Buch schrieben, öffnet es wohl seine Schalen; aber die Schalen enthalten nur privates Erlebnis, echt oder unecht, keine Perle brauchbarer Erfahrung.

Aber der Hund bellt: Nimm dich in acht! Man hat ihn zwar an die Kette gelegt, und er muß dem Herrn als seinem Gottvater gehorchen; indessen, er hat es im Blut: die Welt ist Kampf, und jeder kann jedermanns Feind sein. Wenn ein Schritt gegen den Hof kommt, bringt er vielleicht Streit; und nicht um den Frieden liegt er an der Kette, sondern daß er bellend den Fremden anmelde, daß er das Maul aufsperrt, mit den Zähnen zu drohen.

Jeder von uns reißt gelegentlich so an der Kette, wenn er im Streit aufbegehrt. Auch, wenn er nur bellt und die Zähne zeigt, er hat es im Blut:

die Welt ist Kampf, und jeder kann jedermanns Feind sein. Jedes Gespräch, das wir führen, wenn es nicht leeres Geschwätz ist, birgt einen Streit; nicht weise Erfahrung erzählt, sondern Meinung steht gegen Meinung und möchte ihr eigenes Recht gegen das fremde Unrecht behaupten.

Wir wissen, wie selten es ist, daß der Hund die Kette zerreißt, und noch seltener, daß er dann nicht davon läuft; meist ist es leeres Gebell um einen Briefboten, einen Hausierer oder um einen fremden Hund. Selten geht es auf Leben und Tod, meist nur um Worte, um das Gebell. Wir hören dem Lärm auf der Bühne zu und lächeln; denn wenn es ein rechter Streit wäre, ständen wir selber darin; so bleibt es uns nur ein Schauspiel.

Genug der scherzhaften Bilder! Ich hoffe auf Zustimmung, wenn ich die drei Grundformen der Dichtung aus dem einfachsten Gebrauch der Sprache herzuleiten versuchte, statt aus den Tiefen gelehrter Worterklärung, die mir nicht zugänglich sind: Der Lyriker steht im Glück oder Leid seiner selbst oder in der Sehnsucht seiner liebenden Seele; nennen wir ihn den liebenden Dichter. Der Epiker erzählt aus seiner Erfahrung, wir hören ihm zu und erfreuen uns seiner Weisheit, nennen wir ihn den weisen Dichter. Der Dramatiker gibt Wort und Widerwort und steigert, was sonst nur ein Gespräch bliebe, zum Streit auf Leben oder Tod; nennen wir ihn den streitenden Dichter.

Das Leben als Lied, als Erfahrung, als Streit: das ist der Dichter in seiner dreifachen Verwandlung.

*

Ich als Epiker kann mich nur befugt halten, von der epischen Kunst zu sprechen, in der Hoffnung freilich, damit doch etwas über die Dichtung im allgemeinen auszusagen.

Epik ist, wie wir sahen, in ihrem Grundbestand Erzählung, die jedermann ausübt, der aus seiner Erfahrung berichtet. Erzählen läßt sich natürlich alles und jedes Erlebnis, sei es der Sinne oder der Seele; wie es denn Kinder und Große gibt, denen der Mund nicht stillstehen will, weil sie wahllos in Worte ausfließen lassen, was ihnen durch den Kopf geht.

Die erste Beschränkung solcher Wahllosigkeit tritt durch die Zuhörer ein. Einer allein läßt sich vielleicht den Schwall seufzend gefallen; ihrer mehrere fahren dem Erzähler bald über den Mund, wenn er langweilig wird. Langweilig ist alles, was uns nichts angeht. Das Erzählte geht den Zuhörer an, indem es ihm selber zum Erlebnis wird, indem er in das Erzählte einschlüpft, als wäre es ihm selber geschehen. Hier ist das Schlüsselloch zum Geheimnis aller epischen wie überhaupt dichterischen Wir-

kung, welches Geheimnis durch die ursprüngliche Bedeutung des heutigen Schwammwortes Interesse so schön bezeichnet wird.

Damit das Interesse des Zuhörers geweckt werde, stellt er bestimmte Anforderungen an den Erzähler:

Zum ersten, damit das Erzählte dem Zuhörer zum eigenen Erlebnis werden kann, muß er es für wahr halten können. Es muß für ihn ein Stück wirklichen Lebens sein; weshalb nichts unlieber angehört wird als ein Traum. Erweist sich eine Erzählung als Flunkerei, wendet sich der Zuhörer enttäuscht ab.

Zum zweiten, damit das Erzählte ihm zum eigenen Erlebnis werden kann, muß es seinen Erlebnisbereich vermehren; es muß ihm neu sein. Wenn er noch nie einen Zug sah, kann er dem Erlebnis einer Eisenbahnfahrt atemlos zuhören; wenn er drei Schilderungen einer Löwenjagd anhörte, kann ihm die vierte schon langweilig sein.

Zum dritten, damit das Erzählte ihm zum eignen Erlebnis werden kann, muß es für ihn eine wirkliche Erfahrung bedeuten. Daß einer eine Stecknadel findet, mit der nichts geschieht, als daß er sie wieder verliert, wobei Finden und Verlieren gar nichts bedeuten: dafür mag der Erzähler allen Witz aufwenden, der Zuhörer verliert doch die Geduld.

Zum vierten und letzten, damit das Erzählte dem Zuhörer zum eigenen Erlebnis werden kann, muß es — wie der beliebte Ausdruck lautet — spannend sein. Zug und Gegenzug einer Handlung sollen ihn in einen Zustand bringen, wo seine Seele — tatsächlich wie ein Gummiband gespannt — zur Entfaltung von Kräften und Gegenkräften genötigt wird, die sein Alltag nicht aufbringt, in die er aber durch sein Interesse gelangt.

Mit diesen naiven Ansprüchen des Zuhörers an den Erzähler sind auch dem Epiker als dem berufsmäßigen Erzähler seine Pflichten vorgeschrieben. Denn ein episches Werk wird immer unter der Voraussetzung hingenommen, ein Erzähler stände dahinter. Wir sind leider so gewöhnt, Buchstaben zu verschlingen, daß uns dieses Grundverhältnis kaum noch bewußt wird: darum bleibt der Leser doch ein Zuhörer, der in keinem Punkt geneigt ist, den Erzähler um des bedruckten Papiers willen aus seinen Pflichten zu entlassen.

Wenn wir uns nun dem erzählenden Dichter, also dem epischen Künstler zuwenden, müssen wir den Zuhörer wohl oder übel in unsere Betrachtung hinein nehmen; ob er auch nur, leider, ein Leser ist.

*

Was den Epiker als berufsmäßigen Erzähler vom Erzähler am Stammtisch unterscheidet, ist sein Dichtertum, welcher Titel sich bekanntlich

von dictare ableitet. Dieses Dichtertum bewirkt also, daß seine Erfahrung, von ihm abgelöst, ein eigenes Dasein gewinnt, daß seine Erzählung sozusagen ein Lebewesen wird. Damit ist gesagt, daß die Erfahrung vollendet sein muß. So hoch die Leidenschaften einer Handlung gingen, sie sind gewesen, nicht mehr zur Stelle, wie im Drama; die Erzählung gibt nur den Bericht, weshalb ich die epische Kunst »Chronik der Leidenschaft« nannte.

Damit ist mehr gefordert, als es auf den ersten Blick scheint. Die seltsame Wortbildung will einen Zustand so heftiger Begehrung sagen, daß ihr Träger an der Nichterfüllung leidet. Etwas aus ihm selber kommendes beherrscht ihn völlig, eine Elementargewalt hebt seine Affekte über das Gewohnte hinaus in die Gefahrzone des Schicksals.

Sind die Leidenschaften Inhalt der Dichtung, so wird sie damit von der Alltäglichkeit abgehoben. Ob der Hans seine Liese kriegt, ob Herr Müller Geschäfte macht, ob Frau Schmitz Großmutter wird: alles, was landläufig geschieht, geht den Dichter nichts an, wohl aber die Tiefe, darauf die Wohnungen der Harmlosigkeit gebaut sind, und die Stunde, da aus der Alltäglichkeit die Leidenschaften aufbrechen, die Mächte zu offenbaren.

Und nun denken wir wieder an den Zuhörer, der seinen eignen Lebensraum durch ein fremdes Erlebnis erweitern will. Nicht aus Neugierde schlechtweg hört er zu, sondern weil er tatsächlich auf das Neue gierig ist. Gierig darum, weil er die Spannung der Leidenschaften erfahren will, die ihm in seinem Alltags-Dasein mangelt. Denn Jeder ist Natur, in Jedem ist Tiefe, in Jedem sind die Elemente, die sich durch Gewöhnung, Einsicht, Zucht oder Bequemlichkeit dem Alltag eingeordnet haben und dennoch die Unruhe des tickenden Uhrwerks geblieben sind. Niemand von uns hielte das Leben aus, wenn nicht dem harmlosen Tag zum Trotz die Tiefe in ihm ihrer selber gewiß wäre.

Indem der Dichter die Tiefe ruft und die Elemente entfesselt, scheint er der Störenfried dessen, was sich der Mensch als seine Ordnung im Chaos erkämpft hat. Als Aufrührer der Leidenschaften müßte er vor der bürgerlichen Ordnung vogelfrei sein; aber es ist nur scheinbar das Chaos, was er ruft.

Die alten Germanen verkündeten darüber eine schöne Lehre: die Riesen, nämlich die Elementargewalten, hatten das Chaos über die Welt gebracht, darin einmal Ear, der Himmels-gott wohnte. Aber die Mächte, aus dem Chaos geboren und von den Menschen Götter geheißen, stellten die Ordnung wieder her, freilich nur um sie im unaufhörlichen Kampf mit den Riesen, den Elementargewalten, aufrecht zu halten.

Das ist ein gewaltiges und an den Himmel geschriebenes Sinnbild dessen, was der Dichter in den Herzen der Zuhörer tut: er weckt nicht das Chaos in den Leidenschaften, sondern er ruft die Ordnungsmächte. Zu welchem Ende, verrät die Göttersage gleichfalls. Auch die Germanen hatten Himmel und Hölle bereit für die Abgeschiedenen: die Tapferen gingen ein in Walhall, die Feigen mußten hinunter zur Hel. Aber nicht Lohn oder Strafe war dies, sondern Scheidung für den Endkampf, der zwischen Göttern und Riesen, zwischen Ordnung und Chaos einmal ausgekämpft werden mußte, wenn »Götterdämmerung« war: nicht Untergang der Welt sondern Neueinrichtung durch die Wiederkunft Ears, des »Starken von oben«.

Wie bedeutungsvoll ist es von hier aus, daß der Zuhörer einen »Helden« haben muß, wie wir sagen, einen Träger der Handlung, in den er hineinschlüpft, um mit ihm oder eigentlich für ihn das Schicksal zu erleben. Mit diesem Helden nämlich benimmt er sich aufs eigentümlichste gegen die bürgerliche Ordnung. Ob es ein Empörer wie der Michael Kohlhaas, ein Nichtsnutz wie der Grüne Heinrich, ein Schwächling wie Werther oder gar ein Raubmörder wie Raskolnikow ist: also die Einstellung seines Helden nach der Moral oder gar dem Strafgesetzbuch ist ihm gleichgültig.

Als ich aber meine »Halsbandgeschichte« schrieb, scheiterte ich daran, daß die Heldin eine Hochstaplerin war, und auch den »Hauptmann von Köpenick« nahm mir der Zuhörer nicht ab, der durchaus nicht jenseits von Gut und Böse sein will. Niemals nimmt er Anteil am Gemeinen, Selbstsüchtigen, Feigen; er muß seinem Helden recht geben können aus einer Entscheidung, die zwar jenseits vom Gut und Böse seines Alltags, dennoch eine Goldwaage der Sittlichkeit ist. Eine Art Naturrecht wird darin ausgeübt. Das gilt für die Indianergeschichte des Schülers wie für den Schauerroman der Köchin. Wer die Lüge die Anerkennung des Guten durch das Laster genannt hat, ist in der Lebensluft weise geworden, darin der Zuhörer naiv entscheidet. Selbst wenn der Held, wie es nicht nur im Schauerroman der Köchin vorkommt, dem guten Geschmack widersteht, muß ihn die Glorie der Tugend umscheinen. Es ist tatsächlich so, wie der Spruch drastisch sagt: das Laster erbricht, und die Tugend setzt sich zu Tisch.

Der Kampf zwischen Chaos und Ordnung, dem unsere Vorfahren ihr gewaltiges Sinnbild an den Himmel malten, wird unverkennbar in der epischen Entscheidung irdisch ausgekämpft: die Leidenschaften werden entfesselt, damit die Ordnung kein »unversucht Kind« sei. So war es gemeint, wenn ich die epische Kunst »Chronik der Leidenschaft« nannte; warum Chronik, müssen wir erst noch sehen.

Der Chronist schreibt auf, was geschah, und fabuliert nicht. So er es täte, würde er seine Pflicht verletzen, der Nachwelt ein sicherer Zeuge zu sein. Wenn sie seinen Bericht liest, ist alle Leidenschaft längst verklungen; von ihren Flammen und Stürmen steht nur noch das Wort auf dem Papier, beides vielleicht vergilbt, aber um der Vergilbtheit willen eher noch überzeugender. Nicht Meinung sondern Zeugnis sucht der Leser bei ihm, Zeugnis dessen, was so und nicht anders geschah. Darum ist keine Eigenschaft an ihm so wichtig, wie seine Zuverlässigkeit, daß er nicht abschweift und von sich selber spricht statt von der Sache, daß er nicht zweideutig oder gar lügenhaft ist. Ein solcher Chronist, sagte ich, solle der Erzähler sein, damit der Zuhörer seinem Bericht vertrauen kann.

Nichts soll dies weniger bedeuten, als daß er etwa in einem altmodischen Stil erzählt; kein wahrer Chronist hat je anders geschrieben denn als ein Kind seiner Zeit; für die Vergilbtheit braucht er nicht selber zu sorgen. Mein Wort will lediglich sagen, daß die Abgelöstheit von den Leidenschaften, die eine Chronik im Lauf der Jahre von selber erhält, für den Epiker notwendig ist. Er muß den Geschehnissen nahe genug sein, sie zu bezeugen; aber er soll nicht die Leidenschaft selber, nur die Chronik davon geben: die Erfahrung muß vollendet sein. Denn der Zuhörer braucht einen Führer, dem er vertrauen kann, und führen kann nur, wer die Geschehnisse ganz übersieht und diese Übersicht in der ruhigen Bestimmtheit all seiner Schritte und Weisungen zur Schau trägt, wer eben eine »Chronik der Leidenschaft« gibt.

*

Es würde lehrreich sein, nunmehr an einem Beispiel — etwa am Michael Kohlhaas — nachzuweisen, wie eine Erzählung im Einzelnen aussehen muß, um eine solche Chronik der Leidenschaft vorzustellen. Damit würden wir aber schon in die Anwendung abgleiten, bevor wir den Erzähler ganz abgeleuchtet hätten. Denn im Individuellen allein, wie wir ihn bisher betrachteten, kann er sich noch nicht erfüllen. Er hat es nicht mit einem beliebigen Zuhörer, sondern vielen zu tun, die nicht willkürlich zusammen gerafft, sondern ihm durch die gemeinsame Sprache verbunden sind. Wenn eine andere Kunst sich über ihre vermeintliche Unabhängigkeit vom Volkstum zu täuschen vermag, so ist die Dichtung der volkstümlichen Gebundenheit durch ihr Mittel, die Sprache, gewiß. Es gibt keine Sprache des Einzelnen und keine Sprache der Menschheit, nur das Volk spricht; und der Dichter ist sein Mund, heißt es.

Während der Einzelne gemeinhin von seiner »Muttersprache« unbekümmert Gebrauch macht, und zwar so, daß er nicht nur die geprägten Worte

und Wendungen in den Mund nimmt, sondern sich auch ihrer Erfahrung und Weisheit bedient, ist sich der Dichter dieses Gebrauchs bewußt. Er weiß, daß die Sprache nicht nur das Schicksalskleid ist, darin sich das Wesen des Volkes zur Schau trägt, sondern daß Wesen und Schau in der Wandlung alles Lebendigen begriffen sind. Wenn er am vielbemühten »Webstuhl der Zeit« sitzt, aus den bunten Fäden der Leidenschaften die Bilder der Ordnung zu wirken, so ist es das Volk, aus dem er die bunten Fäden bezieht und dem er die Bilder liefert. Was also hindert uns zu sagen, daß es der Mythos ihres Volkes sei, darin der Epiker und seine Zuhörer einander begegnen? Der Mythos nicht nur als die Summe der volkstümlichen Sagen, sondern auch als der Lebensboden gemeint, aus dem sie wuchsen und noch wachsen.

Wir malen zwar keine Götter mehr an den Himmel; aber alles, was volkstümliches Allgemeingut geworden ist vom Eulenspiegel bis zum alten Fritz zeigt die ungebrochene Neigung und Fähigkeit des Volkes, seine Sinnbilder zu gestalten. Wenn ich in der Vorrede zu meiner »Halsbandgeschichte« sagte, daß die Weltgeschichte kaum anders denn als die Summe von Sagen in den Köpfen existiere, so bleibt das Volk als Schöpfer dieser Sagen übrig, und der unbekanntere wie der bekannte Epiker als Gestalter ist an den Mythos seines Volkes gebunden; ein Dasein auf eigene Faust ist schon durch die Sprache unmöglich gemacht, deren Erfahrung und Weisheit er sich bewußt bedient.

Der Mythos eines Volkes ist also nicht mit seiner Mythologie abgedankt — wie es die historische Betrachtung gern annahm — sondern er ist die Selbstbespiegelung jenes »großen unwillkürlichen Wesens« — wie Goethe das Volk nannte — das, darin dem Einzelnen gleich, »sich nicht entfliehen« kann und sich nach dem Gesetz vollenden muß, »wonach es angetreten« ist. Wo anders als in diesem Mythos soll die Dichtung ihren Lebensgrund haben?

Nun gilt dies freilich als unser besonderes deutsches Schicksal, daß wir uns nicht nach dem Gesetz vollenden konnten, darin wir angetreten waren, daß uns mit dem Pfropfreis des Christentums ein fremdes Gesetz aufgezwungen wurde; so daß wir — wie jeder gepfropfte Baum — die eigenen Säfte an eine fremde Entwicklung setzen mußten, und dadurch den eigenen Lebensboden gefährdeten.

Auch, wenn dies so wäre, könnten wir nicht — wie Hitzköpfe möchten — unserm Lebensbaum die anderthalbjahrtausendjährige Krone absägen, damit die Wildlinge wieder zur eigenen Mythologie ausschlugen; aber schließlich haben wir Deutschen uns das besondere Schicksal am Christentum zugezogen, weil wir uns nicht einen fremden Priesterprunk umhängen

sondern weil wir nach unserer Natur ganz von ihm durchsäuert sein wollten.

Diese Durchsäuerung hat sich im Protestantismus vollzogen, als unsere Deutschheit gegen die Veräußerlichung des Christentums aufbegehrte. Die von Luther beabsichtigte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern ist uns mißlungen; wir haben uns nur abgesondert von Rom: aber diese Absonderung ist durch eine Verwandlung des Christentums geschehen, darin unsere Deutschheit zutage kam.

Indem wir der Kindheitsfrage: Was muß ich tun, um selig zu werden, die das Mittelalter mit Inbrunst an den Himmel der christlichen Heilanstalt richtete, indem wir dieser Frage — die sich in der deutschen Mystik übersteigerte — die Antwort ins Gewissen verlegten, sind wir es, die gefragt werden, und der Fragesteller ist Gott. Nicht mehr um Lohn oder Strafe geht es, sondern darum, ob ich höre und gehorsam bin? Wer aber will die Ohren davor verschließen, daß mit dieser Verkehrung die Scheidung der Tapferen und Feigen wiedergekehrt ist, deren Sinnbild unsere Vorfahren an den Himmel malten? Nicht so, daß unsere Deutschheit das Christentum überwunden habe, sondern so, daß es ganz von ihm durchsäuert wurde. Denn wenn der Sauerteig des Christentums die »Freiheit des Christenmenschen« ist, uns vor der »Gesetzesfurcht« zu erlösen, so hat die deutsche Natur bisher keinen stärkeren Anruf ihrer Verantwortung erfahren.

»Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, du sollst nicht ehebrechen!« steht in der Bergpredigt: »Ich aber sage euch, wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, hat schon mit ihr die Ehe gebrochen.« Damit ist nicht das Gesetz ad absurdum geführt, sondern die Tragik der absoluten Forderung aufgedeckt, die wir nicht bestreiten und nicht erfüllen können.

Ich habe die ganze Nacht gehaßt! gestand Bismarck, der bekanntlich ein gläubiger Christ war und also das andere Wort der Bergpredigt kannte: Liebet eure Feinde! Er wollte sich nicht als Sünder bekennen, nur seine Natur aufbegehren lassen; und er verhehlte nicht, daß er die kreatürliche Leidenschaft seines Hasses fühlte und genoß. In einer Klosterzelle mit seinem Seelenheil beschäftigt, hätte er sich an der Feindesliebe versuchen können; als Kanzler des Reiches in einen unabdingbaren Auftrag gestellt, mußte er das Gezücht hassen, das ihm im Weg war.

Tragisch, sagt Hegel, sei nicht der Konflikt zwischen Recht und Unrecht, sondern zwischen Recht und Recht. Bismarck als Deutscher hätte sich das Recht seines Hasses nicht bestreiten lassen, aber als Christ auch der Bergpredigt nicht das Recht ihres Spruches bestritten. Zwischen beiden Rechten war seine tragische Haltung als deutscher Christ eingespannt,

zu der er sich tapfer bekannte und mit der er sich getrost Gott anheim gab; wie wir es alle tun müssen, »ohne Verdienst und Würdigkeit«, weil wir uns nicht durch Gesetzeserfüllung der Verantwortung entziehen können, die in jeder Entscheidung auf unsere Tapferkeit wartet.

Denn nun sind wir soweit, wieder an unser Ding, die Epik, zu denken. Um Entscheidung ginge es darin, sagten wir, und zwar nicht zwischen diesem oder jenem: ob ich nach dem Gesetz tun oder nicht tun darf, was ich möchte, sondern ob ich tun will, was ich muß nach meinem Gewissen. »Ihr habt keinen knechtischen Geist empfangen!« lehrt die Freiheit des Christenmenschen; und der Zuhörer, scheinbar weitab von solcher Lehre, schlüpft in den Helden des Dichters ein, Entscheidungen zu treffen, die seinen Alltag weit hinter sich lassen.

Denn der Alltag kennt die »Freiheit des Christenmenschen« nicht; er lebt aus dem Sowohl als auch und lobt die Gesetzeserfüllung. Ein Volk aber, das aus der Alltagsmoral allein leben wollte, würde taub und gering; es hätte mit der Freiheit seiner Entscheidung nicht nur den Lebensgrund seines Mythos, sondern sich selber verloren.

Leben kann ein Volk nur aus der Tapferkeit seiner letzten Fragestellung. Dazu braucht es den Dichter, der die Leidenschaften ruft, dem Mythos Antwort zu geben. Nicht Seiendes zu schildern oder Vergangenes zu beschwören, sondern um Werdendes zu wirken, sitzt der Dichter mit großen und kleinen Aufträgen seines Volkes am »Webstuhl der Zeit«.

SEELE UND RAUM.

VON

KARL GROOS (TÜBINGEN).

Ist das Sein, das wir als seelisch bezeichnen, in jeder Hinsicht unräumlich? Descartes hatte die Wesenszüge der Ausdehnung und des Denkens so verteilt, daß die Ausdehnung das grundlegende und ausschließliche Merkmal des Körperlichen bildete und daher der unkörperlichen, aber denkenden Seele nicht zukommen konnte. Der weitreichende Einfluß seiner Lehre hat wohl dazu beigetragen, daß man die völlige Unräumlichkeit des Seelischen als etwas geradezu Selbstverständliches voraussetzte. Ich bin nicht dieser Meinung.

Zum seelischen Sein werden die Bewußtseinsinhalte gerechnet oder, wie ich lieber sage, die *E r l e b n i s i n h a l t e*. Denn es gibt auch ein Wissen v o m Erlebten, das im engeren Sinne als Bewußtsein, besser als *B e w u ß t h e i t* bezeichnet wird und eine höhere Stufe des seelischen Verhaltens bildet. Beidem steht in der menschlichen Seele ein *I c h* gegenüber, das Erlebnisse und Bewußtheit des Erlebten »hat«. Außerdem muß man aber noch einen *S e e l e n g r u n d* annehmen, dem das vom Ich Erlebte entspringt, der jedoch auch »Dispositionen« in sich birgt, die als solche nicht in den Erlebniskreis unseres Ich hineinreichen. Aus den lenkenden Einflüssen dieses Seelengrundes, der in engem Zusammenhang mit den stofflichen Bedingungen des Lebens steht, erklären sich nach vitalistischer Auffassung außerdem die besonderen Leistungen des Organismus, die in der unbeseelten Natur nicht anzutreffen sind: das Wachstum, die Heilung, die Zeugung, die Vererbung, die Verwertung früheren Geschehens und manches andere. Für die Frage nach der Ausgedehntheit des Seelischen soll das Ich und die Bewußtheit überhaupt nicht in Betracht gezogen werden. Nur von den Erlebnisinhalten und von dem Seelengrunde wird hier gesprochen.

Dabei stößt man auf die Unterscheidung einer bloß »erscheinenden« und einer »an sich« bestehenden Räumlichkeit. Da diese Ausdrücke hier

nicht im Sinne der kritischen Philosophie anwendbar sind, muß Folgendes bemerkt werden. Man kann von einer Erscheinung »für« Etwas und einer Erscheinung »von« Etwas reden. Das von dem Menschen Erlebte, also auch sein Erlebnis der Ausgedehntheit, ist Erscheinung im ersten Sinne: es ist für ein erlebendes und um sein Erleben wissendes Ich vorhanden. Dagegen wäre es wohl keine zutreffende Auslegung des Wortes, wenn man sagen würde, das Erlebte sei Erscheinung des Seelengrundes; man wird es besser als seine Auswirkung bezeichnen. Auch der Begriff des an sich (oder nicht an sich) Bestehenden bedarf einer Erklärung. Als Auswirkung des Seelengrundes sind die Erlebnisse ebenso wirklich wie dieser selbst. Und sie können, wie betont werden muß, auch wirklich sein, ohne einem um sie wissenden Ich zu erscheinen. Denn man pflegt den Tieren mancherlei Erlebnisse zuzuschreiben, obwohl man nicht annimmt, daß sie ein solches Ich besitzen müssen. Wenn »an sich« der Gegensatz zu »für mich« sein soll, dann wären diese Zustände an sich wirklich. Versteht man aber darunter eine vom Erlebten unabhängig vorhandene Wirklichkeit, so ist vor allem an die Raumwelt der Naturforschung zu denken, dann aber auch an die Wirklichkeit des »Lebens«, die mit dem »Erleben« nicht zusammenfällt. Denn obgleich mit den unserem Ich nicht erscheinenden Lebensvorgängen ebenfalls Erlebnisse verbunden sein können (so in den der Gesamtseele untergeordneten Entelechien), wird man dennoch einen seelischen Untergrund annehmen müssen, der im Zusammenhang mit den stofflichen Bedingungen Erlebnisse aus sich hervorgehen läßt, aber nicht selbst in Erlebnissen besteht. Sollte dieser Untergrund ausgedehnt sein, so wäre das ebenfalls eine »an sich« bestehende Räumlichkeit.

Wenn das Erlebte, wie es hier geschieht, zum seelischen Sein gerechnet wird, so muß dabei das Ergebnis einer begrifflichen Zerlegung vorausgesetzt werden, die M e i n o n g nach dem Vorgang von T w a r d o w s k i zu der Unterscheidung von erlebten »I n h a l t e n« und auf Grund dieser Inhalte gemeinten »G e g e n s t ä n d e n« geführt hat ¹⁾. Halten wir einen Ball in der Hand, so haben wir es mit einem stofflichen Gegenstande zu tun, der nicht in den Bereich des Seelischen gehört ²⁾. Aber die Inhalte, die dabei als Gesichts- und Berührungserlebnisse auftreten, sind von seelischer Natur. Wie dieses Herausspringen des (»intentionalen«) Gegenstandes aus den erlebten Inhalten vor sich geht, braucht hier nicht erörtert zu werden. Aber daß alle Gegenstände, stoffliche und unstoffliche,

1) Vgl. mein »Seelenleben des Kindes«, 1923, S. 34 f.

2) Nach dem Sprachgebrauche Kants wäre ein solcher Gegenstand als »Erscheinung« zu bezeichnen, weil er räumlich ist.

wirkliche und unwirkliche, nur auf Grund von seelischen Erlebnisinhalten wahrgenommen, vorgestellt oder gedacht werden können, ist unbestreitbar.

Diese Erlebnisinhalte sind nun in ihrer seelischen Seinsweise nicht durchweg, aber zu einem beträchtlichen Teile ausgedehnt, obwohl sie nicht stofflich sind. Für meinen Zweck genügt der Hinweis auf das Nebeneinander, wie es etwa zu dem Wahrnehmungs- oder Phantasiebild eines farbigen Fleckes gehört. Als erlebtes Bild ist der Fleck nicht stofflich, aber die Ausgedehntheit gehört so ursprünglich zu seinem Wesen wie die Färbung. Die Behauptung, daß alles seelische Sein unausgedehnt sei, kann sich daher gar nicht auf die unserem Ich erscheinenden Erlebnisinhalte beziehen. Das Phantasiebild eines roten und gelben Fleckes ist ausgedehnt, und wir können, wenn es genügend deutlich ist, sogar angeben, ob die rote oder die gelbe Färbung einen breiteren Raum einnimmt. Sagt man, es sei nicht »eigentlich« ausgedehnt, so meint man (vermutlich im Gedanken an den Stoff), daß es nicht tastbar und wägbare ist; ausgedehnt ist es aber trotzdem, und ohne solche Räumlichkeit der seelischen Erlebnisinhalte wüßte man überhaupt nichts vom Raume. — Wenn es demnach *n e b e n* unräumlichen Erlebnisinhalten auch räumliche gibt, so wird man unter Berücksichtigung dieses »Sowohlalsauch« vielleicht doch erwägen müssen, ob nicht das seelische Sein noch in anderer Hinsicht, d. h. abgesehen vom Erleben, teils unausgedehnt, teils ausgedehnt sein könne.

Eine vom Erlebnisraum unabhängige (in diesem Sinne »an sich« bestehende) Ausdehnung soll, wie schon betont wurde, für das Ich als reines Subjekt des Erlebens so wenig in Betracht gezogen werden, wie für sein Wissen vom Erlebten, also für die Bewußtheit. Es kann sich nur darum handeln, ob auch der *S e e l e n g r u n d*, dem die Erlebnisse entspringen, unausgedehnt sein muß. *K a n t* hatte es freilich überhaupt bestritten, daß es eine Räumlichkeit an sich gebe. Diese das ganze Weltbild verändernde Annahme mußte einmal gewagt werden, führt aber zu schwer erträglichen Folgerungen. Da sie nicht auf einem zwingenden Schlusse beruht, wird wohl die (»neorealistic«) Auffassung den Vorzug verdienen, die *M a x P l a n c k* als die »vernünftige« Deutung der naturwissenschaftlichen Arbeit bezeichnet hat: die fortschreitende *E n t f e r n u n g* des wissenschaftlichen Weltbildes von unseren ursprünglicheren Vorstellungen bedeutet zugleich eine zunehmende (wenn auch niemals vollendete) *A n n ä h e r u n g* an die an sich bestehende Wirklichkeit¹⁾. Wenn das zutrifft, dann muß es eine Räumlichkeit an sich geben. Um eine solche

1) *Max Planck*, Das Weltbild der neuen Physik, 5. Aufl., 1936, S. 16.

handelt es sich auch da, wo man an die Möglichkeit denkt, dem Seelen-
grunde Ausdehnung zuzuschreiben.

Wer den Gedanken an diese Möglichkeit ohne weiteres als sinnlos ver-
wirft, auf den scheint mir die Voraussetzung einzuwirken, daß alles Aus-
gedehnte stofflich sein müsse, wie sich das aus den cartesianischen Be-
griffsbestimmungen ergibt. Das wird schon durch die Räumlichkeit vieler
Erlebnisinhalte widerlegt. Und wenn man in Hinsicht auf die an sich
bestehende Ausdehnung im Gegensatz zu Descartes das Dasein eines
l e e r e n Raumes annimmt, in dem sich die gesonderten, den Stoff bil-
denden Weltelemente befinden, so ist diese Voraussetzung auch hier nicht
zutreffend. Die Naturforscher pflegen in der Tat von einem leeren Raume
zu sprechen und dabei zu betonen, daß zwischen den Gestirnen die stoff-
bildenden Weltelemente nur spärlich vertreten sind. Auch wenn man das
Vorhandensein eines unwägbaren Weltäthers annimmt und diesen ato-
mistisch vorstellt, bleibt das »Kenon« bestehen, von dem Demokrit sagte,
es sei ebenso wirklich wie der Stoff. Gibt es aber einen leeren Raum, so ist
damit anerkannt, daß es in dem an sich Seienden Unstoffliches geben
kann, das dennoch ausgedehnt ist. Gilt das auch von dem Seelengrunde,
so scheint mir seine enge Wechselbeziehung mit den physiologischen Ge-
hirnprozessen verständlicher zu sein, als wenn ein raumloses Seelisches
unmittelbare Einwirkungen vom Stoffe erleidet und ihn seinerseits un-
mittelbar beinflußt. Indem ich mich so auf den leeren Raum beziehe, um
die Möglichkeit eines ausgedehnten, aber unstofflichen Seelengrundes zu
erweisen, ist das für mich keine von außen herangezogene Stütze; denn
ich vertrete in meiner Weltauffassung die Ansicht, daß der Seelengrund
das innere Wesen dessen bildet, was wir als den leeren Raum bezeichnen.
Dazu ist jedoch eine d y n a m i s c h e Raumlehre erforderlich, die ich
zunächst allgemein, also ohne besondere Berücksichtigung des organi-
schen Lebens und der menschlichen Seele darlegen muß.

Sieht man vom seelischen Sein ab, so besteht die Welt für die Wissen-
schaft aus gesonderten Wirkungsträgern, die sich in dem Kontinuum des
leeren Raumes bewegen. Was sich aus ihnen bildet, bezeichnet man als
»stofflich«, obwohl ihr eigenes Wesen nicht genauer bekannt ist und sich
bis jetzt sogar unter verschiedenen Versuchsbedingungen verschieden dar-
stellt (als Korpuskeln oder als Wellen) ¹⁾. Die vorherrschende Auffassung
geht nun dahin, daß in der unbelebten Natur alle Wirkungen aus den ge-
sonderten Weltelementen (aus ihren »Zentralkräften«) stammen, während
das stetige und umfassende Sein des Weltraumes an dem Geschehen nicht

1) Vgl. meinen Aufsatz »Rückkehr zu Mach?«, Blätter für Deutsche Philosophie, 1937.

mitbeteiligt ist. Auch die zur Erklärung der Lebewesen von den Vitalisten angenommenen Entelechien werden von ihnen, wie schon hier bemerkt sei, als unräumliche Naturfaktoren gedacht, die in den Raum hineinwirken, ohne daß dieser etwas anderes wäre als die wirkungslose Stätte, an der sich ihre lenkenden Einflüsse auf das stoffliche Sein vollziehen. Wenn man aber den Standpunkt einnimmt, daß alles Wirkliche wirkt (quod existit, agit), dann muß sich die Folgerung ergeben, daß auch der leere Raum von eigenen Kräften erfüllt ist.

In der Tat ist eine solche dynamische Raumauffassung auch von Naturforschern als etwas Mögliches in Erwägung gezogen worden. So habe ich in verschiedenen Schriften auf W. N e r n s t verwiesen, der für seine Vermutungen über die Entstehung hochwertiger Atome gewaltige Energien voraussetzt, die er zwar selbst in den Weltäther verlegt, wobei er jedoch hinzufügt, man könne, wenn man wolle, auch an den »leeren Raum« denken ¹⁾. Macht die Philosophie von dieser Möglichkeit eines von eigenen Kräften erfüllten Raumes Gebrauch, so muß sie wohl zu der weitergehenden Vorstellung gelangen, daß das Sein, das von außen her betrachtet (und doch nie als Anschauung dargeboten) den Begriff des leeren Raumes ergibt, als etwas überall Wirksames am Naturgeschehen beteiligt ist, so daß schon das Verhalten zweier Weltelemente ein Ergebnis darstellt, an dem außer ihren Zentralkräften auch die Kräfte des Kenón beteiligt sind. Die Fernwirkung würde dann durch ein Leeres hindurchgehen, das bei der Art dieses Durchgangs mitbestimmend ist.

Auf die das gesonderte Sein der Weltelemente übergreifenden Einwirkungen des Kontinuums würde man aber vor allem eine Tatsache zurückführen können, die aus den Wirkungen der Weltelemente allein kaum zu verstehen ist, nämlich die auch in der leblosen Natur herrschende O r d - n u n g , die von dem Aufbau der Atome bis hinauf zu den Sternsystemen eine sich immer wieder erneuernde Hierarchie bewegter Formungen bildet. Denn in einem ausschließlich von den Kräften der Weltelemente erfüllten Universum wäre, wie es B o l t z m a n n ausdrückte, die Unordnung wahrscheinlicher als die Ordnung. Fragt man dann nach der Wesensart der dem Raume inwohnenden Gestaltungskräfte, so kann die Metaphysik eine (schon angedeutete) Vermutung machen, die über die der Naturforschung zur Verfügung stehenden Begriffsmittel hinausgeht, aber die Aussicht auf weitreichende Zusammenhänge des ganzen Weltgeschehens eröffnet und damit zu dem Thema meines Aufsatzes zurückführt.

1) W. N e r n s t , Das Weltgebäude im Licht der neueren Forschung, 1921.

Vorher muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß eine solche dynamische Auffassung des Weltraumes die *Zeitlichkeit* des gestaltenden Kontinuums voraussetzt. Denn ohne Zeitlichkeit gibt es in der Natur keine Vorgänge, also auch keine Wirkungen ¹⁾. Nun hat allerdings die von *Minkowski* vorgeschlagene Verbindung von Raum und Zeit zu einer statischen Weltanschauung geführt, weil Raum und Zeit einem vierdimensionalen Kontinuum Platz machen sollten, dessen vierte, die Zeit vertretende Dimension im Grunde zeitlos war. Daraus entstand eine Entzeitlichung des Weltbildes (nur unser Bewußtsein durchläuft eine an sich unzeitliche Ordnung), die an Kant erinnern konnte, obwohl sie anderen Beweggründen entsprang. Aber wenn man dabei nicht nur an zweckmäßige rechnerische Symbole denkt, sondern eine Annäherung an das Wesen der Wirklichkeit selbst vollziehen will, so scheint mir diese Lehre nicht durchführbar zu sein ²⁾. Anders verhält es sich bei *M. Palágyi*, der schon vor *Minkowski* Raum und Zeit zu einer Einheit zusammenfaßte, aber so, daß eine dynamische Raumtheorie entstand, die den Raum selbst in etwas »Fließendes« verwandelte, das sich in diesem Fließen beständig erneuert ³⁾. Von hier aus gesehen stellt das raumzeitliche Kontinuum nicht nur eine Ordnung des Seins, sondern auch eine Ordnung des Werdens dar oder, wenn man »dynamisch« im eigentlichen Sinne des Wortes versteht: eine Ordnung *m a c h t* des Werdens.

Wie schon erwähnt wurde, muß nach meiner Ansicht dem dynamisch gedachten raumzeitlichen Kontinuum in erster Linie die Herstellung der großartigen Formenhierarchie zugeschrieben werden, die auch die leblose Natur durchwaltet; denn sie kann aus den bloßen Zentralkräften nicht abgeleitet werden, wenn es richtig ist, daß diese für sich allein eher zur Unordnung als zur Ordnung, eher zur Auflösung als zum Aufbau, eher zum Chaos als zum Kosmos führen würden. Will man sich nun eine Vorstellung von dem Wesen der dem Kontinuum innewohnenden Gestaltungskräfte machen, so drängt sich die Erinnerung an das zielstrebige Verhalten der Seele auf, die von den ersten Lebensäußerungen bis zu den höchsten Leistungen der Kultur hinauf eine hierarchische Gestaltung des Gegebenen durchführt, die formal mit den weltbeherrschenden Ordnungen verwandt ist ⁴⁾. Natürlich ist es vorsichtiger, von einer solchen Analogie

1) »Zeitlose Akte« sind nach meiner Ansicht auch sonst abzulehnen.

2) Sie wird ausführlich in *A. Wenzels* »Wissenschaft und Wirklichkeit« besprochen (1936).

3) *M. Palágyi*, Neue Theorie des Raumes und der Zeit, Ausgewählte Werke, Bd. III, 1925, S. 1 f.

4) Vgl. den Beitrag zur Strukturphilosophie, den ich mit der Überschrift »Enkapsis« 1926 in der Zeitschrift für Psychologie veröffentlicht habe.

keinen Gebrauch zu machen und die Natur der im Kosmos waltenden Ordnungsmächte völlig unbestimmt zu lassen; denn das Arbeiten mit Analogien führt nicht zu gesicherten Ergebnissen, solange eine Bestätigung durch die Erfahrung ausgeschlossen ist. Aber die Metaphysik, die sich in ihrem Streben nach einer umfassenden Weltanschauung auch sonst auf die Erwägung von Denkmöglichkeiten beschränken muß, darf den unsicheren Weg der Analogie auch hier beschreiten. Unternimmt sie das Wagnis, so wird ihr das dynamisch gedachte Kontinuum zur *Weltseele*, die als unstoffliche und zielstrebige Macht einen ordnenden Einfluß auf die Weltelemente ausübt und mit dem zusammenfällt, was von außen betrachtet auf den Begriff des leeren Raumes führt. Die so gewonnene Einheit eines Weltbildes, in dem auch das Universum von lenkenden Seelenkräften erfüllt ist, muß dann, wie ich noch hinzufügen möchte, auch auf die Deutung des menschlichen Kulturschaffens zurückwirken, auf das ich in diesem Aufsatz nicht weiter eingehe. Denn nun erscheint dieses als eine Fortsetzung des kosmischen Strebens nach Stoffgestaltung, die zu einer von der Bewußtheit des Sollens erfüllten Aufgabe wird, ja zu einem dem Menschen gegebenen Auftrag; denn wenn der Weg der Analogie folgerichtig zu Ende gegangen wird, dann muß die im Raum ausgebreitete Weltseele wie die menschliche ein unausgedehntes um seine Ziele wissendes Ich enthalten, das von der Menschheit die Fortführung seines Ordnungstrebens verlangt — eine Vorstellungsweise, die über den Pantheismus hinausgeht.

Damit kehrt die Erörterung wieder zu der menschlichen Seele zurück. Auch unser Seelengrund kann als eine (nur relativ selbständige) Ausgliederung der mit dem Kontinuum identischen Weltseele und damit als ausgedehnt (aber unstofflich) vorgestellt werden. Wie die Weltseele in Wechselwirkung mit dem gesamten Weltstoff steht, so unser Seelengrund mit dem Teil der Weltelemente, die mit ihm zusammen, aber in ihrem Bestande veränderlich, den einzelnen Organismus bilden. Aus dieser Wechselwirkung ¹⁾ entspringen die Erlebnisinhalte, die zum Teil eine uns erscheinende Räumlichkeit aufweisen und damit unseren Begriff einer an sich vorhandenen Räumlichkeit ermöglichen. Die innere Einheit des ausgedehnten Seelengrundes ist in der menschlichen Seele das um sich wissende unausgedehnte Ich, das sich zu der gleichfalls unausgedehnten Bewußtheit des Erlebens erhebt. Wenn auf diese Weise unser seelisches Sein zum Teil eine an sich bestehende Räumlichkeit besitzt, zum Teil unausge-

1) Ich setze die Annahme der Wechselwirkung voraus, ohne sie hier begründen zu können.

dehnt ist ¹⁾, so wird die Annahme dieser Verschiedenheit durch die Tatsache unterstützt, daß die dem Ich erscheinende Räumlichkeit ebenfalls nur einem Teil des erlebten Inhalts zukommt.

Bezeichnet man den das organische Leben ermöglichenden Seelengrund also die Gesamtentelechie des Leibes, so ist mit dem Vitalismus anzunehmen, daß diese von der Weltseele umfaßte Ganzheit noch weiter in ein großes System von ihr untergeordneten Entelechien ausgegliedert ist, die den einzelnen Teilen des Leibes innewohnen, aber im Gegensatz zur vitalistischen Lehre ausgedehnt sind. Dabei wird es nötig, zwischen der Art, wie sich das dynamische Kontinuum in der Sphäre des Lebens und wie es sich in der unbelebten Natur auswirkt, zu unterscheiden. In der Welt, mit der es die Physiker und Astronomen zu tun haben, geht der Ordnung schaffende Einfluß vielleicht nur von der Weltseele aus, die es ohne Zwischenglieder ermöglicht, daß sich die Weltelemente immer wieder zu einer Hierarchie von Ganzheiten zusammenschließen. Sollten auch in diesem Gebiete besondere Ausgliederungen der allumfassenden Weltseele anzunehmen sein, die den hierarchisch geordneten stofflichen Ganzheiten vorstehen, so wären sie doch den organischen Entelechien nicht gleichzusetzen, weil hier die früher erwähnten besonderen Leistungen des Lebens (Zeugung, Vererbung, Heilung usw.) nicht anzutreffen sind. Von Gestirnsseelen (Fechner) kann man daher auch in diesem Falle nicht sprechen, wenn man dabei an etwas denken will, was der Sonderart der organischen Entelechie gleichkommt.

Im Bereiche des Lebens handelt es sich nun darum, das metaphysische Wagnis zu wiederholen, das schon bei der allgemeinen dynamischen Raumauffassung unternommen wurde. Ich hatte ausgeführt, daß es freilich vorsichtiger sei, die den leeren Raum durchwaltenden Kräfte in ihrem Wesen unbestimmt zu lassen, daß es aber der nach einem einheitlichen Weltbild verlangenden Metaphysik trotzdem gestattet werden müsse, sich jene Kräfte (im Sinne einer Denkmöglichkeit) nach der Analogie unserer auf Ordnung abzielenden Seele vorzustellen. In entsprechender Weise kann man sich zum Vitalismus verhalten, der, weit über unseren Erlebnis-kreis hinausgehend, die den Organismus aufbauenden und erhaltenden Mächte auf seelische Entelechien zurückführt. Auch wer davon überzeugt ist, daß die physikalisch-chemischen Gesetzlichkeiten zum Verständnis des Lebens nicht ausreichen, kann es für richtiger halten, zwischen diese

1) Ob man in dieser Hinsicht die Unterscheidung von Seele und »Geist« anwenden kann, lasse ich hier unerörtert. Für die dem Ich erscheinende Räumlichkeit und Unräumlichkeit der Erlebnis-inhalte wäre sie nicht durchführbar, da z. B. auch der Erlebnis-inhalt eines Duftes kein Nebeneinander aufweist.

und das seelische Geschehen eine weitere Schicht von Kräften einzuschalten, die das Leben ermöglichen, aber nicht seelisch, sondern ihrem Wesen nach unbekannt sind. Demgegenüber habe ich immer angenommen, daß in diesem Gebiete uns unbewußte Erlebnisse auftreten, die vielleicht nicht über die Spannung und Lösung eines dunklen Dranges hinausgehen, aber doch die seelische Natur jener Faktoren beweisen würden. Eine solche Annahme scheint mir in der wichtigen Erweiterung des Instinkt-begriffes eine Stütze zu finden, die der Zoologe R. Demoll (nach dem Vorgang von Buitendijk) vorgeschlagen hat.

In seinem Buche »Instinkt und Entwicklung« (1933) hat Demoll zunächst darauf hingewiesen, daß sich das rätselhafte Verhalten, das wir als instinktiv bezeichnen, schon bei Tieren feststellen läßt, die nicht über besondere, die Erregungen verarbeitenden Nervenzentren verfügen, so daß es Instinkte gibt, die unabhängig von einem Nervensystem sind (S. 29). Von da aus gelangt er zu der viel weitergehenden Auffassung, daß man auch die zielvollen Bewegungen der einzelnen Zellen und Zellteile, auf denen die Entwicklung und Erhaltung der Lebewesen beruht, als instinktiv bezeichnen kann. Nicht nur das Verhalten des ganzen und »fertigen« Tieres ist von Instinkten geleitet, sondern schon seine Entwicklung baut sich auf Bewegungen seiner Teile auf, die instinktiv genannt werden können. So fließt »das Rätsel der in's Zweckmäßige gerichteten Entstehung eines Organismus und der scheinbar vorausahnenden Instinkthandlung in eines zusammen. Das Kernproblem des Instinkts ist damit zwar nicht aufgeheilt, aber es ist als wesensgleich erkannt mit dem großen Mysterium der Entwicklung« (S. 61).

Diese Erweiterung des Instinkt-begriffes, die in Demolls Schrift durch viele Beispiele erläutert wird, halte ich für berechtigt und wertvoll. Das »Mysterium« des scheinbaren Vorausahnens, das dem Instinkt im gewöhnlichen Wortsinne und den Entwicklungsvorgängen gemeinsam ist, läßt sich auch nach Demolls Ansicht nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaft erklären, sondern nur auf dem ungesicherten Wege metaphysischer Vermutungen verständlicher machen, nämlich durch den Gedanken, daß »ein überindividuelles Seelisches« in den Einzelwesen »verzweigt« ist und »diese Wunder schafft« (S. 77), also doch wohl durch den Gedanken einer Weltseele, der als »Urgeist« ein zielbewußtes Ich innewohnt. Schon damit wird vorausgesetzt, daß die im Organismus verzweigten, seine Entwicklung und Erhaltung lenkenden Kräfte, also die Entelechien des Vitalismus, aus seelischer Quelle stammen. Wendet man aber auf die hierzu nötigen Bewegungen der Zellen und Zellteile den Begriff des Instinktes an, so müssen nach meiner Ansicht auch diese lenkenden Kräfte selbst als see-

lische Kräfte gelten. Denn mit dem Instinkt ist das Erlebnis eines seelischen »Dranges« verbunden (M c D o u g a l l nennt es »propensity«), der sich zwar seines Zieles nicht bewußt ist, aber nur befriedigt wird, wenn er zu Bewegungen führt, die auf dem von höherer Macht vorgeschriebenen Wege liegen. Es ist also berechtigt, die im Organismus waltenden, seine Ganzheit schaffenden und erhaltenden Kräfte als seelische Entelechien zu bezeichnen. Auch der »dunkle Drang« des Instinktes, der den rechten Weg findet, ohne ein Bewußtsein des Zieles zu besitzen, ist ein Erlebnis; und wo Erlebnisse stattfinden, haben wir es mit seelischem Sein zu tun.

Der nächstliegende Zweck dieses Aufsatzes lag in dem Versuche, der Ansicht von der völligen Unräumlichkeit alles Seelischen ihre anscheinende Selbstverständlichkeit zu nehmen. Wird aber einmal die Möglichkeit zugestanden, daß der Seelengrund Ausdehnung besitzt, ja daß das innere Wesen des leeren Raumes überhaupt von seelischer Natur ist, so wird das für die Einheitlichkeit unseres Weltbildes von Vorteil sein. Es bliebe zwar (der Monadologie und dem psychischen Monismus gegenüber) der Dualismus der gesonderten stoffbildenden Weltelemente und des von seelischen Kräften erfüllten Kontinuums bestehen; aber die Wirklichkeiten, mit denen sich die Natur- und Seelenwissenschaften beschäftigen, würden doch mehr ineinandergreifen und in ihrer Wechselbeziehung verständlicher werden. Der Weltraum hätte Anteil an unserem Seelenleben und umgekehrt wäre das Universum von seelischen Gestaltungs Kräften erfüllt: »der Seele Grenzen«, sagt Heraklit, »kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie.« —

Nun soll aber zum Schlusse noch eine andere Seite der Raumfrage berührt werden. Bisher wurde nur von der Ausgedehntheit gesprochen. Wie verhält sich die Seele zu der O r t s v e r ä n d e r u n g ihres Leibes? Von dem Organismus muß gesagt werden, daß er fortwährend seinen Ort wechselt. Auch wenn ein Mensch ruhig in seinem Bette liegt, bewegt er sich dennoch mit großer Geschwindigkeit um die Erdachse und mit der Erde um die Sonne. Die Frage: »Wo befindet sich indessen seine Seele?« kann auch wieder als völlig sinnlos abgelehnt werden. Denn wenn die Seele in jeder Hinsicht unräumlich ist, dann gibt es für sie überhaupt kein Wo; sie wirkt eben irgendwie aus dem Raumlosen in den Raum hinein, einerlei, ob sich das Stoffliche, mit dem sie in Wechselwirkung steht, an diesem oder jenem Orte befindet. Das ist eine klar formulierte Ansicht; aber ich kann sie so wenig als selbstverständlich betrachten wie die Unausgedehntheit alles Seelischen. Auch in diesem Falle wird man erwägen dürfen, ob die Unstofflichkeit die Ortsveränderung ausschließen muß. Und da kann doch daran erinnert werden, daß die den Stoff bilden-

den Weltelemente, an deren Bewegung niemand zweifelt, vielfach als Kraftzentren vorgestellt werden, die selbst nicht von stofflicher Natur sind. Ja noch mehr: man ist häufig geneigt, diese Kraftzentren nach Analogie der Seele zu denken (was für meine Weltanschauung freilich nicht notwendig ist), und trotzdem wird vorausgesetzt, daß sie sich in beständiger Bewegung befinden. Wenn das als möglich angesehen wird, dann kann es auch nicht widersinnig sein, unsere eigene Seele an den Bewegungen ihres Leibes teilnehmen zu lassen. Ich habe den Eindruck, daß dadurch das tatsächlich so enge Verhältnis der Seele zu den stofflichen Lebensbedingungen verständlicher wird als bei der anderen Auffassung.

Diese größere Verständlichkeit gilt wohl zweifellos für den soeben berührten monadologischen Standpunkt, den ich selbst nicht teile. Denn wenn unsere Seele das innere Wesen eines einzelnen »Uratoms« bildet, so liegt es wenigstens für den, der eine an sich bestehende Bewegung anerkennt, besonders nahe, sie die Ortsveränderung dieses Weltelementes mitmachen zu lassen. Aber auch von meinen eigenen Voraussetzungen aus meine ich einen Gewinn buchen zu können. Hier würde sich die Sachlage so gestalten: Die den Weltraum erfüllende Weltseele ist natürlich nicht nach außen bewegt. Aber die ihr innewohnenden lenkenden Kräfte sind im Gebiete des Lebens zu relativ selbständigen Ganzheiten ausgegliedert, die mit bestimmten, in ihrem Bestande wechselnden Teilen des Weltstoffes eng verbunden sind. Diese ausgegliederten Entelechien nehmen an den Bewegungen teil, die der ihnen zugeordnete Stoff ausführt, und zwar so, daß auch das unausgedehnte Ich, das die innere Einheit der Entelechie bildet, von der Ortsveränderung der seelisch-stofflichen Ganzheit nicht ausgeschlossen ist. Die Beziehung der Seele zum Raume würde daher von dem Gesichtspunkte der Bewegung aus noch weiter reichen als in Hinsicht auf die Ausgedehntheit.

Meine Betrachtungen über das Verhältnis von Seele und Raum widerstreiten der gewöhnlichen Auffassung und können daher als paradox bezeichnet werden. Sie wollen auch keine Sicherheit bieten, sondern nur eine Möglichkeit behaupten. Räumt man aber diese Möglichkeit ein, so wird man, wie mir scheint, zu dem Ergebnis gelangen müssen, daß eine Metaphysik, die das seelische von dem stofflichen Sein unterscheidet und dabei die enge Verbundenheit der beiden Gebiete in Erwägung zieht, auf diese Weise eine größere Einheitlichkeit ihres Weltbildes gewinnt.

HEGELS KRITIK DES CHRISTENTUMS.
ZWEI UNTERSUCHUNGEN ZUR ENTWICKLUNGS-
GESCHICHTE DES PHILOSOPHEN.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

II.

Hegels Frankfurter Zeit (Januar 1797 bis Ende 1800) hat immer für eine besonders wichtige, ja vielleicht sogar für die entscheidende Periode seiner philosophischen Entwicklung gegolten. Dilthey, der ihren Gehalt zuerst entdeckte, rühmte und darstellte, glaubte zeigen zu können, daß Hegel damals einen »mystischen Pantheismus« vertrat, aus welchem sein späteres System durch Hinzutreten der Reflexionsform nach und nach herauswuchs. Diese Auffassung ist insoweit richtig, als Hegel jetzt in Frankfurt mit derselben Entschiedenheit in das Gebiet des Irrationalen vordringt, mit welcher er in Bern den Bezirk des Rationalen und insbesondere des Rational-Moralischen abgeschritten hatte.

Ohne Zweifel war er dem Christentum bisher nicht gerecht geworden. Er kritisierte es »von außen«, d. h. er legte Maßstäbe an, welche dem Wesen seines Stifters kaum entsprachen. Auch in Frankfurt setzte Hegel, wie die Ergebnisse seiner Bemühungen zeigen werden, die Kritik des Christentums fort. Aber er reflektiert jetzt nicht mehr »über« das Christentum, er versucht das Unzureichende des Christentums nicht mehr auf eine Art und Weise herauszuarbeiten, welche bei aller Fortgeschrittenheit der (an Kants Kritizismus anknüpfenden) Fragestellung doch immer noch »Aufklärung« genannt werden muß — sondern er läßt die großartige weltgeschichtliche Erscheinung sich selbst entfalten. An die Stelle einer Kritik, welche der Philosoph vollzieht, tritt das Schicksal, welches das Christentum hatte und noch weiterhin haben wird. Dieses Schicksal ist gerecht. »Das Schicksal ist unbestechlich und unbegrenzt

wie das Leben; es kennt keine gegebenen Verhältnisse, keine Verschiedenheiten der Standpunkte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend. Wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen: nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld. Aber die Ehre einer reinen Seele ist um so größer, mit je mehr Bewußtsein sie Leben verletzt hat, um das Höchste zu erhalten«¹⁾.

Dieser Schicksalsbegriff gestattete Hegel eine vorurteilsfreie Hingabe an das Phänomen. Das Christentum erschien ihm nunmehr ewig und vergänglich zugleich: eine Frucht des lebendigen Geistes, welche nur zu reifen vermochte, als manche Blüte fiel — und welche selber ein Schicksal hat.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Hegel den Zusammenhang von Handlung und Schicksal als Funktion des Lebens nur bis zu einem gewissen Grade zu klären vermochte. Er war ihm aus der griechischen Tragödie vertraut, gewann jedoch durch die Anwendung auf weltgeschichtliches Geschehen und durch die Durchdringung mit einer neuen Auffassung von Sittlichkeit seinen besonderen Sinn. Die Forderung einer auch die Reflexion befriedigenden wissenschaftlichen Bewältigung ließ sich auf die Dauer nicht von der Hand weisen. Damit jedoch verwandelte sich auch der *Pantragismus* der Frankfurter Zeit in den *Panlogismus* des späteren Systems. —

Nichts hatte Hegel die Bejahung des Christentums bisher mehr erschwert als der Umstand, daß er sein religiöses und sein politisches Ideal nicht zu trennen vermochte. Je mehr er aber — besonders auf politischem Gebiete — ins Konkrete ging, um so mehr mußte der Gedanke einer Vereinigung des Religiösen mit dem Völkischen zeitweilig zurücktreten. Schon die Übersetzung bzw. Bearbeitung der Cartschen Schrift (sie erschien 1798 in Frankfurt) bedeutete eine solche Beschäftigung mit praktisch-politischem Detail. Anschließend (1798) gedachte Hegel »die neuesten innern Verhältnisse Württembergs, besonders die Gebrechen der Magistratsverfassung« in einer Denkschrift zu beleuchten, die jedoch ungedruckt blieb und bis auf ein kleines Bruchstück verloren ging²⁾. Zuletzt begann er eine größere und in jeder Hinsicht gewichtige Arbeit »Die Verfassung des Deutschen Reichs«³⁾. Alle diese wirklichkeitsgesättigten Studien, neben welchen auch noch ein (gleichfalls verlorener) Kommentar zu

1) »Hegels theologische Jugendschriften« S. 283 f.

2) Veröffentlicht in »Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Georg Lasson« (1913), S. 150—154.

3) Neu herausgegeben von Georg Mollat, 1935. Dazu »Dokumente zu Hegels Entwicklung« S. 282—288 (Erster Entwurf von 1798/99) und Anmerkungen S. 468 ff.

Sir James Stewarts »Staatswirtschaft«¹⁾ genannt sei, scheinen Hegels praktisch-politisches Interesse so hinreichend beschäftigt und erfüllt zu haben, daß er sich auf der anderen Seite nun auch in den eigentlichen Kern der christlichen Lehre zu vertiefen imstande war, ohne dabei die lebendige Verbindung mit Volk und Staat in jedem Augenblick zu vermissen. Gleichwohl verlor er die »Volksreligion« nicht aus dem Sinn. Am Ende seiner großen neuen Arbeit — in dem Moment, in welchem zuerst Jesus selbst, später die christliche Gemeinde von ihrem Schicksal ereilt werden — taucht auch das alte Ideal wieder auf: »Es ist das Schicksal der christlichen Kirche, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können«²⁾.

Ich werde mich in meiner Darstellung der Frankfurter Periode auf die Betrachtung der theologisch-philosophischen Hauptschrift beschränken. Sie ist in einer fast lückenlosen Ausarbeitung erhalten, welche sich in sechs Abschnitte gliedert und von ihrem Herausgeber Herman Nohl den Gesamt-Titel »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« erhielt³⁾. Umfangreiche Entwürfe gingen dieser Ausarbeitung vorher⁴⁾. Diese wertvollen Skizzen und Meditationen von der endgültigen Fassung getrennt zu analysieren, scheint mir nicht angebracht. Vielmehr empfiehlt sich eine Zusammenfassung schon darum, weil zwischen Entwurf und Ausarbeitung nicht immer ein Fortschritt der philosophischen Entwicklung festgestellt werden kann. Bisweilen lassen die Entwürfe das Grundgerüste des geistigen Zusammenhangs, aus welchem Hegel schöpfte, deutlicher erkennen, als die Ausarbeitung. Auch sind sie umfassender; während sich die Ausarbeitung auf das theologische Thema beschränkt, bewegen sich die Entwürfe in einem weiteren und mehr philosophischen Rahmen. So werden hier z. B. die Probleme »Religionsstiftung«, »Liebe«, »Glauben« nicht nur in ihrer Beziehung aufs Christentum, sondern allgemein und grundsätzlich behandelt.

Ehe ich mit der Darstellung beginne, sei noch bemerkt, welche Haltung Hegel zu der im eigentlichen Sinne »historischen« Forschung einnimmt. Er hat sich darüber an mehreren Stellen⁵⁾ unzweideutig ausgesprochen.

1) Vgl. »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 278—282; dazu S. 466 f.

2) Letzter Satz von »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«. Siehe »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 342.

3) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 241—342. Die einzelnen Abschnitte haben keine Titel.

4) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 368—402.

5) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 334, 320 und 248 f. Vgl. auch S. 292.

»Der Gesichtspunkt des Geschichtsforschers hat mit der Religion nichts zu tun.« Es kommt nicht darauf an, ob eine Evangelienstelle »echt« ist, sondern nur darauf, daß sie »charakteristisch« ist. Wo von Moses und überhaupt von der älteren jüdischen Geschichte gehandelt wird, bemerkt Hegel: das Wesentliche ist, wie diese Begebenheiten »in der Phantasie und in dem erinnernden Leben der Juden vorhanden waren«; der jüdische Geist enthüllt sich in seinem Mythos; das ist die Wirklichkeit, auf welche es ankommt.

*

Hegel hat seiner Darstellung des Christentums eine solche des Judentums vorangestellt. Ich möchte diesem Abschnitt einen noch umfassenderen Rahmen geben und benutze dazu eine wenig bekannte vereinzelte Aufzeichnung, welche gleichfalls aus der Frankfurter Zeit stammt.

Der Geist der Orientalen¹⁾. Der Charakter der Orientalen ist unveränderlich. Wie sie einmal sind, so bleiben sie. Es ist ihnen unmöglich, Entgegengesetztes in sich aufzunehmen und sich damit zu versöhnen. Macht steht hier gegen Macht; es gibt nur Herrschen und Beherrschtwerden.

Der Orientale hat »Achtung vor der Wirklichkeit in der Wirklichkeit«; er respektiert die festen und bestimmten Schranken, welche nicht aufgehoben werden können, sondern einander allenthalben feindlich begrenzen. Eine solche Schranke hat der Orientale bereits an seinem eigenen unveränderlichen Charakter. Da sich die Einzelnen nicht in Liebe vereinigen können (wer liebt, tritt aus seinen Schranken heraus!), so müssen sie objektiv verbunden sein, d. h. unter einem mit Notwendigkeit herrschenden Gesetze stehen. »Deswegen sind im orientalischen Charakter die zwei anscheinend widersprechenden Bestimmungen: Herrschsucht über alles und willige Ergebung in jede Sklaverei, so innig verbunden. Über beides waltet das Gesetz der Notwendigkeit. Herrschaft und Sklaverei, beide Zustände sind hier gerecht, denn in ihnen beiden regiert das gleiche Gesetz der Gewalt.« Der Orientale »läßt sich mit nichts ein, was ihm nicht gleichartig ist. Das Meiste, was an ihn anstoßen kann, weist er auf die Seite. Das Andre bekämpft er und wird Herr darüber, oder unterwirft sich der Gewalt — aber seine Ansprüche bleiben die gleichen. Diese Unwandelbarkeit, diese Unfähigkeit durch die Mannigfaltigkeit der Dinge vielseitig bewegt zu werden, erhält dem Orientalen seine Ruhe.«

1) »Dokumente zu Hegels Entwicklung«, S. 257—261.

Die Welt ist ihm nichts anderes als eine Sammlung von Wirklichkeit; und zwar erscheint ihm das Wirkliche nur in der nackten Gestalt des Entgegengesetzten. Dieser Dürftigkeit sucht er aufzuhelfen, indem er sie phantasievoll ausschmückt. Er hüllt jedes Ding in Bilder ein. Diese Bilder sind prächtig, erhaben, blendend. Aber sie werden nur durch ihre Verbindung poetisch; eine »Gestalt des reinen Lebens« vermag der orientalische Geist nicht hervortreten zu lassen. Seine Poesie ist wie sein Schmuck. Er schmückt sich mit glänzenden Dingen, mit Gold und Edelsteinen, die vielleicht in geborgte Formen gekleidet, zu Blumen vereinigt sind, aber niemals ein »Naturganzes« darstellen.

Die Bestimmtheit des Charakters läßt keine große Mannigfaltigkeit zu. Überall stoßen wir auf das Abstrakte und Eintönige. Es gibt nur Despotismus und Unterwerfung. »Glücklich« ist, wer den Mut hat, das Schwächere zu beherrschen; »klug«, wer den Stärkeren nicht angreift, sondern ihm gehorcht; »weise«, wer sich von der Wirklichkeit auf schmückende Redewendungen und vergleichende Sprüche zurückzieht. »Alles ist ihnen ein bloßes Wirkliches, vom Geist der Liebe undurchdrungen.«

Die Gottheit der Orientalen ist ein unendliches Abstraktum, der reine Gegensatz, der Abgrund von Macht. Diese Gottheit webt die Begebenheiten auf dem Webstuhl ihres Willens und aus dem Quell ihres Befehls fließen die Ströme der Zeiten und Jahrhunderte. —

Soweit unser Text. Betrachtet man diese Niederschrift vom Standpunkte des späteren Systems, so zeigt sich, daß sie wichtige Grundgedanken enthält, an welchen Hegel von nun an immer festhielt. Dazu gehört vor allem die Überzeugung, daß in der orientalischen Welt das Grundverhältnis »Herrschaft und Knechtschaft« waltet, eigentliche Freiheit dagegen noch nicht vorhanden ist. Dieses Grundverhältnis wird als »abstrakt« gekennzeichnet, d. h. es beruht auf einer bloßen Beziehung. Was fehlt, ist (wie Hegel später sagt) die Substanz. Der Charakter des Orientalen kommt nicht in einer »lebendigen Gestalt« zum Ausdruck, sondern er besteht lediglich darin, daß er in Gegensatz zu Anderem getreten ist und diese Entgegensetzung starr festhält. Es entspricht dem Verfahren des reinen Verstandes: in diesem Sinne Grenzen zu setzen und die Unterschiede unversöhnt zu behaupten. Anders die Liebe, die (wie Hegel schon in Tübingen bemerkte) »etwas der Vernunft Analoges« hat, insofern sie Grenzen aufzuheben und Verstandesgegensätze zu versöhnen vermag.

Hegel wußte sehr wohl, daß seine Auffassung des orientalischen Geistes der herkömmlichen widersprach. Es ist ungewöhnlich und auffallend, wenn die Grundstruktur des orientalischen Wesens als »rational« bezeichnet wird — da doch der Einwand nahe liegt, daß die orientalische Poesie mit

ihrer Bilderpracht und die orientalische Religiosität mit ihrer unendlich erhabenen Tiefe alles andere als verstandesmäßig seien. Aber Hegel ließ diesen Einwand niemals gelten. Er war sich, wie unser Text ausweist, schon in der Frankfurter Zeit darüber klar, daß es einen Vorstoß ins Irrationale gibt, welcher letzten Endes dem Rationalen entspringt. Dieser sozusagen »abstrakte Irrationalismus« ist daran zu erkennen, daß das Irrationale dem Rationalen unvermittelt gegenübersteht und jegliche organische Gliederung vermissen läßt. Wenn Hegel später (was wiederholt der Fall ist) in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen erklärt: ein Denker habe »einen orientalischen Ton«, so meint er damit stets, daß das Irrationale bei ihm leer und abstrakt, mithin eigentlich als Verstandesprodukt, auftrete. Dieser Vorwurf trifft das »ἄπειρον« des Anaximander ebenso wie die »Substanz« des Spinoza¹⁾.

Die Erhabenheit der orientalischen Religiosität erscheint Hegel monoton; in der orientalischen Kunst vermißt er die »lebendige Gestalt«. Alle Märchenpracht vermag hier nichts zu helfen; es wird doch immer nur das Eine zum Anderen hinzugefügt, niemals jedoch organisiert. Auch die Spruchweisheit der Orientalen beruht vor allem auf Reflexionen, Assoziationen und Vergleichen; die rationale Struktur verleugnet sich hier nirgends. Es kommt nicht zur Anschauung eines »schönen Ganzen«, wie es von Schiller in den »Briefen über die ästhetische Erziehung« entwickelt und von einem »ganzen Menschen« gefordert worden war. Der Charakter des Orientalen ist kein »totaler Charakter«; er behauptet sich lediglich durch die Unterscheidung.

Nun ist es von höchster Wichtigkeit, daß Hegel jene rationale Grundstruktur auch in der Unterwerfung unter ein abstraktes Gesetz wiedererkennt. Ein solches Gesetz steht dem Menschen genau so unvermittelt gegenüber, wie sich die Einzelnen selbst, so lange sie nur »abstrakte Personen« bleiben, lieblos und unversöhnlich gegenüberstehen. Der Geist des Judentums, dessen Darstellung ich nun folgen lasse, wird diese Starrheit und Unveränderlichkeit des Gesetzes und einer auf den reinen Imperativ gegründeten Religiosität weiterhin zeigen.

Der Geist des Judentums²⁾. Er ist verkörpert in Abraham. Unwandelbar wie der orientalische Charakter überhaupt, erscheint der Charakter des Stammvaters zwar in verschiedener Gestalt, je nachdem er kämpft oder unterliegt, sich durch Aufnahme eines fremdartigen We-

1) Vgl. Glockner, Hegel, I. Band (1929), S. 59 ff., 75 f. und 176 ff.

2) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 243—260; 368—374.

sens verunreinigt, herrscht oder die Fesseln des Stärkeren trägt — und bleibt doch immer derselbe.

Eine ungeheure Naturfremdheit ist Abraham und seiner Nachkommenschaft eigentümlich. Hegel führt sie auf das Erlebnis der Sintflut zurück: ein Einfall, der in den Entwürfen dahin modifiziert wird, daß wohl alle Völker einmal die Lieblosigkeit der Natur erfuhren und dadurch zur Reflexion gezwungen wurden. Aber nirgends geschah diese »Entzweiung mit der Natur« in so radikaler, starrer und unproduktiver Weise wie bei den Juden.

Abraham war in Chaldäa geboren; er verließ jedoch Familie und Vaterland; er wurde zum Stammvater einer Nation durch eine unnatürliche Trennung, welche die Bande der Liebe zerriß. Abraham wollte nicht lieben, sondern als ein heimatloser Fremdling, in strenger Entgegensetzung gegen Alles nur an sich selbst festhalten: als Nomade schweifte er umher, abgesondert und bloß zu Handelsbeziehungen geneigt. Die einzige Liebe, welche er hatte, die Liebe zu seinem Sohne, beunruhigte ihn so lange, bis er sich von seiner Fähigkeit überzeugt hatte, ihn mit eigener Hand zu schlachten.

Der Boden, auf dem Abraham herumwanderte, war eine unermeßliche Ebene; der Himmel über ihm ein unendliches Gewölbe. Seine Reaktion gegen diese Größe und Leere mußte ebenfalls weitausgreifend und unendlich sein. Von seiner Familie losgerissen, ging sein Erhaltungstrieb ins Unbestimmte. Die Trennung von Allem, was ihm Schutz und Sicherheit gab, trieb ihn zur Reflexion. Auch anderen Auswanderern ist solches geschehen; Hegel erinnert an die griechischen Staatengründer. Aber jene suchten sich ein neues Vaterland, wo sie in Freiheit lieben und siedeln konnten. Abraham dagegen gelangte nicht zur »Reflexion in sich selbst«, nicht zum Aufsuchen einer Kraft in sich, mit der er den Objekten widerstände. Er war von einem unmittelbaren Lebensgenuß ausgegangen; nur die Lebensweise änderte sich, vom Genuß hat er sich nicht getrennt; er war noch immer sein »Objekt«, aber dieses Objekt war gefährdet. Aus dieser Gefährdung heraus kam er zur Reflexion: die Wirklichkeit des in Frage gestellten Lebensgenusses stand als ein ungeheures Abstraktum vor ihm.

In dieser Not eines ungewissen Daseins, das sich des Bedürfnisses seiner Selbsterhaltung und seines Genusses unendlich bewußt geworden war, brauchte Abraham einen Gott. Keinen griechischen Gott, der bestimmte Gaben spendete und bestimmte Danksagungen dafür erhielt. Sondern einen mächtigen Herrn, der das ganze Leben schlechthin garantierte und dem dafür auch dieses ganze Leben verpfändet war.

Es ist interessant, worin Hegel die erste Niederlage von Abrahams Nachkommen erblickt. Ihre Freiheit beruhte auf nichts anderem als auf einer abstrakten Trennung von Familie und Vaterland. Auf diese Entgegensetzung war ihr Charakter gegründet. Sie wurden also bereits zu Sklaven, als sie wieder bleibende Wohnsitze annahmen und sich zu anderen Völkern hielten. Diesem »Schicksal« unterlag Jakob; gegen seinen Geist und beinahe zufällig begab er sich in ein Verhältnis, welches für seine Nachkommen zur völligen Unterjochung führte.

An der Befreiung der Juden durch Moses erscheint Hegel vor allem charakteristisch, daß die Juden zwar siegen, aber eigentlich gar nicht gekämpft haben. »Es ist kein Wunder, daß dieses in seinem Freiwerden sich am sklavischsten betragende Volk bei jeder in der Folge vorkommenden Schwierigkeit oder Gefahr durch die Reue, Ägypten verlassen zu haben, und den Wunsch, wieder dahin zurückzukehren, zeigte, daß es ohne Seele und eigenes Bedürfnis der Freiheit bei seiner Befreiung gewesen war.«

Moses hatte sich wieder auf die Gottheit Abrahams besonnen; er hatte »jene unendliche Einheit« wieder fest ins Auge gefaßt, dieses »unendliche Objekt«, dem das Volk diene und das ihm dafür wieder diene. Aber er konnte die Juden nur dazu bringen, daß sie für Augenblicke vor dieser Macht zitterten.

Der Befreier seines Volkes wurde auch sein Gesetzgeber. Moses hatte die Juden von einem Joch befreit, mußte ihnen aber ein anderes dafür auferlegen. Das Prinzip seiner Gesetzgebung war der von den Voreltern ererbte Geist; ihre Voraussetzung, daß den Juden ihr Leben geschenkt und garantiert wurde. Die abstrakte Macht, welche dieses leistete, wird von Hegel als die einzige »Synthese« bezeichnet, welche das Judentum kennt; die »Antithesen« sind das jüdische Volk einerseits und das ganze übrige Menschengeschlecht andererseits. Diese Antithesen sind jedoch die eigentlichen Objekte; die Synthese ist leblos, ohne Gehalt und leer. Ihr Wesen reduziert sich auf eine bloße Beziehung: auf der einen Seite eine animalische Existenz, die auf Kosten der übrigen gesichert wird, auf der anderen Seite der reine knechtische Gehorsam. »Ein gesichertes Essen, Trinken und Begatten« sind die Leistungen, für welche das Göttliche Anspruch auf Verehrung hat. »Die mosaische Religion ist eine Religion aus Unglück und fürs Unglück.« Ihr Ursprung war die Sklaverei in Ägypten. Insofern aber »der Judengott höchste Trennung« ist, alle freie Vereinigung ausschließt und nur Herrschaft oder Knechtschaft zuläßt, bleibt die Unseligkeit bestehen. Es gibt hier keine frohen Spiele, es herrscht keine Liebe; der jüdische Gott ist ernsthaft, eifersüchtig, rächend und ohne Gnade.

