

ZEITSCHRIFT
FÜR DEUTSCHE
KULTURPHILOSOPHIE

BAND 2



2.2.37.

27m 1



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

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

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 2



1 9 3 6

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

1937: 117



1611

2 Zn 1



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Cusanus — Paracelsus — Böhme. Ein Beitrag zur geistigen Ahnenforschung unsrer Tage. Von Theodor Haering	I
Vom Wesen der Strafe. Von Karl Larenz	26
Wilhelm Diltheys Pädagogik. Von Friedrich Berger	51
Hegel und der preußische Staat. Zur Herkunft und Kritik des liberalen Hegelbildes. Von Gerhard Dulckeit	63
Der Zeitgeist des Barock und seine Verewigung in Leibnizens Gedankenwelt. Von Dietrich Mahnke	95
Die Vorbereitung der Phänomenologie des Geistes in Hegels Jenenser Systementwürfen. Von Justus Schwarz	127
Heinrich von Stein als Lehrer und Erzieher. Tagebuchaufzeichnungen von Richard Elster. Herausgegeben von Günter Ralfs	160
Zur gegenwärtigen Lage der deutschen Universität. Von Georg Dahm	211
Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. Von Max Wundt	225
Die ästhetische Problemstellung. Systematische Untersuchungen im Anschluß an ihre historische Entwicklung. Von Hermann Glockner	251

Notizen:

Hermann Glockner, Johann Eduard Erdmann (Franz Böhm)	78
Heinrich Rickert, Grundprobleme der Philosophie (Paul Bommersheim)	84
Lenore Kühn, Die Autonomie der Werte. Zweiter Teil: Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen und seine Abwandlung (J. Münzhuber)	87
Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 2. Aufl. (August Faust)	194
Hans Heyse, Idee und Existenz (August Faust)	194

	Seite
Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Billige Ausgabe mit einem Schlußkapitel »Die Philosophie im 20. Jahrhundert« und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung herausgegeben von Heinz Heimsoeth (August Faust)	194
Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 2. Aufl. (Bruno Bauch)	204
Rudolf Metz, Philosophische Strömungen der Gegenwart in Großbritannien (Walther Fischer)	275
Julius Binder, Grundlegung zur Rechtsphilosophie (M. Wundt) .	281
Kurt Stavenhagen, Das Wesen der Nation (Ernst Rudolf Huber)	285
Hans Welzel, Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht. Untersuchungen über die ideologischen Grundlagen der Strafrechtswissenschaft. (Gerhard Dulckeit)	291
Otto Friedrich Bollnow, Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis. (Ernst Lange)	297

CUSANUS — PARACELsus — BÖHME.

EIN BEITRAG ZUR GEISTIGEN AHNFORSCHUNG UNSRER TAGE.

VON

THEODOR HAERING (TÜBINGEN).

I.

Eigentlich — meint Jean Paul irgendwo einmal — müßten die Enkel notwendig ihren Großvätern wieder ähnlich werden; denn die Söhne wollten doch meist das Entgegengesetzte wie die Väter, und die Söhne der Söhne wieder umgekehrt. Dies Wort Jean Pauls mag zunächst vielleicht mehr scherzhaft gemeint sein; aber, wenn es auch nicht ratsam sein dürfte, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen, so liegt doch gewiß in vielen Fällen ein Körnlein Wahrheit darin. Viel bedenklicher jedoch mag es zunächst erscheinen, diesen Satz gar auf weltgeschichtliche Epochen anzuwenden und dieselben in das Verhältnis von Großvater, Vater und Sohn in diesem Sinne zu bringen. Stellt doch sogar schon die Voraussetzung eines solchen Tuns: die Notwendigkeit, solche Epochen überhaupt einmal in dieser Weise reinlich voneinander abzugrenzen und sie überdies noch nach Art menschlicher Individuen einheitlich zu charakterisieren, ein Unterfangen dar, das nur in den seltensten Fällen wirklich ganz befriedigt.

Trotzdem gibt es solche Fälle, wo aufeinanderfolgende weltgeschichtliche Abschnitte sich nicht nur mit geradezu aufdringlicher Evidenz voneinander abheben und in sich einheitlich charakterisieren lassen, sondern wo auch wirklich — mindestens hinsichtlich einiger ihrer Haupteigentümlichkeiten — jede folgende Epoche in fast kontradiktorischem Gegensatz zu der vorhergehenden steht. In solchen Fällen ist dann aber in der Tat offenbar der Sachverhalt jenes Jean Paulschen Satzes gegeben, so daß man ohne allzugroße Gewaltsamkeit und geschichtsphilosophische Anmaßung jenes Schema anwenden und weitere Einzelfolgerungen daraus ableiten darf. Ein Gesetz freilich wird auch dann nicht gefunden sein, das uns ermächtigte, Analoges auch für weitere, künftige Fälle zu prophezeien.

Denn ob ein andermal die historische Entwicklung wirklich auch wieder gerade in Gegensätzen verlaufen wird, wie in jenem schon vorliegenden Fall, ist keineswegs sicher, und es geht nicht an — ein Fehler, von dem Hegels Gedanke der *ü b e r a l l* in dialektischen Gegensätzen verlaufenden Geschichtsentwicklung trotz aller Rettungsversuche nicht ganz freizusprechen ist, — dieses Schema zu einem rein naturalistischen, d. h. gleich einem Naturgesetz sich durchsetzenden zu machen. Ebensowenig, ja noch viel weniger, wie schon jenes Jean Paulsche individuelle gegensätzliche Verhältnis von Vater und Sohn. Ist es doch einfach eine Tatsache, daß vielleicht ebenso oft die Söhne ihren Vätern sogar sehr ähnlich sind; und nur eine Epoche, die schon als ganze in sich selbst gegensätzlich ist, wird den seit Turgenjeff fast als Dogma geltenden Gegensatz der Generationen in vielleicht überwiegendem Maße aufweisen. Ebenso also wäre auch eine Aufeinanderfolge nicht gegensätzlicher Epochen sehr wohl denkbar. Ob dies aber irgendwo der Fall ist, hängt von allen möglichen Gründen ab, von denen hier nicht die Rede sein kann; unter denen aber auch, wie wir noch sehen werden, solche sind, die ein dem Prophezeien des Naturwissenschaftlers ähnliches Verhalten und eine entsprechende Notwendigkeit für immer ausschließen. Nicht zum Prophezeien also, sondern nur dazu, bei gegebener ähnlich gegensätzlicher weltgeschichtlicher Lage, sich die Einzelauswirkungen derselben klarer und verständlicher zu machen, wird die Anwendung jenes Schemas dienen können.

Ein solcher methodischer Glücksfall scheint mir nun aber, aufs Große gesehen, bei einem Vergleich der gegenwärtigen Zeitenwende (die sich, wie schon mehrfach, in Deutschland zuerst mit besonderer Eindringlichkeit zu erkennen zu geben scheint,) mit der zeitlich nächst vorangehenden um 1500 tatsächlich vorzuliegen. Natürlich, wie gleich zu Anfang ausdrücklich betont sei, nicht vollkommen rein, sondern nur in den Hauptzügen; also, mit erkenntnismäßiger Überheblichkeit gesprochen: von allerhand Nebenzügen vielfach »verunreinigt«, d. h. überlagert und gekreuzt. Aber wo ist eine Wissenschaft (die Geometrie und Naturwissenschaften nicht ausgenommen), die anders vorgehen könnte als so, daß sie die ganze verwirrende und unfaßbare Fülle der Formen der Wirklichkeit zunächst nur auf einige — immer ideale — Grund- und Normaltypen bezieht und sie so »konstruierbar« macht? Auch der Geschichtsphilosoph hat sich daher derselben Methode nicht zu schämen.

Nun leugnet bekanntlich niemand, daß die heute (besonders deutlich in Deutschland) bekämpfte Geisteshaltung der nunmehr im Vergehen begriffenen Epoche — mag man dieselbe nun als die des Liberalismus oder Individualismus oder Subjektivismus oder Materialismus oder Naturalis-

mus oder gar Marxismus oder sonst irgendwie bezeichnen — nur der letzte Ausläufer und Höhe- oder Tiefpunkt desjenigen Geistes war und ist, dessen Beginn wir — unter den Namen Renaissance, Humanismus, Reformation usw. — in der nächst vorhergehenden Zeitenwende, ungefähr um das Jahr 1500, erkennen. Auch wer die größten Bedenken haben mag, Epochen leichthin voneinander abzugrenzen, und sich der Langsamkeit und Kontinuität alles solchen Geschehens, trotz aller Gegensätze, vollkommen bewußt ist; auch wer es ferner nicht leicht nimmt, den Geist einer Zeit auf eine einheitliche Formel zu bringen, und der unendlichen Komplexität desselben aufs Klarste eingedenk ist: — auch ein solcher kann doch wohl nicht leugnen, daß, nicht lange nach dem genannten Zeitpunkt, vieles, ja fast alles im geistigen Leben des Abendlandes anders, ja gegensätzlich anders geworden war, als in der vorangehenden Zeit des Mittelalters; und daß, wenn man zurückschaut, die ersten Erscheinungen dieser Änderung, als einer allgemeinen und weltgeschichtlichen, sich um jenes genannte Jahr herum deutlicher zu zeigen und abzuheben beginnen. Sieht man nun aber weiter, wie auch damals in vielen Hauptzügen dieses Neue in der Tat geradezu in bewußtem kontradiktorischem Gegensatz zu gewissen Grundzügen des Mittelalters auftrat, und — was das Wesentlichste ist — daß die Gegensätze, um die es sich damals handelte, in der Tat vielfach ganz ähnliche waren, wie die, um die es auch heute — nur in umgekehrtem Sinne — wieder geht: — dann will es mir in der Tat scheinen, daß hier einer von den Fällen vorliegt, wo es auch für den in historischen Konstruktionen Vorsichtigsten keinen Übermut bedeutet, jenen Jean Paulschen Satz anzuwenden und in seine Konsequenzen zu verfolgen.

2.

Sind aber zunächst einmal diese allgemeinsten Voraussetzungen für einen Vergleich zweier solcher Zeitenwenden, sozusagen als Großvater und Enkel, gegeben, so wird offenbar diese Möglichkeit in besonders gesteigertem Maße sich bei den als *Übergangerscheinungen* zu bezeichnenden Persönlichkeiten und Geistesströmungen zeigen, welche in mehr oder weniger bewußter Weise die gegensätzlichen Züge des Alten und des Neuen (welche zugleich, bei der anderen Zeitenwende, umgekehrt diejenigen des Neuen und des Alten sind) deutlich sichtbar *verei*nigen.

Solche Übergangerscheinungen haben, über diesen ihren allgemeinen historischen Vergleichswert hinaus, für uns Deutsche aber noch den besonderen, ich möchte sagen: persönlichen und Gemütswert, daß, wie oft und von den verschiedensten Seiten schon betont worden ist und wie auch

ich im folgenden an einigen Beispielen zeigen möchte, gerade der Deutsche Geist, im Unterschied von dem anderer Völker, von jeher durch die mehr oder weniger bewußte und zwar lebendig-dialektische Vereinigung von Gegensätzen besonders gekennzeichnet gewesen ist. Eine Gabe, die freilich gewiß und leider allzuoft auch ein Danaergeschenk des Schicksals gewesen ist, sofern eine solche Geisteshaltung, gegenüber und im Kampf mit einseitigeren Geistern, im gewöhnlichen Lauf des Lebens oft eine wesentliche Erschwerung, ja eine Gefährdung der Existenz bedeuten muß. Aber wie dem auch sei — es dürfte kein Zufall sein, daß fast alle wirklich einheitlichen Übergangerscheinungen der Zeitenwende um 1500 im oben gemeinten Sinne; z. B. ein Cusanus, Paracelsus und Böhme, die wir im folgenden als solche besonders erweisen werden, gerade Deutsche gewesen sind. Und eben darum wird auch das Studium gerade dieser Übergangerscheinungen nicht nur allgemein, für die vergleichende Untersuchung und Kenntnis jener Zeitenwenden und für die Gegenwart überhaupt, sondern insbesondere gerade auch für den Deutschen Geist und für die Erkenntnis seines Wesens von besonderer Bedeutung sein können. Es wird an ihnen gerade für uns Deutsche manches zu lernen sein.