Wenn schon keine Gestalt für die Empfindung vorhanden war, so mußte

der Andacht und der Verehrung des unsichtbaren Objekts »doch wenigstens eine Richtung« gegeben werden. Völlig ohne Begrenzung konnte auch dieses unendliche Abstraktum nicht bleiben. Moses gab sie ihm durch das Allerheiligste des Zeltens und des nachherigen Tempels. »Pompejus mag sich wohl sehr verwundert haben, als er sich dem Innersten des Tempels genähert, dem Mittelpunkte der Anbetung, und in ihm die Wurzel des Nationalgeistes, ein Wesen für seine Andacht, etwas Sinnvolles für seine Ehrfurcht zu erblicken gehofft hatte — und bei dem Eintritt das Geheimnis in einem leeren Raume fand.«

Hegel vergleicht dieses Geheimnis des jüdischen Tempels mit dem Geheimnis der Eleusinischen Mysterien. »Von den Bildern, den Gefühlen, der Begeisterung und Andacht zu Eleusis, von diesen Offenbarungen des Gottes war keiner ausgeschlossen, gesprochen durfte von ihnen nicht werden, denn Worte hätten sie entweiht.« Die Israeliten dagegen »konnten von den Gesetzen ihres Dienstes wohl schwatzen«, weil eigentlich nichts Heiliges daran war. »Das Heilige war ewig außer ihnen, ungesehen und ungefühlt.«

»Sehr charakteristisch« findet Hegel die Feier jedes siebenten Tages. »Sklaven muß dies Ausruhen von der Arbeit willkommen sein; aber für sonst freie, lebendige Menschen sich einen Tag in einer bloßen Leerheit, in einer untätigen Einheit des Geistes zu halten und die Zeit, die sie Gott weihten, zu einer leeren Zeit zu machen — konnte nur dem Gesetzgeber eines Volkes einfallen, dem die traurige ungefühlte Einheit das Höchste ist.«

Moses versiegelte seine Gesetzgebung mit einer orientalisch-schönen Drohung des Verlustes alles Genusses und alles Glückes; er brachte vor den knechtischen Geist die Vorstellung seiner selbst, den Schrecken vor der physischen Macht. Überhaupt kommt das Dasein Gottes im Judentum nicht als eine Wahrheit vor, sondern nur als ein Befehl. »An irgend einem Ewigen hatten die Juden keinen Teil; es war weit, weit weg von ihnen.«

Als sie schließlich vollkommen das Eigentum Jehovas geworden waren, war auch er ihr Eigentum — und nun kämpften sie auch als Helden, wie alle Menschen als Helden streiten, wenn ihr innerstes Eigentum angegriffen wird. Gelegentlich »ahndeten sie schönere Geister und dienten fremden Göttern«. Aber gerade in diesem Dienste ergriff sie ihr »Schicksal«; sie konnten nicht Verehrer, sondern nur Knechte dieser Götter werden; ihre Kraft wich von ihnen; denn sie beruht schlechterdings auf der abstrakten Entgegensetzung. Stets führte ihre Vermischung mit anderen Völkern zur Abhängigkeit von ihnen. »Der Druck erweckte wieder den

Haß und damit wachte ihr Gott wieder auf; ihr Trieb nach Unabhängigkeit war eigentlich Trieb nach Abhängigkeit von diesem Eigensten.«

Hegel verfolgt in großen Zügen das »Trauerspiel des jüdischen Volkes« »bis auf den schäbigsten, niederträchtigen, lausigten Zustand, in dem es sich noch heutigtags befindet«. »Es ist kein griechisches Trauerspiel, es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens; jenes kann nur Abscheu erwecken. Das Schicksal des jüdischen Volkes ist das Schicksal Makbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing, und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Objekte, er war Knecht) endlich verlassen, und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte«¹⁾.

Alle späteren Zustände leitet Hegel von diesem ursprünglichen Schicksal ab. Die Juden »setzten sich eine unendliche Macht unüberwindlich gegenüber, wurden von ihr mißhandelt und werden solange weiter mißhandelt werden, bis sie ihr Schicksal durch den Geist der Schönheit aussöhnen und aufheben«. Diesen »erhabenen Versuch« machte Jesus.

Der Geist des Christentums²⁾. Jeder Revolution pflegt ein unbefriedigtes, nach Neuem umhertastendes Streben voranzugehen, ein unruhiges Suchen und Hoffen. So war es auch zu der Zeit, als Jesus unter den Juden auftrat. Die äußere Unabhängigkeit des jüdischen Staates war verloren; das Volk hoffte auf einen mit Macht ausgerüsteten Messias; aber auch die Religiosität zeigte eine Mannigfaltigkeit von Bildungen, welche die Reformbedürftigkeit des Ganzen andeuteten. Die Pharisäer suchten mit Anstrengung vollkommene Juden zu sein; dies beweist, daß sie die Möglichkeit kannten, es nicht zu sein. Die Sadduzäer ließen ihr Jüdisches als ein Wirkliches in sich bestehen, weil es einmal da war, und begnügten sich mit der Zerstreung eines wandelbaren Daseins. Auch die Essener ließen sich nicht in einen Kampf mit dem Gesetze ein, sondern

1) Dilthey hat darauf hingewiesen, wie weit sich Hegel mit dieser Auffassung des Judentums von Herder entfernte. »Man kann den Zustand der jüdischen Bildung nicht einen Zustand der Kindheit, und ihre Sprache eine unentwickelte kindliche Sprache nennen; es sind noch einige tiefe kindliche Laute in ihr aufbehalten oder vielmehr wieder hergestellt worden, aber die übrige schwere gezwungene Art sich auszudrücken, ist vielmehr eine Folge der höchsten Mißbildung.« Mit dieser Mißbildung habe Jesus zu kämpfen gehabt, insofern er sich in ihren Formen darstellen mußte. Vgl. »Hegels theologische Jugendschriften« S. 306.

2) »Hegels theologische Jugendschriften« S. 261, 385—398 (das »Grundfragment«), 261—267.

warfen sich in ein einförmig-asketisches Ordensleben. »Es mußte endlich einer auftreten, der das Judentum selbst geradezu angriff. Aber weil er in den Juden nichts fand, das ihm geholfen hätte, so mußte er untergehen und unmittelbar auch nur eine Sekte gestiftet haben.«

Jesus bekämpfte nicht nur einen Teil des jüdischen Schicksals, sondern stellte sich dem Ganzen entgegen. Er war selbst darüber erhaben und suchte sein Volk darüber zu erheben. Aber solche Feindschaften, wie er aufzuheben unternahm, können nur durch Tapferkeit überwältigt, nicht durch Liebe versöhnt werden. Sein erhabener Versuch, das Ganze des Schicksals zu überwinden, mußte darum in seinem Volke fehlschlagen und er selbst ein Opfer desselben werden.

Was griff Jesus an? Antwort: die Wurzel des Judentums, d. h. das Objektive, den Dienst, die Knechtschaft alles Fremden. Er setzte diesem »Objektiven« ein »Subjektives« entgegen. — Hegel versteht hier unter dem Objektiven das Abstrakt-Unterschiedene und Starr-Gegenüberstehende als ein Äußerliches und Totes. Unter dem Subjektiven dagegen versteht er jene irrationalen Mächte, welche wohl dem Evangelisten Johannes im Sinne lagen, wenn er von Jesus sagt: Er wußte, welche Kraft im Menschen war ¹⁾).

I. An diesem Punkte angelängt, mußte Hegel zunächst einmal das Wesen des Gebots grundsätzlich untersuchen. Er beginnt mit einer groben Unterscheidung der »rein objektiven Gebote« einerseits und der zwar subjektiv entsprungenen, aber objektiv formulierten »moralischen und bürgerlichen Gebote« andererseits. Die »rein objektiven Gebote« verlangen einen bloßen Dienst des Herrn, eine unmittelbare Knechtschaft, einen Gehorsam ohne Freude, ohne Lust und Liebe. Solche durchaus äußerlichen Statuten waren es vor allem, worauf der Gottesdienst der Juden beruhte. Sie ließen den »Geist der Schönheit« vermissen; nur die Unterwerfung kam in ihnen zum Ausdruck; sonst waren sie sinnlos und leer. Dagegen wendete sich Jesus. Er ließ es zu, daß seine Begleiter am Sabbat Ähren ausraufeten; er heilte am gleichen Tage eine verdorrte Hand; er gab dem Gebrauch des Händewaschens vor dem Brotessen eine mehr innerliche Bedeutung. Überhaupt unternahm er es: den jüdischen Gottesdienst zu vergeistigen, indem er ihn auf ein Bedürfnis gründete, welches sich in schöner Weise zu äußern und zu bekräftigen sucht.

Anders als gegen diese rein objektiven Gebote verhielt sich Jesus gegen diejenigen Gesetze, welche wir entweder moralische oder bürgerliche Gebote nennen. Sie sind bereits subjektiv, insoferne sie in einer Tätigkeit

1) So übersetzt Hegel: *αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ* (Joh. 3, 25).

des menschlichen Wesens, in einer seiner Kräfte gegründet sind. Die »Verirrung« besteht nur darin, daß sie entweder ganz oder zum Teil objektiviert werden. Solches geschieht durch die allgemeine und imperativische Formulierung. Diese jedoch ist verschieden, je nachdem es sich um ein moralisches oder um ein bürgerliches Gesetz handelt. In jedem Falle bedeutet das Gesetz eine Begrenzung des Lebens; es tut dem Leben Gewalt an. Immerhin tritt das moralische Gesetz als Selbstbestimmung eines Lebendigen auf: die Grenze der Entgegensetzung fällt also in dieses Eine Lebendige hinein. Die bloß bürgerlichen Gesetze dagegen beziehen sich auf die Entgegensetzung Lebendiger gegen Lebendige; sie sind also äußerlicher als das moralische Gesetz.

Aber Jesus hat sich nicht nur gegen diese Äußerlichkeit oder Positivität der bürgerlichen Gesetze gewendet. Er erkannte, daß auch das moralische Pflichtgebot dem Leben Gewalt antut, indem es eine Seite oder Kraft eines Lebendigen den anderen entgegensetzt; eine Macht »soll« herrschen, die anderen menschlichen Kräfte werden beherrscht. Demgegenüber wollte Jesus »den Menschen in seiner Ganzheit wieder herstellen«. Er konnte unmöglich einen Weg einschlagen, welcher der »Zerrissenheit des Menschen nur einen hartsinnigen Dünkel zugesellt«. Im Geiste der Gesetze handeln, konnte für Jesus nicht heißen: aus Achtung für die Pflicht im Widerspruch zu den Neigungen handeln. Denn »beide Teile des Geistes (man kann bei diesem Zerrissensein des Gemüts nicht anders als von Teilen sprechen) befänden sich ja eben dadurch gar nicht im Geiste, sondern gegen den Geist der Gesetze: der eine, weil er ein Ausschließendes, also von sich selbst Beschränktes, der andere, weil er ein Unterdrücktes ist«. Aus diesem Satze geht hervor, daß Hegel unter »Geist« die Einheit versteht. Der »Geist« der Gesetze müßte also Zerrissenheit aufheben und Einheit stiften. Solche »geistige« Gesetze wollte Jesus verkünden. Die alten Gesetze dagegen widersprechen dem Geist des Gesetzes, insofern sie die Zerrissenheit festhalten und die Entgegensetzung verstärken, anstatt sie zu versöhnen.

Nicht nur die äußerlichen Statuten der Juden, nicht nur die bloße Legalität oder Positivität der bürgerlichen Gesetze, sondern sogar das Pflichtgebot Kants widerspricht dem »Geist«. Die Zerrissenheit wird hier festgehalten, ja verstärkt, niemals jedoch versöhnt.

Man könnte erwarten, sagt Hegel, daß Jesus bloß gegen die Positivität moralischer Gebote, also gegen die bloße Legalität gearbeitet hätte. In der Tat: diesen Standpunkt hatte er selbst in der Berner Zeit vertreten. Jetzt aber findet er, daß auch in dem rein moralischen Gesetz immer noch ein Rest von Positivität steckt. »Das Pflichtgebot ist eine Allgemeinheit,

die dem Besonderen entgegengesetzt bleibt; das Besondere ist das Unterdrückte, wenn jene Allgemeinheit herrscht. «Wehe dem Menschlichen, ruft Hegel aus, das sich nicht gerade im Begriffe der Pflicht findet! Ein Mensch, der nur seine Pflicht tut, wird durch ihr Gebot beherrscht; alles andere ist ausgeschlossen: Triebe, Neigungen, Liebe, Sinnlichkeit dürfen keine Rolle mehr spielen. In dieser Trennung und Entgegensetzung zeigt sich die Positivität.

Es ist nicht zu verkennen, daß sich die neue Auffassung vom Geiste des Christentums auf eine radikale Kritik des Moralismus gründet. Schiller hatte hier die entscheidenden Schritte getan; er hatte gezeigt: »Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden« (Anmut und Würde). Diese Versöhnungs-Idee leuchtet Hegel von jetzt ab immer voran. In der Frankfurter Zeit jedoch geht er zunächst einmal weit über Schiller hinaus. Er stellt dem Gesetze das Leben entgegen und verliert sich in demselben.

War aber Hegel damals wirklich ein »Romantiker«? Ich möchte diese Frage verneinen. Seine »Lebensphilosophie« scheint mir ein Notbehelf des Verstandes, der seine eigene Struktur klar erkannt hatte — nun aber nicht mehr recht weiter weiß. Die grüblerische Tiefe seiner Meditationen darf uns nicht über die Einfachheit, ja Abstraktheit der Prinzipien hinwegtäuschen, welchen das rationale Gerüste verdankt wird. Hegel arbeitet durchwegs mit dem nackten Gedanken der Trennung, der Gegenüberstellung, der Fixierung des Einen gegen das Andere. Wo er diese Trennung feststellt, scheint ihm »Leben zerrissen«. Seine Absicht war jedoch keineswegs: die Trennung einfach rückgängig zu machen, sondern vielmehr: die aufbauenden Kräfte des »ganzen Menschen« gestaltend und organisierend zu ihrer Aufhebung und Versöhnung heranzuziehen. Schiller war hierin bereits erheblich weiter; im sicheren Besitze seiner produktiven Künstlerkraft vermochte er dem Sittengesetze Kants bei aller Kritik doch volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Hegel dagegen sah hier zunächst nur den »hartsinnigen Dünkel« und das Moment der »Feindseligkeit«. Er war kein Dichter. Er forschte im Evangelium.

II. Daß Jesus das Gesetz angriff, war klar. Hegel glaubte auch zu wissen, warum es ihm nicht genügte. Aber was stellte Jesus dem Judentum entgegen? Worin bestand das Aufbauende, das Erlösende, das Neue?

Die Juden waren dem Willen Jehovas versklavt. Autonomie und Selbsttätigkeit würden solcher Passivität und Willenlosigkeit entgegengesetzt sein. Ihr knechtisches Verhalten zeigte sich aber auch in Beziehung auf andere Menschen durch Gefühllosigkeit und Mangel jeglicher schönen Lebensart. Unschuldig und naiv waren sie nicht, wie auch wir es nicht

mehr sind und sein können. Hätten sie ihrem unsichtbaren Herrn gegenüber Selbständigkeit entwickelt, so würde dies Gottlosigkeit bedeutet haben. Wie löste Jesus diese Schwierigkeiten? Antwort: Er milderte die Herrschaft in Vaterschaft, in »Abhängigkeit von einem Liebenden in Ansehung der Not«.

Hegel fragt: setzte Jesus dem Gesetz »Moralität« entgegen? Er stellt fest: »Moralität ist nach Kant die Unterjochung des Einzelnen unter das Allgemeine, der Sieg des Allgemeinen über sein entgegengesetztes Einzelnes«¹⁾. Solches konnte Jesus nicht im Sinne gehabt haben. »Eher Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen, Vereinigung des Gegensatzes, Aufhebung der beiden Entgegengesetzten durch Vereinigung.« Dieser Satz ist außerordentlich wichtig. Er veranlaßt Hegel zu einer genaueren Untersuchung des Begriffes »Einheit« bzw. »Vereinigung«.

Die Verstandeseinheit ist eine unvollständige Einheit; durch sie werden die Getrennten als Getrennte gelassen, die Substanzen bleiben getrennt; die Vereinigung ist nur objektiv. In der Willenseinheit sind die Getrennten keine Substanzen; von den Entgegengesetzten wird eins völlig ausgeschlossen und das andere gewählt. Das Moralische der Handlung liegt in der Wahl. Die Vereinigung in der Wahl bleibt unvollständig und unvollkommen; denn sie enthält stets eine Aufopferung, eine Ausschließung. Das Gesetz der Moral ist von dem Gesetze des Lebens verschieden. Allerdings strebt wahre Moralität nach Angemessenheit und Vereinigung mit dem Gesetze des Lebens. Aber sie formuliert sich doch selbst auch wieder als ein Gesetz — und zwar als ein objektives, d. i. lebensfremdes.

Wir sehen hier, wie sich Hegel dagegen wehrt: Moralität überhaupt mit der Formel Kants gleichzusetzen. Einmal sagt er geradezu: »Moralität ist Aufhebung einer Trennung im Leben.« Er unterscheidet also die Moralität als solche von ihrer objektiven Formulierung. »Das Prinzip der Moralität ist Liebe.« Dieser Satz ist bereits im Geiste des Christentums geschrieben!

Immer entschiedener tritt er jetzt Kant entgegen. »Kants praktische Vernunft ist das Vermögen der Allgemeinheit, d. h. das Vermögen auszuschließen.« Das Gebot ist zwar subjektiv, ein Gesetz des Menschen — aber ein herrisches Gesetz, das anderes unterjocht, was im Menschen gleichfalls vorhanden ist.

1) Da wir die kritischen Kommentare zu Kants »Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre« (1797), sowie zu der (1797 in 4. Auflage erschienenen) »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« nicht mehr besitzen, die Hegel im August 1798 niederzuschreiben begann, so läßt sich die schroffe Distanzierung von Kant nur in ihren Ergebnissen feststellen, nicht aber Schritt für Schritt verfolgen. Vgl. »Dokumente zu Hegels Entwicklung« S. 280 f.

Jesus setzte dem Gebote die *Gesinnung* gegenüber, d. h. die *Geneigtheit* sittlich zu handeln. »Er sagt nicht: haltet solche Gebote, weil sie Gebote eures Geistes sind — nicht weil sie euren Voreltern gegeben worden sind, sondern weil ihr sie selbst euch gebt — so sagt er nicht!« Er gibt überhaupt keine Gründe an. Er verkündet einfach die sittliche *Gesinnung*. *Gesinnung* hebt die *Positivität* und *Objektivität* der Gebote auf; *Gesinnung* ist besser als »Achtung vor dem Gesetz«; für die *Achtung* sind die Gebote immer ein *Starres* und *Gegebenes*; die *Gesinnung* dagegen ist *lebendig*¹⁾.

Aber Jesus verkündete auch die *Liebe*. *Liebe* ist mehr als *Gesinnung*; *Liebe* äußert sich in dem *Bedürfnis*: die *Handlungen*, welche aus guter *Gesinnung* geschehen, zu vervielfachen und in einer unendlichen *Mannigfaltigkeit* von *Handlungen* ein *Ganzes* zu schaffen.

Auch die *Liebe* hat noch ihre *Schranken*, deren sie sich schämt. Sie »knüpft Punkte in Momenten zusammen«. Aber die *Welt* besteht noch. Es besteht noch *Herrschaft* und *Knechtschaft*. Darum gibt es »schöne Seelen, die unglücklich und nicht in der ganzen Fülle ihrer *Liebe* befriedigt sind; sie haben schöne Momente des *Genusses*, aber auch nur *Momente*«. »Der *Wohltäter* ist immer größer als der *Empfangende*«; so bleiben auch schöne *Handlungen* mangelhaft und beschränkt. Solche *Schranken* der *Liebe* werden überwunden in der *Religion*.

Selbst die wahre »lebendige *Sittlichkeit*«, die nach völliger *Aufhebung* der *Trennung* strebt, vermag ihr *Ziel* nur dann zu erreichen, wenn sie die *Liebe* über alle *Vereinzelung* hinaus bis zu einer höchsten *Einheit* steigert, welche von *Herrschen* und *Beherrschtwerden*, *Bestimmen* und *Bestimmtwerden* schlechterdings nicht mehr berührt wird. Diese *Vollendung* scheint *Hegel* in der von *Jesus* verkündeten *Gotteskindschaft* erreicht. Sie allein gewährt dem *Menschen* sittliche *Freiheit*. »Hat der *Mensch* selbst *Willen*, so steht er in ganz anderem *Verhältnis* zu *Gott*, als der bloß *passive*; zwei *unabhängige Willen*, zwei *Substanzen* gibt es nicht; *Gott* und der *Mensch* müssen also eins sein — aber der *Mensch* der *Sohn*, und *Gott* der *Vater*; der *Mensch* nicht *unabhängig* und auf sich selbst bestehend.« Er existiert nur durch diese »*Modifikation*«; ebenso auch der *Vater*. In keinem anderen Sinne heißt *Jesus* »der *Menschensohn*«. »In diesem *Sohn* sind auch seine *Jünger*; auch sie sind eins mit ihm: eine wirkliche *Transsubstantiation*, ein wirkliches *Einwohnen* des *Vaters* im

1) Gelegentlich bemerkt *Hegel*, daß der Ausdruck »*Gesinnung*« insoferne nicht recht glücklich sei, als er die *Bereitschaft* sittlich zu handeln nicht genügend anzeige. Er klinge zu *passiv*. (Vgl. »*Hegels theologische Jugendschriften*,« S. 293. Der Satz wurde allerdings wieder ausgestrichen.)

Sohn und des Sohnes in seinen Schülern.« Diese alle sind nicht schlechthin getrennte und nur im allgemeinen Begriffe vereinigte Substanzen, sondern »wie ein Weinstock und seine Reben; ein lebendiges Leben der Gottheit in ihnen«.

Diese Religion verkündete Jesus: den Glauben an den Menschensohn. Er forderte nicht, daß wir an einen Gedanken oder an eine Idee glauben, sondern an den lebendigen Gott. »Platon setzt das reine Leben und das Beschränkte in eine Verschiedenheit der Zeit; er läßt die reinen Geister vorher ganz in der Anschauung des Göttlichen gelebt haben und sie im Erdenleben dieselben sein, nur mit verdunkeltem Bewußtsein jenes Himmlichen.« Anders bei Jesus. Wer im Anschauen Gottes lebt, ist ein Kind Gottes. Die Entgegensetzung der Anschauenden gegen das Angeschaute fällt in der Anschauung selbst weg; ihre Verschiedenheit als Subjekt und Objekt ist »nur die Möglichkeit der Trennung« und zugleich die Lebendigkeit der Einheit. »Ein Mensch, der die Sonne immer anschaute, wäre nur ein Gefühl des Lichts, das Gefühl als Wesen.« Solche mystische Vernichtung wollte Jesus nicht. Er sagte nur: ihr müßt werden wie die Kinder.

Es ist charakteristisch, daß sich Hegel in diesem Zusammenhang ausdrücklich gegen die »Schwärmer« wendet, die ein Einwohnen Gottes und Christi in sich durch Passivität hervorbringen oder empfinden wollen. Sie »werden wieder von einem Objekte beherrscht«; sie sind nicht in Wahrheit frei; ihre religiöse Vereinigung beruht auf einer vorausgegangenen abstrakten Unterscheidung.

Besondere Aufmerksamkeit verdient auch der Gebrauch, den Hegel von dem Ausdruck »schöne Seele« macht. Er legt Wert darauf, daß die Handlung des Weibes, welches wohlriechendes Wasser über Jesus goß, im Evangelium wörtlich als eine schöne Handlung (*ἔργον καλόν*) bezeichnet wird ¹⁾. Aber »religiös« nennt Hegel »die freie schöne Ergießung einer liebenden Seele« niemals. Von entscheidender Wichtigkeit ist ihm hier lediglich, daß kein Gesetz im moralischen Sinne des Worts aufgestellt und befolgt wird.

Es ist schade, daß Hegel die Geschichte vom verlorenen Sohne nicht ausführlich gedeutet hat. Wie er sie sich zurechtlegte, ist jedoch klar. Er notiert Lukas 15, 32 und bemerkt dazu: »Leben und Rückkehr zum Leben, aber keine Regel darüber.« Das soll heißen, daß der ursprüngliche Lebenszusammenhang mit der reuigen Heimkehr des Sohnes wiederhergestellt ist: eine Versöhnung, welche ein Freudenfest rechtfertigt. Aber selbst dafür gibt es kein Gebot und keine Regel. Es ist eine Selbstverständlichkeit. »Dasein kann nicht bewiesen werden.« An die Stelle des »Sollens« tritt

1) Vgl. a. a. O. S. 397 mit S. 292 f.

das Unmittelbare; wo bisher Begriffe »herrschten«, enthüllt sich »eine Modifikation des Lebens«.

Der Ausdruck »M o d i f i k a t i o n« begegnet uns jetzt wiederholt bei Hegel. Auch die Gotteskindschaft wurde mit diesem Worte umschrieben. Was versteht Hegel eigentlich darunter? Ohne Zweifel: kein »Verhältnis« zwischen Getrenntem, sondern genau jenes »Ineinander« von Verschiedenheit und Einheit, welches in der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes gemeint ist. Bis zuletzt hat Hegel diesen »widerspruchsvollen« Begriff von nun an festgehalten. Bildet er doch die rational-irrationale Keimzelle seines ganzen späteren Systems!

In der Frankfurter Zeit hob er jedoch den »Widerspruch« in diesem Begriffe noch nicht hervor; er »reflektierte« noch nicht hinein, sondern begnügte sich mit der »Anschauung eines lebendigen Ganzen«, wie jeder Organismus es zeigt. Der Weinstock und seine Reben war für Hegel damals nicht bloß ein Gleichnis, sondern ein »Dasein«, das begrifflich nicht weiter aufgeschlossen werden kann. Die Anschauung eines solchen Lebendigen zeigte ihm unmittelbar, wie etwas mannigfaltig und eins zugleich ist. Und so lebendig war diese Anschauung selbst, daß der abstrakte Gedanke gar nicht aufkommen konnte: im Weinstock stecke ein »Widerspruch«.

Vergegenwärtigen wir uns jedoch, daß Hegel diese lebendige Anschauung nicht besser zum Ausdruck zu bringen wußte als mit dem dürftigen Worte »Modifikation« — so sehen wir ihn an einem bedenklichen Punkte seiner Entwicklung angelangt. Unmöglich, daß ihm diese Verlegenheitsformel auf die Dauer genügen konnte! Er hatte drei Möglichkeiten. Er konnte die Reflexion nach Kräften verbannen und einen romantischen Intuitionismus verkünden. In diesem Falle hätte er auf jedes System verzichten müssen. Er konnte aber auch die Anschauung des Ganzen festhalten und das Relationsverhältnis zugleich zu klären versuchen. In diesem Falle würde er niemals einen Widerspruch konstatiert, wohl aber an die Stelle der absoluten Einheit grundsätzlich das rational-irrationale Zusammen gesetzt haben. Hegel ging weder den ersten noch den zweiten Weg. Er hielt die Idee der Einheit grundsätzlich fest und unterwarf (!) ihr die organische Ganzheit. Da er gleichzeitig die logischen Verhältnisse aufs scharfsinnigste klärte, konnte es gar nicht anders geschehen, als daß ihm der »Widerspruch« zum philosophischen Prinzip wurde.

Der Augenblick, in welchem uns das Wort »Modifikation« begegnet, ist jedenfalls einer der lehrreichsten in der Entwicklung unseres Philosophen. Ein tiefes Problem erscheint hier gleichsam noch verschleiert und mit einem Worte zugedeckt, hinter welchem es sich aber nicht auf die Dauer verstecken kann.

Die Bergpredigt¹⁾. »Unmittelbar gegen Gesetze gekehrt zeigt sich der über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt.« Hier wird an einer Reihe von Beispielen gezeigt, wie an die Stelle der bisher geltenden Gebote ein »Sein« tritt: eine »Modifikation des Lebens«.

Allerdings kleidete Jesus das, was er den Geboten entgegen- und über sie setzt, gleichfalls in die Form von Anweisungen. Hegel bemerkt dazu: »Diese Wendung ist in einem ganz andern Sinne Gebot, als das Sollen des Pflichtgebots; sie ist nur die Folge davon, daß das Lebendige gedacht, ausgesprochen, in der ihm fremden Form des Begriffs dargeboten wird.« Entscheidend bleibt, daß die sogenannten Gebote Jesu nicht mehr als ein Allgemeines und Objektives dem Besonderen entgegengesetzt sind. Diese Entgegensetzung liegt noch im Pflichtgebot. Es ist seinem Wesen nach ein Allgemeines, ein Begriff. Jesus dagegen sagte: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen (*οὐκ ἤλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι*). Das Wort, welches er verwendet, bedeutet »vollmachen«. Was Jesus vorfand, waren Gesetze, bei welchen die an sich leere Form die Hauptsache war. Ihm aber kommt es auf den Inhalt an. Dieser Inhalt wird von ihm geboten: es ist das Lebendige selbst, was aus ihm spricht.

Jesus fängt seine Predigt mit Paradoxen an, in denen seine volle Seele sogleich unzweideutig erklärt, daß die Menschen von ihm ganz etwas Neues, einen anderen Genius, eine andere Welt zu erwarten haben. »Es sind Schreie, in denen er sich begeistert sogleich von der gemeinen Schätzung der Tugend entfernt, begeistert ein anderes Recht und Licht, eine andere Region des Lebens ankündigt, deren Beziehung auf die Welt nur die sein könne, von dieser gehaßt und verfolgt zu werden. In diesem Himmelreiche zeige er ihnen eine Gerechtigkeit, die vollständiger sei als die Gerechtigkeit der Pflichtlinge: eine Ausfüllung (*πλήρωμα*) des Mangelhaften der Gesetze.«

Hierauf zeigt er dieses Ausfüllende an mehreren Gesetzen. Das Gebot »Du sollst nicht töten« ist ein für den Willen jedes vernünftigen Wesens objektiv-verbindlicher Grundsatz, der dem kategorischen Imperativ zufolge als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Aber dieses kalte Gebot der Vernunft wird nun von Jesus derartig verlebendigt und mit Inhalt erfüllt, daß es nicht mehr nur ein Sollen ausdrückt, sondern ein Sein darstellt. Jesus setzt dem Gebote »Du sollst nicht töten« den höheren Genius der Versöhnlichkeit (»eine Modifikation der Liebe«) entgegen, der nicht nur nicht gegen jenes Gesetz handelt, sondern es durchaus überflüssig macht. In der Versöhnlichkeit verliert das Gesetz seine

1) »Hegels theologische Jugendschriften« S., 267—275, 395 ff., 398—402.

Form; das Leben steht hier höher als der Begriff; der Inhalt ist konkret und gediegen: jede feindselige Gesinnung, jede zornige Aufwallung, jedes harte Wort wird unmöglich, und das Leben ebendadurch nicht etwa ärmer, sondern reicher.

Ebenso stellt Jesus der pflichtmäßigen Treue in der Ehe und dem Rechte der Scheidung die Liebe entgegen, welche auch die Begierde ausschließt. »So ist einesteils die Heiligkeit der Liebe die Ergänzung (das *πλήρωμα*) des Gesetzes wider den Ehebruch; und diese Heiligkeit gibt allein Fähigkeit, wenn eine der vielen Seiten des Menschen sich zum Ganzen oder gegen das Ganze erheben wollte, sie niederzuhalten; denn nur die Empfindung des Ganzen, die Liebe, vermag die Zerstreung des Wesens zu verhindern. Andernteils hebt die Liebe die Erlaubnis sich zu scheiden auf; gegen die Liebe kann weder solange sie lebt, noch wie sie aufhört, von Erlaubnis und Recht die Rede sein. Das Aufhören der Liebe gegen ein Weib, in welchem noch die Liebe ist, macht sie sich selbst ungetreu werden und sündigen. Ihr Schicksal kann ihr in diesem Falle freilich nicht erspart werden und die Ehe ist an sich getrennt; aber der Beistand, den der Mann von einem Rechte und Gesetze holt und durch den er Rechtlichkeit und Schicklichkeit auf seine Seite zieht, heißt der Verletzung der Liebe des Weibes noch eine niederträchtige Härte hinzufügen.« Nur einen Fall nimmt Jesus aus: hat das Weib ihre Liebe einem anderen zugewendet, so »kann der Mann ihr Knecht nicht bleiben«.

Das dritte Beispiel, an welchem Jesus das *πλήρωμα* erläutert, ist der Eid. Wenn die Juden bei dem Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem oder bei ihrem Haupthaare schwuren und ihren Eid Gott anheimstellten, so »knüpften sie die Wirklichkeit des Versicherten an ein Objekt«. Dieser Anknüpfung an etwas Objektives widerspricht Jesus. Er bekräftigt nicht die Pflicht, den Eid zu halten, sondern er setzt die Wahrhaftigkeit an seine Stelle. »Das Gesetz nicht falsch zu schwören, ist durch die Wahrhaftigkeit erfüllt und zugleich ist sie darüber erhaben.« Weder der Himmel, noch die Erde, noch das Haupthaar ist des Menschen, sondern fremdes Eigentum. Die Wahrheit darf nicht an etwas Fremdes geknüpft werden, sondern »der Zusammenhang des Wortes und der Handlung muß lebendig sein und in dem Menschen selbst beruhen«.

»Aug um Auge, Zahn um Zahn, sagen die Gesetze. Die Wiedervergeltung und die Gleichheit derselben ist das Prinzip aller Gerechtigkeit, das Prinzip, auf dem jede Staatsverfassung ruhen muß.« Jesus hingegen fordert eine »Erhebung über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit durch die Liebe, in welcher mit dem Rechte auch das Gefühl der Ungleichheit, der Haß gegen die Feinde und jegliches Sollen verschwindet«.

»Laß die linke Hand nicht wissen, was die rechte tut.« Jesus will damit nicht nur sagen, daß gute Handlungen nicht vor anderen Leuten zur Schau gestellt werden sollen, sondern er wünscht sogar unsere eigene Reflexion über die Pflichtgemäßheit der Handlung zu entfernen. Der kategorische Imperativ Kants setzt eine solche Reflexion voraus. Die Handlungen einer »schönen Seele« dagegen sind nicht von moralischem Selbstbewußtsein begleitet; die Selbstverständlichkeit, mit welcher hier das Sittliche geschieht, macht jeden Pharisäerhochmut unmöglich.

Schließlich gibt Jesus auch eine Art zu beten an, die weder geschwätzig ist, noch als moralische Pflicht vorgestellt werden kann. »Betet in eurem Kämmerlein.« Nichts Fremdes darf sich hier einmischen. Ein solches »reines, einsames und einzelnes« Gebet ist das Vaterunser.

Hegel hat die Ausführungen über das Vaterunser nicht in seinen endgültigen Text aufgenommen; in ihnen regt sich zum ersten Male wieder entschiedene Kritik. »Es ist nicht das Gebet eines Volks zu seinem Gotte, sondern das Gebet eines Isolierten, Unsicheren, Ungewissen.« »Ein Volk kann nicht wünschen: Dein Wille geschehe.« »Ein Volk von Ehre und Stolz tut seinen eigenen Willen und weiß von keinem andern als einem feindlichen.« »Gib uns heute unser tägliches Brot« ist »eine Bitte der stillen Einfalt, die im Munde eines Volks nicht paßt, das sich seiner Herrschaft über die Nahrungsmittel bewußt ist und unmöglich nur den Gedanken an die Speise eines Tages haben kann.« »Um Gedeihen des Ganzen, um freundliche Natur kann ein Volk wohl beten; beten ist jedoch nicht bitten.« Auch das Bewußtsein eigener Sünden, welches sich in der Wendung »Vergib uns unsere Schuld« äußert, ist einem Volke nicht gemäß. »Nationen sind Getrennte, Abgesonderte; es ist nicht gedenkbar, wie sie einer anderen Nation verzeihen sollen.« Nur der Einzelne kann beten: so viel Liebe ich habe, so viel möge ich erfahren.

Wenden wir uns nach diesen nur im Entwurf vorhandenen Äußerungen wieder der eigentlichen Darstellung zu, so zeigt sich, daß die Idee einer künftigen Volksreligion auch hier keineswegs in Vergessenheit geriet. Jesus forderte im weiteren Fortgange seiner Rede Abwerfung der Lebenssorgen und Verachtung der Reichtümer. Dagegen glaubt Hegel unter allen Umständen Stellung nehmen zu müssen. Er erklärt rundweg: »Eine solche Forderung hat keine Wahrheit für uns; es ist eine Litanei, die nur in Predigten oder in Reimen verziehen wird. Das Schicksal des Eigentums ist uns zu mächtig geworden, als daß Reflexionen darüber erträglich, unsere Trennung davon denkbar wäre.« Daß der Besitz von Reichtum mit allen seinen Rechten und Sorgen in die Menschen Bestimmtheiten hineinbringt, deren Schranken den Tugenden Abbruch tun, ist Hegel aller-

dings klar. »Der Reichtum verrät sogleich seine Entgegensetzung gegen die Liebe, gegen die Ganzheit dadurch, daß er ein Recht und in einer Mannigfaltigkeit von Rechten begriffen ist. Jesus erhob sich über die ganze Sphäre des Rechts und des Eigentums; er ließ sie gelten, aber sie blieb ihm profan. Wer ihm nachfolgt, richtet nicht und hofft nicht auf Gerechtigkeit; er liebt grenzenlos und hofft auf Gnade.

Den Schluß der Bergpredigt machen eine Reihe von (freilich nur unvollständigen) Parabeln. »Diese Parabeln sind weder morgenländische Allegorien, noch griechische Mythen; es sind in des Wortes eigentlicher Bedeutung Gleichnisse.« Eine Nutzenanwendung oder Moral kommt nicht in ihnen vor, sondern nur »das Geschichtliche, der Fortgang des Seienden, des Lebendigen«, das an sich selbst geheimnisvoll ist und sich gleichnisweise äußert, weil es nicht anders dargestellt zu werden vermag.

Hegel hebt hervor, wie unendlich radikaler und revolutionärer doch Jesus gewesen sei, als der Täufer Johannes. Jener sagte: wer zwei Röcke oder überflüssige Speise hat, gebe dem, der gar nichts hat; die Zöllner gemahnte er: nicht mehr Abgaben zu fordern als vorgeschrieben; die Soldaten: niemanden zu plagen, nichts zu erpressen, sondern von ihrem Solde zu leben. Jesus dagegen predigte keine bestimmten Tugenden; er lehrte »die Gesetz- und Pflichtlosigkeit in der Liebe«. Johannes fühlte diesen gewaltigen Unterschied auch selbst und verkündigte einen Anderen, der die Wurfschaufel in der Hand die Tenne fegen werde. Nicht mehr mit Wasser würde Jener taufen, sondern mit Feuer und Geist. —

Überblicken wir Hegels Interpretation der Bergpredigt im ganzen, so läßt sich bei unbefangenen Lesen deutlich erkennen, daß der alte Plan einer Kritik des Christentums auch in der Frankfurter Zeit weiter verfolgt wird. Die Idee der Volksreligion ist keineswegs aufgegeben. Es kann jedoch keine Rede mehr davon sein, das positive Christentum mit den Mitteln der Kantischen Ethik zu einer moralischen Vernunftreligion zu läutern. Diese neugewonnene Erkenntnis tritt so breit in den Vordergrund, daß es sich zunächst gar nicht mehr um eine Kritik des Christentums zu handeln scheint. An ihre Stelle rückt die Kritik des Moralismus und überhaupt jeder philosophischen Freiheitslehre, welche auf ein Sollen aufgebaut ist und sich gesetzmäßig formuliert. Hegel stellt dem abstrakten Gesetz das konkrete Leben gegenüber — und in diesem Sinne faßt er nun auch den revolutionären Kampf Jesu gegen die Gesetzesreligion der Juden auf. Er versucht seinen eigenen philosophisch-ethischen Bestrebungen eine deutlichere Richtung zu geben, indem er sie durch die Lehrwirksamkeit Jesu beispielhaft erläutert. Dabei kann er sich aber nur soweit an Jesus anschließen, als seine durch die Idee einer religiös-poli-

tischen Volksgemeinschaft bestimmten Zukunftsbestrebungen nicht gefährdet werden.

Nicht nur das Judentum, sondern auch das Christentum hat sein Schicksal, dem es zuletzt erliegt. Ehe Hegel jedoch seine Betrachtungen nach dieser Richtung hin weiterverfolgt und zeigt, wie und warum sich sowohl an Jesus selbst wie an der christlichen Gemeinde ein Schicksal erfüllen mußte, welches notwendig aus ihrem eigenen Wesen floß, befaßt er sich zunächst einmal mit dem Unvergänglichen und Ewigen des Christentums: mit der Liebe. Die Liebe war dem Gesetz entgegengestellt worden; sie bleibt auch für jede künftige Volksreligion wesentlich.

In zwei verschiedenen Gedankengängen vergegenwärtigt sich Hegel das Liebesproblem. Zuerst ganz allgemein, ohne Beziehung auf das Christentum. Sodann im Sinne des Neuen Testaments. Es wird gezeigt, wie das Schicksal, mit welchem sich zu versöhnen der jüdischen Gesetzesreligiosität unmöglich war und blieb, durch die christliche Liebe in der Tat versöhnt zu werden vermag.

Ich beginne mit der ersten Meditation.

Die Liebe¹⁾. Dilthey hat von dieser Aufzeichnung gesagt, daß sie »wie ein Hymnus klinge«, »in die Tiefen der alten Mystik reiche« und »die Stufen der Einigung des Menschen mit Gott« zum Inhalt habe. In Wahrheit handelt es sich keineswegs um einen Hymnus, sondern um ein hartes Ringen mit einem schwierigen Problem, zu dessen Bewältigung die bisher erarbeiteten philosophischen Mittel noch kaum ausreichen. Auch wollte Hegel kein Geheimnis künden, welches sich nur bei verschlossenen Verstandestüren im Dunkel eines schlechthin Irrationalen ahnen läßt; er bemüht sich aus allen Kräften um begriffliche Klärung. Was aber das Thema anbelangt, so lassen sich nur am Anfang Beziehungen zu Judentum und Christentum feststellen; im weiteren Verlauf jedoch spricht Hegel von Scham und Zeugung, von der Entwicklung des Kindes, von der Bedeutung des Schenkens unter Liebenden und der Gütergemeinschaft in der Ehe. Er führt Worte an, welche Julia zu Romeo spricht, und es kann nicht der geringste Zweifel bestehen, daß er in der Liebe zwischen Mann und Frau das Ideal der Liebesbeziehung überhaupt erblickt.

Zum Verständnis des komplizierten Aufbaus ist zunächst einmal notwendig, das Grundproblem klar herauszustellen. Es besteht darin, daß die Liebe durchaus nicht als Beziehung oder Relation zwischen zwei Getrennt-Bleibenden gedacht werden kann, sondern als eine Vereinigung

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 378—382 (ein besonderer Bogen; der Anfang fehlt).

gedeutet werden muß, welche jegliche Trennung aufhebt. So ausgesprochen, ist uns dieses Grundproblem keineswegs neu. Die Liebe, welche Jesus lehrte, ist ja gleichfalls dadurch ausgezeichnet, daß sie den Standpunkt der Entgegensetzung überwindet. Es entsprach dem ganz und gar unmystischen konkreten Wirklichkeitssinne Hegels, diese »Modifikation des Lebens« nun auch in jener wundervollen Offenbarung zu betrachten, welche zu jeder Zeit und an allen Orten stattfindet, wo sich Liebende vereinen.

Das Fragment beginnt mit der Charakteristik jener bloß rationalen Beziehung, die mit wahrer Liebe nicht verwechselt werden darf. Sie ist daran zu erkennen, daß sie einem »Objekte« gilt und nichts weiter als ein »Verhältnis« bedeutet. So »liebte« Abraham sich und sein Volk; so »liebt« der Kosmopolit das ganze Menschengeschlecht. Es kommt hier nicht zu einer »lebendigen« Vereinigung; es bleibt bei einer »toten« Relation. Das natürlich-organische Leben reduziert sich auf einen bloßen Beziehungs-Zusammenhang. Der Mensch selbst existiert nur, insofern er sich den Objekten entgegensetzt und in Beziehungen tritt, bei welchen notwendigerweise alles auf Herrschaft oder Knechtschaft hinausläuft. Die Gegenstände, mit welchen eine solche abstrakte Verbindung aufgenommen wird, wechseln; fehlen können sie dem Menschen nie. Aus diesem Grunde ist auch der Verlust immer nur ein relativer, über welchen man sich in orientalischer Weise beruhigen kann, da er ja wieder ersetzt zu werden vermag. Hegel weist hier nicht ausdrücklich auf das alttestamentliche »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen« hin; aber es ist zwischen den Zeilen zu lesen, daß er daran denkt. Auch läßt sich bereits vermuten, daß bei der wahren Liebe der Gedanke an einen Ersatz ausgeschlossen sein wird ¹⁾).

Mit besonderer Ausführlichkeit umschreibt Hegel die Situation des Menschen, welchem nur eine solche auf Relation beruhende Scheinliebe möglich ist. Sein Wert reduziert sich auf »Anteil an der Herrschaft«. Wo kein Ding seinem wahren Gehalte nach, d. h. insofern es die Wurzel seines Wesens in sich trägt, in Betracht kommt und alles relativ bleibt, da muß der Mensch mit Zittern und Zagen um den Fortbestand dieses »Materiellen« betteln, in welchem »alles gegenseitig Bedingung und Bedingtes« ist. Seine eigene Existenz besteht ja gleichfalls nur in der unfreien Verflechtung in diesen Beziehungs-Zusammenhang!

Nach dieser Vorbetrachtung, deren Grundgedanken uns bereits vom »Geist des Judentums« her bekannt sind, wendet sich Hegel der wahrhaft lebendigen Liebe zu. »Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur

1) Merkwürdigerweise hat Hegel diese Folgerung nirgends ausdrücklich gezogen.

unter Lebendigen statt.« Es läßt sich nicht leugnen, daß Hegel in der Erläuterung dieses Satzes zuerst zu weit geht. Er behauptet, daß »alle Entgegensetzungen ausgeschlossen« wären. Wahre Liebe sei nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen, und dessen Einheit selbst durch Entgegensetzung zustande kommt. Wahre Liebe beruhe auch nicht auf der von Kant sogenannten praktischen Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt. »Sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches. Sie ist ein Gefühl.« Aber »nicht ein einzelnes Gefühl«, sondern ein »Gefühl des Lebendigen«. Fühlendes und Gefühltes dürfen hier nicht so unterschieden werden, wie der Verstand unterscheidet. »Als Lebendige sind die Liebenden Eins«¹⁾.

Wer nur bis zu dieser Stelle liest, könnte in der Tat meinen, daß Hegel hier das Zerfließen in ein schlechterdings unterschiedsloses Lebensganzes im Sinne hat. In Wahrheit jedoch soll nur das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis ausgeschlossen werden. Die Lebensganzheit erweist sich als »modifiziert« — um den Ausdruck zu gebrauchen, der Hegel bis jetzt zur Bezeichnung der in der Einheit aufgehobenen Mannigfaltigkeit beinah als einziger zu Gebote steht. Er fährt fort: In der Liebe ist das Ganze nicht als Summe vieler Besonderer und Getrennter enthalten; gleichwohl ist das Getrennte noch vorhanden; aber nicht mehr als Getrenntes! In der Liebe findet sich das Leben selbst: als eine Verdoppelung des Selbst und Einigkeit desselben.

Diese letzte Wendung ist bedeutungsvoll. Während der Mensch, solange er sich nur zu einem Anderen in Beziehung setzt, auch für seine Person relativ, gehaltlos und unfrei bleibt, entwickelt er nunmehr im Reich der wahren Liebe »den Stolz, der Mittelpunkt der Dinge zu sein«. Sein Selbst erwacht, indem liebend ein Selbst »gefühl« wird. Während die Reflexion immer nur Entgegengesetztes produziert, nimmt die Liebe dem Entgegengesetzten den Charakter des Fremden. »Das Lebendige fühlt in der Liebe das Lebendige.«

Man darf also nicht etwa sagen, daß Verstand und Liebe einander ausschließen. Wie Jesus das Gesetz nicht auflöste, sondern erfüllte, so bildet auch die wahre Liebe das *πλήρωμα* zu dem Beziehungs-Zusammenhang. Daß dies in der Tat Hegels Meinung war, geht aus den Sätzen hervor: »In der Liebe sind alle Aufgaben gelöst: die sich selbst zerstörende Einseitig-

1) Einige Wendungen hat Hegel selbst wieder ausgestrichen; sie stehen bei Nohl unter dem Text. Wenn ich auch solche durchstrichene Stellen zur Interpretation heranziehe, so geschieht es im Hinblick auf den untersuchenden, überlegenden, keineswegs entschiedenen Charakter der ganzen Niederschrift.

keit der Reflexion, und die unendliche Entgegensetzung des bewußtlosen unentwickelten Einigen.« »Auch der Reflexion wird in ihr Genüge geleistet; darum ist die Liebeseinheit vollendetes Leben.«

In diesem Zusammenhang versucht Hegel die »Modifikation« der Lebens-Ganzheit noch auf eine Weise zu umschreiben, die mir bedenklich erscheint. Er sagt: Der unentwickelten Einigkeit stand die »Möglichkeit« der Reflexion, der Trennung gegenüber. Das Lebendige hatte die »Möglichkeit« sich entgegenzusetzen, machte aber diese Entgegensetzung nicht absolut. Das liebende Selbst fühlt sowohl die Möglichkeit des bloßen Beziehungs-Zusammenhangs, wie die Überwindung dieses Rationalen in der Liebe. Und gerade darin besteht die Aufhebung und Vollendung. — Ohne Zweifel stellt diese Reflexion auf die »Möglichkeit« eine extreme Verstandesleistung dar, welche in die Richtung des späteren Panlogismus weist. Es wird sich alsbald zeigen, daß sie zu Konstruktionen führt, welche dem konkreten Leben Gewalt antun.

Damit ist der Punkt erreicht, an welchem sich Hegel der Liebesvereinigung im engeren Sinne des Wortes zuwendet. Während die bisherigen Ausführungen auch auf die christliche Liebe Anwendung finden konnten, ist dies von nun an kaum mehr der Fall.

Während die eigentliche Liebe ein »Gefühl des Lebendigen« ist, kann die rationale Beziehung zwischen den Einzelnen immer nur die »tote Materie« betreffen, in welcher es keine Freiheit gibt. Diesen Unterschied benutzt Hegel, um deutlich zu machen, inwieferne sich Liebende zu trennen und zu unterscheiden vermögen. Er sagt: »Liebende können sich nur insofern unterscheiden, als sie sterblich sind.« Der Tod ist überhaupt das Schicksal der Selbständigkeit; Sterbenkönnen heißt ein »eigenes Lebensprinzip« besitzen. — Dieser ebenso tiefsinnige wie uralte Gedanke wird nun aber keineswegs eindeutig durchgeführt. Auf der einen Seite ist die relative Selbständigkeit der Liebenden gegeneinander an den Körper gebunden; auf der anderen Seite ist doch nicht der leibliche Organismus das principium individuationis, sondern das geistige Selbst. Es gelingt Hegel nicht, dieser Schwierigkeit Herr zu werden. Trotzdem gehören die Bemerkungen über die Scham, welche er in diesem Zusammenhange äußert, zu den gelungensten Partien der ganzen Niederschrift ¹⁾.

»Die Liebe strebt auch die bloße Möglichkeit der Unterscheidung aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen. Das Trennbare macht den Liebenden Verlegenheit; es entsteht eine Art von Widerstreit zwischen der

¹⁾ In meinem kürzlich erschienenen Buch »Das Abenteuer des Geistes« wird (vgl. besonders S. 223 f.) der Versuch gemacht, die Liebesphilosophie des jungen Hegel wieder aufzunehmen und weiterzuführen.

völligen Hingebung und Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung, und der noch vorhandenen Selbständigkeit.« »Die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte; dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham.« »Der Liebesvereinigung schämt sich ein reines Gemüt nicht; es schämt sich aber, daß diese nicht vollkommen ist. Und zwar tritt die Scham durch die Erinnerung an den Körper ein: sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, sondern vor demselben.«

Je mehr aber die Liebe das Trennbare überwindet, um so mehr verschwindet auch jene »Besorgnis, eine widerstehende oder gar eine feste Entgegensetzung zu finden«. »Die Liebe ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben; schüchtern ihre Gaben möchten verschmäh't, schüchtern ihrem Nehmen möchte ein Entgegengesetztes nicht weichen, versucht sie, ob die Hoffnung sie nicht getäuscht, ob sie in ihrem Nehmen und Geben das Lebendige findet.« »Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich, sagt Julia (II, 2) zu Romeo. In der Auswechslung aller Gedanken, aller Mannigfaltigkeiten der Seele, erwirbt die Liebe den Reichtum des Lebens; sie sucht unendliche Unterschiede und findet unendliche Vereinigung; sie wendet sich an die ganze Mannigfaltigkeit der Natur, um aus jedem ihrer Leben die Liebe zu trinken.«

Aus den letzten Sätzen läßt sich ersehen, wie wenig der Begriff »Möglichkeit« am Platze ist, um die Unterschiede zu charakterisieren, welche durch die Liebesvereinigung aufgehoben werden. Die Trennung ist durchaus nicht nur »möglich«, sondern die Mannigfaltigkeit des bloßen Beziehungs-Zusammenhangs ist wirklich und sogar notwendig. Es gibt keine Vereinigung ohne Unterschied, und gerade durch die unendliche Vereinigung der unendlichen Unterschiede wird »der Reichtum des Lebens« lebendig. Auch macht sich Hegel im weiteren Fortgang klar, daß die »Aufhebung aller Unterscheidung« nur in einem zeitlosen Moment gelingt, der wohl erlebt, aber nicht festgehalten werden kann. »Das Sterbliche hat den Charakter der Trennbarkeit abgelegt und ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig sich aus sich Entwickelnden und Zeugenden, ein Lebendiges ist geworden. Die Gottheit hat gewirkt, erschaffen — das Vereinigte trennt sich wieder.« Die Vereinigung selbst ist vollständig und rein von aller Trennung; das Neugezeugte jedoch wendet sich fortan immer mehr zur Entgegensetzung. »Jede Stufe seiner Entwicklung ist eine Trennung, um wieder den ganzen Reichtum des Lebens selbst zu gewinnen.« »Das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte sind das Leben.« Im Kind bleibt die Vereinigung »aufgehoben«, obwohl sich nicht nur die Vereinigten wieder trennen, sondern auch in dem neuen Lebewesen die Mannigfaltigkeit des Daseins von neuem entwickelt werden muß.

Ich möchte hier nicht untersuchen, inwieweit diese Philosophie der Liebe und der Zeugung über die jedenfalls verwandten Gedankengänge Schillers und Humboldts hinausgeht, welche Hegel aus den Horen bekannt waren. Sein selbständiges Bemühen ist unverkennbar; auch bedeutet gerade diese Niederschrift eine bedeutsame Erweiterung des bisherigen Problembestands. Eine Bemerkung sei gestattet. Es scheint mir in hohem Grade auffallend, daß Hegel mit keinem Worte des Geschlechtsunterschiedes gedenkt. Offenbar ist ihm der Gesichtspunkt der Polarität erst später durch Schelling vermittelt worden ¹⁾. Niemals jedoch gewann er solche Bedeutung, daß er ihn bis in die metaphysischen Prinzipien verfolgt hätte. Dies scheint mir insofern nicht unwichtig, als sich die monistische Einheitstendenz des späteren Panlogismus vielleicht nicht so hemmungslos entwickelt haben würde, wenn Hegel nicht nur die Trennungen des Verstandes, sondern auch die Polarität des Lebens von Anfang an in ihrer vollen konkreten Schwere empfunden hätte ²⁾.

Der letzte Abschnitt der Niederschrift biegt in vertraute Gedankengänge zurück. Wo keine wahre Liebe herrscht, sondern bloße Beziehungen regieren, erweist sich das »Eigentum« als mächtig, dessen Besitz durch Institutionen rechtlicher Art geordnet und geregelt werden muß. Es war darum durchaus konsequent, wenn sich der Kündler des Liebesevangeliums nicht nur über die Sphäre der »Gerechtigkeit« erhob, sondern auch das »Eigentum« als profan behandelte. Der gesunde Realismus Hegels hatte sich dagegen gewehrt. Insbesondere erklärte er die Aufhebung des Eigentums für praktisch untragbar. Nun faßt er dieses Problem auch insofern ins Auge, als es die eheliche Liebesgemeinschaft betrifft.

Obwohl Hegel anfangs kühn erklärt hatte, daß »wahre Vereinigung alle Entgegensetzungen ausschließt«, gibt er jetzt ohne weiteres zu: »Die Liebenden stehen mit vielem Toten in Verbindung; jedem gehören viele Dinge zu, d. h. es steht in Beziehung mit Objekten, die Entgegengesetzte sind und bleiben.« Auch Liebende sind in die Sphäre des Erwerbs, des Eigentums und des Rechts einbezogen; sie »können sich nicht enthalten auf diese Seite ihrer Verhältnisse, die einen so wichtigen Teil des Menschen, seiner Sorgen und Gedanken ausmacht, zu reflektieren«.

1) Ich denke hier vor allem an Hegels spätere Auffassung des »chemischen Prozesses«.

2) Schelling hat hier tiefere Blicke getan. Wenn er später (vor allem am Schluß der »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit«, 1809) mit Emphase erklärt: der Begriff der absoluten Identität sei ungenügend; es müsse von absoluter I n d i f f e r e n z gesprochen werden — so wird das ein Hegelianer entweder nur für ein neues Wort oder aber für den Rückfall in einen längst aufgehobenen Standpunkt halten. In Wahrheit jedoch durchschaute Schelling die Schwäche des Panlogismus, ohne die monistische Einheitstendenz selbst aufzugeben.

Allerdings können sich Liebende ihre Sachen gegenseitig schenken. Aber damit treten sie aus der Sphäre der rechtlichen Beziehungen keineswegs heraus. »Geschenke sind Entäußerungen einer Sache, die schlechterdings den Charakter eines Objektes nicht verlieren kann.« Ein Ding, das außer dem Gefühle der Liebe ist, kann streng genommen nicht gemeinschaftlich sein; es gehört entweder keinem der Liebenden, oder jedem gehört ein besonderer Teil. Schenkt der Eine einen ihm gehörenden Gegenstand dem Anderen, so gehört er eben jetzt Diesem. Er »muß diese Besonderheit des Anderen, der die betreffende Sache gewollt hat oder jedenfalls behält, fühlen«.

Auch »Gütergemeinschaft« täuscht den Schein der völligen Aufhebung der Rechte im Grunde nur vor. »In der Gütergemeinschaft sind die Sachen kein Eigentum; aber es ist in ihr das Recht an einem Teil derselben versteckt« und mithin »der Gedanke des Rechts nicht vergessen«. Das Recht müßte überhaupt aufgehoben werden! Dahin streben auch die Liebenden — und in Anerkennung dieses lebendig-sittlichen Vereinigungswillens hat sich Hegel auch später stets gegen die Auffassung der Ehe als eines »Vertrags« ausgesprochen. Gleichwohl kann die vollständige Vereinigung niemals im Bereiche des Toten, sondern immer nur im Leben selbst erreicht werden. Beide Liebenden sind (aber nur insofern sie sich lieben!) Glieder eines und desselben Lebendigen. Mit dieser letzten Formulierung sind wir wieder bei der »Modifikation des Lebens« angelangt, die nicht besser versinnbildlicht werden kann als durch das Gleichnis von dem Weinstock und seinen Reben.

Die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe¹⁾. Es wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß »Kritik des Christentums« das eigentliche Thema der Berner und Frankfurter Aufzeichnungen war und blieb. Im Hinblick auf die philosophische Entwicklung Hegels ist dies von doppelter Bedeutung. Man kann nämlich das schließlich herausgebildete System mit gleichem Recht als Säkularisation wie als philosophische Neugestaltung der christlichen Geisteswelt bezeichnen. Beide Auffassungen wurden im Neunzehnten Jahrhundert sowohl von Freunden wie von Gegnern Hegels vertreten.

Die umfangreiche und nicht eben einheitliche²⁾ Niederschrift, welche

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 276—301; vgl. auch S. 391 ff.

2) S. 276—293 bilden einen geschlossenen Zusammenhang, in welchem der Übergang zu Jesus (S. 286) den zweiten Teil eröffnet und das Beispiel der Maria Magdalena (S. 292 f.) den Schluß darstellt. Hierauf folgt ein neuer Abschnitt, welcher »Die Versöhnung der Tugenden durch die Liebe« überschrieben werden könnte (S. 293—296). Zuletzt eine Betrachtung über das Abendmahl (S. 297—301).

jetzt betrachtet werden soll, ist für die kritische Umbildung der christlichen Lehren von besonderer Wichtigkeit. Gleich am Anfang werden wir wieder einmal daran erinnert, daß Hegel die »positiven« Elemente von dem eigentlichen Ewigkeitsgehalt des Christentums zu sondern bestrebt ist. »Positiv« war die jüdische Gesetzesreligiosität, insoferne sie einen »bestimmten Dienst« verlangte. »Positiv« ist und bleibt auch jede Moral, welche imperativisch auftritt und die freien Äußerungen des Lebens durch bestimmte Verpflichtungen einschränkt. Ein Wille, der sich streng innerhalb dieser Grenzen hält, muß notwendig gegen alle anderen Lebensäußerungen »gleichgültig« sein. Jesus stellte die Lebensganzheit über das Gesetz; so gelang es ihm, beides aufzuheben: den Moralismus des bloßen Sollens und den Immoralismus, zu welchem die außerhalb des Dienstes herrschende Gleichgültigkeit führt.

Es ist klar, daß eine künftige Volksreligion auf Freiheit gegründet sein muß; die Positivität eines bestimmten Dienstes kommt also nicht für sie in Betracht. Damit sind, wie schon Dilthey hervorhob, alle Fäden grundsätzlich entzweigeschnitten, welche Paulus so künstlich von dem jüdischen Gesetz zu Jesus gezogen hatte. Aber die ursprüngliche Gestalt der christlichen Lehre, wie sie von Hegel aus der Bergpredigt herausgearbeitet worden war, hätte sich weder zu einer praktischen Volksreligion noch zu einer philosophischen Umbildung geeignet. Zwei neue Elemente mußten hinzutreten: die Logos-Idee und die Idee des Schicksals. Je mehr Hegel das Jüdische aus dem Christentum zu entfernen suchte, um so mehr bemühte er sich, einen Zusammenhang mit griechischen Anschauungen herzustellen. Wie dies im Anschluß an den Anfang des Johannes-Evangeliums geschah, wird die nächstfolgende Niederschrift zeigen. In der vorliegenden erweitert er die von Jesus verkündete sittliche Lebens-Ganzheit durch die aus der griechischen Tragödie stammende **I d e e d e s S c h i c k s a l s**.

Vom Schicksal war schon bei der Betrachtung des Judentums die Rede gewesen. Hegel hatte auseinandergesetzt: es war das Schicksal der Juden, in Knechtschaft zu fallen — und zwar wurde ihnen dadurch keineswegs etwas angetan, was ihrem Wesen fremd gewesen wäre, sondern ihr Schicksal entsprach ihrem Charakter. Eine genauere Deutung dieser metaphysischen Wurzel des Schicksals hatte Hegel bis jetzt noch nicht versucht. Sie mußte ihm um so wichtiger sein, als er bereits wiederholt durchblicken ließ, daß auch Jesus und die christliche Gemeinde von ihrem Schicksal ereilt wurden. Die vorliegende Niederschrift begründet diese Auffassung in tiefsinniger Weise; sie bildet das notwendige Zwischenglied zwischen der Darstellung des Liebesevangeliums und der Schilderung des Schicksals Jesu.

Die Kritik des Christentums konnte nicht so fortgeführt werden, wie sie in der Berner Zeit begonnen worden war: reflektierend und räsonierend. Hegel hatte den irrationalen Kern der neuen Lehre so rein enthüllt, daß er fortan nicht mehr als Richter darüber auftreten konnte. Dieser Standpunkt des Rechtens und Richtens war es ja gerade, der in der neuen Lehre für immer »aufgehoben« worden war! An die Stelle des Richters trat das Schicksal. Dies mußte Hegel zunächst einmal grundsätzlich entwickeln.

Er geht davon aus, daß das Gesetz nicht versöhnt werden kann, sondern »immer in seiner furchtbaren Majestät beharrt«. Wurde es verletzt, so muß die strafende Gerechtigkeit Sühne fordern; diese Sühne ist jedoch streng genommen unmöglich. »Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden; die Strafe folgt der Tat; ihr Zusammenhang ist unzerreißbar. Gibt es keinen Weg, eine Handlung ungeschehen zu machen, ist ihre Wirklichkeit ewig, so ist keine Versöhnung möglich; auch nicht durch Ausstehen der Strafe. Das Gesetz ist wohl dadurch befriedigt; allein der Verbrecher ist nicht mit dem Gesetz versöhnt; das Gesetz bleibt bestehen; an dem bösen Gewissen ändert die erlittene Strafe nichts. Der Verbrecher schaut sich immer als Verbrecher; er hat über seine Handlung als eine Wirklichkeit keine Macht, und diese seine Wirklichkeit ist im Widerspruch mit seinem Bewußtsein des Gesetzes.«

Da nun der Mensch diese »Angst« nicht auszuhalten vermag, so bittet er um Gnade. Er wirft sich dem Handhaber der abstrakten Gerechtigkeit in den Schoß; der Richter ist ja ein Mensch und »Gerechtigkeit nur seine Modifikation«. Aber wenn nun der Richter begnadigt, so ist der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet. »Das Gesetz in seiner furchtbaren Majestät kann die Strafe nicht schenken; es würde sich selbst aufheben, wenn es gnädig wäre.«

Wir können diese Sätze nicht lesen, ohne an die Verse zu denken, mit welchen Schiller im »Reich der Schatten« die unübersteigbare Kluft zwischen Gesetz und Leben geschildert hat:

»Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blöße
 Steht vor des Gesetzes Größe,
 Schuldbefleckt dem Heiligen euch naht,
 Da erblassend vor der Wahrheit Strahle
 Eure Tugend, vor dem Ideale
 Flicke mutlos die beschämte Tat.
 Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen,
 Über diesen grauenvollen Schlund
 Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
 Und kein Anker findet Grund.«

Aber Hegel geht noch weiter. Während nach christlicher Auffassung wenigstens durch den Opfertod Jesu eine sozusagen repräsentative Sühne für die Schuld der Menschheit geleistet worden war, erklärt Hegel gerade diese Stellvertretung vom Standpunkte der rigorosen Strafgerechtigkeit aus für unmöglich. »So lange Gesetze das Höchste sind, so lange kann der Gerechtigkeit nicht entflohen werden. Darum ist es auch widersprechend zu denken, daß das Gesetz an einem Repräsentanten sich befriedigen könnte.«

Jedoch was heißt das überhaupt: Schuld? »Das Verbrechen ist eine Zerstörung der Natur; da die Natur einig ist, so ist im Zerstörenden so viel zerstört als im Zerstörten.« In diesem Satze ist der neue Standpunkt bereits vollständig enthalten. »Die Tat ist die Strafe in sich selbst; das verletzte Leben steht dem Schuldigen als Schicksal gegenüber.« »Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist vom Leben nicht verschieden. In seinem Übermut (*ὑβρις*) hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt.« »Jetzt erst tritt das verletzte Leben als eine feindselige Macht gegen den Verbrecher auf und mißhandelt ihn, wie er mißhandelt hat. Die Strafe als Schicksal ist die Rückwirkung der Tat selbst: einer Macht, die der Verbrecher selbst bewaffnet, eines Feindes, den er selbst sich zum Feinde machte.«

Mit dem Schicksal scheint eine Versöhnung noch schwerer denkbar zu sein, als mit dem strafenden Gesetz. »Aber das Schicksal hat vor dem strafenden Gesetz voraus, daß es sich innerhalb des Gebietes des Lebens befindet.« Gesetz und Strafe sind einander unüberwindlich gegenübergestellt. »Aber bei der Strafe als Schicksal ist das Gesetz später als das Leben, und steht tiefer als dieses.« »Das Leben kann seine Wunden wieder heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurückkehren.« Furcht vor der Strafe ist Furcht vor einem Fremden. »Im Schicksal hingegen ist die feindliche Macht die Macht des eigenen verfeindeten Lebens; also die Furcht vor dem Schicksal nicht die Furcht vor einem Fremden.« Dem Gesetze kann nur gehorcht werden; gegen das Schicksal läßt sich kämpfen. »Im Schicksal erkennt der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst.« »Das böse Gewissen ist das Bewußtsein einer bösen Handlung: eines Geschehenen, über das ich keine Macht mehr habe und das nie ungeschehen gemacht werden kann; denn es war ein Bestimmtes, ein Beschränktes. Das Schicksal ist nicht das Bewußtsein einer bestimmten Handlung, sondern das Bewußtsein seiner selbst als eines Ganzen. Da dieses Ganze ein Lebendiges ist, das nicht

nur anderes, sondern sich selbst verletzt hat, so kann es wieder zu seinem Leben zurückkehren — und das Schicksal ist versöhnt.«

An dieser Stelle knüpft Hegel an die zuletzt betrachtete Aufzeichnung an. »Das Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe; in ihr versöhnt sich also das Schicksal.« Oder wie Schiller sagt:

»Mit der Willkür ist der Zwang vernichtet,
Mit dem Zweifel schwindet das Gebot,
Mit der Schuld der Reine, der sie richtet,
Mit dem Endlichen der Gott«¹⁾.

Auf diese Art betrachtet, ist die Tat, welche in Schuld verstrickt, kein »Fragment« mehr: eine Handlung, welche aus dem Ganzen des Lebens kommt, stellt auch das Ganze dar. Die Gerechtigkeit ist befriedigt; denn der Verbrecher hat das gleiche Leben, das er verletzt, in sich als verletzt gefühlt. »Die Stacheln des Gewissens sind stumpf geworden; aus der Tat ist ihr böser Geist gewichen, es ist nichts Feindseliges mehr im Menschen, und sie bleibt höchstens als ein seelenloses Gerippe im Beinhaus der Wirklichkeiten, im Gedächtnisse liegen.«

Damit ist jedoch Hegels Gedankengang keineswegs zu Ende; die letzte und folgenschwerste Wendung steht uns noch bevor.

Das Schicksal tritt nicht nur dann auf, wenn ein Verbrechen geschah. »Es gibt auch eine Schuld ohne Verbrechen«, d. h. Taten, welche sich in keiner Hinsicht gegen Gesetze, wohl aber gegen das Leben vergehen. »Das Schicksal hat ein ausgedehnteres Gebiet als die Strafe; auch von der Schuld ohne Verbrechen wird es aufgereizt und ist darum unendlich strenger als die Strafe; seine Strenge scheint oft in die schreiendste Ungerechtigkeit überzugehen, wenn es der erhabensten Schuld, der Schuld der Unschuld gegenüber um so fürchterlicher auftritt.« Gesetze sind rationales Gedankenwerk; sie erschöpfen die Vielseitigkeit des Lebens bei weitem nicht. Die strafende Gerechtigkeit übt nur so weit ihre Herrschaft aus, als Leben legal beschützt worden ist. Außerhalb dieser Grenzen übt die Strafe keine Gewalt. »Das Schicksal hingegen ist unbestechlich und unbegrenzt wie das Leben; es kennt keine gegebenen Verhältnisse, keine Verschiedenheiten der Standpunkte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend. Wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen, da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen: nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld. Aber die Ehre

1) Diese zu einer ungedruckt gebliebenen Fassung von »Das Reich der Schatten« gehörenden Zeilen können Hegel nicht bekannt gewesen sein; sie geben jedoch seiner Überzeugung den vollendetsten Ausdruck.

einer reinen Seele ist um so größer, mit je mehr Bewußtsein sie Leben verletzt hat, um das Höchste zu erhalten.«

Es ist deutlich, daß diese Auffassung des Schicksals zu einer Rechtfertigung und Verewigung des Christentums führen kann. Die Zerreißung des Lebensganzen, deren sich Jesus schuldig machte, mag in diesem Sinne »mit Bewußtsein« geschehen sein, »um das Höchste zu erhalten«. Dem Schicksal konnte Jesus zwar auch in diesem Falle nicht entgehen; aber seine Tat bleibt absolut sittlich und seine Leistung in diesem Sinne ewig.

Ehe Hegel dies näher ausführt, betrachtet er noch den Kampf mit dem Schicksal. Wer für das kämpft, was in Gefahr ist, hält in der Idee fest, wofür er streitet. »Aber dadurch, daß er sich in Gefahr begibt, hat er sich dem Schicksal unterworfen; denn er tritt auf den Kampfplatz der Macht gegen Macht und wagt sich gegen ein anderes.« Hegel leugnet, daß ein Schicksal jemals durch fremde Tat entstehe und gewissermaßen von außen über einen Menschen hereinbreche. Wer z. B. einen ungerechten Angriff erfahre, könne sich wehren oder auch nicht wehren — mit dieser Reaktion und Art der Aufnahme fange seine Schuld und sein Schicksal überhaupt erst an. Leiden wird er in beiden Fällen; aber er leidet weder Strafe noch Unrecht. In beiden Fällen hält er an seinem Rechte fest: im Kampf behauptet er es durch Verteidigung, wobei es nicht ohne Verletzung des Anderen abgehen kann und mithin die Lebensganzheit zerrissen wird. Kämpft er jedoch nicht, sondern duldet er den Angriff, so ist eben die Willenlosigkeit seine Schuld und sein Schicksal. »Die Tapferkeit aber ist größer als schmerzliches Dulden, weil jene, wenn sie auch unterliegt, diese Möglichkeit vorher erkannte, also mit Bewußtsein die Schuld übernahm. Die schmerzende Passivität hingegen hängt nur an ihrem Mangel« und entbehrt des Wagemuts.

Nun gibt es aber noch eine dritte Haltung, welche »das Wahre beider Entgegengesetzten, der Tapferkeit und der Passivität, vereinigt«. Es ist die Haltung der »schönen Seele«. Die schöne Seele reagiert lebendig, sie setzt jedoch der Gewalt keine Gewalt entgegen. Sie duldet, aber sie duldet ohne Schmerzen. Hegel bezeichnet das Schicksal der schönen Seele als »Unglück«. »Je lebendiger die Beziehungen sind, aus denen sich eine edle Natur zurückziehen muß, weil sie befleckt sind, und sie nicht darin bleiben könnte ohne sich selbst zu verunreinigen — um so größer ist ihr Unglück. Dies Unglück aber ist weder ungerecht noch gerecht; es wird nur dadurch ihr Schicksal, daß sie mit eignem Willen, mit Freiheit jene Beziehungen verschmäht. Es ist die Ehre der schönen Seele, gerecht zu leiden, denn sie ist über diese Rechte so sehr erhaben, daß sie sie zu Feinden haben wollte.« Diese dritte Haltung war die Haltung von Jesus.