Ja, darf man nicht vielleicht sogar, ohne Überheblichkeit, noch weiter gehen und den Wert solcher Übergangerscheinungen noch allgemeiner und universaler sehen? Könnte es nicht sein, daß gerade in ihnen der eigentliche Sinn der Menschheitsgeschichte, auch in ihren scheinbar gegensätzlichsten Epochen, mehr als anderswo zum Durchbruch und zur Erscheinung käme? Erweist sich ja doch überhaupt für den tiefer eindringenden Blick auch der scheinbar gegensätzlichste Wechsel der Geistesepochen — und wir stehen nicht an, sowohl den von 1500 als den heutigen oder heute sich anbahnenden für einen solchen zu halten, — in Wahrheit doch immer mehr als bloßer Dominanzwechsel, d. h. nur als ein — freilich oft recht radikaler — Wechsel der jeweils v o r h e r r s c h e n d e n Charakterzüge einer Epoche. In Wahrheit wird immer auch das entgegengesetzte Moment, nur stark zurücktretend und unterliegend, sich doch noch irgendwie als ebenfalls vorhanden erweisen lassen; wie es in jenen Übergangerscheinungen dann nur klarer und deutlicher und fast im Gleichgewichtszustande der Fall ist. Und legt dies nicht den Gedanken nahe, daß in all dem vielleicht sogar ein weltgeschichtlicher Hinweis darauf liege, daß nicht in der einseitigen Gegensätzlichkeit, so notwendig sie, als Durchgang, für alles lebendige Geschehen gewiß sein mag, oder in einer ihrer beiden Seiten allein der Weisheit letzter Schluß und der eigentliche Sinn der Geschichte liege, sondern in deren — freilich lebendiger — Einheit? Wollte man dem entgegenhalten, daß es eine Hybris und eine Anmaßung sei, vom Sinn der Ge-

schichte überhaupt zu sprechen oder nach einem solchen suchen zu wollen, so wäre darauf zu erwidern, daß es noch nie wirklich einen Historiker gegeben hat, der nicht — wenigstens unbewußt — einen solchen vorausgesetzt hätte, ja sogar voraussetzen mußte, wenn er nicht aufhören wollte — Historiker zu sein und von wirklicher »Geschichte« überhaupt zu reden. Ich persönlich würde sogar noch hinzufügen zu dürfen glauben, daß von allen Versuchen, einen Sinn in der Geschichte zu finden, derjenige mir noch immerhin am meisten Wahrscheinlichkeit zu besitzen scheint, der sich nicht genötigt sieht, einen großen Teil alles Geschehens, als sinnwidrig, zu streichen, sondern der — wenigstens der Absicht nach — auch die gegensätzlichsten Erscheinungen in sein Gesamtbild hineinzuzuordnen und damit etwas Ähnliches zu geben sucht, wie es eine Theodizee der früheren Jahrhunderte ebenfalls in ihrer Weise zu geben vermeinte; ein Unternehmen, um das in Wahrheit wie gesagt überhaupt kein Historiker, ja wohl kein aufrichtiger Mensch herumkommt. Wobei nach meiner Meinung freilich wieder nie vergessen werden darf, daß mit einem solchen »Sinn der Geschichte« niemals ein naturhaft und notwendig sich Verwirklichendes gemeint sein darf, sondern eine »Idee«, deren Verwirklichung, neben unendlich vielen anderen Faktoren, sehr wesentlich auch vom freien Willen des Menschen, insbesondere seiner Führer, abhängig bleibt.

In diesem Sinne scheint mir daher in Übergangerscheinungen wie den hier zu behandelnden der Zeitenwende um 1500 ein Gegenstand der Betrachtung gegeben, der nicht nur allgemein für den epochenvergleichenden Historiker oder auch nur für den immer gegensätzlichen Deutschen Geist von besonderer Bedeutung ist oder doch sein sollte, sondern darüber hinaus schließlich für jede geschichtsphilosophisch-weltanschauliche Besinnung überhaupt.

3.

Es ist für unsere Zwecke nunmehr zunächst nötig, wenn auch mit allem schon oben angedeuteten Vorbehalt, mit kurzen Strichen einige besonders wesentliche Züge herauszuheben, durch die sich, nach allgemeiner Anerkennung, die um 1500 erwachende Geisteshaltung der Neuzeit von der des Mittelalters unterschied. Wesentliche Züge werden hiebei für uns solche sein, die in erster Linie für das Verständnis dieser Zeiten selbst grundlegend sind, insbesondere aber und vor allem diejenigen unter ihnen, welche zugleich auch für die heutige Zeitenwende wiederum charakteristisch sind. Wir begnügen uns hier mit zwei in beiderlei Sinn besonders wichtigen Gegensätzen.

Man pflegt gewöhnlich und mit Recht einen ersten Hauptunterschied der beiden Epochen in dem Übergang von transzendenter d. h. auf eine Überwelt bezogener bzw. ganz in ihr ruhender Weltbetrachtung zu weltimmanenter, Diesseitigkeitsstimmung atmender zu sehen. In der Tat ist dies wohl der auffälligste Unterschied beider Geisteshaltungen. Der Wertakzent hat sich vollkommen verschoben: die diesseitige, vor allem auch die sinnliche diesseitige »Welt« und »Natur« und »der Mensch« in seinem natürlichen Dasein haben Eigenwert bekommen und stehen für sich im Zentrum des Interesses, während ihnen vorher fast nur in dem selbstverständlichen Bezug auf eine höhere Welt, und eingestuft in diese umfassendere Universalwirklichkeit, Wert zugeschrieben wurde. Aus der Welt, der Natur und dem Menschen Gottes wird die sich selbst genügsame in sich selbst schwingende Welt, das »Universum« des Astronomen, die »Natur« des Naturwissenschaftlers; und auch der »Mensch« insbesondere wird zum in sich selbständigen Wesen, das zugleich in einer ganz anderen, selbtherrlichen Weise der Welt ihren Sinn und ihr Gepräge gibt als zuvor. Und auch am Menschen selbst ist es, wie die moderne Medizin wie Kunst zeigt, ebenfalls vielfach auch wieder gerade der im eigentlichsten Sinne »natürliche« Mensch, sogar die rein physische Struktur desselben, die besonderes Interesse erweckt und besondere Wertung erfährt; während früher der menschliche Leib oft höchstens noch als Gefäß und Werkzeug des göttlichen Geistes oder überhaupt fast nur mehr mit halb schlechtem Gewissen eine positive Wertung gefunden hatte.

All das ist freilich keineswegs mit einem Schlage da; und von den späteren Extremen vollends, wo diese Diesseitigkeit bis zu einer nicht mehr nur naturalistischen, sondern geradezu materialistischen Weltbetrachtung gesteigert erscheint, oder wo das Ideal der »Humanität« alles nur noch auf diesseitige Menschlichkeit bezogen erscheinen läßt, ist, von wenigen, freilich auch schon recht charakteristischen Ausnahmen abgesehen, in der ersten Zeit noch nicht viel zu spüren. Aber es ist gar keine Frage, daß wenigstens die Richtung hierauf schon damals sich anbahnt. Das praktische Tun wie das theoretische Erkenntnisinteresse des Menschen wird immer mehr und immer ausschließlicher auf das »natürliche« Diesseits eingestellt und von jeder Transzendenz immer bewußter abgelöst.

Mit diesem ersten Hauptzug der neuen Zeit, diesem Übergang von Transzendenzbezogenheit zur Diesseitigkeit, hängt der zweite hier zu nennende in vieler Beziehung eng zusammen. Aber er ist doch nicht etwa bloß eine Teilerscheinung oder auch — unter anderem Gesichtspunkt — eine bloße Verallgemeinerung desselben und ist darum mit Recht eigentlich immer selbständig neben jenen ersten gestellt worden. Es ist der Zug der praktischen

wie theoretischen *Verselbständigung* des Menschen, der Übergang von allseitiger Autoritätsgebundenheit zum Pochen auf die eigene Kraft und Freiheit. Diese *Verselbständigung* ist nicht etwa nur ein Sichlösen von transzendenten Autoritäten, sondern auch von vielen anderen, z. B. auch einfach von dem für das Mittelalter selbstverständlichen Verflochten- und Eingebundenheitsein in überindividuelle Verbände sozialer und anderer Art; eben darum ist dieser zweite Zug nicht etwa nur eine Folge- und Teilerscheinung des ersten. Ebenso wenig zeigte sich umgekehrt jene Diesseitigkeitsgesinnung bloß in der *Verselbständigung* des Menschen. Eben darum kann auch umgekehrt jener erste Zug nicht bloß als Spezialfall dieses zweiten angesehen werden. Vielmehr haben wir beide Züge als unabhängige, wenn auch sich vielfach kreuzende anzusehen. Auf jeden Fall ist nicht zu leugnen, daß, wie in jenem ersten Gegensatz von Diesseitigkeit und Transzendenz die Wurzeln für den späteren extremen Naturalismus, ja Materialismus, so hier in diesem zweiten von Autoritätsgebundenheit und Selbständigkeit (Freiheit) des (einzelnen) Menschen die Wurzeln für spätere Extreme wie die (sittliche u. a.) Autonomie des Einzelnen (das »Auf sich selber steht er da ganz allein«) und sogar schließlich für den absoluten Individualismus, Subjektivismus, ja Solipsismus zu suchen und zu finden sind. Hier wird dann wirklich nur noch das eigne Urteil und das eigene Interesse des einzelnen Menschen überall das A und O sein und alle überindividuellen und sozialen Belange werden dann etwa nur noch als das Produkt solcher »atomistischer« Kräfte rein »summativ« verstanden werden; während für das Mittelalter vielmehr umgekehrt die überindividuellen Fluida von Familie, Beruf, Stand, Stadt, Volk, Kirche usw. die selbstverständlichen Lebenselemente des Individuums waren, in die der Mensch, wie der Fisch in das Wasser, hineingeboren ist und in denen er allein zu leben und zu atmen vermag. Hier erst kann dann der einzelne sich beliebig auch wieder aus diesen Bildungen lösen, deren Ursprung und Schöpfer er ja selber ist; und an die Stelle der selbstverständlichen Einordnung tritt der Revolutionär. Aber auch auf dem Erkenntnisgebiet, ebenso wie auf diesem praktisch-sozialen, wird die eigene Erfahrung und die eigene Vernunfttätigkeit, unter Ablehnung aller bloß hingenommenen Autoritäten und Idole (Bacon) — seien es solche der Kirche oder ein Aristoteles oder Galenus, oder aber die Macht der Gewohnheit, der Sprache, der Tradition usw., — immer mehr das allein Ausschlaggebende werden: immer extremer werden der reine Empirismus und der reine Rationalismus — diese an sich gegensätzlichen Geisteshaltungen, aber hier unter der gleichen Losung der Selbsttätigkeit und unabhängigen Freiheit menschlichen Erkennens zusammengeschlossen — sich entwickeln können; und Besinnungen über die »rich-

tige Methode« hiefür sind es eben darum, welche einen Hauptteil des Schrifttums dieser neuen Zeit ausmachen ¹⁾).

So sind es überall die Gegensätze, kurz gesagt: von Transzendentismus und Immanentismus, von Autoritätsgebundenheit und Freiheit, welche die ganze Zeit beherrschen und immer mehr auch den eigentlichen Sinn der großen mittelalterlichen Hauptprobleme: der Kämpfe zwischen Realismus und Nominalismus, zwischen Intellektualismus und Voluntarismus verwandeln und auszumachen beginnen, sofern — wie hier leider nicht im einzelnen nachgewiesen werden kann — das Neue, der Kampf für Immanenz und für Freiheit, immer mehr — bewußt oder unbewußt — die Nominalisten und Voluntaristen zu seinen Kämpen macht und zählt.

Um diese beiden großen Gegensätze wird denn auch schließlich in jenen drei Hauptbewegungen offensichtlich gerungen, die recht eigentlich die Repräsentanten dieses Kampfes um den neuen Geist nach allgemeinem Urteil sind: in der Renaissance ebenso wie im Humanismus und in der Reformation. Was die Renaissance, weithin unter Berufung auf die — eben deswegen — wieder entdeckte Antike, im Grunde beseelt und treibt, ist ja doch auch nichts anderes, als eine oft bis ins Extrem getriebene Diesseitigkeitsstimmung einerseits — *chi vuol esser lieto, sia!* — und ein ganz unbändiges Kraftbewußtsein des Einzelnen andererseits: ein unendlicher Drang nach freier und ungehemmter, von keiner Fessel beschwerter, oft bis ins absolut Verantwortungslose gesteigerter Betätigung des Einzelnen in jeder Richtung, sei es im Ausleben der persönlichsten Leidenschaften sei es in den herrlich freien Schöpfungstaten jeglicher menschlicher Genialität, wie sie uns ja gerade für den »Renaissancemenschen« im eigentlichsten Sinne typisch sind.

Nichts anderes aber ist es ja schließlich auch, was der schon seinem Be-

1) Es wird unten noch besonders zum Ausdruck kommen, daß damit selbstverständlich das Vorkommen des jeweils entgegengesetzten Zuges auch in der anderen Epoche keineswegs gelegnet wird; weder in dem Sinne, daß auch in ihr oft sogar bedeutende Vertreter auch dieser anderen Seite sich befinden, noch in dem anderen, daß es überhaupt nirgends ganz reine Typen gibt und daß vielmehr, wenn auch sehr zurücktretend, sogar überall auch die andere Seite anklingt. Wir haben längst einsehen gelernt, wie wenig es angeht, etwa im Mittelalter nur weltflüchtiges oder dunkel-autoritätsversklavtes Leben zu sehen. Trotz alledem aber ist gar nicht zu leugnen, daß auch die diesseits- und sinnesfrohesten Feste, etwa die Volksfeste des Mittelalters, in einer Weise überall ganz selbstverständlich nicht bloß äußerlich (durch sie begleitende religiös-kirchliche Zeremonien usw.), sondern für das ganze Lebensgefühl in eine nicht diesseitige Atmosphäre eingetaucht sind, für die auch auf den lustigsten Fastnachtsbetrieb selbstverständlich der Aschermittwoch folgt, ja auch Fastnacht im Grunde eben doch ein irgendwie religiös-kirchlich Begründetes und Erlaubtes ist. Ebenso ist selbständiges und freies Denken im späteren Sinn damals in sich selbst und selbstverständlich »Häresie«; und tritt so aus dieser Atmosphäre, auch im Gegensatz, doch nie heraus.

griff nach »weltläufige« Humanismus mit seiner bewußt auf »Weltweisheit« gestellten und auf urbane Verfeinerung und Vollendung aller diesseitigen menschlichen Lebensformen so erpichten Geisteshaltung will. Ebenso auf der anderen Seite mit seinem vom Menschen selbst alles erwartenden kulturellen Humanitätsideal wie überhaupt seinem Ideal eines Menschen, der sich bewußt von allen Fesseln bisheriger Schulautoritäten frei gemacht hat. Ist nicht in seinen Kreisen bezeichnenderweise auch das stoische Ideal der freien in sich ruhenden, unabhängigen Persönlichkeit wieder wach geworden und das Interesse an den persönlichen Schicksalen der Einzelpersönlichkeit, wie es sich in dem Wiedererwachen der Autobiographie verrät?

Ja, auch die Reformation verleugnet, obwohl sie gewiß noch weithin mittelalterlich durchwachsen und verflochten ist, im Grunde, gerade in dem Neuen, das sie bringt, jene beiden Hauptzüge nicht. Hat sie nicht in Luthers Sinn gerade auch das einfache diesseitige Leben in Familie und Beruf oder auch den Staat stärker wieder, als auch in seiner natürlichen Gegebenheit wertvoll und, religiös gesprochen, gottnahe rehabilitiert? Im Gegensatz zu einer Wertung, die fast nur noch an den auch äußerlich »gottgeweihten«, d. h. transzendenzbezogenen Lebensgestaltungen und Berufen in Wahrheit einen wirklichen und höhern Wert anerkannt hatte? Daß auch ein Kriegermann und ein Bauer (nicht mehr nur ein Priester und Mönch) in gottseligem Stande sein könne, war etwas, was, trotz aller hier selbstverständlichen religiösen Verflogenheit, doch gewiß eine Entdeckung in derselben Richtung bedeutete, wie die Rehabilitierung der Diesseitigkeit in jener ganzen Zeitwende; ja man kann nicht einmal völlig leugnen, daß hiemit sogar auch für spätere extreme und gewiß gar nicht im Sinne Luthers gelegene Verselbständigungen sozialen Lebens und ihrer Ablösung von aller Beziehung zur Transzendenz doch in gewissem Sinne ein psychologischer und historischer Anfang und Anknüpfungspunkt gegeben war. Und wer könnte verkennen, daß Luthers Kampf gegen die herkömmlichen kirchlichen Autoritäten und die Stellung des Christen auf sich und seinen persönlichen Glauben nicht doch auch wieder, trotz allem was an anderen Gedanken dagegen steht, in der Linie jenes zweiten von uns genannten Zuges der Neuzeit: der Verselbständigung des Individuums lag und deshalb auch als ein besonders Neues damals empfunden wurde? Trotz all dieses zweifellos Neuen ist freilich zu sagen, daß gerade Luther wiederum in Wahrheit doch vielmehr zu jenen spezifisch deutschen *Übergangserscheinungen* gehört, welche mit vollem Bewußtsein sich nicht einseitig dem Neuen allein verschrieben, sondern Altes und Neues, Transzendenz und Immanenz, Gebundenheit und Freiheit miteinander zu ver-

binden wußten. Eben deshalb ist er den Schwärmern, aber schließlich doch auch den Bauern entgegengetreten, sobald sie die Freiheit eines Christenmenschen oder die ihm sonst gewiß ebensosehr am Herzen liegende Diesseitigkeit auf Kosten und ohne die zugehörige entgegengesetzte Bindung oder gar auf Kosten der transzendenten Werte allein und übertreibend im Auge hatten. Luther zeigt sich in dieser Doppelheit gerade wiederum als den eigentlich deutschen Reformator. Ebenso wie man schon auf erkenntnistheoretischem Gebiet bemerkt hat, daß etwa neben dem vor allem in Frankreich gepflegten Rationalismus und dem mehr in England einheimischen Empirismus in Deutschland vorwiegend, und zwar schon lange vor Kant, auch schon bei Cusanus, Paracelsus, Böhme, Leibniz usw., die *V e r b i n d u n g* beider Erkenntnisquellen das Ideal und die Grundhaltung bildet —: ebenso ließe sich auch zeigen, wieviel einseitiger auch die Reformatoren nicht deutschen Geblütes gegenüber Luther gewesen sind. Auch hier freilich ist dies alles nie absolut, sondern immer nur im Sinne einer Dominanz und eines Vorwiegens solcher Einstellungen gemeint.

4.

Wie schon in Luther, den wir hier nur als Nichtphilosophen ausscheiden, scheinen mir nun aber vor allem auch in den philosophischen Weltanschauungen des Kusaners, des Paracelsus und Böhmes Übergangerscheinungen in diesem Sinne vorzuliegen; also Geisteshaltungen, die nicht, wie manche andere Gestalten dieser Übergangszeit und wie auch sie selbst oft mißverstanden worden sind, nur eben zwischen den Gegensätzen des Alten und Neuen haltlos und unentschieden hin und her schwanken, sondern die mehr oder weniger bewußt beide Komponenten in sich ins Gleichgewicht bringen und zu einer lebendigen dialektischen Einheit in dem oben dargelegten und zugleich als spezifisch deutsch bezeichneten Sinne zu verbinden wissen. Damit ist freilich zugleich gesagt, daß diese Betrachtung ihrer Geisteshaltung als »Übergangerscheinung« hier wirklich nur als historische Konstruktion, als eine Ziehung von Hilfslinien angesehen werden darf, also keineswegs die lebendige Einheit ihrer Persönlichkeit leugnen will und sie etwa zu zwispältigen Geistern stempeln soll.

Um dies einzusehen, ist es freilich nötig, zunächst manches an ihrer herkömmlichen Auffassung zurechtzurücken, was gerade diese ihre hier behauptete Geistesstruktur leicht verkennen ließ. Zum Teil sind es sogar gerade die bekanntesten Züge und Schlagworte dieser drei Männer, welche sie zunächst sei es geradezu noch als besonders im Mittelalter stecken gebliebene Geister erscheinen ließen oder doch mindestens eine ganz andere Art

der Verbindung dieser mittelalterlichen Züge mit dem relativ Neuen in ihnen vortäuschten, als diejenige, die wir hier von ihnen behaupten.

Zunächst gilt es dem gegenüber aufs Nachdrücklichste zu zeigen, daß alle drei wirklich nach ihrer einen Seite unleugbar Vertreter jener beiden für die anbrechende Epoche charakteristischen Grundzüge: der Diesseitigkeit und der Freiheit im früheren Sinne sind. Dann freilich ebenso, wie auch die entgegengesetzten Züge des Mittelalters daneben unleugbar vorhanden sind; dies aber (drittens) in einer Weise, die wirklich die oben geschilderte einer lebendigen dialektischen Einheit beider ist, in der bewußt beide Gegensätze zu Wort kommen und in ihrem Rechte erhalten, aber doch zugleich unlösbar miteinander verbunden sind.

Um mit dem Kusaner zu beginnen, so wäre es eine vollkommene Verkennung seiner Grundintention und -intuition, wenn man seine Grundlehre von der *coincidentia oppositorum*, also vom Zusammenfallen der Gegensätze von Endlichem und Unendlichem, Gott und Welt usw. etwa im Sinne eines einfachen Aufgehens und Unwesentlichwerdens des Endlichen im Unendlichen, der Welt in Gott usw. auffassen und deuten, und darin also eine Art von Abwertung oder doch Verringerung der Bedeutung des Endlichen, der Welt und damit auch der Natur und Diesseitigkeit überhaupt, sehen wollte. Vor solcher Mißdeutung muß schon die Tatsache bewahren, daß der Kusaner bekanntlich einer der ersten Kenner und Vertreter der damaligen Naturwissenschaft und auch darüber hinaus ein Mann von unendlicher weltöffener Tatenfreude war und zwar — denn dies letztere gab es ja auch im Mittelalter genug — einer Tatenfreude, die trotz der frühen Zeit eine ganz schon wirklich immanente, nicht bloß durch irgendwelche Transzendenzbezogenheit ihren Ansporn erst erhaltende ist, wovon nachher noch zu reden sein wird. Aber auch abgesehen davon widerspricht eine solche Deutung ja schon dem klaren Wortlaut des Koinzidenzsatzes selbst schnurstracks, welcher ja doch immer das Zusammenfallen und die Einheit *b e i d e r* gegensätzlicher Größen, nicht die Reduktion der einen auf die andere, die Vernichtung des einen Gegenpoles durch den anderen behauptet. Mindestens müßte dann, ebenso wie das Endliche im Unendlichen, so auch das Unendliche im Endlichen wechselseitig verschwinden. In Wahrheit aber sollen *b e i d e* Seiten des Gegensatzes in einem höheren Dritten, jener Koinzidenz, verschwinden. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß der Kardinal von Brixen natürlich auch diese Koinzidenz wieder etwa »Gott« oder auch, mehr von der neuen Erkenntnis des Alls her, das »Unendliche« nennen kann, wie später auch ein Bruno, Spinoza und viele andere. Das ändert aber nichts daran, daß dieses als Gott oder Unendliches bezeichnete Höhere, diese wahre Koinzidenz, dann nicht mehr bloß als ein-

facher Gegensatz zum Endlichen oder etwa zur Welt gedacht werden darf. Er ist vielmehr die Einheit *beider* im strengen Sinne. Nur dies meint seine Rede auch von der Welt als *Deus explicitus*. Stellt man ihr Gott als Gegensatz abstrakt entgegen, so bedeutet er nur die Möglichkeit, das bloße »Posse«, nicht auch schon seine Explikation, das *Esse*. Aber auch dieses bloße »Esse« ist nur abstrakt gedacht, wenn es nicht als *Esse* jenes *Posse*, als Explikation jenes *Deus*, und damit also die höchste Einheit als dialektische Einheit *beider*, als »*Possest*«, gedacht wird. Ebenso also ist die übliche Art, wie man von Gott und Welt für sich und als getrennten, gegensätzlichen spricht, eine bloße im Grunde unhaltbare Abstraktion. Gerade um die Herausarbeitung dieses für das damalige Denken neuen Sachverhalts kreisen alle seine Bilder für dies Höchste; in diesem neuen Sinn ist es ihm Einheit auch von *Essenz* und *Existenz*; und auch seine mathematischen Gleichnisse wollen — obwohl sie, wie alle Gleichnisse, hinken — im Grunde doch nur eben diesen Punkt treffen. So wenn er etwa zeigt wie auch die zunächst unbezweifelbaren Gegensätze Fläche und Linie, Linie und Punkt usw. sich doch ineinander überführen lassen und in ihrem Übergang als Einheit begreifen lassen. Auch hier werden sie schließlich ja doch nur als Übergänge innerhalb eines Dritten begriffen. Denn es wird hierbei ja nicht etwa irgendwie wirklich Punkt zu Linie, Linie zu Punkt, sondern Punkt bleibt Punkt und Linie Linie, und solange das eine noch da ist, ist das andere eben noch nicht. Ja, man kann überhaupt, wie auch dies Beispiel deutlich zeigt, von einer Koinzidenz von A und B in Wahrheit gar nicht reden, wenn man nicht diese beiden zuvor und zugleich begrifflich reinlich trennt und auseinanderhält: der Koinzidenzsatz verliert sonst völlig seinen Sinn. Und auch die durch das dialektische Einheitsprinzip des Kusaners eingeführte neue Denkart hebt also die Forderungen der gewöhnlichen Logik nicht, wie man oft meinte, auf, sondern schließt sie ein und setzt sie voraus. Oder mehr ontologisch gesprochen: jenes Höchste bedarf des Gegensatzes ebensosehr, wie es ihn in sich überbrückt und zur Koinzidenz bringt.