Jesus wehrte sich nicht gegen seine Angreifer, die ihrerseits das jüdische Gesetz vertraten; er duldete den Angriff, weil er sonst Gleiches mit Gleichem hätte vergelten müssen; über dieses »Recht« war er so erhaben, daß er es mit Bewußtsein zum Feinde haben wollte. Es kann gar keine Rede davon sein, daß er »gerecht« gelitten hat. »Schuldig« jedoch war er allerdings geworden: er hatte eine Lebensganzheit, wenn auch nicht mit Gewalt zerrissen, so doch aufgegeben. Auch von Jesus gilt der Satz: »Nie hat die Unschuld gelitten; jedes Leiden ist Schuld.« Hören wir Hegel selbst, wie er das Schicksal Jesu schildert. Er sagt: »Das Unglück kann so groß werden, daß die edle Natur im Verzicht auf Leben so weit getrieben wird, daß sie sich ganz ins Leere zurückziehen muß. Indem sich aber so der Mensch das vollständigste Schicksal selbst gegenüber setzt, so hat er sich zugleich über alles Schicksal erhoben; das Leben ist ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben; er hat es geflohen, aber nicht verletzt. Wie die schamhafte Mimose zieht er sich bei jeder Berührung in sich, und ehe er das Leben sich zum Feinde machte, entflieht er dem Leben. So verlangte Jesus von seinen Freunden: Vater, Mutter, alles zu verlassen, um nicht in einen Bund mit der entwürdigten Welt zu kommen.« »So ist mit der höchsten Schuldlosigkeit die höchste Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schicksal das höchste, unglücklichste Schicksal vereinbar.« Und gerade dieses unglücklichste Schicksal führte zur Versöhnung! Der Standpunkt der Gerechtigkeit und der Entgegensetzung von Macht gegen Macht mußte radikal aufgegeben werden, um der Liebe wieder Raum zu geben und die Lebensganzheit wieder zurückzugewinnen, die verdorben und verunreinigt worden war. »Das Leben hat in der Liebe das Leben wiedergefunden.«

Aus diesem selbsterlittenen Schicksal erhellt nun auch, wie Jesus den Zusammenhang zwischen Sünde und Vergebung lehrte. Er faßte ihn als einen Lebenszusammenhang; die »Versöhnung« wird von ihm »in Liebe und Lebensfülle« gesetzt. »Wo Jesus Glauben fand, tat er kühn den Anspruch: Dir sind Deine Sünden vergeben.« »Glauben« ist hier nicht im positiven Sinne zu verstehen; es bedeutet vielmehr die Erkenntnis des Geistes durch den Geist. Da »nur gleiche Geister sich zu erkennen und verstehen vermögen«, so bedeutet der Glaube an Jesus den Besitz eines »Gemüts«, welches dem seinen gleich ist. Wo Jesus ein solches Gemüt fand, da erfüllte ihn auch die Gewißheit, daß jene Erhebung über Gesetz und Schicksal bestand, welche selbst schon die Rückkehr zum göttlichen Leben und die Versöhnung ist. »Kühnheit, Zuversicht der Entscheidung über die Fülle des Lebens und den Reichtum der Liebe liegt in dem Gefühle desjenigen, der die ganze Menschennatur in sich trägt. Eine ganze

Natur hat hier im Augenblick eine andere durchgeföhlt und ihre Harmonie oder Disharmonie empfunden — daher der unbedenkliche Ausdruck Jesu: Deine Sünden sind Dir vergeben«¹⁾. —

»Die Liebe versöhnt aber nicht nur den Verbrecher mit dem Schicksal, sie versöhnt auch den Menschen mit der Tugend.« Mit diesem Satze beginnt ein neuer Abschnitt. Hegel versteht hier unter »Tugend« ein definierbares moralisches Einzel-Genügen, welches schon wegen seiner »Bestimmtheit« mangelhaft und beschränkt bleiben muß. »Alle Einseitigkeiten, alle Ausschließungen, alle Schranken der Tugenden verschwinden in der Liebe.« Die Liebe ist keine besondere Tugend, sondern das »lebendige Band« aller Tugenden, die »als Modifikationen Eines lebendigen Geistes angesehen werden müssen«.

Was Hegel meint, ist klar. Seine Ausführungen jedoch sind nicht durchwegs glücklich. Zum ersten Male begegnen wir hier der verhängnisvollen Verwechslung des einfachen Unterschieds (Heterothesis) mit dem Gegensatz (Antithesis). Es leuchtet doch wohl ein, daß ein Mensch, welcher über bestimmte Tugenden verfügt, jenseits der Grenze dieser Tugenden keineswegs lasterhaft zu handeln braucht. Ebendieses jedoch behauptet Hegel. Auch bezeichnet er es als »Verzweiflung und Verbrechen der Tugend«, wenn »der Vieltugendliche« eine Art Rangordnung treffen und im Handeln gelegentlich die eine Tugend hinter die andere zurücksetzen muß. Offensichtlich kommt diese Übertreibung durch einen Mißbrauch der Negation zustande: Hegel faßt die »Bestimmtheit« der einzelnen Tugenden so, daß an der »Grenze« jeweils der Gegensatz zu ihnen beginnt — was durchaus nicht der Fall ist. Wir stehen an der Quelle des Hauptirrtums seiner späteren dialektischen Methode.

Schon Kant hatte die Vielheit der Tugenden in dem Einen Prinzip des kategorischen Imperativs aufzuheben versucht. Aber Hegel erklärt: »Die Einheit durch die Regel ist hier nur scheinbar, weil sie nur ein Gedachtes ist.« Es gilt »nicht für bestimmte Verhältnisse eine bestimmte Tugend« aufzustellen, sondern lebendige Sittlichkeit wird »auch im buntesten Gemische von Beziehungen unzerrissen und einfach« walten: »ihre äußere Gestalt kann sich auf die unendlichste Art modifizieren, sie wird nie zweimal dieselbe haben, und ihre Äußerung wird nie eine Regel geben können, weil sie nie die Form eines Allgemeinen gegen Besonderes hat.« Diese

1) Hegel stellt fest, daß diese »Versöhnung in der Liebe«, diese »Wiederherstellung des lebendigen Bandes« in Rücksicht auf Herrschaft und Gehorsam betrachtet die »höchste Freiheit« ist und »das unbegreiflichste Gegenteil des jüdischen Geistes«. Die beiden folgenden Abschnitte (S. 291—293) behandeln die Übertragung der Gewalt der Sündenvergebung auf Petrus und die »Versöhnung in der Liebe« bei Maria Magdalena. Ein Referat ist unnötig.

lebendige Sittlichkeit, dieser »Eine lebendige Geist« des Guten ist die »Liebe zu dem Nächsten«, welche Jesus lehrte.

Sie darf nicht mit der »allgemeinen Menschenliebe« verwechselt werden, die Hegel als »eine schale, aber charakteristische Erfindung« des Achtzehnten Jahrhunderts bezeichnet. Jene »allgemeine Menschenliebe« ist »ein Gedankending«. »Ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein.« Dieser letzte Satz ließe sich auch gegen Spinozas amor dei intellectualis ins Feld führen.

Nun sagte Jesus: »Ein neues Gebot gebe ich Euch.« Hegel bemerkt zu dieser imperativischen Formulierung: »Es ist der Liebe eine Art von Unehre, wenn sie geboten wird. Die Liebe selbst spricht kein Sollen aus; nur als Name, als Wort kann sie geboten werden. Der lebendige Geist läßt sich nicht gebieten; es kann nur gesagt werden: Du sollst lieben.« »Gott lieben ist: sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen. In diesem Gefühl der Harmonie ist keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie. Liebe Deinen Nächsten als Dich selbst, heißt nicht: liebe ihn so sehr wie Dich selbst; sondern: liebe ihn, als der Du ist — ein Gefühl des gleichen, nicht mächtigeren und nicht schwächeren Lebens. Erst durch die Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen, denn durch sie wird dessen ganzes Gebiet gestürzt; die Tugenden setzten durch ihre Grenze außerhalb derselben immer noch ein Objektives; nur die Liebe hat keine Grenze.« Sie siegt auch nicht wie die Pflicht, sie unterjocht nicht die Feinde, sondern sie überwindet die Feindschaft. Dieser letzte Satz erinnert wieder an Schiller. —

Der Schluß unserer Niederschrift handelt vom Abendmahle. Hegel bezeichnet das gemeinschaftliche Nachtessen Jesu und seiner Jünger zunächst als eine Abschieds- und Liebesfeier, die jedoch durch die Worte ‚Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut‘ zu einer mystischen Handlung wird. Sie nähert sich einem religiösen Akte, ohne ganz und gar zu einem solchen zu werden.

Die grüblerischen Betrachtungen, welche Hegel hier anstellt, sind für seine Auffassung von »Mystik« ungemein charakteristisch; gelegentlich erinnern sie an Hölderlin. Vor allem ist festzustellen, daß die »Mystik«, von welcher Hegel an dieser Stelle spricht — und es ist die einzige, welche er nicht ablehnt! — keine »besonderen« Geheimnisse enthält, sondern nur solche, an welchen alle Menschen teilhaben. Das »Geheimnis« des Abendmahls ist das Geheimnis des Lebens und der Liebe; der gemeinschaftliche Genuß von Brot und Wein genügt, um dieses Mysterium zum Ausdruck zu bringen. Wie alle Athener in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht

waren, so können alle Menschen an dem Mysterium des Abendmahls teilnehmen.

Man hüte sich, die Handlung, welche Jesus vornahm, lediglich »symbolisch« aufzufassen und »ein bloßes Gleichnis«, eine bloße »Parabel« darin zu erblicken. »Die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist nicht lebendig, sondern eine gedachte.« Schon das gemeinsame Essen und Trinken allein ist mehr als bloß symbolisch, weil die lebendige Empfindung der Freundschaft und der Liebe mit dabei ist. Die Feierlichkeit, mit welcher Ein Brot gebrochen und aus Einem Kelche getrunken wird, vor allem aber die Einsetzungsworte Jesu machen diese Empfindung o b j e k t i v — und ebendadurch wird die Handlung »mystisch«. Hegel erinnert daran, daß Freunde beim Abschied bisweilen einen Ring zerbrechen und jeder ein Stück behält. Wir sind geneigt, hier lediglich von einem Symbol zu sprechen; Hegel lehnt das ausdrücklich ab. Die beiden Stücke des Ringes, von denen jeder Freund eins behält, b e d e u t e n nicht nur etwas, sondern sie s i n d e s. Hegel bezeichnet dieses Sein als »mystisch« — und hier wird vielleicht deutlicher als sonst irgendwo, was er unter diesem Worte versteht. Jedenfalls wurden Wein und Brot in diesem Sinne zu »mystischen Objekten«, indem Jesus sie austeilte und als seinen Leib und sein Blut bezeichnete.

Nun werden Brot und Wein verzehrt; sie verschwinden im Genusse. Das Körperliche vergeht; die lebendige Empfindung dagegen bleibt vorhanden. Hegel meint, daß das Abendmahl gerade deshalb nicht zu einer r e l i g i ö s e n Handlung werden kann, weil hier die Liebe an etwas geheftet wird, das vernichtet werden soll: an eine »Objektivität«, die aufgehoben werden muß. Er gebraucht einen Vergleich. Die toten Lettern, welche in einem Buche stehen, sind »objektiv« gemachter Geist; beim Lesen erhalten sie ihr geistiges Leben wieder. So machte Jesus seine Liebe in Brot und Wein objektiv; dieses zur Sache gewordene Leben kehrt beim Essen wieder zu seiner ursprünglichen Natur zurück. Aber während das gedruckte Wort beim Lesen nicht verzehrt wird, nicht als tote Druckschwärze verschwindet — verschwinden Speise und Trank in dem Augenblick, in welchem die objektiv gemachte Liebe subjektiv verlebendigt und genossen wird. Was der Genuß von Brot und Wein vor einer Vergeistigung, wie sie beim Lesen stattfindet, voraus hat, ist dies, daß die daran geheftete Empfindung aus ihrer Objektivität wieder ganz und gar zu ihrer Natur zurückkehrt und völlig lebendig wird. Umgekehrt jedoch stehen Brot und Wein hinter dem gedruckten lesbaren Wort insofern zurück, als die Liebe in ihnen »nicht objektiv genug« zu werden vermochte. Auf die Dauer können sie nichts Göttliches sein. »Gerade diese Art von

Objektivität, die ganz aufgehoben wird, während die Empfindung bleibt — der Umstand, daß die Liebe an etwas geheftet wird, was zernichtet werden soll — ist es, was die Handlung nicht zu einer religiösen werden ließ.« Bezeichnenderweise »entstand nach dem Nachtmahl der Jünger ein Kummer wegen des bevorstehenden Abschiedes. Nach einer echt religiösen Handlung ist die ganze Seele befriedigt; nach dem Genuß des Abendmahls dagegen unter den jetzigen Christen entsteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit oder mit einer wehmütigen Heiterkeit. Die geteilte Spannung der Empfindung und des Verstands¹⁾ waren einseitig, die Andacht unvollständig. Es war etwas Göttliches versprochen — und es ist im Munde zerronnen.«

Es ist auffallend, daß Hegel der »Vernichtung« von Wein und Brot keine positive Wendung gibt, indem er darauf hinweist, daß die Vereinigung (Einverleibung) gerade durch die Vernichtung zustande kommt. Daß er diese höchst spekulative Idee gefaßt hat, steht außer Zweifel. Sie ist in die Dialektik eingegangen²⁾.

Die Religion Jesu³⁾. Schon im »Grundfragment« hatte sich Hegel deutlich gemacht, daß die Liebe zwar die Schranken des Gesetzes aufhebt, aber doch nur »Punkte in Momenten zusammenknüpft« und infolgedessen der Ergänzung bedarf⁴⁾. Das *πλήρωμα* der Liebe ist die Religion. Dieser Gedanke wird nun weiter ausgeführt.

»In den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her, und mit ihr beginnt wieder das Gebiet der Beschränkung.« Nun ist Hegel (im Unterschied zu den »romantischen« Bestrebungen reiner Irrationalisten) weit entfernt davon: die Reflexion für immer von der Liebe fernhalten zu wollen. Er ist sich klar darüber, daß »reines Leben« g e d a c h t wer-

1) Nohl: und der Verstand.

2) Rosenkranz berichtet (Hegels Leben, S. 217) aus der Jenenser Zeit: Hinter jedem Worte, das die Studenten außer den Vorlesungen erhaschen konnten, wurde eine tiefere Bedeutung, eine höhere Wahrheit gesucht. So machte der Gastgeber einmal bei einem Mittagessen allerlei Entschuldigungen, die Küche sei ihm eingefallen, darum wäre die Bewirtung so schlecht. Hegel sagte: »Bringen Sie nur, was Sie haben. Es ist alles da zum Verzehren. Wir wollen ihm sein Schicksal schon antun.« Dieser Ausspruch wäre für philosophisch gehalten und bewundert worden. — In der Tat geht durch die Phänomenologie des Geistes die Vorstellung, daß alles verzehrt werden muß und so sein Schicksal erfährt. Ich möchte diese Spekulationen Hegels mit seinem Grübeln über das Abendmahl in Zusammenhang bringen.

3) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 302—324; vgl. auch S. 400.

4) Vgl. oben S. 132.

den muß; solange es bloß »angeschaut« wird, ist das Unendliche zwar sozusagen in ein Gefäß aufgenommen, aber die Erfüllung bleibt »momentan« und »punktuell« — mithin immer noch »beschränkt«. »Das Unendliche kann nicht in diesem Gefäße getragen werden.« Dazu bedarf es der Griffe und Handhaben; diese jedoch schafft einzig und allein die Reflexion. Die Aufgabe ist also: Liebe und Reflexion in eine Verbindung zu bringen. Dies geschieht in der Religion¹⁾.

Selbstverständlich kann »die Aufgabe reines Leben zu denken« nicht abstrakt gelöst werden. »In der Einheit der Abstraktion ist entweder nur ein Bestimmtes gesetzt und von allen übrigen Bestimmtheiten abstrahiert — oder ihre reine Einheit ist nur die gesetzte Forderung der Abstraktion von allem Bestimmten: das negative Unbestimmte.« Die Klarheit, mit welcher Hegel diese ebenso wichtige wie richtige Feststellung macht, spricht für einen bedeutenden Fortschritt in der Formulierung logischer Probleme. Wenn nun aber »reines Leben« nicht abstrakt gedacht werden kann, so wird es als Sein begriffen werden müssen: substantiell, wie Hegel später mit Schelling sagt. Aber noch ist vom »Begriff« keine Rede. Hegel spricht vom »Gefühl« des reinen Lebens.

Inwieferne verbinden sich in diesem »Gefühl des reinen Lebens« Liebe und Reflexion? Hegel erklärt: »Nur dadurch kann der Mensch an einen Gott glauben, daß er von allem Bestimmten (mit Fichte zu reden: von aller Tat) zu abstrahieren vermag, zugleich jedoch die Seele jeder Tat (alles Bestimmten) rein festhalten kann; worin keine Seele, kein Geist ist, darin ist nichts Göttliches.« Es handelt sich also, wie später (und zwar mit deutlicher Beziehung auf Schiller) gesagt wird, um einen »Mittelzustand zwischen dem Fernsein von dem Göttlichen, dem Gefangenliegen unter der Wirklichkeit — und zwischen einem ganz göttlichen Leben«. Bildlich gesprochen: um einen »Mittelzustand zwischen Finsternis und Licht«. Im reinen Lichte würde der Mensch überhaupt nichts zu sehen vermögen. »Ein Mensch, der ganz in die Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als We-

1) Dilthey scheint mir den Satz »Reines Leben zu denken ist die Aufgabe« gar nicht verstanden zu haben. Dieser Satz knüpft, wie die ursprüngliche (aber durchgestrichene) Fassung des »reinen Lebens« als »Selbstbewußtsein«, »Tat« und »Bestimmung« zeigt, an Fichte an; Hegel wünscht Fichtes einseitig-reflexionsentsprungenen Ansatz ins Lebendig-Substantielle einzutauchen. Dilthey dagegen ist von dem rein mystischen Charakter der so entstehenden »Lebensphilosophie« dermaßen überzeugt, daß er die Energie, mit welcher das Hinzutreten der Reflexion grundsätzlich gefordert wird, nicht genügend beachtet. Vgl. Gesammelte Schriften IV (Die Jugendgeschichte Hegels), S. 100 ff.

sen«¹⁾. Es muß also wenigstens eine »Möglichkeit der Trennung« vorhanden sein, genau ebenso wie bei zwei Liebenden, die ja auch nur zur Einheit gelangen können, insoferne sie ihre »Bestimmtheit« in der Aufhebung wenigstens als »Möglichkeit der Trennung« mitfühlen.

Auf diese Vereinigung von Liebe und Reflexion ist die Religion Jesu gegründet: das »reine Gefühl des Lebens« tritt hier als ein Bestimmtes in einem bestimmten Menschen auf; Jesus war ein bestimmter Mensch, der aber völlig im Gefühle des reinen Lebens existierte. Wie vermochte er »den von Wirklichkeiten gebundenen und entweihten Augen« die »Anschauung der Reinheit« zu geben? Er mußte »an das Höhere, an den Vater appellieren, der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt«. Das Verhältnis eines Sohnes zum Vater ist keine Einheit, die nur ein Gedachtes ist und vom Lebendigen abstrahiert; es beruht nicht etwa bloß auf Übereinstimmung der Gesinnung oder Gleichheit der Grundsätze; es bezeichnet vielmehr das »gleiche Leben«, eine »Modifikation desselben Lebens«. Wenn sich Jesus als »Sohn« Gottes bezeichnete, so war das ein sehr glücklicher Ausdruck; denn »die Bezeichnung dieses Verhältnisses ist einer der wenigen Naturlaute, die in der damaligen Judensprache zufällig übrig geblieben waren«. Trotzdem knüpfte sich gerade an diesen Ausdruck das ärgste Mißverständnis. Die Juden, die »eine unübersteigbare Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Wesen gesetzt und unserer Natur keinen Anteil am Göttlichen eingeräumt« hatten, erblickten darin eine Gotteslästerung. Sie begriffen nicht, daß der Satz »Das Ganze ist ein anderes als die Teile« nur von toten Objekten gilt. »Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Äste hat, macht mit ihnen zusammen Einen Baum; aber jeder Sohn des Baumes, jeder Ast (auch seine anderen Kinder, Blätter und Blüten) ist selbst ein Baum; die Fasern, die dem Aste Saft aus dem Stamme zuführen, sind von der gleichen Natur wie die Wurzeln.« Aber »wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre?« Die Juden sahen in Jesus nur den Menschen, den Nazarener, den Zimmermanns-Sohn. »Der Löwe hat nicht Raum in einer Nuß; der unendliche Geist nicht Raum in dem Kerker einer Judenseele; das All des Lebens nicht in einem dürrhenden Blatte. Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt; aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität nicht; einer ist dem andern nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt.« Dieser Mittelzustand des bewußten Unterschieds im Gefühle des reinen Lebens,

¹⁾ Vgl. oben S. 133. Ich zitierte dort die gleichlautende Stelle aus dem »Grundfragment«.

diese Gewißheit der Einheit auf Grund der Möglichkeit einer Trennung wird **G l a u b e n** genannt.

»Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten.« Hegel betont immer wieder: »Ausdrücke wie befehlen, lehren, lernen, sehen, erkennen, machen, wollen, ins Himmelreich kommen — drücken nur Beziehungen von Objektivem aus.« »Über Göttliches kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden.«

Diese letzte Äußerung scheint im schroffen Gegensatz zu gewissen Warnungen zu stehen, welche Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes auszusprechen für nötig hielt. »Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken. Nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.« »Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe«¹⁾. Allerdings ist hier nicht von Religion, sondern von Philosophie die Rede; da aber in der Philosophie der nämliche Geist zu sich selber kommt wie in der Religion, so muß Hegel doch jedenfalls in der Zwischenzeit eine entschiedene Zurückwendung zur rationalen Reflexion gemacht haben. Dies ist in der Tat der Fall. Und doch ist der Gegensatz nicht unüberbrückbar. Hegel bekannte sich schon in der Frankfurter Zeit zu keinem reinen Irrationalismus; er nahm die Reflexion nicht nur grundsätzlich in das Religiöse auf, sondern er betrachtete dies geradezu als eine Notwendigkeit. Der Satz »Über Göttliches kann nur in Begeisterung gesprochen werden« bedeutet kein Bekenntnis zur Ekstase; »in Begeisterung« heißt hier so viel wie »aus dem Geiste heraus« oder »im Geiste«.

Immerhin befinden wir uns an einer kritischen Stelle. Es handelt sich jetzt darum: anzugeben, wie das Religiöse überhaupt ausgesprochen und mitgeteilt zu werden vermag.

Mit Recht bemerkt Hegel, daß im Johannes-Evangelium am meisten von dem Göttlichen und der Verbindung Jesu mit dem Göttlichen die Rede ist. Die jüdische Bildung war jedoch »an geistigen Beziehungen so arm«, daß sich auch Johannes einer objektiven Wirklichkeitssprache bedienen mußte, die bisweilen recht hart lautet. »Das Himmelreich, in das Himmelreich hineingehen, ich bin die Türe, ich bin die rechte Speise, wer mein Fleisch ißt usw. — in solche Verbindungen der dürren Wirklichkeit ist das Geistige hineingezwängt.«

1) Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe) II, S. 16 f.

Anders dagegen der Anfang des Johannes-Evangeliums. Er »enthält eine Reihe thetischer Sätze, die in eigentlicherer Sprache über Gott und Göttliches sich ausdrücken«. Zwar ist es noch immer »die einfachste Reflexionssprache zu sagen: Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben«. »Auch diese einfache Reflexion ist nicht geschickt, das Geistige mit Geist auszudrücken.« »Aber diese Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urteilen; denn die Prädikate sind nicht Begriffe, kein Allgemeines, sondern selbst wieder Seiendes, Lebendiges.« »Im Geiste des Lesers findet diese objektive Sprache Sinn und Gewicht.«

Die Interpretation, welche Hegel nun folgen läßt, ist im Hinblick auf seine philosophische Weiterentwicklung von außerordentlicher Wichtigkeit. So weit er auch in der Kritik der Reflexionsform geht, so nachdrücklich betont er doch zugleich den lebendigen Gehalt; und er stellt diesen Gehalt selbst auf eine Art und Weise heraus, welche das Moment der Beziehung bewahrt. Nicht auf eine Ausschaltung dieses Momentes ist es abgesehen, sondern wesentlich darauf, daß die Beziehung (und somit auch das Rationale) in das Sein selbst verlegt wird; an die Stelle der Subjekt-Prädikat-Beziehung der Sätze (deren Form allerdings ungeschickt ist, die Wahrheit auszudrücken, wie Hegel auch später¹⁾ immer wieder betonte) tritt das Gott-Logos-Verhältnis im Absolut-Seienden. »Von den zwei Extremen den Eingang des Johannes aufzufassen, ist die objektivste Art, den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum, die subjektivste Art ihn als Vernunft zu nehmen; dort als ein Besonderes, hier als die Allgemeinheit; dort die eigenste, ausschließendste Wirklichkeit, hier das bloße Gedachtsein. Gott und Logos werden unterschieden, weil das Seiende in zweierlei Rücksicht betrachtet werden muß; denn die Reflexion supponiert das, dem sie die Form des Reflektierten gibt, zugleich als nicht reflektiert; einmal als das Einige, in dem keine Teilung, Entgegensetzung ist, und zugleich mit der Möglichkeit der Trennung, der unendlichen Teilung des Einigen; Gott und Logos sind nur insofern verschieden, als jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eins. Die Mannigfaltigkeit, die Unendlichkeit des Wirklichen ist die unendliche Teilung als wirklich, alles ist durch den Logos; die Welt ist nicht eine Emanation der Gottheit; denn sonst wäre das Wirkliche durchaus ein Göttliches; aber als Wirkliches ist es Emanation, Teil der unendlichen Teilung; zugleich aber in Teile oder in dem unendlich Teilenden Leben; das Einzelne,

1) Vgl. vor allem Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe) II, S. 57 ff. Alle weiteren Stellen: Hegel-Lexikon, Artikel »Satz«.

Beschränkte, als Entgegengesetztes, Totes ist zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes; jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes, ein Leben; und dies Leben wiederum auch als ein reflektiertes, auch in Rücksicht der Teilung, des Verhältnisses als Subjekt und als Prädikat, ist Leben ($\zeta\omega\eta$) und aufgefaßtes Leben ($\varphi\acute{\alpha}\varsigma$, Wahrheit). Diese Endlichen haben Entgegensetzungen; für das Licht gibt es Finsternis«¹⁾.

Hegel fährt fort: »Bisher war nur von der Wahrheit selbst und dem Menschen im allgemeinen gesprochen; Vers 14 erscheint der Logos auch in der Modifikation als Individuum.« Aber die Wendung ‚Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns‘ ist gleichfalls wenig befriedigend; sie beruht immer noch irgendwie auf dem »jüdischen Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, der Zerreißung des Lebens«. Die Verbindung von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ muß »als lebendiger Zusammenhang« genommen werden, wobei »von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann«²⁾.

Nun bezeichnet sich Jesus nicht bloß als Sohn Gottes, sondern auch als Menschen-Sohn. »Sohn Gottes« drückt eine Modifikation des Göttlichen aus; »Sohn des Menschen« wäre mithin eine Modifikation des Menschen. Letzteres ist aber nicht möglich; denn der Mensch ist nicht Eine Natur wie die Gottheit, sondern ein Vereinzelter; »der« Mensch mithin ein Gedachtes bzw. ein Begriff. Der Satz »Jesus ist Mensch« ist also »ein eigentliches Urteil«: Jesus wird unter den Begriff Mensch subsumiert. Dieser Unterschied und die Bedeutung des Menschen-Sohns überhaupt tritt dort am deutlichsten hervor, wo der Menschen-Sohn dem Gottes-Sohn entgegengesetzt ist. So z. B. wenn es heißt: »Der Vater richtet niemand, sondern hat das Richten dem Sohne übergeben.« Hegel bemerkt dazu: Richten ist kein Akt des Göttlichen, weil es auf der unerbittlichen Herrschaft des Gesetzes beruht. Aber der Mensch könnte auch nicht richten, wenn er nicht zugleich ein Göttliches wäre; denn dadurch allein ist in ihm der Maßstab des Richtens. Jesus sagt: »Wer an den Gottes-Sohn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet.« Dieser tiefsinnige Ausspruch deutet die Überwindung des Gesetzes durch das Schicksal und die Versöhnung des Schicksals durch den G l a u b e n a n.

1) Hegel interpretiert auch noch Vers 6—13.

2) In welchem Sinne Hegel das Wort »mystisch« verwendet, wurde bereits auseinandergesetzt. Richtig verstanden, bestätigt der vorliegende Satz die vorgetragene Auffassung seines Sprachgebrauchs.

Damit beginnt der zweite Teil¹⁾ unserer Niederschrift. »Der Glaube an das Göttliche stammt aus der Göttlichkeit der eignen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann die Gottheit erkennen.« Dieser Glaube äußerte sich schon bei den Jüngern in verschiedener Weise. Auf der »ersten Stufe« wurde ihre Beziehung zu Jesus so innig vorgestellt, daß sie sich mit ihm Eins fühlten: eine lebendige Vereinigung; er der Weinstock, sie die Reben. Aber die Reben hatten noch keine Selbständigkeit, noch kein eigenes unabhängiges Leben. Jesus war ihr Lehrer und Meister, ein individueller Mittelpunkt, von dem sie abhingen. Sie waren »nur Gläubige«; sie konnten ihr Wesen nicht von seiner Person trennen. Erst nach der Entfernung seines Individuums hörte diese Abhängigkeit auf und der göttliche Geist konnte in ihnen selbst bestehen. Hegel spricht von der »zweiten Stufe« des Glaubens. Es ist euch nützlich, sagte Jesus, daß ich weggehe; denn wenn ich nicht abginge, so käme der Tröster nicht zu euch: der Geist der Wahrheit. »Wenn ihr das Göttliche nicht mehr nur außer euch nur in mir schaut, sondern selbst Leben in euch habt, dann wird es auch in euch zum Bewußtsein kommen, daß ihr von Anbeginn mit mir seid, daß unsere Naturen Eins sind in der Liebe und in Gott. Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.« Wer mich als Menschen-Sohn lästert, dem kann verziehen werden, sagte Jesus. Die Sünde gegen den Geist jedoch ist nicht zu vergeben.

Die Vollendung des Glaubens schließt den Zirkel seiner Entwicklung: die Modifikation wird aufgehoben, das Ganze wieder hergestellt. Solches bedeutet die Dreieinigkeit: Gott, der Sohn, der heilige Geist.

Gegen Ende der Niederschrift gibt Hegel eine Erläuterung der Taufe. Er bezeichnet sie als ein bedeutsames Symbol; ihr Sinn ist »eintauchen, überfließen ins Unendliche, ins reine Leben«²⁾. Zuletzt läßt Hegel die »vollendete Idee eines Reiches Gottes« aufleuchten, welche »das Ganze der

1) Die ganze Niederschrift zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil behandelt das Verhältnis des Sohnes zum Vater als Kern der Religion Jesu. Hier wird die S. 156 formulierte Aufgabe gelöst: Reflexion und Liebe sind verbunden. Am deutlichsten tritt das Reflexionsmoment am Anfang des Johannesevangeliums hervor. Hegel ist jedoch mit dieser Formulierung nicht völlig zufrieden; er wünscht den Zusammenhang in höherem Grade »lebendig« ausgedrückt; so wird er »mystisch«. — Das Wesen Jesu als Sohn des ewigen Vaters »kann in Wahrheit nur mit dem Glauben aufgefaßt werden«. Der zweite Teil der Niederschrift handelt also konsequenterweise vom Glauben. Das wichtigste ist hier die S. 156 mitgeteilte Auffassung des Glaubens als Mittelzustand. Abermals wird das Reflexionsmoment deutlich.

2) Die S. 154 angeführten Stellen zeigen, daß Hegel das Reflexionsmoment am Symbolischen klar erkannte. Trotzdem kritisiert er jetzt nicht mehr. Diese Änderung in der Bewertung des Symbolischen hängt ohne Zweifel mit der inzwischen gewonnenen Erkenntnis der Notwendigkeit des Reflexionsmoments zusammen.

Religion, wie sie Jesus stiftete, umfaßt«. »Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff, sondern Liebe, ein lebendiges Band, das die Gläubenden vereinigt, diese Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen aufgehoben sind. Ein neu Gebot gebe ich euch, sagt Jesus, daß ihr euch untereinander liebt, daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seid. Diese Seelenfreundschaft, als Wesen, als Geist für die Reflexion ausgesprochen ist der göttliche Geist, Gott, der die Gemeinde regiert. Gibt es eine schönere Idee, als ein Volk von Menschen, die durch Liebe aufeinander bezogen sind? eine erhebendere, als einem Ganzen anzugehören, das als Ganzes, Eines der Geist Gottes ist? dessen Söhne die Einzelnen sind? Sollte in dieser Idee noch eine Unvollständigkeit sein, so daß ein Schicksal Macht in ihr hätte? oder wäre dies Schicksal die Nemesis, die gegen ein zu schönes Streben, gegen ein Überspringen der Natur wütete?«

Das von Hegel nie aus dem Auge verlorene Ideal einer Volksreligion ist damit wieder erreicht. Und von diesem Ideal aus kritisiert er nun auch das Christentum bzw. die christliche Gemeinschaft. Er kehrt zum Anfange der Niederschrift zurück und hebt noch einmal hervor, daß die Liebe »Trennung, Entwicklung, gebildete Vielseitigkeit« voraussetzt. Diese natur- und gottgewollte Mannigfaltigkeit der Beziehungen ging in der Liebesreligion des Christentums verloren. Die Christen schlossen sich ab; die Vielseitigkeit des Lebens wurde von ihnen verkannt; Naturlosigkeit trat ein. Mit der Freude am Spiel verschwand auch die Lust, im Genusse der Freiheit schöpferische Kräfte zu regen. Die Gemeinde verschmähte jede Vereinigung, die nicht die innigste, jeden Geist, der nicht der höchste war. Dies mußte zur Vereinsamung führen. Außerdem setzten sich die nur auf sich selbst angewiesenen Mitglieder in Gefahr, mit ihren Individualitäten gegeneinander zu stoßen. Vor allem jedoch verwickelte »die widernatürliche Ausdehnung des Umfangs der Liebe« die Christen in Widerspruch. Eine Massen-Liebe läßt notwendig nur einen gewissen Grad von Stärke und Innigkeit zu! Innerhalb der kleineren Zirkel, die sich um der Erhaltung des Ideales willen bildeten, entwickelte sich ein verhängnisvoller Fanatismus. Auch zur Lebensflucht führte die Christengemeinschaft, während sie doch ursprünglich eine Religion des Einen Lebens war. »Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, ihre Flucht vor allen Formen, wenn auch schon ihr Geist in ihnen wehte, diese Entfernung von allem Schicksal — ist gerade ihr größtes Schicksal.« »Und hier ist auch der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhängt, und zwar auf die erhabenste Art — aber von ihm litt.«

Das Schicksal Jesu¹⁾. Die nur wenige Druckseiten umfassende Niederschrift, in welcher Hegel das Schicksal Jesu darstellt, enthält kaum etwas Neues. Es handelt sich lediglich um eine zusammenhängende Entwicklung des Grundgedankens, der bereits im Grundfragment ausgesprochen und in der Meditation über den Begriff des Schicksals vertieft worden war.

Noch einmal schildert Hegel das gottbegeisterte Auftreten Jesu. »Die Welt lag vor ihm, wie sie werden sollte; er fing damit an, allen zuzurufen: ändert euch, denn das Reich Gottes ist nahe. Hätte in den Juden der Funke des Lebens geschlafen, so hätte er nur eines Hauches bedurft, um zur Flamme aufzulodern. Mit ihrem Glauben wäre das Reich Gottes vorhanden gewesen.« Und in der Tat wünschten die Juden eine Änderung der bisherigen Zustände; sie waren unruhig und unzufrieden — aber »sie gefielen sich zu sehr in dem Stolze ihrer Knechtschaft, um das, was sie suchten, in dem zu finden, was Jesus ihnen anbot«.

Die Aussendung der Jünger brachte Jesus die erste Enttäuschung; ohne irgend etwas erreicht zu haben, kehrten sie bald wieder zu ihm zurück. Nach einer Weile verwandelte sich die Gleichgültigkeit des Volkes in Haß; die Pharisäer vor allem begannen Jesus zu verfolgen. »Sein Ton gegen sie zeigt, daß er keinen Versuch machte, sie mit sich zu versöhnen.« Offenbar hielt er es für zwecklos, ihrem verstockten Geiste Belehrungen anzubieten; »er bringt sie nur durch argumenta ad hominem zum Schweigen, das ihnen entgegengesetzte Wahre richtet er an die andern Menschen«. Immer deutlicher wird diese Resignation. Jesus begann seine Wirksamkeit auf Einzelne zu beschränken: »das Schicksal seiner Nation läßt er unangetastet; indem er sich selbst von ihm absondert und seine Freunde gleichfalls zu dieser Absonderung veranlaßt, flieht er die jüdische Welt«. Auch den römischen Staat ließ er völlig unberührt. »Als die Juden ihr Schicksal den Römern zinsbar zu sein zur Sprache brachten, antwortet er nichts weiter als: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist.« »Er stand zu dem Staat in dem einzigen Verhältnis, innerhalb seiner Gerichtsbarkeit sich aufzuhalten; obwohl sein Geist widersprach, unterwarf er sich dieser Macht — mit Bewußtsein leidend.« »Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt.«

Mit diesem durchaus passiven Verhältnis zum Staate, dieser Trennung von der Welt und Flucht aus ihr in den Himmel, war »ein wichtiges Band abgeschnitten, ein Teil der Freiheit, eine Menge tätiger Verhältnisse und lebendiger Beziehungen verloren; die Bürger des Reiches Gottes werden

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 325—331.

einem feindseligen Staate entgegengesetzte, von ihm sich ausschließende Privatpersonen«. Aber die Trennung schritt noch weiter fort. Die Natur wurde mit Füßen getreten. »Jesus isolierte sich von seiner Mutter, seinen Brüdern und Verwandten; er durfte kein Weib lieben, keine Kinder zeugen; nicht Familienvater, nicht Bürger des Staates werden.« Und »er verlangte dasselbe von seinen Freunden«. »Wer Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.« Hegel rechtfertigt dieses »gräßliche Zerreißen aller Bande der Natur«, indem er darauf hinweist: nur dadurch, daß er auf alle diese Formen des Lebens Verzicht tat, konnte sich Jesus rein erhalten; denn alle diese Formen waren entweiht. »Er konnte das Reich Gottes nur im Herzen tragen und die Freiheit nur in der Leere finden.« Sein Kampf war rein und erhaben, weil er das Schicksal in seinem ganzen Umfange erkannt und sich entgegengesetzt hatte: er wählte die Trennung seiner höheren Natur von der verunreinigten Welt. Aber ebendiese Trennung selbst war »sein« Schicksal, dem er erliegen mußte. »Er wich dieser tragischen Entwicklung nicht aus, aber er suchte sie auch nicht auf, wie bisweilen von Schwärmern geschieht, denen der Tod willkommen ist. Wer nicht nur für sich, sondern für einen großen Plan schwärmt, der kann nur mit Schmerz den Schauplatz verlassen. Jesus starb mit der Zuversicht, daß sein Plan nicht verloren gehen würde.«

Das Schicksal der christlichen Gemeinde¹⁾. Der Gedankengang dieser abschließenden Niederschrift setzt schon im letzten Drittel des soeben behandelten Fragments ein. Das Schicksal Jesu, heißt es hier, war nicht ganz das Schicksal seiner Gemeinde. Das Wesen des Christenbundes war Aussonderung von den Menschen und Liebe untereinander; beides ist notwendig verbunden. Die christliche Liebe konnte und sollte keine Vereinigung der Individualitäten sein; was sich eine Wirklichkeit entgegengesetzt, kann sich nur im Glauben und in Gott allein vereinigen. Damit war diese Entgegensetzung »fixiert« und zu einem wesentlichen Prinzip des Bundes gemacht. Die Liebe mußte immer die Form des gemeinsamen Glaubens an Gott behalten, ohne lebendig zu werden und »sich in Gestalten des Lebens darzustellen«. Jede Gestalt des Lebens konnte ja als zu jener Wirklichkeit gehörig aufgefaßt werden, der gegenüber man auf der Hut zu sein hatte. »Das Verhältnis gegen die Welt mußte zu einer Ängstlichkeit vor ihren Berührungen werden: eine Furcht vor jeder Lebensform, weil sich jede als begrenzt aufzeigen läßt und dieser Mangel einen Anteil an der Wirklichkeit bedeutet.« So fand also der Bund der Gemeinde keine Aussöhnung des Schicksals; er fiel in das ent-

1) »Hegels theologische Jugendschriften«, S. 332—342; vgl. schon S. 330 f.

gegengesetzte Extrem des jüdischen Geistes, während Jesus selbst als »schöne Seele« über den Extremen stand ¹⁾. Der jüdische Geist hatte die Verhältnisse des Lebens zu Wirklichkeiten fixiert; er wünschte sie zu beherrschen; sein Stolz und sein Leben war der Besitz von Wirklichkeiten. »Der Geist der christlichen Gemeinde sah gleichfalls in jedem Verhältnis des sich entwickelnden und darstellenden Lebens Wirklichkeiten. Aber da ihm die Objektivität der größte Feind war, so blieb er ebenso arm wie der jüdische. Er verschmähte den Reichtum, um dessen willen der jüdische Geist diente.«

Dieser negativen Seite des Schicksals der christlichen Gemeinde steht als positive das »Band der Liebe« gegenüber. »Diese Liebe ist ein göttlicher Geist, aber noch nicht Religion.« Um Religion zu werden, mußte sie sich zugleich in einer objektiven Form darstellen. Es entstand das für alle Religionen charakteristische Bedürfnis: das Subjektive mit einem Objektiven, die Empfindung mit einem Gegenstand, den Verstand durch die Phantasie in einem Schönen, in einem Gotte zu vereinigen. »Diesem Triebe der christlichen Gemeinde konnte der Glaube an [den einen, allumfassenden, lebendigen] Gott nicht Befriedigung sein.« Während die Religion Jesu in dem »Gott der Welt« befriedigt war, insoferne dieser Gott sein Vater und er mit ihm Eins war, bedurfte die Gemeinde eines Gottes, welcher der Gemeinde gehörte; die ausschließende Liebe verlangte einen besonderen Gott. Jesus kämpfte gegen die Welt; er bedurfte nur des Einen göttlichen Lebens, welches den verunreinigten Lebensverhältnissen entgegengesetzt war. Die Gemeinde dagegen war aus dem Leben geflohen, sie zog sich kampflos auf sich selbst zurück. Diese »Schicksallosigkeit« (ein Ausdruck, welcher uns auch bei Hölderlin begegnet) wurde der christlichen Gemeinde zum Schicksal.

Nach dem Tode Jesu sahen sich die Jünger »in die Trennung des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Geistes und des Wirklichen zurückgeworfen«. Nur als Andenken lebte das Göttliche in der Gemeinschaft ihrer Liebe; diesem Leben fehlte Bild und Gestalt. In dem auferstandenen und zum Himmel erhobenen Christus dagegen vermählten sich Geist und Körper wieder; der Gegensatz des Lebendigen und des Toten verschwand und vereinigte sich in einem Gotte, dessen Verehrung nunmehr die Religion der Gemeinde wurde. »Durch eine Apotheose« wurde Jesus zum Christengott.

Hegel betont ausdrücklich: »Die Betrachtung der Auferstehung Jesu als einer Begebenheit ist der Gesichtspunkt des Geschichtsforschers, der mit der Religion nichts zu tun hat; der Glauben oder Unglauben an dieselbe

1) Vgl. oben S. 150 f.

ist eine Sache des Verstandes, auf welchen sich zu berufen von der Religion abstrahieren heißt.« Seine Kritik des Christentums ist also keine historische und mithin von der durch D. Fr. Strauß in Aufnahme gekommenen grundverschieden. Aber ebenso weit entfernt ist Hegel von jeder schlichten oder romantischen Gläubigkeit, die in naiver oder bewußt-irrationaler Weise vom Verstande abstrahiert. Der Verstand hat »ein Recht mitzusprechen, da die objektive Seite des Gottes nicht bloß eine Gestalt der Liebe ist, sondern für sich selbst besteht, und als eine Wirklichkeit in der Welt der Wirklichkeiten einen Platz behauptet«¹⁾.

Es ist außerordentlich interessant festzustellen, gegen welchen Punkt sich Hegels Kritik richtet. Er findet, daß zu dem Bilde des Auferstandenen etwas hinzukam und wohl auch hinzukommen mußte, was jenem Jesus angehörte, der als menschliches Individuum gelebt hatte, am Kreuze gestorben und begraben worden war. Dieser »Makel der Menschlichkeit« wurde gleichfalls vergöttlicht. »Sie ist nicht aus der Seele zu bringen, diese Zweierleiheit der Naturen: nicht der Erstandene allein ist das Heil der Sünder und ihres Glaubens Entzückung; auch der Lehrende und Wandelnde und am Kreuze Hängende wird angebetet.« »Die im Grabe abgestreifte Hülle der Wirklichkeit ist aus dem Grabe wieder emporgestiegen und hat sich dem als Gott Erstandenen angehängt.« Die Gemeinde bedurfte dieser Wirklichkeit; dieses »traurige Bedürfnis hängt tief mit ihrem Geiste und seinem Schicksale zusammen«. Im Geiste der christlichen Gemeinde lag das Bewußtsein der Jüngerschaft: sie fühlte sich durch einen Stifter verbunden. Anstatt daß der Geist den Geist in Wahrheit erkannte und anbetete (wie Jesus selbst gehofft hatte), kam es nicht zu völliger und durchgängiger Vereinigung; ein *P o s i t i v e s* war notwendig, welches die geistige Verknüpfung vertrat. Die Gemeinde klammerte sich an die geschichtliche Wirklichkeit: in dem tatsächlichen Leben und Sterben Jesu erkannte sie ihr reelles Band und die Sicherheit ihrer Vereinigung.

Dies ist der Punkt, sagt Hegel, an welchem die Gemeinde von dem Schicksal ergriffen wurde. Die Christen glaubten die Liebe außer allem Bündnis mit der Welt unvermischt erhalten zu können; so hofften sie allem Schicksal zu entgehen. Aber »das ungöttliche Objektive, für welches auch Anbetung gefordert wird, wird durch allen Glanz, der es umstrahlt, nie zu einem Göttlichen«. Aus diesem »Positiven«, welches das Absolute von Anfang an drückte, entwickelte sich ein Schicksal, welches mit der Ausdehnung der Gemeinde immer mächtiger wurde und »immer mehr

1) Wörtlich: »Aber freilich scheint der Verstand ein Recht zu haben, mitzusprechen usw.« Eine Spur von Unsicherheit ist also wohl noch vorhanden.

mit dem Schicksal der Welt ¹⁾ zusammentraf«. Hegel zeigt, wie auch der Mensch Jesus mit dem »Nimbus des Göttlichen« umgeben wurde. »Die Wunder, die ihn nicht bloß umschweben, sondern aus seiner inneren Kraft hervorgehen, scheinen eines Gottes höchst würdig«; bei näherer Betrachtung jedoch »fällt das Unnatürliche der verknüpften Entgegengesetzten auf«. »Wenn ein Gott wirkt, ist es nur von Geist zu Geist.« Wunder dagegen »enthalten die härteste Entgegensetzung des Geistes und Körpers in ihrer ganzen ungeheuren Roheit verknüpft«. »Sie sind die Darstellung des Ungöttlichsten, weil sie das Unnatürlichste sind.« »Göttliches Tun ist Wiederherstellung und Darstellung der Einigkeit« (Hegel hatte ursprünglich sogar noch hinzugefügt: »und höchster Genuß der Natur«). Wunder dagegen sind »die höchste Zerreißung«.

Am Ende dieser letzten Niederschrift wird noch einmal ganz deutlich, daß das Thema der Frankfurter Studien in der Tat als Kritik des Christentums bezeichnet werden darf — unter der Voraussetzung, daß man sich dabei immer gegenwärtig hält, daß es sich nicht mehr (wie in der Berner Zeit) um eine Kritik von außen, sondern um jene immanente Kritik handelt, welche in der schicksalhaften Selbstauflösung alles Unvollkommenen und Begrenzten zum Ausdruck kommt. Hegel schließt nämlich mit folgenden Sätzen:

»In allen Formen der christlichen Religion, die sich im fortgehenden Schicksale der Zeit entwickelt haben, ruht dieser Grundcharakter der Entgegensetzung in dem Göttlichen, das allein im Bewußtsein, nie im Leben vorhanden sein soll — von den verzückenden Vereinigungen des Schwärmers, der aller Mannigfaltigkeit des Lebens, auch der reinsten, in welcher der Geist seiner selbst genießt, entsagt, und nur Gottes sich bewußt ist, also nur im Tode die Entgegensetzung der Persönlichkeit wegschaffen könnte, bis zur Wirklichkeit des mannigfaltigsten Bewußtseins, der Vereinigung mit dem Schicksal der Welt — und der Entgegensetzung Gottes gegen dasselbe, entweder der gefühlten Entgegensetzung bei allen Handlungen und Lebensäußerungen, die ihre Rechtmäßigkeit durch die Empfindung der Dienstbarkeit und Nichtigkeit ihrer Entgegensetzung erkauften — wie in der katholischen Kirche — oder der Entgegensetzung Gottes in bloßen mehr oder weniger andächtigen Gedanken, wie bei der protestantischen Kirche, entweder der Entgegensetzung eines hassenden Gottes gegen das Leben, als eine Schande und ein Verbrechen, bei einigen Sekten derselben — oder eines Gütigen gegen das Leben und seine Freuden, als lauter Empfangenes, Wohltaten und Geschenke von ihm, als lauter

1) »Schicksal der Welt« bedeutet hier soviel wie: Schicksal alles Wirklichen. Alles Wirkliche aber ist auch ein Geschichtliches.

Wirklichkeit, in welche dann auch die über ihr schwebende Geistesform in der Idee eines göttlichen Menschen, der Propheten usw. zu geschichtlicher objektiver Ansicht herabgezogen wird — zwischen diesen Extremen von dem mannigfaltigen oder verminderten Bewußtsein der Freundschaft, des Hasses oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwischen diesen Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens befinden, hat die christliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen. Aber es ist gegen ihren wesentlichen Charakter, in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden. Und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können¹⁾.

1) Ich bringe diesen Schluß nicht nur wegen seiner Wichtigkeit ungekürzt zum Abdruck, sondern auch damit der Leser von der Diktion der Frankfurter Arbeiten eine ausreichende Vorstellung erhält. Im Original bildet die ganze Stelle nur einen einzigen Satz. Die Punkte vor »Aber« und »Und«, sowie die Sperrung der dadurch gewonnenen beiden letzten Sätze stammen von mir.

DER NATÜRLICHE REALISMUS. EINE UNTERSUCHUNG ZUM THEMA: PHILOSOPHIE UND LEBEN.

VON
WILHELM GREBE (TÜBINGEN).

Für das Verständnis und die Beurteilung der letzten Epoche der deutschen Philosophie ist der Umstand von höchster Bedeutung, daß eines der tiefsten und entscheidendsten metaphysischen Probleme, der Gegensatz von Idealismus und Realismus, in dieser Philosophie als Thema keine Stelle hat. Die Lebensphilosophie, deren Begriff, wie er hier von vornherein verstanden wird, die Existenzphilosophie mitumgreift ¹⁾ und in diesem Sinn das Bild der genannten Epoche bestimmt, bietet für eine ausdrückliche und die Problematik von Grund auf in Angriff nehmende Erörterung des Themas keinerlei Raum. Das ist tief im Wesen dieser Philosophie begründet. Schon durch ihren Ansatz hat sie sich das Problem als solches von vornherein abgeschnitten. Bereits im Beginn ihres Denkens hat sie nämlich die Frage — freilich unausdrücklich — zugunsten des Idealismus entschieden; ihr Ansatz besteht geradezu in der Einnahme der idealistischen Position. Es handelt sich dabei um eine Vorentscheidung in einem ausgesprochenen Sinn: der gedankliche Einsatz ist nur vollziehbar, eine kritische Stellungnahme ihm gegenüber käme schon einem Heraustreten aus ihm gleich. Lebensphilosophie kann also, solange sie sich nicht selbst preisgibt, das Idealismus-Realismus-Problem in seiner Echtheit, d. h. mit seinen beiden, ernsthaft als Lösungsmöglichkeiten erwogenen Seiten, nicht zu Gesicht bekommen. Und tatsächlich wahrt Lebensphilosophie, in welcher besonderen Gestalt auch immer sie auftritt, die mit ihrem Einsatz gegebene Gedankenrichtung mit einer solchen Konsequenz und Beharrlichkeit, daß hier von einer

¹⁾ Siehe H. Heimsoeth, Lebensphilosophie und Metaphysik. Blätter f. Deutsche Philosophie X, 4 (1937).

habituell gewordenen Denkungsart gesprochen werden muß. Das lebensphilosophische Denken besitzt auf diese Weise bei aller — hinsichtlich des Idealismus-Realismus-Problems bestehenden — Einseitigkeit eine harmonische Geschlossenheit, die in sich keinerlei Störung durch das in Rede stehende Problem aufkommen läßt und für die infolgedessen eine Bewußtwerdung der Einseitigkeit schlechterdings unmöglich ist.

Es gibt aber außerhalb dieser Philosophie eine Instanz, die hier Protest erhebt: das ist das Leben, jener Tatsachenbereich, den die Lebensphilosophie gerade zum Gegenstand genommen hat und der solchergestalt gerade jenem Einsatz der Lebensphilosophie zugrunde liegt und ihn inhaltlich bestimmt. Das Leben ist hier, zumal von der Lebensphilosophie her gesehen, kein vieldeutiger Begriff; das Wort bezeichnet genau denjenigen Phänomenbezirk, auf den alle Aussagen der Lebensphilosophie gehen. Dieses Leben vermag den Idealismus nicht mitzumachen, den die Lebensphilosophie nicht ausdrücklich formuliert, den sie aber überall als Hintergrund hat und den sie immerfort betätigt. Dieses Leben befindet sich gerade in der Position des Realismus, besitzt gerade den Realismus als tragende Grundlage, als immanente, selbstverständliche Voraussetzung. Es steht somit tatsächlich in einem immerwährenden Widerspruch zur Lebensphilosophie, und von ihm her ergeht in diesem Sinn die Forderung der erneuten und vertieften Erörterung des Problems von Idealismus und Realismus. Die Lage der deutschen Philosophie dürfte heute für eine Neuangriffnahme des Problems reif sein, nicht in dem positiven Sinn, daß die Philosophie durch ihre letzte Entwicklung die Mittel für eine erfolgreiche Behandlung der Frage bereitgestellt hätte, sondern weil der immer offenkundiger werdende Gegensatz dieser Philosophie zum Leben hier eine Situation von äußerster philosophischer Problemgeladenheit geschaffen hat, die dem Philosophieren über diesen Gegenstand einen besonderen, in einem eigentlichen Sinn lebensbezogenen Impuls verleiht. Dabei ist zu beachten, daß der hier maßgebliche Gegensatz zwischen Leben und Lebensphilosophie weit auffallender und beunruhigender ist als der Gegensatz, der jemals zwischen dem Leben und anderen Formen idealistischer Philosophie bestanden hat; denn Lebensphilosophie tritt ja mit der ausdrücklichen Absicht auf, jede Gegensätzlichkeit von Philosophie und Leben zu überwinden, und sie erhebt den Anspruch, sich — zum Unterschied von aller Philosophie vor ihr — in absoluter »Lebensnähe« zu befinden. Darüber hinaus freilich bedingt die Neuartigkeit der Situation trotz ihrer im ganzen bestehenden Negativität auch eine bedeutsame Fruchtbarkeit für unser Problem, insofern sie diesem neue Aspekte verleiht oder Möglichkeit und Anlaß bietet, dieses unter neuartige, aufschlußreiche Aspekte zu rücken.

Und daß die Neubehandlung solche neuen Perspektiven gewinne und zur Darstellung bringe, muß ja gefordert werden; anders vermöchte sie sich letztlich nicht zu rechtfertigen.

Die damit programmatisch angegebenen Gedanken in Ausführlichkeit und in systematischer Ordnung zu entwickeln, ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung.

I.

Der erste Schritt, dem für die Erhellung der Problemsituation entscheidende Bedeutung zukommt, ist die Einsicht, daß Idealismus und Realismus **S t a n d p u n k t e** bezeichnen. Diese Feststellung ist in einem eigentlichen und ausdrücklichen Sinn gemeint. Sie besagt, daß jede der beiden Lehren »in sich« richtig ist, »innerhalb ihres eigenen Rahmens« mit aller wünschenswerten Deutlichkeit einsichtig und überzeugend ist. Wer einmal die Gedankenrichtung einer der beiden Auffassungen eingeschlagen hat, bleibt ihr, wenn er konsequent verfährt, notwendigerweise verhaftet. Es kann ihm kein Phänomen begegnen, das seinem Grundansatz nicht gemäß wäre. In anderer Ausdrucksweise darf gesagt werden, daß die idealistische und die realistische These zwei verschiedenen **H a l t u n g e n** oder **E i n s t e l l u n g e n** entsprechen. Es gibt eine idealistische und eine realistische **D e n k h a l t u n g**, und die beiden Lehren formulieren das, was in der ihnen jeweils entsprechenden **H a l t u n g** allein sichtbar wird. Die beiden Haltungen müssen folgendermaßen gekennzeichnet werden.

Die **i d e a l i s t i s c h e** Einstellung ist auf den **M e n s c h e n** gerichtet, und zwar auf ihn, sofern er sich erlebt, und das heißt wiederum nichts anderes, als daß eben das **E r l e b e n** des Menschen hier in den Blick genommen ist. Für diese Feststellung ist es ohne Bedeutung, daß der ältere — »erkenntnistheoretische« — Idealismus dieses Erleben im Sinne des reinen Bewußtseinerlebnisses verstanden hat und daß die Lebensphilosophie als moderne Erscheinung — also wesentlich bestimmt durch die Entwicklungslinie Dilthey-Heidegger — im Gegensatz dazu vom Menschen in seiner »Totalität«, in seiner »Gesamtexistenz« spricht. Der Unterschied ist hier belanglos, obgleich die Lebensphilosophie ihn in ihrer eigenen Sicht gerade betont und in ihm gerade den durch sie selbst bewirkten Fortschritt des philosophischen Denkens sieht. Wichtig ist, daß beidemal, im älteren Idealismus wie in der Lebensphilosophie, Gegenstand der Betrachtung ein Erlebbares und Erlebtes ist, daß die Erörterung in keiner der beiden Philosophien auf eine »Sache« geht, d. h. auf einen Gegenstand, der sich **n i c h t** in einem Erleben erschließt und der **n i c h t**

mit einem Erleben — seinem Erleben oder Erlebtwerden — zusammenfällt (wie das Erleben eines echten Erlebnisses eben dieses selber ist). Die Subjekt-Objekt-Distanz erscheint hier aufgehoben: in beiden Fällen der Betrachtung handelt es sich um einen Gegenstand, in dem »ich« »darinstehe«, mit dem »ich« eins bin oder in den »ich« mich in Gedanken »versetzen« kann. Man beachte wohl: das »Leben«, von dem die Lebensphilosophie ihren Namen hat, ist allein ein Erleben; das Leben, das nicht mein Erlebnis zu werden vermag, d. i. das mit mir und an mir geschehende, in Lebensvorgängen, Lebensabläufen bestehende biologische Leben, besitzt der obigen Begriffsbestimmung gemäß Sachcharakter und gehört nicht zum unmittelbaren Gegenstandsbereich der Lebensphilosophie, wie deren Begriff hier von vornherein verstanden wird. Das so bestimmte Phänomen des Erlebens schließt die Lehre des älteren Idealismus und die Betrachtungsweise der Lebensphilosophie zu einem einheitlichen Typ von Philosophie zusammen, und die Ergreifung dieses Phänomens als Gegenstand ist es, die den idealistischen Charakter beider Philosophien bedingt. Dieser besteht nun nicht nur darin, daß hier Erlebnisse — wir dürfen auch sagen: »Ideen« — überhaupt zum Gegenstand genommen sind, wobei diese als Teilgebiet des Gesamtbereichs möglicher Gegenstände erscheinen könnten, sondern es ergibt sich vor allem die eigentliche idealistische These, wonach die Erlebnisse keineswegs ein bloßes Teilgebiet des Alls der seienden Gegenstände ausmachen, vielmehr das Ganze dessen darstellen, wovon rechtmäßigerweise überhaupt gesprochen werden darf. Die Erlebnisse bilden einen solch besonderen Bereich, daß, nachdem sie einmal als Gegenstandsfeld entdeckt und als solches der Betrachtung unterworfen sind, sie kein weiteres Gebiet selbständiger Gegenstände neben sich zulassen. Alles »Andere«, Nichterlebnismäßige, also Sachhafte erscheint dann aufgenommen in den Erlebnisbereich und damit seines Ansichseins, d. i. seiner echten Sachhaftigkeit verlustig gegangen. Die Erlebnisse sind nichts neben den Sachen, sie und die Sachen füllen nicht im Raum möglicher Gegenstände verschiedene selbständige Stellen aus, wie es z. B. Häuser und Bäume oder Zahlen und Urteile tun — dann wären sie Sachen unter Sachen —, sondern Erlebnisse sind allemal ihrem innersten Wesen gemäß »gerichtet auf« Sachen. Erlebnisse, die nur Erlebnisse wären, d. h. in sich selber ruhen und keinen Bezug auf Sachen hätten, gibt es nicht. In der Denk- und Sprechweise des älteren Idealismus ist zu sagen: keine Vorstellung (kein Bewußtseinserlebnis) ohne ein Vorgestelltes, d. i. ohne eine vorgestellte Sache. Dem modernen lebensphilosophischen Denken entspricht besser die Ausdrucksweise: kein Verhaltenserlebnis, in dem nicht ein Verhalten auf et-

was h i n stattfände, kein Lebensakt, kein Lebensvollzug ohne eine — sachhaft — gegebene Situation, die den Gehalt des Aktes bestimmte. Das Leben, d. h. das Leben, das erlebt wird, vollzieht sich nicht aus sich, nicht in den leeren Raum hinein, sondern ist »gerichtet« auf die S a c h - w e l t. Das besagt: die Sachen, die solcherweise bezielt sind, »stecken« in den Erlebnissen, »gehen ein« in diese als deren »Inhalte«. Dieser Gedanke erfährt nun die entscheidende idealistische Wendung durch die auf dieser Ebene der Betrachtung überzeugende und unangreifbare Argumentation, daß überhaupt von nichts die Rede sein könne, es sei denn als Inhalt eines Erlebens. Es wird behauptet, daß nicht nur von denjenigen Sachen, die in ein Verhalten eingegangen sind, als von Erlebnisinhalten gesprochen werden kann, sondern daß andere überhaupt keinen rechtmäßigen Gegenstand menschlicher Betrachtung bilden können, denn alles, wovon die Rede ist, hat schon ohne weiteres Eingang gefunden in die Lebenssphäre des Menschen. Die gesamte Sachwelt ragt herein in den Bereich menschlichen Lebensvollzugs, und von ihr kann nur geredet werden, indem gesagt wird, welches Bild der Mensch von ihr besitzt, wie der Mensch sich ihr gegenüber verhält und was der Mensch mit ihr beginnt, d. h. indem nicht eigentlich sie, sondern das menschliche »Dasein« der Gegenstand der Rede ist. Eine Welt an sich kennen wir nicht, können wir grundsätzlich nicht kennen. »Die äußeren Objekte sind eben Bestandteile der Erlebnisse. . . . Als solche gehören sie dem Leben selber an«, so sagt Dilthey, und nach Heidegger sind die außermenschlichen Objekte, das »Vorhandene«, nur als Modi — wenn auch als defiziente Modi — ursprünglicher Seinsverfassungen des menschlichen Daseins zu begreifen; als »Fundamentalontologie« hat demgemäß nach ihm die Analyse eben dieses Daseins zu gelten.

Die idealistische Einstellung ist demnach das Ergebnis einer eigentümlichen Rückwendung des Blickes; in ihr wird das Erlebnis als Gegenstand entdeckt und gleichzeitig die Sachwelt aus dem Blick gelassen, d. h. als Gegenstand tatsächlich aufgegeben. Die r e a l i s t i s c h e Haltung hingegen kennt allein das Sachhafte, in ihr ist der Blick geradewegs auf die Sachwelt gerichtet. Diese ist hier der Gegenstand im echten, eigentlichen Sinn, und zwar schließt dieser Gegenstand aus, daß mit ihm noch ein anderes, etwa das Erlebnis, wenn auch nur »in obliquo«, gegeben sei. Dieser Gegenstand ist, wie er in der intentio recta der realistischen Haltung steht, völlig er selber. Das Erlebnis vermag in realistischer Haltung überhaupt nicht, auch nicht in leisester Andeutung, zu begegnen, es bleibt in absolutem Sinn u n g e g e n s t ä n d l i c h. Die realistische Haltung ist die des Verhaltensaktes, des Lebensvollzugs s e l b e r; in

einem Verhalten aber ist nicht dieses gewußt, sondern allein das, auf das h i n das Verhalten ist und das dessen Inhalt ausmacht, d. i. das sachhaft Gegebene. Nur das wird bezielt und ist gegenständlich vorhanden, w o m i t man es zu tun hat; das aber ist notwendig etwas, was außerhalb des Tuns liegt. Gewiß wird der Vollzug des Verhaltens »erlebt«, auch ist es erlaubt zu sagen, er werde während seiner selbst, während des Aktes »erlebt« — eben dadurch ist der Vollzug ein Vollzugerlebnis. Aber das besagt nichts anderes, als daß die Möglichkeit besteht, sich seiner in der n a c h k o m m e n d e n — idealistischen — Umwendung bewußt zu werden. Im Vollzug erstet um ihn, den Vollzug, nur ein latentes und potentiell Wissen, das ihn tatsächlich in Ungegenständlichkeit beläßt, und erst die Rückwendung — die Erinnerung — aktualisiert dieses Wissen und läßt damit den Vollzug zum Gegenstand werden. Diese primäre Ungegenständlichkeit des Tuns-, Verhaltens- oder auch, was dasselbe bedeutet, des Lebensvollzugs ist es auch, die jene für den lebensphilosophischen Gegenstand eigentümliche und gerade vom Lebensphilosophen betonte und von ihm hoch bewertete Nähe zum Ich begründet. Gegenständlichkeit höbe das Einssein mit dem Ich notwendigerweise auf, sie wäre gleichbedeutend mit dem Bestehen der Kluft zwischen »Subjekt« und »Objekt«. Aus diesem Grund und in diesem Sinn vermag für den im Vollzug des Lebens Stehenden als G e g e n s t a n d allein die Sachwelt aufzutreten, d. h. aber: alles, wovon geredet werden kann, ist hier Sache, und zwar notwendigerweise als ein auf sich selbst Stehendes, als ein »an sich« Existierendes.

Die Argumentation des Realismus, die — in völliger Analogie zu der des Idealismus — auf dem Nachweis beruht, daß schlechterdings kein Tatbestand begegnen könne, der nicht als Sache aufzufassen wäre, ist aber einem Einwand ausgesetzt, dem für die weitere Klärung des Zusammenhangs, der die in Rede stehenden Lehrmeinungen mit den zugeordneten Haltungen verbindet, besondere Bedeutung zukommt und der deshalb hier erörtert werden muß. Er kommt vom Idealismus in der Gestalt des t r a n s z e n d e n t a l e n Idealismus. Von dieser Seite wird behauptet, daß es allerdings ein bedeutsames Phänomen gebe, das der Realismus — auch in seiner Einstellung — nicht übersehen könne und das ihm in offenkundiger Weise widerspreche: das Phänomen des A p r i o r i. Dieses besteht, so wird in der Gegenargumentation gegen den Realismus formuliert, darin, daß wir manche Inhalte in ganz bestimmter Weise denken m ü s s e n , daß wir n i c h t a n d e r s k ö n n e n , als sie so und so vorzustellen. Das aber besagt, so wird weiter gefolgert, daß jedenfalls diejenigen »Sachen« oder »Sachverhalte«, die solcherweise von uns

nicht anders als so und so gedacht werden können, eine Gestaltung von uns aus erfahren, daß das, was als Sosein von Sachen erscheinen möchte, tatsächlich eine Eigentümlichkeit unseres geistigen Vermögens ist. Das Erlebnis ist es, das feste Bahnen aufweist und aus diesen nicht heraustreten kann, und die »Sache«, an der wir die diesen Bahnen entsprechenden Charaktere sehen, ist mithin, soweit diese, die apriorischen Charaktere, in Betracht kommen, tatsächlich nur durch das Erlebnis, über dieses hinweg zu verstehen, d. h. der eigentliche Gegenstand, der in Rede steht, wenn vom Apriorischen »am Sachhaften« gesprochen wird, ist das »in uns« seinen Ort habende Erlebnis. Auf diese Beweisführung, so klar und überzeugend sie auch erscheinen mag, kann aber der Realismus mit dem Aufweis eines hier bestehenden entscheidenden Mißverständnisses antworten. Das Phänomen des Apriori ist, dies muß der Realismus betonen, in der Argumentation von vornherein in einer Weise gedeutet, die seinem originären Bestand durchaus nicht gemäß ist. Die Notwendigkeit, die gewiß das Wesen des Apriori bestimmt, ist so, wie uns dieses Phänomen entgegentritt, gar nicht eine Notwendigkeit, der ursprünglich das Ich und sein Erleben unterlägen, nicht zunächst ein Nichtanderskönnen unseres geistigen Vermögens, sondern gerade ein solches der Sachen. Apriorität erfahren wir so, daß wir sehen: die Sachwelt kann nicht anders als so und so sein (z. B. ein euklidisches Dreieck, es selber als Sache, kann keine andere Winkelsumme als 180° besitzen). Wie der Begriff des Apriori in der transzendental-idealistischen Argumentation verwendet wird, ist er schon in der idealistischen Umdeutung gesehen, und der ganze Gedankengang kommt aus idealistischer Haltung. So fügt sich der Tatbestand des Apriori der realistischen Grundauffassung durchaus ein. Andererseits freilich kann er auch nicht zur Widerlegung des Idealismus verwendet werden; er läßt sich idealistisch sehen, und der angeführte Gedankengang des transzendentalen Idealismus verwendet ihn ja gerade in dieser Sicht.

Die Darstellung, wie sie soeben von der Argumentation des transzendentalen Idealismus gegeben wurde, enthält, auf eine schlichte Gestalt gebracht und in Anknüpfung an Gedanken, die ohne weites Ausholen zugänglich zu machen sind, tatsächlich das entscheidende Denkmotiv dieser Lehre. Auch Kants grundlegende Ausführungen — als diese müssen die Erörterungen der »transzendentalen Ästhetik« gelten — verwenden, soweit es sich um den Nerv des Beweises handelt, kein anderes Argument als das hier dargestellte, und die vom Realismus kommende Gegenkritik richtet sich deshalb durchaus auch gegen Kant. Ich zitiere zwei der bekannten, für Kants Überlegungen maßgeblichen Stellen: »Wie kann nun

eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als so fern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, vom Objekte affiziert zu werden, . . . ihren Sitz hat . . .« (Kr. d. r. V., 2. A., S. 41). »Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden« (Kr. d. r. V., 1. A., S. 26). Es ist ersichtlich, daß die ganze um den Begriff des Apriori kreisende Überlegung bei Kant von vornherein auf das »Gemüt«, also auf das erlebende Ich bezogen ist. Die realistische Möglichkeit des Verständnisses der Apriorität vermag wegen der idealistischen Grundeinstellung nicht in den Blick zu kommen; sie ist schon durch die Fragestellung von vornherein übergangen. Kant fragt sogleich — das ist entscheidend und das stellt seine Erörterung auf die Ebene des oben dargestellten Beweisganges —, wie das G e m ü t dazu komme, apriorische Erkenntnisse zu haben, wie die apriorische A n s c h a u u n g zustande komme. Apriorität wird dergestalt in eine Verbindung mit unserem geistigen Vermögen gebracht, daß sie ohne weiteres als Charakter eben dieses V e r m ö g e n s erscheint (das G e m ü t ist es, das die Apriorität als seine Funktion betätigt, und die A n s c h a u u n g ist a priori). Dem transzendentalen Idealismus, zumal dem Kants, geht es in seiner Fragestellung, kurz gesagt, um das apriorische Wissen und nicht um die apriorische Sache und den apriorischen Sachverhalt. Wie diese Problematik so hat im realistischen Denken natürlich auch die auf sie gegebene und hier im Grunde sich zwangsläufig ergebende Antwort keinen Ort. Wie können Raum und Räumlichkeit, so muß der realistisch Eingestellte fragen, Eigentümlichkeiten unseres B e w u ß t s e i n s , »subjektive Bedingung der Sinnlichkeit« sein? Der Raum ist allein draußen, gänzlich außerhalb unseres Bewußtseins, und die Räumlichkeit ist ein Merkmal durchaus der Dinge dort draußen im Raum.

Es ist deutlich geworden, daß der Idealismus einer echten Auseinandersetzung mit dem Realismus nicht fähig ist. Jegliche aus realistischer Haltung kommende Aussage wird von ihm notwendigerweise hinübergezogen auf seine Ebene, ohne weiteres als auf die Erlebnissphäre gehend verstanden und dabei ihres ursprünglichen Sinnes beraubt, und es ist selbstverständlich, daß, nachdem auf diese Weise allem ein idealistischer Sinn

untergelegt worden ist, immer wieder nur Idealismus herauskommt. Gerade der Fall des transzendentalen Idealismus hat dies klar gezeigt. Jedoch besteht in dieser Frage noch ein Unterschied zwischen dem älteren, die Transzendentalphilosophie mitumgreifenden Idealismus und dem lebensphilosophischen Denken unserer Epoche, ein Unterschied, der noch zu dem oben genannten, auf den Gegensatz von »reinem Bewußtsein« und »totaler Existenz« zurückgehenden hinzukommt. Während nämlich der Idealismus älteren Stils seine These immerhin explizite vertritt und, wenn auch eben mit grundsätzlich untauglichen Mitteln, die Auseinandersetzung mit der realistischen Grundüberzeugung sucht, ja, in solcher Selbstbegründung sogar sein Hauptanliegen hat, ist es für die Lebensphilosophie, aufs Ganze gesehen, kennzeichnend, daß ihre Arbeit die idealistische These in einem eigentlicheren Sinn voraussetzt und sie ohne weiteres betätigt. D. h. das im Bannkreis der idealistischen Vorentscheidung verbleibende Denken richtet sich hier nicht eigentlich auf das Problem von Idealismus und Realismus selbst, sondern es wendet sich von vornherein der inhaltlichen Ausgestaltung des mit der idealistischen Einstellung gegebenen Rahmens zu, indem es diesen als selbstverständlich setzt. Es kennt in einem ausgesprochenen Sinn nichts anderes als die Sphäre des erlebenden (und d. h. sich erlebenden) Menschen, und deren Gehalt und Sosein sucht es zu ergreifen und darzustellen. Wo innerhalb der Lebensphilosophie grundsätzliche Fragen ihres eigenen logischen Ortes besprochen werden, bleiben sie an der Peripherie des Interesses und gewinnt ihre Erörterung keineswegs die Ernsthaftigkeit und Stärke des Bemühens, die den älteren idealistischen Betrachtungen, zumal den transzendentalphilosophischen, — trotz ihres grundsätzlichen Verfehlens des inneren Sinnes realistischer Betrachtung — zuerkannt werden müssen. Diese Verschiedenheit der beiden Gestalten idealistischen Denkens drückt sich äußerlich darin aus, daß die Lebensphilosophie sich selbst überhaupt nicht als Idealismus zu bezeichnen pflegt. Diesen Titel kann sie sich nicht von sich aus zulegen, weil die damit ohne weiteres mitgegebene ganze Entgegensetzung von Idealismus und Realismus nicht in ihrem Blickfeld liegt; ihr Anspruch, die angemessene philosophische Betrachtungsweise zu sein und keine anderen Möglichkeiten neben sich zu haben, gilt ihr als fraglos. Bedingt ist diese Andersartigkeit der Lebensphilosophie durch ihren historischen Ursprung. Die beiden Formen des Idealismus liegen nicht auf einer gemeinsamen Linie historischer Entwicklung. Die Lebensphilosophie stellt, historisch gesehen, gegenüber dem ursprünglichen Idealismus einen neuen Anfang dar, der aber nicht ausschließt, daß die systematische Unter-

suchung beide Gestalten unter einen gemeinsamen Grundbegriff bringen muß. Die Lebensphilosophie nämlich ist, was von den älteren idealistischen Systemen nicht gilt, aus den Geisteswissenschaften herausgewachsen, und sie hat von diesen das unmittelbare Interesse an den G e h a l t e n menschlichen Daseins übernommen. Wie die Geisteswissenschaften o h n e w e i t e r e s , d. h. o h n e r e c h t f e r t i g e n d e T h e o r i e menschliches Leben zum Gegenstand nehmen — sie haben bereits damit tatsächlich die idealistische Umwendung vollzogen —, so trägt auch die Lebensphilosophie kein Motiv zu solch grundsätzlicher formaler Betrachtung in sich. Die Lebensphilosophie kann also, wenn auf ihr primäres Interesse und ihre wesentliche Substanz gesehen wird, keineswegs als die den Geisteswissenschaften zugeordnete Erkenntnistheorie oder Methodenlehre gelten, und wo ihre Absichten tatsächlich in dieser Richtung gehen, bleibt sie, wie gerade die gegenwärtige Untersuchung deutlich machen wird, unzulänglich.

Die Problemlage ist auf Grund der vorausgegangenen Klärungen die folgende. Daß Idealismus und Realismus sich, wenn nicht selbst als zwei verschiedene Haltungen, so doch als zwei aus verschiedenen Einstellungen hervorgehende Lehren erwiesen haben, bedeutet nicht, daß man beide Auffassungen nebeneinander bestehen lassen und einer jeden Berechtigung und Geltung »in ihrem Rahmen« zugestehen müsse. Es ist hier zu beachten, daß »Haltung« und »Standpunkt« — das haben die vorausgegangenen Überlegungen gerade gezeigt — zwar nichts anderes besagen, als daß bestimmte G e g e n s t ä n d e in den Blick genommen werden, es darf aber nicht übersehen werden, daß die beiden Gegenstandsbereiche, die solchergestalt Idealismus und Realismus bestimmen, das sind einerseits die erlebnismäßigen, andererseits die sachhaften Tatbestände, in einer engen und sehr eigentümlichen Relation zueinander stehen. Es h a n d e l t sich um zwei verschiedene Gegenstandsbereiche, ganz gewiß; nur dadurch empfangen die »Haltungen« einen klaren Sinn; der Gedanke ist konsequent nicht durchführbar, daß hinsichtlich des gleichen Gegenstandes verschiedene Erkenntnishaltungen möglich seien (wenn von zwei verschiedenen S e i t e n »eines« Gegenstandes gesprochen wird, die zwei Haltungen begründen, so haben diese beiden »Seiten« durchaus als zwei verschiedene G e g e n s t ä n d e zu gelten). A b e r: beide Sphären sind hier derart miteinander gekoppelt, daß die beiden Haltungen zu Thesen führen, die tatsächlich einander widersprechen. Die Sachen »stecken« ja in der dargelegten Weise i n den Erlebnissen, und so kommt es, daß außer dem Realismus tatsächlich auch der Idealismus eine Aussage über die Welt der Sachen macht. Und beide Aussagen über die Sach-

welt stehen nun kontradiktorisch einander entgegen: von einer an sich bestehenden Sachwelt kann nicht gesprochen werden, so behauptet der Idealismus; nur von der Sachwelt, und zwar von ihr als einer an sich existierenden Welt kann sinnvollerweise geredet werden, dies besagt die These des Realismus. So geht es nicht an, Idealismus und Realismus unter Berufung auf deren Standpunkts- und Haltungscharakter für verträglich zu halten und beiden Lehren gleiches Recht zuzubilligen.