Obwohl wir hiemit für unseren beschränkteren Zweck schon den ganzen Sinn dieser Grundlehre des Kusaners wieder herstellen mußten, war es uns zunächst hiebei doch nur darum zu tun, darzulegen, wie falsch man sie auslegen würde, wenn man in ihr irgendwelche etwa mystische Abkehr vom Endlichen, auch Individuellen, Diesseitigen usw. finden und dies alles sozusagen, wie es in der Tat bei manchen Mystikern (s. jedoch nachher zu Böhme) der Fall ist, in den Abgrund des Absoluten hinuntergestürzt und vernichtet sehen wollte. Im Gegenteil! Für den Kusaner bedeutet, wie für diese ganze jugendfreudige Zeit, diese Erkenntnis der Koinzidenz von Endlichem und Unendlichem usw. nicht eine Vernichtung, sondern eine Neu-

adelung und Rehabilitation des ersteren. Auch es hat hienach am Absoluten Anteil, welches, wie wir zeigten, durchweg lebendige Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Weltlichen und Göttlichen im üblichen, abstrakt-getrennten Sinne ist. Nur dies meint auch sein berühmtes Wort: *omne relucet totum* (aus allem einzelnen strahlt das Ganze), bei dem man weder das Wort Ganzes noch das Widerstrahlen allzu wörtlich nehmen darf. Deutlicher wäre: auch alles einzelne ist nicht vom Ganzen getrennt (so wenig wie umgekehrt), sondern erst einzelnes und Ganzes zusammen ergeben, in Strahl und Rückstrahl, die wahre Einheit des Absoluten. Er hört, wie diese ganze neue Zeit, aus solcher Erkenntnis nur die beseligende Gewißheit heraus: Alles nimmt teil an der universalen unendlichen Schöpferkraft des Absoluten: auch die Natur, auch der Mensch strahlt sie aus. Und eben darum zeigt sich bei ihm überall auch jener zweite Zug des Neuen: das unerschütterliche, vielmehr eben hierin begründete Vertrauen zur menschlichen Kraft, theoretisch wie praktisch. Überall finden wir auch hier die Ablehnung des nur Autoritären, das Drängen auf eigene Erfahrung und eigenes Denken und darum auch methodische Überlegungen über den richtigen Weg (*methodus*) hiezu. Er vertraut der eigenen Erkenntniskraft; will er doch sogar die Trinität beweisen; und die *docta ignorantia* ist bei ihm offensichtlich immer eben doch noch *docta* und besteht keineswegs im Nichterkennen, sondern nur in dem Erkennen auf eine Weise, die für die üblichen *docti*, die in Wahrheit eben keine sind, eine Torheit und Ignoranz ist; genau, wie wir es dann auch bei Böhmes »Einfalt« finden werden, die ebenfalls nichts weniger als eine Verschmähung der *ratio* ist. Der Kusaner vertraut, wie seine Ethik zeigt, ebenso aber auch auf die ethische Kraft des Menschen; gipfelt diese doch in dem Gedanken der Selbstvervollkommnung des Menschen, und zwar des individuellen Menschen, und der Selbstverwirklichung seines Wesens — zwar gewiß nicht *allein* durch eigene Kraft, aber noch viel weniger *allein* durch göttliche Gnade.

Gewiß sind alle diese Gedanken noch nicht rein durchgeführt oder alle Rückfälle, auch im Ausdruck, vermieden; vor allem schon deshalb nicht, weil, wie wir wissen und zeigen werden, die gegensätzlichen, »mittelalterlichen« Züge bei ihm ja doch ebenfalls bewußt und energisch erhalten sind und sich lebendig mit jenen neuen vereinen wollen. Aber niemand wird das Vorhandensein dieser neuen Geisteshaltung bei ihm leugnen können, der ihn liest; ja niemand wird sogar übersehen können, daß eben diese Seite es ist, die er selbst — neben dem Programm ihrer lebendigen Vereinigung mit dem alten — als das eigentlich Neue an seiner Erkenntnis empfindet.

Noch viel deutlicher freilich ist diese Zugehörigkeit (auch) schon zum neuen Geist in seinen beiden Grundzügen bei *Paracelsus*, obwohl

auch hier diese Erkenntnis durch die äußere Form seines Denkens und Ausdrucks vielfach verdunkelt wird. So könnte bei ihm die magisch, fast spiritistisch anmutende Weltauffassung, für welche alles, bis auf die stofflichen Elemente herab, von Geistern regiert und durchwaltet ist, zunächst vielleicht als ganz besonders noch transzendent orientiert gedeutet werden; als eine Vorstellungsweise, bei der das Diesseitige, Natürliche, Unendliche von vornherein seine Selbständigkeit und Freiheit verloren hätte. Aber genau das Gegenteil ist der Fall, wenn man Paracelsus wirklich liest. Diese ganze scheinbar unheimliche, wirklichkeitentfremdende Geisterwelt ist für ihn vielmehr geradezu Unterpfand und Ausdruck dafür, daß diese Natur dem Menschen, der auch Geist ist, nicht mehr, wie in vorigen Zeiten, unheimlich zu sein braucht, sondern heimatlich und verwandt für ihn ist. In diesem Gedanken liegt für ihn weiter beides begründet: die Gewißheit, daß auch in dieser Natur selbständiges Eigenleben herrscht, und daß sie (zweitens) dem menschlichen Erkennen nicht verschlossen, sondern zugänglich ist, wenn er nur die in ihm liegenden Geisteskräfte ausbildet und richtig benützt. Auch die sinnliche Natur ist also rehabilitiert durch diese Erkenntnis; ebenso wie das Selbstvertrauen auch des einzelnen Menschen durch sie gesteigert und wiedergewonnen ist. Beides ist auch hier eng verknüpft, wie für diese ganze Zeit, in welcher ja überhaupt die Entdeckung der Unendlichkeit des Sternenuniversums und der Kleinheit und Exzentrizität der Erde merkwürdigerweise nicht depressiv, sondern begeisternd und erhebend gewirkt hat: weil der Mensch daraus vielmehr nur die Einheit und Harmonie auch der Erde und des Menschen mit dem harmonischen, einheitlichen Gesetzen gehorchenden Universum heraushörte.

Welche Hymnen singt Paracelsus von der Natur und insonderheit auch von der Natur des Menschen, gerade auch der körperlichen, die ihm als Arzt ja besonders naheliegt. Und wie unablässig mahnt er andererseits zum eigenen Gebrauch der Geisteskräfte, indem er davor warnt, Galen oder Avicenna einfach als Autoritäten zu übernehmen, vielmehr zur Selbstbeobachtung, zum eigenen Experiment ruft und zugleich zum eigenen Denken, sofern in jenem, wie er wohl weiß, sinnliche Wahrnehmung und Denken notwendig verbunden sind. Gerade auch das Individuelle und die individuellen Unterschiede bei Menschen und Völkern und insbesondere bei den Krankheiten zieht auch ihn wiederum an; man könnte seine Lehre von dem jedes individuelle Ganze beherrschenden »Archeus« geradezu auch als Ausdruck dieses seines modernen Individualismus ansprechen.

Auch bei ihm also darf der andere, immer danebenstehende, mehr mittelalterliche Gedankenzug, der auch der Transzendenzbezogenheit und Abhängigkeit des Menschen ihr Recht läßt, und die Art, wie diese beiden Wel-

ten in ihm miteinander verbunden sind, niemals als eine Zurücknahme oder auch nur Unterordnung dieser Züge des neuen Geistes unter die des alten gedeutet und mißverstanden werden. Auch die für Paracelsus gewiß grundlegenden Lehren von dem Ineinander von Mikrokosmos und Makrokosmos oder von der Zugehörigkeit von allem zu den drei Sphären des Elementarischen, Astralen und Dealen (von Deus) dürfen bei ihm keineswegs so umgebogen werden, als würden der Mikrokosmos oder etwa die Sphäre des Elementarischen dadurch in ihrem Wert verringert, geschweige denn ihre Selbständigkeit irgendwie angetastet. Dies ist so wenig der Fall, wie etwa der Gedanke des Paracelsus, daß der, der die Welt wirklich ganz und ins Letzte begreifen will, Alchimie wie Astrologie wie Theologie (entsprechend jenen drei Sphären alles Seins) genau beherrschen und verstehen müsse, irgendwie z. B. die Alchimie in ihrem Werte, ja in ihrer Notwendigkeit als selbständige Wissenschaft tangiert. Jede dieser Wissenschaften ist voll gültige und selbständige Wissenschaft auf ihrem speziellen und selbständigen Erfahrungsgebiet. Paracelsus weiß sogar ganz besonders gut und schärft es immer wieder ein, daß Vermischung nicht gut ist, sondern daß im Erkennen wie in der Praxis ein jedes nach seiner Art behandelt und benützt werden müsse. Auch hier also ist es vielmehr eine *dialektische* Einheit der Gegensätze, die er überall, auch in dem Ineinander von Mikrokosmen und Makrokosmos sieht und zu ihrem Recht zu bringen sucht. Diese grundsätzliche Haltung wird dadurch nicht geändert, daß Paracelsus zu den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit, und deshalb auch zu den ihnen entsprechenden verschiedenen Wissenschaften und Erkenntnisweisen, manches rechnet, wozu der heutige Wissenschaftler den Kopf schüttelt.

Und nicht anders ist es bei Böhme. Man muß freilich auch hier imstande sein, von den Worten zum tieferen Sinn und Geist hindurchzuhören und vor allem in diesem Fall einzusehen, wie vielfältig die Nuancen der Mystik, auch der deutschen Mystik, sind und wie sich gerade auch hier vielfach, trotz großer äußerer Ähnlichkeit, »mittelalterliche« und »neue« Haltung im oben dargelegten Sinne scheiden und auch verbinden. Was Böhme seine vielfältigen Verfolgungen eingetragen hat, ist vor allem das Neue an ihm, insbesondere seine so selbständige Haltung gegenüber den herkömmlichen Autoritäten, welche bei Eckehart trotz allem noch ganz anders ihre Stellung behaupten. Gewiß ist auch bei Eckehart schon die Berufung auf die eigene Erfahrung und auch eine Rehabilitation der Natur (auch der menschlichen Natur) unlegbar vorhanden; und wer dies stark in den Vordergrund rückt, mag ihn deshalb ruhig schon — für unsere grundsätzlichen Erörterungen hier ist dies von keinerlei Bedeutung — als frühen Vorläufer des Neuen oder auch schon jener Übergangserscheinungen in dem hier ge-

meinten und behandelten Sinne ansehen. Wir wollen hier nicht darüber streiten. Persönlich freilich will mir scheinen, als ob erst Böhme wirklich dieser Platz zukäme. Für ihn wäre es nicht mehr möglich gewesen, wie Eckehart in seinen lateinischen Schriften, doch auch wieder ganz Theologe alten Stils zu sein, ohne einen wirklichen Bruch zu fühlen. Diese Selbstverständlichkeit des Ineinander fehlt Böhme, der sich in ganz anderem Maße im Gegensatz zu jenen anderen Autoritäten weiß. Ebenso scheint mir die innere Erfahrung bei Eckehart in ganz anderem Maße selbstverständlich zugleich als Offenbarung und Gnadengabe empfunden zu sein, wie bei Böhme; so gewiß andererseits, wie ich hier ja dann auch zeigen möchte, sachlich in seiner Lehre, neben der individuellen Freiheit und Kraft, auch die durchgängige Abhängigkeit vom Transzendenten zu ihrem Rechte kommt. Es ist wohl besonders der aller Mystik trotz ihren so verschiedenen und gegensätzlichen Ausprägungen vielfach gemeinsame, fast traditionelle Sprachgebrauch und ihre vielfach äußerlich sehr verwandte Redeweise, welche diese stärkere Bedeutung des Neuen bei Böhme vielfach übersehen lassen, während sie doch für den Kenner gar nicht zu verkennen ist. So darf man etwa auch über den Worten von der Notwendigkeit, die Selbstheit und Ichsucht abzustreifen, nicht die Hauptsache übersehen: wie sehr gerade für ihn und seine Mystik das Ich doch in Wahrheit dabei nicht einfach untergeht, welche Rolle es vielmehr (freilich — s. u. — in seiner richtigen Beziehung und Einheit zum Unendlichen und zu Gott) spielt. Man darf z. B. nicht vergessen, wie nach seiner eigenen Schilderung es gerade seine tiefe Betrübniß über die Kleinheit des Menschen war, die ihn zum Meditieren getrieben hat; und daß denn in der Tat auch dementsprechend seine ganze Philosophie geradezu eine Rehabilitation des Wertes des individuellen Menschen und mit ihm der Natur und der Welt darstellt und für Böhme selbst bedeutet. Diese geschieht auch hier durch die Erkenntnis, daß Gott überall, auch im Menschen, sogar in seinem Leib, ja sogar im Dunkel und im Bösen (ja gerade in diesen Gegensätzen) ist. Und wie stark ist in ihm das Bewußtsein der menschlichen Freiheit: der Mensch selbst ist es, der einen Engel oder Teufel aus sich machen kann. Auf ihn kommt es an. Er ist es, der das Böse in der Welt eigentlich erst verwirklicht hat und darum auch wieder beheben kann. Vielleicht könnte auch ein Eckehart dies mit den gleichen Worten sagen; aber die Worte hätten dann doch einen anderen Sinn. Denn es ist etwas grundsätzlich Verschiedenes, ob die mystische Schau und das mystische Sehnen in erster Linie auf die Vereinigung mit dem Unendlichen gerichtet ist, in das es sich flüchten und womöglich in ihm untergehen will; oder ob sie ausgeht (man merke wohl: schon a u s - g e h t!) von der auch im Menschen immer schon vorhandenen dialekti-

schen Einheit der Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen usw., aber als einer sozusagen durchgehenden ontologischen Beschaffenheit der Welt, ja auch Gottes. So daß der Mensch nicht erst durch seine Hineinnahme ins Ganzandere, im Extrem sogar in seiner Vernichtung in ihm, wirklich zur letzten Vollendung gelangt, sondern dadurch, daß er dies sein ursprüngliches Wesen zum Bewußtsein und sozusagen zur wahren Manifestation bringt. Dies wird auch nicht anders, wenn zu diesem Zweck zunächst allerhand sozusagen welthistorische Verwicklungen rückgängig zu machen sind, die dies ursprüngliche wahre Wesen verunreinigt und denaturiert haben, wie es in Böhmes theogonischen und kosmogonischen Spekulationen ja gewiß der Fall ist. Denn der Gegensatz von Selbstvernichtung und Selbstaufgehen einerseits, Selbstverwirklichung oder doch Selbstwiederherstellung andererseits bleibt doch, trotz oft gleicher Worte, als ein grundsätzlicher bestehen.

Und wer könnte übersehen, daß für Böhme im modernen Sinn auch theoretisch die eigene Erfahrung und zwar die eigene individuelle innere Erfahrung die Quelle und der Anfang aller Erkenntnis (wie auch aller ethischen Besserung) ist? So allein ist das Wahre — und mit eigener Bemühung — zu finden. Es ist wiederum kein Widerspruch zu unserer These, wenn Böhme etwa sagt, daß er »nach Geist und Sinn schreiben wolle und nicht nach dem äußeren Anschein«. Gemeint ist damit doch nur, daß er tiefer, als üblich, graben und (wie er es denn ja auch tut) die ganze Welt nicht bloß nach äußeren, sondern nach religiös-ethischen Wertkategorien, wie man heute wohl sagen würde, verstehen wolle; und daß eben hiezu der Schlüssel allein in der eigenen, wenn auch inneren Erfahrung liege. Wie er denn auch dem eigenen, daran anknüpfenden denkenden Vertiefen und Entwickeln dieser inneren Erfahrung höchste Bedeutung beimißt. Der »Preis der heiligen Einfalt« ist bei ihm, wie jeder Böhmekenner weiß — genau wie bei des Kusaners *docta ignorantia* —, nicht eine Ablehnung des eigenen Denkens und eine Mißachtung der Ratio, sondern nur ein Ausdruck wieder für die Ablehnung gewisser sich besonders hoch bedünkender wissenschaftlicher Autoritäten, denen er nicht etwa die Nichtwissenschaft, sondern gerade die »einfältig« d. h. unverbildet auf dem unmittelbaren Grund der eigenen inneren Erfahrung aufbauende lebendigere und wahrere Selbstbesinnung und Wissenschaft gegenüberstellt. In diesem Sinne nur will auch etwa seine »Aurora« eine Beschreibung der Natur »aus rechtem Grunde« geben. Das Denken des Menschen, wenn es nur unverfälscht ist, enthält in sich die Quintessenz aller Dinge; ebenso wie die Muttersprache. Aber sie offenbart sich nur dem, der »die Anstrengung des Begriffs auf sich nimmt«. Nur darum muß man sich auch »der Welt verschließen«, um sich



(und damit die Welt erst wahrhaftig) zu erkennen. Auch hier ist die Welt nur jene schon verfälschte Welt. Und es ist keineswegs von einer Entwertung oder gar von einer Aufforderung die Rede, sie zu verlassen. Letztes Ziel ist auch hier immer nur jene Rehabilitierung einer bisher allzusehr (vor allem in der Kirchenlehre) zu kurz gekommenen Seite des wahren Sachverhaltes, der in Wahrheit beides: Diesseitigkeit und Jenseitsbezogenheit, Endliches und Unendliches, Welt und Gott, aber auch Freiheit und Abhängigkeit umschließt; und zwar so umschließt, daß keine der beiden Seiten durch die andere vernichtet oder auch nur entwertet wird — also wiederum in wahrer lebendiger dialektischer Einheit.

Denn trotz dieser ausgesprochen modernen Züge unterscheiden diese drei Denker sich deutlich dadurch von den meisten anderen damaligen führenden Persönlichkeiten, daß bei ihnen — nicht bloß als unbewußtes Zurückgleiten in das Alte, sondern als wesentlicher Bestandteil und meist sogar als vollkommen bewußte Vereinigung — neben dieser Neuakzentuierung des Diesseitigen und insbesondere auch Menschlichen, ja menschlich Individuellen doch die Jenseitsbezogenheit, und neben aller Freiheit, die nicht dadurch geschmälert wird, auch die Gebundenheit an Autoritäten und vor allem auch an überindividuelle und »jenseitige« Mächte nicht bloß zu ihrem Recht kommt, sondern bewußt als unentbehrlich empfunden und festgehalten wird.

Es gibt für den *Kusaner* nichts, auch nicht das Endlichste und Kleinste, das nicht eben doch dem Unendlichen oder der hinter beiden stehenden wahren Einheit beider unentrinnbar verhaftet wäre; und auch für *Paracelsus* ist, wie wir schon sahen, nichts außer jenem Universalverband, d. h. der »Geist« jedes endlichen Dinges ist stets in jene große Hierarchie oder besser: organische Einheit eingeordnet, welche der Makrokosmos nach ihm darstellt. Von *Böhme* aber vollends braucht es kaum gesagt zu werden, wie für ihn alle »Zeit Ewigkeit ist« oder, genauer ausgedrückt: erst Zeit und Zeitlosigkeit zusammen und in lebendiger Einheit, wiewohl auch zugleich in lebendigem Gegensatz, das Wahre ist.

Ebenso artet bei allen dreien die Selbständigkeit des Individuums in Tun und Denken niemals in Subjektivismus aus. Ja alle dreie bemühen sich, irgendwann und irgendwie sogar im kirchlichen Dogma einen freilich unkirchlichen Sinn zu finden, welcher irgendwie diese der Freiheit des Menschen entgegenstehende und sich doch mit ihr vermählende Gebundenheit und Unterordnung ausdrückt und zu ihrem Recht kommen läßt. Selbst im Erkennen spielt, bei allen dreien, trotz aller Betonung der notwendigen Selbsttätigkeit und des Vertrauens auf die eigene Kraft, doch immer auch die »Intuition« als eine schließlich doch auch wieder als reine Gnade emp-

fundene Erleuchtung und als Geschenk hintergründig mit. Gnade und eigene Leistung, Abhängigkeit und Freiheit sind in eine selbstverständliche dialektische Einheit verschlungen; jeder von ihnen weiß, daß, obwohl auf den einzelnen gerechnet wird, doch auch wieder schließlich Gott alles in allem ist und tut. Und auch in der Ethik ist, etwa bei Cusanus, das Ideal der Selbstverwirklichung untrennbar in die Liebe zu anderen und schließlich zu Gott eingebettet; und auch Paracelsus wird nicht müde, die Notwendigkeit des Ganzen für die einzelnen Organe und Glieder des Makrokosmos, die stete Verschlungenheit von allem mit allem, trotz aller Selbständigkeit und Freiheit der einzelnen Mikrokosmen, immer wieder zu betonen und auch für die Praxis auszuwerten. Man kann geradezu sagen, daß seine Geisterhierarchie nur ein Ausdruck sei für dieses stete Im-Gesamtverband-stehen jedes Individuums. Und auch bei Böhme endlich ist, obwohl der Mensch selbst es ist, der einen Engel oder Teufel aus sich machen kann, beides doch durchaus auch wieder an die großen Zusammenhänge geknüpft, in denen auch für ihn doch alles mit allem steht. Ja, die Sünde und der »Fall« besteht ja geradezu für Böhme in der Loslösung aus dem natürlichen Verband des Ganzen. Es ist eine Trennung der natürlichen Zusammengehörigkeit der göttlichen Urkräfte oder der verschiedenen Glieder der Geister- und Engelwelt, welche dem Bösen zugrunde liegt, und auch zwischen den Menschen zeigt es sich daher in erster Linie als Trennung und Streit zwischen dem an sich Zusammengehörigen. Und auch umgekehrt ist deshalb eine Heilung nur möglich — ganz ähnlich wie für den Mediziner Paracelsus auf seinem besonderen Gebiet —, wenn das organisch Zusammengehörige wieder verbunden, wenn die Trennung und der Abfall, das Heraustreten aus der Einheit rückgängig gemacht wird, welche allein aus dem wesensnotwendigen Gegensatz in Gott einen der Einheit zuwiderlaufenden gemacht haben.

Bei allen dreien aber ist das Wesentliche, daß diese Vereinigung der wirklichen Gegensätze nicht bloß mehr oder weniger zufälliges Ineinander ist, sondern daß sie bei allen dreien einer tiefsten und letzten Einsicht in die Notwendigkeit solcher gegensätzlichen Struktur aller Wirklichkeit überhaupt, trotz aller Einheit, ihrer Einheit trotz aller Gegensätzlichkeit entspringt. Die Lehre von der *coincidentia oppositorum* ist für den Kusaner sowenig ein bloßes gelegentliches *Aperçü*, wie die Einheit von Mikro- und Makrokosmos trotz aller Spannung für Paracelsus oder die Einheit von Licht und Finsternis, Gut und Böse usw. für Böhme; ihr ganzes Wesen und Sein ist vielmehr durch und durch davon durchdrungen und getragen. Es ist die Wurzel und das Grunderlebnis, aus dem bei ihnen alles Einzelne erwächst. Es ist nicht zufällig, daß man bei zweien von ihnen sogar biogra-

phisch dieses Grunderlebnis und sein erstes deutliches Aufleuchten belegen kann und berichtet findet. Dem Kardinal leuchtete es auf, als er, in päpstlichem Auftrag nach Byzanz geschickt, um auch den Islam dem Christentum zu gewinnen, auf dem Schiff plötzlich die Ahnung in sich aufsteigen sieht, daß Gott vielleicht in den verschiedenen empirischen Religionsformen zugleich und gegensätzlich sich in seinem e i n e n und höchsten Wesen offenbaren könnte (worunter er nicht etwa den abstrakten Gedanken einer Natur- oder natürlichen Religion im Sinne des späteren Rationalismus, sondern offenbar eine weit organischere Einheit versteht). Böhme aber erzählt selbst, wie der in einem zuvor dunkel im Winkel stehenden Zinngefäß sich brechende Lichtstrahl ihm die Wahrheit sinnenfällig eingießt, daß nur Dunkles und Helles zugleich in seinem gegensätzlichen Zusammentreffen ein solches aus sich leuchtendes Reales zu ergeben vermöge oder besser: daß nur der an sich nicht sichtbare Lichtstrahl und das an sich dunkle Gefäß z u s a m m e n das sichtbare und leuchtende Phänomen erzeuge. Auch für den Arzt P a r a c e l s u s aber ist sein Grunderlebnis nicht zweifelhaft: er sah am gesunden und kranken Körper, wie nur in der ständigen Wechselwirkung, ja im Gegeneinander des Mikrokosmos des menschlichen Leibs und des ihn umgebenden Makrokosmos, in Assimilation und Dissimilation, das wirkliche Leben desselben sich erhalte; insbesondere scheint ihn auch das in der Tatsache der Wirksamkeit eines Heilmittels liegende Problem zu ähnlichen Gedanken geführt und zu seiner ebenfalls gegensätzlich-einheitlichen Auffassung alles Lebens bestimmt zu haben.

Es ist wohl auch nicht zufällig, daß bei ihnen allen das Schema der T r i n i t ä t im Sinne einer solchen dialektischen Einheit der Gegensätze ge deutet und herangezogen wird. Mögen es noch so viele Nüancen der Deutung sein: immer bleibt der Grundgedanke der, daß erst durch Heraussetzen des Gegensatzes (im Sohn) der göttliche Urgrund sein ganzes Wesen, in der Einheit beider, gewinne, mag der Geist nun bloß als die (ebenfalls noch abstrakte) Verbindung dieser Gegensätze, also als das dritte abstrakte Moment der erst aus allen dreien bestehenden wirklichen Einheit, aufgefaßt werden oder schon als Repräsentant der wahren Vereinigung.

Diese Struktur der Einheit aus Gegensätzen wird dann aber überall in der Wirklichkeit wiedergefunden und in Beziehung zu dieser Struktur schon des Göttlichen überhaupt gesetzt. Überall, wo Gegensätze sich finden und zunächst eine tragische Trennung auszudrücken scheinen, mag es sich nun um den von Endlichem und Unendlichem, Mikro- und Makrokosmos, Gott und Welt (Mensch) usw. oder um den von Gut und Böse, Leib und Geist, Organismus und Krankheit usw. handeln, wird, als wahrer Hin-

tergrund oder Ideal, jene übergegensätzliche Einheit lebendiger Art geschaut und begriffen. Und so denn auch bei jenen Grundgegensätzen der beiden damals sich scheidenden Epochen: denjenigen von Transzendenz und Diesseitigkeit, Gott und Natur, Gott und Mensch usw. einerseits und von Freiheit und Gebundenheit, individuellen und überindividuellen Bindungen usw. andererseits.

5.

Vergleicht man diese nur mit einigen wenigen Strichen gezeichnete damalige geistesgeschichtliche Lage — die Gegensätze wie die sie in sich vereinigenden Übergangerscheinungen — mit der heutigen Zeitwende, so fallen zunächst Ähnlichkeiten, aber auch anscheinend große Unterschiede in die Augen. Ohne jeden Zweifel ist, wie schon oben angedeutet, die heutige neue Geistesrichtung in jeder Beziehung eine direkte Opposition gegen die Auswirkungen und namentlich gegen die Extreme jenes zweiten Grundzuges des in jener ersten Zeitenwende angebahnten Neuen: also gegen die Auswirkungen jenes Freiheits- und Selbständigkeitsstrebens des (einzelnen) Menschen: den Individualismus, Subjektivismus, Liberalismus usw. Es ist ja doch mit Händen zu greifen, wie demgegenüber das Streben vom Einzelnen, Individuellen, Egoistischen usw. zur Ganzheit, zu den überindividuellen Verbänden und damit zugleich auch von der schrankenlosen Freiheit des Individuums zur autoritären Gebundenheit und Unterordnung überall das Feld beherrscht. Die Prinzipien der Volksverbundenheit mit ihren Derivaten: der Verbundenheit mit Blut und Boden, Rasse usw. sind dafür ebenso kennzeichnend wie die rigorose Durchführung des Führerprinzips, der Forderung von Disziplin usw. Ja auch Züge, wie der Zug zur Masse, zur Rehabilitierung der niederen Schichten usw. sind psychologisch und sachlich nur von hier aus richtig einzuschätzen und in ihrem wahren und eigentlich gewollten Sinne zu begreifen, so sehr sie sich oft in der Hitze des Kampfs verselbständigt haben mögen!