Wie aber soll hier — andererseits — eine gültige Lösung möglich sein, da es sich doch eben um zwei Haltungen handelt? Zu welcher der beiden eben genannten Thesen man gelangt, hängt offenbar davon ab, zu welcher Haltung und d. h. für welchen der beiden Gegenstandsbereiche als Objekt der Betrachtung man sich entscheidet. Die ganze Frage erscheint aus der »theoretischen« Sphäre verlagert in die praktische, menschlicher, lebensmäßiger, eben »haltungsmäßiger« Entscheidung. Darf hier noch von wahr und falsch gesprochen werden? Hat es noch einen Sinn, hier »die Wahrheit« ergründen zu wollen?

2.

So zeigt das Problem in eigenartiger dialektischer Verbindung zwei Gesichter. Es präsentiert sich einerseits als eine theoretische, dem Wahrheitsbegriff unterliegende Frage, denn es stehen in ihm zwei feststellende, auf Seiendes gehende Aussagen in echter Kontradiktion einander gegenüber. Andererseits hebt sich davon die Frage der haltungsmäßigen Entscheidung ab, und zwar dergestalt, daß jene auf diese zurückverweist, aber doch hinwieder nicht so, als ob ein Klarwerden über die einzunehmende Haltung eine gültige Lösung auch jener, der theoretischen Frage bewirken könnte. Dieser Verschlingung der beiden Gestalten des Problems kann im gegenwärtigen Stadium der Untersuchung nicht nachgegangen werden. Einer vertieften Klärung dieses Miteinanders der beiden Fragen müssen erst andere Erörterungen vorausgehen, die ihren Einsatz bei diesen beiden Problemaspekten selber haben. Und zwar soll zunächst die »praktische« Frage der einzunehmenden Haltung untersucht werden. Diese Untersuchung wird, wenn sie auch, wie festgestellt, keine fertige und glatte Lösung zugleich der theoretischen Frage liefern wird, doch auch für deren endgültige Klärung wesentliche Mittel bereitstellen.

Von einer »haltungsmäßigen Entscheidung« als ausschlaggebend für die Geltung von Idealismus oder Realismus wurde gesprochen. Dieser Begriff nun darf nicht im Sinne von Willkür verstanden werden. Willkürlicher Entscheidungen ist der Mensch überhaupt nicht fähig. Es gehört

zum Wesen des Menschen und mit ihm seiner Entscheidungen, daß er mit jeder Entscheidung eine Verantwortung übernimmt; und er kann nicht entscheiden wollen zwischen Entscheidung mit und Entscheidung ohne Verantwortung; selbst eine solche Entscheidung über die »Art der Entscheidung«, wenn sie möglich wäre, stünde wieder unter seiner Verantwortung. Daß Verantwortung bestehe und zu tragen sei, besagt aber, daß der Entscheidende — oder Sichentscheidende, was dasselbe bedeutet — sich zu verantworten allemal die Möglichkeit habe. Sich verantworten kann er aber nur unter Zurückgehen und Hinweis auf einen festen Maßstab, der die Entscheidung von sich aus so und so — wie vollzogen — verlangt, nur dadurch also, daß er die Verantwortung gleichsam weitergibt und auf einer von ihm unabhängigen, festen, so und so bestehenden Gegebenheit aufliegen läßt. Für die Entscheidung zwischen idealistischer und realistischer Haltung kann — so, wie sich uns die Situation darstellte — diese Gegebenheit nicht durch das Kriterium von Wahrheit und Falschheit dargestellt sein. Der Entscheidung muß ein anderer Maßstab zugrunde liegen, und es genügt für unsere Zwecke, diesen in allgemeiner und neutraler Form anzugeben: die Entscheidung muß in der Einsicht gründen, daß die so, in bestimmter Weise vollzogene Entscheidung die »bessere«, die »wertvollere« sei.

Der Sinn dieses »Besser-« und »Wertvollerseins« hat nun — das ist für die weitere Klärung von entscheidender Bedeutung — einen notwendigen Bezug auf das **L e b e n**. Ein frei im Raum schwebendes Wertvollsein, das an sich selbst Genüge hätte, kann es offenbar nicht geben. Es muß gefragt werden, **w o r a u f h i n**, im Blick auf welchen Tatbestand etwas wertvoll sei, so daß **d i e s e r** letztlich der Maßstab und das Entscheidende ist. Als dieser Tatbestand kann hier schlechterdings nichts anderes gelten als das Leben und d. h. das sich vollziehende Leben. Als wertvoll kann nur eine solche Entscheidung angesehen werden, die in einem positiven Verhältnis zum Vollzug des Lebens steht.

Es ist für die klare gedankliche Fortführung der damit eingeleiteten Überlegung wichtig, in formaler Hinsicht deren Stellung im ganzen unserer Untersuchung klarzustellen, d. h. sie unter die bereits erarbeiteten Gesichtspunkte zu rücken. Es handelt sich im gegenwärtigen Kapitel darum, die Frage der einzunehmenden Haltung zu klären, d. h. auszumachen, zugunsten welcher Einstellung die Entscheidung zu fallen habe, damit sie im erörterten Sinn verantwortet werden könne, was weiterhin heißt: damit sie die vom Leben geforderte sei. Dabei ist die zu vollziehende Entscheidung selbst ein Stück Lebensvollzug (und zwar ein solches grundsätzlichen Charakters), es gelten also für sie die oben gewonnenen Ein-

sichten über das Hersein des Verhaltensvollzugs von festen Sachgegebenheiten. Da aber eben das **L e b e n** hier das Maßgebliche ist, von dem her der Vollzug der Entscheidung sich bestimmt, besagt das, daß dieses Leben in die weiteren hier anzustellenden Betrachtungen als **S a c h e** eingehen muß. Indem hier die Gründe für eine bestimmte Entscheidung in der Frage: idealistische oder realistische Haltung? entwickelt werden und so hier echte Verantwortung übernommen wird, steht diese Untersuchung selbst im Vollzug des Lebens und kann sich in dieser Funktion nur an **s a c h h a f t** Gegebenem orientieren. Wie aber vermag das Leben in der Eigenschaft einer Sache aufzutreten? Ist es nach obigem nicht gerade als Nicht-Sache zu bestimmen? Hier ist eine bedeutsame — für die bisherigen Betrachtungen freilich noch unerheblich gewesene — Unterscheidung durchzuführen. Dem Begriff des Lebens, wie er im vorigen bestimmt und verwendet wurde, muß jetzt ein anderer gegenübergestellt werden, der in der Tat sachhaften Charakters ist. Es gibt nur **e i n** Lebensphänomen, aber dieses unterliegt zwei verschiedenen Begriffen des Lebens, die von ihm zwei Seiten oder Schichten bezeichnen. Der im bisherigen maßgebliche Begriff entspricht dem Leben, wie es in der — als idealistisch bezeichneten — Rückwendung in den Blick gelangt. Diesem ist eigentümlich, primär ungegenständlich zu sein und durch die Umwendung vergegenständlicht zu werden. Der Begriff der Vergegenständlichung setzt voraus, daß der Lebens- und Verhaltensakt vorher bereits ungegenständlich vorgelegen hat, d. h. schon **v o l l z o g e n** worden ist; Vergegenständlichung, die für diesen Begriff konstitutiv ist, kommt immer **n a c h**, immer hinter dem Lebensvollzug **h e r**. Alles das gilt nicht für das Leben als Sache: es gelangt **n i c h t** erst durch eine — nachkommende — Vergegenständlichung in den Blick; alles, was es ist, kann nur in einem solchen Wissen gewußt werden, in dem es schon **v o n v o r n h e r e i n** als **G e g e n s t a n d** steht. Das Leben, sofern es **d i e s e m** Begriff entspricht, wird deshalb auch nicht **e r l e b t**, ebensowenig, wie ein Stein mit seinen Eigenschaften erlebt werden kann. Wie dieser nur erkannt werden kann im sofortigen, keine vorhergehende Ungegenständlichkeit und keine Vergegenständlichung voraussetzenden Hinsehen, nur, indem er Gegenstand ist und in der Distanz des Gegenstandes steht, so auch ist das Leben als Sache allein in einer **v o n v o r n h e r e i n** **h i n s e h e n d e n** Haltung erkennbar. Die Vergegenständlichung liefert nichts von dem sachhaften Leben. So unterscheiden sich beide Lebensbegriffe, auf eine kurze Formel gebracht, als das Leben, sofern es der Vergegenständlichung unterworfen werden kann, und als das Leben, sofern hinsichtlich seiner von einer Vergegenständlichung keine Rede sein

kann, weil es schon immer gegenständlich ist, nur gegenständlich aufzutreten vermag. Z. B. ist die Eigentümlichkeit »des Lebens«, primär — im Vollzug — ungegenständlich zu sein und erst durch die Rückwendung zum Gegenstand zu werden, ein Charakter, der dem *Sach* begriff des Lebens zugehört, denn diese Eigentümlichkeit wird im Vollzug des Lebens nicht miterlebt und tritt demgemäß in der Vergegenständlichung nicht mit ins Blickfeld; sie wird durch den Vollzug nicht latent gewußt, so daß man sich ihrer in der Rückwendung nur zu »erinnern« brauchte; sie will vielmehr in echter wissenschaftlicher Bemühung *erforscht* sein; hier gilt es, wahrhafte Unwissenheit, die zunächst, und zwar durch den Abstand vom Ich, besteht, zu überwinden. Man halte wohl auseinander: der Lebens- oder Erlebnisakt, der primär ungegenständlich ist und dann der Vergegenständlichung unterworfen wird, ist selbst nicht Sache, aber der allgemein gültige Tatbestand, daß jeder solcher Akt primär ungegenständlich ist und erst sekundär der Vergegenständlichung unterworfen werden kann, besitzt Sachcharakter und hat seinen Ort in der Schicht des Lebens als Sache. Von diesem Tatbestand kann nicht ausgesagt werden, daß er zunächst ungegenständlich auftritt und erst in einer Umwendung Gegenstand werde. Er gilt schlechthin, zeitlos, unabhängig vom Vollzogen- oder Nichtvollzogenwerden eines Aktes, er ist ein mit festem Sosein vor uns hintretender und von uns erkenntnismäßig hinzunehmender und verhaltensmäßig zu beachtender Sachverhalt. Im gleichen Sinn gilt die Feststellung: die — vom »Leben« auszusagende — Tatsache, daß das Leben keine Sache ist, hat ihrerseits Sachcharakter. So darf formuliert werden: sachhaft sind alle auf das Formale und Allgemeine gehenden, von jedem wann immer vollzogenen Lebensakt geltenden Einsichten; und in diesem Sinn hat die gegenwärtige Untersuchung das Leben von vornherein tatsächlich als Sache genommen; Aussagen wie die, daß das Leben keine Sache sei, sind ja für diese Untersuchung gerade kennzeichnend. In diesem Sinn auch verbleiben die weiteren Überlegungen in der sachorientierten Einstellung, und dadurch befinden sie sich selbst in der Ebene des sich vollziehenden Lebens und sind sie legitimiert, Entscheidungen über Haltungen zu begründen und zu »verantworten«.

Diese methodisch-formalen Erörterungen führen nun bereits dicht an die hier erforderlichen Einsichten inhaltlicher Art heran. Entscheidend ist die Tatsache, daß der Lebensvollzug die *realistische Haltung* voraussetzt. Indem wir auf das allgemeine — sachhafte! — Wesen des Lebens hinsehen, erkennen wir nämlich deutlich, daß dessen Vollzug nur möglich ist im Blick auf die Sachen und d. h. im Ungegenständlichlassen

des Vollzugs selber. Würde — der idealistischen Haltung gemäß — der Vollzug gedanklich bezieht, so würde dieser notwendig aufgehoben, als Vollzug aufgelöst. Letzter, nicht weiter zurückführbarer und uns verpflichtender Sinn — »des Lebens« sind wir ohne weiteres geneigt hinzuzufügen — ist die Bejahung des Lebens, des Lebensvollzugs als solchen. Das besagt: das Leben ist es, das uns in unseren letzten, wesentlichen Entscheidungen verpflichtet, was weiterhin heißt: diese Entscheidungen müssen vom Leben her bestimmt, auf das Leben als solches und seine allgemeinsten Forderungen ausgerichtet sein. Das Wertvollsein für das Leben, von dem bereits gesprochen wurde, ist also nicht in jenem außergrundsätzlichen Sinn zu verstehen, in dem wir Ausdrücke wie »lebenswichtig« und »lebensnotwendig« gebrauchen, wonach es sich mithin nur um Einzelfragen handelte, die im Leben an uns herantreten können und die spezielle Kenntnisse hinsichtlich einzelner Sachgegebenheiten voraussetzen. Hier können mitunter Meinungsverschiedenheiten über das herrschen, was dem »Leben« förderlich und was ihm schädlich ist, d. h. was in bestimmten, inhaltlich so und so vorliegenden, durch besondere Sachkonstellationen gegebenen Lebenssituationen zu tun sei. Dadurch, daß die Frage des vom Leben Erforderten in unserer Untersuchung dagegen auf das Leben überhaupt geht, auf seine allgemeinste »Struktur« oder seinen allgemeinsten »Mechanismus« (diese Ausdrücke haben Berechtigung, weil das Leben hier eine Sache ist), ist unseren Überlegungen der Charakter der Grundsätzlichkeit und zugleich der Einsichtigkeit und Apriorität gesichert. Das so verstandene Leben verlangt aus seinem innersten Wesen, daß man nicht es selber in den Blick nehme, sondern gerade das, was nicht Leben ist: die Sachen.

Ein Vollzug, der sich ganz auf sich selber stellen wollte, d. h. sich auf sich selber richtete und sich an sich selber »orientierte«, hätte keinerlei Maßstab, und von gutem und schlechtem Verhalten, von Werthaftigkeit könnte keine Rede sein. Dabei ist es aber gerade der Gegensatz von gut und schlecht, der all unseren Lebensvollzügen die innere Richtung verleiht und von Orientierung zu sprechen erst sinnvoll macht. Es muß ein Maßstab außerhalb des Tunsvollzugs vorliegen, d. h. in den Sachen muß er angenommen werden. Und zwar gilt, daß in je gleicher Sache, die uns entgegentritt, eine Forderung an uns gelegen ist, wäre es auch nur die Forderung, sie, die vorliegende Sache, in unserem Verhalten unberücksichtigt zu lassen; auch solches Nichthandeln auf eine Sache hin wäre doch wieder ein Verhalten auf sie hin, und es könnte einer in der Sache enthaltenen Forderung durchaus entsprechen. Ein Verhalten, das den mit den Sachen gegebenen Forderungen Genüge tut, nennen wir

sachgemäß, sachgerecht; Sachgemäßheit ist demnach der Wert, dem alles menschliche Bemühen innerlich verpflichtet ist. Gut und schlecht als Prädikationen menschlicher Verhaltensvollzüge haben keinen anderen Sinn als den von sachgerecht und sachwidrig, wobei freilich Sache in seinem ganzen begrifflichen Umfang zu verstehen ist: als alles, was nicht selbst Lebensvollzug ist, also nicht nur räumlich-körperliche Dinge, auch »ideale« Gegenstände wie Zahlengesetze oder Wertverhältnisse oder auch psychische Zustände.

Diese Überlegungen sind nun nicht so zu verstehen, als würden sie vom Leben explizite angestellt und als vollziehe das Leben in Bewußtheit einen wirklichen Akt der Entscheidung zwischen idealistischer und realistischer Einstellung. Nur hier, in gegenwärtiger Untersuchung, wo es sich um das Problem von Idealismus und Realismus handelt, mußte der Zusammenhang von Leben und Realismus in jener Form des Ausfindigmachens der richtigen — hinsichtlich der Sache Leben sachgerechten — Entscheidung dargestellt werden. Tatsächlich besteht dieses Problem für das Leben nicht. Die vorigen Erörterungen müssen, vom Leben her gesehen, vielmehr als eine *B e s c h r e i b u n g* gelten, nämlich dessen, wie das Leben sich tatsächlich vollzieht. Im Grunde kann es sich nicht um die Frage handeln, welche Haltung eingenommen werden *s o l l t e*, sondern um die bloße Feststellung, wie die Entscheidung schon allemal von vornherein gefallen ist — dadurch, *d a ß* Leben sich vollzieht. Unsere Argumentation stellte die vom Leben erhobene grundsätzliche Forderung heraus; was das *L e b e n* fordert, für seinen eigenen Bestand fordert, ist aber damit ohne weiteres eine Notwendigkeit, und zwar nicht eigentlich im Sinne einer zu erfüllenden, zu verwirklichenden Notwendigkeit, sondern geradezu einer seinsmäßigen: was hier als notwendig bezeichnet wird, *i s t* auch damit, *i s t* damit notwendig *s e i e n d*. Das Leben ist ein unaufhebbarer Tatbestand; wir stehen darin, und wir können in einem strengen und absoluten Sinn nicht anders, als es — in realistischer Haltung — zu vollziehen ¹⁾.

Freilich stellt auch das Hinblicken auf den Lebensvollzug, auf ihn als Nichtsache, eine im Leben selbst angelegte Möglichkeit dar. Aber diese

1) Im grundsätzlichen trifft der hier entwickelte Gedanke mit der Auffassung N. Hartmanns zusammen, von dem auch der als Titel dieser Abhandlung verwendete Terminus »natürlicher Realismus« übernommen ist. Hartmann schreibt (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, S. 163): »Im Unterschied zu anderen Formen des Realismus — sowie überhaupt zu anderen ‚Standpunkten‘ — ist der natürliche Realismus nicht eine Theorie, eine Doktrin, eine These, sondern eine Basis, auf der sich alles menschliche Weltbewußtsein von Hause aus vorfindet.«

idealistisch-lebensphilosophische Haltung kann nur als eine Randmöglichkeit und ein defizienter Modus des Lebens gelten. Dem Leben bleibt es ein für allemal wesentlich, daß es Vollzug ist. Es will vollzogen und nicht vor allem betrachtet sein. Das Leben selbst — es allein vermag hier die wertende und richtende Instanz zu sein — stattet die vollziehende und d. i. zugleich die realistische, a u ß e r h a l b des Lebens ihren festen Halt besitzende Einstellung mit der Würde der Echtheit und Eigentlichkeit aus. Die Möglichkeit der idealistischen Haltung, vom Leben selbst zugelassen, wird von diesem Leben doch wieder zurückgenommen, indem es dieser Haltung Eigentlichkeit und Wert abspricht und sie, wenn sie eine Maßgeblichkeit für sich in Anspruch nimmt, als lebensfeindlich ablehnt. Das Leben hat, wie man in diesem Zusammenhang formulieren möchte, diese Möglichkeit aus sich herausgestellt, um sich für die theoretische Betrachtung, wie sie soeben durchgeführt wurde, von ihr, dieser Möglichkeit, als das »richtige Verhalten« abzuheben; die Prädikation »richtig« setzt ja voraus, daß eine andere, n i c h t richtige Möglichkeit vorliege. Diese Möglichkeit, die das Leben solchergestalt sich gegenüberstellt, ist es gerade, die der Idealismus ergreift und in eine zentrale Stellung rücken möchte.

Dem Einwand, der vom Leben selbst gegen die idealistisch-lebensphilosophische Haltung erhoben wird, kann auch die folgende Formulierung gegeben werden. Diese Haltung ist abzulehnen, weil sie bloß erkennend ist, während das Leben weit mehr ist: in ihm schließt sich an jegliche Erkenntnis ein Verhalten an, sei es auch, wie bereits hervorgehoben, ein »Nichtreagieren«. Das Erkennen von Lebensvollzügen bleibt stets ein bloßes Zurkenntnisnehmen; ein Handeln, ein Tun, ein Verhalten, das sich an solche Erkenntnis anschließen wollte, entbehrte jeglichen festen Haltes, denn Verhaltensakte besagen durch ihren Verlauf in keiner Weise etwas darüber, was sachgerecht sei. Von solchen Vollzügen kann nur festgestellt werden, wie sie gewesen sind; ihnen — ihnen als solchen! — ist nicht anzusehen, ob sie gut und richtig gewesen sind; dies ergibt sich allein im Blick auf die zugehörigen Sachen. Zwar sagt man, »auf ein bestimmtes Verhalten« eines Menschen habe ein anderer in der und der Weise reagiert; allein, diese Rede meint nichts anderes, als daß auf die durch jenes Verhalten geschaffene S a c h k o n s t e l l a t i o n hin gehandelt werde. — Hier muß in aller Schärfe der innerhalb der Lebensphilosophie entwickelten Auffassung entgegengetreten werden, daß der Lebensakt eine besondere Weise des Ergreifens erlaube und fordere, die keineswegs als ein Erkennen zu bezeichnen sei. Dieses Habhaftwerden, für das der Ausdruck »Verstehen« Verwendung findet, wird beschrieben als ein Einswer-

den mit seinem Objekt, eben dem Lebensvollzug, und ein Hineingehen in dieses, so daß der Verstehende, also der Lebensphilosoph, es alsdann von innen her habe. Hier liegt ein schwerwiegendes Mißverständnis vor. Zwar treffen alle die hier gegebenen Bestimmungen für den *Vollziehenden* zu: er ist eins mit dem Vollzug, er steht darin und hat ihn, den Vollzug, von innen, und auch von ihm allein gilt, daß er den Vollzug nicht »erkennt«; das alles ist ja bedingt durch die Ungegenständlichkeit, in der sich der Vollzug für den Vollziehenden befindet. Aber der Lebensphilosoph steht ganz und gar außerhalb des Vollzugs, er betrachtet diesen völlig von außen, und was er tut, ist nichts anderes als ein Erkennen im gewöhnlichen und auch allein möglichen Sinn, in dem Sinn nämlich, daß die Distanz zwischen Objekt und Subjekt besteht und daß eine bis dahin vorliegende Unwissenheit überwunden wird. Von dem »Verstehen« gilt demnach alles, was auch das Erkennen von Sachen bestimmt und was insbesondere von dem Naturerkennen auszusagen ist, von dem die Lebensphilosophie den Verstehensbegriff grundsätzlich abheben möchte. Das Erkenntnisartige am Erkennen ist allezeit dasselbe; allein die Erkenntnisinhalte oder Erkenntnisobjekte vermögen Unterschiede aufzuweisen; und so liegt der ganze Unterschied zwischen dem »Verstehen« und dem Naturerkennen in den Gegenständen. Von dem Objekt des »Verstehens« gilt, daß es, d. i. eben der Vollzug, eins ist mit dem Vollziehenden usw., und das Objekt des Naturerkennens ist so beschaffen, daß bei ihm alle Rede von einem Darinstehen sinnlos ist. Dabei ist hinsichtlich des »Verstehens« zu beachten, daß mit seinem Objekt auch das Darinstehen erkenntnistmäßig ergriffen wird; der Vollzug und das Darinstehen in ihm, Vollzug und Vollziehen des Vollzugs, fallen zusammen; und so wird im Verstehen eben dieses Darinstehen nur gedanklich bezieht, der Lebensphilosoph stellt sich nur vor, wie es wäre, wenn er darinstünde. Fülle und tatsächliche Verhaltung und Entscheidung sind allein im sich vollziehenden Leben anzutreffen, und die Lebensphilosophie ist, trotz aller von ihr abgegebenen, anders lautenden Versicherungen, nur der gedanklich-blasse Abglanz jenes Lebens in seiner Echtheit und in seiner über das rein Gedanklich-Erkennismäßige weit hinausliegenden »Totalität«. Auch findet in der Lebensphilosophie kein »Nachvollziehen« oder »Nacherleben« statt. Eine Untersuchung, die Strenge und Klarheit anstrebt, kann diese von der Lebensphilosophie verwendeten Ausdrücke nicht zulassen. Was die Lebensphilosophie tut, ist nicht ein tatsächliches Nachvollziehen und Nacherleben, dies müßte ja als ein nochmaliges Vollziehen und nochmaliges Erleben verstanden werden. In Wirklichkeit aber geschieht das Vollziehen und

Erleben nur in Gedanken; es ist eben Gegenstand. Dieses lebensphilosophische Mißverständnis führt zu einer völligen Umdrehung der wahren Verhältnisse. So ist es nach Heidegger gerade die den Sachen — dem »Vorhandenen« — zugewendete Haltung, die als defizient und deriviert zu bezeichnen sei, und dieser, so glaubt Heidegger, sei es eigentümlich, daß sie ihre Objekte bloß »angaffe«. Tatsächlich bleibt gerade die Einstellung auf das menschliche Dasein, also die Haltung aller Lebens-, insbesondere Existenzphilosophie notwendig ein reines »Angaffen«, und die Erkenntnis von *S a c h* beständen hinwieder hat gerade ihre tiefe Wirkung auf das sich vollziehende Menschentum, indem sie stets ein Verhalten auslöst und dieses steuert und so dem Vollzug seine innere Rechtfertigung und Verantwortbarkeit gibt ¹⁾.

Allein auf der Basis dieser »rein erkennend« gerichteten Haltung war auch jene auf das Problem der Erkenntnissicherheit Bezug nehmende Argumentation möglich, die der Idealismus allezeit für sich in Anspruch genommen und in verschiedener Gestalt zur Methode entwickelt hat, jene Argumentation, wonach allein das Erlebnis als solches — im allgemeinen als Denk- oder Bewußtseinserlebnis verstanden — ein gesichertes Wissen erlaube, im Gegensatz zu allem in solchem Erlebnis »Erscheinenden«. Dieses, so sagt man — und allerdings mit Recht —, ist ein uns Fremdes, ein in einem Abstand von uns Befindliches, und unser Wissen darum vermag deshalb niemals und grundsätzlich nicht absolute Gewißheit zu werden; diese Absolutheit der Sicherheit gewinnt aber das Erkennen, wenn es auf die Erlebnissphäre geht; die Erlebnisse sind wir ja selber, und wir erfahren sie in schlechthinniger Unmittelbarkeit, die jeglichen Zweifel ausschließt; mag auch eine Erkenntnis inhaltlich falsch sein — und sie kann grundsätzlich immer fehlgehen —: daß ich diese Erkenntnis so und so habe, ist aber schlechterdings nicht bezweifelbar. Dieser Überlegung entgeht gänzlich die *S t e r i l i t ä t* des hier gepriesenen Erkennens, und sie nimmt keinen Anstoß an der Tatsache, daß die Urgestalt geisteswissenschaftlich-lebensphilosophischer Darstellung, die Autobiographie — siehe Dilthey —, im Grunde gar keine echte Erkenntnis enthält, sondern nur die Aktualisierung eines mit dem Erleben *s c h o n* *v o r l i e g e n d e n* Wissens. Die soeben dargestellte Argumentation ist geleitet von einem völlig einseitig gesehenen, unter dem Titel der »reinen Wissenschaft« begriffenen Wissenschaftsideal, das den Blick nicht

¹⁾ Vgl. hierzu mein Buch: *Geist und Sache. Grundlegung der Theorie der Geisteswissenschaften und Klärung des Sinnes kulturellen Schaffens* (Frankfurt a. M. 1934), S. 45 ff.; ferner meine Schrift: *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns* (Berlin 1937). 2. Unters.: Heideggers Existenzontologie.

frei gibt für die echte Wissenschaft, die nur dort verwirklicht ist, wo wahre *F o r s c h u n g* getrieben wird, d. h. wo ein Bemühen um ein in Entfernung von uns Befindliches und zunächst Verschlossenes stattfindet. Solche wahre Wissenschaft hat gerade dadurch, daß sie Widerstand findet und Kampf mit ihrem Gegenstand erfordert und damit stets der Möglichkeit des Unterliegens, d. i. des Irrtums ausgesetzt ist, ohne weiteres den Bezug zum aktualen, sich vollziehenden Leben; sie stellt selbst ein Stück, ja häufig die eigentliche Mitte echten Lebensvollzugs dar, und sie bildet in allem den Gegensatz zu jenem die »Sicherheit« mit Leerlauf erkaufenden Erkennen.

Die grundsätzliche Unfähigkeit idealistischer Haltung, den Vollzug des Lebens selbst zu übernehmen, und die dadurch bedingte Schwäche der idealistischen Position dem Leben gegenüber geben insbesondere dem der Lebensphilosophie einwohnenden Selbstwiderspruch sein eigentümliches Gepräge. Motiv und Ansatz der Lebensphilosophie liegen in der richtigen Erkenntnis von der schlechthinnigen Bedeutsamkeit und Maßgeblichkeit des Lebens. Diesem Primat und dem mit ihm gegebenen Anspruch des Lebens an Philosophie und überhaupt Wissenschaft glaubt nun die Lebensphilosophie dadurch gerecht zu werden, daß sie das Leben *b e t r a c h t e t* und *b e r e d e t*. Sie bemerkt nicht, daß sie damit eine dem Leben prinzipiell unangemessene Haltung einnimmt und daß ihr die »Lebensnähe« um so sicherer verloren geht, je angestrebter, »gründlicher« und »konsequenter« innerhalb dieser Betätigungsrichtung ihr Bemühen darum ist. So gerät sie gegen ihre Absicht und vor allem im Widerspruch zu ihrer Selbsteinschätzung in eine Gegenstellung zum Leben, durch die sie zur Bedeutungslosigkeit für dieses verurteilt wird und damit zur Bedeutungslosigkeit überhaupt — gerade auch zufolge der eigenen lebensphilosophischen Grundüberzeugung vom Leben als absolutem Beziehungspunkt.

Es muß hier vermerkt werden, daß der Idealismus selbst, wenn er konsequent sein will, die allgemeine Herrschaft seiner eigenen Haltung nicht wollen kann und dagegen die realistische Einstellung des Lebensvollzugs als Bedingung seiner selbst wollen muß. Ohne diese realistische Haltung gäbe es überhaupt nicht, was der Idealismus als das allein Seiende auf faßt: die Erlebnisse. Wenn keine — notwendig realistische Haltung voraussetzenden — Akte vollzogen und erlebt würden, wäre der Idealismus ohne Gegenstand und hätte keine Möglichkeit, wirklich zu werden. Das Leben befindet sich hingegen in einer völlig gesicherten Lage; es seinerseits setzt keine nun vor ihm den Primat besitzenden Vollzüge voraus. Es ist zwar ebenfalls nicht aus sich, aber es wird von einem Solchen ge-

tragen, das von selbst da ist, »an sich« besteht und dadurch einen Regressus, der jeglichen festen Halt aufhobe, abschneidet.

Freilich: nur unausdrücklich geht die Anerkennung des schlichten Lebensvollzugs in dieser Weise in den Idealismus ein. Was dieser ausspricht, also seine These, geht gegen das Leben, denn er steht im Gegensatz zum Realismus, und der Realismus ist die Haltung des Lebens. Das, womit das Leben sich abgibt, was das Leben als gegeben und als in sich fest und unumstößlich hinnimmt und — seinem, des Lebens, eigenen Gesetz gemäß — hinnehmen muß und was solchergestalt den inneren, konstituierenden Sinn des Lebens bestimmt, soll nach dem Idealismus überhaupt keine echte Existenz, kein Ansichsein besitzen. Der Idealismus erklärt infolgedessen mit seiner These — nicht mit dem Gehalt seiner soeben hervorgehobenen immanenten Bedingung — das Leben als Ganzes tatsächlich für verfehlt und sinnlos. Der hier zutage tretende innere Widerspruch des Idealismus wird in präziser Form Gegenstand der Erörterungen des Kapitels 3 sein; hier soll betont werden, daß das Leben gegen diesen in der idealistischen These liegenden Versuch seiner Aushöhlung vollkommen gefeit ist. Das Leben im Vollzug hat sich niemals durch idealistische Philosophien, mochten diese auch in ihrer eigenen Sphäre noch so anerkannt sein, seine Vernünftigkeit antasten lassen. Das Leben vollzieht sich allezeit mit absoluter Selbstsicherheit und nimmt von einem idealistischen Philosophieren keinerlei Notiz. Mag dieses — räumlich-zeitlich gesehen — seine Stelle in noch so großer Nähe der Lebensvollzüge haben, etwa mit diesen den gleichen Menschen als Träger besitzen: es ist in den Vollzügen selbst doch vollkommen ausgelöscht. Das idealistische Denken verbleibt in einem Modus des bloß Gedanklich-Spielerischen und der Unverbindlichkeit, in einem Modus, der im Ernstfall, im Lebensvollzug also, sofort versagt. Es liegt hier eine tiefgehende und bezeichnende Diskrepanz vor zwischen dem in der rein gedanklich-theoretischen Ebene erhobenen Anspruch und der »praktischen«, für das tätige Leben bestehenden Bedeutungslosigkeit. Zumal die moderne Lebensphilosophie zeigt diesen Widerspruch in krasser Gestalt, ohne daß sie ihn freilich — was wiederum durchaus wesentlich für diese Zusammenhänge ist — bemerkte oder wichtig nähme. Hier wird der Anspruch deutliche Anmaßung. Schon Diltheys Begriff der Philosophie, wonach diese eine Aktion sei, »welche das Leben zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt«, bringt klar zum Ausdruck, daß die Lebensphilosophie die idealistische Haltung in das Leben einführen möchte. Bewußtmachung des Lebens kann nämlich hier einzig und allein die idealistische Umwendung und Vergegenständlichung bedeuten.

Bewußt ist ja das Leben schon allemal in dem Sinn, daß es in einem wachen Zustand, nämlich des Gerichtetseins auf die Sachwelt, und in einem Erlebtwerden vollzogen wird; doch braucht diese Bewußtheit nicht hergestellt zu werden; zu »erheben« ist das Leben nur in jene Bewußtheit, durch die es als Gegenstand bezieht wird. Die irrige Meinung, daß das Leben vor dieser Vergegenständlichung unbewußt gewesen oder doch in einem Zustand nur dumpfer Bewußtheit vollzogen worden sei, schwingt hier zweifellos mit — man kennt eben nur die Bewußtheit der idealistischen Haltung —, und von dieser irrigen Meinung bezieht der Anspruch der Lebensphilosophie sogar einen Schein des Rechtes. Es kann auch nicht so sein, daß dem Leben der Vollzug bis zu einem bestimmten Punkt in seiner eigenen Ebene verstattet sei, daß aber dann seine Fortführung und Vollendung durch die Philosophie im Sinne der Lebensphilosophie zu geschehen habe. Das Leben wird zu Ende geführt allein in der Ebene der realistischen Sachbezogenheit, und wenn eine Unfertigkeit festgestellt wird, so geschieht das nur in dieser Ebene auf Grund von Sachgegebenheiten. Das Leben will überhaupt niemals »zu Ende gedacht«, sondern immer nur zu Ende vollzogen werden; hier, in dieser Diltheyschen Bestimmung des Philosophiebegriffs, ist wieder die absolute, auch über den Bereich der Lebensvollzüge sich ausbreitende Herrschaft jenes vermeintlichen Ideals vom reinen Erkennen zu bemerken. Bedeutsam ist nun, daß das Leben selber diesen Einwänden gegen Diltheys Auffassung voll recht gibt. Das Leben selber weist dieses idealistisch-lebensphilosophische Denken von sich; nirgendwo gewährt es diesem Eingang in seine eigene Sphäre; es nimmt seinen Weg innerhalb der einzelnen Lebensbereiche — in der Politik, der Wirtschaft, der Technik, der Forschung, der Kunst — gänzlich unbekümmert um alle Lebensphilosophie, indem es allein seine eigenen, d. h. sachhaft gegebenen Maßstäbe gelten läßt. In gleicher Weise versucht die Existenzphilosophie in ihrer Stellungnahme gegen das, was bei Heidegger der »traditionelle ontologische Vorrang des Vorhandenen« und der »Vorrang des puren Anschauens« (s. oben) genannt wird, dieses schlichte, im Blick auf die Sachen sich vollziehende Leben zu diskreditieren. Der sachorientierten Haltung wird hier verargt, daß sie nicht den »ursprünglichen« Verfassungen des »Daseins« zugewandt sei, und so wird dieser Haltung letztlich nichts anderes vorgeworfen, als daß sie nicht die existenzphilosophische sei, d. h. aber: daß sie nicht die idealistische Umwendung bewerkstelligt habe, durch die das menschliche Dasein selber als Gegenstand in den Blick komme. Auch von der Existenzphilosophie gilt, daß sie ein Phänomen ohne alle Bedeutung für das Leben und geradezu abseits vom Leben geblieben ist;

sie fristet ihr Dasein in ihren eigenen engen Zirkeln ohne eine Wirkung über diese hinaus. Ihre Kritik muß, gemessen an dem mächtigen, in sich geschlossenen Faktum des Lebens selber, als schwächlich, als grundsätzlich mit untauglichen Mitteln durchgeführt erscheinen. Hier liegt auch der tiefste Grund der gegenwärtigen Krise der Philosophie: beherrscht von der lebensphilosophisch-existenzphilosophischen Haltung, hat sie grundsätzlich kein angemessenes Verhältnis zum Leben, von dem sie doch so viel redet. — Man sollte meinen, das Versagen des idealistischen, insbesondere lebensphilosophischen Denkens vor dem Leben müßte ihm, diesem Philosophieren, selber als ein schwerwiegendes, seinen eigenen Sinn und Bestand erschütterndes Faktum erscheinen. Aber diese Philosophie ist so sehr auf reines Betrachten eingestellt, daß trotz allen Anspruchs die Zurückweisung durch das Leben nicht schwer empfunden wird. Die reine Betrachtung und die dadurch bedingte Entsagung und Begnügbarkeit bleiben die ausschlaggebende und herrschende Haltung.

Hier liegt die Frage nahe, ob mit diesen Feststellungen nicht alle Philosophie verurteilt sei. Erhebt sich nicht alle wahre Philosophie über das Leben? Ist sie nicht ihrem Begriff nach eine Besinnung in Ausdrücklichkeit über das Leben, also eine Betrachtung des gegenständlich genommenen Lebens? Und gehört nicht der Mensch in den Mittelpunkt aller Philosophie, d. h. ist nicht er die Mitte alles Seienden? Hierzu ist zunächst zu erklären, daß der Begriff des Idealismus, wie er in unsere Überlegungen eingeht, in der Tat einen weiten Umfang besitzt. Einmal ist dem hier präzisierten Begriff des Idealismus alles »skeptische« Denken zuzurechnen, das sich auf die Sphäre des Erlebens als den alleinigen Bezirk gesicherter Erkenntnisse zurückzieht, mag es nun im Zweifel Descartes' und in seinem Rückgang auf das cogito oder in Husserls Methode der »phänomenologischen Reduktion« und der »Einklammerung« der ganzen psychophysischen Welt (in dieser, wie Husserl selber sagt, »widernatürlichen Anschauungs- und Denkrichtung«) sich darstellen. In solchem Denken ist die Basis allen Lebensvollzugs verlassen, und es bleibt, solange es in sich konsequent ist und nicht in nur »methodischer« Verwendung des Zweifels den Übergang zur Wirklichkeit der Sachwelt erschleicht, grundsätzlich unfruchtbar für das aktuelle Leben. Weiterhin unterliegt, was ausdrücklich festgestellt sei, aller platonisierender Idealismus den hier vorgebrachten Einwendungen. Mögen die »Ideen« im Sinne eines solchen Idealismus sich auch als selbständige Wesenheiten geben, so verweisen sie doch zurück auf die Ideen als E r l e b n i s s e; sie sind nichts als solche erlebten Ideen, diese nur eben in hypostasierter Gestalt; der unmittelbare Bezug auf das Denken bleibt für sie konstitutiv. Deshalb muß

auch die Hinwendung zu ihnen einem Abwenden von der Welt der Sachen gleichgesetzt werden, und die Setzung der Ideenwelt als der wahren Wirklichkeit geht hier in der Tat einher mit der Verneinung des echten Wirklichkeitscharakters der »Sachen«, womit jeglicher schlichte Lebensvollzug seines echten Sinnes beraubt ist. (Unter historischem Aspekt möchte ich das Ganze der hier behandelten Zusammenhänge folgendermaßen kennzeichnen. In der Lebens- und zumal in der Existenzphilosophie hat die Philosophie eine Entwicklungsform erreicht, die, so meine ich, wie keine philosophische Lehre vor ihr das Leben zum Einspruch herausfordert. Ihre absolute Lebensferne, die angesichts ihrer eigenen Behauptung von der »Lebensnähe« besonders stark empfunden werden muß und zumal in ihrer Beziehungslosigkeit zu der großen Bewegung der Zeit und zu dem durch den Nationalsozialismus heraufgekommenen Lebensstil der Tat und der Leistung offenkundig geworden ist, läßt die kritische Klärung ihres innersten Wesens als die dringlichste Aufgabe gegenwärtiger philosophischer Besinnung erscheinen. Solche kritische Untersuchung, zwar allein durch die Gegenwartslage der Philosophie ausgelöst und zunächst allein dieser zugewandt, sieht sich aber dennoch weitergeführt zur Kritik eines umfassenderen Typs von Philosophie, eben des Idealismus in der soeben hervorgehobenen weiten Bedeutung. Dabei ist zu bemerken, daß die mitbegriffenen, der Vergangenheit angehörenden Gestalten philosophischen Denkens für sich nicht im gleichen Maß zu dieser Kritik herausfordern wie die Lebensphilosophie. Erst durch die besondere Situation der Gegenwart mit ihren krassen Verhältnissen geraten sie mit in das Blickfeld der Kritik, und so wird die zunächst gegenwartsbedingte und gegenwartsbezogene Besinnung zu einer Erörterung des durch alle Zeiten hindurchgehenden fundamentalen Problems von Idealismus und Realismus.) — Trotz des weiten Umfangs des von der Kritik betroffenen Philosophiebegriffs ist die Frage, ob nicht alle Philosophie ihr unterworfen sei, zu verneinen. Es muß der Begriff einer sachorientierten und in der Ebene des Lebensvollzugs verbleibenden Philosophie aufrechterhalten werden. Vor allem muß auf jene philosophischen Denkbemühungen verwiesen werden, deren ausdrückliche Aufgabe es ist, den Vollzug des Lebens zu lenken und zu diesem Behuf auszumachen, was gut und was schlecht sei, also auf das e t h i s c h e Denken. Dabei ist von Bedeutung, daß solches Denken in der Tat an sachhaften Verhältnissen orientiert ist. Entwickelt es sich im Sinne einer »formalen Ethik«, so sind es die ins Auge gefaßten und als maßgeblich betrachteten formalen Gegebenheiten, die als sachhafte Bestände zu gelten haben. Man denke an Kants kategorischen Imperativ: die Überlegungen, die zu ihm hinführen, beanspruchen allgemeine Gel-

tung und sind nicht auf — vergegenständlichte — Vollzüge gerichtet. Aber auch alle »materiale Ethik« gewinnt ihre Imperative durch die Untersuchung sachhafter Bestände: die Werte, wie immer auch ihre »Seinsweise« des näheren zu kennzeichnen sei, können — gleich den zwischen ihnen waltenden Relationen — in Vollzügen immer nur be- z i e l t und b e a c h t e t werden, niemals aber selber Vollzüge s e i n. (Umgekehrt ist es für die Lebens-, zumal die Existenzphilosophie eine bezeichnende Tatsache, daß sie zu keinerlei imperativischen Formulierungen vordringt und es geradezu ablehnt, planend aufzutreten; sie bleibt dabei tatsächlich konsequent auf dem Boden ihres Ansatzes. Ferner würde eine genaue Analyse zeigen, daß überall dort, wo innerhalb der »idealistischen Systeme« Ethik auftritt, der idealistische Ansatz aufgegeben ist; das System bleibt diesen Überlegungen durchaus äußerlich. Deshalb auch liegen ethischer Idealismus und metaphysischer Idealismus, um den allein es sich in gegenwärtiger Untersuchung handelt, in zwei völlig verschiedenen Ebenen.) Doch auch »theoretische« Philosophie vermag, wie bereits am Beispiel der hier durchgeführten Überlegungen darge- tan wurde, sachorientiert zu sein — sei es auch der M e n s c h , der betrachtet wird. Dadurch freilich gewinnen diese Erörterungen, wie sich gleichfalls schon an der früheren Stelle ergab, doch wieder ethisch-prak- tischen Charakter. Der Unterschied zwischen Theorie und Praxis ver- liert dort, wo die sachorientierte Haltung maßgebend ist, überhaupt den Charakter der Grundsätzlichkeit. Ob Sacherkenntnisse zu Imperativen ausgemünzt werden, ist hier letztlich nur eine Frage der Formulierung.

3.

Das Problem ist mit den vorausgehenden Erörterungen nicht erledigt. Es bleibt die t h e o r e t i s c h e Frage, welche der beiden Lehren, der Idealismus oder der Realismus, die w a h r e sei. Die Argumentation ist nicht möglich, der Realismus sei richtig, d e n n er sei die Haltung des aktuellen Lebens. Der Idealismus würde sich hieraufhin auf fol- gende Position zurückziehen: zugegeben, es sei richtig, daß der Realis- mus die natürliche Basis allen menschlichen Verhaltens sei, so besagt das nichts über den Wahrheitsgehalt dieser Lehre; mag der Realismus in der Ebene des Lebensvollzugs auch eine n o t w e n d i g e Auffassung sein, so ist er doch nur eine notwendige F i k t i o n; wenn man auch wird wünschen müssen, daß der im schlichten Lebensvollzug stehende Mensch bei seiner realistischen Überzeugung bleibe, so muß doch das »philos- ophische«, von einer höheren Warte urteilende Denken deren nur be- dingte Geltung und tatsächliche — absolute — Irrigkeit feststellen.

Diese idealistische Stellungnahme und die damit gegebene Zuspitzung des Problems hängen offenbar an der Möglichkeit, ein »rein theoretisches« Fragen und »reines Wahrheitssuchen« von der »Praxis« des Lebensvollzugs abzulösen. Es ist dies keine andere Möglichkeit als eben jene im Leben selbst angelegte »Randmöglichkeit« der idealistischen Umwendung und des Heraustretens aus dem Vollzug. Aber mag sie auch nur eine Randmöglichkeit sein, dadurch, daß der Idealismus sie ergreift, sich auf sie zurückzieht und bewußt und ausdrücklich von dem durch sie bestimmten Ort aus spricht, gewinnt er, der Idealismus, seine Stärke. Er muß, t h e o r e t i s c h , unter dem Gesichtspunkt der »reinen Wahrheit« gesehen, als die gesichertere, in sich festere Position erscheinen. Durch die Umwendung des Blicks wird, so vermag der Idealismus von seinem Ort aus zu argumentieren, ein Gegenstandsbereich entdeckt, der sonst überhaupt nicht gesehen wird, wobei aber das, was sich vorher allein im Blickfeld befand, die Sachen, doch auch noch berücksichtigt bleibt. Der Idealismus nimmt also für sich in Anspruch, den umfassenderen Blick zu haben. Wenn auch, so muß dieser Gedanke zugespitzt formuliert werden, das Leben, d. h. die Möglichkeit des Lebensvollzugs, mit der Zuwendung zu dem so entdeckten Neuland verloren geht, so wird doch die W a h r h e i t gewonnen.

Dieses Motiv kehrt wieder in jener bekannten Doppelbeurteilung des sog. »Erwachens des historischen Bewußtseins«, in der einerseits der Verlust der natürlichen, »unreflektierten« Haltung bedauert wird, in der aber andererseits die dadurch sich ergebenden Betrachtungsmöglichkeiten als hoher Gewinn gewertet werden. Dabei ist erstens zu beachten, daß das, was hier das Aufkommen des historischen Bewußtseins genannt wird, nichts anderes als die im großen und aus grundsätzlicher Haltung betriebene idealistische Vergegenständlichung menschlichen Verhaltens ist, und zweitens, daß in dieser Beurteilung der theoretische Gewinn als ein solcher angesehen wird, der keine Rückgängigmachung zugunsten einer Rückgewinnung der unmittelbaren Einstellung auf die Sachwelt erlaubt. Wir können nicht mehr zurück in die Schlichtheit und Natürlichkeit des Handelns, das sei, so sagt man, die »Tragik unserer Situation«. Nachdem einmal die Welt des Historischen, d. i. der Bereich der in der Umwendung gegenständlich gewordenen menschlichen Taten und Verhaltungen in das Blickfeld gekommen ist, kann, so lautet der hier maßgebliche Gedanke, diese Welt nicht mehr ignoriert werden, nicht willentlich wieder aus dem Wissen gestrichen werden.

In dieser idealistischen Stellungnahme liegt zwar ein offener Widerspruch nicht zutage. Aber sie enthält doch eine beunruhigende Unaus-

geglichenheit, die auf eine in der Tiefe liegende Unklarheit verweist und so, wie sie sich hier darstellt, nicht stehen gelassen werden kann. Damit, daß man hier von Tragik spricht und so »unserer historischen Situation« gar noch einen besonderen Reiz verleiht, ist nichts geleistet. Es ist erforderlich, die in Rede stehenden Zusammenhänge aus dieser Atmosphäre der Interessantheit herauszunehmen und einer echten Klärung zu unterwerfen. Diese muß die Aufhellung des hier als theoretisch bezeichneten Problems liefern; letztes Motiv dieses klärenden Unternehmens bleibt jedoch auch jetzt die Verteidigung des Lebens, das ja durch den Idealismus auch in seiner nunmehr gegebenen Fassung entwertet erscheint; die von ihm gelehrte »absolute Wahrheit« behauptet ja die Fiktivität der dieses Leben tragenden Überzeugung von der Realität der Sachen. Es ist dabei von vornherein gar nicht anders denkbar, als daß die adäquate Erledigung auch dieses hier vorliegenden »theoretischen« Problems dem **L e b e n** recht geben, die von ihm vertretene Überzeugung für die absolute Wahrheit erklären und die Behauptung einer ihm einwohnenden Fiktivität als grundsätzlich sinnlos dartun muß.

Wir begeben uns zum Zwecke dieser Klärung mit dem Idealismus in die »rein theoretische Sphäre« und stellen die »reine Erkenntnisfrage«, also die Frage, ob der Idealismus **w a h r** erkenne. Was will der Idealismus erkennen? Er will das erkennen, worauf er gerichtet ist: das sind die Erlebnisse oder, was dasselbe besagt, die Vollzüge, die erlebten Vollzüge. Die Erkenntnis nun, die über sie in der idealistischen These niedergelegt ist, ist **f a l s c h**; sie sind durch diese These **u n r i c h t i g** wiedergegeben. Es handelt sich demnach hier nicht mehr um die Feststellung, daß die **S a c h w e l t** vom Idealismus verfehlt werde, indem er ihr die Ansichexistenz abspreche, sondern es wird dieser Lehre vorgeworfen, daß sie die **L e b e n s v o l l z ü g e**, ihren eigenen spezifischen Gegenstand, unrichtig beschreibe. Die idealistische These, daß von den Sachen als an sich seiend nicht gesprochen werden könne und ingleichen daß immer nur von den sie, die Sachen, enthaltenden Erlebnissen sinnvollerweise die Rede sein könne, ist grundsätzlich gerade auch den Erlebnissen unangemessen. Sie müssen, das ist die selbstverständliche Forderung, so wiedergegeben werden, wie sie tatsächlich **s i n d**, d. h. aber hier: wie sie vollzogen werden. Ein anderes Sein, außerhalb und unabhängig vom Vollzogenwerden, haben sie nicht; sie **s i n d** ja eben das Vollziehen oder Vollzogenwerden (zwischen Aktiv und Passiv gibt es hier keinen Unterschied). Da aber im Vollzug die Sachen für eben diesen Vollzug als absolut und an sich existierend gelten, ist der Vollzug falsch wiedergegeben, wenn in dessen Beschreibung den Sachen dieses Ansich genommen wird. Und

gleicherweise gilt: weil in den Vollzug nichts eingeht von der absoluten und allein echten Existenz dieses Vollzugs selber, ist er durch die Zuerkennung dieses Charakters in seinem »Sein«, in seinem »Sosein« verfälscht. So, wie die idealistische These besagt, war der Vollzug nicht, als er vollzogen wurde. Der Sinn des Vollzugs, so darf auch formuliert werden, wird durch die idealistische Wiedergabe in seinem innersten Kern abgeändert; die idealistische Darstellung liefert von sich aus eine neue Sinngebung des Lebens; der »Sinn« des Vollzugs ist aber nichts anderes als dieser selber: allein als Sinn, als der Inhalt des im Vollzug gehaltenen Erlebnisses haben wir den Vollzug, wissen wir ihn.

Nun ist diese Verfälschung des Vollzugs durch den Idealismus kein Irgehen, das auf gleicher Ebene stünde mit einem Verfehlen des Gegenstandes, wie es im Leben und in der Wissenschaft immer wieder vorkommt und grundsätzlich — dem Erkenntnisbegriff zufolge — immer möglich ist. Solches Verfehlen, wie es sonst geschieht, geht, so darf allgemein formuliert werden, auf ein ungenaues, unscharfes Hinsehen auf die maßgeblichen Gegenstände zurück. Hier aber, wo es um die erlebten Vollzüge geht, könnte ein noch so angestregtes Betrachten nichts nützen. Die Verfälschung kommt hier gerade dadurch zustande, daß betrachtet wird. Nichts erscheint plausibler als die methodische Regel, daß zum Zwecke zutreffender Erkenntnis auf das Zuerkennende hinzusehen sei; und diese Regel befolgt nun mit Selbstverständlichkeit tatsächlich auch alles idealistische, auf das Leben gehende Denken. Allein, hier fehlt, so muß die Situation beschrieben werden, das Feingefühl und die letzte Achtung vor der Besonderheit des »Gegenstandes«; das idealistische Denken behandelt — trotz aller Gegenversicherungen muß es festgestellt werden — seinen »Gegenstand« wie einen gewöhnlichen Gegenstand. Er erlaubt, in seiner Echtheit belassen, kein Betrachten und ist demgemäß überhaupt nicht als Gegenstand möglich. Wird er nämlich vergegenständlicht und betrachtet, so ist das Ergebnis solcher Betrachtung notwendig die idealistische These: in der Betrachtung kann er gar nicht anders erscheinen als so, daß die Sachen eben nur als seine, d. h. des Erlebnisses, Inhalte und damit als ihres Ansichcharakters entkleidet auftreten und daß weiterhin das Erlebnis der eigentliche und alleinige Gegenstand ist — man hat es ja gerade zum alleinigen Gegenstand der Betrachtung gemacht. Wir haben aber andererseits — von den Vollzügen her — ein deutliches Wissen darum, daß sie, die Vollzüge, nicht so, wie hier gesagt wird, vollzogen werden. Mit anderen Worten heißt das: das Leben, wie es in Vollzügen Wirklichkeit besitzt, erlaubt grundsätzlich nicht, erkenntnismäßig ergriffen zu werden; in seinem Ergriffenwerden wandelt es

in fundamentaler Weise seinen Charakter. Was tatsächlich ungegenständlich ist, unterliegt notwendigerweise einer Verfälschung, wenn es gegenständlich gemacht wird. Es kann nicht — d. h. nur inadäquat — gedacht, gewußt, vorgestellt werden. Wir müssen es deshalb als irrational bezeichnen. Nicht irgendein unzulängliches — hinsehendes — Verfahren, sondern diese grundsätzliche Irrationalität läßt den Idealismus seinen »Gegenstand« verfehlen.

Diese Unmöglichkeit, das Leben zu ergreifen, und damit die innere Unmöglichkeit des Idealismus drücken sich auch in folgendem aus. Der Idealismus müßte als auf die Lebensvollzüge gehend den Realismus dieser Vollzüge in sich aufnehmen; er müßte eine Theorie des dem Leben eigentümlichen Realismus sein wollen. Allein, dies ist nicht möglich; hier zeigt sich, daß der Idealismus grundsätzlich nicht durchgeführt werden kann. Der Idealismus kann, wenn er sich nicht selbst aufheben will, den natürlichen Realismus immer nur in der Gestalt berücksichtigen, daß er erklärt, »für« den im Vollzug Stehenden besitze die Sachwelt ein Ansich, was aber hier ohne weiteres und notwendigerweise bedeutet, die Sachwelt erschene dem Vollziehenden als an sich seiend, d. h. für den Realismus ist innerhalb des Idealismus grundsätzlich kein Platz. Mit anderen Worten: der Idealismus müßte, wenn er Anerkennung beanspruchen dürfte, die realistische These unter sich begreifen, er müßte dem Realismus übergeordnet sein. Offenkundigerweise ist er aber dem Realismus koordiniert, er steht diesem als die Kontradiktion gegenüber; beide geben Antwort auf die gleiche Frage — und schließen deshalb notwendigerweise einander aus. Es geht nicht an, »Realität« durch deren Gegensatz, durch »Idealität«, begreifen zu wollen.

Der Irrationalität des idealistischen »Gegenstandes« muß, um ihre grundsätzliche Bedeutsamkeit hervortreten zu lassen, eine noch strengere und tiefer gehende Fassung gegeben werden. Das Korrelat zu Erkennen — und weiterhin zu Denken, Vorstellen, Betrachten — ist Sein: zu erkennen ist immer nur ein Seiendes, man will erkennen, was ist oder wie etwas ist; und umgekehrt enthält das Seiende seinem Begriff nach die Möglichkeit, daß sich die Erkenntnisfrage auf es richte. Da nun die Vollzüge grundsätzlich unerkennbar sind, dürfen sie auch nicht als seiend bezeichnet werden. Sie lassen, wie festgestellt wurde, überhaupt nicht die Frage zu, wie sie seien; das besagt, daß »Sein« auf sie als Prädikat nicht angewendet werden darf. Die oben benutzte Ausdrucksweise, die vom Sein der Vollzüge sprach, bedarf in diesem Sinn nachträglich der Berichtigung. Es sollte von den Verhaltensakten nur gesagt werden, daß sie sich vollziehen oder vollzogen werden (beides besagt hier,

wo der Unterschied von Aktiv und Passiv fortfällt, dasselbe). Die Irrationalität des Vollzugs geht auf dessen primäre Ungegenständlichkeit zurück, sie besagt ja, daß das, was primär und an sich ungegenständlich ist, nicht zum Gegenstand gemacht werden kann: nur im Vollzogenwerden aber verbleibt der Vollzug in der Ungegenständlichkeit, und nur so lange, wie er, der Vollzug, tatsächlich im Vollzogenwerden steht, ist seine Irrationalität respektiert. Sie ist aber verletzt, sobald er zu einem Seienden gemacht wird, wie es ohne weiteres geschieht, wenn er gedacht wird und erkannt werden soll. »Seiender Vollzug« — und ingleichen »betrachteter Vollzug« — ist tatsächlich eine *contradictio in adjecto* und von genau dem gleichen Charakter wie »seiende« und »betrachtete Gegenwart«; es ist hier etwas entgegen seiner wahren Natur zum Stehen gebracht, zum ruhenden Faktum gemacht. Die Verfälschung gewinnt in diesem Zusammenhang noch einen weiteren Aspekt: sie bekundet sich hier darin, daß der Vollzug — wie die Gegenwart (er ist tatsächlich nichts anderes als Gegenwart) — durch das Betrachten und d. h. durch das Betrachten als Seiendes in die »Vergangenheit« eingeht. »Betrachteter und seiender Vollzug« und ebenso »betrachtete und seiende Gegenwart« sind nichts anderes als »vergangener Vollzug« und »vergangene Gegenwart«; die Verfälschung und der Widerspruch sind hier offenkundig. Vergangenheit fungiert dabei als der Modus der Unechtheit: dadurch, daß Vollzug und Gegenwart in sie einrücken, büßen diese ihren Ernstcharakter ein, lösen sie sich von uns ab, um dann in eine Unaktualität und Unwirklichkeit einzugehen, in der sie uns im Grunde nichts mehr angehen können. Das Leben will ernst genommen werden und will immer Ernst sein; das ist es aber allein als Vollzug und als Gegenwart ¹⁾).

Hier ergibt sich mit aller Eindeutigkeit die Klärung des im »rein theoretischen« Sinn verstandenen Idealismus-Realismus-Problems: schon dessen Fragestellung ist, weil sie die Problematik nicht weit genug spannt und sich damit die zutreffende Lösung von vornherein abschneidet, als verfehlt abzulehnen. Sie lautet ja: was ist das eigentlich Seiende, die Sachen oder die diese zum Inhalt habenden Erlebnisse? Indem sie allein die Alternative zwischen Sein und Sein — zwischen Sein der Sachen und Sein der Erlebnisse — sieht, bleibt für sie die Möglichkeit der völligen Irrationalität der einen Seite außer Betracht. Tatsächlich handelt es sich nicht darum, ob dieses oder jenes sei; dadurch, daß die Seite der Erlebnisse die Frage, ob seiend oder nicht seiend, nicht zuläßt, besteht überhaupt keine Alternative, sondern gerade Verträglichkeit, wenn auch eben

1) Über die Bedeutung des Zeitphänomens für das Verständnis von Handeln und Vollzug siehe: Der tätige Mensch, S. 78 ff.

keine Verträglichkeit im gewöhnlichen Sinn, d. h. keine solche, die zwischen zwei seienden Sachverhalten bestünde. Seiend und ebenso nicht-seiend kann allein ein Sachhaftes sein. Wenn diese Alternative auf die Vollzüge angewendet wird, sind diese schon in ihren Modus der Unechtheit übergeführt. So ergibt sich als Lösung unseres Problems: seiend oder nicht seiend — und damit als Gegenstand der Erkenntnisfrage möglich — sind allein die Sachen; das, wovon der Idealismus behauptet, daß ihm das Sein in einem eigentlichen Sinn zukomme, ist in Wahrheit weder seiend noch nicht seiend, dieses will vielmehr *vollzogen* sein. Jede Frage des Inhalts nun, was das »Eigentliche« sei, das Seiende oder dieses Irrationale, muß zurückgewiesen werden. Eine solche Frage setzte auch das Irrationale wieder als ein Seiendes; ein Eigentliches, in welchem besonderen Sinn das Wort auch verwendet werden mag, kann nur ein »eigentlich« *Seiendes* sein. Jede derartige Spekulation verletzt den Charakter der Irrationalität. Es gibt dieses Irrationale, gewiß; aber es läßt nicht zu, daß man sich in einem — wie immer gerichteten — *Denken* mit ihm befaße. Ja, es ist schon zuviel von ihm ausgesagt, wenn der Ausdruck »es gebe« dieses, angewendet wird; denn es wird ihm ja, wenn dieser Ausdruck ernst genommen wird, das Seiendsein zuerkannt. Die Sprache versagt hier letztlich ihre Dienste.

Dabei ist zu beachten, daß es zwar ein Erkennen von »Vollzügen« gibt — alle Historie verwirklicht solches Erkennen —, aber dieses nimmt die Vollzüge eben als Gegenstände, als schon der Vergegenständlichung und damit der Verfälschung unterworfen. So, wie die Historie die Vollzüge in ihr Denken aufnimmt, sind sie feste, stehend gemachte Fakta, eingelagert in die Vergangenheit, d. h. in die betrachtete und damit gleichfalls zum Stehen gebrachte Zeit (die echt auch nur als sich vollziehende Zeit und als aktuelle Gegenwart ist). Hier in der Historie, wo es nicht um grundsätzliche, letzte metaphysische Fragen geht, richtet diese Verfälschung keinen Schaden an. Diese ist für die Interessenrichtung der Historie irrelevant und hier sogar notwendig und damit legitim. Doch die Erörterung des Idealismus-Realismus-Problems muß tiefer greifen.

Hätte die Lebensphilosophie die Irrationalität ihres »Gegenstandes« in dem hier entwickelten entschiedenen Sinn erkannt und wäre sie dieser Erkenntnis gerecht geworden, so hätte sie selbst keinen Schritt in ihrer Analyse menschlichen Lebens tun können und sich selbst also aufgeben müssen. Daß sie das nicht getan hat, ist gültiger Beweis dafür, daß sie sich den Gedanken der Irrationalität ernsthaft nicht zu eigen gemacht hat. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil die Lebensphilosophie selber — ihren verschiedenen Gestalten entsprechend in verschiedenen Formulierungen —

die völlige Andersartigkeit ihres Gegenstandes gegenüber der Welt der Sachen betont. Sie führt jedoch, wie gesagt, diesen Gedanken nicht durch, was freilich bei ihr auf einem grundsätzlichen Unvermögen beruht: sie will ja von vornherein — das ist ihr Ansatz — etwas ausmachen über das Leben. Nur auf Grund eines Mißverständnisses über den Begriff des Erkennens gelangt sie zu ihrer Auffassung von den ihr gegebenen Möglichkeiten. Dieses Mißverständnis besteht in der schon oben kritisierten irrigen Meinung, als ob es verschiedene Begriffe des Erkennens geben könne oder, was dasselbe bedeutet, als ob vom Phänomen des Erkennens andere Weisen des geistigen Ergreifens, Habhaftwerdens abzutrennen seien. Schon Diltheys Begriff des Verstehens beruht auf dieser Unklarheit. In ihm, so scheint mir, ist implizite die Irrationalität des Lebens anerkannt. Da sie aber andererseits doch nicht befolgt werden kann, ergibt sich jener widerspruchsvolle Begriff des Verstehens, der ein Erkennen ist und doch kein Erkennen sein soll. Dieser Begriff kehrt wieder, mit dem gleichen Widerspruch belastet, z. B. in Heideggers Unterscheidung von Kategorien und »Existenzialien« oder in Jaspers' Verfahren der »Existenzerhellung«. »Existenzialien« wären, wenn es sie in dem von Heidegger gemeinten Sinn gäbe, Kategorien, denn nach nichts anderem als nach Kategorien kann gedacht oder — was tatsächlich auf dasselbe hinauskommt — »aufgedeckt«, »freigelegt«, »vernommen« werden; das besagt gerade der eindeutig bestehende Begriff der Kategorie; darin aber, daß die »Existenzialien« nicht als Kategorien gelten sollen, liegt der Widerspruch. Der gleiche Einwand ist gegen Jaspers zu erheben — trotz allen sonstigen inhaltlichen Auseinandergehens der beiden Vertreter der Existenzphilosophie. Zwar klingen viele Formulierungen Jaspers' so, als ob der entschieden verstandene Begriff der Irrationalität für ihn maßgebend sei; so, wenn er davon spricht, daß das »Existentielle« »nicht wißbar« und nichts »Gegenständliches« sei oder daß der Mensch »ontologisch nicht zu fixieren« sei, »in keinem Wissen erfaßt« werden könne. Allein, sein eigenes Verfahren, die »Existenzerhellung«, ist trotz aller Betonung der Besonderheit und aller Entgegensetzung zu »zwingendem Wissen« und »objektiven Feststellungen« notwendigerweise ein Erkennen, ein Erkennen im gewöhnlichen, d. h. allein möglichen Sinn (freilich ein in die Irre gehendes Erkennen), und sein »appellierendes Denken« ist doch eben ein Denken. Auch in diesen Auffassungen Heideggers und Jaspers' darf die steckengebliebene, nicht zu voller Entfaltung gekommene Erkenntnis der Irrationalität erblickt werden. Voll erfaßt und wahrhaft beachtet wäre die Irrationalität nur dort, wo sie zum Schweigen führte. (Man wende diese Argumentation nicht gegen die gegenwärtige Untersuchung. Von

ihr darf nicht gesagt werden, daß sie wegen der Irrationalität der Lebensvollzüge nicht hätte durchgeführt werden dürfen. Der Unterschied besteht darin, daß diese Untersuchung, wie oben bereits hervorgehoben, die Verhaltensvollzüge von vornherein nur soweit betrachtet, als sie »Form« und also Sachen sind und als sie nicht erlebt werden. Gerade auf das Erlebnis aber, sofern es erlebt ist, auf den Erlebnisinhalt, gehen die soeben erörterten Methoden. Sie alle — sie sind ja dem Begriff des Verstehens unterzuordnen und besitzen diesen letztlich als ihren Urtyp — vermeinen gerade, hineinzugehen in die Erlebnisse und dann darinzustehen und sie von innen her zu haben. Nur die Verfahren, die auf diese Erlebnisinhalte gehen, schließen den Widerspruch ein.)

Die Untersuchung des Kapitels 2, die der Bewertung des Idealismus als Haltung gewidmet war, und die des gegenwärtigen Kapitels 3, die der Prüfung des Idealismus unter »theoretischem« Gesichtspunkt gilt, schließen sich hier zusammen und treffen sich im gleichen fundamentalen Ergebnis; und zugleich wird das Verhältnis durchsichtig, durch das die beiden Fragestellungen miteinander verknüpft sind. Der Lebensvollzug lehnt den Idealismus nicht nur in dem praktischen Sinn ab, daß er die idealistische Haltung nicht annehmen kann, wenn er sich nicht selbst aufheben will, sondern er weist diese Lehre auch von sich, sofern sie es unternimmt, ihn, den Lebensvollzug, e r k e n n t n i s m ä ß i g zu ergreifen. Selbst das rein theoretische, Wahrheit suchende Bemühen um Erfassung des Lebens sieht sich, wie die letzten Überlegungen deutlich gemacht haben, auf den Vollzug des Lebens verwiesen, und zwar in dem radikalen Sinn, daß es, dieses Bemühen, selbst wahrhaft und ernsthaft Vollzug werden muß. Das Leben wird nur »erfaßt«, wenn alles Erfassenwollen aufgegeben und es nur noch vollzogen wird. Der Lebensvollzug setzt sich selbst an die Stelle theoretisch-philosophischen Bemühens um seine Erfassung. Klarer und eindringlicher kann der absolute Primat des Lebens vor aller Philosophie nicht zum Ausdruck kommen. Das besagt: Philosophie kann, wenn ihr Begriff zu Recht bestehen soll, selbst nur im Leben, in dessen Haltung stehen, kann selbst nur ein Stück Leben sein. Sie kann sich demgemäß in der Frage von Idealismus und Realismus nur zu der These bekennen, die als die These »des Lebens« im Gegensatz zu aller Aussage ü b e r das Leben gelten muß, nämlich zu der These des Realismus: die Sachwelt besteht an sich. Allein durch diesen Satz, in dem vom Leben selber unmittelbar keine Rede ist, wird eben dieses Leben zutreffend gekennzeichnet.

Notizen.

August Faust, Johann Gottlieb Fichte (Junge Wissenschaft im Osten. Im Auftrage der Gaustudentenföhrung Schlesien herausgegeben von Dr. Hermann Uhtenwohldt. Heft 2). Verlag Priebatschs Buchhandlung, Breslau 1938. 122 S.

Die vorliegende kleine Schrift entstand aus einer Gedenkrede, welche der Verfasser auf Wunsch der Gaustudentenföhrung Schlesien zu Fichtes 175. Geburtstag in Breslau gehalten hat. Sie will zeigen, wie eng bei Fichte das Leben und die Philosophie, die Weltanschauung und ihre wissenschaftliche Ausformung miteinander verbunden sind. Eine Inhaltsangabe der Hauptwerke war nicht beabsichtigt. Wohl aber eine überzeugende Charakteristik des Mannes und Kämpfers, welche diejenigen Züge bewußt unterstreicht, die uns Nationalsozialisten am meisten angehen.

Diese hervorragende Aktualität darf jedoch nicht übersehen lassen, daß Fausts Buch zwar bei Gelegenheit einer Fichte-Feier entstand, zugleich jedoch

auf der Grundlage einer Fichte-Kennntnis errichtet wurde, welche sich der Verfasser im Laufe langjähriger tiefdringender Studien erarbeitet hat. Nur so konnte es ihm gelingen: das Bild, welches die Philosophiegeschichtschreibung herkömmlicherweise von Fichte zu zeichnen pflegt, vollständig zu überwinden und durch ein neues zu ersetzen.

Nach Schinkels Urteil glich Fichtes Kopf dem des Großen Kurfürsten, wie ihn das erzene Denkmal auf der Langen Brücke zu Berlin darstellt. Diese massig-markanten Linien treten uns auch in Fausts Darstellung entgegen.

Mit besonderer Ausführlichkeit und Liebe wird die Jugendentwicklung des Philosophen vorgetragen. Faust schildert Fichtes Volksverbundenheit, seine wichtigsten Lebenskrisen, sein Verhältnis zu Kant, zu Rousseau, zum Judentum, die Entstehung seiner Sozialphilosophie, seinen »Realismus« im Gegensatz zu Hegels »Dialektik«, schließlich den Gottesgedanken Fichtes und seine Geistesverwandtschaft mit Meister Eckhart. Die späteren Schriften (seit 1800)

werden nur noch gestreift. Der letzte Akzent liegt auf der Fortwirkung Fichtes in Clausewitz.

Dem eigentlichen »Vortrag«, der selbstverständlich bedeutend erweitert und in neun Kapitel eingeteilt wurde, sind etwa 30 Seiten »Anmerkungen« beigegeben. Hier kommt auch die Forschung zu ihrem Recht und sogar der Fichte-Spezialist wird manches Neue daraus erfahren. Die Darstellung selbst dagegen verzichtet auf jeden gelehrten Ballast und spricht den Leser mit solch unmittelbarer Frische an, als wenn überhaupt keine Meinungsverschiedenheit möglich wäre. Diese Unbedingtheit gehört zu Fichte; seine Stärke lag nicht in der Untersuchung, sondern in der Überzeugung. Wer von ihm zu handeln unternimmt, muß sich zu ihm bekennen.

Gießen. Hermann Glockner.

Max Laeuger, Kunsthandbücher.

I. Band: Farbe und Form in der Bau- und Raumkunst; II. Band: Grundsätzliches über Malerei, Städtebau, Gartenkunst und Reklame. Verlag A. Beig, Pinneberg bei Hamburg 1937 und 1938.

Die vorliegenden Kunsthandbücher stellen in ihrer Art etwas völlig Neues und Bahnbrechendes dar. Sie wollen die künstlerische Anschauung schulen und schlagen zu diesem Zweck einen Weg ein, der vorwiegend praktisch genannt zu werden verdient. Knappe Hinweise, die bisweilen in die Form einer Frage gekleidet sind, umrahmen eine Sammlung von Bildertafeln, Stoffproben und Einsteckfiguren; kunstge-

schichtliche Betrachtungen und theoretisch-abstrakte Reflexionen sind ausgeschlossen. Es handelt sich um eine Form- und Farbenfibel, mit welcher »geübt« werden muß; flüchtiges Blättern und Lesen gibt keinen Begriff von der Größe der geleisteten Aufgabe, ihrem künstlerischen Reichtum und erzieherischen Wert.

Der Verfasser ist schaffender Architekt und Keramiker; als langjähriger Lehrer an der Technischen Hochschule zu Karlsruhe verfügt er aber auch über einen ausgebreiteten Schatz von Erfahrungen auf dem schwierigen Gebiete der ästhetischen Bildung. Er weiß, daß es hier nicht auf breitaufgebauchtes Drumherumreden ankommt, sondern auf sicher zupackende Winke von unmittelbarer Überzeugungskraft. Auch wendet er sich nicht etwa bloß an die Leute vom Bau, d. h. an Architekten, Maler, Kunsthandwerker, sondern schlechterdings an jedermann, dem es um Geschmacksbildung zu tun ist. Alles das wurde bereits nach Erscheinen des I. Bandes (1937) wiederholt ausgesprochen; sämtliche Kritiker waren sich, soviel ich sehe, darüber einig: daß Laeuger einfach, eindringlich, verantwortungsbewußt und klar in die Bau- und Raumkunst einleitet und sowohl das Gesunde wie das Kranke an Hand eines größtenteils selbst entworfenen Anschauungsmaterials vor den Augen des Lernenden ausbreitet.

Ich möchte die beiden bis jetzt erschienenen Bände (sic) enthalten zusammen rund 250 größtenteils farbige Tafeln und Beilagen; das Werk soll jedoch noch weiter fortgesetzt werden) als eine praktische Ästhetik kennzeichnen, welche die Grundlage

und Voraussetzung einer philosophischen Ästhetik bilden kann. Laeuger gibt mehr als eine bloße Beispielsammlung, obwohl er keine begriffliche Formulierung ästhetischer Prinzipien beabsichtigt. Seinem Werke liegt ein festgefügtcr Zusammenhang von Überzeugungen zugrunde, die allerdings nicht systematisch entwickelt, sondern innerhalb der ästhetischen Sphäre selbst anschaulich zum Ausdruck gebracht werden.

Wer davon durchdrungen ist, daß das künstlerische Schauen so wenig theoretisch erlernt werden kann wie das künstlerische Schaffen selbst, sondern vielmehr bereits ausgebildet und vorhanden sein muß, ehe auch nur die ersten Schritte zu einer philosophischen »Ästhetik der bildenden Künste« getan werden können, muß es aufs lebhafteste begrüßen, wenn ein Künstler den Weg der unmittelbaren Anschauung findet und führt. Denn gelehrt und gelernt kann und muß auch auf künstlerischem Gebiete werden; es ist ein rationalistisches Vorurteil, wenn man beim Lernen einzig und allein an Theorie denkt. Unsere Anschauung bedarf der künstlerisch geleiteten Ausbildung; solche Schulung jedoch ist allerdings nur praktisch und mit den Mitteln der Anschauung möglich.