Weit weniger dagegen scheint auf den ersten Blick die heutige Zeitenwende in dem andern jener beiden Grundzüge des um 1500 neu sich bildenden Geistes einen wirklichen Gegenschlag darzustellen: nämlich in Beziehung auf seine Diesseitigkeitsgesinnung und seine negative Einstellung zum Transzendenten. In dieser Beziehung könnte es heute vielmehr, vor allem in Deutschland, oft geradezu so scheinen, als bilde die jetzige Welle eher noch eine weitere Verstärkung in derselben Richtung. Zwar wird man zuzugeben geneigt sein, daß in dem Kampf gegen den reinen Naturalismus, wie er sich etwa im Führerprinzip grundsätzlich ausspricht, und in dem gegen den Materialismus, wie er namentlich auch dem Kampf gegen den Mar-

xismus grundsätzlich eignet, mindestens ein Kampf gegen die späteren Auswüchse jener reinen Diesseitsbezogenheit, insbesondere gegen eine Beschränkung bloß auf die sinnlich-materielle Diesseitigkeit, immerhin zu sehen sei. Aber gerade auch schon dieser Teilkampf, der dem neuen Programm an sich entspricht, ist vielfach so sehr mit scheinbar ganz entgegengesetzten Tendenzen verwoben, daß man selbst hieran auch wieder zweifeln könnte. Wird nicht vielfach direkt auch wieder, etwa im Rassegedanken, das rein naturalistische Denken sogar auf die Spitze getrieben oder, wie in der starken Betonung von Blut und Boden oder auch sonst in einer oft fast gegen den Geist sich wendenden Überschätzung der körperlichen Tüchtigkeit und Arbeit oder der wirtschaftlichen Grundlagen und Berufe, doch wieder jene auf die sinnliche Diesseitigkeit gerichtete Denkweise der zurückliegenden Epoche sogar noch weiter verstärkt und gepflegt? Ich habe demgegenüber jedoch schon oben angedeutet, daß mir die eigentliche Stätte und Quelle solcher Gedanken und Programmpunkte nicht letzten Endes in solcher absoluten Diesseitigkeit und Anti-Transzendenz, sondern vielmehr in den Bestrebungen nach Wiederherstellung jener überindividuellen Totalitäten zu liegen scheint, denen sich der übertriebene Individualismus und Subjektivismus entfremdet hatte. Zu ihrer Wiederherstellung erscheint den Führenden von heute die stärkere Betonung jener soeben genannten Faktoren oft so besonders wichtig, daß sie wie eigene und alleinige Werte erscheinen; und es ist nicht zu leugnen, daß diese zunächst propagandistisch-pädagogisch gemeinte Überspitzung oft die Gefahr einer fast sogar gesteigerten Fortsetzung jener an sich bekämpften Vorzeit in sich bergen kann. Trotzdem scheint mir dieser Kampf grundsätzlich sogar da, wo er äußerlich gelegentlich ein direkt antireligiöses Aussehen gewinnen kann, doch im Grunde immer nur ein Kampf gegen bestimmte Erscheinungen, etwa kirchliche Institutionen und Meinungen zu sein, gegen welche, im Dienste der Wiederherstellung etwa der nationalen Volksgemeinschaft, Opposition gemacht wird, nicht aber eigentlich ein Kampf gegen Transzendenzbezogenheit an sich.

In Wahrheit kann gar kein Zweifel sein, daß die gegenwärtige Bewegung im tiefsten Grunde nicht nur selbst weithin eine religiöse und Glaubens-Bewegung ist, sondern in der Tat auch, im Gegensatz gegen die bekämpfte jüngst vergangene Epoche, sogar wirklich nicht bloß eine diesseitig-immanentistische, sondern sogar schließlich notwendig eine transzendent orientierte ist und sein muß. Bei dem eigentlich führenden Geist ist die Überzeugung, daß es sich um einen »Sieg des Glaubens« handle und daß es um eine schließlich über alle bloße Diesseitigkeit hinausliegende weltgeschichtliche Mission und Aufgabe gehe, ja auch gar nicht zu verkennen; und die

letzten Endes ganz unzweifelhafte Idealität und Geistigkeit der erstrebten Werte, wie sie sich in den Worten »Treue« und »Ehre« etwa kund tun, wird mit Notwendigkeit auch den nie von ihnen zu trennenden transzendenten Hintergrund allmählich wieder stärker zum Bewußtsein bringen müssen, wenn die ganze Bewegung nicht von ihrem ursprünglichen Wege abkommen und der deutliche Kampf gegen Materialismus und Naturalismus seine eigentliche tragfähige Grundlage verlieren soll. Sollte aber selbst eine längere Zeit solchen Abirrens kommen, so würde die jetzige Zeit sich damit eben nur noch nicht als volle Zeitenwende, sondern in der Tat nach ihrer einen Seite als bloße Weiterfristung der alten erweisen, und sie würde dann eben erst mit einer auch diese andere Opposition nachholenden weiteren Periode *z u s a m m e n* nach unserer Überzeugung zu einer den gesamten Rückschlag gegen die hinter uns liegende Epoche bildenden Zeitenwende werden können, wie sie nach unseren früheren Ausführungen allein auch einen wirklichen Sinn in dem Auf und Ab der Geschichte und damit erst wirkliche Geschichte gewährleisten würde.

Aber mir scheint es trotz aller jener zunächst scheinbar nach dieser Richtung weisenden Faktoren in der Gegenwart nicht nötig, diese Auskunft zu treffen. Dieselben scheinen mir vielmehr nur zeitweilige Übertreibungen und Hemmungen zu sein innerhalb einer geistigen Grundrichtung, welche durchaus, ihrem eigentlichen Grundcharakter nach, nicht nur die Opposition gegen übertriebene Freiheit des Einzelnen, sondern auch gegen den einseitigen Diesseitigkeitszug der vergangenen Epoche schon in sich selbst enthält. Es scheint mir unbegründet, die Hoffnung aufzugeben, daß sie sich nicht auch in letzterer Beziehung noch in dieser ihrer ursprünglichen Artung durchzusetzen vermöge. Wie überall in der Geschichte, wird dies freilich weithin von dem guten Willen der Menschen, vor allem der Führer abhängig sein; es handelt sich auch hier nicht um ein *Sein m ü s s e n*, sondern um ein *Sein s o l l e n*; um eine Aufgabe, der sich der Mensch unterordnen oder entziehen kann; entziehen freilich, nach meiner Überzeugung, nur um den Preis eines vorläufigen oder gar endgültigen Verlustes eines wirklichen Sinnes seiner Geschichte und damit schließlich eines wahren Menschentums überhaupt.

6.

Aber selbst wenn wir unsere Zeit als den *a l l s e i t i g e n* Rückschlag gegen die vorangehende ansehen dürfen, wie steht es mit der Parallele zu jenen damaligen Übergangerscheinungen in unserer Zeit?

Bei der Antwort auf diese Frage wird sich freilich noch mehr, als bei der vorigen, angesichts der Unabgeschlossenheit der heutigen Zeitenwende, die

schon oben vertretene Einsicht aufdrängen, daß über das Unvollendete und die Zukunft keineswegs so sichere Urteile, wie über die abgeschlossene Vergangenheit jener früheren Zeitenwende, möglich sein können, und daß vieles hier nur erst in der Sphäre des Sollens und des Ideals, noch nicht in der eines notwendigen Seins sich befindet. Trotzdem glaube ich doch die Erklärung wagen zu dürfen, daß die ganze Bewegung des Geistes, in der wir stehen, in ihrem Programm und in ihrer Anlage, und damit in ihrem eigentlichen und wahren Wesen, wiederum, trotz mancher Unvollkommenheiten, mir deutlich nicht den Charakter einer bloßen einseitigen *O p p o s i t i o n* gegen die schon vergangene Epoche und damit eines bloßen Rückschlags in die Vorvergangenheit (des Mittelalters) zu tragen, ja, nicht einmal bloß eine Wiederaufnahme derselben wenigstens auf einer höheren Entwicklungsstufe zu bedeuten scheint, sondern wirklich eine lebendige dialektische Vereinigung der *b e i d e n* vorangegangenen gegensätzlichen Epochen. Damit würde sie also eine Manifestation jenes geistigen Charakters zu werden sich anschicken, wie er früher bloß in den *Ü b e r g a n g s*-erscheinungen jener einseitigeren Zeiten sich zu manifestieren vermochte; und damit also eine Manifestation auf einer bewußteren weltgeschichtlichen Stufe sein, als es um 1500 noch möglich war. Mir scheint, als wäre tatsächlich in den *A n f ä n g e n* unserer Zeitenwende eine Tendenz, über bloße Opposition hinaus, zu einer Vereinigung des, in der früheren Zeitenwende, sich nur gegensätzlich gegenübergetretenen Alten und Neuen angelegt gewesen; also kurz gesagt: zu einer neuen und lebendigen Verbindung von Transzendenz und Diesseitigkeitsgeist ebenso wie von Freiheit und Autorität, Individualismus und Überindividualismus usw. Es bleibt mir noch die Aufgabe, diese Auffassung trotz aller Einseitigkeiten, wie sie in propagandistischen Zeiten unabwendbar sind, als aus den Tatsachen des Anfangs und des Programms der heutigen Bewegung heraus gerechtfertigt, kurz zu erweisen. Ist dies doch eine Aufgabe von keineswegs bloß theoretischer Bedeutung angesichts der Tatsache, daß, wie wir zeigten, von dem Festhalten oder Nichtfesthalten solcher Ideen, besonders bei den Führenden, die nie bloß naturhaft sich vollziehende weltgeschichtliche Entwicklung durchaus und unweigerlich abhängt.

Es läßt sich nach meiner Meinung leicht zeigen, wie sehr das Ideal der heute Führenden in seinem Grunde einen guten und an seiner Stelle eingebauten Individualismus sowie Freiheit und Autonomie des einzelnen ebenso notwendig und wesentlich einschließt, wie die heute propagandistisch notwendig im Vordergrund stehende Betonung der überindividuellen und autoritär-disziplinären Belange. Die Ideale des »Führers« und besonders des Geführten als »Gefolgsmannes«, das Ideal der »Ehre« als des sozusagen

durch solchen freien Dienst geadelten Gefolgsmannes — diese Ideale, deren Durchführung bzw. Heranzüchtung (besser: Heranziehung) ja auch alle jene früheren Gedanken (der Rasse usw.) dienen, und also die ganze Geisteshaltung, wie sie den jetzt Führenden als Ideal vorschwebt, ist ohne das Korrelat individueller Freiheit und damit gerade auch der wirklichen Errungenschaften der jüngstvergangenen Epoche so wenig zu denken wie umgekehrt, wie ich an anderem Orte denn ja auch schon gezeigt habe ¹⁾. Ebenso aber würde nachzuweisen sein, wie zwar eine einseitige Diesseitigkeit, wie wir schon oben ausführten, dem eigentlichen Wesen der jetzigen Bewegung nicht entspricht; wie aber ebensowenig, ja noch viel weniger ein Rückfall in eine reine Transzendenzbezogenheit dem eigentlichen Ideal der Gegenwart wirklich entsprechen würde; vielmehr ein Kampf gegen Mächte, die dies unterschätzen, in der Tat gerechtfertigt wäre. Daß vielmehr auch die Diesseitigkeits-Komponente, diese andere Errungenschaft der jüngstvergangenen Epoche, ebensosehr zu ihrem Rechte dabei kommen müßte, wie etwa neben der notwendigen Neuschätzung des Geistes und seiner Werte auch die des Materiellen und Körperlichen. Wer kann leugnen, daß erst diese *V e r b i n d u n g* den wahren Inhalt des Programms der heutigen Bewegung ausmacht, so wie es von seinem Urheber tatsächlich konzipiert wurde? Nur bei solcher — und zwar lebendigen — Einheit des Alten und Neuen scheint mir zugleich das wahre Erbe gerade unseres Deutschen Geistes wirklich sohnhaft verwaltet und auf heutiger Stufe erneuert zu werden: über das hinaus, was jene Übergangserscheinungen der früheren Zeitenwende, ein Cusanus, Paracelsus und Böhme, vorausleuchtend schon besaßen.

Nicht bloß einseitiger Gegensatz, sondern Ergänzung der endenden Epoche durch die frühere ist die wahre Losung und der wahre Sinn dieser Zeit, ist die wahre Aufgabe von uns Enkeln gegenüber den Vätern und Großvätern. Dort allein sind die starken Wurzeln unserer Kraft. Dort allein stehen unsre Ahnen.

Hoch auf dem alten Turme steht
 Des Helden edler Geist,
 Der, wie das Schiff vorübergeht,
 Es wohl zu fahren heißt . . .

¹⁾ S. meine »Rede für den Geist« (Kohlhammer 1935).

VOM WESEN DER STRAFE.

VON

KARL LARENZ (KIEL).

I.

Das Wesen der Strafe ist der Sinn, den sie in sich selbst, nicht nur als Mittel für anderes hat. Den Unterschied von *Sinn* und *Zweck* hat Walther Schönfeld trefflich auseinandergesetzt ¹⁾. Sinn ist ursprüngliche, Zweck nachträglich hinzugefügte Bestimmung. Der Sinn ruht in sich selbst, der Zweck auf einer gewillkürten Setzung ²⁾. Der Sinn »wohnt« einer Sache »bei«; der Zweck wird ihr beigelegt; der Sinn strahlt — vom Ganzen auf die Teile, von der Persönlichkeit auf ihr Tun, von der Gemeinschaft auf das Leben der Einzelnen — aus, er entfaltet sich; der Zweck setzt die Sache zu einer anderen in Beziehung, macht sie sich dienstbar. Der Sinn stellt eine Sache in übergreifende, letzthin metaphysische Zusammenhänge; der Zweck isoliert sie, reißt sie aus ihren natürlichen Zusammenhängen heraus, um sie freilich einem neuen, aber nicht organischen, sondern eben mittelhaften Zusammenhang einzuordnen.

Alles Verstandesdenken ist Beziehungsdenken. Es unterscheidet und setzt das Unterschiedene nachträglich in Beziehung zueinander, läßt darin aber die Unterschiedenheit bestehen, stößt nicht zur ursprünglichen Synthese vor. Darum denkt der Verstand lediglich in Zweckbeziehungen. Alle Sinneinheiten sucht er in bloße Zweck-Mittelzusammenhänge aufzulösen, alles Ursprüngliche in ein Abgeleitetes und in ein Mittel zu verwandeln. Die Zwecke aber setzt der Mensch als willkürlich Handelnder. So unterwirft er sich die Dinge, die Natur und die Errungenschaften des Geistes,

¹⁾ In Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie Bd. I, S. 64 ff.

²⁾ Von der »inneren Zweckmäßigkeit« im Sinne Kants (Kritik der Urteilskraft, § 64 ff.) wird hier natürlich abgesehen. Wir würden sie heute als organische Einheit und Ganzheit bezeichnen. Vgl. über die Äußerlichkeit und Endlichkeit der Zweckbestimmung Hegel, Enzyklopädie, § 205.

um sie zu beherrschen — aber wozu? Dieses »Wozu« offenbart die tiefe Sinnlosigkeit alles bloßen Zweckdenkens, denn jeder Zweck, der nicht aus einem ursprünglichen Sinn gerechtfertigt wird, läßt sich wieder als Mittel für fernere Zwecke denken. Wo alles Mittel wird, bleibt eines nur als Selbstzweck übrig: das Individuum, das selbstherrlich der Natur und der Geschichte seine Zwecke vorschreibt. So triumphiert dort, wo das reine Zweckdenken die Herrschaft über die Menschen gewonnen hat, der Individualismus. Denn die Gemeinschaft hat keinen »Zweck«, sie ist sinnvoll. Aufklärung (Verstandesherrschaft) und Individualismus vereinigen sich so zu einem Denken, dem nur das Zweckdienliche als vernünftig, das Zwecklose aber als wertlos gilt. Zweck, Sinn und Wert gelten dann als gleichbedeutend ¹⁾.

Das reine Zweckdenken führt im Recht zum Positivismus. Es weiß nichts von einem Sinn des Rechts, sondern nur von Zwecken, denen die einzelnen Rechtsnormen dienen. Die Rechtsnorm wird zur Maßnahme, zum Mittel, mit dessen Hilfe der Gesetzgeber seine willkürlich gesetzten Zwecke verwirklicht. So hört das Recht auf, notwendiger Ausdruck des Gerechtigkeitswillens, des sittlichen Geistes eines Volkes zu sein; es wird zu einem klugdurchdachten Mittel der Beherrschung der Gesellschaft. Der Positivismus verwannte die »lebendige«, »organische« Anschauung des Rechts, wie sie der Historischen Schule zu eigen war, in eine tote, mechanische. Auch der rechtsphilosophische Neukantianismus hat an der Herrschaft des bloßen Zweckdenkens nicht viel geändert. Rudolf S t a m m l e r bestimmte den Begriff des Rechts als eine Art des »Wollens«, d. h. aber in seinem Sprachgebrauch: des »Auswählens von Mitteln zur Verfolgung von Zwecken« ²⁾. Der einflußreichste Vertreter der südwestdeutschen Richtung, L a s k, hat auf die Rechtswissenschaft gerade durch seine Hervorhebung des teleologischen Prinzips gewirkt. Als kennzeichnend für das eigentlich juristische Denken sieht er an: »die von Zweckbeziehungen geleitete Umsetzung des realen Substrats in eine Gedankenwelt reiner Bedeutungen« ³⁾. Nur Julius B i n d e r hat schon frühzeitig erkannt und ausgesprochen, daß »die Zweckmäßigkeit nicht der einzige und nicht der höchste Gesichtspunkt ist, nach dem das Recht zu beurteilen ist« ⁴⁾.

1) So ausdrücklich W. S a u e r, Grundlagen des Strafrechts, 1921, S. 76; gegen solche Gleichsetzung wendet sich neuerdings mit Recht auch T h i e r f e l d e r, Normativ und Wert, 1934, S. 8 ff. Über den Unterschied von Zweck und Wert Br. B a u c h in Bl. f. d. Phil., Bd. 8, S. 39 ff.

2) Vgl. meine Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl., 1935., S. 25 ff.

3) E. L a s k, Gesammelte Schriften Bd. I, S. 317.

4) J. B i n d e r, Philosophie des Rechts, 1925, S. 419.

Ein positivistisches und zweckrationales Denken vermag nur nach dem Zweck der Strafe, nicht nach ihrem Sinn zu fragen. Die Strafe wird damit von vornherein ausschließlich als ein Mittel, die Bestrafung als eine Maßnahme gedacht, die einem bestimmten Zwecke dienen soll; daß die Strafe aber einen Sinn hat, der ihr eigenes Wesen bestimmt und sie von jeder bloßen Maßnahme unterscheidet, wird übersehen oder bewußt geleugnet. Die positivistische Rechtswissenschaft hat eine große Anzahl verschiedener Strafzwecke entwickelt, die der damaligen Zeit und dem innersten Wesen des Positivismus entsprechend ausnahmslos individualistisch gedacht waren. Abschreckung, Unschädlichmachung, aber auch die Besserung des Verbrechers, die ihn wieder zu »einem brauchbaren Gliede der Gesellschaft« machen und ihn damit vor der Rückfälligkeit bewahren soll, haben letzten Endes doch den einen Zweck, die Gesellschaft, die Summe der Staatsbürger, vor dem Verbrechen zu schützen. Selbst die Vergeltung wurde, so seltsam das erscheint, von denen, die sie überhaupt noch zu vertreten wagten, auch nur noch als ein Strafzweck unter anderen möglichen Zwecken verstanden. Besonders deutlich tritt das in den sogenannten Vereinigungstheorien zutage, die die Vergeltung mit anderen Strafzwecken kombinieren ¹⁾. Über die Betrachtung der Strafe als eines Mittels kam man nirgends hinaus. Die Vergeltung wurde demgemäß nicht als der der Strafe innewohnende und sie als Strafe rechtfertigende Sinn, sondern als ein durch sie bezweckter realer Erfolg verstanden. Dies zeigt vor allem die psychologische Vergeltungstheorie von Nagler. Die Vergeltung wurzelt nach ihm in »der lust- oder unlustbetonten Empfindung eines durch den Angriff eines anderen entstandenen Mißverhältnisses, das sich bei der Vergleichung des Geschehens mit dem zu fordernden ergibt, und zielt auf dessen Wiederbehebung durch eine reale, dem Eingriff angepaßte Gegenwirkung ab« ²⁾. Die Strafe soll »die rechtlich-psychologische Gleichgewichtsschwankung durch die Demütigung des Verbrechers wieder zugunsten der Rechtsordnung beheben« ³⁾. Neuerdings noch hat Mezger ausgeführt, die Rechtfertigung der Strafe erfolge durch den Nachweis, daß sie ein unentbehrliches Mittel zur Erhaltung der rechtlich geordneten Gesellschaft sei ⁴⁾. Die Vergeltung erscheint ihm als eines unter anderen und als ein unentbehrliches Mittel zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung; einen »absoluten« Rechtfertigungsgrund in ihr zu sehen, lehnt er ausdrücklich ab. Indessen, wenn es sich

1) Vgl. z. B. von Hippel, Lehrbuch des Strafrechts, 1932, S. 60.

2) Joh. Nagler, Die Strafe, 1918, S. 562.

3) Ebenda S. 547.

4) Mezger, Strafrecht, 2. Aufl. 1933, S. 512.

wirklich nur um ein Problem der Zweckmäßigkeit handelte, hätte die Strafe kaum als ein ethisches und metaphysisches Problem angesehen werden können, als das sie doch zu allen Zeiten erschienen ist. Wir können *Binder* zustimmen, wenn er mit Bezug auf die positivistischen Straftheorien erklärte: »Alle diese Theorien ohne Ausnahme, die absoluten wie die relativen bewegen sich im Bereich der empirischen Zwecke und haben mit Rechtsphilosophie eigentlich nichts zu tun«¹⁾.

Freilich, wenn die einzelnen Strafzwecke von einer liberalistischen Strafrechtswissenschaft auch durchweg in einem individualistischen Sinn bestimmt wurden, so erscheint es doch nicht als ausgeschlossen, sie nunmehr im Sinne ihrer Ausrichtung an der Gemeinschaft umzudenken. Das ist vielfach geschehen. Man braucht ja nur an die Stelle der »bürgerlichen Gesellschaft« die Volksgemeinschaft zu setzen, braucht nur zu sagen, daß die Strafe der Erhaltung des Volkes diene entweder durch Ausmerzungen oder durch Unschädlichmachung des als gemeinschaftsuntauglich erkannten Täters oder durch seine Erziehung zum Gemeinschaftsgliede, wo diese Aussicht auf Erfolg verspricht, um die relativen Straftheorien scheinbar dem neuen Staatsgedanken völlig anzupassen. Dabei bleibt man aber, falls man das Wesen der Strafe auf solche Weise bestimmen zu können glaubt, in dem zutiefst positivistisch-liberalistischen Zweckdenken befangen und sieht so nicht den tieferen Sinn, den die Strafe gerade aus dem Gemeinschaftsdenken heraus erlangen kann. Gewiß ist es nicht überflüssig, auch nach den gewünschten Wirkungen der Strafe zu fragen, da, wie wir sehen werden, die Erkenntnis des eigenen Sinnes der Strafe es nicht ausschließt, auch bestimmte Zwecke mit ihrem Vollzug zu verbinden, ja solche Zwecke sich sogar unmittelbar aus ihrem Wesen ergeben. Nur gelangt man auf dem Wege der bloßen Zweckbetrachtung zu keiner grundsätzlichen Neubesinnung über das Wesen der Strafe, sondern bleibt noch auf dem Boden des neunzehnten Jahrhunderts und des Positivismus stehen.

Woher wissen wir denn aber, daß die Strafe ihren eigenen Sinn hat, der sie von jeder anderen Maßnahme im Dienste der Gemeinschaft unterscheidet? Ist es denn überhaupt richtig, wenn uns *Schönfeld* sagt: »Die Strafe pocht auf ihren Eigensinn, der sie zur Strafe macht«? Freilich stimmt damit die Auffassung der beiden größten deutschen Philosophen überein. Wenn *Kant* sagt: »Er (der Verbrecher) muß vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen«, und wenn *Hegel* betont: »Es ist aber weder bloß um ein Übel noch um dies

1) *Binder*, a. a. O. S. 663.

oder jenes Gute zu tun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit«, so wenden sich damit beide gegen eine bloße Zweckbestimmung der Strafe¹⁾. Es ist bemerkenswert, daß gerade Kant und Hegel hierin übereinstimmen, während sie doch sonst auf rechtsphilosophischem Gebiet nicht allzu viel Gemeinsames haben. Das weist darauf hin, daß hier ein Motiv zugrunde liegt, das unabhängig von dem System des einen und des anderen wirksam ist. Dieses Motiv ist ethischer Natur. Kant sowohl wie Hegel kannten ja nicht die dem Positivismus und einem Teil des späten Naturrechts eigene abstrakte Trennung von Recht und Sittlichkeit, die von den deutschen Idealisten lediglich Fichte zeitweilig durchzuführen versucht hat. Die rechtliche Bedeutung der Strafe ist für sie von dem ethischen Gedanken der Verantwortung untrennbar. Der Mensch ist für seine Taten verantwortlich, er muß sie als seine eigenen gegen sich gelten lassen, kann sie nicht als etwas ihm Äußerliches verleugnen, weil er ein sittlich freies Wesen ist. Aus der Verantwortung des Täters ergibt sich die Strafe als die notwendige Folge der Tat. In der Strafe fallen die Folgen der Tat auf den Täter gleichsam zurück; so verwirklicht sich hier seine Verantwortung. Nur der Verantwortliche kann die Strafe seines Tuns erleiden, gegen den Unverantwortlichen mögen Maßnahmen am Platze sein. Wer die Strafe ausschließlich als Mittel betrachtet, behandelt den Täter nicht als verantwortlich, sondern »als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt«²⁾. Dieser ethische Sinn der Strafe als der innerlich notwendigen Folge des Verbrechen, durch die sich die Verantwortlichkeit des Täters und damit sein sittliches Wesen verwirklicht, verbietet es, die Strafe nur als ein Mittel zu, sei es auch noch so wichtigen und gerechtfertigten, Zwecken zu betrachten.