Dem I. Bande sind »Gedanken über Farbe und Form in der Baukunst« vorangestellt. Laeuger betrachtet die Kunst nicht als eine für sich bestehende Kulturleistung, sondern im Zusammenhang des Kosmischen. Die Farbe ist eine Naturerscheinung; alle Baustoffe stammen letzten Endes aus der Natur. Wer Sinn und Empfindung für das Material wecken und bilden möchte — und

das ist Laeugers Absicht —, muß sein natürliches Vorkommen und seine künstlerische Bearbeitung auf einer und derselben Ebene zur Darstellung bringen. Daher das in beiden Bänden immer wiederkehrende Bestreben: etwa den Flügel des blauen Schillerfalters, das Farbenspiel einer altpersischen Keramikskerbe und den Labradorstein nebeneinanderzustellen oder zu zeigen, wie die charakteristischen Farben einer wirklichen Frühlingslandschaft in genau derselben Zusammenstellung auf einem Gemälde wiederkehren, das vielleicht (ohne allen landschaftlichen Hintergrund) ein junges Mädchen darstellt. Aber es wäre grundfalsch, hierin im gewöhnlichen Sinne des Wortes »Naturalismus« zu erblicken. Davon kann gar keine Rede sein, da es sich ja unter allen Umständen um »Phänomene« handelt, mit welchen der Künstler in Freiheit schaltet. Er kann sich z. B. aus der im »Farbenbild des Himmels« (II. Band S. 8/9) festgelegten Skala herausgreifen, was er will. Nur: wenn er dabei etwa die im hellen Sonnenlicht aufblühende Rose auf einen nachtschwarzen Hintergrund setzen sollte, so wird sich diese allerdings, um Laeugers eigenen Ausdruck zu gebrauchen, unmöglich wohl fühlen und gewissermaßen bedauern, daß sie sich nicht schließen kann.

In ähnlicher Weise demonstriert Laeuger die Wünsche und Bedürfnisse des verschiedenen Materials. Er zeigt, wo das Holz am Platze ist, wo der Marmor stört und wo das Glas nicht zur Geltung kommt. Besondere Aufmerksamkeit wird — schon in der grundsätzlichen Vorbetrachtung — der Farbe geschenkt: vor allem dem so oft schwer mißbrauchten Rot. Laeuger liebt musi-

kalische Vergleiche zur Verdeutlichung; so dient eine ganze Reihe von Abbildungen der sinnfälligen Erörterung der Frage: was darf Melodie spielen? und was hat sich mit der Begleitung zu begnügen? »Die Farbe am Haus hat der Natur gegenüber Begleitung zu spielen, nicht Melodie. Sie soll sich in die Natur einfügen, in ihr aufgehen. Von der Farbe des Baumaterials hängt die Stimmung des Gebäudes ab. Mit rotem Sandstein und Backstein wird es immer schwer sein, gute Musik zu machen.« Daß es übrigens nur schwer, nicht aber unmöglich ist, gibt Laeuger implizite in seinem dem II. Bande eingefügten Aufsatz »Über Städtebau in Heidelberg« zu; denn in Heidelberg spielt der rote Sandstein eine wichtige Rolle.

Von besonderer Feinheit sind, wie nicht anders zu erwarten, die Ausführungen über Keramik (gleichfalls vor allem im II. Bande). Es ist mir aufgefallen, daß Laeuger hier vom Technischen so gut wie nichts mitteilt. Offenbar hat er die Erfahrung gemacht, daß Kenntnisse solcher Art die künstlerische Anschauung wenig oder gar nicht zu fördern vermögen. Ob diese Auffassung verallgemeinert werden darf? Bei Goldschmiede- und Emaillearbeiten fällt das Technische mit dem künstlerischen Schaffensprozeß mehr zusammen als bei der Keramik; deshalb scheint mir hier ein gewisser Einblick in den Werdegang doch auch zur Erweiterung und Bereicherung der ästhetischen Aufnahmefähigkeit dienen zu können.

Vieles ließe sich noch hervorheben, um zu zeigen, in wie hohem Grade Laeugers Kunsthandbücher als Grundlage für eine philosophische Ästhetik in

Betracht kommen. Da aber nur Anschauung und praktische Übungsversuche vollständig zu überzeugen vermögen, so schließe ich lieber mit dem Hinweis auf den ungewöhnlich niederen Preis der kostbar ausgestatteten Bände (je RM. 12.—), der selbstverständlich nur durch Zuwendungen des Reichsministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, des Badischen Unterrichtsministeriums und zahlreicher anderen fördernden Stellen und Ämter möglich geworden war.

Gießen. Hermann Glockner.

Albert Hartmann: Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie Bd. 26. Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlin 1937.)

Die vorliegende Schrift macht es sich zur Aufgabe, die alten Denkwege der frühen und vergessenen Kritik am Idealismus nachzugehen, die der Spätidealismus einschlug. Sie betrachtet zwei Denker, die sich in besonderer Weise um den wahren Sinn der Dialektik bemüht haben: Christian Hermann Weiße und Immanuel Hermann Fichte.

Es wird gezeigt, daß die überall sich wiederholende Lage der Gegner Hegels die ist: sie werden in den Widerstand gegen ihn ursprünglich nicht von theoretischen Einsichten, sondern von ihren lebendigen Überzeugungen hineingedrängt. Das ist Weiße so ergangen, ebenso berichtet Fichte in einem späteren Rückblick, wie er sich von bestimmten Gedanken Hegels abgestoßen fühlte. A. Hartmann erweist als

inneren Grund des Kampfes gegen Hegel das traditionelle Mißverständnis Hegels, für das zwei Behauptungen charakteristisch sind: einmal soll nach Hegels Meinung die Philosophie das Ziel und Ende aller geschichtlichen Entwicklung sein, der letzte Schritt der Dialektik des Weltgeistes, über den hinaus ein Weitergehen nicht mehr möglich sei; zweitens soll in dieser Philosophie alles andere geistige Tun dialektisch verschlungen sein. Sie schaue als das reine Wissen herab auf alles, was in Anschauung und Vorstellung stecken bleibe. So wird aus der Hegelschen Philosophie herausgelesen, daß sie in der Frage der geschichtlichen Weiterentwicklung der Philosophie und des ganzen übrigen Geisteslebens eine Haltung einnehme, die den Möglichkeiten dieser Entwicklung und der in ihr liegenden Mannigfaltigkeit der geistigen Werte nicht gerecht werde. Aus dieser Auffassung herausheben Weiße und Fichte ihren Einspruch gegen die Dialektik. Sie sehen in ihr den inneren Grund, der notwendig zu solcher Aufhebung, Vernichtung des Wirklichen führen muß. Weiße wird in seinem Kampf gegen die Gleichsetzung von Begriff und Realität, gegen Hegels Verwechslung von logischer Form und realem Inhalt von einem realistischen Motiv geleitet. Sein Wirklichkeitsbewußtsein wurde von Hegel nicht befriedigt. Er steht vor dem Widerstreit der Allgemeinheit des Begriffs und der Einzelheit des Konkreten und will das Konkrete, das ihm ästhetische Naturbetrachtung und religiöses Bewußtsein unmittelbar geben, gegen die Übermacht der Begriffswissenschaft retten. A. Hartmann sieht den Fehler Weißes,

Hegel zu erklären, darin, daß er von seinem bloß scheidenden, trennenden Denken nicht loskommt. Wie er überhaupt Form und Inhalt scheidet, so stellt er Philosophie und Leben, Wissen und realen Vollzug nebeneinander und gegeneinander; nur in dieser Sicht hat es überhaupt einen Sinn zu fragen, ob etwa das Denken bei Hegel alles sei, ob Wissen das Leben verschlinge. Bedeutsam ist, daß der andere Denker, der mit Weiße Träger des Spätidealismus ist, Immanuel Hermann Fichte gegen die Grundposition Weißes entschiedenen Einspruch erhob. Er charakterisiert Weißes Denken als Rationalismus. Den Unterschied zwischen sich und Weiße formuliert er als den eines dialektischen Rationalismus und eines objektiven Real-systems.

A. Hartmann kritisiert beider Stellungnahme dahingehend: Fichte und Weiße sehen nicht deutlich genug, welche Fülle der Mannigfaltigkeit Hegel in der dialektischen Identität aller geistigen Lebensgebiete meint. Sie bekämpfen die Dialektik, weil sie nach ihrer Meinung zu einer abstrakten Identität führt, einer Gleichheit, die alle Eigenart geistigen Lebens auslöscht, um nur logisches Denken übrig zu lassen. Darin geht ihre Opposition von einer Auffassung aus, die nicht an den wirklichen Gedanken Hegels heranreicht. Abschließend kann der Verf. feststellen, daß ein großer Teil der hergebrachten Einwände gegen die Hegelsche Philosophie schon bei den beiden betrachteten Denkern zu finden ist; das zeigt, daß das Verständnis über ihren Standpunkt lange nicht hinausgekommen ist.

Gießen.

I. Belke.

Werner Schultz: Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich. (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Religions- und Kirchengeschichte Bd. 5, Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlin 1937.)

Die Untersuchung geht davon aus, daß der Gegensatz, der Hegel und Schleiermacher voneinander trennte, kein ungefährer, zufälliger, etwa in persönlichen Differenzen begründeter war, sondern daß er seine Wurzel hatte in der Divergenz von Entscheidungen, die einer letzten Tiefe ihres Wesens entstammten. Sie zeigt, aus welchen religiös-weltanschaulichen Wurzeln der Konflikt herauswuchs und sich in der Interpretation von Gott und Welt auswirkte.

Aus der von W. Schultz gegebenen Hegeldeutung als eines Mystikers — in engem Anschluß an Hans Leisegangs »Denkformen«, Berlin 1928, S. 148 — der den Fundamentalsatz mystischer Denkart vertritt, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird, ergibt sich die Religionsauffassung des jungen Hegel. (S. Frankfurter Fragmente ed. Nohl, S. 313 »Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet«, »wie könnte Heterogenes sich vereinigen«.) Es besteht so keine grundsätzliche Verschiedenheit von Mensch und Gott, sondern Einheit von Diesseits und Jenseits, von Gott und Welt, von menschlichem und göttlichem Sein: eine Welt, in der alle Gegensätzlichkeiten als Momente einer dialektischen Bewegung aufgelöst wer-

den. Im Gegensatz zu diesem Lebensgefühl ist Schleiermacher nachhaltig beeinflusst von Herrnhuter Frömmigkeit, die ihn Gott und Mensch nicht als Einheit erleben, sondern immer die Grenze sehen läßt, die göttliches und menschliches Sein trennt, die nie überwunden werden kann. Während Schleiermacher erfüllt ist von dem Gefühl der Beschränktheit und Abhängigkeit, lebt im jungen Hegel ein Hochgefühl von Freiheit, Würde und Selbstständigkeit. Tiefgreifende Unterschiede ergeben sich aus dieser in letzte Tiefen ihrer Weltdeutung hinabreichenden Differenz für die von beiden entwickelte Anthropologie. Schleiermacher sieht den Menschen von vornherein unter dem zentralen Gesichtspunkt der Erlösung. Wird der Mensch aber so gesehen, so muß die Voraussetzung gemacht werden, daß sein Dasein Gewaltan ausgeliefert ist, über die er selbst nicht Herr werden kann, die seine Existenz wesentlich bedrohen, die ein »Gegenüber«, ein »Außen« zu seiner Existenz repräsentieren. Die Frage nach der Erlösung kann von Hegel gar nicht gestellt werden, sie ist sinnlos, denn das Endliche ist in das Unendliche hineingenommen, Gott erhält sich selbst zurück im Menschen. Die Würde des Menschen ist die normative Kategorie der Anthropologie Hegels, wie die Erlösung des Menschen die zentrale Kategorie der Anthropologie Schleiermachers. Aus diesem Antagonismus ergibt sich das verschiedenartige Verhältnis beider zu Katholizismus und Protestantismus. Schleiermacher ist vorwiegend Theologe, wurzelnd in der Frömmigkeit der Herrnhuter. Daher sein Wissen um den selbständigen Wert der Frömmigkeit,

sein Glaube, daß der Fromme in Anschauung und Gefühl Gott am nächsten sei, daher aber auch sein Wissen um die schlechthinnige Abhängigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Hegels Gesamthaltung ist Mystik, deren Kennzeichen es ist, daß sie das Kreaturgefühl aufgehen läßt in einem enthusiastischen Hochgefühl des deus sive homo, das bewirkt, daß die philosophi-

sche Systematik kein eigentliches Gegenüber von sich mehr kennt. Es beiseitigt die Grenze zwischen philosophischer Systematik und geschichtlichem Gegenstand, so wie es die Grenze zwischen menschlichem und göttlichem Sein nicht kennt, weil in beiden das gleiche Göttliche wirksam ist.

Gießen.

I. Belke.

MEISTER ECKEHART ¹⁾.

EIN VORTRAG

VON

JOSEF QUINT (BRESLAU).

Meister Eckehart: dieser Name hat heute in deutschen Landen einen wohlvertrauten Klang, wengleich füglich bezweifelt werden darf, daß er den meisten, die ihn vernehmen, auch bereits ein Begriff sei. »Der größte religiöse Redner und Schriftsteller der Deutschen ist seinem Volke gänzlich fremd geworden«²⁾. Wenn dieses leidvolle Wort des begabten Übersetzers der deutschen Predigten und Schriften Meister Eckeharts, Hermann Büttners, heute nicht mehr in dem vollen Umfange gilt wie zu

1) Die Eckehartzitate, deren Fundstellen in den Fußnoten nachgewiesen sind, wurden ins Neuhochdeutsche übertragen; oft wurden Äußerungen Eckeharts nicht in wörtlicher Übersetzung, sondern in mehr oder weniger freier Wiedergabe des Kerngedankens in den Vortrag eingefügt. Die Zitate sind im wesentlichen entnommen aus: 1. Franz Pfeiffer, Meister Eckhart (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 2. Bd.), 4. unveränderte Aufl., Göttingen 1924, zitiert als *Pf.* (unter Berücksichtigung der in Josef Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts, Bonn 1932, zitiert als *Quint, Überlieferung*, vorgetragenen Besserungen des Pfeifferschen Textes). 2. Josef Quint, Meister Eckharts Predigten, herausgegeben und übersetzt, I. Bd. (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft), Stuttgart 1936 ff., bisher erschienen Lfg. 1, 2, 3, zitiert als *Quint*. — Die beiden Traktate »Die Reden der Unterscheidung« und »Das Buch der göttlichen Tröstung« wurden zitiert nach den Sonderausgaben: Meister Eckharts Reden der Unterscheidung, herausgegeben von Ernst Diederichs (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann, Nr. 117), Bonn 1913, zitiert als *RdU*. — Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen, herausgegeben von Philipp Strauch (Kleine Texte Nr. 55), Berlin 1933, zitiert als *BgT*. Den Zitaten aus diesen beiden Traktaten wurde in Klammern Seiten- und Zeilenzahl des Textes der Pfeifferschen Ausgabe beigefügt.

2) H. Büttner, Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben, Jena 1921, Bd. I, S. 9.

Beginn des Jahrhunderts, da es gesprochen wurde, so ist das vor allem das unbestreitbare Verdienst Alfred Rosenbergs. Zu einer Zeit, da noch vor dem inneren Auge der meisten jenes Idyll auf dem Hohentwiel aufstieg, wenn Meister Eckeharts Name fiel, hat Rosenberg den Meister als das größte religiöse Genie der Deutschen erkannt und ihn als den »größten Apostel des nordischen Abendlandes«¹⁾ bezeichnet. Und wahrlich, er findet sich mit seinem panegyrischen Preis in der besten Gesellschaft aller Lager von heute und einst. Den göttlichen und seligen Meister, dem Gott »nie niht verbarc«²⁾, nannten ihn seine Zeitgenossen. Der umfassendste Geist des 15. Jahrhunderts, Nikolaus von Cues, hat sich in das Werk Meister Eckeharts tief versenkt und den verehrten Meister gegen Verunglimpfung und Mißdeutung zu verteidigen sich leidenschaftlich bemüht. Luther hat ihn zwar selbst kaum gelesen und gekannt, aber in jenem Vademecum der deutschen Mystik, in der »Deutsch Theologia«, die er 1516 zum Druck brachte, hat er Geist vom Geiste Eckeharts liebend geschätzt und verehrt. »Eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-mythische Gestalt«³⁾, so pries Görres den Meister, und Hegel, dem Franz von Baader eines Tages in Berlin aus Meister Eckehart vorlas, war so begeistert, daß er Baader am folgenden Tage eine ganze Vorlesung über Eckehart hielt und am Ende sagte: »Da haben wir es ja, was wir wollen«⁴⁾.

Seitdem der Germanist Franz Pfeiffer 1857, angeregt durch Baader, die bisher einzige umfassendere Ausgabe der deutschen Werke Eckeharts nach achtzehnjähriger Arbeit herausgebracht hatte, ist das Bemühen der Forschung um die Wiedererschließung des geistigen Erbes Eckeharts reger und reger geworden, bis es zuletzt in ein wahres rauschhaftes Liebeswerben und in einen wahren Taumel leidenschaftlicher Begeisterung ausbrach. Ich kann ihn gar nicht so hoch preisen, daß andere ihn nicht noch höher gepriesen hätten, so müßte ich frei nach Eckehart selbst sagen⁵⁾. »Der Gigant unter allen Mystikern«, der »die erste Großtat der deutschen Philosophie«⁶⁾ vollbrachte, ein Denker, der alles überragt, »was im Mittelalter

1) A. R o s e n b e r g , Die Religion des Meister Eckehart (Sonderdruck aus dem »Mythus des 20. Jahrhunderts«), 2. Aufl., München 1934, S. 4.

2) Pf. S. 3 Überschrift.

3) M. D i e p e n b r o c k , Heinrich Susos Leben und Schriften, mit einer Einleitung von J. G ö r r e s , Regensburg 1829, S. XXXVIII.

4) Franz von B a a d e r , Sämtl. Werke, hrsg. von Fr. Hoffmann, 15. Bd., Leipzig 1857, S. 159.

5) Vgl. Pf. S. 179, 21 f. (Q u i n t , Überlieferung S. 533).

6) K. B e t h , Die Polarität in Meister Eckeharts Mystik, Theol. Blätter 6. Jg., 1928, Sp. 1.

sonst philosophiert worden ist«¹⁾, »neben Luther das größte religiöse Genie des deutschen Volkes, einer der ganz großen prophetischen Menschen des Abendlandes . . . so groß, daß er noch dem heutigen Geschlechte wie eine Feuersäule in der Nacht voranleuchtet«²⁾, »einer der allergrößten Metaphysiker«³⁾, der Geist »einer Gedankenwelt, deren Höhe erst in neuerer Zeit, von der Philosophie Fichtes, wieder erreicht worden ist«⁴⁾, »die besessene Stimme eines Menschen, dessen bloßer Name wie ein Mythos tönt«⁵⁾ — so und in vielfacher Abwandlung des hymnischen Lobes mischen sich die Stimmen von allen Seiten. Die glänzendsten Namen der deutschen Geistesgeschichte, Luther, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Nietzsche, Goethe, Schiller usf.: sie alle müssen aufsteigen, den einen Namen ins rechte Licht zu setzen, den Namen eines Dominikanermönches und Mystikers des 14. Jahrhunderts, den Namen: Meister Eckehart. Und doch: »es wird eine ewige Schande bedeuten, daß Meister Eckehart noch nirgends erschöpfend und eingehend behandelt worden ist«⁶⁾, so klagt Rosenberg, und wird seine Forderung, daß Eckeharts Werke in einer Volksausgabe »als erste Schrift in jedes deutsche Haus«⁷⁾ gehören, sobald schon erfüllt sein, da das Erklingen seines Namens noch immer den Hohentwiel vor dem inneren Auge aufsteigen läßt?

Was ist es um diesen so laut und weit gepriesenen Mystiker des hohen Mittelalters, der für so viele noch als ein Schemen vom Blute seines Namensvetters belebt werden muß? Nur wenig ist uns über sein Leben bekannt, dessen Daten bis zur Höhe des reifen Mannesalters nur unsicher erschlossen werden können. Aber die wenigen äußeren Daten bedeuten Marksteine des meteorhaften Aufstiegs eines Großen und eines düsteren Mißgeschicks, das jäh über seinen Lebensabend hereinbrach.

Um 1260 ist Eckehart unweit Gotha in Thüringen, dem Lande des deutschen Idealismus der Goethe, Schiller, Fichte, Hegel, Nietzsche, Novalis, Luther und Bach, aus dem ritterlichen Geschlechte derer von Hoch-

1) Vgl. H. Bornkamm, Eckhart und Luther, Stuttgart 1936, S. 7.

2) W. Meyer-Erlach, Meister Eckhart, Ein Kündler deutscher Frömmigkeit (Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung zu Jena am 19. Juni 1937 (Jenaer akademische Reden, Heft 25), Jena 1937, S. 6.

3) A. Dempf, Meister Eckhart, Eine Einführung in sein Werk, Leipzig 1934, S. 67.

4) H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie (Synthesis Bd. IV), Heidelberg 1913, S. 342.

5) W. Muschg, Die Mystik in der Schweiz 1200—1500, Frauenfeld und Leipzig 1935, S. 160.

6) A. Rosenberg, a. a. O. S. 7 Anm.

7) Siehe Anm. 6.

heim geboren; 1327 scheint er in Köln sein Leben beendet zu haben. Dem Predigerorden der Dominikaner, in deren Konvent zu Erfurt er in jungen Jahren eintrat, entging die Weite und Tiefe seiner einzigartigen Begabung für Lehr- und Führeramts nicht. Zwei wichtige Ämter zugleich, das Priorat seines Konvents und das Vikariat von ganz Thüringen, hat er schon inne, als das früheste uns bekannte Werk entsteht, die »Reden der Unterscheidung«. Es sind Tischlesungen für die Angehörigen seines Konvents in deutscher Sprache, und sie tragen bereits unverkennbar die Züge des Lese- und Lebemeisters in der zwingenden Gewalt seiner andringenden Sprache und dem verwegenen unbeirrbaren Griff, mit dem die geheimsten Regungen in der Tiefe des seelischen Ich bloßgelegt werden: »Der Mensch lasse sich nicht genügen an einem gedachten Gott, denn, vergeht der Gedanke, so vergeht auch der Gott; man soll vielmehr einen seienden Gott haben, der weit über alle menschlichen Gedanken und Kreaturen erhaben ist«¹⁾; »Die Leute sollten nicht so viel darauf achten, was sie täten, sondern darauf, was sie wären«, denn »nicht die Werke heiligen uns, sondern wir sollen die Werke heiligen²⁾«. Sage nicht: ich möchte nächstens dies und das, sondern: ich will, daß es jetzt so sei³⁾, und in diesem kraftvollst gesammelten Willen einen einzigen Schritt nach vorn getan ist besser als ohne ihn übers Meer gefahren⁴⁾, und solltest Du in diesem Willen auch einmal straucheln, laß nicht ab, denn, »weil zuweilen Ratten in das Korn einfallen, darum soll man das edle Korn nicht verwerfen«⁵⁾.

Das Ohr der Ordensleitung war offen für diese Töne eines genialen Seelenanalytikers und den mitreißenden Schwung seiner bannenden Rede. Hier entfaltete ein kühner Geist seine Schwingen, und es galt, ihm den Raum zum Hochfluge freizugeben. Von der damaligen geistigen Metropole Paris, wohin man den Bruder Eckehart um 1300 entsandt hatte, kehrte Meister Eckehart 1302 zurück, um sogleich als erster Provinzial die Führung der neu gegründeten Ordensprovinz Sachsen zu übernehmen. Nach vier Jahren übertrug man dem bewährten Provinzial neben seinem hohen Amt noch das eines Generalvikars der verwaisten böhmischen Provinz, und 1310 hätte man dem zur Berühmtheit gelangten Meister auch die süddeutsche Ordensprovinz zur Führung anvertraut, wenn nicht die scharfe Rivalität mit den Franziskanern den scharfsinnigsten und kühnsten Kopf des Ordens auf den Lehrstuhl in Paris verlangt hätte. Wie lange dieser zweite Aufenthalt in Paris dauerte, wissen wir nicht genau, aber schon 1313 finden wir den Meister in Straßburg im

1) RdU. S. 11, 9 ff. (Pf. S. 548, 29 ff.).

2) RdU. S. 8, 26 ff. (Pf. S. 546, 19 ff.).

3) Vgl. RdU. S. 15, 22 f. (Pf. S. 552, 22 f.).

4) Vgl. RdU. S. 19, 7 f. (Pf. S. 555, 30).

5) RdU. S. 20, 12 ff. (Pf. S. 556, 28 ff.).

Zentrum der zu kräftigstem Leben erblühten deutschen Mystik als ihren unbestrittenen und schwärmerisch verehrten geistigen Führer. Hier in Straßburg hat der Meister als weit über die deutschen Grenzen hinaus gefeierter Prediger im Zenith seines Ruhmes und seines erfolgekrönten Wirkens gestanden. Noch einmal — wir wissen wieder nicht, wann — gab der Orden dem Meister ein Vertrauensvotum, als man ihn, den Sechziger, auf den Lehrstuhl am *studium generale* in Köln berief, den ehemals der große Albert der Deutsche innegehabt hatte. Hier aber verbanden sich Neid und Mißgunst, Haß und Gemeinheit mit ehrlicher Sorge ob der bewußt aufreizenden Kühnheit und Gefährlichkeit des Eckehartischen Wortes, um den göttlichen Meister zu Fall zu bringen. Der Erzbischof Heinrich von Virneburg, der die Verfolgung der damals weitverbreiteten Sekten, insbesondere der Begarden und »Brüder vom freien Geist« mit nachdrücklichstem Eifer betrieb, eröffnete 1326 gegen Eckehart ein Inquisitionsverfahren wegen Verbreitung glaubensgefährlicher Lehren in deutschsprachigen Predigten vor dem Volke. Die Akten über das Verfahren sind glücklicherweise erhalten¹⁾. Der Meister ergreift in diesem Prozeß sehr oft das Wort. Wie er dies tut und was er seinen Untersuchungsrichtern entgegenhält, verrät das stolze Selbstbewußtsein des Genies, das sich von der Stupidität der kleinen Geister nicht verstanden sieht. Er stellt zunächst fest, daß er gemäß den Privilegien seines Ordens sich vor keinem Forum als dem der Pariser Universität und dem des Papstes zu verantworten brauche, ist aber freiwillig bereit, auch hier Rede und Antwort zu stehen, damit man nicht etwa glaube, er gehe feige einer Auseinandersetzung aus dem Wege. Er bezweifelt füglich, daß man etwas gegen ihn unternommen haben würde, wenn sein Ruhm beim Volke und sein Eifer für die Gerechtigkeit geringer gewesen wäre. Er wundert sich mit spürbarer Ironie, daß man ihm in seinen Schriften und Worten nicht viel mehr angekreidet habe, da er doch Hunderte von Äußerungen getan, die die Beschränktheit seiner Kritiker nicht verstehe. Zwar sei er sich bewußt, kühn und ungewöhnlich über Außerordentliches geschrieben und gesprochen zu haben, von hohen Dingen aber könne auch nur in hohen Worten, mit emphatischem Ausdruck und mit erhabener Seele gekündet werden. Gewiß zwar könne er irren, aber nicht Häretiker sein, da dies

1) G. T h é r y, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I, 1926) p. 129—268. — Aug. D a n i e l s, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Ma.s Bd. XXIII H. 5), Münster 1923. — O. K a r r e r/H. P i e s c h, *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen*, Erfurt 1927.

eine Sache des Willens sei. Als man ihm den Prozeß verschleppt, appelliert er an den päpstlichen Stuhl in Avignon und wendet sich am 13. Februar 1327 mit einer öffentlichen Erklärung in der Predigerkirche in Köln nach der Predigt an das Volk¹⁾. Feierlich ruft er Gott zum Zeugen dafür an, daß er in seinem ganzen Leben jeden Irrtum im Glauben und jeden Verstoß gegen die Sittlichkeit nach Kräften gemieden habe. Sollte es daher jemand gelingen, ihm einen Irrtum nachzuweisen, den er geschrieben, gesagt oder gepredigt habe öffentlich oder geheim, wo und wann immer, direkt oder indirekt, so widerrufe er das Gesagte vor allem Volke. Wieder betont er, daß man Vieles, was er gesagt, mißverstanden habe, daß man insbesondere seine wiederholten Äußerungen über ein Etwas in der Seele, das an sich ungeschaffen und unerschaffbar von göttlichem Adel sei, trotz seiner mehrmaligen Erläuterungen im grobpantheistischen Sinne mißdeutet habe. Das Alles aber verfiel nicht. Seine Appellation an den päpstlichen Stuhl verwies man ihm als unbegründet und weigerte sich, sie weiterzuleiten. Zwar reiste der Meister nun selbst nach Avignon und verteidigte sich noch einmal vor einer päpstlichen Untersuchungskommission²⁾. 1329 jedoch verurteilte die Bulle Johans XXII. »In agro dominico«³⁾ von den aus Eckeharts Werken zusammengetragenen und verdächtigten Äußerungen fünfzehn als häretisch und elf als häresieverdächtig. Gegen jeden, der diese Sätze weiterhin verbreitete, sollte wie gegen Häretiker vorgegangen werden. Der Meister war bereits zwei Jahre vorher gestorben. Seitdem sind sechshundert Jahre verflossen, der Meister aber lebt heute mehr denn je in der Urkraft seines hinterlassenen Werkes, in dem imponierenden Torso seines von schwierigsten scholastischen Problemen trächtigen lateinischen »Opus tripartitum«, dem »Dreigeteilten Werk«, in seinem wundervollen deutschen »Trostbuch« für die leidgeprüfte Königin Agnes von Ungarn, vor allem aber in seinen unvergleichlichen deutschen Predigten. Zwar sind uns diese Predigten nur in Nachschriften seiner Hörer von außerordentlich schwankendem Verläßlichkeitsgrad, durchsetzt mit bewußten und unwillkürlichen Zersetzungen, erhalten. Allein, die unverwisch- und unverwechselbare Prägung seines kühnen und tieferschürfenden Wortes leuchtet noch in der grausamsten Entstellung und im hoffnungslosesten Mißverständnis.

1) H. Denifle, Acten zum Prozesse Meister Eckeharts (Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. d. Ma.s, 2. Bd., Berlin 1886) II S. 630—633.

2) Fr. Pelster, Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Ma.s, Supplementband III, Grabmann-Festschr.), Münster 1935, S. 1099—1124.

3) H. Denifle, a. a. O. IV S. 636—640.

Schon lange, bevor man es dem Meister im Prozeß und in der päpstlichen Bulle rund heraus vorwarf, daß er »dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quamaxime in suis predicationibus coram vulgo simplici«¹⁾, muß der Meister die Klage vernommen haben, er profaniere die hohe scholastische Schulgelehrsamkeit, indem er sie dem einfältig ungebildeten Volke von der Kanzel herunter darbiere. Er aber hatte am Schluß seines hochgeistigen »Büchleins der göttlichen Tröstung« auf den Vorwurf geantwortet: »Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird nie wer gelehrt werden . . . ; denn darum lehrt man die Ungelehrten, daß sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden. Wäre nichts Neues, so würde nichts Altes«²⁾. Das aber, was der Meister in seinen deutschen Predigten den begeisterten Hörern vortrug, war keineswegs bloße scholastische Kathederweisheit; es war zugleich weniger und unendlich viel mehr.

Eckehart trat auf den Plan mitten in einer Zeit der kulturellen Überreife, des Verfalls der höfisch-ritterlichen Kultur, einer Zeit, die angefüllt war mit einem zersetzenden Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum, voll von Wirren und Wechselfällen, von Bann und Interdikt, in einer Zeit schrecklicher Naturkatastrophen und Verwüstungen, Erdbeben und Überschwemmungen. Es war die Zeit des schwarzen Todes, die klassische Zeit des Totentanzes, in der eine an Körper und Seele gefolterte Menschheit die Schauer des Todes und der Verwesung zutiefst erlebte. In dieser Zeit, in der das Religiöse in leerer Werkbetriebsamkeit zu verflachen und zu verkrusten drohte, da die religiöse Erfahrung an Unmittelbarkeit und Stärke des Empfindens und Erlebens in dem Maße eingebüßt hatte, in dem sie in der scholastischen Theologie und Philosophie mehr und mehr Gegenstand einer begrifflichen und erkenntnistheoretischen Bestimmung und Zerfaserung geworden war, — in dieser Zeit der Krise brach das religiöse Urbedürfnis in breitesten Schichten des Volkes mit elementarer Gewalt erneut auf und suchte das Heil im Sektenwesen und in der Mystik. Die deutsche Mystik erblühte in diesem 14. Jahrhundert als das Heilmittel für die zu spannungsvoll gewordene Disharmonie zwischen Diesseits und Jenseits. Denn Mystik besagt die Überspannung, die Befriedigung dieser Disharmonie, besagt nicht Transzendenz, sondern Immanenz des Göttlichen, besagt das Innwerden Gottes in der eigenen Brust im Erlebnis der unio mystica. Und Meister Eckehart ist dieser deutschen Mystik beredtester Verkünder, er ist ihr überragender Geist und ihr tiefster Denker. Man hat von ihm gesagt, es mache seine Größe aus, daß er eigentlich

1) H. Denifle, a. a. O. IV S. 636.

2) BgT. S. 40, 28 ff. (Pf. S. 448, 8 ff.).

nur einen einzigen Gedanken habe, einen Gedanken zwar, tief und erhaben genug zum Leben wie zum Sterben. Dieser eine Grund- und Kerngedanke Eckeharts, aus dem alle übrigen entwickelt, zu dem sie andererseits alle hin orientiert sind, ist der von der Geburt des Wortes in der Seele. Wer nicht erfaßt hat, daß die Geburt des Sohnes durch den göttlichen Vater im Seelenfunken den einzigen Anlaß, den Inhalt und das Ziel der Predigt Eckeharts ausmacht und seinen Ausführungen, fast möchte ich sagen, eine großartige Eintönigkeit gibt, der hat Eckehart verkannt. Ihm fehlt die bindende und orientierende Mitte in Eckeharts Geistesgut, dessen Sinn sich ihm nicht erschließt, das sich vielmehr für ihn in ein unentwirrbares Durcheinander von Widersprüchen und Unklarheiten verstrickt, so daß er vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. Er sieht nicht, daß Eckehart spekulativer Mystiker ist, daß er als in seinem Wesen zutiefst Veranlagtes den *intuitus mysticus* besaß, den Tiefenblick, der alle Mannigfaltigkeit im all-einen unendlichen Sein aufgehoben und zur unterschiedslosen Eins zusammengefaßt sah. Er sieht nicht, daß die Bahnen des spekulativen Denkens dieses Mystikers einem vorweg bestimmten Ziel zustreben: der *unio mystica* in der Geburt des Wortes. Seine mystisch-intuitive Schau gab Eckehart die Gewißheit, daß der Wesenskern der menschlichen Seele und der göttliche Seinsgrund irgendwie von gleicher Artung sein müßten, daß Mensch und Gott zutiefst in ihrem Sein auf eine in begrenztem Begriff nicht voll zu fassende und aussagbare Weise einander verbunden seien. Das Wie dieser Verbindung zu fassen ist zugleich Antrieb und Ziel seiner noch stark umstrittenen Seinspekulation und seiner rätselvollen Lehre vom Seelengrund.

»Swenne ich predien, sô pflige ich ze sprechende von abegescheidenheit unt daz der mensche lidig werde sîn selbes und aller dinge. Zem andern mâle, daz man wider in gebildet werde in daz einveltige guot, daz got ist. Zem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleit, daz der mensche dâ mit kome in ein wunder ze gote. Zem vierden mâle von götlicher nâtûre lûterkeit, waz clârheit an götlicher nâtûre sî, daz ist unsprechlich¹⁾. Und so setzt der Meister die spannungsvollsten Energien seines stürmischen Denkens an, um einerseits das ewige, unendliche und einige göttliche Sein und andererseits das unter dem ich-gebundenen, unfreien Individuum Konrad oder Heinrich verdeckt und verborgen liegende tiefste Wesen des Menschen erkennend zu erfassen und das Wunder ihrer beider Einswerdung zu ergründen. Bei seinem mystisch gerichteten Bemühen, die Kontinuität zwischen dem absoluten Sein und dem der menschlichen Seele metaphysisch zu begründen, konnte

1) Pf. S. 91, 24 ff.

er sich auf weite Strecken der Seinsspekulation des scholastischen Realismus anschließen, und zwar so eng, daß vielfach heutige Forscher hinter der weitgehenden Übereinstimmung mit Thomas das Abweichende und Eigene Eckeharts nicht mehr wahrzunehmen vermögen. Dieses Eigene aber bei Meister Eckehart ist zugleich das Urdeutsche, das Gotisch-Faustische, das Nordische in ihm: es ist jener ungestüme Erkenntnis-enthusiasmus, dem das Verweilen in der Statik abgrenzend begrifflichen Denkens widerstrebt. Er treibt die wuchtvolle Dynamik seines Denkstroms durch die Bezirke alles Seins, und sein Ziel ist nichts Geringeres, als sich erkennend dem Erkennen des unendlichen Geistes zu vereinen. Sein Feind ist der die Seinsbesonderungen abgrenzende Begriff. Und so sucht Eckehart seine Enge und Unzulänglichkeit zu sprengen und zu überwinden durch eine stachelnde Paradoxie, durch die Verkoppelung scheinbar einander widersprechender und ausschließender Aussagen, durch eine ungemein spannungsvolle, antithetische Dialektik und durch die stärkste Verwendung neuplatonisch emanatistischer Anschauungen und Ausdrücke. Dies alles aber bildet den Sinn des von Eckehart verwerteten scholastischen Ideengutes um, sprengt die Bahnen und Grenzen des scholastischen Spekulationssystems und läßt Eckehart zur Verkündung so unerhörter Kühnheiten aufsteigen, daß es jedem Scholastiker dabei schwindeln mußte.

Das spekulative System Meister Eckeharts, insbesondere seine Metaphysik und Psychologie, kann in diesem Vortrag nicht Gegenstand einer auch nur skizzenhaften Darstellung sein, gibt es doch nachgerade so viele Eckehartdeutungen, wie es bisher Philosophie- und Religionssysteme gegeben hat; und ich möchte es fast bezweifeln, daß es je zu einer allgemein verbindlichen Gesamtauffassung des spekulativen Systems Meister Eckeharts kommen wird, auch dann nicht, wenn alle lateinischen und deutschen Werke in der großen kritischen Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft der Forschung zugänglich gemacht sein werden. Ich will nur mit einigen Sätzen andeuten, wie und worin ich die metaphysische Grundlage sehe, aus der Eckeharts wundervolle Ethik des Gerechten abgeleitet ist, um Ihnen dann diese Ethik des Gerechten selbst zu entwickeln. Ich werde dabei auf weite Strecken den Meister selbst zu Worte kommen lassen, denn keine noch so begeisterte und verständnisvolle Darstellung und Deutung seiner Lehre ist in stande, so unmittelbar und überzeugend einen Begriff von der Geistesgröße und Sprachgewalt dieses Mannes zu vermitteln wie die suggestive Kraft und der mitreißende Schwung seines eigenen Kernwortes.

Wenn Eckehart sagt: nicht, daß Gott gut ist, macht mich selig, sondern daß er vernünftig ist und ich dies zu erkennen vermag¹⁾, und wenn er hinzufügt: im Sein ist Gott nur in seinem Vorhof und in der Vernünftigkeit erst ist er in seinem Tempel²⁾, so scheint mir darin der Kerngedanke seiner Seinsspekulation und die tiefste Bestimmung zugleich des göttlichen wie des menschlichen Wesens und ihrer gegenseitigen Zuordnung zu liegen. Die hohe Geistigkeit seiner mystischen Intuition erfaßt das göttliche Sein als reines Erkennen. Dieses alles Sein tragende und umfassende Erkennen ist die absolute Eins, die stille Wüste der Gott h e i t , aus der der trinitarische Gott bereits als Ausfluß und Abfall erscheint. Das aber, was das unendliche göttliche Erkennen erkennt, ist nichts anderes als sein Selbst, sein eigenes Sein, das es in seinem Spiegelbild, in seinem Wort, Logos oder Sohn erschaut und erfaßt. In diesem Spiegelbild seiner selbst nun erkennt es zugleich die ewigen Vorbilder der Kreaturen, das, was seit Platon die Ideen heißt. Als eine dieser Ideen aber bin auch ich in diesem Selbsterkennungsprozeß des göttlichen Erkennens von Ewigkeit her als Abbild göttlichen Vernunftseins geschaut. So aber, wie Vernünftigkeit der Tempel göttlichen Wesens ist, so liegt auch in des Menschen Vernunftbegabtheit sein höchster Adel. Der Gipfel der Seele und die ihr ganzes Sein einigende Mitte ist das, was der Meister die oberste Vernunft oder auch bildlich den Seelenfunken nennt. In dieser obersten Vernunft, in diesem Tempel der Seele liegt des Menschen Gottförmigkeit, hier hört der Mensch in der Stille das Wort des Vaters und vermag in ihm das jenseits aller kreatürlichen Zweckgebundenheit und Wandelbarkeit liegende wahre Sein der Kreaturen, ihre ewigen Ideen sub specie aeternitatis zu erfassen, er vermag so die Gedanken der Gottheit nach- und mitzudenken, sich dem unendlichen Erkennen zu vermählen und mit ihm eins den ewigen Sohn in seiner Seele zu gebären. Mit anderen Worten: der Mensch birgt den göttlichen Funken in seiner Brust. Er braucht nur zum Erglühen gebracht zu werden, auf daß sich das Leben des unendlichen göttlichen Vernunftseins in der Brust des Menschen entfaltet und sein ganzes Sein durchregt. Der Seelenfunken aber liegt zunächst verdeckt und verschüttet unter den aufgetragenen Schichten des mit tausend Fasern in der Selbstsucht und in der Kreaturgebundenheit hängenden und gefangenen Ich. Soll die Geburt des Wortes in der Seele Ereignis werden, so gilt es zunächst, diese Schichten abzutragen.

Diese Geburt des Sohnes in der Seele ist das »innere Werk« und ist zugleich die Geburt des Gerechten aus der ewigen Gerechtigkeit. Sie voll-

1) Vgl. Quint, S. 153, 9 ff.

2) Vgl. Quint, S. 150, 1 ff.

zieht sich im innersten Kern des Menschen, in der stillen Wüste des Seelengrundes, im Tempel der Seele. Zu diesem »inneren Werk« aber muß der Tempel gesäubert sein von allen Käufern und Verkäufern, Feilschern und Maklern, d. h. von aller noch so versteckten Bindung an das selbstsüchtige und selbstgefällige Ich und von der Unzulänglichkeit und Hin-fälligkeit bloß sinnlich-kreatürlichen Daseins. Abgeschiedenheit, Gelassenheit, Entwerdung lautet die sittliche Aufgabe des Menschen; »stirb und werde!« fordert Eckeharts kategorischer Imperativ. Leg ab allen bloßen Schein, zerbrich die Schale, auf daß der Kern frei und fruchtbar werde, klebe nicht am selbstgefälligen Werk und an der »bezeichnung«. Denn alles dies ist Teufelsspott. Solange du deine Werke wirkst um des Werkes willen, um Gut, Ehre, bequemes Leben, Lust, Innerlichkeit, Heiligkeit, Lohn oder Himmelreich, solange ist dein Tempel ein lärmender Jahrmarkt voll von Händlern und Kaufleuten, die mit dem ewigen Gott ihr ich-süchtiges Kaufgeschäft betreiben wollen. Er aber ist für solche Krämer nicht zu Hause, er schweigt im Tempel, denn die Seele hat laute fremde Gäste¹⁾. Er ist ein Gott der Ewigkeit. Du aber bist mit deinem selbstgefälligen Werk gebunden an Zeit und Ort, Zweck und Absicht, so wie die eheliche Frucht, die zeitgebunden ihre neun Monate zur Reife braucht²⁾. Du schaust »mit Eigenschaft« auf die Weise deines Werkes und suchst und willst etwas mit ihm: dich selbst und deinen Lohn. Du gibst nur vor, Gott zu suchen, in Wahrheit machst du aus Gott eine Kerze, mit der du etwas anderes suchst, und hast du es gefunden, so wirfst du die Kerze hinweg³⁾. Du erniedrigst den unendlichen Gott zur melken Kuh, die man um der Milch und des Käses, um des eigenen Profits willen schätzt⁴⁾; du tust so wie jene, die, wenn es ihnen wohlgeht, sagen: Gottlob, ich habe Zehnteil Kornes und Weins in diesem Jahr; ich vertraue fest auf Gott! Fürwahr, mein Freund, Vertrauen hast du schon — auf deinen Wein und auf dein Korn⁵⁾! Du markttest mit deinem Gott, gibst und wirkst, auf daß er dir das Tausendfache wiedergebe; dies Geben ist eher ein Heischen zu nennen⁶⁾. Bei Gott! Solange du deine Werke wirkst aus äußerem Antrieb um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, so ist es wahrlich nichts Rechtes mit dir; man mag dich wohl leiden, aber es ist das Beste nicht, denn, wahrlich, wer glaubt Gottes mehr zu erlangen in Innerlichkeit, in Andacht und süßer Verzückung als bei dem Herdfeuer oder in dem Stalle, der tut wie

1) Vgl. Quint, Predigt 1 S. 4 ff.

2) Vgl. Quint S. 28, 7 ff.

4) Vgl. Pf. S. 70, 16 ff.

6) Vgl. Pf. S. 289, 27 f.

3) Vgl. Quint S. 69, 1 ff.

5) Vgl. Pf. S. 178, 5 ff.

einer, der seinen Gott nähme, ihm einen Mantel um das Haupt wände und ihn dann unter eine Bank schöbe¹⁾.

Eckehart wird nicht müde, die geheimsten Bindungen des menschlichen Tuns und Lassens, die verstecktesten Regungen der Ichsucht, der Absichtlichkeit und »Meinung« aufzudecken, das verzückte Schielen nach Dank und Gegengabe zu brandmarken. Sie verkaufen den Herrn wie Judas, und wenn sie ihren Lohn dahin haben, kümmern sie sich um ihren Gott nicht mehr²⁾. Alles, was sich vermittelnd zwischen das innerste Ich und den stillen Grund der göttlichen Wüste drängt, verhindert ihrer beider Einswerdung. Und das gilt nicht nur von jenen Bindungen des Willens und des Strebens, sondern auch von denen des Denkens, Vorstellens, Glaubens, Wähnens und Hoffens. Jedwede »Einbildung« von »Bildern« und Vorstellungen, jedes Haften am äußeren Zeichen und genießende Schauen hindert dich am Erfassen des ganzen Gottes, sei es nun, daß du am äußeren Zeichen des Sakraments klebst oder in Lust Visionen des Menschen Christus genießt. Nein, der Tempel muß ledig und frei sein, wie das Auge frei und leer sein muß von allen Farben, soll es Farbe sehen³⁾. Alle jene Bilder und Vorstellungen aber sind der Balken in deinem Auge. Drum wirf sie hinaus, alle Heiligen und unsere Frau aus deiner Seele, denn sie alle sind Kreaturen und hindern dich an deinem großen Gott⁴⁾. Ja, selbst deines gedachten Gottes sollst du quitt werden, aller deiner doch so unzulänglichen Gedanken und Vorstellungen über ihn wie: Gott ist gut, ist weise, ist gerecht, ist unendlich; »Gott ist nicht gut, ich bin besser als Gott; Gott ist nicht weise, ich bin weiser als er, und Gott ein Sein zu nennen, ist so unsinnig, wie wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennen wollte⁵⁾. Alles, was du da über deinen Gott denkst und sagst, das bist du mehr selber als er, du lästerst ihn, denn, was er wirklich ist, vermögen alle jene weisen Meister in Paris nicht zu sagen⁶⁾. Hätte ich auch einen Gott, den ich zu begreifen vermöchte, so wollte ich ihn niemals als meinen Gott erkennen⁷⁾. Drum klaffe nicht über ihn⁸⁾, behänge ihn nicht mit den Kleidern der Attribute und Eigenschaften, sondern nimm ihn »ohne Eigenschaft«, als er »ein überschwebendes Sein und eine überseiende Nichtheit«⁹⁾ ist in seinem Kleidhaus¹⁰⁾, in der stillen »Wüste« seiner Gottheit¹¹⁾ namenlos. In diesen göttlichen Abgrund aber führt nichts

1) Vgl. Quint S. 90, 12 ff.

2) Vgl. Pf. S. 147, 18 ff.

3) Vgl. Pf. S. 84, 17 ff.

4) Vgl. Pf. S. 241, 32 ff.

5) Vgl. Pf. S. 318, 36 ff., 319, 2 ff. und S. 268, 37 ff. (Quint S. 146, 1 f.).

6) Vgl. Pf. S. 169, 31 ff.

7) Vgl. Pf. S. 319, 11 f.

8) Vgl. Pf. S. 319, 7 f.

9) Pf. S. 319, 4 f.

10) Vgl. Pf. S. 197, 30 ff.

11) Vgl. Pf. S. 183, 14; 232, 18; 266, 39 (Quint S. 171, 15).

als geistige Armut, und in der Verkündung dieser paupertas spiritus erhebt sich die Ethik Eckeharts zum schlechthin Steilsten, Kühnsten und unübersteigbar Höchsten. Hier reichen sich der Metaphysiker und der Ethiker, der Lese- und der Lebemeister die Hand, hier liegt der Quell- und Angelpunkt seiner mystischen Spekulation wie seiner Lebenslehre.

Was heißt arm sein im Geiste? Gibt es da Leute, die sich dafür halten, wenn sie ein Leben der Askese und äußeren Frömmigkeitsübung führen. Sie sind nicht gerade schlecht daran, denn ihre Absicht ist gut; schenke ihnen denn der Herr in seiner Barmherzigkeit den Himmel. Aber daß man solche Menschen für groß erachtet, das erbarme Gott! In Wahrheit sind sie Esel, die nichts davon verstehen und keinen Hauch der wahren geistigen Armut verspürt haben. Geistig arm vielmehr ist der, der nichts will, nichts weiß und nichts hat und alles das so radikal, daß er nicht einmal soviel will, daß er den Willen Gottes erfüllen will, daß er nicht einmal weiß, daß Gott in ihm wirkt, daß er nicht einmal eine Stätte habe in sich, in der Gott wirken könnte, mit anderen Worten: mystisch arm ist der, der so ist wie er war, da er noch nicht war¹⁾. »Als ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott und war Ursache meiner selbst; ich wollte nichts, ich begehrte nichts, denn ich war ein reines Sein und ein Erkennen und Genießer meiner selbst. Da wollte ich mich selbst und sonst nichts; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und da stand ich ledig Gottes und aller Dinge. . . . Und darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache, denn mein wesentliches Sein liegt oberhalb und jenseits Gottes dort, wo ich mich selbst wollte und mich selbst willens erkannte, mich selbst als diesen (irdischen) Menschen zu schaffen. Und hierum bin ich Ursache meiner selbst nach meinem ewigen Wesen. . . . In dieser meiner Geburt wurden alle Kreaturen geboren und ich war Ursache sowohl meiner selbst wie aller Dinge, und hätte ich nicht gewollt, so wäre weder ich noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch Gott nicht Gott. Aber, dies zu wissen ist nicht not²⁾, fügt der Meister zur Entspannung seiner erschreckt stauenden Hörer hinzu. Mit dieser rechten geistigen Armut schwingt sich der Mensch in sein wahres Wesen zurück, das er ewig gewesen und das er ewig bleiben wird. Und wenn ihm dies gelingt, daß er auf seinem Rückgang bei seinem Gott nicht stehen bleibt, sondern durch ihn hindurchbricht in das ureine ewige Sein, in dem die obersten Engel und die Seelen und die Fliegen und Mücken eins sind, dann ist dieser Durchbruch und Rückfluß edler als des Menschen

1) Vgl. Pf. Pred. Nr. 87, S. 280 ff.

2) Pf. S. 281, 20—25 + S. 283, 37—284, 1 + 7—10.

Ausgang in der Schöpfung¹⁾. Denn hier entsinkt er seinem kleinen und beschränkten Ich, hier stirbt der Konrad und Heinrich²⁾, um in der wüsten Gottheit begraben zu werden³⁾. Auf dieses »Stirb!« aber folgt ein machtvolles »Werde!«, dem Tode des alten antwortet die Wiedergeburt des neuen Menschen, des neuen Adam. Der Mensch hat den innersten Adelskern seines wahren Wesens freigelegt und hat in seinem tiefsten Seelen Grunde den Einfluß des göttlichen Wesensgrundes erfahren; denn so wie die Sonne die Luft erleuchten muß, wenn sie frei von Wolken ist⁴⁾, so wie der Stein die Neigung zum Fall nie verlieren kann⁵⁾, wie ein ins Wasser fallender Stein Wellenkreise ziehen muß bis ins Unendliche⁶⁾, so muß der göttliche Seinsgrund sich dem menschlichen vermählen, wenn dieser weit und frei entblößt daliegt. »Wie wenn einer ein Roß auf einer grünen Ebene laufen ließe, die völlig eben und gleich wäre, des Rosses Natur wäre es, sich mit aller Kraft im Sprung lustvoll gänzlich auszugießen in die Heide«⁷⁾; so auch ergießt sich das Göttliche in den Grund der Seele, wenn sie sich im reinen Adel ihres gottförmigen Seins weit und frei entdeckt. Denn Gleiches zieht Gleiches an⁸⁾; hier aber sind Gottes Grund und mein Grund völlig eins⁹⁾, und in diesem einigen Grund gebiert nun der Vater seinen Sohn, ja gebiert er mich als seinen Sohn, gebiert sich mich und mich sich, auf daß auch ich Vater werde und den gebäre, von dem ich ewig geboren wurde¹⁰⁾. Aus dem Schoße der unendlichen und ewigen Gerechtigkeit werde ich als der Gerechte gezeugt und bleibe doch eines Seins mit der ewigen Gerechtigkeit¹¹⁾.

Diesen Gerechten als den Wiedergeborenen in seinem ganzen Sein und Tun zu bestimmen und vorzuführen, ist das leidenschaftliche Bemühen unseres Meisters. Dieser Gerechte steht zunächst so fest auf dem Grunde der Gerechtigkeit, daß, wenn Gott nicht gerecht wäre, er nicht eine Bohne um diesen Gott gäbe; ja, stünde die Hölle am Wege der Gerechtigkeit, er führe freudig hinein¹²⁾. Dieser Gerechte steht in der vollkommenen inneren Freiheit seines Adels; er ist nicht Knecht, sondern Sohn. »Ich habe Euch nicht Knechte geheißt, sondern meine Freunde«¹³⁾. Der

1) Vgl. Pf. S. 181, 13 ff., 284, 11 ff.

3) Vgl. Pf. S. 242, 5 ff., 249, 18 ff.

5) Vgl. BgT. S. 24, 21 ff. (Pf. S. 434, 25 ff.).

6) Vgl. Pf. S. 165, 16 ff., 166, 8 ff.

8) Vgl. Quint S. 26, 7 f., Pf. S. 192, 5 ff.

10) Vgl. Quint S. 109, 2—10, S. 239, 4 ff., Pf. S. 286, 32 ff.

11) Vgl. insbesondere BgT. S. 8, 15 ff. (Pf. S. 421, 1 ff.).

12) Vgl. Quint S. 103, 1 ff., Pf. S. 159, 13 ff., 146, 10 ff., 58, 27 ff.

13) Quint S. 112, 4 f., Pf. S. 233, 24 f.

2) Vgl. Pf. S. 163, 29 ff.

4) Vgl. Pf. S. 27, 27 ff.

7) Quint S. 199, 8 ff.

9) Vgl. Quint S. 90, 8.

Knecht kennt den Willen seines Herren nicht¹⁾, denn zwischen Herrn und Knecht gibt es keinen Frieden, gibt es keine Freundschaft, da nur zwischen Gleichen Freundschaft möglich ist²⁾. Der Gerechte aber ist nicht nur gleich, sondern völlig eins mit dem eingeborenen Sohn des Vaters, ja mit dem Vater und dem göttlichen Grunde selbst. Er braucht Gott um nichts zu bitten, er kann ihm vielmehr gebieten, denn er ist Gottes so gewaltig wie Gott seiner selbst gewaltig ist³⁾. »Was etwas vom andern begehrt, das ist Knecht, und was da lohnt, das ist Herr. Ich dachte neulich, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren sollte. Ich will mich davor sehr hüten, denn, wenn ich etwas von Gott nähme, so wäre ich unter Gott wie ein Knecht und er wie ein Herr im Geben«⁴⁾. Der Gerechte aber ist so gleich und eins mit Gott wie das Bild und das Urbild, die nicht zu unterscheiden und zu trennen sind: »Trutz Gott selber, trutz den Engeln und trutz allen Kreaturen, daß sie die Seele als Bild Gottes von ihm zu scheiden vermögen«⁵⁾. Und »Trutz Gott, . . . ich will es ihm niemals danken, daß er mich liebt, denn er kann es gar nicht lassen, er wolle oder wolle nicht, seine Natur zwingt ihn dazu«⁶⁾. So wie hier auf dem tiefsten Grunde der Demut im Gerechten sich ein titanischer Adelsstolz erhebt, so hat dieser Vollkommene alle Furcht überwunden, wenn er vor seinem Gotte steht. Denn die Furcht, die Schusterahle, bahnt zwar den Weg, aber nicht sie sondern die nachfolgende Freundschaft und Liebe verbindet den Gerechten mit Gott, so wie erst der hinter der Ahle folgende Draht den Schuh bindet⁷⁾. So radikal ist bei Eckehart das Knechtschaftsverhältnis von Mensch und Gott in der völligen Einheit beider überwunden, daß er sagen kann: jede kleinste Regung, jedes kleinste Werk dieses Gerechten läßt einen Freudeschauer durch das Göttliche rieseln, so daß in seinem Grunde nichts bleibt, das nicht von Freude durchkitzelt werde⁸⁾.

Wie aber steht dieser gottgeeinte Gerechte zum Leben? Scheint es doch, als taue dieses leere Gefäß, das nichts will, nichts hat und nichts weiß in geistiger Armut nur dazu, öde und tatenlos in die stille Wüste des Unendlichen zu starren. Doch nein, das ist es, was dieser Mystik Meister Eckeharts den unverkennbaren Stempel des nordisch-deutschen Weltgefühls aufprägt, den Stempel unendlicher Werde- und Tatenlust, daß für Eckehart die ewige Ruh' in Gott dem Herrn nicht anders denk- und vorstellbar ist denn als ewiges Drängen und Werden. Die stille Wüste des unendlichen göttlichen Vernunftseins ist für das faustisch-vitale Den-

1) Vgl. Pf. S. 233, 25 f.

3) Vgl. Quint S. 235, 7 ff.

5) Pf. S. 256, 9 ff.

7) Vgl. Pf. S. 235, 26 ff.

2) Vgl. Pf. S. 62, 19 f., Quint S. 169, 4 f.

4) Quint S. 112, 5 ff.

6) Pf. S. 231, 11 ff.

8) Vgl. Pf. S. 189, 10 ff.

ken Eckeharts ein unendlich energiegefülltes Geschehen, das wie ein aus sich selbst rollendes Rad seine Bewegung im Umschwung immerfort in die Ruhe zurücknimmt«¹⁾, sie ist für ihn vergleichbar einem unendlichen feurig flüssigen Erzfluß, der kochend sich selbst beständig mit sich selbst durchdringt, bevor er ausfließt in das geschöpfliche Sein²⁾. Diese unendlichen Energien aber sind auch im Gerechten wirksam, da er ja doch in den Rhythmus der unendlich bewegten Gottesevolution eingeschwungen ist. Dieser Gerechte, der über die Kategorien Ort und Zeit erhaben ist, wirkt im Nun der Ewigkeit mit Gott die Werke, die er vor tausend Jahren wirkte, die er jetzt in diesem Augenblick wirkt und die er nach tausend Jahren wirken wird, denn in der Ewigkeit gibt es kein Vor oder Nach³⁾. Dies aber ist weisen Leuten zu wissen, groben jedoch zu glauben⁴⁾. Man kann allen jenen Erscheinungen, die die Mystik im ganzen in Mißkredit gebracht haben, nicht skeptischer, nicht ablehnender begegnen, als es der Meister tut: jenen tränen- und rührseligen Verzückungen, dem schmekkenden Genießen frömmelnder Gefühle und entzückender Gesichte und Visionen. Wollen doch diese Menschen in ihrer Gefallsucht nichts anderes hören, als daß sie dem Herrn die Liebsten sind und an welchen Fehlern ihr lieber Mitmensch krankt⁵⁾.

Nein! Eckeharts Mystik hat nichts mit beschaulichem Quietismus zu tun, sie kennt keine Wundersucht und keine ekstatischen Zustände. Der Gerechte ist gewiß ein Ausnahmensch und Eckehart gäbe freudig ein Münster voll Goldes und Edelgesteins für ein Huhn, das dieser Gerechte verzehrte⁶⁾. »Wisset, daß das Königreich sich selig preisen kann, in dem dieser Menschen einer lebt; denn sie schaffen in einem Augenblick mehr ewigen Nutzens als alle äußeren Werke«⁷⁾. Aber dieser Gerechte ist deshalb doch kein Übermensch, er ist ein Mensch wie alle Menschen, gebunden

1) Vgl. R. Otto, West-Östliche Mystik, Gotha 1926, S. 237, 238, 244.

2) Vgl. In Exodum n. 16: Tertio notandum quod repetitio quod bis ait: *sum qui sum* puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat. Rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui in se fervens, et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens. Lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud *sapiensis*: »monas monadem gignit vel genuit et in se ipsum reflexit amorem sive ardorem«. Propter hoc Ioh. I dicitur: ‚in ipso vita erat.‘ Vita enim quandam dicit exsertionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quolibet sui quolibet sui, antequam effundat et ebulliat extra.

3) Vgl. Pf. S. 190, 31 ff.

4) Vgl. Pf. S. 189, 14 f.

5) Vgl. Pf. S. 240, 25 ff.

6) Vgl. Pf. S. 128, 11 ff.

7) Pf. S. 129, 2 ff.

an ein sinnhaft-leibliches Dasein. Auch ihm wird ein schmerzlich schriller Ton niemals zum Ohrenschaus eines süßen Seitenspiels¹⁾, auch er wird angefallen und bewegt von den Wechselfällen des Lebens; aber er steht fest, es wirft ihn nicht mehr aus der Bahn. Diese innere Freiheit und innere Festigkeit aber ist kein Gnadengeschenk von oben, sie ist der Siegespreis eines harten Kampfes mit sich selbst um die völlige Gelassenheit. Jenen, die sich bequem auf ein Faulbett legen, indem sie sagen: ich will einen guten Willen haben und ein guter Mensch sein, im übrigen aber meine Ruhe haben, denen ruft Eckehart zu: euch wird nichts²⁾! »Man soll nicht anfangen im Frieden, sondern man soll laufen in den Frieden«³⁾, d. h. die innere Ruhe und Ausgeglichenheit ist das Ergebnis eines beständigen Ringens bis zur völligen Selbstbeherrschung. »Ein Gesinde lobte die Gewalt und den Reichtum seines Herrn. Der Herr aber sprach: ,wahrlich, sie haben mich nicht gelobt, denn sie haben das Größte, um dessentwillen ich zu loben bin, vergessen, dies nämlich, daß ich die Gewalt habe, meinem Körper zu gebieten, was ich will«⁴⁾. Es lebt ein freudiger Kampfeswille in diesem Eckehart, in dessen Adern Ritterblut floß. »Es ist ein Zeichen besonderen Vertrauens, wenn ein König oder Fürst einen Ritter in die vorderste Kampflinie stellt«, so sagt der Meister und fügt hinzu: »ich habe einen Herren gesehen, der jeden, den er in sein Hausgesinde aufnahm, bei Nacht aussandte. Dann ritt er ihn selbst unerkannt an und focht mit ihm. Und es geschah einst, daß er von einem, den er auf diese Weise erproben wollte, beinahe getötet wurde; den Knecht aber schätzte er danach lieb und wert«⁵⁾.

Dieser Kampf und dieses Ringen um die innere Freiheit aber ist für Eckehart wiederum nicht ein Außergewöhnliches, und er ist insbesondere nicht an eine bestimmte und ausschließliche Weise gebunden. »Eines schickt sich nicht für alle«, es gibt der Weisen viele, die zur Vollkommenheit führen, und »nicht alle Menschen können nur einem Wege folgen«⁶⁾. Denn die Menschen sind nun einmal verschieden, und »was des einen Leben ist, ist oft des andern Tod«⁷⁾. Gott aber, der nicht ein Zerstörer, sondern ein Vollender der Natur ist⁸⁾, will, daß einem jeden sein Rock nach eigenem Maß geschnitten werde, und so kommt es, daß der Rock, der dem einen paßt, dem andern ganz und gar nicht sitzt⁹⁾. Was den neuen Menschen, den Gerechten kennzeichnet, ist nicht die äußere Weise, son-

1) Vgl. Pf. S. 53, 16.

3) Vgl. Quint S. 117, 8.

5) BgT. S. 31, 31 ff. (Pf. S. 440, 20 ff.).

7) RdU. S. 30, 8 f. (Pf. S. 565, 22).

9) RdU. S. 43, 15 ff. (Pf. S. 576, 27 ff.).

2) Vgl. Pf. S. 278, 32 ff.

4) Pf. S. 168, 12 ff.

6) RdU. S. 26, 29 f. (Pf. S. 562, 21 f.).

8) RdU. S. 39, 4 f. (Pf. S. 573, 4 f.).

dem die innere Haltung, die Gesinnung, die durch ausdauerndste Übung errungene innere Zucht und Ordnung, die durch kein Chaos mehr zerstreut und zerstört werden kann. So wie in einem Heer der Knecht unter den Ritter, der Ritter unter den Grafen und der Graf unter den Herzog geordnet stehen muß, wenn das Ganze Frieden haben will¹⁾, so auch sind die Kräfte der gerechten Seele organisch geordnet zu fruchtbarem Zusammenwirken: die unteren vegetativen und animalischen und Sinnenkräfte unter die oberen und diese unter die obersten Kräfte, Wille und Vernunft. Das Ganze aber ist beherrscht und regiert durch das Haupt, den Gipfel der Seele, jenes oberste und tiefste Namenlose, das Eckehart bildlich die Burg, den Funken, den Grund, den Wirbel oder auch die oberste Vernunft nennt. Mit diesem obersten Wipfel seines Seins aber ragt der Gerechte hinein in das unendliche göttliche Sein. Und wenn hier das Wort, der Sohn geboren wird, so ist diese Geburt, dieses innere Werk eine gewaltige Kraftquelle, die die untereinander geschichteten Seelenkräfte bis in die unterste durchstrahlt, so wie die Kraft eines Magneten noch die unterste an ihm hängende Nadel erfaßt²⁾. In der untersten Seinsregion des Gerechten aber bricht diese göttliche Kraft des inneren Werkes mit Naturnotwendigkeit aus ins äußere Werk. Dies Werk aber kann nun nur gerecht und wesentlich sein, weil es ein organischer Ausfluß aus dem Gerechten ist. Es ist immer groß, ein echtes Werk und kein Gewerbe³⁾, denn es fließt absichtslos und »ohne Warum« aus dem Grunde der Gerechtigkeit, so wie das Leben absichtslos aus seinem Grunde entquillt. »Wer das Leben tausend Jahre fragte: warum lebst du, sollte es antworten, es spräche nichts anderes als: ich lebe darum, daß ich lebe . . . und wer einen wahrhaften Menschen, der da seine Werke aus seinem innersten Grunde wirkte, fragte: warum wirkst du deine Werke, sollte der recht antworten, er spräche nichts anderes als: ich wirke darum, daß ich wirke!«⁴⁾ und fragtest du diesen Menschen: warum lebst du, er würde antworten: »Traun, ich weiß es nicht, ich lebe gerne«⁵⁾.

Diese Werke des Gerechten sind immer lebendig, weil ihr Rang allein durch die große adlige Gesinnung bestimmt ist und ihr Impuls nicht aus der toten Schicht des ichgebundenen zeitlichen Konrad oder Heinrich, sondern aus dem lebendigen innersten ewigen Kern des gottgeeynten wesentlichen Menschen stammt. Der kategorische Imperativ ist diesem Gerechten zum habitus unverlierbarer Tugend und Tüchtigkeit geworden,

1) Vgl. Pf. S. 161, 6 ff.

3) Vgl. Pf. S. 49, 21 f.

5) Pf. S. 58, 26.

2) Vgl. Pf. S. 496, 38 ff.; 609, 18 ff.

4) Quint S. 91, 10 ff.

der sich wie von selbst in jedem kleinsten wie in jedem größten Werk, in jeder Weise und an jedem Ort mit gleichem Adel auswirkt. Als man Eckehart fragte, ob es das Beste wäre, sich von den Leuten in den Frieden der Kirche zurückzuziehen, antwortete er: nein! Der Gerechte hat Gott an allen Stätten, in der Straße unter der Menge der Leute sowohl wie in der Kirche oder in der Einsamkeit der Zelle . . . und so wie Gott keine Mannigfaltigkeit zerstreuen kann, so kann diesen Menschen nichts zerstreuen und zersplittern. Wem aber Gott nicht so innewohnt und wer ihn außen bald in dem und bald in dem suchen muß, den mögen wohl die Leute hindern, aber den hindert nicht nur die böse Gesellschaft, sondern auch die gute, nicht nur die Straße, sondern auch die Kirche, nicht allein böse Worte und Werke, sondern auch gute, denn das Hindernis liegt in ihm selbst, weil Gott in ihm nicht alle Dinge geworden ist¹⁾. »Daß ein Mensch ein ruhiges Leben in Gott hat, das ist gut; daß der Mensch mit Ausdauer ein arbeitsames (pinlichez) Leben führe, das ist besser; daß aber ein Mensch die Ruhe im arbeitsamen Leben habe, das ist das allerbeste. Ein Mensch gehe übers Feld und spreche sein Gebet und erkenne Gott, oder er sei in der Kirche und erkenne Gott: erkennt er Gott mehr an der Stätte der (kirchlichen) Stille, so liegt das an seiner Unvollkommenheit, nicht aber an Gott, denn Gott ist der gleiche (gleicherweise) in allen Dingen und an allen Stätten«²⁾, er ist im Stalle und am Herdfeuer wie in der Kirche. Wer einen Quell durch seinen Garten leiten will, der fragt nicht danach, ob die Rinnen oder Röhren aus Eisen, Holz oder aus Stein sind, auf das Wasser allein hat er es abgesehen³⁾.

So auch leuchtet das Göttliche im Gleichmut des Gerechten aus jedem seiner Werke, aus dem weltlichsten wie aus dem frömmsten⁴⁾. Ja, es offenbart sich auch dann, wenn der Mensch, vom inneren Werk gefangen, das äußere gegen das kirchliche Gebot unterläßt: »wenn der Mensch sich wohl geordnet findet zu echter Innerlichkeit, so lasse er kühnlich ab von allem äußeren Wirken, und sollten es selbst solche Werke sein, zu denen du dich mit Gelübden verbunden hättest, von denen dich selbst kein Papst und kein Bischof entbinden könnte«⁵⁾. Findest du, daß dein Gelübde dich hindert und daß es dich näher in Gott führt, wenn du davon befreit bist, so laß kühnlich ab davon, denn jedes Werk, das dich Gott näher bringt, das ist das allerbeste⁶⁾. Und so verliert für die Sicht Meister

1) Vgl. RdU. S. 9, 25—10, 39 (Pf. S. 547, 14—548, 21).

2) Pf. S. 221, 36 ff.

3) Vgl. RdU. S. 44, 40 ff. (Pf. S. 578, 2 ff.).

4) Vgl. RdU. S. 13, 18 ff. (Pf. S. 550, 26 ff.).

5) Pf. S. 23, 8 ff.

6) Vgl. Pf. S. 23, 34 ff.

Eckeharts selbst die Sünde und noch die schwerste ihren rein negativen Aspekt, ja sie enthält für den Gerechten ein durchaus positives Element: »In jedem Werk, auch in dem schlechten . . . offenbart sich und leuchtet Gottes Herrlichkeit«, so lautet der vierte Satz der Verurteilungsbulle, der aus Eokeharts Johanneskommentar entnommen wurde¹⁾. Für den Metaphysiker Eckehart ist die Sünde ein reines Nichts, der Abfall vom Sein, vom Einigen in die Mannigfaltigkeit, in die Zahl. Für den Ethiker ist sie die gottgewollte Folie, auf der das Sein steht, ist sie die Finsternis, in der das Licht erst seine Leuchtkraft bewähren kann: »und darum, da Gott in gewisser Weise will, daß ich auch Sünde getan habe, so wollte ich nicht, daß ich sie nicht getan hätte«²⁾. Ja, »Gott vergibt lieber große Sünden als kleine, und je größer sie sind, um so lieber und schneller vergibt er sie«³⁾. Die Neigung aber zur Sünde ist für Eckehart geradezu ein unentbehrlicher Faktor menschlichen Daseins, dessen eigentlicher Sinn sich erst im siegreichen Kampf gegen das Schlechte und Gemeine erfüllt: »wenn der Gerechte zu wünschen hätte, er würde niemals wünschen wollen, daß ihm die Neigung zur Sünde verginge, denn ohne diese Neigung stünde der Mensch ungewiß in allen Dingen . . . der Ehre des Kampfes, des Sieges und des Lohnes ermangelnd . . . denn Tugend und Untugend liegen allein im Willen«⁴⁾.

Und so sind sie denn schwer zu erkennen diese Gerechten und Vollkommenen Meister Eckeharts: »wenn es ihnen Bedürfnis ist, so essen sie, während andere Leute fasten; sie schlafen, wenn andere wachen; sie schweigen, wenn andere beten: kurz gesagt, alle ihre Worte und Werke sind von der Menge unbegriffen«⁵⁾, denn diese Gerechten wissen, daß alle »diejenigen, die viel fasten und wachen und große Werke verrichten, ohne dabei ihre Fehler und ihren Lebenswandel zu bessern, . . . sich selber betrügen und des Teufels Spott sind«⁶⁾. An einem aber sind diese Gerechten für jedermann untrüglich zu erkennen: an ihrem Verhalten zum Nächsten, zur Gemeinschaft. Niemals entziehen sie sich der sozial-ethischen Pflicht und Tat. Denn so, wie ein solcher Gerechter in der Wiedergeburt des Sohnes das kleine ichbefangene Menschenindividuum Konrad und Heinrich abgelegt und mit dem Logos-Christus die ganze Menschheit, die umfassende Menschennatur angenommen hat, so kann man füglich sagen:

1) Denifle, a. a. O. S. 637: »Quartus articulus. Item in omni opere, etiam malo, malo inquam tam pene, quam culpe, manifestatur et relucet equaliter gloria dei.« S. 682 ist die entsprechende Stelle des Johanneskommentars abgedruckt.

2) BgT. S. 14, 30 f. (Pf. S. 426, 19 f.).

3) Quint S. 65, 4 f.

4) RdU. S. 14, 31 ff. (Pf. S. 551, 34 ff.).

5) Pf. S. 128, 32 ff.

6) Pf. 171, 15 ff.

dieser Mensch ist alle Menschen, er hat die Schranken des Ich und der Selbstgenügsamkeit durchbrochen, er kennt die Eigensucht, das Kernlaster dieser Welt nicht mehr, die Ehre seines Nächsten, seine Freuden und seine Nöte sind seine eigenen¹⁾. »Liebst du hundert Mark in dir mehr als in einem andern, so ist das unrecht«, wenngleich »es viele Gelehrte gibt, die das nicht begreifen«²⁾. Und wenn die Leute sagen: »Ich habe meinen Freund lieber, von dem mir Gutes geschieht, als einen andern Menschen«, so ist das zwar natürlich und nicht eben zu verwerfen, denn »manche fahren übers Meer nur mit halbem Wind und kommen auch hinüber«, aber vollkommen ist das nicht³⁾. Und vollkommen sind die wahrlich nicht, die einen armen Freund verleugnen und ihn abtun mit: »Behüte dich Gott!« den aber, der Geld und Geltung hat, laut bezeugen mit: »Seht, dies ist mein Verwandter«⁴⁾! Vollkommen vielmehr ist der Gerechte, der, wenn er von einem siechen Menschen hört, der eines Süppleins von ihm bedürfte, mitten aus seiner inneren Sammlung und Versunkenheit auffährt und hineilt, dem Bedürftigen helfend zu dienen⁵⁾. So wie ein jedes Glied zunächst dem ganzen Körper und dann jedem einzelnen seiner Mit-Glieder wie sich selbst dient, so auch dient der Gerechte der Gemeinschaft. Gut und ein nützliches Glied ist nur das, was »sich gemeint«, und in dieser Sicht kann ein Einsiedler nicht gut genannt werden, da er nicht »gemein« und den Leuten nicht nütze ist⁶⁾.

Und wenn nun Meister Eckehart seiner Weisheit letzten Schluß ziehen soll, wenn er sagen soll, wie er es denn im Tiefsten, Höchsten und Eigentlichsten meine mit seiner Lehre vom abgeschiedenen Gerechten, dann greift er zum Evangelium von Maria und Martha, um ihm eine ganz eigene Deutung zu geben⁷⁾. Wenn er manche seiner kühnen Äußerungen in seinen Predigten begleitet mit ausdrücklicher Betonung seiner Abweichung von der Lehre oder Lehrmeinung der Meister, wenn er gelegentlich mit deutlich stolzem Selbstbewußtsein sogar betont: »dies ist wider alle Meister, die jetzt leben«⁸⁾, so hätte er bei seiner völlig eigenwilligen Auslegung des Evangeliums von Maria und Martha sagen müssen: dies ist gegen die ganz und gar eindeutige Meinung des Meisters aller Meister selbst. Denn Eckehart kehrt die Wertung der beschaulichen Maria und der tätigen Martha um: nicht Maria, die sinnend Insichgekehrte, sondern Martha, die Rührigregge hat den besten Teil erwählt oder vielmehr den höheren Grad der Vollkommenheit erreicht, denn auch Maria strebt der gleichen Vollen-

1) Vgl. Quint S. 68, 2 ff.

3) Quint S. 195, 6 ff.

5) Vgl. RdU. S. 17, 5 ff. (Pf. S. 553, 38 ff.).

7) Pf. Pred. Nr. 9 S. 47—53.

2) Pf. S. 208, 25 f., 31 f.

4) Vgl. Pf. S. 299, 34 ff.

6) Vgl. Quint S. 149, 2 ff.

8) Pf. S. 71, 34 f.

dung zu, die Martha bereits erreicht hat. »Martha war einst auch Maria, bevor sie Martha wurde«, damals als sie noch ebenso wie ihre Schwester jetzt zu Füßen des Herrn in der Schule saß und leben lernte¹⁾. Denn diese Maria weiß noch nichts vom Leben, sie sitzt noch ahndevoll und begehrt, sie weiß nicht, wie, und will, sie weiß nicht was. Er hege den leisen Verdacht, sagt unser Meister humorvoll, daß sie wohl mehr um der wohlgsüßen Empfindungen willen zu des Herrn Füßen saß als wegen der Bereicherung des Erkennens²⁾. Martha durchschaute ihre Schwester, und deshalb sprach sie neckisch liebevoll: »Herr, heiß sie aufstehen«, auf daß sie in der Schule des Lebens lerne wesentlich zu sein³⁾. Denn dies ist es, was dieser Maria noch fehlt: die reife Geschlossenheit und innere Festigkeit der vollen Persönlichkeit, deren Wissen nicht bloß angelernt und innerlich genießerisch erschaut, sondern im harten Lebenskampf und tätiger Auseinandersetzung mit den Dingen dieser Welt zu einem echten und tiefen erfahrungssicheren Wissen um das Wesen der Erscheinungen vertieft wurde. Solches Wissen aber und solche innere Festigkeit und Reife befähigt diese Martha zum sieg- und erfolggekrönten Wirken mitten im Strudel und in der Unruhe des tätigen Lebens. Denn der oberste Wipfel ihres Seins, der Kern ihrer reifen Persönlichkeit, wird nicht mehr überspült und überflutet durch die Wogen der Gefühlsaufwallung, er wird nicht mehr gefährdet durch die lärmende Unruhe des Lebens; er ragt vielmehr über all dies unerschütterlich fest und beherrschend hinaus. Diese reife Martha steht als die Gerechte bei der Sorge und bei den Dingen, nicht in der Sorge und in den Dingen⁴⁾. Und dies ist nun das Wichtigste: sie ist fruchtbar geworden. Die bloße Anlage der Gebärfähigkeit der Jungfrau ist bei ihr zur wirklichen Geburt des Weibes gereift und vollendet. Denn Weib ist der edelste der Namen⁵⁾. Einzig um der Frucht willen gibt man eine Jungfrau dem Manne, auf daß sie zum fruchtbaren Weibe reife⁶⁾. So aber auch hat es Gott allein auf die Frucht unseres Wirkens abgesehen, denn »in der Schau dienst du allein dir selber, im tüchtigen Wirken aber dienst du der Gemeinschaft«⁷⁾.

Maria und Martha jedoch sind keine Gegensätze, sie gehören vielmehr zusammen wie Potenz und Akt, wie Anfang und Ende, wie Knospe und Frucht, wie Werden und Sein. Wer nichts geworden ist, kann nichts sein. Wer nicht auf der Schulbank gesessen hat, kann nichts wissen. Eckeharts Imperativ aber lautet: **Erkenne dich selbst und werde, der du bist! d. h.:**

1) Vgl. Pf. S. 53, 3 ff.

3) Vgl. Pf. S. 53, 8 ff.

5) Vgl. Quint S. 27, 3.

7) Pf. S. 18, 34 f.

2) Vgl. Pf. S. 48, 27 ff.

4) Vgl. Pf. S. 51, 11, 14, 29.

6) Vgl. Pf. S. 100, 17 f.

Erfülle und vollende dein innerstes und wahrstes Wesen! Nichts indessen führt zur letzten Selbsterkenntnis und zum wesentlichen Sein als das Leben. Leben gibt das edelste Erkennen, denn Leben nur führt zur Selbst- und zur Gotteserkenntnis¹⁾. Und es ist die innere Gewißheit des Mystikers Eckehart, daß es durch die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis führt. Denn das Göttliche wohnt in dir:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft,
die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt uns Göttliches entzücken.«

Indessen, dieses Göttliche in uns liegt verdeckt und verschüttet unter den sterilen Hüllen und Schalen des kleinen Ich. Soll dein göttlicher Kern hervorleuchten und fruchtbar werden, so muß du die Schale zerbrechen:

»denn solange du das nicht hast,
dieses Stirb und Werde!
bist du nur ein trüber Gast
auf der dunklen Erde.«

So wirbt Meister Eckehart mit jedem Hauch um den ganzen, um den wesentlichen Menschen in einer Sprache, die erst durch seine schöpferische Kraft zum Ausdruck höchster Geistigkeit, eines titanisch faustischen Erkenntnisdrangs und tiefster deutscher Innerlichkeit befähigt wurde. »Die Grenzen des Ausdrückbaren hat er in einem Maße hinausgerückt wie außer ihm nur Goethe«²⁾. Sein hinterlassenes Werk, insbesondere seine deutschen Predigten sind ein kostbares Vermächtnis an das deutsche Volk, in dem es sein tiefstes und wahrstes Wesen wie in einem lautern Spiegel zu erschauen vermag.

1) Vgl. Pf. S. 48, 10 ff.

2) H. Büttner, a. a. O. (Ausg. Jena 1917) I S. IV.

SITTE UND RECHT.

VON

KARL LARENZ (KIEL).

I.

Die heutige deutsche Rechtswissenschaft bekennt sich zu der Auffassung, daß das Recht nicht nur ein System gesellschaftlicher Normen, die durch eine Zwangsgewalt gesichert werden, sondern die wirkliche und verpflichtende Lebensordnung einer umfassenden, nicht auf Willkür, sondern auf blutsmäßiger Einheit und Schicksalsverbundenheit beruhenden Gemeinschaft: des Volkes, ist. Die Lebensordnung eines Volkes begreift nun aber nicht etwa nur das Recht, sondern sicherlich ebenso die Sitte in sich. Während die Rechtsphilosophie der letzten Jahrzehnte nachdrücklichst bemüht gewesen war, zwischen dem Recht, der Sitte und anderen »Normenkomplexen« eindeutige Unterschiede herauszuarbeiten und den Bereich der Rechtsordnung von dem »nur durch die Sitte« geregelten Lebensbereich möglichst scharf abzugrenzen, scheint es nun, als müßten Recht und Sitte als die e i n e, umfassende völkische Lebensordnung miteinander schlechthin identisch sein. Allein, wäre dem so, dann müßte jeder Verstoß gegen die Sitte auch im Grundsatz als eine Rechtsverletzung betrachtet werden, die irgendwelche Folgen für die Rechtsstellung des Betroffenen nach sich ziehen könnte. Es kann nicht bezweifelt werden, daß das zu weit ginge, daß daher die zu bejahende Einheit von Sitte und Recht keine abstrakte Einerleiheit, sondern nur eine den Unterschied in sich bewahrende »konkrete« oder »dialektische« Einheit bedeuten kann. Das näher darzulegen, ist die Aufgabe des Folgenden. Zuvor möchte ich aber kurz auf die Bedeutung der Frage für den Rechtswahrer und den Philosophen hinweisen.

1. Was den Rechtswahrer (Juristen) an der Frage nach dem Verhältnis von Sitte und Recht interessiert, ist vor allem folgendes: gibt es einen echten Konflikt zwischen Rechtsnorm und Sittengebot und wenn ja, wie

hat sich der Rechtswahrer dabei zu verhalten? Unter einem »echten Konflikt« verstehe ich den Fall, daß die Sitte ein bestimmtes Verhalten gebietet, das Recht aber verbietet, oder umgekehrt. Als Beispiel möge das Duell dienen. Ein »echter Konflikt« würde dann vorliegen, wenn die einander widersprechenden Gebote bzw. Verbote der Sitte und des Rechts die gleiche innere Verbindlichkeit für sich beanspruchen könnten, wenn ihre (nicht zu vereinbarende) Befolgung gleichermaßen P f l i c h t wäre. Es ist klar, daß dies der Einheit der völkischen Lebensordnung (als Sitte und Recht) grundsätzlichen Abbruch tun würde. Es fragt sich daher, ob nicht in einem solchen Fall ein Rangverhältnis angenommen werden muß, der Art, daß entweder das Gebot des Rechts, oder das der Sitte zurücktritt, d. h. seine innere Verbindlichkeit verliert.

Von den Fällen des »echten Konflikts« sind diejenigen zu unterscheiden, in denen lediglich das Gebot der Sitte vom Recht nicht unterstützt oder die Ausübung einer vom Recht gewährten Befugnis von der Sitte in gewissen Fällen nicht gebilligt wird. Nicht vom Recht unterstützt wird das Gebot der Sitte in den Fällen der sog. »Naturalobligationen«, also z. B. das Gebot der Bezahlung einer Spielschuld. Das Recht geht hier aber nicht etwa so weit, die Bezahlung der Spielschuld zu mißbilligen; es erkennt sie vielmehr sogar ausdrücklich als Erfüllung einer (in der Gesamtordnung begründeten, wenn auch nicht im engeren Sinne rechtlichen) Verpflichtung an. Bei den Fällen, in denen die Ausübung einer vom Recht gewährten Befugnis von der Sitte mißbilligt wird, denke ich nicht etwa an die des sog. »Rechtsmißbrauchs«, da in ihnen richtiger Ansicht nach die Befugnis vom Recht mit Rücksicht auf die konkrete Gestaltung des Einzelfalls in Wahrheit eben n i c h t gewährt wird¹⁾. Vielmehr denke ich an Fälle von Schadenszufügungen kleineren Ausmaßes bei Gelegenheit eines freundschaftlichen oder geselligen Zusammenseins, wie etwa den, daß der Gast aus Versehen ein Weinglas zerbricht, ein Loch in die Tischdecke brennt oder dergleichen. Hier gewährt das Recht einen Schadensersatzanspruch, dessen Geltendmachung durch den geschädigten Gastgeber man auch nicht als »Rechtsmißbrauch« bezeichnen könnte; m. E. hat aber H. D. F i s c h e r recht, wenn er bemerkt, daß in solchen Fällen die Sitte dem Gastgeber gebiete, auf den Schadensersatzanspruch zu verzichten²⁾ oder vielleicht richtiger, ihn nicht auszuüben. Denn wenn der Gast freiwillig Ersatz leistet, etwa eine neue Tischdecke besorgt, steht die Sitte der Annahme des Ersatzes nicht notwendig entgegen; was sie mißbilligt,

1) Vgl. dazu Siebert, Vom Wesen des Rechtsmißbrauchs, 1935.

2) H. D. F i s c h e r, Gefälligkeitsfahrt und vorvertragliche Haftung (Heide i. Holst. 1938), S. 34.

ist das klageweise Vorgehen gegen einen Gast. Auch hier stehen also Recht und Sitte nicht völlig miteinander im Einklang (der Klage des Gastgebers müßte entsprochen werden, obgleich ihre Anstellung vom Standpunkt der Sitte aus mißbilligt wird), allein es handelt sich doch um keinen echten Konflikt, in dem Pflicht gegen Pflicht steht. Nur der echte Konflikt würde m. E. die Einheit der völkischen Lebensordnung sprengen; der »unechte« müßte nur dann als untragbar gelten, wenn diese Einheit die abstrakte Einerleiheit von Recht und Sitte bedeutete. In diesem Fall würde allerdings die Aufgabe für die Rechtswissenschaft entstehen, ihn zu beseitigen, also etwa in den Fällen der bisherigen Naturalobligationen künftig doch eine Klage zu gewähren oder die Fälle, in denen die Sitte die Geltendmachung eines Rechts mißbilligt, zu den Mißbrauchsfällen zu rechnen und folgerichtig zur Versagung des Rechts zu gelangen. Wenn es sich dagegen zeigen ließe, daß die Einheit von Sitte und Recht nicht abstrakte Einerleiheit bedeutet, sondern einen Unterschied, vielleicht auch Übergänge und Zwischenformen einschließt (also lediglich den Gegensatz und damit allerdings den echten Konflikt ausschließt), dann könnten Unstimmigkeiten der geschilderten Art auch künftig ruhig in Kauf genommen werden.

2. Etwas anders ist das Interesse, das der Philosoph unserer Fragestellung entgegenbringt. Ihm geht es dabei in erster Linie, wie kürzlich J. Binder erst klar herausgestellt hat, um die Frage nach der »Einheit der praktischen Gesetzgebung«¹⁾. Letzten Endes handelt es sich auch hier wieder um das Problem, ob ein echter Konflikt der Pflichten — nämlich einer Sittenpflicht einerseits, einer Rechtspflicht andererseits — möglich sei. Dabei entsteht aber die Vorfrage, ob denn überhaupt Pflichten der Sitte und Rechtspflichten echte »Pflichten« sind, die eine innere Verbindlichkeit begründen. Dies leugnen diejenigen, die als echte Pflichten nur »autonome« Gebote anerkennen und das Recht wie die Sitte zu den »heteronomen« Normen rechnen. Dabei wird indessen eine Trennung zwischen dem »autonomen« Selbst und der Gemeinschaft (als Gesetzgeber der vermeintlich »heteronomen« Pflichten) vorausgesetzt, deren Unhaltbarkeit heute wohl durchweg anerkannt wird. Aber auch wer die Rechtspflicht bejaht, wird doch vielleicht mit R. Stammler den Unterschied des Rechts von der Sitte gerade darin sehen, daß jenes verpflichte, die Sitte dagegen nur eine »Aufforderung« ausspreche und es dem Einzelnen in jedem Fall anheimstelle, sich in dieser oder in jener Weise zu ent-

1) »Die Einheit der praktischen Gesetzgebung«, Festschrift für Paul Koschaker, 1939, S. 420 ff.

scheiden¹⁾. Ein echter Pflichtenwiderstreit zwischen Sitte und Recht wäre danach ausgeschlossen. Es ist allerdings bemerkenswert, daß die meisten Juristen, die sich mit unserer Frage beschäftigt haben, im Gegensatz zu *Stammeler* den verpflichtenden Charakter der Sitte bejahen²⁾, und zwar zum Teil unter Berufung auf ihren völkischen Ursprung. So erklärt *Jhering*: »Die verbindende Kraft der Sitte beruht darauf, daß sie durch das allgemeine Handeln des Volks als richtig und notwendig erprobt worden ist«³⁾. Er vergleicht die Sitte mit der Sprache und findet, beide enthielten Aufgaben, »die nur das Volk in der Gemeinsamkeit seines Lebens zu lösen vermag«⁴⁾. Wir werden noch sehen, daß die Leugnung des verpflichtenden Charakters der Sitte aus der Verwechslung der echten Sitte mit der bloßen gesellschaftlichen Konvention hervorgeht, der allerdings die innere Verbindlichkeit abzusprechen ist. Für die Bejahung des verpflichtenden Charakters der Sitte spricht im übrigen schon die sprachliche Verwandtschaft der Ausdrücke »Sitte« und »Sittlichkeit«, auf die ebenso *Hegel* wie *Jhering* hingewiesen haben⁵⁾. Ist aber, wie *Hegel* meint, die Sitte ebenso wie das Recht die objektive Sittlichkeit einer Gemeinschaft und deshalb verpflichtend, dann muß ein echter Konflikt als ausgeschlossen erscheinen. Und dennoch verdanken wir gerade *Hegel* die packende Schilderung und Deutung eines echten, ja tragischen Konflikts: ich meine die Darstellung des Konfliktes des »göttlichen« und des »menschlichen« Gesetzes in der »Phänomenologie des Geistes«⁶⁾. Als das »göttliche Gesetz« erscheint hier das sittliche Gesetz der Familie, der Pietät, der Ehrerbietung — in gewisser Weise also doch die Sitte; als das »menschliche Gesetz« das Gesetz des Staates — das Recht. Das sittliche Bewußtsein des Einzelnen, führt *Hegel* aus, ist entschieden, »es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören«. Allein, indem er das eine erfüllt, verletzt er in einer bestimmten Situation durch seine Handlung das andere als ein gleichfalls objektives Gesetz, wird dadurch in tragische Schuld verstrickt und zerstört den Einklang beider Gesetze, auf denen das Gemeinwesen beruht. —

Diese Bemerkungen mögen genügen, um die Bedeutung der Fragen zu

1) Vgl. *Stammeler*, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 3. A. S. 86.

2) So v. *Jhering*, Der Zweck im Recht, 3. A. Bd. II S. 23 ff.; *Oertmann*, Rechtsordnung und Verkehrssitte, S. 7; *Weigelin*, Sitte, Recht und Moral, S. 3; anders v. *Gierke*, Deutsches Privatrecht I, S. 113.

3) A. a. O. S. 28.

4) A. a. O. S. 60.

5) Vgl. *Hegel*, Werke (Glockner) I, S. 510; *Jhering* a. a. O. S. 59.

6) Werke II, S. 340 ff.

umreißen, denen die folgende Untersuchung gelten soll. Daß dabei vieles vorausgesetzt werden muß, was allenfalls in einem ausgeführten philosophischen System gehörig erörtert werden könnte, gilt für jeden Versuch dieser Art.

II.

Vor jeder weiteren Erörterung über das Wesen der Sitte und ihr Verhältnis zum Recht gilt es, sie von der gesellschaftlichen Konventionalsregel zu unterscheiden, mit der sie meist gleichgesetzt oder doch ohne klare Einsicht des Unterschiedes vermischt wird. Allerdings ist eine scharfe Grenze nicht zu ziehen. Beiden gemeinsam ist, daß sie die gleichbleibende Handlungsweise eines größeren oder geringeren Kreises von Menschen, eine »verallgemeinerte Gewohnheit«¹⁾ darstellen. Allein, während die Sitte in ihrer echten Bedeutung Ausdruck eines bestimmten Gemeingeistes, Erzeugnis und Bindeglied einer wirklichen Gemeinschaft ist, ist die gesellschaftliche Konvention nur mehr die verallgemeinerte Gewohnheit einer gesellschaftlichen Gruppe oder Klasse oder der vielen Einzelnen, des gestaltlosen »Man«. Es ist im Kern derselbe Unterschied wie der zwischen Volksgeist, echtem Gemeingeist auf der einen und bloß »kollektiven Meinen« auf der anderen Seite²⁾ — oder einfach zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, Lebensganzem und Kollektiv. Die Befolgung der Konvention mag für den Einzelnen nützlich, sie mag für das gesellschaftliche Dasein des Menschen zweckmäßig und vorteilhaft sein — sie ist aber nicht Pflicht, weil sie nicht Ausdruck der inneren Bindung an die Gemeinschaft und daher auch niemals »objektive Sittlichkeit« ist. Verdeutlichen wir uns das an einigen Beispielen: die vielfach landschaftlich und stammesmäßig bedingten Begrüßungs- und Abschiedsformen sind Sitte; sie sind ursprünglich der Ausdruck einer gemeinschaftlichen Verbundenheit der Stammes-, Dorf- oder Volksgenossen und lassen das in ihrer Form heute noch erkennen. Sitte ist im deutschen Volke heute der »Deutsche Gruß«. Die üblichen Anrede- und Schlußformeln dagegen, wie sie in Geschäftsbriefen und dergleichen gebraucht werden, gehören zur Konvention. Das »Eintopfessen« für die Winterhilfe ist bei uns heute eine Sitte, in der sich der Wille aller zur Volksgemeinschaft versinnbildlicht — das traditionelle Gänseessen eines Kegelklubs ist eine konventionelle Angelegenheit. Glückwünsche und Geschenke aus bestimmten Anlässen an nahe Angehörige und Freunde, die »Neujahrskarte« der Ja-

1) B a u c h , Grundzüge der Ethik, 1935, S. 41.

2) Vgl. dazu meine Ausführungen in dem Aufsatz über Volksgeist und Recht in ZDK. I, S. 52 f.

paner, sind Sitte, weil regelmäßig Ausdruck einer echten persönlichen oder völkischen Verbundenheit. Dagegen sind die früher vor allem in den Kreisen der sog. »guten Gesellschaft« üblichen förmlichen Besuche lediglich eine (vielleicht zweckmäßige) Konvention von immerhin etwas fragwürdigem Wert.

Die Unterscheidung von Sitte und Konvention ist übrigens nicht immer verkannt worden. Radbruch, der sie erkennt, betrachtet die Konvention doch wohl etwas zu einseitig als den »Ausdruck für den Willen und die Fähigkeit, zu einer bestimmten, höheren Gesellschaftsschicht gerechnet zu werden«, und erklärt einigermäßen überspitzt: »Sitte hatte volksverbindend gewirkt, Konvention wirkt volksspaltend«¹⁾. Der Satz wird aber richtig, wenn wir ihn dahin formulieren, daß Sitte die Gemeinschaft der Volksgenossen festigt, bloße Konvention sie dagegen entweder unberührt läßt oder sogar zu spalten geeignet ist. Doch gilt letzteres jedenfalls nicht allgemein. Zur Konvention gehören in der Hauptsache auch die von unseren Gesetzen sog. »Verkehrssitte« sowie der sog. »Handelsgebrauch«. Die vom Gesetz vorgeschriebene Berücksichtigung der Verkehrssitte und des Handelsgebrauchs — soweit diese nicht etwa gegen die sog. »guten Sitten«, d. h. die objektive Sittlichkeit der Volksgemeinschaft, verstoßen! — ist auch vom völkischen Standpunkt aus bedenkenlos, da es sich hier ohnehin lediglich um den Bereich geschäftlicher Beziehungen handelt, einen Bereich also, der zwar der völkischen Gesamtordnung eingliedert und durch sie gestaltet, für das eigentliche Gemeinschaftsleben aber doch von mehr subsidärer, untergeordneter Bedeutung ist.

Auch Weigelin unterscheidet von der Sitte, die er als objektive Moral einer Gemeinschaft, und zwar vornehmlich des Volkes betrachtet, eine nicht verpflichtende allgemeine Gewohnheit, die er — wohl in Anlehnung an den »Handelsgebrauch« — als »Brauch« bezeichnet²⁾. Ich halte diese Ausdrucksweise nicht für glücklich. Unter »Brauch«, »Brauchtum« verstehen wir, meine ich, ebenfalls eine Äußerung der Gemeinschaft: ich denke dabei an Hochzeitsbräuche, Festbräuche, Handwerksbräuche, Bräuche, die den Jahreslauf versinnbildlichen (z. B. Sonnwendfeuer, Erntedank). In derartigen Bräuchen tritt die Gemeinschaft oft sogar noch unmittelbarer in die Erscheinung als in der Sitte. Der Unterschied zur Sitte ist allerdings schwer zu bestimmen. Ich meine, im Brauch tritt die Gemeinschaft bei bestimmten Gelegenheiten sinnbildlich in die Erscheinung; er dient der Sichtbarmachung und (religiösen, kultischen) Festigung der Gemeinschaft und hat insofern fast immer etwas von der

1) Rechtsphilosophie, 3. A. 1932, S. 48.

2) A. a. O. S. 2 ff.

kultischen Handlung an sich, aus der er zumeist hervorgegangen sein wird. Die Sitte steht darin schon dem Rechte näher, daß sie mehr das Verhalten des Einzelnen in der Gemeinschaft und zu anderen Gemeinschaftsgliedern regelt und dabei zum Teil auch zweckgerichtet erscheint. Doch ist die Grenze überaus flüchtig; kennen wir doch zahlreiche »Rechtsbräuche«, die aus kultischen Handlungen hervorgegangen sind¹⁾. Jedenfalls gehört aber der Brauch mit der Sitte auf eine Seite zusammen und nicht mit der Konvention. Man wird ihn zur Sitte im weiteren Sinne rechnen dürfen, und damit zur Lebensform einer Gemeinschaft. Zum Brauch und damit im weiteren Sinne zur Sitte gehört auch die Volkstracht, während die Mode mit der Konvention zusammenhängt.

Unzweifelhaft kann das, was ursprünglich Sitte oder Brauch war, langsam seinen Sinn und damit seine ursprüngliche Beziehung auf die Gemeinschaft verlieren und schließlich zur bloßen Konvention werden. Das wird vornehmlich dann geschehen, wenn sich gemeinschaftsmäßige Bindungen auflösen und an ihre Stelle die »Gesellschaft« tritt. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß gerade am Ende des 19. Jahrhunderts ein Rechtsphilosoph wie *Stammler* Sitte und Konventionalregel unbedenklich gleichsetzen konnte. Jene Zeit kannte in der Tat nur noch wenig echte Sitten mehr und betonte dafür um so stärker das Konventionelle. Heute müssen wir uns eher vor dem umgekehrten Fehler hüten, die Bedeutung der Konvention — auch des »Konventionellen« im Recht — zu unterschätzen. Vieles werden wir wieder zur Sitte rechnen, was schon bloße Konvention geworden war. Daß es im Einzelfall oft kaum zu bestimmen sein wird, ob eine Gewohnheit (noch oder wieder) Sitte oder (schon oder von vornherein) bloße Konvention ist und daher eine echte Verpflichtung begründet oder in der Tat nur eine »Aufforderung« darstellt, die vielleicht eine Empfehlung, aber keine Bindung bedeutet, sei ausdrücklich zugestanden. Das ändert aber nichts an der Notwendigkeit und Richtigkeit der prinzipiellen Unterscheidung. Wenn wir im folgenden vom Verhältnis der Sitte zum Recht reden, meinen wir nur die echte Sitte und nicht die bloße Konvention.

III.

Alle Definitionen der Sitte, die sie nicht fälschlich mit der unverbindlichen Konventionalregel gleichsetzen, stimmen darin überein, daß sie die Sitte als die **verpflichtende Gewohnheit**, und zwar als die

1) Vgl. *Herb. Meyer*, Rasse und Recht bei den Germanen und Indogermanen, S. 91 ff.; *Ders.* in *Ztschr. der Sav.-St. f. Rechtsgeschichte*, Germ. Abtlg. Bd. 52, S. 276 ff., Bd. 58, S. 42 ff.

Gewohnheit eines engeren oder weiteren Lebenskreises, vornehmlich aber eines Volkes, ansehen. Hegel nennt die Sitte die »allgemeine Handlungsweise« der Individuen¹⁾, das »an sich Allgemeine«, das »in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter« sei²⁾. Diese Begriffsbestimmungen lassen zunächst erkennen, daß es sich bei der Sitte primär um ein Sein, um die Wirklichkeit eines Allgemeinen handelt. Der Einzelne, der als Glied einer Gemeinschaft der Sitte derselben gemäß handelt, tut dies, weil und sofern die Überlieferung, der »objektive Geist«, die Lebensform dieser Gemeinschaft in ihm (als seine »Sinnesart« und sein »Charakter«) gegenwärtig, und zwar so sehr gegenwärtig ist, daß ihm die »allgemeine Handlungsweise« als die für ihn allein mögliche und in diesem Sinne selbstverständliche erscheint. Er hat sie, ähnlich wie die Sprache, von seiner Kindheit an als das, was gut und richtig ist, in sich aufgenommen und denkt gar nicht daran — solange die Sitte echt und stark ist — über ihren Wert, sei es im allgemeinen, sei es für ihn selbst, zu reflektieren. Dieses und jenes ist so und muß deshalb so sein, weil es immer so war, weil Eltern und Voreltern es nicht anders gehalten haben und die ältesten Dorf- oder Sippegenossen es so bezeugen. Diese dem Einzelnen selbstverständliche Lebensform der Gemeinschaft steht ihm primär nicht als ein Gebot gegenüber, das er befolgen soll, sondern sie gehört als ein Teil seiner »Welt«, seines eigenen Seins zu ihm. Er könnte sie nicht verneinen, ohne sich selbst zu verleugnen. Die »Allgemeinheit« der Sitte bedeutet also in keiner Weise, daß sie von den Einzelnen abgelöst sei, sie bedeutet auch nicht die bloße abstrakte Gemeinsamkeit der Handlungsweise vieler Einzelnen, sondern sie bedeutet das vollständige Durchdrungensein des Einzelnen (nicht nur seines Handelns, sondern auch seines Empfindens) von dem Lebensgesetz seiner Gemeinschaft und damit die wirkliche Gegenwart der Gemeinschaft in allen ihren Gliedern, die sich eben in ihrer Handlungsweise kundtut.

Allein, so sehr die Sitte ein Sein, und zwar das Sein eines (im Hegelschen Sinn) »wahrhaft« Allgemeinen, eine stets »konkrete« Ordnung ist, so sehr ist ihr doch zugleich das Moment des Sollens, der Verpflichtung eigentümlich. Freilich tritt dieses ihr innewohnende Moment erst dann zutage, wenn die Sitte doch einmal verletzt wird. Solange die Sitte selbst noch nicht bezweifelt wird (was ihren Verfall ankündigen würde), werden nicht nur die Genossen des Sittenbrechers sein Verhalten mißbilligen, er selbst wird sich dieser Mißbilligung nicht ganz entziehen, sei es auch nur, indem er sein Verhalten zu entschuldigen sucht. Fragen wir nun nach

1) Rechtsphilosophie § 151.

2) Enzyklopödie § 485 (Werke X, S. 383).

dem Grunde der Verpflichtung, so liegt es nahe, auf die Macht des Herkommens, die »normative Kraft des Faktischen«, den Einfluß der Erziehung und des Beispiels der anderen Gemeinschaftsglieder, schließlich auch auf die Einsicht in die Notwendigkeit einer festen Gemeinschaftsordnung und die Wahrung der überlieferten Lebensformen hinzuweisen. Das alles ergibt aber erst nur eine psychologische Erklärung dafür, weshalb sich der Einzelne verpflichtet fühlt, aber noch keine objektive Begründung der ethischen Verbindlichkeit. Diese kann allein darin gefunden werden, daß die Sitte der inhaltlich bestimmte Wille dieser Lebensgemeinschaft und als solcher Grundlage und Gesetz des Einzelnen als Gliedes dieser Gemeinschaft ist — ein Gesetz, das deshalb von ihm selbst bejaht werden muß, weil er als *sittliche Persönlichkeit* die Gemeinschaft nicht nur als Aufgabe, sondern ebenso als ein gegenwärtiges Sein, als ein Moment seiner selbst in sich trägt. Was ihn bindet, ist also seine eigene sittliche Bestimmung als Gemeinschaftsglied, deren näherer Inhalt sich zum Teil eben aus der Sitte als der Lebensordnung dieser Gemeinschaft ergibt. »Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat«, sagt *Hegel*, »ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen — es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist«¹⁾. Unter einem »sittlichen Gemeinwesen« aber versteht *Hegel* in erster Linie Familie und Volk²⁾. Darum führt er mit Zustimmung den Ausspruch an, daß »die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volkes gemäß zu leben«³⁾.

Es ist eine der bedeutendsten und längst noch nicht genügend gewürdigten Leistungen *Hegels*, daß er, und zwar schon in seinen Jugendschriften, erkannt hat, daß das sittliche Gesetz, das (nach Kant) den Einzelnen deshalb bindet, weil es sein eigener, »eigentlicher« Wille als sittlicher Persönlichkeit ist, keine abstrakt-allgemeine Norm, sondern nur das wirkliche Lebensgesetz der bestimmten Gemeinschaft sein kann, der er als Glied zugehört und deren Wille daher mit dem seinen konkret-identisch ist. Damit hat er, ohne den Gedanken der ethischen Bindung preiszugeben, dem allgemeinen Sittengesetz nicht nur einen bestimmteren Inhalt gegeben, sondern es zugleich aus dem Reiche des »reinen Sollens« in das Sein zurückgeführt: in ihrer Konkretisierung als Sitte erweist sich die sittliche Norm als ein *allgemeines Sein*, als eine Macht der Wirklichkeit. Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Begriff der Sitte als der in einer bestimmten Gemeinschaft verwirklichten objek-

1) Rechtsphilosophie § 150 Anm. Man vergleiche dazu den nächsten Paragraphen!

2) Rechtsphilosophie § 156.

3) Werke II, S. 275.

tiven Sittlichkeit geradezu einen Kern- und Zentralbegriff der Hegelschen Ethik und Rechtsphilosophie bildet¹⁾. Wer in Hegels Rechtsphilosophie nur die »Verherrlichung des Staates« sieht, mag hiervon überrascht sein. In Wahrheit ist jedes Verständnis der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie verfehlt, das nicht von Hegels Begriff der Sitte als der objektiven Sittlichkeit und des Volkes als der »sittlichen Totalität« seinen Ausgang nimmt.

Auch das Recht ist nach unserer (insoweit mit der Hegels durchaus übereinstimmenden) Auffassung objektive Sittlichkeit einer Lebens-totalität, der völkischen Gemeinschaft, die den Einzelnen deshalb bindet, weil er als Glied der Gemeinschaft ihr Gesetz als sein eigenes in sich trägt²⁾. Die Gestaltung des Rechts erfolgt freilich, im Unterschied zur Sitte, und soweit es sich nicht um »Gewohnheitsrecht« handelt, durch eine planmäßige und bewußte Setzung dessen, der für die Gemeinschaft zu wollen und diesen Willen als den der Gemeinschaft auszusprechen vermag. Denn dieses Vermögen ist es, das den Gesetzgeber auszeichnet, als der uns Deutschen daher der Führer unserer Gemeinschaft gilt. Die Verbindlichkeit des Rechts beruht also auf demselben Grunde wie die der Sitte: beide sind objektive Sittlichkeit und als solche bindende Lebensordnung der Volksgemeinschaft. Es scheint aber, als ergebe sich von hier aus doch zugleich ein Unterschied. Während nämlich bei der Sitte das Moment des Seins, die »allgemeine Handlungsweise« das erste ist und sich das Bewußtsein des Sollens, der Verpflichtung, erst dann einstellt, wenn sie verletzt oder angezweifelt wird, steht beim Gesetz der bindende Ausspruch der Verpflichtung am Anfang und wird das Gesetz erst zu einem Sein, zur wirklich gelebten Ordnung, wenn es in die »allgemeine Handlungsweise« übergeht (was früher oder später, in Ausnahmefällen auch gar nicht der Fall sein mag). Doch gilt diese Betrachtung nur für das einzelne Gesetz, niemals für die Rechtsordnung im ganzen, die immer in der Verwirklichung begriffen und daher nicht nur ein Sollen, sondern ebensoviele Ordnung im Sein ist. Zudem würde dieser Gesichtspunkt das Gewohnheitsrecht außer acht lassen. Er ist daher für eine Unterscheidung von Sitte und Recht nicht zu verwerten.

Ein echter Unterschied, der es zugleich gestattet, eine Stufenfolge aufzustellen, die von der einen zur anderen Erscheinungsform der objektiven Sittlichkeit hinüberleitet, ergibt sich indessen aus der Art der Verwirk-

1) Vgl. dazu meinen Aufsatz über die Bedeutung der völkischen Sitte in Hegels Staatsphilosophie in Ztschr. f. d. Ges. Staatsw. Bd. 98, S. 109 ff.

2) Vgl. meine Schrift über »Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie« (1934), S. 19 ff.

lichung, insbesondere aus der Reaktion gegenüber der Verletzung. Es fragt sich nämlich: 1. ob die Gemeinschaft die Beurteilung einer geschehenen Verletzung der unregelmäßigten Meinungsbildung überläßt oder ob sie hierfür bestimmte Organe (Gerichte) und ein geordnetes Verfahren zur Verfügung stellt, in dessen Verlauf der Angeschuldigte sich eventuell von dem gegen ihn erhobenen Vorwurf zu reinigen vermag und in dem die Folgen einer etwa geschehenen Verletzung bindend für alle Beteiligten festgesetzt werden; 2. ob hinsichtlich der Durchsetzung der Verpflichtungen sich die Gemeinschaft mit dem »moralischen Druck« begnügt, den die im Falle der Nichterfüllung zu erwartende Mißbilligung der Genossen auszuüben vermag, oder ob sie die Anwendung direkten Zwangs in einem geregelten Verfahren vorsieht und endlich 3. wieweit die Auslegung und Fortbildung der Ordnung allein von der sich gleichbleibenden oder sich ändernden Überzeugung der Gesamtheit der Gemeinschaftsglieder oder von der mehr oder minder rational gelenkten Tätigkeit dazu bestimmter, mit Autorität versehener Organe (sei es richterlicher, sei es endlich eines Gesetzgebers) abhängen soll. Die Beachtung dieser Fragen ergibt, wie sich im folgenden zeigen wird, zwar keine Trennung, aber doch eine Abstufung, die zu einer näheren Bestimmung des dialektischen Verhältnisses von Sitte und Recht führen wird.

IV.

Das Recht geht geschichtlich aus der Sitte hervor und sondert sich erst allmählich von ihr ab. Dieses »Hervorgehen« ist jedoch kein Prozeß, der abgeschlossen ist, sondern findet auch in der Gegenwart statt. Die erste Stufe einer Annäherung der Sittenordnung an die Rechtsordnung ist dann erreicht, wenn zur Wahrung der Sitte meist eines engeren Lebenskreises ein Ehrengericht in Tätigkeit tritt. Freilich wird die Wahrung der Sitte auch sonst nicht lediglich der spontanen Reaktion der Genossen überlassen; vielfach werden es die Ältesten der Familie, des Stammes, des Dorfes, das Familienoberhaupt oder der Führer einer Gefolgschaft sein, die gegen schwere Sittenverstöße durch Mahnung, Rüge und vielleicht auch Strafe einschreiten. Wo aber darüber hinaus innerhalb bestimmter Gemeinschaften, z. B. eines Berufsstandes oder eines kameradschaftlichen Verbandes, Ehrengerichte gebildet werden, da kommt ein Gedanke zur Verwirklichung, der gerade für das Rechtsleben von höchster Bedeutung ist: der Gedanke an eine unparteiische Nachprüfung und Beurteilung behaupteter oder geschehener Verstöße zu dem Zwecke, einerseits dem Beschuldigten Gelegenheit zu geben, sich von dem gegen ihn erhobenen Vorwurf zu reinigen, andererseits einen festgestellten Verstoß nicht ungeahndet

zu lassen. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Entscheidungen des Ehrengerichts innerhalb der betreffenden Gemeinschaft als endgültig und verbindlich angesehen werden und daß die übrigen Gemeinschaftsglieder ihr Verhalten danach einrichten — also eine gewisse Autorität des Gerichts. Es erweist sich immer wieder, daß eine zahlenmäßig nicht ganz kleine Gemeinschaft ohne eine derartige Ehrengerichtsbarkeit oder Ansätze dazu nicht auszukommen vermag, weil andernfalls die Unmöglichkeit, von irgendwem erhobene Vorwürfe auf ihre Berechtigung objektiv nachzuprüfen, das Vertrauen in der Gemeinschaft untergräbt. Es wäre nun zwar zuviel gesagt, wollten wir behaupten, daß Pflichten der Sitte dadurch allein zu Rechtspflichten würden, daß Ehrengerichte über ihre Einhaltung wachen, allein eine Annäherung an das Recht ist damit gegeben.

Von hier aus gesehen ist es ein Beweis für die enge Verzahnung von Sitten- und Rechtsordnung in der nationalsozialistischen Volksordnung, daß unser heutiges Recht in zahlreichen Fällen die Ehre zum Maßstabe der Rechtsstellung macht und Ehrengerichte zur Nachprüfung eigens einsetzt, deren Entscheidungen die Bedeutung von Rechtsprüchen haben. Soweit etwa die Stellung als Bauer von der bäuerlichen Ehrbarkeit abhängt, Verletzungen der »durch die Betriebsgemeinschaft begründeten sozialen Pflichten« durch die sozialen Ehrengerichte geahndet werden, sind die Gebote der bäuerlichen oder sozialen Ehre und Sitte zugleich Gebote des Rechts; die soziale Ehrengerichtsbarkeit ist ein Bestandteil der Rechtspflege. Dasselbe gilt für das Gebiet der Ehrengerichtsbarkeit zahlreicher Berufsverbände, soweit die Befugnis zur Ausübung eines bestimmten Berufes oder Gewerbes an die Mitgliedschaft in dem Berufsverbände gebunden ist und diese durch seine Ehrengerichte entzogen werden kann. Nur soweit das nicht der Fall ist, soweit also der Spruch eines Ehrengerichts (z. B. des Ehrengerichts einer studentischen Kameradschaft oder eines Sportvereins) für die rechtliche Stellung des Betroffenen, d. h. für seine Stellung und Betätigung innerhalb der Volksgemeinschaft und deren Organisationsformen (wie Staat, Partei und Berufsständen) ohne Bedeutung ist, handelt es sich noch allein um die Wahrung der Sitte, der Kameradschaft, des Anstandes und der Ehre (nämlich der Ehre einerseits der betreffenden Gemeinschaft, andererseits des beschuldigten Mitgliedes), und nicht zugleich um eine Wahrung des Rechts. Doch zeigten die Beispiele bereits, wie überaus flüchtig die Grenze heute geworden ist, denn im weitesten Sinne sind schließlich auch studentische Kameradschaft und Sportverein heute Untergliederungen der Volksgemeinschaft, und es ließe sich sehr wohl die Frage stellen, ob nicht überall da, wo heute irgendwelche Ehrengerichte über die Wahrung der Berufs-

sitte und Standesehre, des Kameradschaftsgeistes, des Anstandes zu entscheiden haben, der Unterschied zwischen Sitte und Recht jegliche Bedeutung verloren hat. Mag man diese Frage für unsere heutige Volksordnung nun bejahen oder verneinen, jedenfalls dürfte es nicht zuviel behauptet sein, daß mit der Ausbildung einer Ehrengerichtsbarkeit die Sittenordnung sich der Rechtsordnung *a n z u n ä h e r n* beginnt.

Die nächste Stufe — nun nicht mehr der Annäherung, sondern schon: — des Übergangs der Sitte in das Recht bildet das sog. *G e w o h n h e i t s r e c h t*. Es ist, wie die Sitte, die in der Gemeinschaft bestehende und als verpflichtend empfundene Übung, die, darin sehen wir den Unterschied zur Sitte, von den Gerichten als Recht angewandt und daher notfalls auch durch Rechtszwang durchgesetzt wird. Eine bestehende und als verpflichtend betrachtete Übung wird von den Gerichten vor allem dann als *R e c h t* betrachtet werden, wenn sie in einem inneren Zusammenhange mit Rechtsverhältnissen oder allgemeinen Rechtsgrundsätzen steht. Als Beispiel nehmen wir die Weihnachtsgratifikation eines Unternehmers an seine Angestellten. Das Weihnachtsgeschenk unter Verwandten und Freunden ist, wie früher schon festgestellt wurde, Sitte. Niemand wird auch heute in dem Gebot der Sitte, seinen Eltern, Geschwistern usw. Weihnachtsgeschenke zu machen, eine Rechtspflicht erblicken wollen. Anders steht es aber mit der Geldzuwendung, die ein Unternehmer den Gefolgschaftsangehörigen zu Weihnachten macht. Ursprünglich mögen auch solche Zuwendungen lediglich Sitte gewesen sein, die in einem mehr patriarchalischen Verhältnis ihre Wurzel hatte, wie heute noch das Weihnachtsgeschenk an Hausangestellte. Aber die längere Übung brachte es mit sich, daß die weihnachtliche Sonderzuwendung als ein (in seiner Höhe vielleicht schwankender) Bestandteil des Arbeitslohnes erschien, mit dem beide Teile im voraus rechneten. Hier ist es die Verbindung mit dem Gedanken des Leistungsentgelts, der gerechten und gleichmäßigen Vergütung, der aus der Sitte eine (in ihrem Umfang und ihrer Begrenzung noch umstrittene) Rechtspflicht hat werden lassen. Insbesondere könnte es rechtlich nicht gebilligt werden, wenn ein Unternehmer, der eine Weihnachtsgratifikation zahlt, einzelne Arbeitnehmer ohne triftigen Grund daran ausschließen würde. Die Rechtsprechung sieht die Weihnachtsgratifikation infolgedessen nicht als Schenkung, sondern als Vergütung für die geleisteten Dienste an und gibt unter gewissen Voraussetzungen auch einen Anspruch auf sie ¹⁾. Wie man das begründen mag, ist von geringerer Bedeutung; m. E. hat sich hier die Sitte in begrenztem Umfang zum *Gewohnheitsrecht* gewandelt.

¹⁾ Vgl. *N i k i s c h*, Arbeitsrecht (1938), S. 86.

Das Gewohnheitsrecht entsteht auf keine andere Weise als die Sitte und zumeist aus einer Sitte. Gedankenlos ist es, die Gewohnheit als »Rechtsquelle« zu bezeichnen. Eine allgemeine Gewohnheit ist, wenn sie verpflichtet, Sitte oder Recht oder beides; wenn sie nicht verpflichtet, Konvention oder gar eine schlechte Übung, Unsitte, aber in keinem Fall ist sie die »Quelle« sei es der Sitte, des Rechts oder der Konvention. Einzige »Quelle« des Rechts ist der Gemeinwille als objektiver Geist der Gemeinschaft oder als Willenserklärung des Gesetzgebers. Er kann sich in einer als verpflichtend empfundenen Gewohnheit, einem ständigen Gerichtsgebrauch oder im Gesetz kundtun. Der objektive Geist der Gemeinschaft, der einer Übung immanente Wille der Gemeinschaft ist aber auch die »Quelle« der Sitte. Daher können Sitte und Recht weder nach ihrem Verpflichtungsgrund, noch nach ihrer sog. »Quelle«, ihrem eigentlichen Ursprung und Wesensgrund unterschieden werden, sondern nur nach ihrer mehr oder weniger geordneten und bewußten Verwirklichung durch die Gemeinschaft oder deren Organe, insbesondere Gerichte und Vollstreckungsbehörden. Die eine völkische Lebensordnung unterscheidet sich in sich lediglich nach der Art ihrer mehr oder minder planmäßigen Verwirklichung durch die Gemeinschaft.

Die letzte Stufe, auf der sich das Recht von der Sitte am stärksten entfernt, ist das *Gesetzrecht*. Hier tritt der Gemeinwille als autoritativer Wille des Gesetzgebers hervor und vermag als solcher auch zu einer planmäßigen Gestaltung zu gelangen. Der Gesetzgeber aber steht niemals außerhalb der Ordnung seines Volkes, sondern in ihr und gestaltet sie gemäß den ihr eigenen Grundsätzen und Grundwerten weiter aus oder um. Er ist insofern zwar in der Einzelgestaltung frei, aber in der Gesamtrichtung und grundsätzlichen Wertung an das Lebensgesetz der Gemeinschaft, dessen Wahrung ihm anvertraut ist, gebunden¹⁾. Ein Gesetzgeber, der sich hierüber hinwegsetzen wollte, würde in Wahrheit kein Recht setzen. Insofern ist es auch nicht der Einzelwille des Gesetzgebers, der im Gesetz seinen Ausdruck findet, sondern der durch ihn gestaltete Gemeinwille²⁾. Die Gestaltung des Gemeinwillens durch den Gesetzgeber

1) Vgl. meine Schrift »Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie« S. 33 und meine Ausführungen in ZDK. I, S. 57, sowie *Binder*, System der Rechtsphilosophie (1937) S. 382 ff.

2) Vgl. *E. R. Huber*, Verfassung (1937) S. 127: »Der im Gesetz hervortretende Wille des Führers kann nichts anderes sein als die bewußte und geprägte Form der völkischen Gerechtigkeit. . . . Denn der Führer ist als Wahrer und Vollstrecker der völkischen Ordnung an erster Stelle berufen, das völkische Recht zu erkennen und in die Form des Gesetzes zu gießen.« Das Gesetz ist »nur die Erscheinungsform der hinter ihm gegebenen völkischen Lebensordnung«.

ist ein Akt der Rechtsverwirklichung. Während das Gericht das Recht des einzelnen Falles ebenso »findet« wie »gestaltet« (denn jegliche Beendigung einer objektiven Ungewißheit ist bereits in gewisser Weise eine Gestaltung, jedes rechtskräftige »Urteil« daher auch eine »Entscheidung«, ein Willensakt¹⁾), erkennt und gestaltet der Gesetzgeber den Gemeinwillen, das Recht, bereits auf der Stufe der Allgemeingeltung und beginnt damit die bewußte Rechtsverwirklichung schon auf dieser Stufe. Damit ist in der Art der Verwirklichung die größtmögliche Entfernung von der Sitte erreicht — womit aber noch nicht gesagt ist, daß das Gesetz sich seinem Inhalt nach von der Sitte unterscheiden müsse oder ihr gar entgegengesetzt sein könne. Diese Fragen bedürfen vielmehr noch der weiteren Prüfung.

V.

Nachdem wir die (nur gradweise) Unterscheidung des Rechts von der Sitte in der Art ihrer Verwirklichung durch die Gemeinschaft erkannt haben, ist es an der Zeit, den Blick wieder auf ihren Zusammenhang zu richten, der durch die Einheit ihres Ursprungs und Geltungsgrundes gefordert wird. Wir können uns dabei auf das Gesetzesrecht beschränken, weil der Zusammenhang des Gewohnheitsrechts mit der Sitte ohnehin klar ist. Der Zusammenhang des Gesetzesrechts mit der Sitte zeigt sich in dreifacher Richtung:

Erstens knüpfen die Gesetze vielfach an die bestehende Sitte — unmittelbar oder durch Vermittlung des Gewohnheitsrechts — an und gestalten sie lediglich näher aus, legen ihren Inhalt im einzelnen fest und verleihen ihr damit zugleich größere Festigkeit. So sind die Bestimmungen des deutschen bürgerlichen Gesetzbuchs etwa über die persönlichen Rechtsbeziehungen der Ehegatten, der Eltern und Kinder, die Unterhaltspflicht u. a. m. im großen und ganzen nur die gesetzliche Festlegung dessen, was ohnehin Sitte und übrigens zum Teil schon in den natürlichen Verhältnissen vorgezeichnet ist. Dasselbe sollte wenigstens vom gesetzlichen Erbrecht gelten. Aber auch Gesetze, die, wie das Erbhofgesetz, bewußt den derzeitigen Zustand ändern und damit die Gemeinschaftsordnung neu gestalten wollen, greifen doch wieder auf ältere, zum Teil nur verschüttete Sitten zurück und stellen sie wieder her. Vielfach werden Sitten oder bloße Gebräuche, die sich im Geschäftsleben und Rechtsverkehr ausgebildet haben, nachträglich in das Gesetz übernommen und damit zu Rechtsbestimmungen erhoben. Wenn der Gesetzgeber ein bestimmtes Lebensverhältnis erstmalig gesetzlich regeln will, wird er sich stets fragen, was

1) Vgl. Binder, Philosophie des Rechts (1925) S. 741 f.

in diesem Verhältnis Sitte ist. Auch Hegel meinte, daß es bei einem Gesetzbuch »nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem Inhalt nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen (hier soviel wie: rechtlichen) Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen«¹⁾. Das Gesetz galt ihm als die in ihrer immanenten Vernünftigkeit mit Bewußtsein erfaßte und als verbindlich ausgesprochene Sitte des Volkes; auch die *V e r f a s s u n g*, meinte er, könne nicht »gemacht« werden, sondern müsse aus der Sitte, der »Weise und Bildung des Selbstbewußtseins« des betreffenden Volkes hervorgehen²⁾. Wenn darin — ganz im Gegensatz zu der gewöhnlichen Vorstellung Hegels als des Philosophen der Staatsallmacht — eher eine Unterschätzung des Moments der planmäßigen Gestaltung und staatlichen Lenkung zum Ausdruck kommt, so trifft es doch zu, daß der Inhalt unserer Gesetze wenigstens in sehr weitem Umfang der Sitte entstammt.

Zweitens ergibt sich eine noch engere Verbindung des Gesetzesrechts mit der Sitte dort, wo das Gesetz selbst auf die Sitte oder das Ehrbewußtsein verweist. Hier sind zuerst die Verweisungen des Bürgerlichen Gesetzbuchs auf die »Verkehrssitte« (§§ 157 und 242) und auf die »guten Sitten« (§§ 138 und 826) zu erwähnen. Beide Ausdrücke bedeuten nicht dasselbe. Unter der »Verkehrssitte« ist der im Geschäftsleben und Rechtsverkehr bestehende Gebrauch zu verstehen, der bei der Auslegung von Verträgen und der näheren Bestimmung einer Leistungspflicht, übrigens nur in den Grenzen von »Treu und Glauben« als dem übergeordneten Maßstab, zu berücksichtigen ist. Dieser Gebrauch kann im Einzelfall als Sitte oder Konvention anzusprechen und örtlich verschieden sein. In einem Ort ist es beispielsweise üblich, die Haustüren um 8 Uhr abends zu schließen, im anderen um 7 Uhr abends; je nachdem ist der Hausbesitzer dann verpflichtet, das Treppenhaus bis dahin zu beleuchten (sofern diese Verpflichtung nicht durch Polizeiverordnung ausdrücklich geregelt ist). Man wird derartige örtliche Gepflogenheiten, zumal wo es sich um Großstädte handelt, nicht als die Sitte einer Gemeinschaft, sondern eher als Konvention zu betrachten haben; ohne Rücksicht aber darauf, ob es sich um echte Sitte oder Konvention handelt, ist es eine vom Gesetz als maßgeblich erklärte Verkehrssitte und daher, soweit diese Maßgeblichkeit reicht, mittelbar eine Regel des Rechts. — Bei den »guten Sitten« im Sinne des Gesetzes kommt dagegen niemals die Konvention in Frage, sondern die objektive Sittlichkeit der Gemeinschaft, das heißt aber, da das Recht hierbei ausscheidet, die echte Sitte und darüber hinaus die un-

1) Rechtsphilosophie § 211 Anm.

2) Rechtsphilosophie § 273, Anm. a. Ende, und § 274.

geformte, nicht zu einer festen Regel und Gewohnheit verdichtete völkische Sittlichkeit: das, was nach den in der Gemeinschaft anerkannten und lebendigen, konkretisierungsbedürftigen Wertmaßstäben gerade für diesen bestimmten Fall als anständig, gewissenhaft und der Gemeinschaftsidee entsprechend angesehen werden muß¹⁾. — Weiterhin ist durch die früher erwähnte vielfache gesetzliche Bezugnahme auf die berufsständische Ehre der Sitte des Berufsstandes rechtliche Bedeutung beigelegt worden, da ein Verstoß gegen die Standessitte regelmäßig als ehrenrührig erscheinen wird. Das Erbhofgesetz verweist ferner für die Geltung des »Ältesten« oder »Jüngstenrechts« auf den »in der Gegend geltenden Brauch«. Auf diese Weise wird **k r a f t G e s e t z e s** ein großer Teil der völkischen Sittenordnung mittelbar zu einem Bestandteil auch der Rechtsordnung.

D r i t t e n s endlich hat das Gesetz dort, wo es nicht aus der Sitte hervorgeht, selbst wieder die Tendenz, in diesem Volke wiederum zur Sitte, zur als verpflichtend empfundenen Gewohnheit, zu werden. Denn erst, wenn es dazu geworden ist, ist es in Wahrheit eine wirkliche Lebensform der Gemeinschaft. Das Ziel etwa des Erbhofgesetzes oder der Rassen-gesetze ist erst voll erreicht, wenn die darin niedergelegten Grundsätze in unserem Volke lebendige Sitte geworden — oder wieder geworden — sind, die man nicht deshalb befolgt, weil es das Gesetz so anordnet, sondern deshalb, weil es die als selbstverständlich empfundene Verhaltensweise aller ist. Um dieses Ziel zu erreichen, muß die Erziehung (in Deutschland etwa durch die Partei, ihre Gliederungen und angeschlossenen Verbände) der Gesetzgebung und Rechtsprechung unterstützend zur Seite treten. Auch die in der neuen deutschen Gesetzgebung vielfach üblich gewordenen **G e s e t z e s v o r s p r ü c h e** sind dazu geeignet, die Grundgedanken der Gesetze (und nur diese, nicht die mehr technischen Einzelheiten sind dazu ja fähig) dem Bewußtsein des Volkes so nahezubringen, daß ihre Beachtung Sitte zu werden vermag. Man kann es geradezu zum Prüfstein der Güte eines Gesetzes — nicht jedoch seiner Verbindlichkeit — machen, ob es mit der Zeit — wenigstens nach seinen Grundgedanken — zur Sitte wird. Allerdings ist hierbei die Einschränkung zu machen, daß viele Gesetze sich schon nach der Natur des Gegenstandes, auf den sie sich beziehen — z. B. Verfahrensvorschriften, Gesetze über Handelsgesellschaften u. dgl. — nicht dazu eignen, im Volke Sitte zu werden.

Sitte und Recht stehen hiernach in einer Wechselbeziehung der Art, daß einerseits die Sitte in weitem Umfange zum Rechte wird, andererseits

1) Vgl. zum Begriff der »guten Sitten« und zu den konkretisierungsbedürftigen Wertbegriffen meine Schriften: »Vertrag und Unrecht« I (1936) S. 81 und »Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens« (1938) S. 18 ff.

das Recht, soweit es nicht aus der Sitte hervorgegangen und daher von vornherein mit ihr eins ist, danach strebt, zugleich Sitte zu werden. Diese doppelte Bewegung der Sitte zum Recht und des Rechts zur Sitte bewirkt, daß beide inhaltlich weitgehend übereinstimmen. Doch sind dieser Übereinstimmung Grenzen gezogen einmal durch den Gegenstand mancher Gesetze, der es ausschließt, daß sie zugleich Sitte werden könnten, zum anderen dadurch, daß das Recht darauf verzichtet, jede Sitte zugleich als ein Rechtsgebot anzusehen. Dieser Verzicht hat seine guten Gründe. Am nächsten liegt der, daß manche Regeln des Verhaltens im persönlichen und geselligen Verkehr, Gruß- und Glückwunschsitten, Gebote der »Höflichkeit« und des »guten Tons«, der Gemeinschaft nicht wichtig genug sind, um sie zu Rechtspflichten zu machen, an ihre Verletzung irgendwelche Rechtsfolgen zu knüpfen und die Gerichte damit zu befassen. Denn die Gesamtgemeinschaft wird durch ihre Beachtung oder Nichtbeachtung nicht oder doch in zu geringem Maße berührt. Auch ist hier die Abgrenzung zur bloßen Konvention vielfach zu schwierig, deren Erhaltung der Gemeinschaft weitgehend gleichgültig ist. Aber noch ein anderer Grund muß genannt werden. So gewiß die Sitte verbindlich ist, so hängt ihre Befolgung doch im stärkeren Maße als die der Rechtspflicht von dem guten Willen, der Gesinnung, der freiwilligen Bejahung durch den einzelnen Volksgenossen ab. Zwar ist es nicht richtig, daß Rechtspflichten erzwingbar, Pflichten der Sitte nicht erzwingbar sind. Die Gemeinschaft bedient sich zur Erzwingung der Sitte unter Umständen der indirekten Mittel der allgemeinen Nichtachtung, des Abbruchs persönlicher Beziehungen usw., während andererseits nicht jede Rechtspflicht erzwingbar zu sein braucht. Aber die Zwangsmittel der Sitte werden nicht gleich bei jedem Verstoß eingesetzt und lassen insofern der Freiwilligkeit doch einen größeren Spielraum. Darauf kann es aber gerade ankommen: der Wert eines Verhaltens für die Gemeinschaft kann unter Umständen gerade in der dadurch bekundeten Gesinnung und Freiwilligkeit, weniger in seiner sichtbaren und eventuell erzwingbaren Wirkung liegen. Wenn das der Fall ist, dann ist es gerade auch für die Gemeinschaft nur von Vorteil, eine das ganze Volk verbindende Sitte nicht zu einer Rechtsnorm zu machen, sondern als freiwillig geübte Sitte bestehen zu lassen.

Wenn demnach Recht und Sitte sich auch in weitem Umfang decken und in wechselseitiger Annäherung begriffen sind, so brauchen sie doch nicht nach ihrem ganzen Umfang zusammenzufallen und tun es auch niemals. Neben den Geboten, die sowohl solche des Rechts wie der Sitte sind, kennt auch die beide in sich begreifende völkische Gesamtordnung Gebote, die nur solche der Sitte oder nur solche des Rechts sind.

Decken sich Sitte und Recht aber auch nicht in vollem Umfang, so müssen sie doch miteinander verträglich sein. Das ergibt sich aus der Einheit ihres Geltungsgrundes und aus der Einheit und Ganzheit des völkischen Lebens, dessen Ordnung sie sind. Daß, wie im Falle der Spielschuld, das Recht eine Forderung der Sitte nicht durch Gewährung von Klage und Vollstreckungsmöglichkeit unterstützt, widerspricht dieser Einheit noch nicht. Denn das Recht tritt dieser Forderung jedenfalls nicht entgegen, es befaßt sich nur nicht mit ihr. Da aber Rechtspflicht und Sittspflicht nicht zwei verschiedene Pflichten, sondern jeweils dieselbe eine in der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Gemeinschaft wurzelnde Pflicht der objektiven Sittlichkeit sind, die nur nach der Art ihrer Verwirklichung durch die Gemeinschaft bald als Sittspflicht, bald als Rechtspflicht, bald als beides zugleich erscheint, so ist es undenkbar, daß etwas Sittenwidriges Rechtspflicht oder etwas rechtlich Verbotenes Sittspflicht sein könne, denn dies würde ja bedeuten, daß die völkische Gemeinschaft ihren Gliedern ein und dieselbe Handlung gleichermaßen zur Pflicht mache und verbiete, was offenbar widersinnig und mit ihrer Einheit nicht vereinbar wäre. Ein »echter Konflikt« zwischen Rechtspflicht und Sittspflicht ist also da, wo das Recht als völkische Lebensordnung erkannt worden ist, ausgeschlossen¹⁾. Handelt es sich um eine echte, unbezweifelbare und das ganze Volk verbindende Sitte, so kann ein etwa entgegenstehendes Gesetz nicht Recht sein; handelt es sich aber um eine Sitte, die entweder nicht mehr unbezweifelt oder in ihrer Geltung auf bestimmte Teile des Volkes beschränkt ist, so hat das entgegenstehende Rechtsgebot als Gestaltung der objektiven Sittlichkeit für das ganze Volk den Vorrang; der ihm widersprechenden Sitte kommt dann keine Verbindlichkeit mehr zu, selbst wenn sie als tatsächliche Übung noch fortbesteht. So ist es zum Beispiel in der Frage des Duells.

An diesem Ergebnis ändert auch nichts der von Hegel im Hinblick auf die Gestalt der Antigone und auf das griechische Gemeinwesen herausgearbeitete tragische Konflikt, der aus dem Gegensatz zwischen der Familienpietät und dem Gesetz der Staatserhaltung hervorgeht. Eine Betrachtung dieses Konflikts, seiner Deutung durch Hegel und seiner Bedeutung für unser Thema soll diese Untersuchung abschließen.

VI.

In der »Phänomenologie des Geistes« schildert Hegel die »sittliche Welt« in ihrer eigentümlichen Dialektik als Familie und als Volk. Als die wirk-

¹⁾ So auch Binder, Festschrift für Koschaker, S. 446. Wenn Binder dort S. 447

liche Substanz ist der »absolute Geist« ein Volk¹⁾; dieser Geist »kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der ihrer selbst bewußten Wirklichkeit ist« — d. h. als ein selbstbewußtes Gemeinwesen oder als S t a a t. Diesem »menschlichen Gesetz« tritt aber »eine andere Macht, das göttliche Gesetz«, gegenüber. Es hat seine Verkörperung in einem »natürlichen sittlichen Gemeinwesen«, der F a m i l i e. »Sie steht als der bewußtlose, noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst, als unmittelbares sittliches Sein der durch die Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit — die Penaten dem allgemeinen Geiste — gegenüber.« — Nach der näheren Entwicklung der Unterschiede der dem Volke einerseits, der Familie andererseits eigentümlichen Sittlichkeit führt Hegel dann weiter aus, daß das »sittliche Reich« in dem Gleichgewicht dieser beiden sittlichen Mächte bestehe, deren jede die andere selbst hervorbringe und erhalte. Aber dieses Gleichgewicht wird zerbrochen, wo jede der beiden sittlichen Mächte ihr Recht gegen die andere e i n s e i t i g behauptet. Das geschieht am sichtbarsten dann, wenn sich jede in einer bestimmten Person verkörpert, die sich feindlich gegen die andere wendet. Das »sittliche Wesen« hat sich in zwei Gesetze gespalten; das sittliche Bewußtsein des Einzelnen aber kennt kein Schwanken, sondern »weiß, was es zu tun hat, und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören«. Durch die Einseitigkeit und Ausschließlichkeit, mit der er entweder dem Gesetz des Staates oder dem der Familie gehorcht, verletzt er das andere Gesetz und ruft die ebenso einseitige Gegenwirkung der anderen Seite hervor. Der Konflikt, der damit auftritt, ist ein Konflikt nicht nur zweier Individuen, sondern zweier sittlicher Mächte, und die Individuen, die sie verkörpern, gehen darin notwendig zugrunde, weil jeder e i n e sittliche Macht gegen sich aufruft. Die »vollkommenste Darstellung« dieses sittlichen Konflikts erblickt H e g e l in der Tragödie der Antigone, die er wiederholt, in der Ästhetik, wie in der Religionsphilosophie, in diesem Sinne behandelt hat²⁾.

sagt: »Die verschiedenen ‚Gesetzgebungen des praktischen Verhaltens sind verschiedene Erscheinungsformen des einen praktischen Gesetzes oder Rechts‘, so braucht er hier den Ausdruck ‚Recht‘, wie das auch Hegel (Werke X, S. 383, § 486) tut, in einem u m f a s s e n d e r e n Sinne, in dem er das Gesamtgebiet der objektiven Sittlichkeit bezeichnet. Zwischen dem ‚Recht‘ in diesem weiteren Sinn und der (objektiven) Sittlichkeit besteht dann natürlich kein Unterschied, was mir aber nicht auszuschließen scheint, daß man innerhalb dieses Gesamtgebietes der völkischen Sittlichkeit zwischen Recht (im engeren Sinne, d. h. Gesetz und Gewohnheitsrecht) und Sitte, wie angegeben, unterscheidet.

1) Werke II, S. 341. — Vgl. zum Ganzen S. 340—367.

2) Werke XIII, S. 51 f.; XIV, S. 550 ff.; XVI, S. 133.

Während die »Phänomenologie des Geistes« das Hauptgewicht auf den Konflikt der sittlichen Mächte legt, wird in der Ästhetik mehr das Schicksal und die Tragik der handelnden Individuen hervorgehoben. Ihre Tragik ist zugleich ihre Größe: daß sie der einen sittlichen Macht ganz und ausschließlich zugetan sind. Kreon, der die Bestattung des Staatsfeindes verbietet, hat nur die Erhaltung des Staates, Antigone, die den getöteten Bruder dem Verbot zuwider dennoch bestattet, hat nur die Pflicht der Pietät, das Gesetz der Familie, vor Augen. Jeder wird dadurch in seinem Handeln ebenso gerechtfertigt wie schuldig. Das Handeln eines jeden ist gerechtfertigt: Antigone vertritt »die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige«, Kreon »ist ebenso eine sittliche Macht, er hat nicht unrecht, denn er vertritt das Gesetz des Staates«¹⁾. Allein: jeder verletzt auch ein Gesetz, das ihn ebenso wie den andern bindet, und wird dadurch schuldig: Antigone, selbst Königstochter, »sollte dem Gebot des Fürsten Gehorsam zollen«, und Kreon, der »seinerseits Vater und Gatte ist, müßte die Heiligkeit des Bluts respektieren, und nicht das befehlen, was dieser Pietät zuwiderläuft«. So ist »beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselseitig erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseins gehört«²⁾. Ihr Schicksal, das Hegel als eine sittliche Notwendigkeit und Gerechtigkeit begreift, ist es, unterzugehen und durch ihren Untergang, der sie zugleich rechtfertigt, die sittlichen Mächte einander wieder zu versöhnen. »Der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch beide Recht«³⁾. Diese Erkenntnis ist es, in der »das Gemüt wahrhaft sittlich beruhigt ist, erschüttert durch das Los der Helden, versöhnt in der Sache«⁴⁾.

Das, was hieran für unsere Fragestellung bedeutsam ist, ist folgendes: Antigone gehorcht der Pflicht der Pietät, einem Gesetz der Sitte, und mißachtet das Gesetz des Staates, ein Gebot des Rechts. Sitte und Recht scheinen also dieselbe Handlung einmal zu gebieten, das andere Mal zu verbieten. Allein die Sitte, der Antigone folgt, erhält ihre verpflichtende Kraft nicht aus der Gemeinschaft des Volkes, sondern aus der Familie. Es stehen sich also nicht die Sitte als die Lebensordnung des Volkes und das Recht als die gleiche Lebensordnung gegenüber, sondern das Lebensgesetz der Familie dem des Volkes. Es handelt sich nicht so sehr um den Widerstreit zweier gleichwertiger Normen oder Gesetzgebungen, sondern um den Widerstreit zweier »sittlicher Mächte«, d. h. Gemeinschaften, deren

1) Werke XVI, S. 133.

2) XIV, S. 556.

3) XVI, S. 134.

4) XIV, S. 554.

jede den g a n z e n Menschen beansprucht. In der Darstellung Hegels erscheint die Familie — anders als in seiner Rechtsphilosophie, wo sie dem Staate als der Gesamtordnung des Volkes eingegliedert wird — als eine »sittliche Macht« von g l e i c h e m Range mit dem Volk oder Staat. Der tragische Konflikt entsteht dadurch, daß jeder beiden Gemeinschaften zugleich angehört, aber nur das Gesetz e i n e r von beiden erfüllen kann und daher das der anderen verletzt.

In der »Phänomenologie des Geistes« wird dieser Konflikt zweier sittlicher Gemeinschaften von gleichem Range und gleichem Totalitätsanspruch von H e g e l nun allerdings auch gedeutet als der Widerspruch zweier sittlicher Gesetze: des Gesetzes der Blutsverbundenheit, der unsichtbaren Gemeinschaft der Lebenden und der Toten einer Sippe, des »verborgenen« Gesetzes, und des »offenbaren« Gesetzes der sichtbaren Gemeinschaft, des Staates als der ihrer selbst bewußten Wirklichkeit. Allein dieser Gegensatz findet für uns darin seine Aufhebung, daß das Volk ebenso wie die Familie auf dem Blutszusammenhang (der Rasse) beruht und als die ihrer selbst bewußte, gestaltete Gemeinschaft das Gesetz des Blutes als ein bestimmendes Moment ihrer eigenen Lebensordnung bewahrt. Darum erkennt das Gesetz des Volkes die Familie als natürlich-sittliche Lebensgemeinschaft in ihrer Eigenart an, gibt ihr aber zugleich die höhere Bestimmung, organisches Glied im Ganzen des Volkes zu sein. Die Familie, die ihren letzten Sinn, unbeschadet ihres eigentümlichen Gemeinschaftscharakters, im Volke findet, kann für ihre Glieder wohl unmittelbare sittliche Pflichten begründen, aber doch nur solche, die mit den Pflichten, die in der Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft begründet sind, im Einklang stehen. Daher gehen die Pflichten gegenüber dem Volke denen gegenüber der Familie unserer Auffassung nach stets vor, so daß ein echter Pflichtenkonflikt zwischen Familienpflicht und völkischer Pflicht so wenig bestehen kann wie zwischen Sitte und Recht. Doch ist dabei allerdings zu bedenken, daß diese unsere Auffassung selbst erst ein Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung ist, daß Hegels Deutung also für das sittliche Bewußtsein der Antike und vielleicht auch des germanischen Altertums zu Recht bestehen mag. Auch sind wir nicht der Meinung, daß nun jeder echte sittliche Konflikt heute ausgeschlossen wäre. Er kann sich beispielsweise daraus ergeben, daß sich ein Mensch zwei verschiedenen Völkern verbunden fühlt: dem einen nach seiner Abstammung, dem anderen vielleicht nach seinem Lebensschicksal oder dem seiner Vorfahren, oder gleichfalls durch sein Blut, oder aus ähnlichen Lagen.

Doch haben wir die Grenze unseres Themas damit erreicht. Unsere Aufgabe war nicht, zu untersuchen, ob echte sittliche Pflichtenkonflikte und

gegebenenfalls, welcher Art, möglich sind, sondern das Verhältnis von Sitte und Recht im Ganzen der völkischen Lebensordnung zu klären. Unser Ergebnis war, daß sie eine konkret-dialektische Einheit bilden: während sie sich inhaltlich zum Teil decken, zum Teil ergänzen und wechselseitig einander annähern, sind sie nur durch die Art ihrer Verwirklichung, nicht aber nach dem Grunde ihrer Verbindlichkeit unterschieden. Dieser liegt allemal in der Einheit des Einzelnen mit seinem Volk, in der Gemeinschaft der Volksgenossen, die auch die der Familie umschließt. Sitte und Recht können daher nicht einander Widersprechendes zur Pflicht machen. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Ordnungen oder Gesetzgebungen, sondern um verschiedene Erscheinungsformen der e i n e n völkischen Gesamtordnung als der objektiven Sittlichkeit, die in ihrer widerspruchslosen (wenn auch nicht unterschiedslosen) Einheit als Sitte u n d Recht Ausdruck der Einheit und Ganzheit des völkischen Lebens ist.

HEGEL IN AMERIKA¹⁾.

VON

GUSTAV E. MÜLLER (NORMAN, OKLAHOMA).

I.

W. T. H a r r i s , der eifrigste und erfolgreichste Jünger Hegels in Amerika, berichtet im Vorwort seines Buches über Hegels Logik, daß er seine erste Bekanntschaft mit Hegel der Lektüre von ein paar Seiten in F. H. H e d g e s »German Prose Writers« verdanke, einer kleinen Auswahl von Fragmenten, die 1832 erschien. Diese Erscheinung war ein Anzeichen für die Anteilnahme an deutscher Philosophie, die von den sogenannten Transzendentalisten in Neuengland ausging. Im selben Jahr erschien auch die Übersetzung von V i c t o r C o u s i n s »Einführung in die Geschichte der Philosophie«. Dieses Buch von Hegels treuem Freund bildete die Hauptquelle für die Transzendentalisten. Einer von ihnen, G e o r g e R i p l e y , schreibt 1838 in »Specimens of Foreign Standard Literature«: »Es begründet die ewigen Wahrheiten menschlicher Gefühle . . . Solch eine Philosophie des Herzens wird in den jugendlichen Neigungen dieser Nation gehegt und gepflegt werden, deren Geschichte von Anfang an die Liebe zur Freiheit, die Liebe zu philosophischem Nachdenken und die Liebe zur Religion in ein dreimal heiliges Band verwoben hat.«

Diese romantische Gefühlsphilosophie entwickelte sich einerseits im Kampf mit der deistisch-unitarischen Aufklärung, die nach L o c k e alle Gewißheit und Wahrheit auf Sinnlichkeit zurückführte und auf die Verstandesabstraktionen, wodurch Sinneseindrücke klassifiziert und brauchbar hergerichtet werden; andererseits im Kampf mit dem puritanisch-christlichen Denken, von Sünde und Erlösung.

Scharfsichtig erkennt J a m e s M u r d o c k diese Sachlage von in seinen 1842 erschienenen »Sketches of Modern Philosophy, especially among

¹⁾ Zur Ergänzung vgl. das Kapitel »Der deutsche Einfluß« in meiner »Amerikanischen Philosophie« (Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart). Wiederholung von dort Gesagtem wurde hier tunlichst vermieden.

the Germans«¹⁾). Dieses Buch ist die erste selbständige philosophie-geschichtliche Selbstbesinnung amerikanischen Denkens. Es zeigt klar, weshalb die Aufnahme Hegels möglich und ein Bedürfnis war, es führt gleichsam zur Schwelle dieses Ereignisses, ohne sie selbst zu überschreiten.

Murdock zeigt, daß die Transzendentalisten nur den Namen, nicht die Sache mit Kant gemein haben. »Transzendental bedeutet ein Überschreiten der Grenzen sinnlicher Erfahrung und ein Begründen reinen Denkens, wahrhaft wissenschaftlich; es dient zur Begründung empirischer Wahrheiten sofern diese logisch begründet werden können. Das sogenannte Transzendente dagegen überschreitet nicht nur die Erfahrung, sondern jede Grenze menschlichen Wissens.« »Das erste Verfahren ist wie ein Fesselballon, der zur Erkundung in Luft gelassen wird; wenn er aber von seinen Verbindungen abgeschnitten wird und im Winde treibt, so wird er ‚transzendent‘.«

Die Transzendentalisten sind solche Ballonfahrer im schattigen Wolkenland eingebildeter Wahrheit. Sie haben richtig erkannt, daß die deistisch unitarische »Religion« kalt, leblos, mechanisch, materialistisch war; daß es unmöglich ist, überhaupt Religion auf die Lockesche Philosophie zu gründen. Sie haben sich überzeugt, daß der Seele ein unmittelbarer, selbstgewisser Zugang zur Wahrheit einwohnt. Sie haben gefunden, daß viele Leute nur aus Gewohnheit gläubig sind, daß sie nicht wagen, nach Gründen des Glaubens zu fragen, weil sie sonst den Glauben zu zerstören fürchten. Die Unitarier haben die Religion zerstört, indem sie alles Geheimnis flach ausgewalzt haben. Sie haben die Freiheit des Denkens verkündet, aber wenn diese Freiheit sich gegen sie und ihre sinnliche Wahrheit richtet, wehren sie sich dagegen.

Nun machen aber die Transzendentalisten diese Freiheit des Denkens und diese sinnliche Erkenntnis nicht zum Problem, zum Gegenstand logischer Kritik, sondern sie empören sich bloß gefühlsmäßig dagegen und springen unvermittelt in den Gegensatz romantischer Selbstbehauptung. Das Rüstzeug ihres Denkens entnehmen sie hauptsächlich Cousin, der selbst ein Eklektiker war, und aus Coleridge's Schellingianismus. »Das radikale Prinzip der transzendentalistischen Philosophie«, sagt Murdock, »der Eckstein des ganzen Gebäudes, ist Cousins Lehre, daß die ursprüngliche Vernunft uns mit der wahren und wesentlichen Natur der Dinge bekanntmacht. Nach dieser Lehre versteht die Vernunft, wenn sie frei ist von praktischem Willen, die Dinge wie sie an sich sind, sie hat ein absolutes und unmittelbares Wissen von den Gegenständen ihrer Kontemplation. Diese

¹⁾ Abgedruckt als Anhang in H. Townsend »Philosophical Ideas in the United States«, 1934.

Hellseherei der Vernunft nennt Cousin eine instinktive Wahrnehmung der Wahrheit, eine ganz ursprüngliche Entwicklung des Denkens, »eigentümliche, unaufhaltsame und unreflektierte Intuition, reine Apperzeption und urwüchsiger Glaube, Erleuchtung, wahrhafte Offenbarung«. Alle Transzendentalisten stimmen darin überein, diese Art von Wissenschaft für unmittelbar und unfehlbar zu halten, und wenn sie auch zuerst nicht klar ist, so ist sie doch göttlich. Das Ergebnis in bezug auf die Religion ist das, »daß gründliche Studien der Philologen, geschichtliche und biblische Untersuchungen, aber auch die Auseinandersetzungen theologischer und metaphysischer Gelehrter von keinem oder geringem Werte sind. Statt sich auf sie zu verlassen, soll sich der Gottesgelehrte in Einsamkeit und Schweigen verziehen, und während er über religiöse Dinge sinnt, mit der Bibel oder dem Buch der Natur vor ihm, sich jeder logischen Richtung seiner Gedanken entschlagen, sie frei fließen lassen. Er soll der inneren Stimme der Vernunft lauschen, wie sie sich frei in dem Reich der Vision ausspricht; dann wird er in den dritten Himmel gerissen, und er wird sehen, was alle erleuchteten Propheten sahen; seine Erkenntnis wird übermenschlich und göttlich sein.«

»Um die Metaphysik der Transzendentalisten besser verstehen zu können, müssen wir ihre Ontologie nicht außer acht lassen. Wenn uns die Vernunft mit der wahren und wesentlichen Natur aller Dinge bekannt macht, so wird das Gebiet der Ontologie unserer Einsicht weit offenliegen, und wir werden von ihm eine gediegene und vollkommene Wissenschaft bilden.« Diese Ontologie ist pantheistisch: »Das Universum wird in ein einziges ursprüngliches Sein aufgelöst, das sich in verschiedenen endlichen Formen zeigt.«

Murdock bespricht dann verschiedene Möglichkeiten, diesen Gedanken zu fassen, vergleicht Spinozas Substanz als eine in ihren Attributen mit Schellings Identität, die »weder Substanz noch Person« ist, und versucht dann Hegels Standpunkt festzustellen. Dieser Versuch ist die erste Einführung Hegels in Amerika: »Andere folgen Hegel und nehmen ein System des reinen Idealismus an. Sie setzen konkrete Ideen für das einzige, was wirklich da ist (real existence) und machen die logische Entwicklung der Ideen gleich der physischen Entwicklung der Welt. Nimm die einfache Idee, daß etwas da ist (idea of existence), und abstrahiere davon alles denkbare, so daß es verschwindend wird (becomes evanescent); und in diesem Punkt des Verschwindens, fließend zwischen Etwas und Nichts, wird es das ursprüngliche, das schöpferische Prinzip aller Dinge. Denn so ist es der umfassendste Keim aller Dinge, alle untergeordneten Klassen und Gattungen in sich schließend; und deshalb, wenn es sich ausbreitet oder entwickelt

in jene untergeordneten Klassen und Gattungen, wird es das All alles Seins und aller Dinge.«

Wenn das All des Seins Gott ist, so kann Gott nicht nur nicht geleugnet werden, sondern jede Erkenntnis ist Seinsbekundung und göttlich. »Es kann nichts Böses geben, keine Sünde. . . Es kann Unvollkommenheit geben oder unvollkommene Handlung, weil die ganze Macht Gottes sich nicht in einem einzelnen Punkt ausübt, aber jede Handlung ist, soweit sie reicht, auch was sie sein soll, just so wie es Gott gefällt. Und so, obwohl Menschen über ihre Unvollkommenheit seufzen und nach Vervollkommnung trachten mögen, haben sie doch keinen Anlaß zur Reue, für Leid, Scham, Selbstverurteilung . . . noch brauchen sie einer radikalen Änderung ihres Charakters, um sich Gott angenehm zu machen, oder einen Erlöser, sie von ihrem Verfall zu retten. Alles was sie brauchen, ist die Gottheit in sich selbst zu pflegen.«

Dieser Hegel ist durchaus in der romantischen Linie der amerikanischen Transzendentalisten gesehn. Murdock ist aber so ehrlich, zu gestehn, daß er keinen Anspruch darauf macht, Hegel ganz verstanden zu haben: »Nach vierzehn Tagen harter Arbeit (an Hegels Logik) war ich ungefähr ebenso unwissend über diesen ganzen Prozeß und in bezug auf jeden Teil, als da ich mich zuerst dahinter machte.«

Und doch hat er ein Gefühl dafür, daß die Ontologie in Verbindung mit logischer Kritik doch über die Philosophie der romantischen Gefühlsunmittelbarkeit hinausgeht. Es war ein Bedürfnis vorhanden, ein unendliches und wahres Sein der sinnlich-abstrakt verstandesmäßigen Erfahrungsphilosophie gegenüber zu rechtfertigen und wahre Erkenntnis gegenüber bloß pragmatischem Utilitarismus und Agnostizismus zu begründen. In diesem Sinn wird das Studium Hegels auch von Frederick A. Rauch im Vorwort zu seiner »Psychologie« (1840) empfohlen.

II.

Um die Jahrhundertmitte befand sich Amerika in der stürmischen Bewegung westlicher Ausdehnung. Welle auf Welle brandeten Einwanderungsscharen gen Westen, unterstützt von einem sprunghaft wachsenden Industrialismus. Zugleich wuchs die Spannung mit der stillen, konservativen Kultur der südlichen Sklavenstaaten. Man trieb dem Bürgerkrieg entgegen. Der Zusammenbruch überlieferter Institutionen, ein haltloser materialistischer und verdorbener Individualismus, gehobene Stimmung triumphalen Fortschritts und Hoffnung auf eine ideale zukünftige kosmopolitische Demokratie prallen zusammen und verlangen nach philosophischer Klärung. Die Dichtung Walt Whitmans ist der deutliche Aus-

druck dieses Zustandes, »der tiefen allesaufnehmenden Verschmelzung«. In den »Democratic Vistas« schreibt er: »Aber wenn wir unsere Augen schließen vor dem Schimmer und der Größe der allgemeinen oberflächlichen Wirkung, wenn wir das ins Auge fassen, was allein von wahren Wert ist, Persönlichkeiten, wenn wir fragen: gibt es hier Menschen, würdig des Namens? gibt es Künste angemessen der Freiheit und dem Reichtum? Gibt es hier eine große moralische und religiöse Kultur? — die einzige Rechtfertigung einer materiellen? Gesteht . . . eine Art ausgetrockneter und flache Sahara erscheint: diese Städte vollgedrängt mit kleinlichen Grotesken, Mißgestalten . . . überall Oberflächlichkeit und Gemeinheit, niedere Schlaueit, Unzuverlässigkeit . . . Lüsternheit, ungesunde Formen, gemalt, gestopft, erdige Farbe, schlechtes Blut, Mutterschaft abnehmend, seichte Ansichten über Schönheit, Sitten und Betragen wahrscheinlich die schlimmsten, die man in der Welt sehen kann.«

Aber die amerikanische Demokratie muß erst geboren werden. Ihre Idee ist die Gleichheit aller menschlichen Bekundungen, die weitumfassende Verschmelzung alles dessen, was in den geschichtlichen Ländern und Kulturen teilweise und schichtweise gesehn und verwirklicht worden ist. Unsere künftigen demokratischen Seher und Schriftsteller und Künstler müssen die Weite und Höhe der Menschheit aussprechen und verkünden. »Wie in den Reichen der Natur, nach Sternen, Pflanzen und Tieren der Mensch erscheint, aus ihnen geboren, um sie zu bezeugen, sie in sich zu vereinigen, sie zu erkennen und zu lieben, ihnen zu befehlen, sie zu schmücken und sie in höhere Reiche zu erheben, so aus der Reihe voriger politischer und völkischer Universa erheben sich diese Staaten«, und ihre kosmopolitische Kultur wird und soll sich entfalten »in Übereinstimmung mit Hegels Formeln und mit moderner Wissenschaft«.

Dieser erstaunliche Anruf Hegels ist großartig gemeint: Die Weltgeschichte als das Fortschreiten im Bewußtsein der Freiheit, als die Selbstbekundung dessen, was der Mensch in seiner Mannigfaltigkeit ist, wird kühn zur amerikanischen »Formel« gemacht, dem amerikanischen Volk als dem künftigen »weltgeschichtlichen Volk« zugeeignet. Es ist aber Ausruf eines Glaubens, der aus einer düstern und schmerzlichen ethischen Spannung herauströnt und sie überwindet.

Ich vermute, Whitman hat von den »Hegelschen Formeln« durch Vermittlung der »Schule von St. Louis« gehört. Er spricht nur aus, was sich Brockmeyer, Harris und ihre Freunde ganz bewußt zu einer philosophischen Aufgabe gesetzt hatten.

Henry Brockmeyer war als etwa Achtzehnjähriger nach Amerika gekommen. Seinem tiefen und skeptischen Geist sagte der College-

betrieb nicht zu, wie er ihn an der Brown University in Massachussets kennenlernte. »Totes Material einer toten Vergangenheit«, ist sein Urteil darüber. Man verwundert sich nicht darüber, wenn man hört, wie ein Präsident einer berühmten östlichen Universität diese als »ein Asyl für fromme Jünglinge«¹⁾ anpreist. Die deutsche Philosophie war dort nicht genehm, man betrachtete Kant als »Verderber guter Sitten«.

Brockmeyer warf sich nach der mißlungenen Collegelaufbahn in die romantische Bewegung des Transzendentalismus, und es ist für seine Faustische Art kennzeichnend, daß er gleich mit dem unmittelbar-absoluten Individualismus Ernst macht und als Einsiedler in den Urwäldern von Missouri verschwindet. Als er in dem kosmopolitischen St. Louis auftaucht hat er sich »von dieser Emanzipation emanzipiert« und hat den »Transzendentalismus transzendiert«. Seine Ausdrucksweise kennzeichnet den geborenen Hegelianer. Überall in seinem »Mechanics Diary« sieht man, wie er Entwürfe, Verwirklichungen, Experimente, Verleiblichungen vornimmt und durchlebt, um sie nachher zurückzunehmen, in weiteren Zusammenhängen »aufzuheben«. Der Mensch kann nur zu sich selber kommen, wenn er sich an ein Anderes hingibt, sich entfremdet; das ist die Bedingung, sich zu verwirklichen, sich dessen bewußt zu werden, wessen er fähig ist. Selbstverwirklichung ist zugleich Selbstbegrenzung und Selbstkritik. Was er ist, kann er nur wissen, wenn er es gewesen ist, und was er gewesen ist, kann seine Wirklichkeit nur bewahren, wenn es in der Gegenwart, im Denken aufgehoben wird. Nur dann ist die Vergangenheit lebendig: »Bemerkenswert wie frühe Erziehung an einem Menschen kleben bleiben kann und wie ihre Auswirkung durch neue Umstände verkehrt werden kann. Notwendig und wünschbar unter den Bedingungen, unter denen sie entstanden sind, können sie zur Posse und Unwahrheit werden, wenn diese Bedingungen sich ändern«²⁾.

Die starke Wirkung, die von Brockmeyer ausging, entwickelt sich in den zwei Richtungen, die in Whitmans Sicht enthalten sind. Einerseits ist die Bewegung von St. Louis der erste bewußt nicht-angelsächsisch, sondern kosmopolitisch geprägte Amerikanismus, der Amerika als die Synthese verschiedener Kulturen zu betrachten gewillt ist. Andererseits greift sie politisch-erzieherisch in die Gestaltung der Demokratie ein. Wir werden diese zweite Richtung im nächsten Abschnitt im Zusammenhang mit Harris betrachten und wenden uns hier der ersten Aufgabe zu.

»Es gab einmal eine Zeit in der Geschichte des Menschen«, sagt Brock-

1) Muirhead, How Hegel come to America. Philos. Review XXXII, 1927.

2) A Mechanics, Diary p. 75.

meyer, »wo menschliche Vortrefflichkeit übertragen und erhalten werden konnte nur durch das Blut. Zu der Zeit bemerkten die Weisen, daß wie Eichen Eichen und Hunde Hunde hervorbringen, Gleiches von Gleichem stammen müsse. Daher schlossen sie weiter, daß wenn sie die Besten mit den Besten paarten, der Sprößling auch vortrefflich sein müsse, so wie wir es heute noch mit Pferden und anderm Vieh halten. Um dies mit größerer Sicherheit besorgen zu können, teilten sie die Menschen in Klassen ein und schauten mit Tadel auf die Mischung zwischen Klassen als dem Zweck abträglich, der in der Bewahrung und Erhöhung menschlicher Vortrefflichkeit bestand.

Aber der Mensch ist nicht mehr von diesem Vorgehn abhängig. Er hat das bedruckte Blatt: Alle Leistungen der Weisesten und Besten und Edelsten unserer Rasse sind das Gemeingut und Erbschaft aller, der Bescheidensten und Höchsten zugleich. Sie werden von Geist zu Geist übertragen durch die geistigen Zugänge zur Kunst, Literatur und Religion, und alle Einteilung der Menschen nach dem Blut wird überboten durch die geistige Methode . . . unsere Erfinder und Helden . . . ihre Vorfahren lebten vielleicht in einer Hütte in Deinem oder meinem Ursprungsland«¹⁾. Solchergestalt ist die Überzeugung, die hinter der Gründung des »Journal of Speculative Philosophy« steht. Es soll »den Ton des amerikanischen Denkens heben, Zugang zu den tiefsten Denkern ermöglichen«, sein erstes Anliegen ist den Gedanken der Welt zu umfassen²⁾.

III.

Das »Journal« enthält zumeist Übersetzungen von deutschem philosophischem Gedankengut, besonders Hegels. An zweiter Stelle stehn Beiträge zur Philosophie der Literatur und Kunst, verhältnismäßig wenige zur Religionsphilosophie. Harris gibt den Grund an: »Kunst gewährt Freiheit der Reflexion. Der Zwang der mit den religiösen Themen verbunden ist, ist ein schweres Hindernis für ein reines Denken, das notwendig ist, um unbefangen die spekulative Tiefe jener großen Ideen zu ermessen, die den jeweiligen Religionen zugrunde liegen; wogegen diejenigen, die einfach von der volkstümlichen religiösen Form abfallen sich in einen derartigen Abgrund von Nichtigkeit verlieren, daß sie für gesunde positive Würdigung verloren gehn«³⁾.

Unter den Beiträgen zur Philosophie der Literatur findet sich auch ein langer Essay von Brockmeyer über Goethes Faust⁴⁾. Diese spekulative Auslegung war richtunggebend für viele ähnliche. Besonders Den-

1) *ibid.* p. 56 f.

2) *Journal* vol. I.

3) *ibid.* vol. II. p. V.

4) *Letters on Goethes Faust.* *Journal* vol. I. u. II.

ton Snider hat die Philosophie, die in Homer, den Tragikern, Shakespeare und Goethe ausgedrückt ist, in zahlreichen Büchern behandelt. Auch Harris hat ein Buch über Dante beigetragen. Wir müssen uns hier auf Brockmeyers Beispiel beschränken. Es ist an sich wert, der Vergessenheit entrissen zu werden und bildet ein gutes Gegenstück zu der leichtfertigen Kritik am Faust, die von Santayana¹⁾ geübt worden ist; der letztere ist blind für die tragische Ironie und die tragische Dialektik, die Brockmeyer herausarbeitet, sondern sieht nur das irrationale Individuum. Brockmeyers Faust liest sich fast wie ein Kommentar zu Hegels Phänomenologie.

Die Welt Fausts, die menschliche »Realität« vermittelt zwischen »Natur« und »Wirklichkeit«. Die Natur »manifestiert« sich in den Systemen der Schwerkraft (gravitation), in dem Chemismus qualitativen Wechsels, der Veränderung und in der Welt erscheinender Ganzheiten, der Organismen. Faust, der seine eigene Welt der Vermittlung zerstört (du hast sie zerstört, die schöne Welt), wird auf das unmittelbare, erscheinende Sein der Natürlichkeit zurückgeworfen. Die »Wirklichkeit« (actuality) andererseits ist die absolute Ganzheit, die sowohl die menschlich-geistige Welt der Vermittlung als auch deren Naturgrundlage in sich trägt und umfaßt. Diese Wirklichkeit ist die Wahrheit der Philosophie, »Gegenstand« der religiösen Verehrung und der künstlerisch-symbolischen Darstellung.

Die Tragödie Faustens offenbart sich in den ersten Versen. Faust zweifelt an der Wahrheit. Der Mensch kann die Wahrheit nicht wissen. Damit setzt er sich in einen tödlichen Widerspruch mit sich selbst als natürliches Wesen als auch mit seiner Realität als Glied der Familie, der Gesellschaft, des Staates. Er muß an der Wirklichkeit zerschellen oder sie verzerren. Das ist das Thema, die Tragödie seine Entfaltung. Weil das Wesen des Menschen aber sein wahres Denken, seine Erkenntnis ist und bleibt, ist die Entfaltung der Tragödie zugleich die Entwicklung seines Selbstwiderspruchs und seiner Selbstzerstörung. Das Denken bleibt ihm, aber nur als stets verneintes und unerfülltes subjektives Sehnen.

In diesem Zustand treffen wir Faust. Wer nichts Wahres wissen kann, kann auch nichts Wahres empfangen oder hervorbringen. Er ist zurückgebracht zu einer natürlichen Unmittelbarkeit, die nicht der wahre Stand des Menschen ist. So verhüllt sich der Erdgeist höhnisch in dieser Unmittelbarkeit ahnenden Gefühls und magischen Wünschens. Der Selbstmord ist die Vollendung der Selbstzerstörung auf dieser ersten rein subjektiven Stufe. Und von außen erscheint die Wahrheit des wahrheitslosen Menschen

1) Vgl. Müller, Amerikanische Philosophie p. 248 f.

in der Jammergestalt des Brotprofessors (Wagner) und der rein äußerlichen Anerkennung durch die Trieb- und Massenmenschen (Osterspaziergang).

Wem Wahrheit und Wirklichkeit nichts bedeuten, dem steht doch der Weg praktischer Macht und sinnlicher Lust offen. Der Pudel, Mephisto erscheint als die Verkörperung dieser praktischen Welt. Ihre Macht ist die des »gesunden Verstandes«, für den Philosophie und Wissenschaft eine »dürre Heide« ist. Wenn wir auch keine Vernunft anerkennen, so haben wir doch einen Magen und den Verstand, diesem zu dienen. Im »Mantel«, durch die Macht der Erscheinung treten wir in die »Gesellschaft« ein.

Die Gretchentragödie enthüllt die Macht der Familienidee. Faust sieht die Wahrheit dieser Idee nicht, sondern will sich das Leben nehmen, aber was er sich so nimmt ist vielmehr der Tod. Der Zusammenstoß des unendlich negativen, wahrheitslosen Individuums mit der Welt der »Realität«, ganzheitlich organisierten, vermittelten Lebens führt zur zweiten Vernichtung, der Vernichtung des einen-und-andern, nachdem der Standpunkt schon zur innerlichen, zur Selbstzerstörung geworden war.

Faust versinkt zum zweitenmal in Schlaf, in die Naturunmittelbarkeit und betritt »erfrischt« nun die Bühne der großen Welt der Gesellschaft. Diese Welt der Volkswirtschaft und des Genusses ist wieder eine Form der Vermittlung, der Realität. Sie ist ein vernünftiges System, in dem jeder durch die Tätigkeit aller andern und im Austausch mit ihr sein eigenes Leben gesichert weiß. Jeder ist Mittel und Zweck zugleich. So ist dieses System der Gesellschaft der Vernunftwille des Volkes, und zugleich der freie sich selbst verwirklichende Wille jedes Einzelnen. Faust nimmt nicht Anteil an dieser organischen Fülle. Er ist der Rebell. Weil er Wahrheit und Vernunft verneint hat, so muß er auch die Vermittlung und Bescheidung verneinen, die den Staat begründen.

Als Einzelner kann er aber den Staat nur untergraben, wenn dieser selbst von Unrealität angefault ist. Und er findet die Gesinnung, die diese Fäule ausspricht: »Natur ist Sünde, Geist ist Teufel, sie hegen zwischen sich den Zweifel.« Das Symptom, Fehlen des Geldes, wird durch den »Schein«, den Geldschein nichtvorhandenen Wohlstandes geheilt. An Stelle lebendiger Arbeit und ihres Austausches tritt der Kredit auf maßlose, natürliche Reichtümer. Grenzenloses Zutrauen in Grenzenloses treibt die Gesellschaft in den Wirbel zum Abgrund.

Inzwischen amüsiert man sich. »Kunst« als Gesellschaftsunterhaltung ist oberflächliche Nachahmung, realistische Verwechslung, mit dem »Schlüssel« der drei Einheiten von Handlung, Raum und Zeit hervorgebracht. Zum drittenmal will Faust einen wirklichen Wert ohne Wahrheit ergreifen und zum drittenmal wird er in die Nacht des Unbewußten zurückgeworfen.

Auch der Trieb nach Kunst und Schönheit ist in seiner Unmittelbarkeit natürlich, steht im Zusammenhang mit geschlechtlicher Liebe. Der Homunkulus ist die Versinnbildlichung dieses alle Natur durchwaltende Dranges. Er geht daher auch in der natürlichen Zeugungskraft auf. Dem Menschen ist diese Erfüllung versagt.

Die Helena-Tragödie enthüllt die Unwahrheit ästhetischen Scheins, der nicht von gegenwärtigem Leben getragen und ermächtigt ist. Wohl steht hier ein Allgemeines vor uns, das zugleich ein Individuelles sein soll, aber dieses Paradies leblosen Lebens ist doch nur ein Erzbeispiel einer Schönheit des Gerüchts. Indem ihr die Lebenswahrheit abgeht, vermag alle technische Formgewandtheit — Faust lehrt Helena den Reim — doch nichts mehr als leere Gewandung, spukhafte Verlebendigung hervorzubringen.

Unerbittlich tragisch ist auch der Schluß gesehn, wie er meines Wissens in dieser Zeit sonst nirgends gesehn wurde. Faust hat »sein Selbst zur Menschheit erweitert«. Er hat Philosophie durch rechnende Physik ersetzt. Er will damit und durch mechanisierte Massen »das Unendliche« bezwingen. In Wirklichkeit zerstört er nur die letzte Erinnerung an wirkliche Güte und lebendige Religion. Und zum letztenmal fällt er in die Nacht der Selbsttäuschung und stirbt indem er sein eigenes Grab mit einem »Graben« verwechselt. Selbstzerstörung und Zerstörung der Menschheit als Menschlichkeit fällt zusammen.

Und doch ist Faust nicht des Teufels, der endliche Verstand faßt ihn nicht. Denn alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn. Es ist so wie in Hegels Phänomenologie: Jede Gestalt des Bewußtseins geht an ihrem eigenen Widerspruch zugrunde, aber alle Gestalten sind bewahrt in der »durchsichtigen Ruhe« der ganzen Wirklichkeit, ohne die alle nichts wären.

Brockmeyer hat eindringlich auf die innige Verwandtschaft des Faustdichters mit Hegel hingewiesen. In seiner Faustdeutung hat er diese innere Verwandtschaft erwiesen.

IV.

William Torrey Harris ist ursprünglich ein tätiger, moralischer Mensch. Erziehen, Bessern, Lehren und Bekehren ist seine Leidenschaft. Dazu gesellen sich ungemeiner Fleiß und Organisationsgabe. Ohne ihn hätte es keine »Bewegung« gegeben und kein »Journal of Speculative Philosophy«. Seinem zähen Fleiß verdanken wir auch das beste amerikanische Werk über »Hegels Logik«, das in dreißigjähriger beständiger Arbeit erwachsen ist. Er ist von Brockmeyer angeregt und unterwirft sich der Disziplin spekulativen Denkens, aber doch immer mit dem Hintergedanken, sie praktisch verwenden zu können. Die Logik ist ihm »ein Organon, alle Probleme der

Erfahrung zu lösen«. Und unter Erfahrung ist hier politisch-pädagogische Tätigkeit zu verstehn.

In den ersten acht Kapiteln seines Hauptwerkes führt er auf die Logik hin, indem er die Themen der Hegelschen Phänomenologie entwickelt. Auch seine Studien indisch-chinesischer Literatur und Hegels geschichtsphilosophische Deutungen des »Orients« werden dazu verwandt, den Leser auf die Logik vorzubereiten. Das Sein als absolute Substanz und Negation des endlichen Denkens wird kritisiert, um die Notwendigkeit eines sinn-erfüllten, berechtigten endlichen, sich entwickelnden Denkens zu zeigen. Dieses erkenntnistheoretische Problem wird verknüpft mit dem religiös-ethischen des Übels, das als Kampf und notwendige sich entwickelnde Spannung und als absolut »aufgehoben« verstanden werden soll. Besonders eingehend behandelt Harris den ersten Teil der Phänomenologie, in dem das unmittelbare sinnliche Wissen des Empirismus und der wissenschaftliche Standpunkt des Objekt Denkens dialektisch entwickelt und kritisiert wird. Harris sieht eine Hauptaufgabe der Philosophie darin, die Grenzen dieser Objektwissenschaft zu zeigen, ihren Gegenstand als Abstraktion von dem »selbstbestimmten Fürsichsein« zu erweisen.

Kapitel XI—XXXII folgen dann in eindringender, knapper Analyse den Hauptentwicklungen der Hegelschen Logik mit Vergleichen der Logik der Enzyklopädie und mit entsprechenden Abschnitten der Phänomenologie. Er liest die Logik vom Ende her, als Auseinanderlegung dessen, was in der Totalität aller Bestimmungen beschlossen liegt. Was die einfacheren abstrakteren Kategorien vorwärts bewegt, ist immer die Idee eines lebendigen, sich in sich unterscheidenden und sich gliedernden Ganzen. Jede Kategorie stellt dieses Ganze und seine Bewegung dar, und wird deshalb über seine Beschränktheit hinausgetrieben.

Im Vorwort gibt Harris Rechenschaft über Entwicklungsstufen seines Hegel-Verständnisses. Im Jahr 1858 macht er Brockmeyers Bekanntschaft und wird zunächst von diesem in Kant eingeführt: »Ich sah, daß Raum und Zeit Vernunft als ihre logische Grundlage voraussetzen, und daß sie selbst die logischen Bedingungen für alles in der Welt sind. Der Mensch, insofern er selber Bewußte Vernunft ist, transzendiert deshalb die Welt von Raum und Zeit und ist ein unsterbliches Wesen, und besitzt transzendente Freiheit insofern er nicht wesentlich durch die Welt bestimmt ist«¹⁾. »Die Unvorstellbarkeit des unendlichen Raums ist kein Widerspruch zu seiner Unendlichkeit, sondern ihr Beweis«²⁾.

»1863 gelangte ich zur Einsicht was Hegel mit seinem Fürsichsein meint. Ich sah auch, daß dieser Gedanke schon in Platon und Aristoteles, in Tho-

1) Harris, Hegels Logik p. VIII.

2) *ibid.* IX.

mas und Leibniz den Grund dieser Philosophien bildete . . . die Notwendigkeit alles Daseins muß in einem selbstbestimmten Sein gründen. Das Absolute ist deshalb nicht ein leeres, unbestimmtes Sein, sondern ein durch sich selbst bestimmtes«¹⁾.

»Ein oder zwei Jahre danach kam ich auf den Unterschied der wahren Wirklichkeit als Totalität, und der wechselnden Realität, die zum Teil verwirklicht, zum Teil potentiell ist. In diesem Prozeß sah ich, daß die volle Wirklichkeit teilhat, teilweise setzend so viel die Erscheinungen Realität haben, und teilweise vernichtend, indem das verwirklichte Reale verneint und eine neue Stufe der Potentialität hervorgebracht wird.«

1866 verstand ich das wichtigste Aperçu in Hegels Logik. Ich meine den Unterschied zwischen der negativen Einheit oder Substantialität des Begriffs und der Idee. Dieser Unterschied enthält die Einsicht in die Natur des wahren Seins im sich Ändern es selbst zu sein und Existenz zu haben in der endlichen Tätigkeit Anderer. Dieser Gedanke ist der logische Hintergrund der Trinität und rechtfertigt Platons Versicherung, daß Gott nicht neidisch ist. Plato und Aristoteles sehen diese Wahrheit ethisch, und sie ist der Quellgrund der Ethik. Aber Hegel sieht als erster die reine Gedankenform dieser Lehre«²⁾.

Das Jahr 1877 bringt Harris noch das Verständnis der »Reflexion«, »den Schlüssel der dialektischen Methode«. »Reflexion« kritisiert alle direkte, unmittelbare Intuition absoluter Wahrheit und Gewißheit. Sie ist die Notwendigkeit, teilhafte, beschränkte, bedingte Sichten und Standpunkte sowohl auszubilden und zu halten, als auch sie wieder in das lebendige Denken einzubeziehen. Diese Methode »nötigt uns zu einer skeptischen Haltung gegenüber allen spirituellen Lehren über Mensch und Natur. Aber ihr eigenes Grundgefüge ist geistig, und ihre negativen Sprüche können widerlegt werden, indem wir zu ihrer eigenen Voraussetzung zurückgehen«³⁾.

Welches sind nun die praktischen Auswirkungen, die Harris von seinem Hegelianismus erwartete und forderte? »Philosophie wurde für uns die praktischste Art der Erkenntnis. Wir benützten sie, alle Probleme der Schulung zu lösen. Wir studierten die ‚Dialektik‘ der Politik und der politischen Parteien.«

Die erste Nummer des »Journal« erschien 1867 kurz nach der Beendigung des Bürgerkrieges. Die Hegelianer deuteten ihn als den Kampf zwischen dem »abstrakten Recht« der Südstaaten mit dem »abstrakten moralischen Individualismus« der Nordstaaten und sahen in der Union die triumphierende Synthese der Hegelschen Staatsidee. In der Einführung zum ersten Band sagt Harris: »Die Idee, die unserer Regierungsform zu-

1) *ibid.* p. X.

2) *ibid.* XI.

3) *ibid.* p. 318—319.

grunde liegt, hat bis dahin nur einen wesentlichen Zug entwickelt — einen spröden Individualismus — für den völkische Einheit als ein äußerlicher Mechanismus erschien, den man bald überhaupt entbehren könne und der durch Privatunternehmen oder durch Korporationen ersetzt werden könne. Jetzt aber haben wir das Bewußtsein eines ebenso wesentlichen Zuges entwickelt, und jeder Einzelne anerkennt im Staat eine substantielle Erfüllung seines eigenen Willens. Die Freiheit des Einzelnen ist nicht bloße Willkür, sondern besteht in der Verwirklichung einer vernünftigen Überzeugung, die in einem anerkannten Gesetz ausgedrückt ist. Daß dieser neue Zug verstanden und aufgenommen werden muß, ist ein weiterer Anlaß spekulatives Denken zu pflegen.«

Die Erziehung hat den Sinn, den Zögling seiner Unmittelbarkeit zu entfremden, ihn der Zucht allgemeiner Gedanken und Einrichtungen zu unterwerfen, um ihn dadurch zu helfen zu seinem wahren und freien Selbst reifen.

»Die Probe einer Philosophie besteht in der Rechenschaft, die sie von kulturellen Einrichtungen geben kann« ²⁾. Das gilt ganz besonders auch von den religiösen Einrichtungen, den Kirchen. »Halbinstinktive halbbewußte Gedankenformen . . . bringen jene zu verschiedenen Lösungen und umhüllen sie mit zeremoniellen Formen und intellektuellen Glaubensbekenntnissen, die autoritativ ganzen Völkern auferlegt werden, gleichgültig gegen deren völkische oder politische Grenzen« ³⁾. Individuen, die es versuchen, sich mit solchen Systemen auseinanderzusetzen, fallen gewöhnlich ab und erreichen »die Tiefe der unbewußten, organisierten Idee nicht«. Es ist die Aufgabe der Philosophie, die theoretische Notwendigkeit herauszuarbeiten, die solcher Volksmetaphysik zugrunde liegt.

V.

Es dürfte ein Prüfstein für ein lebendiges Hegelverständnis sein, ob und wie weit der leere Formalismus als solcher erkannt wird; es verhält sich bei Hegel gerade umgekehrt wie bei Plato. Der Dialog ist nicht durchdrungen, wenn nicht hinter der scheinbar harmlosen Wanderung durch verschiedene Gesprächsgegenenden die strenge und einheitliche Form sichtbar geworden ist. Die Hegelsche Dialektik ist nicht verstanden, solange nicht hinter dem Formelgeklapper von »Thesis, Antithesis und Synthesis« die lebendige Bewegung des Geistes sichtbar geworden ist.

Der erste zuständige Kritiker Hegels in Amerika ist Charles Peirce. Seine Stellung zu Hegel schwankt zwischen größter Bewunderung und vollständiger Ablehnung. »Meine Philosophie ist die Wiederauferstehung He-

1) *ibid.* p. XIII.

2) *ibid.* p. 17.

3) *ibid.* p. 16.

gels obwohl in fremder Gewandung«¹⁾. »Ich lehne Hegels System in toto ab«²⁾. Diese Unausgeglichenheit drückt nur die innere Zerrissenheit dieses seltenen Weisen aus, der einerseits die größte philosophische Begabung in den Staaten besaß, sie aber beständig durch einen kindlichen Scientismus verdarb. So glaubt er die Differentialrechnung sei die reife wissenschaftliche Form der Dialektik, denn die sei nichts anderes als »beständiges Wachstum«.

Andererseits ist sein eigenes Philosophieren von der »Trias« »Erstheit, Zweitheit und Drittheit« bestimmt. Und er wirft Hegel vor, daß er die »Zweitheit«, »hard fact« unterschätzt habe. Die harten Tatsachen müssen in ihrem eigenen Feld mit ihrer eigenen, der analytischen Methode untersucht werden. »Aber diese wird von der ganzen Hegelschen Armee abgewiesen, sie soll durch die sogenannte historische Methode ersetzt werden, die die verwickeltsten Erscheinungen in all ihrer Kompliziertheit untersucht, jedoch keine hervorragenden Erfolge für sich buchen kann«³⁾.

»Ich nenne meine ganze Logik objektive Logik, weil diese Bezeichnung ganz richtig darauf hinweist, daß sie wie Hegels Logik beschaffen ist . . . Logik ist eine allgemeine Zeichenlehre (Semiotik) und das Gesetz der Gedankenentwicklung. Sie fällt zusammen mit dem Studium der notwendigen Vorbedingungen, unter denen Sinn von Geist zu Geist vermittelt wird, oder von einem Geisteszustand zu einem andern«⁴⁾.

»Um eine Monade zu entwickeln brauchen wir eine Dyade. Ein tiefes Studium eines Begriffs in all seinen Ausdrücken gelangt zu der Notwendigkeit eine genaue nächste Ergänzung zu fordern. Darin hat Hegel recht. Aber er formuliert das allgemeine Vorgehen zu eng, indem er keine höhere Form als das Dilemma anwendet, statt sich auf das Wesen der Beobachtung zu stützen . . . Die Zeit muß einbezogen werden wenn man eine notwendige logische Folge denken will. Aber wenn die Idee so entwickelt ist, kann das Zeitliche wieder ausgelassen werden, so daß die logische Folge zeitfrei vor uns steht. Zeit erscheint so verwendet als das existentielle Analogon zum logischen Fluß«⁵⁾.

Indirekt beeinflusst von der Hegelbewegung in St. Louis durch seinen Lehrer Howison und unter dem Einfluß der logischen Kritik von Peirce entwickelt J o s i a h R o y c e eine Auffassung Hegels, die tiefes Verständnis mit kritischer Freiheit verbindet. Sein Hegel-Kapitel in »The Spirit of Modern Philosophy« (1892) gehört zum besten, was über Hegel gesagt worden ist. Er preist die Lebenswahrheit und Lebensnähe der Dialektik, sieht ihren Grund in aller Wert-spannung und charakterisiert sie als

1) Peirce, Principles of Philosophy (Harvard 1931) § 40.

2) *ibid.* § 368.

3) *ibid.* § 64.

4) *ibid.* § 444.

5) *ibid.* § 491.

»Logik der Leidenschaften«. Sie verlangt zugleich ein mitgehendes Einfühlen in die Lebensgestaltungen, in denen sich das Sein nicht weniger sondern mehr enthüllt als in sinnlichen Gegebenheiten, und zugleich ein kritisches und logisches Darüberstehn. Die Synthese beider ist Geist.

Der Royce-Schüler J. L o e w e n b e r g hat 1929 eine handliche Hegel-Auswahl herausgegeben, die neben englischen Übersetzungen auch Stücke von Harris, Royce (das »unglückliche Bewußtsein«) und des Herausgebers enthält. Seine Einleitung macht Hegel zu einem »komischen Genie erster Güte«, die Phänomenologie enthält »eine Reihe komischer Verkleidungen« (impersonations), die zugleich »skeptisch wieder vernichtet werden«.

Die Hauptwirkung Hegels nach seiner Einbürgerung in Amerika war die, daß er als Sturmbock für verschiedene Gegner diente.

Von Hegels Logik aus betrachtet sind die verschiedenen Realismen und Naturalismen, die gegen sie antreten, übertriebene und einseitige und losgelöste Antithesen, die Andersheit, Diskretheit, Mechanismus und dergleichen verabsolutieren.

William James' Pragmatismus läuft gegen Hegels angebliches »Blockuniversum« und »Finaldeterminismus« Sturm. Die existentielle Ungewißheit und Entscheidungsverantwortlichkeit des Individuums soll vor einer allgemeinen, metaphysischen Logik gerettet werden.

John Deweys Instrumentalismus ist geradeswegs aus der St.-Louis-Bewegung ableitbar. Dewey nimmt Harris' und Brockmeyers »Totalität der Arbeit und ihrer gesellschaftlichen Vermittlung« auf und verabsolutiert sie so, daß alles Denken und alle Personalität in den anonymen »industriellen Prozessen« aufgesogen werden. So hat Hegel in Amerika ebenfalls einen ökonomisch-»historischen Materialismus« ausgelöst, wie in diesem Instrumentalismus zum Ausdruck kommt.

Bibliographie.

Übersetzungen im Journal of Speculative Philosophy:

The Phenomenology of the Spirit, chpt I, II, III transl by Brockmeyer. Commentary by W. T. Harris. vol. II. Propaedeutik, transl by Harris. vol. III, IV. History of Philosophy, portions on Plato, Aristotle transl by Harris, vol. IV, V. portions on Jakob Boehme, Bruno, vol XIII, XX transl by E. D. Mead. Philosophy of Religion, part on Christianity, transl by F. L. Soldan vol. XVIII—XXI and Introduction. Aesthetics, second part transl by S. A. Longwell vol. V—VII and by M. W. Bryant vol. XI—XIII. Philosophy of State (Encyclopedia) transl by E. D. Mead.

Übersetzung deutscher Werke über Hegel:

Karl Rosenkranz: Hegel as German national philosopher, transl by G. S. Hall vol. VI—IX.
Karl Rosenkranz: Pedagogics as System. transl by Anna C. Brackett vol. VI—VIII. Karl

Rosenkranz: Introduction to the Small Encyclopedia. transl by Thomas Davidson vol. V. Adolf Trendelenburg: Critique of Hegels Logic, transl by Thomas Davidson vol. V, VI. Rejoinders to this by A. Vera, W. T. Harris vol. IX. C. F. Goeschel: Immortality of the Soul. transl by Susan Blow. vol. XVII—XX.

Aufsätze über Hegel:

J. H. Stirling: The Philosophy of Law. vol. VI—VIII. W. T. Harris: Hegels philos. Method VIII. On Hegels alleged Pantheism vol. IX. On Hegel and Kant vol. XV. The Dialectic vol. XI. The dialectic method regressive vol. XIII. On the Philosophy of Religion vol. XV. On the ontological proof of God vol. XV. On Hegels four paradoxes vol. XVI. Philosophy in Outline vol. XVII. Pantheism and modern Science vol. XIX.

Bücher:

John Steinfort Kedney: Hegels Aesthetics, Chicago 1885.
 George S. Morris: Hegels Philosophy of the State and of History. Chicago 1887.
 W. T. Harris: Hegels Logic, Chicago 1890.
 J. M. Sterrett: The Ethics of Hegel, Boston 1890.
 B. C. Burt: Theory of Right, Duties and Religion, Ann Arbor 1892.
 W. M. Bryant: Hegels Educational Ideas, Chicago 1896.
 J. G. Hibben: Hegels Logic 1902.
 G. W. Cunningham: Thought and Reality in Hegels System 1910.

RENÉ DESCARTES.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Nur wenige Werke dieses größten Philosophen der französischen Nation sind bei seinen Lebzeiten im Drucke erschienen; und von diesen wenigen nur zwei, das erste und das letzte, in französischer Sprache. Die übrigen sind lateinisch abgefaßt und der Verfasser nennt sich auf dem Titel Renatus Cartesius. Es erleichtert die Bekanntschaft, wenn wir uns von vornherein klar machen, daß dieser Cartesius in vieler Hinsicht ein Nachfahre der Scholastik ist, René Descartes dagegen (dem die Latinisierung seines Namens stets zuwider war) ein revolutionärer Neuerer und epochemachender Denker.

Aber noch in anderer Hinsicht ist Descartes-Cartesius eine zwiespältige Natur. Er war ein pedantischer Prinzipienmensch, der sein Leben nach Grundsätzen einrichtete — zugleich jedoch läßt sich eine gewisse Neigung zum Abenteuer feststellen, derzufolge er gelegentlich von heute auf morgen eine radikale Änderung aller seiner äußeren Umstände eintreten ließ. Nichts Menschliches soll ihm fremd bleiben: er stürzt sich in den Strudel großstädtischer Vergnügungen, er nimmt Kriegsdienste an, er führt ein unstetes Reiseleben — und dann bringt er wieder viele Jahre lang in völliger Einsamkeit und Weltabgeschiedenheit zu. Man möchte ihn sich außerordentlich anpassungsfähig vorstellen und annehmen, daß sein Wille alles durchzuführen imstande war, was er sich vorsetzte. Nichtsdestoweniger muß er ein zarter, kränklicher Mann gewesen sein, der eine Verpflichtung an den Hof der Schwedenkönigin Christine nicht zu ertragen vermochte und den damit verbundenen Beschwerden in dem nördlichen Klima, erst 54jährig, alsbald erlag.

Frans Hals hat ihn gemalt. Ein vornehmer Herr schaut uns hier unter schweren Augenlidern und starken, leicht in die Höhe gezogenen Brauen prüfend ins Gesicht. Die Züge sind ausgesprochen romanisch; wir be-

dauern, daß die Perücke die Stirne fast ganz bedeckt. Die Nase ist unschön; um den Mund zuckt ein skeptisches Lächeln. Aber die Hand, welche der Maler in der rechten unteren Ecke eben noch sichtbar werden läßt, ist von aristokratischer Feinheit. Wir fühlen uns beobachtet und in Abstand gehalten; auch möchten wir annehmen, daß der leichtsinnige alte Frans Hals diese Empfindung hatte und seinen Pinsel etwas weniger keck als gewöhnlich auf der Leinwand tanzen ließ. Für den Philosophen dagegen mag es wohl interessant gewesen sein, den genialen Künstler bei seiner wunderbaren Hantierung zu betrachten. —

Zwischen Tours und Poitiers ungefähr in der Mitte liegt das Städtchen La Haye, heute La Haye-Descartes genannt. Dort wurde der Mann geboren, mit welchem die meisten Philosophiegeschichtsschreiber die »Neuzeit« beginnen lassen. Er war vornehmer Abkunft und zur militärischen Laufbahn bestimmt, sollte aber zugleich die bestmögliche Erziehung erhalten. So durchlief er die von Heinrich IV. gegründete Jesuitenschule La Flèche, wo er die alten Sprachen lernte, aber auch in Mathematik unterrichtet wurde und den hergebrachten Kursus der Logik, Moral, Physik und Metaphysik durchmachte. Nach seiner eigenen Angabe fleißig, aber ohne rechte Befriedigung. Er mag wohl froh gewesen sein, als ihn das 18. Lebensjahr von dem gelehrten Zwang befreite und die ritterliche und gesellschaftliche Ausbildung begann. Aber gerade jetzt, als ihn kein Lehrer mehr dazu zwang, entwickelte sich eine ausgesprochen wissenschaftliche Neigung. Die theoretische Seite der Musik, auch der Fechtkunst beschäftigte ihn. Und eines Tages verschwand er plötzlich aus dem Kreise seiner Freunde, um mehr als 2 Jahre lang in tiefer Einsamkeit mathematischen und musiktheoretischen Problemen nachzugehen. Dann aber zog es ihn wieder in die Welt zurück: er tritt als Freiwilliger in die Dienste von Moritz von Nassau, wo allerdings kein Kriegsgetümmel seiner harrte, sondern Waffenstillstand. Im Standquartier zu Breda konnte er mit dem Mathematiker Beeckmann in voller Muße eine anregende Arbeitsgemeinschaft pflegen. Auch als er 1619 in bayrische Dienste trat, bedeutete dies zunächst keine große Änderung: im Winterlager zu Neuburg a. d. Donau machte er die erste und entscheidende Entdeckung seines Lebens.

Das Verständnis dieser Entdeckung ist der Schlüssel zum Verständnis Descartes. Sie besteht nicht etwa in der Formulierung des allbekannten Cogito ergo sum. Dagegen ist es unmöglich, den eigentlichen Sinn und die wahre Bedeutung jenes erst 10 Jahre später aufgestellten Satzes zu erfassen, wenn man nicht begriffen hat, welches Licht Descartes am 10. November 1619 (er hat selbst das genaue Datum festgehalten) aufging. Der Dreiundzwanzigjährige fand damals, was er später seine Methode nannte;

zu deutsch: seinen Weg. Lange Zeit setzte er diesen Weg fort, ehe er das Ziel philosophisch anzugeben verstand. Und erst nachdem dieses geschehen war, vermochte er ihn systematisch klarzustellen und für andere Menschen gangbar zu machen.

In seinem ersten für die Öffentlichkeit bestimmten Werke, der »Discours de la Méthode« betitelten Selbstdarstellung seines Entwicklungsgangs, schildert Descartes die entscheidende Entdeckung seines Lebens nur mit wenigen Sätzen. Er sagt: »Ich hatte mich unter den philosophischen Wissenschaften mit der Logik, unter den mathematischen mit der Geometrie und Algebra beschäftigt. Bei näherer Untersuchung machte ich in betreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und sonstigen Unterweisungen nur dazu dienen, anderen Leuten etwas zu entwickeln, was man selbst schon weiß. Was aber die Geometrie der Alten betrifft, so sah ich, daß sie an die Betrachtung der Figuren gebunden ist und den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft in Mitleidenschaft zu ziehen. In der Algebra der Neueren dagegen hat man sich gewissen Formeln und Chiffren so sehr unterworfen, daß eine abstrakte Kunst daraus entstand, die den Geist ermüdet statt ihn zu bilden. Und darum meinte ich müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vorteile jener drei in sich begriffe, ohne ihre Mängel zu haben.«

Aus dieser Stelle geht zunächst hervor, daß Descartes eine Logik wünschte, welche die Erkenntnis in produktiver Weise zu fördern imstande ist. Die mittelalterliche Schul-Logik erschien ihm mit Recht als nur formal. Geometrie und Algebra leisteten beide einen Erkenntnisfortschritt. Descartes fand jedoch, daß sie dabei teils zu anschaulich, teils zu abstrakt vorgingen. Er erstrebte eine Verbindung von jener Art von »Imagination«, wie sie für die Geometrie (z. B. als Anschauung jenes reinen Kreises, welchen es auf dem Papier bekanntlich gar nicht gibt) unentbehrlich ist — mit dem Verfahren der Algebra, d. h. der Aufstellung von Gleichungen, mit welchen gerechnet werden kann. Das Ergebnis war die Analytische Geometrie, die ja in nichts anderem besteht als in der algebraischen Erfassung geometrischer Aufgaben.

Sicherlich würde die Erfindung der Analytischen Geometrie für sich allein schon genügen, um Descartes für immer einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Mathematik zu sichern. Er ging aber noch weiter. Sein Ziel war eine Erkenntnismethode, von welcher die Analytische Geometrie nur einen Spezialfall darstellt. Also eine Mathesis universalis.

Die Analytische Geometrie gelangt zur Lösung ihrer Aufgaben, indem sie dieselben in einer Hilfskonstruktion als bereits gelöst annimmt, sich

hierauf der algebraischen Methoden bedient und feststellt, welche Gleichungen der geometrischen Lösung entsprechen, schließlich auf Grund dieser Gleichungen die Konstruktion in der richtigen Weise durchführt. Dieses Verfahren wird von Descartes zur wissenschaftlichen Methode schlechthin erhoben.

Worin besteht es? Antwort: in einem Ineinandergreifen von reiner Anschauung, welche in der Imagination das Ganze vorstellt — und unterscheidendem Denken, welches Verhältnisse und Beziehungen (Relationen) feststellt. Der Imagination verdankt die Erkenntnis ihre Klarheit; dem unterscheidenden Denken verdankt sie ihre Distinktheit. Was »clare et distincte« erkannt wird, ist wahr.

Zu dieser letzteren Formulierung war der 23jährige Descartes noch nicht gelangt; sie bildet sich erst in seinen späteren philosophischen Werken. Aber der Gedanke jener neuen Erkenntnismethode muß ihm am 10. November 1619 wie eine Erleuchtung aufgegangen sein. Er hatte in den Jahren des Suchens eine Wallfahrt nach Loretto gelobt, wenn er einen sicheren Weg zur Wahrheit finden würde. Dieses Versprechen glaubte er jetzt einlösen zu müssen und er ist auch wirklich einige Jahre später nach Loretto gereist.

Zunächst freilich hatte er erst noch die Feuertaufe zu bestehen. Er vertauschte den bayrischen mit dem kaiserlichen Dienst und machte den ungarischen Feldzug gegen Betlen Gabor mit. In der Schlacht am Weißen Berge kämpfte er gegen den Winterkönig Friedrich von der Pfalz, dessen gelehrte Tochter Elisabeth später seine bewundernde Schülerin und Freundin werden sollte. Im Jahre 1621 endlich verläßt er den Kriegsdienst, verkauft seine Güter und zieht nun viele Jahre lang als Privatmann durch die Welt.

In seiner Selbstdarstellung sagt er darüber: »Ich hoffte mit meiner Wissenschaft im Verkehr mit Menschen besser zum Ziel zu kommen als wenn ich im Studierzimmer eingeschlossen bliebe. Auch wollte ich in den Komödien, welche in der Welt spielen, lieber Zuschauer als Akteur sein. Deshalb beschloß ich nur noch meiner Selbstbelehrung zu leben. Und da ich bei jeder Sache ganz besonders darauf achtete, was dieselbe bedenklich machen und uns Anlaß zu Täuschung geben könnte, so schaffte ich im Laufe der Zeit aus meinem Geist alle Irrtümer mit der Wurzel fort, die sich ehemals hier eingeschlichen hatten. Nicht daß ich deshalb jene Skeptiker nachgeahmt hätte, welche nur zweifeln um des Zweifels willen und immer unentschieden sein wollen. Meine Absicht war im Gegenteil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verschaffen und den schwankenden Boden und Sand beiseitezuerwerfen und festen Grund zu finden.«

Der letzte Satz ist besonders wichtig. Obwohl Descartes die Unabhängigkeit über alles liebte, so ging er doch in seinem Freiheitsbedürfnis nicht so weit wie einige Skeptiker der Spätantike, die sich nicht einmal unter die Botmäßigkeit ihrer eigenen theoretischen Feststellungen begeben wollten und deshalb lieber in zweifelnder Unentschiedenheit verharreten. Er wußte genau, daß jeder entschiedene Schritt — im Denken so gut wie im Leben — eine Festlegung bedeutet; aber er wußte auch, daß solche Entscheidungen nötig sind, damit überhaupt etwas geschieht. Seine erste Sorge war, den richtigen Weg zu wählen; seine zweite jedoch den einmal gewählten unter allen Umständen festzuhalten. »Ich wollte nicht wie ein Wanderer verfahren, der, wenn er sich im Walde verirrt findet, bald hierhin, bald dorthin schweift. Noch weniger wollte ich auf derselben Stelle stehenbleiben, sondern immer so viel wie möglich gerade und nach derselben Richtung fortgehen.« Der Zweifel spielt also bei Descartes nur eine methodische Rolle; er soll ihn vor Übereilung und vor Vorurteilen bewahren. Ist diese Aufgabe erfüllt, so tritt die Überzeugung ein für allemal an seine Stelle.

Von 1629 an lebte Descartes dauernd in Holland. Aber auch dort ändert er noch immer den Wohnsitz; in keiner Stadt richtet er sich für die Dauer ein. Auch gefällt er sich darin, den Freunden und Bekannten in der Heimat seinen Aufenthaltsort nicht zu verraten. Ein alter Schulkamerad, der als Mathematiker und Musiktheoretiker angesehene Pater Marin Mersenne, weiß als einziger Bescheid und vermittelt den Briefwechsel.

Was Descartes in den vielen Jahren, seit welchen er die militärische Laufbahn aufgegeben hatte, erarbeitete und niederschrieb, ist erst lange Zeit nach seinem Tode im Druck erschienen. Es war, wie wir heute wissen, ein Werk »Le Monde«, welches vor allem eine neue Theorie des Lichts enthielt. Die 1619 entdeckte Methode ist darin unverkennbar. Descartes erklärt nicht nur Wirkungen aus Ursachen, sondern er beweist diese Ursachen zugleich aus ihren Wirkungen; während sein Verstand analysiert, vergegenwärtigt sich seine Imagination zugleich das Ganze. Die Imagination des Ganzen muß »klar« oder (wie es später auch heißt) »präsent« sein; von der Verstandesleistung wird »Deutlichkeit« oder »Distinktheit« gefordert.

Warum hat Descartes dieses Werk nicht herausgegeben? Im letzten Kapitel seiner Selbstdarstellung teilt er uns den Grund unumwunden mit. »Ich erfuhr, daß Personen, die ich verehrte, eine kurz vorher von jemand anderem veröffentlichte physikalische Ansicht gemißbilligt hatten. Ich will nicht sagen, daß ich deren Anhänger war; wohl aber fürchtete ich, es möchte sich auch unter meinen Ansichten eine finden, in der ich mich

getäuscht, trotz der großen Sorgfalt, die ich immer gehabt, nichts Neues ohne die sichersten Beweise anzunehmen, und nichts zu schreiben, das nach irgendeiner Seite hin jemand Nachteil bringen könnte.« Der Name des Physikers, dessen Theorie abgelehnt worden war, ist nicht genannt; es war Galilei. Descartes fürchtete also ein Verdammungsurteil der Inquisition. Wäre er eine Kampfnatur gewesen, so hätte er trotzdem öffentlich ausgesprochen, was er für richtig hielt — zumal seine physikalischen Theorien in der Tat (nicht zu ihrem Vorteil!) von denen Galileis abwichen. Aber in der Hauptsache, in der Überzeugung von der Wahrheit des Kopernikanischen Weltbildes, stimmte Descartes allerdings mit Galilei überein; und erst 33 Jahre waren verflossen, seitdem Giordano Bruno den Flammentod gestorben war.

Descartes war kein Dichter, kein Fanatiker, kein Feuergeist. Auch sein Ehrgeiz war nicht so brennend, daß er ihm den wissenschaftlichen Märtyrertod um des Nachruhms willen hätte verlockend erscheinen lassen. »Ich hasse die Berühmtheit«, heißt es am Schluß der Selbstdarstellung, »insofern ich sie für eine Feindin der Ruhe halte, die mir über alles geht.«

Aber noch aus einem anderen Grunde mag es Descartes nicht allzu schwer geworden sein, das physikalische Werk »Le Monde« zurückzuhalten. Im Jahre 1634 war es vollendet worden; aber schon seit 1629, also seitdem er sich auf die Dauer nach Holland begeben hatte, verfolgte er einen Fragenzusammenhang, der ungleich prinzipieller war. Er richtete seine Methode auf die Philosophie.

»Vielleicht hätte ich noch nicht so bald gewagt«, heißt es in der Selbstdarstellung, »eine so schwierige Sache zu unternehmen und die Grundlage einer Philosophie zu finden, welche die bisherige an Sicherheit übertrifft, wenn sich nicht das Gerücht verbreitet hätte, ich wäre mit diesem Unternehmen bereits zustande gekommen. Zu ehrlich, um für einen anderen gelten zu wollen als der ich war, meinte ich, daß ich mit allen Kräften versuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen.« Diese Sätze bilden die Überleitung zur zweiten Hälfte des »Discours«, worin Descartes seinen berühmten ersten unbedingt wahren Satz und damit zugleich das Kennzeichen aller unbedingten Wahrheit aufstellt.

Der Satz lautet in dem französischen Original: »Je pense, donc je suis.« Diese Fassung ist der lateinischen »Cogito ergo sum« vorzuziehen, weil das Wörtlein »ergo« zu der falschen Auffassung Anlaß geben kann, es handle sich um einen Schluß. Davon ist jedoch gar keine Rede; geschlossen wird allemal aus Prämissen, von welchen jede einzelne ein Urteil darstellt. Der Satz des Descartes ist nun nichts weiter als ein solches einzelnes Urteil;

auch enthält er nicht mehr und nicht weniger, als was zu jedem Urteil gehört, nämlich: zwei voneinander unterschiedene Elemente, welche miteinander in Beziehung gesetzt werden. Diese beiden Elemente lauten »Ich denke« und »Ich bin«. Was Descartes feststellt, läßt sich also auch durch »Sum cogitans« vollständig ausdrücken.

Nun ist dieser Satz in doppelter Hinsicht bedeutungsvoll. Einmal ist er die erste Feststellung, welche Descartes macht; zweitens ist er unmittelbar einleuchtend und insofern geeignet, einen Maßstab für die Wahrheit einer Erkenntnis überhaupt abzugeben.

Als Grundsatz betrachtet, bedeutet das »Je pense, donc je suis«, daß Descartes seine Philosophie auf die Tatsache des Selbstbewußtseins gründet. Er berichtet selbst, daß er sich, seiner Methode getreu, einer Hilfskonstruktion bedient habe. Er sei, um eine unumstößliche Wahrheit zu finden, von der Annahme ausgegangen, daß alles falsch wäre, was uns die Sinne zeigen und der Verstand denken läßt; er nimmt sogar an, daß alle unsere Vorstellungen nur Traumbilder sind. Und nun erkennt er, daß wenigstens der Träumer selbst als eine nicht weiter in Frage zu stellende Realität übrigbleibt. Zweifelt er auch an allem, so steht doch wenigstens die Tatsache, daß er zweifelt fest. Der Grund-Satz könnte also wohl auch »Sum dubitans« lauten. Niemals aber könnte ein »Ich gehe spazieren, also bin ich« oder »Ich tanze, also bin ich« (wie Gassendi gemeint hatte) an seine Stelle treten; denn was solche Sätze besagen, spiegelt uns möglicherweise nur ein Traumbild vor. Die Tatsache des Bewußtseins allein steht fest.

Dieses Bewußtsein ist jedoch zugleich Selbstbewußtsein, insofern es zweifelt, forscht, fragt und Feststellungen zu machen sucht. Es vermöchte solches nicht ohne zu unterscheiden — und es unterscheidet diese seine geistige Tätigkeit (das Ich denke) von dem, worauf es diese Tätigkeit richtet (das Sein). Nun besteht die erste Feststellung, welche Descartes macht, eben gerade darin, daß er eine Beziehung zwischen dem Ich denke und jenem Sein herstellt. Dem Ich denke wird das Sein zugesprochen.

Spätere Philosophen, vor allem Hegel und seine Nachfolger, haben Descartes daraufhin als den ersten Metaphysiker der Neuzeit gefeiert, welcher die Identität von Denken und Sein behauptete. Das ist nicht richtig. Descartes unterscheidet und verbindet Denken und Sein; aber von einer Gleichsetzung oder gar von einer Identifikation ist bei ihm keine Rede. Sein Grundsatz »Ich bin denkend« knüpft »Denken« und »Sein« in keinem anderen Sinne zusammen, als das Urteil »Die Rose ist rot« eine bestimmte Beziehung zwischen »Rose« und »rot« feststellt. Welcher Art diese Beziehung ist, ist eine neue Frage, zu deren Beantwortung Descartes erst später schreitet.

Ungleich wichtiger ist ihm in der Abhandlung über die Methode die Verwertung seines Grundsatzes als Maßstab jeder weiteren Wahrheitserkenntnis. Er sagt: »Ich erwog im allgemeinen, was zur Wahrheit und Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich soeben einen gefunden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß in dem Satze ‚Ich denke also bin ich‘ kein anderes Kriterium der Wahrheit stecke, als daß ich sehr klar und sehr deutlich begreife, daß es so ist.« Jegliche Wahrheitskenntnis wird also auf ihre Klarheit und Deutlichkeit geprüft werden müssen. Eine Einsicht, welche so klar und deutlich ist, wie der Satz »Je pense, donc je suis«, ist wahr.

Der Leser wird das im ersten Augenblick nicht gerade für sehr tief sinnig halten. Es hat den Anschein, als wenn Descartes mit seiner grundsätzlichen Voranstellung des Selbstbewußtseins eine bedeutendere philosophische Leistung vollbracht hätte als mit seiner Formulierung des Wahrheitskriteriums. Dem ist aber nicht so. Wer begriffen hat, was er unter »klar und deutlich« (*clare et distincte*) eigentlich versteht, muß gerade diese Seite seiner Prinzipienlehre für außerordentlich bedeutend halten.

Leider hat sich Descartes erst in einer später veröffentlichten Schrift (*Principia philosophiae* I, § 45 f.) mit hinlänglicher Ausführlichkeit darüber erklärt. Er schreibt an dieser Stelle: »Zu einer Einsicht, auf welche sich ein sicheres und unbedenkliches Urteil gründen kann, gehört nicht bloß, daß sie klar, sondern auch daß sie deutlich ist. Klar nenne ich die Vorstellung, welche dem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offen ist, so wie wir sagen, wir sehen klar, wenn das Objekt dem anschauenden Auge gegenwärtig und der Gesichtseindruck stark und bestimmt genug ist. Deutlich aber nenne ich die Vorstellung, welche klar und zugleich von allem anderen so geschieden und abgeschnitten ist, daß sie nur Klares in sich enthält.«

Aus diesen Definitionen geht hervor, daß die Deutlichkeit oder Distinktion auf der scharfen Unterscheidung beruht; sie ist also eine Leistung jener Geistestätigkeit, welche analysiert. Unter Klarheit dagegen versteht Descartes etwas ganz anderes. Nämlich die unmittelbare und unzweideutige Präsenz, welche an sich mit der Unterscheidung gar nichts zu tun hat. Ein Beispiel erläutert seine Meinung darüber. »Wenn jemand irgendeinen heftigen Schmerz empfindet, so ist diese Vorstellung des Schmerzes in ihm ganz klar, aber nicht immer deutlich«. Es ist möglich, daß sich das unterscheidende Urteil vergreift und etwa die schmerzhafteste Stelle am Körper ganz falsch lokalisiert. In der wahren Erkenntnis, dahin geht nun Descartes' Meinung, muß Klarheit mit Deutlichkeit vereinigt sein. Echte

Deutlichkeit liegt nur dort vor, wo die Unterschiedenen, also die Elemente der Analysis, zugleich klar und gegenwärtig sind. Der Satz »Je pense, donc je suis« ist in diesem Sinne klar und deutlich zugleich. Die Deutlichkeit beruht auf der reinlichen Unterscheidung des Denkens und des Seins. Sowohl das Denken wie das Sein sind jedoch zugleich von unmittelbarer Klarheit.

Nun geht Descartes folgendermaßen weiter. Er findet, daß ein Zweifler kein vollkommenes Wesen sein kann; trotzdem bemerkt er, daß die Idee der Vollkommenheit seinem Bewußtsein innewohnt. Daraus schließt er (dieses Mal handelt es sich wirklich um einen Schluß), daß diese Idee von einem Wesen herrühren müsse, welches in der Tat vollkommen ist. Dieses vollkommene Wesen kann nur vollkommene Eigenschaften besitzen; es muß also u. a. auch von vollendeter Wahrhaftigkeit sein. Und aus dieser Wahrhaftigkeit Gottes (*veracitas dei*) folgert Descartes weiterhin, daß alles *clare et distincte* Erkannte wahr sein muß; denn ein Wesen, welches gar nicht zu täuschen vermag, hat dem Menschen die Fähigkeit des deutlichen Unterscheidens und klaren Erfassens gegeben.

Der naheliegende Einwand, daß hier ein Zirkelschluß vorliege, konnte Descartes nicht irremachen, da ja seine ganze Methode, formal betrachtet, die Struktur des Zirkels zeigt. Er verfuhr als Metaphysiker genau ebenso wie als Physiker und Entdecker der Analytischen Geometrie: er schloß aus den Wirkungen auf die Ursachen und bewies die Ursachen zugleich aus ihren Wirkungen, er setzte eine geometrische Hilfskonstruktion in algebraische Gleichungen um und errechnete aus diesen, was zur endgültigen richtigen geometrischen Lösung führte. Deshalb erklärte er auch: »Der Satz, daß Gott als vollkommenstes Wesen existiert, ist mindestens ebenso sicher wie ein geometrischer Beweis es nur irgend sein kann.« Auch erläutert er seine Methode im folgenden (5.) Kapitel noch einmal auf eine sehr interessante Weise. Im Jahre 1628 war das bahnbrechende Werk des Londoner Arztes William Harvey »*De motu cordis et sanguinis in animalibus*« erschienen, welches die Entdeckung des Blutkreislaufes enthielt. Descartes tritt begeistert für die neue Lehre ein, findet jedoch, daß Harvey noch nicht weit genug geht. Er habe den Blutkreislauf sehr richtig auf die Muskel-tätigkeit des Herzens zurückgeführt, die Funktion dieses Organs selbst jedoch nicht hinreichend aus dem Gesamtmechanismus des Blutkreislaufes heraus erklärt. Mögen nun auch die Ausführungen, welche Descartes zur Ergänzung Harveys vorträgt, unserem heutigen physiologischen Wissen im einzelnen kaum mehr entsprechen, so läßt sich doch gar nicht leugnen, daß ihn im ganzen ein ungemein fruchtbarer Gesichtspunkt leitet. Es ist ihm unmöglich, von der Tätigkeit eines Organs zu sprechen, ohne zugleich

zu berücksichtigen, daß dieses Organ eben dieser Tätigkeit, wenn auch nicht gerade seinen Ursprung so doch wenigstens seine Erhaltung verdankt. Hier liegt kein Zirkelschluß vor, sondern der erste bahnbrechende Versuch: die Funktion zu begreifen und die wissenschaftliche Methode selbst auf diesen Begriff zu gründen.

Man sollte meinen, Descartes hätte auf diesem Wege zu einer organologischen Naturauffassung gelangen müssen. Das Gegenteil war der Fall. Seine Denkweise ist durchaus mechanistisch. Wie läßt sich das erklären?

Antwort: Der Mechanismus Descartes' ergab sich zwangsläufig aus seiner unerbittlichen Forderung »distincte« zu erkennen. Er war und blieb Analytiker. Eine lediglich »klare« Erfassung des Organismus genügte ihm nicht; was aber einmal zerlegt worden ist, das läßt sich in exakter Weise nur noch als mechanischer Beziehungszusammenhang erklären.

Im Jahre 1641 veröffentlichte Descartes sein zweites Hauptwerk: die »Meditationes de prima philosophia«. Obwohl er am Schluß des »Discours« in schönen und beherzigenswerten Worten auseinandergesetzt hatte, warum er seine Gedanken lieber in der Sprache seines Volkes als in der Sprache seiner Lehrer mitteile, ist dieses zweite Buch nun doch lateinisch abgefaßt worden ¹⁾. Auch hat er die Handschrift schon vor der Veröffentlichung einer Reihe von Gelehrten zur Begutachtung geschickt, ihre Einwände zur Kenntnis genommen und in einem Anhang beantwortet. Nicht zum Vorteil seiner Philosophie! Gewiß ist in dieser zweiten Schrift vieles gründlicher und schulgerechter ausgedrückt als in der ersten; aber die Auseinandersetzung mit Männern, deren Denkweise und Vorstellungswelt vielfach noch die mittelalterliche war, brachte es doch notwendig mit sich, daß manches scholastische Problem aufgenommen und breit behandelt wurde. Dazu rechne ich vor allem jene Betrachtungen, welche vom Dasein Gottes handeln. Cartesius begnügt sich hier nicht mit dem bereits angeführten Beweise, sondern er greift auf den ontologischen Beweis Anselms von Canterbury zurück und gibt ihm eine neue Wendung. Neuartiger als diese viel besprochenen Abschnitte sind die weiteren Ausführungen über das »Denken« und über das »Sein«, aus welchen sich seine Lehre von der Seelen- und Körperwelt entwickelt.

Es empfiehlt sich bei der Darstellung dieser Gedanken, deren Zusammenhang das eigentliche philosophische System des Descartes ausmacht, auch gleich die »Principia philosophiae« zu berücksichtigen, welche er 1644 in knapper Paragraphenform erscheinen ließ.

1) Es lag wohl schon fertig vor, als der »Discours« erschien.

Schon im Discours hatte es sich Descartes zur Regel gemacht, seine Gedanken in eine ordentliche Reihenfolge zu bringen, mit dem Einfachsten und Faßlichsten zu beginnen und allmählich bis zur Erkenntnis des Kompliziertesten aufzusteigen. Dieser Maxime entsprechend ordnete er die »Ideen«. Er fand, daß z. B. die Idee »Dreieck« der allgemeineren Idee »Figur« ebenso untergeordnet werden muß, wie die speziellere Idee »Schmerz« der Idee »Empfindung«. Er sagt: das Dreieck ist ein »Modus« der Figur, der Schmerz ein »Modus« der Empfindung. Dermaßen vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigend, stößt er zuletzt auf zwei Grundideen, welche sich weder auf eine noch umfassendere, noch gegenseitig aufeinander zurückführen lassen: Denken und Ausdehnung. Er bezeichnet diese beiden Grundideen als Attribute Gottes, fügt jedoch hinzu, daß Gott ohne Zweifel über multa attributa verfügt, während dem Menschen nur diese beiden (Denken und Ausdehnung) zugehören. Werden sie als Prädikate ausgesagt, so ist ein allgemeines substantivisches Substrat nötig: die Substanz. Gott ist die einzige absolute Substanz. Geister (mentes) und Körper (corpora) sind die beiden geschaffenen, voneinander unterschiedenen und selbständigen Substanzen.

Die Grundgedanken über die Körperwelt hatte Descartes schon ausgebildet, ehe er seine philosophisch-grundsätzliche Lehre vom Bewußtsein entwickelte. Aber »deutlich« wurde seine Vorstellung vom Körper erst in dem Augenblick, als der Unterschied von der Cogitatio prinzipiell feststand. Bezeichnete Descartes das Körperliche als »res extensa«, so konnte er sich darauf berufen, daß dies unmittelbar »klar« ist; aber erst die Abgrenzung gegen das ausdehnungslose Denken verlieh seinem Begriffe »Distinktheit«.

Wissenschaftlich erfäßbar ist das Körperliche nur, insofern es sich in die Länge, Breite und Tiefe erstreckt. Descartes wußte genau, daß unsere Sinne das Körperliche in qualitativ modifizierter Weise wahrnehmen, daß also z. B. das Auge die gleiche Berührung als Helligkeit empfindet, auf welche die Haut mit dem Eindruck der Wärme reagiert. Diese Erkenntnis war kurz zuvor von Galilei in eindrucksvoller Form vorgetragen worden; in letzter Hinsicht ging sie auf Demokrit zurück. Adäquat erfassen läßt sich also nur die dimensionale Ausdehnung; es gibt keine andere Erkenntnis von der Materie als die Raumwissenschaft, d. i. die Physik. Diese jedoch ist nach Descartes' Überzeugung methodisch von der Geometrie nicht verschieden.

In der Physik des Descartes gibt es keine Schwere, keine Reibung, keine Beschleunigung. Es gibt hier nur gleichförmige Bewegung. Natürlich widerspricht dies der Erfahrung; aber die Erfahrung stößt eben allenthalben auf den Inhalt, welcher den Raum lückenlos erfüllt. Unser Bewußt-

sein von diesem Inhalt ist »klar«; »deutlich« jedoch sind nur solche Feststellungen, welche sich auf reine Bewegung (d. h. auf die Bewegung von mathematischen Punkten in die Länge, Breite und Tiefe) beziehen. Descartes sagt einmal, der Physiker müsse so denken, als ob das Materielle vor der Bewegung jedes Materiellen widerstandslos zurückwiche. Unter dieser Voraussetzung gelten drei Grundgesetze. Zunächst einmal wird jeder Körper in dem Zustande, in welchem er sich befindet, zu beharren suchen. Zweitens wird jeder bewegte Körper seine Richtung unverändert beibehalten und sich mithin geradlinig bewegen. Drittens wird er jedem anderen Körper, auf welchen er trifft, seine Bewegung mitteilen. Gelten diese drei Gesetze in Wirklichkeit nur unvollkommen, so liegt dies daran, daß der ganze Raum materiell erfüllt ist und also kein Teilchen so ausweichen kann, wie es der geometrischen Mechanik Descartes' zufolge eigentlich muß. Die Teilchen werden überall aus ihrer geradlinigen Bahn gedrängt; es entstehen »Wirbel«. Eins jedoch ist gewiß: bei allem Wechsel von Bewegung und Ruhe und bei allen Veränderungen der einzelnen Geschwindigkeiten bleibt die Größe der Bewegung in der Welt konstant, d. h. das Produkt aus der Menge der Teilchen und der gesamten Geschwindigkeit bleibt stets dasselbe.

Es hat keinen Zweck, diese »physikalischen« Grundgedanken Descartes' hier weiter auszuführen und im einzelnen zu kritisieren. Die Größe sowohl wie die Grenze seiner Leistung hängt damit zusammen, daß er sich lediglich der Methode der Ebenen Geometrie bedient. Seine Wirbel-Theorie insbesondere ist bald in ihrer Unhaltbarkeit durchschaut worden; kein Zweifel, daß sie Galilei gegenüber einen Rückschritt bedeutete. Wichtig bleibt jedoch zweierlei. Descartes hat den Begriff eines leeren Raumes als unmöglich von der Hand gewiesen; Raum und Materie ist für ihn dasselbe. Und zweitens ließ er sich durch das rationale Prinzip der Distinktion, so sehr es ihn auch beherrschte, doch nicht verführen: auf eine Atomtheorie im Sinne Demokrits zurückzukommen. Es ist für ihn »klar«, daß jeder Körper eine *res extensa* darstellt; aus diesem Grunde spricht er immer nur von Teilchen oder Körperchen, aber niemals von unteilbaren Atomen. Ein Atom wäre für ihn wohl eine distinkte, aber keine klare Vorstellung gewesen — aber das gibt es nicht. Es gibt wohl klare Vorstellungen, welche der Deutlichkeit entbehren; Deutlichkeit ohne Klarheit jedoch ist nach Descartes eigenen Worten unmöglich.

Unser animalischer Leib wird von Descartes gleichfalls als *res extensa* gefaßt; er ist insofern eine Maschine, welche sich wunderbarerweise selbst bewegt. Letzten Endes gehört diese Bewegung natürlich zu dem in seiner Gesamtheit unveränderlichen Bewegungsquantum, welches der Welt vom

Schöpfer mitgeteilt wurde. Im besonderen jedoch ist es die Wärme des Bluts, welche den Mechanismus in Gang hält. Sein Stillstand heißt »Tod« und mit dem Eintreten des Todes erkaltet und erlischt zugleich das Lebensprinzip. Die feinsten und beweglichsten »Teilchen« innerhalb des Gesamtmechanismus werden von Descartes als »Lebensgeister« bezeichnet. Sie gehören jedoch keineswegs zur cogitatio, sondern sind ausgedehnter Natur.

Ohne die cogitatio wäre der Mensch nichts weiter als ein Automat; daß dergleichen möglich ist, zeigt jedes Tier. Diese Auffassung von der Seelenlosigkeit der Tiere entsprach auch der Lehre des Christentums. Descartes trug sie mit einer gewissen Betonung vor, weil sie seine anatomischen Experimente rechtfertigte. Er liebte die Vivisektion und glaubte ihr mehr wissenschaftliche Einsicht zu verdanken als den Schriftstellern des Altertums. Als ihn ein Besucher einmal fragte, wo sich seine Bücherei befinde, soll er auf ein anatomisches Präparat hingewiesen und gesagt haben: *Voilà ma bibliothèque*.

Was aber verstand er nun eigentlich unter jener cogitatio, welche den Menschen vom Tiere unterscheidet? Ohne Zweifel ein Existierendes, welches nicht nur distinkt zu unterscheiden, sondern auch klar aufzufassen vermag. Es wäre also nicht richtig, wenn man diese »Seele« mit dem theoretischen Verstand gleichsetzen würde. Immer wieder hat sich Descartes gegen diese rationalistische Einseitigkeit gewehrt und erklärt: »Unter der cogitatio verstehe ich alles, was in uns vorgeht, sofern wir uns dieser Vorgänge unmittelbar bewußt sind. In diesem Sinne ist nicht bloß Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch Empfinden dasselbe wie Denken.« (Princ. philos. § 9.) Cogitatio bedeutet also so viel wie Selbstbewußtsein; dieses aber umfaßt Selbstgefühl, Selbstanschauung, Selbstbehauptung und Selbsterkenntnis.

Es entspricht einem lediglich tierischen Verhalten, wenn sich das menschliche Bewußtsein wollend, fühlend, anschauend, ja sogar unterscheidend in Bahnen bewegt, welche ebenso mechanisch erklärbar sind wie jede körperliche Bewegung. Wenn uns z. B. bei einer bestimmten Vorstellung assoziativ eine andere einfällt, so ist dabei die cogitatio so wenig beteiligt wie bei einer tierischen Leistung, welche auf Dressur beruht. Einzig und allein das S e l b s t bewußtsein macht das Wesen der cogitatio aus; in dem »I c h denke« besteht jene durchaus unräumliche »Seele«, welche kein Tier besitzt.

Diese Seele ist frei. Während solche Willensäußerungen, welche sich in mechanischer Weise auf körperliche Bewegungen (und wären es auch solche der feinsten und flüchtigsten Art) zurückführen lassen, selbstver-

ständiglich niemals frei genannt werden dürfen, ist die selbstbewußte Entscheidung von den Beziehungszusammenhängen der *res extensa* unabhängig. Descartes stellt dies als eine Tatsache hin, welche unmittelbar evident ist. Er sagt: »Daß unser Wille frei ist und wir imstande sind, vielen Dingen nach Belieben beizustimmen oder nicht beizustimmen, ist so offenbar, daß wir diese Einsicht unter die ersten und allgemeinsten uns angeborenen Begriffe rechnen müssen« (Princ. philos. § 39).

Der unendlich wahrhaftige Gott konnte nicht wollen, daß der Mensch in Irrtum befangen bleibt. Er gab ihm die *cogitatio*, d. h. das Vermögen *clare et distincte* zu erkennen. Würden wir nur dem zustimmen, dessen wir uns *clare et distincte* bewußt sind, so würden wir niemals irren. Da jedoch unsere Entscheidung frei ist, so geschieht es freilich sehr oft, daß wir verworrenen Vorstellungen unsere Zustimmung erteilen oder Antrieben folgen, welche aus dem körperlichen Mechanismus stammen.

Descartes hatte Denken und Ausdehnung so radikal getrennt, daß es ihm schwer fallen mußte, eine Beeinflussung oder gar Leitung des Körperlichen durch die *cogitatio* begreiflich zu machen. Im Mittelalter hatte man von einem »*influxus physicus*« gesprochen und darunter den Einfluß des Leibes auf die Seele verstanden. Ein solches Hinüberwirken des Materiellen ins Raumlose war im Systeme Descartes unmöglich. Umgekehrt jedoch ließ sich jedenfalls nicht leugnen, daß der menschliche Körper den Befehlen der *cogitatio* zu folgen imstande ist. Hier galt es also zu vermitteln, ohne doch eigentlich zu überbrücken oder gar zu vermischen.

An dem Dualismus selbst hielt Descartes unverbrüchlich fest. Er erklärte: wie der lebendige Körper unaufhörlich im Raume in Bewegung sei, so würde auch die *cogitatio* dauernd ihrem Wesen entsprechen, d. h. denken. Auch im tiefsten Schläfe sei der Mensch nie ganz ohne Bewußtsein seiner selbst; sogar das Kind im Mutterleib habe schon ein — und wenn auch noch so traumhaftes — Selbstbewußtsein.

Überträgt nun die Seele ihre freie Willensentscheidung auf den körperlichen Bewegungsmechanismus, so geschieht dies nicht anders, als wenn ein Reiter sein Pferd zu den gewünschten Bewegungen veranlaßt. Roß und Reiter bleiben dabei zwei verschiedene Wesen; sie gehen nicht ineinander über; trotzdem tut das Pferd, was der Reiter will. Allerdings bleibt dieser Vergleich mangelhaft, da es ja zwei Körper sind, welche in diesem Falle aufeinander wirken. Immerhin wirkt (nach der Auffassung Descartes') der beseelte Körper des Menschen auf den seelenlosen Mechanismus des Tiers. Und da dies nicht durch einen eigentlichen Übergriff, sondern lediglich durch Berührung geschieht, so läßt sich doch vermuten,

daß die Leitung des menschlichen Körpers durch die ausdehnungslose Seele gleichfalls an einer »Kontaktstelle« vor sich gehen muß.

Nun ist Descartes zwar nicht der Ansicht, daß die ausdehnungslose Seele in räumliche Grenzen eingeschlossen sei; aber Beobachtungen und Erwägungen lassen ihn doch zu dem Ergebnis gelangen, daß sie vorzüglich ihren Sitz in der sog. Zirbeldrüse habe. Von hier aus bewegt sie zunächst die Lebensgeister und durch deren weitere Vermittlung den ganzen Leib. Wie die Bewegung der Lebensgeister vor sich geht, konnte selbstverständlich nicht weiter »deutlich« gemacht werden. Doch scheint Descartes die Vorstellung gehabt zu haben, daß jene (im Unterschiede zu anderen Gehirnteilen unpaarig vorhandene) »kleine Eichel« in ihrer Einheit und Ganzheit durch die Seele in Bewegung versetzt wird und diese Schwingungen auf die Lebensgeister und Nerven überträgt.

Es ist wohl bemerkenswert, daß zu dieser Lehre vom Seelensitz nicht etwa rein theoretische Spekulationen, sondern anatomisch-physiologische Untersuchungen geführt haben. Descartes war sich über den Verlauf sowohl der beiden Stränge des nervus opticus wie des nervus oculomotorius weitgehend klar, d. h. er verfolgte diese Nerven bis zu ihrem Verschwinden im Thalamus (Sehhügel). Den Umstand, daß wir die Gegenstände nur einfach sehen, obwohl sich auf der Netzhaut jedes Auges ein Bild abzeichnet, brachte er bereits mit dem Verlauf der Sehnerven in Verbindung; und zwar erschien ihm die glandula pinealis als das Zentralorgan, in welchem letzten Endes die Einheit erreicht wurde. Aber die Seele empfängt hier nicht nur in bereits geordneter Weise die Eindrücke, sondern sie vermag auch ihrerseits von hier aus auf den körperlichen Mechanismus zu wirken. Dies ist jedoch immer nur dann der Fall, wenn freie Willensäußerungen auftreten. Folgen dagegen z. B. die Bewegungen unseres Augapfels den empfangenen Reizen, so ist dazu keine cogitatio nötig. Descartes hatte eine im großen und ganzen richtige Vorstellung von dem sog. »Reflexbogen«; er wußte, daß die Umschaltung von empfangenen Eindrücken auf körperliche Bewegungen ohne Zuhilfenahme des Bewußtseins vor sich gehen kann.

Überhaupt kann man die Beobachtung machen, daß Descartes in den letzten Jahren seines Lebens sich wieder mehr der Erforschung des Körperlich-Gegebenen zuwandte. Schwere Konflikte, in welche er trotz aller Vorsicht verwickelt worden war: Anfeindungen und Verleumdungen von seiten theologischer Gegner, welche seit der Veröffentlichung der ersten Schrift nicht mehr aufhörten, verstimmten ihn. Mehr und mehr wurde der Satz »Bene vixit qui bene latuit« (gut gelebt hat, wer wohl verborgen geblieben ist) sein Wahlspruch. »Ereifern sich die Professoren schon wegen der harmlosen Prinzipien meiner Physik«, schreibt er einmal, »sie würden mir keine

Ruhe mehr lassen, wenn ich über Moral schrieb«. Trotzdem entwarf er im Winter 1645/46 eine Abhandlung »Die Leidenschaften der Seele«. In dieser Schrift sollte wenigstens gezeigt werden, wie »ein Naturkundiger« die Affekte zu erklären und zu klassifizieren vermag — und ein Philosoph ihre Beherrschung und Leitung durch die *cogitatio* zu begründen weiß.

Unter Leidenschaften der Seele versteht Descartes jene Vorstellungen oder Empfindungen oder Emotionen der Seele, welche man vor allem auf sie selbst bezieht, obwohl sie durch Bewegungen der Lebensgeister verursacht, unterhalten und verstärkt werden. Alle diese Leidenschaften sind verworren und dunkel; sie wecken jedoch den Willen und sind insofern keineswegs zu fürchten, sondern von Natur gut. Gewiß kann die Seele über die Leidenschaften siegen, wenn sie sich klarmacht, wodurch und inwieferne die Lebensgeister ihr Spiel treiben und das Blut in Wallung gerät. Klare Unterscheidung der *cogitatio* selbst von den körperlichen Regungen ist das Universalmittel gegen jede »Passion«. Aber der Weise wird sich dieses Mittels nur mit weisem Maße bedienen. »Diejenigen, welche sich am stärksten durch Leidenschaften erschüttern lassen, werden die Süßigkeiten des Lebens am meisten genießen.« Allerdings auch seine Bitterkeiten! Deshalb fährt Descartes fort: »Die Weisheit dient dazu, sich zum Herren der Leidenschaften zu machen und sie mit so viel Geschick zu leiten, daß die Übel, welche sie bringen, sich leicht ertragen lassen, und daß man aus ihnen alle Freuden ziehen kann.«

An die Spitze aller Leidenschaften stellt Descartes die Verwunderung (*admiratio*). »Wenn die erste Begegnung mit einem Gegenstand uns überrascht, so verwundern wir uns und staunen. Da dieses geschieht, ehe wir noch wissen, ob der Gegenstand für uns paßt oder nicht, so dürfte wohl die Verwunderung die erste der Leidenschaften sein.« Man möchte meinen, daß sich gerade ein Philosoph von der Verwunderung gar nicht weit genug hinreißen lassen könnte. Descartes jedoch bemerkt dagegen, daß sich sowohl die ganz Dummen wie die ganz Klugen nicht so sehr verwundern. Dieser Ausspruch kennzeichnet seine kühle, reservierte und betont-vornehme Persönlichkeit.

Auf die Verwunderung folgt die Entscheidung, ob uns der Gegenstand begehrenswert erscheint oder nicht: also Achtung und Verachtung, Liebe und Haß. Wird unser Begehren erfüllt, so regt sich Freude; andernfalls Trauer. Der Kreis der ursprünglichen Leidenschaften ist damit schon umschrieben. Er umfaßt nur diese sechs: Verwunderung und Begehren, Liebe und Haß, Freude und Trauer. Alle übrigen wie z. B. Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, Mut und Feigheit sind zusammengesetzt und abgeleitet.

Der letzte Teil des kleinen Buches ist wohl für die Person des Verfassers am aufschlußreichsten. Descartes handelt hier von der Selbstachtung, dem Stolz, der falschen Demut, der Unentschlossenheit, der Kühnheit und der »Generosität«. Was wir hier lesen, ist zum großen Teile Selbstschilderung und in seiner schlichten Wahrhaftigkeit von dauerndem Wert.

Die »Leidenschaften der Seele« waren für die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz geschrieben, mit der Descartes seit dem Jahre 1640 persönlich befreundet war. Vielleicht dachte er an das Schicksal dieser Fürstin und ihres Hauses, als er mit der jungen Schwedenkönigin in Verbindung trat. Aber die Tochter Gustav Adolfs wollte den Ruhm ihrer Gelehrsamkeit mit keiner Pfalzgräfin teilen und den Philosophen für sich allein besitzen. Widerwillig und von schlimmen Ahnungen bedrückt, folgte Descartes dem Rufe nach Stockholm, nachdem ihm ein letzter Aufenthalt in Paris noch einmal deutlich gezeigt hatte, daß im Vaterland keine Lebensmöglichkeit für ihn war. »Ich habe nie den Ehrgeiz gehabt«, schreibt er an den französischen Botschafter Chanut nach Schweden, »von so hohen Personen gekannt zu werden, und wäre ich so klug gewesen, wie nach dem Glauben der Wilden die Affen sind, so würde kein Mensch der Welt wissen, daß ich Bücher schreibe. Die Wilden nämlich, so sagt man, bilden sich ein, daß die Affen sprechen könnten, wenn sie wollten; sie täten es aber absichtlich nicht, damit man sie nicht zu Arbeiten zwingt. Ich bin nicht so klug gewesen, das Schreiben zu lassen; darum habe ich nicht mehr so viel Ruhe und Muße, als ich durch Schweigen behalten hätte. Indessen, der Fehler ist einmal gemacht, ich bin von zahllosen Schulnachtretern bekannt, die meine Schriften schief ansehen und von allen Seiten mir zu Schaden sind. Darum darf ich wohl mit Recht wünschen, auch von Besseren gekannt zu werden, die mich zu schützen Macht und Willen haben.«

Im Herbst 1649 siedelte Descartes nach Stockholm über; im Januar 1650 erkrankte der französische Gesandte, bei dem er wohnte, an einer gefährlichen Lungenentzündung. Descartes übernahm die Nachtwachen und fand sich gleichwohl jeden Morgen um 5 Uhr in der Bibliothek der Königin zum Vortrag ein. Der Winter dieses Jahres war ungewöhnlich streng; seine Gesundheit nie die beste. So warf ihn in den ersten Februartagen gleichfalls eine Lungenentzündung nieder, der er am 11. Februar erlag.

Descartes war unverheiratet. Im Herbst 1634 hatte er in Amsterdam ein Mädchen kennengelernt, von dem wir nicht viel mehr wissen, als daß es Helene hieß und ihm ein Töchterchen Francine schenkte. Dieses Kind starb fünfjährig an Scharlach. Der Philosoph bezeichnete den Verlust als »le plus grand regret qu'il eût jamais senti de sa vie«.

ZUR KUNST DES ROMANS.

APHORISMEN

VON

WILHELM VON SCHOLZ.

Erzählen heißt —
im Hinblick auf den Stoff: viel erlebt haben;
im Hinblick auf die Form: nie etwas zu früh sagen.

*

Im Hinblick auf den Erzähler selbst heißt Erzählen vielleicht: den Mut haben, etwas Erfundenes mit allen Einzelheiten zu berichten, als ob man dabei gewesen wäre.

*

Der wichtigste Griff für das epische Werk ist: den Zeitpunkt und die Lage des Geschehens packen, von denen aus in die Erzählung hineingegangen und dann zurückgreifend die Vorgeschichte herangeholt wird; den Kristallisationspunkt finden, von dem die Kräfte nach allen Seiten wirken, den Stoff heranzuziehen.

Im Kleineren wiederholt sich der Vorgang bei jedem Kapitelanfang. Immer wieder bringt das Werden des Romans Wendungen, die nicht als Weitererzählung gegeben werden können, weil sie eine Wurzel in der Tiefe noch unterhalb des Geschehens haben.

*

Spannung beruht nicht so sehr — trotzdem man das allgemein glaubt — auf der geschickten Verwicklung, der klug ersonnenen Reihenfolge, in welcher die Geschehnisse berichtet werden. Sie ziehen freilich den Leser auch in Bann. Am sichersten aber wird Spannung hervorgerufen durch die Art, wie der Erzähler schildert: wenn es ihm gelingt, stets den Eindruck der Wirklichkeit zu erwecken. Einem Vorgang, der uns als bewegtes

Geschehen deutlich wird, und wäre es nur das einfache Hindurchfahren eines Spreekahns unter einer Berliner Kanalbrücke, folgt man an sich schon mit Spannung und Festgehaltensein. Wahrhaftig: daran ist die Kunst der Erzählung zu lernen!

*

Wenn der Erzähler irgendein Geschehnis des Vordergrundes nah und lebensvoll vor dem Leser aufrollt, kann er heimlich während dieses Erzählens die Handlung des Romans im verborgenen Hintergrund beliebig weit voranrücken — wie den Zeiger einer Uhr, auf die so lange keiner der gefesselten Zuhörer hinblickt.

*

Man muß immer ein weites Stück des Geschehens vor sich sehen, um das Gegenwärtige gut erzählen zu können.

*

Schilderung der stärksten, über das Mittelgebiet unseres Empfindens hinausliegenden Vorgänge ist nur mit Zuhilfenahme von Vergangensein oder räumlicher Entfernung möglich. Sie müssen so weit abgerückt werden, zum mindesten, daß man gerade das Wort noch zu hören vermag.

*

Die lebendige Körperhaftigkeit seiner Gestalten erreicht der Erzähler, indem er sie so zeichnet, wie wirkliche Menschen uns — nämlich jedem anders! — erscheinen; indem er nicht nur Sicheres, Richtiges von ihnen berichtet, sondern auch die Meinungen, Gerüchte, die über sie umgehen. Zu denen sind sie irgendwie Anlaß gewesen; vielleicht mit etwas, das niemand genau weiß, das aber doch eine, wenn auch letzte und verzerrte Spiegelung ihres Wesens enthält. Nur so sehen wir die Menschen um uns. Auch im Roman dürfen die Gestalten die Atmosphäre von Unbestimmtheit nicht verlieren, die der klarste, greifbarste Mensch immer noch hat, dem wir im Leben begegnen.

*

Kunst des Vergleichs: im selben Bild, nur, indem man es weiter fortführt, unter- und so wieder emportauchen, daß man, ohne das Bild im Erzählen verlassen zu haben, die Geschichte selbst ein wichtiges Stück weitergeführt hat.

*

Die Suggestivkraft der Worte, auch der Worte des Erzählers, ist durch die ungeheure gespannte Vorstellungsanstrengung entstanden, die einstmals das Wort dem ausdruckslosen Gefühlsdämmer und -nebel entriß, es schuf und die aufgewendete Kraft nun für immer mit dem Wort verband.

*

Alle die Augenblicke, in denen er sich langweilt, nicht arbeiten kann, leer ist, kommen dem Erzähler, wenn er dabei nur das kleinste Teilchen Wirklichkeit sieht und in sich eingehen läßt, später hundertfach zugute.

Notizen.

Selling, Magnus, Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. I. Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang. Mit Beilagen Fichtes Entwicklung betreffend. Lund, Håkan Ohlssons Buchdruckerei 1938.

Ein Buch wie das vorliegende kann man in Deutschland nur mit großer Freude begrüßen. Daß das Ausland, besonders das uns stammverwandte, an der Erforschung der deutschen Geistesgeschichte teilnimmt, ist sehr erwünscht, denn von außen sieht sich manches doch noch anders an, als für die, die selber mitten in der deutschen Entwicklung darin stehen. Und je mannigfaltiger die Gesichtspunkte sind, unter denen ein Gegenstand betrachtet wird, um so anschaulicher und greifbarer wird er sich darstellen. Da unsere Geschichte, besonders auch auf dem Gebiete des Geistes, so sehr verwickelt ist, so ist solche Hilfe besonders wertvoll. Freilich sind gerade deshalb auch die Schwierigkeiten, zumal für den Ausländer, nicht gering; und wir wissen alle, wie schieb oft die von draußen gefällten Urteile lauten, selbst da, wo man uns wohl will. Von den andern ganz zu schweigen.

Um so lieber zeigt man das Buch Sellings an, weil sich in ihm nicht nur eine lebhafteste Teilnahme an der deutschen Philosophie ausspricht, sondern zugleich eine so ausgezeichnete und eindringende Kenntnis, wie sie von einem Ausländer sicher nicht leicht und nur selten erworben wird. Er lebt in dem geistigen Zusammenhang der großen deutschen Philosophie um 1800, wie es sogar in Deutschland nicht allzu viele von sich sagen können.

Der Verfasser hat sich für seine Sonderuntersuchung einen Denker ausgewählt, der meistens ein wenig im Schattenschein steht, da er von den nach ihm kommenden Größeren allzu sehr überstrahlt wurde, der aber für die inneren Verbindungen und besonders für den so wichtigen Fortschritt von Kant zu seinen Nachfolgern von großer Bedeutung ist. Er geht dabei nicht darauf aus, eine Gesamtdarstellung der Philosophie Reinholds zu geben, sondern erfaßt dessen Lehre in ihrem inneren Quellpunkt, um von da aus ihr Wesen und ihre Bedeutung zu erhellen. Er stellt sie zugleich in die Entwicklung von Kant zu Fichte hinein. Reinhold wird also nur soweit behandelt, als er in diesem Zusammenhang Einfluß gewonnen hat. Sowohl die früheren Stufen seines Denkens (Briefe

über die kantische Philosophie), wie die späteren, bei denen er in der Hauptsache ja andern Denkern folgte, bleiben beiseite. Und auch aus jener Zeit und jenem Abschnitt seiner Entwicklung, als es Reinhold vergönnt war, selbsttätig in den geschichtlichen Ablauf des deutschen Geistes einzugreifen, wird der Kerngedanke seiner Lehre, der Satz des Bewußtseins, ganz in den Vordergrund gerückt, und das übrige nur soweit berücksichtigt, als es damit in Verbindung steht.

Selling gliedert seinen Stoff in sechs Kapitel. Von ihnen führt das erste in die allgemeine Problemlage ein, wie sie Reinhold auf Grund der kantischen Philosophie vorfand und aus der ihm seine besondere Aufgabe erwuchs. Das zweite behandelt den neuen Einsatz Reinholds in seinem Satz des Bewußtseins, durch den er die systematische Einheit der Transzendentalphilosophie herstellen wollte, die er nicht mit Unrecht bei Kant vermißte. Ganz geistreich wird dabei Reinholds Lehre vom Bewußtsein mit anderen der neueren Philosophie in Vergleich gestellt. Das folgende Kapitel blickt weniger auf Kant zurück, als auf Fichte voraus. Es behandelt den besonders umstrittenen Begriff der Elementarphilosophie, nämlich die Lehre vom objektiven Stoff. Sie nahm Fichte vor allem zum Ziel seiner Angriffe, und Reinhold sah sich veranlaßt, sie in der Tat als den bösen Schaden seiner Lehre anzuerkennen, den er dann in der Gefolgschaft Fichtes zu überwinden suchte. Im vierten Kapitel wird vom Satz des Bewußtseins zu den Bedingungen seiner Möglichkeit aufgestiegen; die verschiedenen Momente, die an ihm hervortreten, werden gesondert und in ihrem Zusam-

menhang aufgewiesen. Die beiden nächsten Kapitel gelten der Herleitung der beiden Stufen der Erkenntnis, der Sinnlichkeit und des Begriffs, aus dem grundlegenden Satze. Das fünfte behandelt so die Theorie der Sinnlichkeit, wobei der Versuch Reinholds, Raum und Zeit, die bei Kant einfach als gegebene eingeführt wurden, aus der Grundbedingung des Bewußtseins abzuleiten, bemerkenswert ist. Das sechste erörtert die Deduktion der Kategorien, die gleichfalls ziemlich von Kant abweicht, da Reinhold dessen Erfahrungsbegriff durch seinen Satz des Bewußtseins ersetzt. Ein Schlußabschnitt zeigt noch den Übergang zu Fichte.

Besondere Beachtung verdienen die Beilagen, und beinahe erfüllt es einen mit einer gewissen Beschämung, daß ein Ausländer diese wertvollen und lehrreichen Stücke der Verborgenheit entziehen mußte. Unter ihnen steht die dritte im engsten Zusammenhang mit dem Thema des Buches; es ist die Rezension der Schriften Fichtes zur Wissenschaftslehre, die Reinhold 1798 in der Allgemeinen Literatur-Zeitung veröffentlichte. Schon Adam hatte sie in seinem Buche über Reinholds philosophischen Systemwechsel benutzt, aber der Text selber war nicht wieder abgedruckt worden. Sie ist in der Tat nicht nur für Reinholds Entwicklung zu Fichte hin ungemein aufschlußreich, sondern kann auch heute noch geradezu als eine gute Einführung in Fichtes eigene Lehre gelten. Die beiden andern Beilagen bringen bisher völlig Ungedrucktes, nämlich die erklärenden Auszüge, die Fichte aus Kants Kritik der reinen Vernunft und der der Urteilkraft hergestellt hat, und die im Fichte-Nachlaß in Berlin verwahrt werden. So

eng sie sich im allgemeinen an Kants eigenes Werk anlehnen (oft bis in den Wortlaut), so bleibt doch bezeichnend, was Fichte überhaupt auszieht (die Analytik der Begriffe nach der zweiten Auflage und die Einleitung zur Urteils-kraft), und wie er die Beleuchtung verteilt. Diese Stücke gehörten in den geplanten ersten Band der nachgelassenen Schriften Fichtes, der dessen Frühzeit gewidmet sein soll, und auf den wir hoffentlich nicht mehr zu lange warten müssen.

Die Schrift geht, wie gesagt, nicht darauf aus, die Lehre Reinholds in all ihre Verzweigungen zu verfolgen; sogar die recht wertvolle Lehre vom Begehungsvermögen wird nur kurz berührt. Es kommt dem Verfasser vielmehr alles darauf an, den Kern und Mittelpunkt des Reinholdschen Denkens herauszustellen, durch den er in der Tat eigentlich allein entscheidend in den Verlauf der Philosophie eingegriffen hat. Und er wünscht hier Reinhold gegen einen Vorwurf zu verteidigen, der streng genommen schon auf Fichte zurückgeht und auch in den heutigen Darstellungen meistens wiederkehrt, gegen den Vorwurf, daß ihm der eigentliche Sinn des Transzendentalen, wie ihn Kant gewonnen hatte, fremd geblieben sei, und daß er ihn in den Psychologismus der Aufklärung zurückverwandelt habe. Demgegenüber will Selling nachweisen, daß Reinhold durchaus in den Zusammenhang der »Transzendentalphilosophie« gehöre, und daß es ihm gerade auf den transzendentalen Gedanken angekommen sei. Wie hätte in der Tat Fichte an ihn anknüpfen können, wenn dieser Gesichtspunkt ganz bei ihm gefehlt hätte? Und so ist es wichtig und lehrreich, daß auch diese Seite einmal scharf herausgehoben wird.

Man muß nun ohne weiteres zugeben, daß sich Reinhold nicht etwa in der Weise des bloßen Psychologismus mit einer beschreibenden Zergliederung des Bewußtseins und seiner Erscheinungen begnügt, sondern daß es ihm vielmehr darauf ankommt, sie aus einer obersten Einheit herzuleiten. Diese Einheit herauszustellen, sah er gerade als seine besondere Aufgabe an, mit der er über Kant hinausgehen wollte, und in diesem Bemühen hat er auf Fichte gewirkt. Trotzdem glaube ich, daß man auch der psychologistischen Auffassung, der ich mich auch selbst in meiner Darstellung der Philosophie an der Universität Jena angeschlossen habe, nicht jedes Recht absprechen darf. Es kommt eben darauf an, was man im besonderen unter dem Begriff des Transzendentalen versteht. Nimmt man ihn mit dem Verfasser, wie eben dargelegt, so muß man ihn zweifellos auch Reinhold zugestehen. Und gegen eine solche Auffassung ist nichts einzuwenden, da diese Seite sicher auch zu dem Begriff gehört. Fragen kann man allerdings, ob sie ihn ganz erschöpft. Im Hinblick auf Kants Erkenntnislehre ist es vor allem auch die Begründung der Objektivität aus den Bedingungen des Subjekts, für die der Begriff des Transzendentalen gebraucht wird, und in diesem Sinne liegt er Reinhold ziemlich fern, da er das Objekt in seinem Satz des Bewußtseins von vornherein als gegeben voraussetzt. Dies hat er selber später als den Mangel seiner Lehre zugegeben, da er den Begriff des objektiven Stoffes als den bösen Schaden derselben erkannte.

Man scheidet von dem Buche mit dem Danke an den Verfasser, daß er sich mit solcher Liebe und solchem Verständnis in die innersten Verknüpfun-

gen der großen deutschen Philosophie hineingefühlt und hineingedacht hat. Von seinen Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie kann eine belebende Wirkung auf deren weitere Erforschung ausgehen. Ihrer Fortsetzung darf man mit Spannung und Teilnahme entgegensehen.

Tübingen.

M. Wundt.

Kurt Schilling, Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie im Überblick von den Griechen bis zur Gegenwart. (Rechtswissenschaftliche Grundrisse, herausgegeben von Otto Koellreutter.) Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlin 1937. 216 S.

Eine vor allem für den Gebrauch des Studenten bestimmte allgemeinverständliche Darstellung der Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie (und damit mittelbar der Philosophie überhaupt) bedarf gerade heute keiner weiteren Rechtfertigung. Ihr Zweck besteht selbstverständlich nicht eigentlich in der Vermittlung eines bestimmten geistesgeschichtlichen Wissens- und Bildungstoffes. Sie soll vielmehr, wie Schilling hervorhebt, Verständnis und Interesse für die geschichtlichen Wurzeln und damit für die Zukunftsbezogenheit der Gegenwart wecken. Auch darüber läßt Schilling keinen Zweifel, daß eine solche Darstellung notwendig eine bestimmte philosophische Gesamtauffassung voraussetzt, von der aus die vergangenen philosophischen Gestaltungen erst ihre Ausrichtung auf einen im letzten Ziel einheitlichen und gemeinsamen Sinn erhalten, ohne daß dieser »Vorgriff« eine andere Rechtfertigung erfahren könnte als eben die mit seiner Hilfe ermöglichte Sinnerfüllung der unsere Gegenwart bedingenden Ver-

gangenheit. In Rücksicht darauf unternimmt Schilling einleitend eine solche vorausgreifende Klärung der Begriffe Staat, Recht und Philosophie (11 ff.). Die den Menschen über die sonstige lebendige Natur erhebende Sprache (oder besser gesagt: seine Vernunft) löst ihn zugleich von der unbewußten Bindung an die Welt. In seiner wissenden Vernünftigkeit steht er der Welt als seinem Gegenstand frei gegenüber. Mythos und Religion stellen die Bindung an die Welt freiwillig wieder her und schaffen innerhalb der menschlichen Gemeinschaften zugleich »eine Sphäre des öffentlichen gemeinsamen freien Denkens, Vorstellens und Tuns« (16). Der Staat ist nun die Macht, die die mythische Welt eines Volkes zur Wirklichkeit bringt, indem er das als Recht (oder Unrecht) bestimmt, was der Mythos als solches bloß ausspricht. Damit ist dann zugleich die Möglichkeit des Auseinanderfallens und des Widerstreits zwischen Mythos und Macht, zwischen wahren Recht und positiver Rechtsetzung gegeben. Die eigentliche Bedeutung der Rechts- und Staatsphilosophie sieht Schilling nun — auch in bezug auf ihre Geschichte — nicht in bloßer Erkenntnis des jeweiligen Staats und seines Rechts, sondern wesentlich auch in dem im Erkenntniswillen zum Ausdruck kommenden schöpferisch-politischen Gestaltungswillen, m. a. W.: jede echte und große Staatsphilosophie setzt als typische geistesgeschichtliche Situation eine Zeit des Verfalls, des Niedergangs oder zum mindesten der Gefährdung des Staates voraus. Doch ist sie andererseits nicht nur ein bloßer »Reformvorschlag für die eigene in Schwierigkeiten befindliche politische Wirklichkeit«, sondern seit Platon zu-

gleich verbunden »mit der allgemeinsten, nur die Wahrheit als Kriterium gelten lassenden Selbstbesinnung auf die letzten Quellen des menschlichen Lebens überhaupt« (23), — wodurch allein auch eine fortlaufende geschichtliche Entwicklung der Philosophie des Staats gewährleistet ist.

Diesen grundsätzlichen Erwägungen wird man im wesentlichen sicher zustimmen; die Wahl der Ausdrücke (wie die nicht ganz glückliche Verwendung von Mythos), spielt, sobald die in Frage stehende Sache durchsichtig geworden ist, weiter keine entscheidende Rolle. Eine eigentliche Stellungnahme hierzu wäre jedoch erst dann möglich, wenn diese notwendigerweise kurzen Andeutungen nicht nur in der folgenden Darstellung der einzelnen geschichtlichen Erscheinungen ihre mittelbare Ausführung gefunden hätten. Die Frage nach dem Verhältnis von »Mythos« und Wahrheit, schöpferischer Persönlichkeit und Volksschicksal, politischer Gestaltung und objektiver Vernünftigkeit der staatlichen Volksverfassung sind zwar im wesentlichen richtig gestellt und im allgemeinen Ergebnis auch richtig beantwortet. Ob jedoch die dahinterliegende unausgesprochene philosophisch-methodische Systematik auf angemessenen Grundlagen steht und so auch im näheren zu einwandfreien Entwicklungen führen kann, muß bis zum Erscheinen der angekündigten Darstellung der systematischen Staats- und Rechtsphilosophie¹⁾ unbeanstandet bleiben. In dieser Hinsicht vermißt man jedenfalls eine ausdrückliche Prüfung des Problems der Logik und Wirklichkeit

des Rechts und ihres gegenseitigen Verhältnisses, eine Frage, die insbesondere auch für eine geschichtliche Darlegung in Anbetracht ihrer grundsätzlichen Bedeutung zum mindesten einer »vorrangmäßigen« Erörterung bedürftig hätte.

Auch bei der Darstellung der verschiedenen ideengeschichtlichen Epochen und der einzelnen philosophischen Lehren, die es zutreffend zu vermeiden sucht, als bloße »Aufreihung beliebiger Meinungen über den Staat« zu erscheinen, hat sich Schilling naturgemäß aus Raum- und Zweckgründen größte Zurückhaltung hinsichtlich philosophischer Vertiefung auferlegen müssen. In gewisser Hinsicht ist ja ein philosophischer Grundriß allgemeinverständlicher Art überhaupt ein Widerspruch in sich, weil jede formelhafte Zusammenfassung philosophischer Gedanken den Gang ihrer Entfaltung notwendig einhüllt. Das gilt natürlich auch für die Darstellung fremder oder vergangener Systeme: im besten Fall regt sie — neben der Vermittlung eines mehr oder weniger oberflächlichen und äußerlichen Wissens — den Leser zu eigenem Studium der Quellen an. Diese Tatsache wird auch von Schilling keineswegs verkannt. Darauf beruht aber wiederum die erhebliche Schwierigkeit, die auch hier einer wirklichen Auseinandersetzung mit seinem Buch entgegensteht. In vielen Fragen kann man ihm bedenkenlos zustimmen, nicht wenige würde man abweichend oder anders entscheiden: da eine quellenmäßige Interpretation jedoch nicht gegeben werden konnte, fehlt es eben im strengen Sinn

1) Sie ist inzwischen unter dem Titel »Einführung in die Staats- u. Rechtsphilosophie« im Verlag Junker u. Dünnhaupt, Berlin, erschienen.

an der eigentlichen Verhandlungsgrundlage. Im allgemeinen bemüht sich Schilling jedenfalls mit Erfolg, die einzelnen Philosophen nicht nach abstraktem Idealmaße zu messen, sondern sie als Deuter und Gestalter ihrer eigenen Zeit zu verstehen. Im übrigen möchte ich lediglich zwei Einzelfragen herausgreifen, bei denen mir Einschränkung und Kritik besonders geboten scheint.

In Aristoteles' Schicksal und Denken sieht Schilling mit Recht die Tragik und das Versagen des politischen Griechentums verwirklicht. Aristoteles habe aber auch philosophisch versagt, weil er nicht imstande war, den einzelnen in die neu entstehenden Großreiche lebendig einzugliedern, sondern am alten Stadtstaatideal festhielt und so der wirklichen Politik und dem Staat seiner Zeit innerlich beziehungslos gegenüberstehen mußte. Als Ersatz hierfür habe Aristoteles die Teilhabe am göttlichen Leben vermittelt der σοφία bereitgestellt, die den Menschen ja gerade aus den Gemeinschaftsbildungen letztlich herauslöst. »Er wird hier der Führer und Beginner der privaten, subjektiven Frömmigkeit, die das Leben der Menschen im Hellenismus . . . übermächtig erfüllt, und die dann Schritt für Schritt übergleitet in die Frömmigkeit des Christentums« (70). Diese Bewertung des Aristoteles scheint mir doch zu sehr von moderner Problematik und zu wenig geschichtlich bestimmt zu sein. Es tritt hier offenkundig auch eine unzulässige Übersteigerung der Reformaufgabe der Philosophie zutage. Der antike Mensch mit seiner unmittelbaren Verwurzelung im Polis-Staat, mit der ganzen natürlichen Objektivität auch seines geistigen Lebens mußte erst — beginnend mit Sokrates — das ei-

gentliche Prinzip der Subjektivität, der persönlichen Moral und Religion entdecken und erleben, ehe ein wirklich echtes neues, nun vermittelt objektives Verhältnis zum Staat sich bilden konnte: und die Lösung und Einheit dieser im späten Griechentum unveröhnt aufgebrochenen Spannung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft wird dann schließlich erst in der germanischen Welt zur vollen Wirklichkeit gebracht. So wie Aristoteles im Geiste seiner Zeit dachte und handelte, so ist er auch ihren Aufgaben schließlich besser gerecht geworden als Platon mit seinem utopischen Staatsentwurf, dessen philosophische Kritik durch Aristoteles Schilling durchaus anerkennt.

Geradezu verfehlt muß ferner die Darstellung und Beurteilung Hegels erscheinen. Der Grund hierfür liegt offenbar darin, daß die entscheidenden methodisch-systematischen Grundlinien der Hegelschen Philosophie nicht erkannt worden sind: nämlich die Unterscheidung einer systematisch-logisch-metaphysischen und einer phänomenologisch-geschichtlichen Betrachtung der Wirklichkeit und das darauf beruhende, selbst wiederum dialektische Verhältnis des Begriffs und seiner Gestaltung in der Einheit der Idee. So allein ist es zu verstehen, daß manche Behauptung des traditionellen Hegelmißverständnisses von Schilling übernommen wird, wie etwa Hegels angeblich der Welt entthobener Standpunkt zu Staat und Recht als »des reinen Betrachters gegenüber Naturphänomenen, derem schönem sinnvollen Spiel er von seinem absoluten Posten aus zusieht« (197), die uneingeschränkte Gleichsetzung des abstrakten Rechts mit dem Privatrecht (199/200) oder das Verhältnis Hegels

zum preußischen Staat (202f.). Im Zusammenhang damit sagt Schilling ferner, daß Hegels Freiheitsbegriff ähnlich wie die aristotelische *σοφία* »letztlich eine theoretisch und praktisch vereinzelnde Haltung der Welt gegenüber« darstelle (203). Diese Meinung beruht wohl zum Teil, wie es scheint, darauf, daß der Ausgangspunkt vom freien Willen der Person nicht streng genug in seiner rein logisch-dialektischen Bedeutung genommen wird (vgl. 199). Sie stimmt ja auch in keiner Weise mit der von Schilling selbst festgestellten Tatsache überein, daß für Hegel die objektive Sittlichkeit und wirkliche Freiheit im Volksstaat beschlossen ist (203), wie überhaupt erst dem deutschen Idealismus die »Entdeckung des Volkes als des eigentlichen Trägers der Staatlichkeit« (204) zu verdanken ist. Eine weitere Verkenning des dialektischen Wesens des Gesamtsystems liegt in der Annahme, Hegel habe späterhin im System (der Enzyklopädie) den ursprünglich in der Phänomenologie beschrittenen Weg vom »geschichtlich zufälligen menschlichen und beschränkten Standpunkt« bis zum absoluten Wissen »fallen lassen« (201), während es sich doch in Wahrheit um verschiedene gleichberechtigte und gleich notwendige, dialektisch miteinander verknüpfte Arten der philosophischen Weltbetrachtung handelt, zu denen als dritte und höchste noch die Philosophie der Geschichte tritt. (Näheres über den Gesamtaufbau der Hegelschen Philosophie bei Dulkeit ZDK. 4, 25 ff.)

Es sei jedoch nochmals hervorgehoben, daß das Buch Schillings im übrigen eine durchaus beachtliche und dankenswerte Leistung darstellt.

Heidelberg. Gerhard Dulkeit.

Wilhelm Burkamp, Wirklichkeit und Sinn. Junker & Dünnhaupt Verlag, 1938. Band I 327 S., Band II 538 S.

Hinter dem Titel dieses Buches verbirgt sich ein vollständiges System der Philosophie. Es ist eine gewaltige Leistung — der Verfasser selbst bezeichnet es als sein eigentliches Lebenswerk — und macht aufhorchen durch den Wahrheitsfanatismus, mit dem es geschrieben ist, sowie durch die unerbittliche Folgerichtigkeit, mit der an seinen Voraussetzungen festgehalten wird, auch wo sich dadurch die Nötigung ergibt, gegen den Strom der Zeit zu schwimmen.

Für den Ausgang ergibt sich die (an den philosophischen Richtungen der jüngsten Vergangenheit meisterhaft aufgezeigte) Alternative, ob das System der Philosophie vom aprioristischen System der Geltungen, vom Sinn aus zu fundieren sei oder ob von der Wirklichkeit auszugehen und die Einbettung des Ich mitsamt seinen Werten und Geltungen in eben diese Wirklichkeit zunächst einmal darzutun sei. Wie schon der Titel andeutet, entscheidet sich B. für das Ausgehen von der Wirklichkeit, vom Kosmos. Volle Klarheit über die Gründe hierfür wird uns erst im zweiten Teil des Buches, aus der Erkenntnistheorie heraus, die den Sinn des Erkennens aus seiner wirklichkeitsgebundenen Aufgabe heraus bestimmt.

Die Kosmologie, die nun folgt, ist im wesentlichen eine große Auseinandersetzung mit dem Begriff der Ganzheit (dem schon B.s Buch »Die Struktur der Ganzheiten«, Berlin 1929 gewidmet war). Entgegen der herrschenden Mode trachtet B. diesen B-

griff jeglicher Mystik zu entkleiden. Die Ganzheiten des Kosmos erscheinen vierfach gestuft: anorganische, organische, seelische, kollektive Ganzheiten. Sowohl die anorganischen als auch die kollektiven Ganzheiten sind soweit durchsichtig, daß ihre Struktur aus den Elementarprozessen bzw. den für diese geltenden Gesetze abgeleitet werden kann. Dagegen scheint im Übergang vom Anorganischen zum Organischen ein Hiatus vorzuliegen. Die Einsicht in die Gesetzlichkeit der höheren Stufe läßt uns hier verzweifeln, sie als ein Komplexphänomen der niedrigeren Stufen aufzufassen: das Neue ist hier eine ungeheure Kompliziertheit der Struktur der Elemente niedrigerer Stufe, wie sie nach den Gesetzen dieser Stufen offenbar höchst unwahrscheinlich ist. Und ebenso scheint ein Hiatus gegeben im Übergang zum Seelischen, das besonders durch die Tatsachen der Ichzentriertheit und der Intentionalität völlig heterogenen Charakter gegenüber allem Physiologischen zur Schau trägt.

Und doch bemüht sich B., diesen doppelten Hiatus zu überbrücken. Für das biologische Problem geschieht dies durch Zurückgreifen auf die Selektionstheorie unter starker Heranziehung der Mutationen. Diese sind aber weitaus überwiegend Fehlmutationen, sie stellen nur eine großartige Suchorganisation dar, die dem Ausleseprozeß ein außerordentlich reiches Feld von Betätigungsmöglichkeiten bietet. Dem oft gehörten Einwand von der enormen Unwahrscheinlichkeit der Entstehung zweckmäßig angepaßter Arten auf diesem Wege sucht B. mit dem Hinweis auf die riesigen Zeitdimensionen des Ablaufes zu begegnen. Dem

Ganzheitsgedanken wird insofern Rechnung getragen, als die Biozönose die Anpassung reguliert. Dagegen erklärt B. jeglicher Ausdeutung des Ganzheitsbegriffes im Sinne einer anthropistischen Vorwegnahme des Zweckes den Krieg; daher lehnt er den Vitalismus und alle ihm nahestehenden Richtungen (z. B. auch die Gestalttheorie Köhlers und die organismische Theorie Bertalanffy) ab.

Vom Biologischen her sucht B. die Verbindung zum Seelenleben herzustellen durch eingehende Behandlung behavioristischer Tierexperimente (z. B. Labyrinthversuche mit Ratten). Genetisch stellt danach das Bewußtsein nur eine höhere Stufe im biologisch-teleologischen Entwicklungssystem dar, die durch unbewußte Zwischenstufen, in denen die Ichzentriertheit noch keine Rolle spielt, mit den biologischen Vorgängen niedrigeren Ranges verknüpft erscheint. Das Aufzeigen dieser Zwischenstufen allein genügt allerdings nicht, den Hiatus zu beseitigen, da sein Grund in den spezifischen Eigentümlichkeiten des Seelenlebens liegt (Ich als System der Geltungen, Ichzentriertheit des Bewußtseins als Ganzheit besonders hohen Grades, hergestellt durch die Spontaneität des Ich dem Inhalt gegenüber; Intentionalität). Hier wird nun die Stellungnahme zum Leib-Seeleproblem wichtig: B. lehnt sowohl die Wechselwirkungstheorie als auch die Parallelismustheorie ab und schließt sich am ehesten noch der Identitätsauffassung an, wenn er sie auch in ihrer alten Form als zu schematisch bezeichnet. Im Grunde sind es dieselben Vorgänge, die, eingeordnet in den kategorialen Zusammenhang der Ichbezogenheit, als seelische, eingeordnet

in den kategorialen Zusammenhang räumlicher Bestimmtheiten, als physiologische in Erscheinung treten.

Die metaphysische Hypostasierung eines »objektiven Geistes« ist zurückzuweisen; was wir so nennen, ist völlig im Empirisch-Psychologischen verwurzelt. Im Zusammenhang damit wird S p e n g l e r s Versuch, der unleugbar vorhandenen Rhythmik von Aufgang und Untergang im Leben der Völker den Charakter eines zwingenden Gesetzes zu geben, scharf abgelehnt.

Die E r k e n n t n i s t h e o r i e B. ist gekennzeichnet durch völlige Abkehr von den Versuchen, Evidenz, Intuition, Wesensschau (= intuitive Gewißheit von Erkenntnissen a priori) zu Wahrheitskriterien zu machen. Wenn Husserl, um Evidenz nicht als Gefühl definieren zu müssen, sie als ursprüngliches Selbsthaben von Wahrem und Wirklichem bestimmt, so muß entgegnet werden, daß ja eben diese Richtigkeit des Sichgebens des Gegenstandes selber in Frage steht. Es gibt schlechthin kein Kriterium zur Unterscheidung echter und scheinbarer Evidenz. Viele angeblich evidenten Sätze wurden widerlegt (z. B. durch nicht-euklidische Geometrie und Relativitätstheorie). Intuition beruht auf Automatisierung; Bewährung durch häufige Wiederholung hat den Geltungsursprung vergessen lassen. Das rational nicht vermittelte Verstehen anderer Menschen setzt Konformität des seelischen Verhaltens verschiedener Personen voraus; beim Tierverstehen zeigen sich die Grenzen dieser Methode.

Die Lösung des Erkenntnisproblems sucht B. auf dem Wege eines geläuterten Pragmatismus. Das Erkennen hat eine A u f g a b e im Leben zu erfüllen

(daraus erhellt, daß die Diskussion des Logos der des Kosmos nachfolgt). Aber der Pragmatismus darf nicht oberflächlich sein, er darf nicht vom augenblicklichen Zweck oder Glücksbedürfnis ausgehen, darf sich nicht durch »Wunschtrug« vom Wege abbringen lassen. Es liegt vielmehr eine freiwillige Bindung an einen bestimmten und für alle Sinnerfüllung des Denkens unerläßlichen Wahrheitsbegriff vor. Dieser Wahrheitsbegriff muß unbedingt festgehalten werden, es gibt nur e i n e Wahrheit, etwas ist entweder wahr oder falsch. Wahrscheinlichkeit ist kein milderer Wahrheitsgrad, sondern ein Maßstab für subjektive Ungewißheit. Aber fundamental hat der Pragmatismus recht, wenn er den Wert des Erkennens an den Anfang setzt.

Prinzipiell ist der unbedingte Skeptizismus unüberwindlich, denn die selbstgewählte Bindung ist immer ein Wagnis, der Konventionalismus nie restlos zu beseitigen. Alle Erkenntnis ist grundsätzlich Hypothese: die der Außenwelt beruht auf der Annahme kausaler Einwirkung auf unsere Sinne (auch bei K a n t), die der Innenwelt auf der Voraussetzung der Erinnerungstreue, da das Meinen eines eigenen psychischen Aktes diesem zeitlich immer etwas nachfolgt. Auch die Kategorien sind durch Hypothese gewonnen: sie könnten grundsätzlich auch durch sinnvollere ersetzt werden, wenn sich die Notwendigkeit dazu ergäbe; K a n t s Kategorientafel ist zu starr.

Auch die A p r i o r i t ä t d e r K a t e g o r i e n ist ja nicht durch Evidenz, sondern nur durch den Gesichtspunkt der Sinnerfüllung zu rechtfertigen. Besonders wichtig ist die Kategorie der Kausalität. Die H e i s e n -

berg sche Ungenauigkeitsrelation bedeutet keine Krisis der Kausalität, zwingt nicht dazu, eine Lücke im Kausalprozeß einzuführen, sondern nur, die strenge Raumzeitlichkeit des Massenpunktes aufzugeben: der Massenpunkt ist objektiv raumzeitlich nicht mehr determiniert. Auch der Substanzbegriff wird durch die moderne Physik nicht gefährdet, wenn man ihn richtig faßt, nämlich Substanz als selbstbehauptungsfähige Ganzheit (nicht absolut, sondern begrenzt dauernde Invariable). Unsere Wahrnehmung ist von diesen Kategorien völlig durchsetzt.

Auch die Logik untersteht durchaus dem Gesichtspunkt der Sinnerfüllung. Ursinn logischer Transformation ist: für etwas aus bereits Gewußtem, dem das Etwas einzuordnen ist, etwas Neues gewußt zu machen. Es fehlt uns der Raum, hier auf die Einzelheiten einzugehen. Das Verhältnis zwischen Logik und Mathematik (vgl. B., »Begriff und Beziehung«, Leipzig 1927), ist so zu deuten, daß Mathematik als reine Axiomatik der Logik voraufgeht, sofern auch diese ein axiomatisches System ist, andererseits aber Logik aller Mathematik zugrunde liegt, soweit es sich um Folgerungen aus gegebenen Voraussetzungen handelt. Logik ist nicht reine Axiomatik, denn ihre Transformationen sind durch den Sinn, den sie zu erfüllen hat, gebunden. Daher ist es auch verfehlt, Logik auf Logikkalkül reduzieren zu wollen. Der Formalismus hat große Bedeutung und klärt manche Oberflächlichkeiten der Schullogik auf, der Logiker muß daher den Kalkül beherrschen — aber der Kalkül ist nicht das Wesen der Logik, ebensowenig wie Mathematik das Wesen der Physik ist.

Das Unendliche ist nur durch ein Dekret unseres Ich in bezug auf sein eigenes Denken gegeben, aktuelle Unendlichkeit im Sinne Cantors daher abzulehnen. Beim Kontinuum ist die Unendlichkeit im Fortgang der Teilgliederung nur eine Hypothese des menschlichen Denkenwollens (man negiert das Aufhören des Fortschreitens in der Teilgliederung); aber auch die Unendlichkeit des Raumes ist, wie die Relativitätstheorie gezeigt hat, nur eine scheinbare Evidenz (sowie die euklidische Struktur des Raumes) und Ähnliches gilt für die Zeit, deren Merkmale sämtlich auf Hypothese beruhen, da uns bei ihr nichts unmittelbar gegeben ist, nicht einmal die Gegenwart (alles Meinen bezieht sich ja auf jüngst Vergangenes, s. oben).

In mehrfacher Hinsicht ist alles Kategoriale wirklichkeitsgebunden: es muß sich in einer Bewußtseinstatsache dokumentieren (die Friesschule will daher die Gültigkeitsfrage der Kategorien zu einer psychologischen Angelegenheit machen, wogegen die Aprioristen die Sicherung durch Evidenz versuchen; aber die Gültigkeit der Kategorien ist durch die Erfüllung des Erkenntnis sinnes gegeben, unabhängig davon kommt ihnen psychologisch zwanghafte Wirksamkeit zu). Auch der Sinn der Kategorien ist empirisch bedingt, nämlich im Wertsystem. Außerdem »hebt alle Erkenntnis mit der Erfahrung an«. Sodann sind die Kategorien Strukturmomente der Wirklichkeit selbst; ihre Apriorität ist nur dadurch möglich (Kant: die Erscheinungen könnten so beschaffen sein, daß der Verstand keine Anwendungsmöglichkeit der Kategorien vorfände). Die Konformität

der zu erkennenden Wirklichkeit und unsrer subjektiven Sinnanforderungen kann nicht überraschend sein, wenn man sich die biologische Teleologie unseres Erkennens klarmacht. Tiefster Grund der Konformität ist unsre Gewordenheit in der Welt. Es gilt für alle Kategorien Kants dritte Ansicht einer Präformation, ohne daß man deshalb das Eingreifen eines Gottes annehmen müßte. Das Apriori darf nicht von der Empirie getrennt werden (wie es Plato, z. T. Kant, Hegel, die Neukantianer und Husserl taten). Die Marburger irren, wenn sie das Reale durch unsere Subjektivität erzeugt sein lassen. Wir können zwar nur erkennen, was sich unseren subjektiven Beziehungen fügt, aber Wirklichkeit ist doch das von uns aus Unbestimmte, das sich ihnen fügt.

Diese Wirklichkeit wird uns in erster Linie durch die Physik zugänglich gemacht. Unser physikalisches Weltbild ist ein Stück Wirklichkeitsabstrakt. Es hat keinen Sinn, mit Kant eine richtige Erscheinungswelt anzunehmen und dahinter eine ganz andere »Dinglichkeit an sich«, die wir nicht erkennen können. Der physikalische Positivismus der Gegenwart ist zu bejahen; wenn Planc k sich einen Antipositivisten nennt, weil er die reale Außenwelt jenseits des Phänomens gültig glaubt, so verwechselt er Positivismus und Sensualismus (für den physikalischen Positivismus ist nicht das phänomenal Gegebene das Reale, sondern was auf Grund von Messungen rational erschlossen wird). Der Sensualismus freilich ist abzulehnen, die Erscheinungswelt nicht die eigentliche Wirklichkeit; diese ist vielmehr die intelligible Welt hinter der Wahrneh-

mungswelt, die als funktionelles System durch das Denken erfassbar ist. Wenn nun allerdings diese intelligente Welt in ihrer heutigen physikalischen Formulierung so abstrakt geworden ist, daß von der Substanz kaum etwas übrigzubleiben scheint, so gilt demgegenüber, daß heute das funktionale Denken an Stelle des substanziellen zu treten hat.

Nur ganz Weniges zur Ethik B.s. Auch sie ist — unter Ablehnung des intellektualistischen und des phänomenologischen Apriorismus ebensowohl wie religiöser Motivationen — durchaus biologisch fundiert und kommt von hier aus zu einem Eudämonismus, der aber altruistische Zielsetzungen nicht ausschließt: denn auch die Bindung an die Gemeinschaft ist biologisch zweckmäßig; unethisches Verhalten bringt die Qualen der Unehre mit sich; auch die Mitgefühle machen altruistisches Verhalten im Rahmen der individuellen Glücksabwägung verständlich. Die Ethik größtmöglicher Selbstentfaltung der Persönlichkeit ist zu einseitig, weil sie nicht alles gewährleistet, was die Gemeinschaft vom Individuum zu fordern hat; immerhin ist die Wesentfaltung des Ich Voraussetzung, damit wir die Welt gestalten. Damit, weiter mit den Forderungen einer heroischen Lebenshaltung, der Fernstenliebe, der Härte gegen alles aus eigener Unvollkommenheit Leidende (Fernhaltung der Minderwertigen von der Fortpflanzung!) stellt sich B. trotz seines Eudämonismus in die Nähe Nietzsches.

Es fehlt uns hier der Raum, zu Einzelheiten des großen Werkes, dessen Grundlinien wir aufzuzeigen versuch-

ten, Stellung zu nehmen. Nur wenige grundsätzliche Bemerkungen.

Wenn B. eine spezifische Eigengesetzlichkeit der Ganzheiten leugnet, so scheint er einem wesentlichen Stück der Ganzheitsproblematik auszuweichen: nämlich der Frage, ob nicht Wahrscheinlichkeitstheoretisch gesehen jede Form von Ordnung das Eingreifen eines besonderen ordnungstiftenden Faktors erfordert, da Ordnung, apriori gesehen, unendlich unwahrscheinlicher ist als Unordnung. Das war auch früher meine Ansicht, wenn ich auch nicht wie B. (II, S. 105) meint, an eine geistige Teleologie gedacht habe (vgl. bes. »Strukturproblem«, Kantstudien 37, S. 112). Erneutes Durchdenken des Fragenkomplexes führte mich aber zu dem Ergebnis, daß es unstatthaft sei, für Fragen der Realisierung die Wahrscheinlichkeit von Ordnung und Unordnung im allgemeinen gegeneinander abzuwägen; realisiert kann ja immer nur ein konkreter Einzelfall sein und dafür gilt, daß ein bestimmter Fall von Ordnung nicht weniger wahrscheinlich ist als ein bestimmter Fall von Unordnung. Diese Erwägung gilt auch für Komplexphänomene, daher auch für das Weltganze¹⁾.

Nicht ganz zu befriedigen vermochte uns der Versuch, die Heterogenität des

Körperlichen und des Seelischen zu überbrücken. Eine Lösung dieses Fragenkomplexes wird, wenn überhaupt, so nur im Zusammenhange mit der Ausdeutung der Ergebnisse moderner Physik gelingen. Hierin dürfte der Standpunkt des Verf. nicht der einzig mögliche sein. Wenn B. das physikalische Weltbild ein Wirklichkeitsabstraktum nennt, so könnte man ebensogut den Versuch machen, es als Wirklichkeitsstruktur zu bezeichnen; Planks scheint dieser Auffassung zu sein (die Welt der Physik keine eigene Welt, eine bewußte Schöpfung des menschlichen Geistes, die sich dem Realen weitgehend annähert). Der raumzeitlich objektiv unbestimmte Massenpunkt legt eine solche Deutung nahe, da etwas in irgendeiner Hinsicht nicht Bestimmtes jeder Konkretisierung widerstrebt. Aber für B. ist Raum und Zeit selbst nur Hypothese, die Unbestimmtheit des Massenpunktes also wohl nur relativ zu den üblichen Raum- und Zeitvorstellungen gegeben, nicht aber relativ zu den quantentheoretisch geforderten. Es besteht dann kein Zwang, den physikalischen Positivismus aufzugeben, der ja auch durch die antisensualistischen Argumente Planks, wie B. richtig bemerkt, nicht getroffen wird.

Salzburg. Walter Del-Negro.

1) Unter Voraussetzung gleicher Möglichkeit der Fälle von Ordnung und Unordnung ist allerdings eine geordnete Welt nach dem Bernoullischen Theorem äußerst unwahrscheinlich. Ihr Vorhandensein bedeutet, daß die Voraussetzung falsch war und daß die tatsächliche Struktur der Welt die Fälle der Ordnung begünstigt (was durch die Postulierung von Naturgesetzen hinreichend umschrieben ist und keineswegs außerdem zur Annahme besonderer ordnungstiftender Faktoren zwingt). Meint man aber, daß eben das Vorhandensein einer derartigen Weltstruktur wiederum äußerst unwahrscheinlich sei, so gilt demgegenüber obige Erwägung, daß ein bestimmtes geordnetes Weltganzes nicht weniger wahrscheinlich ist als ein bestimmtes ungeordnetes Weltganzes.

Reinhard Buchwald, Schiller. Erster Band: Der junge Schiller. Zweiter Band: Schillers Wander- und Meisterjahre. Inselverlag 1937.

Seit Karl Bergers weitverbreitetem Zweibänder ist keine größere Gesamtdarstellung Schillers mehr erschienen. Die weitausgreifenden, auf gelehrter Einzelforschung beruhenden Riesenwerke Richard Weltrichs und Jacob Minors gelangten beide über die erste Hälfte nicht hinaus. Da inzwischen nicht nur manches Neue ans Licht getreten ist, sondern auch eine neue Generation ein neues Verhältnis zu Schiller gewann, wird es von vornherein begrüßt werden müssen, wenn wieder einmal eine Gesamtschau versucht wird.

Buchwald geht davon aus, daß Schiller selbst gelegentlich von einer »Geschichte seines Geistes« spricht und sich jedenfalls immer wieder bemühte, über den »Gang seiner Entwicklung« ins Reine zu kommen. Es war dies vor allem zur Zeit seiner beginnenden Bekanntschaft mit Wilhelm von Humboldt. Dieser hat 1830 die Skizze einer solchen Entwicklungsgeschichte entworfen: nicht ohne Hemmungen und im vollen Bewußtsein der schweren, verantwortungsvollen Aufgabe. Man darf also wohl sagen, daß Buchwald einen Gedanken aufgreift, welcher der Freundschaft Schillers und Humboldts entsprang.

Sein Werk ist auf weite Strecken rein biographischen Inhalts. Darin erblicke ich keinen Nachteil, sondern einen Vorzug. Nachdem die in der Nachkriegszeit üppig wuchernde »geistesgeschichtliche« Betrachtungsweise manche seltsamen Früchte gezeitigt hat, berührt es wohlthuend, wenn man wieder einmal eine verhältnismäßig anspruchslose, in

schlichtem Deutsch geschriebene Lebensdarstellung zu lesen bekommt, welche auf Quellenstudium beruht und die Kenntnis der Tatsachen bereichert.

Die Einleitung des Ersten Bandes entwickelt den Grundgedanken. Buchwald ist der Überzeugung, daß Schiller durch den kindermörderischen Willkürakt seines Herzogs (»der alte Herodes«) »die große Vergewaltigung seines Lebens« (S. 11) erlitt und dieses Trauma eigentlich niemals ganz überwand. Jugendpsychologisch gesehen, ist daran gewiß viel Richtiges; auch läßt sich nicht leugnen, daß Schiller selbst bis in die ersten Jahre nach seiner Verheiratung hinein immer wieder auf des Herzogs Gewaltakt und seine Folgen: die unendliche Erschwerung seiner Laufbahn, innere Zerrissenheit und Friedlosigkeit zu sprechen kommt. Aber soll der Biograph deshalb wirklich wünschen, daß »der zarte und fromme Knabe wie seine Landsleute Schelling und Hölderlin die Klosterschulen und das Tübinger Stift« (S. 13) durchlaufen hätte? Buchwald scheint mir zu übersehen, daß weder Schelling noch Hölderlin, weder Hegel noch Fr. Th. Vischer, Strauß oder selbst Mörike jemals ihrer theologischen Internatszeit froh gewesen sind. Es ließe sich hier eine Sammlung von Notschreien zusammensetzen, die denen Schillers kaum etwas nachgeben. Wenn der Dichter später einmal (Konzept vom 3. August 1795) an Fichte schreibt, daß er »weder durch seinen Bildungsgang noch von Natur zum Lehrer qualifiziert« sei, so war es ihm mit diesem Satze ohne Zweifel ernst, und man tut ihm kaum einen Gefallen, wenn man ihn in allzugroße Nähe des Katheders oder gar der Kanzel bringt.

Sehr ansprechend charakterisiert Buchwald Vater und Mutter Schillers — wie ihm überhaupt die kleineren Gestalten aus der Umwelt des Dichters besser gelingen, als die Überlebensgröße seines Helden selbst. Pastor Moser, Johann Friedrich Jahn, Professor Abel, Bibliothekar Reinwald werden mit bemerkenswerter Kongenialität von ihm dargestellt.

Vor allem ist er der Ludwigsburger Gymnasialzeit als sorgfältiger Quellenforscher nachgegangen. Es gelang ihm, von den einzelnen Lehrerpersönlichkeiten so deutliche Vorstellungen zu geben, daß unumwunden erklärt werden darf: diese Scholarchen sind nun endlich einmal so ernst genommen worden, wie sie sich ohne Zweifel selbst nahmen, als der kleine Schiller vor ihnen auf der Schulbank saß. (Urkunden und sonstige Nachweise zu diesem Kapitel teilt Buchwald im 41. Rechenschaftsberichte des Schwäbischen Schillervereins S. 14—83 ausführlich mit.)

In dem Abschnitt »Der Ertrag der Kindheit« lesen wir: »Schillers ganze Philosophie wurde schließlich im Grunde eine Philosophie der Kindheit. Die Forderungen, die er an den Menschen richtet, lauten auf eine Wiederherstellung der durch das Leben zerstörten Kindheit. Sein Streben nach einem Ideal war nichts anderes als die Wiedererweckung einer verlorenen Wirklichkeit. Heimweh und Sehnsucht nach der Kindheit erfüllten sein Leben und nicht weniger die Herzen seiner Helden« (S. 130 ff.).

Wären diese Zeilen wirklich so gemeint, wie sie lauten, so dürften Lektüre und Kritik hier abbrechen; denn schwerlich könnte man den stählernen Charakter Schillers gründlicher und

grundsätzlicher mißverstehen. Gewiß waren ihm jene elegischen Seelenregungen nicht fremd; niemals jedoch strebte er zu einer verlorenen Naivität zu — r ü c k wie Rousseau; die Erfüllung seines Ideals liegt in der Z u k u n f t und die Verletzungen, welche wir alle notwendigerweise in der rauhen Wirklichkeit erleiden, müssen durchgekämpft werden, wenn das »heroische Idyll« erreicht werden soll, welches Schiller immer vorschwebte: Herkules im Olymp! Aber im Grunde ist dies wohl auch die Meinung Buchwalds, und die Ausführungen über die »Philosophie der Kindheit« sind wohl — wie auch sämtliche Pestalozzi-Stellen — aus einem seiner pädagogischen Kollegs in das Schillerbuch hineingeraten.

Daß Jakob Friedrich Abel für den Karlsschüler als Lehrer und Erzieher besondere Bedeutung gewann, wurde stets behauptet; eine genauere Vorstellung von den Gedanken und Ansichten dieses Mannes war jedoch nicht leicht zu gewinnen. Buchwald hat nun aus alten Aktenbeständen manches herausgeholt, was Klarheit schafft. Die »Rede über das Genie« (S. 190 ff.) ist interessant; man kann daraus erkennen, daß Abels Wirken auf der unmittelbaren Frische beruhte, mit welcher er sich an den Schottischen Positivismus anschloß und »Menschenkunde« trieb. So weit wie Buchwald möchte ich jedoch in der Wertschätzung der Aufklärungspsychologie nicht gehen. Er schreibt: »Weitere Untersuchungen werden es sicher noch bestätigen, daß Schillers philosophische Entwicklung ganz und gar in der Philosophie seines Lehrers Abel wurzelt« (S. 199). Das ist ebenso übertrieben wie die Behauptung: »Durch sein ganzes Leben hat Schiller keinen

Denker so hoch verehrt wie Garve« (S. 215). Gewiß war Garve als Mensch und Schriftsteller gleich achtungswürdig. Es ist jedoch Schiller niemals eingefallen, ihn über Kant zu stellen.

Je weiter Buchwald in der Darstellung des philosophischen Entwicklungsganges voranschreitet, um so unergiebig, ja mangelhafter erweist sich seine Monographie. Die gedankenschwere Jugendlyrik wird überhaupt nicht, das philosophische Gespräch im Geisterseher höchst ungenügend analysiert; erst die Ausführungen über die Bedeutung der geschichtsphilosophischen Aufsätze Kants enthalten wieder einige Lichtpunkte. Im ganzen und großen jedoch bleibt Buchwald weit hinter dem von Tomaschek, Kuno Fischer, Kühnemann und verschiedenen anderen Geleisteten zurück. Dies im einzelnen nachzuweisen, ist im Rahmen einer notgedrungen kurzen Besprechung nicht möglich. Der Leser kann sich aber un schwer von der Richtigkeit meiner leider bedauerlich harten Feststellung überzeugen, wenn er etwa Heinrich v. Steins schmales Bändchen »Goethe und Schiller. Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker« (Reclam) mit Buchwalds philosophisch-ästhetischen Ausführungen vergleicht.

Allerdings stellte sich Buchwald auch eine ganz andere Aufgabe. Genau betrachtet, will er gar nicht dem Gange von Schillers Geistesentwicklung nachspüren. Er verfaßte sein Werk weder als Literaturgeschichtsforscher noch als Philosoph, sondern vielmehr als Erzieher und mit einer ausgesprochen pädagogischen Tendenz.

Auf S. 26 des Zweiten Bandes lesen wir, Schiller habe »die Überzeugung und Absicht gehabt, Volkslehrer und sitt-

licher Erzieher zu sein«. Ich wünschte, Buchwald hätte die Originalaussprüche zusammengestellt, auf welche er diese Behauptung gründet. Mir scheint jedenfalls beachtenswert, daß der Dichter am 27. Februar 1792 an Körner schrieb: »Ich bin und bleibe bloß Poet, und als Poet werde ich auch noch sterben.« Selbstverständlich schließt das nicht aus, daß Schiller in des Wortes höchster Bedeutung auch Lehrer und Erzieher seines Volkes geworden ist und als solcher gewürdigt werden muß. Wenn man aber die Geschichte seines Geistes zu schreiben gedenkt, so sollte man den letzten und schönsten Gewinn seines Daseins nicht als Absicht hinstellen. Diese Verwechslung ist es, was ich an Buchwalds Werk am meisten bedauere.

Schiller war Künstler; für nichts anderes hat er sein Leben eingesetzt; als Künstler war er von distanzgebietender, steil-heroischer Vorbildlichkeit. Sagte Goethe bewundernd von ihm: »Das war ein rechter Mensch, und so sollte man auch sein«, so ist dieser Ausspruch so zu verstehen, daß Schiller seine überreichen Anlagen so vollständig und allseitig entwickelte, daß er zuletzt nicht mehr »nur« Dichter, sondern als Dichter vollendet, das aber heißt menschlich-vorbildlich genannt werden darf. Die Kunst war und blieb, wozu er sich »berufen« wußte. Auf diese schlichte Wahrheit mit allem Nachdruck immer wieder von neuem hinzuweisen, ist keineswegs müßig; denn wenn die Bewertung Schillers insbesondere von seiten der Jugend in den letzten Jahrzehnten so häufig schwankte, so war daran vor allem die zwar gutgemeinte, aber grundverkehrte »pädagogische« Auffassung schuld, welche sich für verpflichtet

hielt: den genialen Dichter von vornherein und unter allen Umständen als »Volkslehrer und sittlichen Erzieher« darzustellen.

Gewiß ist Buchwald von superlativischer Begeisterung für Schiller erfüllt; aber sein Enthusiasmus ist von der Art, über welche die Jugend bestenfalls ein wenig nachsichtig lächelt. So z. B. wenn er die Luise Millerin als »Schillers schönste und ergreifendste Frauengestalt und zugleich als das Symbol der Schillerschen Dichtkunst überhaupt« feiert — und dann gleich wieder von Schillers bravem, aber recht kleinkalibrigem Schwager Reinwald schreibt: »er dichtete auch und zwar gar nicht schlecht«. Auch fehlt es bezeichnenderweise nicht an Stellen, an welchen der Biograph seinen Helden schulmeistert bzw. mit dem Ausdruck des Bedauerns auseinandersetzt, was Schiller seiner Ansicht nach hätte tun sollen. So heißt es z. B. S. 56 des Zweiten Bandes, er hätte 1783 mit Reinwald nach den nahen thüringischen Musenhöfen oder allein nach Berlin zu Nicolai fahren sollen, nicht aber wieder nach Mannheim zurück, und vor allem hätte er Frau von Wolzogen nicht mit seiner sofortigen Abreise drohen sollen, als sie ihm die Ankunft eines Verwandten in Bauerbach ankündigte, der noch dazu ein alter Karlsschulkamerad war. Auch die Beflissenheit, mit welcher Buchwald Schillers »Doppelliebe« aus der Welt zu schaffen sucht und das Verhältnis zu Frau von Kalb »richtigstellt«, hängt wohl mit seinen erzieherischen Absichten zusammen.

Gießen. Hermann Glockner.

T. E. Jessop, A Bibliography of David Hume and Scottish Philoso-

phy from Francis Hutcheson to Lord Balfour. London und Hull, A. Brown & Sons, Ltd. 1938. XIV und 201 S.

Der bekannte Professor der Philosophie am University College zu Hull legt hier die erste ausführliche englische Humebibliographie vor, die sich ihm während der Arbeit zu einer zeitgenössischen schottischen Hume-Kritik ausgeweitet hat. Die überraschende Fülle dieser kritischen Zeugnisse ließen es wünschenswert erscheinen, auch die gesamte »schottische Philosophie« in ihren Hauptzügen bibliographisch zu erfassen, so daß das mühsame Werk nun in zwei getrennte, aber in den älteren Perioden einander oft ergänzende Teile zerfällt, eine Hume-Bibliographie und eine Bibliographie der schottischen Philosophie von 1718 (G. Carmichael) bis 1889 (A. Gifford).

Der erste Teil (S. 3—71) gewährt besonders durch seine knappen Bemerkungen über Entstehungszeit, Preise und Aufnahme der einzelnen Werke auch einen guten Einblick in die zeitgenössische Kulturgeschichte; die zahlreichen Übersetzungen der Werke Humes in alle Kultursprachen geben einen Begriff von Humes nachhaltiger und dauernder Wirkung. Auch einige bibliographische Berichtigungen des Hume-Kanons sind dem Verfasser gelungen. Die Schriften über Hume konnten der hohen Druckkosten wegen nur in Auswahl gegeben werden; doch überzeugten mehrere Stichproben von der Reichhaltigkeit auch dieses Abschnittes; gerade auch deutsche Veröffentlichungen sind weitgehend berücksichtigt.

Der zweite Teil (S. 73—184) beabsichtigt eine bibliographische Erfas-

sung der »schottischen Philosophie seit ihrer Erneuerung unter Hutchesons Einfluß«. Verf. versteht darunter »einen liberalen Empirizismus mit einer Vorliebe für Introspektion auf ethischem und ästhetischem Gebiete. Indem sich dieser Empirizismus durch Streifzüge in geschichtliche, soziologische, physikalische und physiologische Gebiete erweiterte, entwickelte er sich zu einer philosophischen Haltung, die, mit zunehmender Objektivität, den Hinweisen der Erfahrung größere Vorrechte einräumte als den Entscheidungen des abstrakten Denkens« (Vorwort). Auf diese Weise mußte in der Entwicklung des schottischen philosophischen Gutes der Einstrom des deutschen Idealismus, der 1865 mit J. H. Stirling begann und von den Brüdern Edward und John Caird aufgenommen und erweitert wurde, unberücksichtigt bleiben, da diese ganze Bewegung entwicklungsge- schichtlich vielmehr mit der gleichgerichteten englischen in unlösbarem Zusammenhang steht.

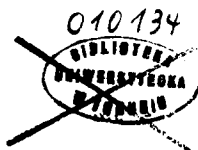
Bemerkenswert und für die Würdigung der schottischen Philosophie von ausschlaggebender Bedeutung ist die Tatsache, daß von den 79 im zweiten Teil berücksichtigten Namen fast die Hälfte Geistliche und über die Hälfte

Universitätslehrer waren. Das bedeutendste Zeugnis dieses schottischen religiösen Intellektualismus sind wohl die bekannten von Lord Gifford letztwillig gestifteten »Gifford Lectureships in Natural Theology«. Die von edler Toleranz beseelten Bestimmungen der Stiftung werden S. 185 f. im Auszug mitgeteilt, nebst einer dankenswerten Liste der seit 1889 an den vier schottischen Universitäten Aberdeen, Edinburgh, Glasgow und St. Andrews gehaltenen Vorlesungen.

Bei einer bewußt eklektisch gehaltenen Bibliographie ist es mißlich, mit dem Verfasser über Aufgenommenes oder Nichtaufgenommenes zu rechten, besonders wenn die Auswahl so umfassend ist wie die vorliegende. Gleichwohl erlaube ich mir folgende Ergänzungen: R. Metz, Die Philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien, 2 Bde. Leipzig 1935 (berücksichtigt weitgehend schottisches Gedankengut, von Thomas Reid bis Lord Balfour; Th. Zangenberg, Ästhetische Gesichtspunkte in der englischen Ethik des 18. Jahrhunderts, Langensalza 1918 (= F. Manns Pädagogisches Magazin, Heft 671; auch Diss. Leipzig 1917. Enthält Kapitel über Hutcheson, Hume, Smith und Home).

Gießen.

Walther Fischer.



BIBLIOTEKA
UNIwersytecka
010134/1939
W TORUNIU