Aber auch unabhängig vom deutschen Idealismus und der besonderen Problematik seines Freiheitsbegriffs ist nun zu sagen, daß den Kern aller Ethik die Verantwortung des Menschen bildet³⁾ und daß eine lebendige, von sittlichem Geist durchdrungene Volksgemeinschaft niemals des Prinzips der Verantwortung ihrer Glieder entraten kann. Der Nationalsozialismus betont daher auch auf das stärkste den Gedanken der der Volksgemeinschaft verantwortlichen Persönlichkeit und sucht den Grundsatz der Verantwortlichkeit zum obersten Leitsatz in Staat und Wirtschaft zu er-

1) Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten* (Meiner), S. 159; auch *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 49; und Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 99.

2) Hegel, *Rechtsphilosophie*, Zusatz zu § 99.

3) Vgl. auch Nicolai Hartmann, *Ethik*, S. 119 und 660 ff.

heben ¹⁾. Nur wo der Gedanke der Verantwortung lebendig ist, ist freier persönlicher Einsatz für das Ganze möglich, und nur wo sie solchen freien Einsatz erweckt und von ihm getragen wird, ist die Gemeinschaft eine lebendige Wirklichkeit. Gemeinschaft und sittliche Verantwortung gehören daher immer zusammen. Wo aber der Grundsatz der persönlichen Verantwortung als unbedingte Forderung der Gemeinschaft aufgestellt wird, da ist damit auch schon der unbedingte Sinn der Strafe als der praktischen Verwirklichung der Verantwortung anerkannt.

Allerdings ist mit dem Gedanken der Verantwortung, des Einstehensmüssens für das eigene Tun, über das Wesen der Strafe erst noch wenig gesagt. Daß in der Strafe die Folgen der Tat gleichsam auf den Täter zurückfallen und er dadurch seine Verantwortung als eine Wirklichkeit erfährt, ist so lange noch eine erst zu erweisende Behauptung, als wir nicht wissen, was das Wesen des Verbrechens ausmacht und welches die ihm wesensnotwendigen Folgen sind. Die Verantwortung des Täters allein erschließt uns noch nicht den vollen Sinn der Strafe, weil sie uns wohl darauf hinweist, daß zwischen der Tat und der Strafe ein wesensnotwendiger Zusammenhang besteht, aber uns noch nichts sagt über die besondere Beschaffenheit des Verbrechens gerade als *Rechtsbruch* und der Strafe gerade als einer *Rechtserhaltung*. Aus dem Sinne des Rechts kann sich erst der Sinn des Unrechts und der Sinn der Rechtsstrafe im Näheren ergeben. Fragen wir nach dem Wesen der Strafe, so fragen wir damit notwendig nach dem Wesen des Rechts, das in der Strafe als dem Ausdruck rechtlicher Verantwortung in die Erscheinung treten muß.

II.

Das Wesen des Rechts ist die Gestaltwerdung der Volksgemeinschaft ²⁾. Das Recht verwirklicht die einem Volkstum eigentümliche Gerechtigkeitsidee in der Lebensordnung der Volksgenossen. Es schafft nicht erst die Gemeinschaft, noch kann umgekehrt die Gemeinschaft des Volkes ohne ihr Recht bestehen. Gemeinschaft und Recht sind gleich ursprünglich wie Inhalt und Form. Die Gemeinschaft gestaltet ihr Recht und dadurch sich selbst; sie ist nur in dieser ihrer Selbstgestaltung. Die Kraft der Gestaltung hängt ab von der Stärke des Willens, die Art eines Rechts von der Be-

¹⁾ Vgl. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, S. 501 f.

²⁾ Zum folgenden verweise ich auf meine früheren Arbeiten, insbesondere auf den Aufsatz »Volksgemeinschaft und Recht«, ZDK. I, S. 40 ff., und auf meine »Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart«, 2. Aufl., 1935, S. 150 ff.

stimmtheit des völkischen Geistes, dem innern Lebensgesetz des Volkstums.

Die Gemeinschaft ist Ursprung und Ziel des Rechts zugleich. Sie ist Ursprung nicht im Sinne des zeitlich Vorhergehenden, sondern in dem Sinne, in dem das Ganze »vor« den Teilen ist. Von der Gemeinschaft, deren Lebensform es ist, leitet das Recht seine verpflichtende Kraft her, die der Individualismus und der Positivismus nie begründen können. Wo freilich die Gemeinschaft zerfällt, da verliert das Recht seine verbindende Kraft, es wandelt sich zur bloßen Konventionalregel oder zur äußeren Zwangsnorm, bar jedes sittlichen Inhalts und nur noch durch äußere Zweckmäßigkeit gerechtfertigt. Der echte und ursprüngliche Sinn des Rechtes, auf den wir uns heute wieder besonnen haben, ist aber nicht der, nur eine äußere Verkehrsregelung unter den auf einem Raum zusammenlebenden Individuen, sondern Form und Ordnung eines gemeinschaftlichen Lebens zu sein, das sich darin zur Einheit der Gestalt bindet. Es ist das in seinen Gliedern und im Wechsel der Generationen mit sich einige Leben des Volkes, das sich nach den Worten *Fichte's* in der Gemeinschaft natürlich und geistig fortzeugt und in den Taten und Werken dieses Volkstums von sich Zeugnis ablegt, das sich in seinem Recht die ihm gemäße Form gibt. Leben ohne Form und Gestalt ist nicht denkbar, und so würde auch die Volksgemeinschaft vergehen, wenn sie ihrem Dasein nicht im Recht seine Form und Gestalt geben würde. Daß das Recht aber Form und Gestalt nicht irgendeines beliebigen Lebens, sondern des Lebens des Volkes ist, der höchsten Gemeinschaft, die wir kennen, das ist seine Würde und gibt ihm seinen eigentlichen Sinn. So wie das Recht aus der Gemeinschaft hervorgeht, was, wie gesagt, nicht einfach im zeitlichen Sinne zu verstehen ist, so führt es zu ihr zurück, indem es das Leben der Volksgenossen nach dem Bilde echter Gemeinschaft, und das heißt wahrer Gerechtigkeit, zu gestalten sucht, das dieses Volk als Ausdruck seines Wesens aus sich herausstellt.

Gemeinschaft aber, das darf niemals verkannt werden, ist nicht eine Summe und auch nicht nur das einfache Zusammenleben von Menschen auf dem gleichen Raume. Freilich kann sie nur dort entstehen, wo in aller Mannigfaltigkeit eine ursprüngliche Einheit der Anlage, des Blutes und der geschichtlichen Überlieferung wirksam ist. Aber damit auf diesem Grunde, dem allein möglichen, sich ein wirkliches Gemeinschaftsleben entfaltet, ist nicht nur eine einheitliche Gestaltung des Zusammenlebens, sondern auch und vor allem der Einsatz des Einzelnen für die Gemeinschaft, das selbstverständliche Füreinandereinstehen der Genossen und damit ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und des Verbundenseins

notwendig, ohne das jede Gemeinschaft — wir Deutsche haben es erlebt — in die Gefahr des Zerfalls gerät. Zur Gemeinschaft gehört nicht nur die Unterordnung der Interessen des Einzelnen unter die der Gesamtheit, sondern zugleich und damit in Übereinstimmung das Verbundensein der Glieder untereinander. Die Gemeinschaft darf nicht nur als eine ihren Gliedern abstrakt gegenüberstehende Größe gedacht werden, unter die sich diese einfach unterzuordnen hätten, sondern bei aller ihrer Überlegenheit über den Einzelnen hat dieser als Glied doch an der Gemeinschaft teil und steht ihr nicht als Objekt gegenüber, sondern als Subjekt, nämlich als Mitträger des gemeinschaftlichen Lebens, in ihr. Das wird auch heute noch zu oft übersehen und damit jene falsche Antithetik zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft aufrechterhalten, die in der echten Gemeinschaft gerade überwunden ist. Deshalb kann die dem Gemeinschaftsglied zukommende Rechtsstellung, d. h. seine Gliedstellung im Ganzen, ihm nicht ohne Zerstörung der Gemeinschaft willkürlich genommen werden; eben darum ist aber auch ihr Fortbestand von dem eigenen, gemeinschaftsmäßigen Verhalten des Gliedes abhängig. Wer sich gegen die Gemeinschaft, sei es gegen die Gesamtheit oder sei es gegen ein anderes Glied der Gemeinschaft vergeht, zerstört damit selbst seine Stellung in der Gemeinschaft und verwirkt seine Rechtsstellung. Darin liegt das Wesen des Unrechts sowohl wie der Strafe begründet.

Ist das Wesen des Rechts die Verwirklichung der Gemeinschaft im Zusammenleben der Genossen, so ist das Wesen des Unrechts die Störung der Gemeinschaft durch den Täter, eine Gemeinschaftswidrigkeit. Diese Einsicht verdanken wir insbesondere Georg Dahm. Er hat zuerst gesehen, daß das Verbrechen seinem Wesen nach »Angriff gegen die Grundordnung des völkischen Lebens«, daß es »die bewußte Auflehnung des Schuldfähigen gegen das Lebensgesetz der Gemeinschaft« ist ¹⁾. Dadurch unterscheidet sich nach ihm das Verbrechen vom bloßen Polizei- und Verwaltungsunrecht, das damit aus dem Rahmen des eigentlichen Strafrechts ausscheidet. Der Verbrecher handelt gemeinschaftswidrig; er stellt seine eigene Gemeinschaftszugehörigkeit damit in Frage. »Durch das Verbrechen«, erklärt Dahm, »scheidet der Täter aus der Gemeinschaft aus« ²⁾. Das ist nicht so zu verstehen, als müsse jedes Verbrechen unmittelbar den Bestand der Gemeinschaft als solcher angreifen. Wer den Pflichten entgegenhandelt, die sich aus seiner Eingliederung in die Gemeinschaft und aus seiner damit gegebenen Verbundenheit mit den anderen Gemeinschafts-

¹⁾ G. Dahm, Verrat und Verbrechen, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft Bd. 95, S. 284 ff. und Gemeinschaft und Strafrecht, 1935 (Rektoratsrede).

²⁾ Gemeinschaft und Strafrecht, S. 11.

Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie. 2, 1.

gliedern ergeben, handelt gemeinschaftswidrig. Gemeinschaftswidrig handelt also nicht nur der Hoch- und Landesverräter, der die Gemeinschaft als Ganzes angreift, sondern auch der Mörder, der Betrüger oder der Dieb, der ein anderes Gemeinschaftsglied verletzt und die Gemeinschaft mit ihm bricht. Jeder der Gemeinschaftsordnung zuwiderlaufende Angriff auf einen anderen Genossen verletzt ebenso die ganze Gemeinschaft wie umgekehrt der Angriff auf die Gemeinschaft als Ganzes alle ihre Glieder trifft, da ja die Gemeinschaft und deren Glieder eins sind. In diesem Sinn läßt sich also das Wesen des Unrechts ganz allgemein als die dem Täter zurechenbare Gemeinschaftswidrigkeit seines Handelns bestimmen.

Die Aussage, daß das Verbrechen Gemeinschaftswidrigkeit sei, darf nicht in einem bloß »normativen« Sinne verstanden werden. Das Verbrechen wird nicht erst dadurch zu einer gemeinschaftswidrigen Handlung, daß es mit den Forderungen des Gemeinschaftslebens verglichen und danach als gemeinschaftswidrig bewertet wird; vielmehr ist die Gemeinschaftswidrigkeit sein ihm von vornherein innewohnender Sinn, den der Richter feststellt, nicht erst ihm beilegt. Denn das Verbrechen ist in seiner konkreten Beschaffenheit, als Handlung eines verantwortlichen Wesens, sinnbezogen auf die Gemeinschaft und wird nicht etwa erst durch seine nachträgliche Unterwerfung unter irgendeinen Bewertungsmaßstab mit einem Unwertprädikat behaftet. Die auf dem Neukantianismus beruhende Auffassung, die reale Handlung als solche gehöre dem Bereich der sinn- und wertfremden Naturwirklichkeit an und erlange erst durch ihre Beziehung auf irreale geltende Werte im richterlichen Urteil oder in der wissenschaftlichen Begriffsbildung die Bedeutung des Unrechts, ist kürzlich von Welzel mit eingehender Begründung zurückgewiesen worden ¹⁾. Welzel führt diese Auffassung, mit der die in der heutigen Strafrechtsdogmatik übliche Zerlegung des Verbrechens in die sinnfremde Handlung als solche, die Rechtswidrigkeit und die Schuld und damit die Überschätzung des bloßen Kausalzusammenhangs und die abstrakte Trennung von Kausalität und Zurechnung zusammenhängt, auf die »scientistische« Einstellung des Kantianismus zurück, der zufolge ihm die realen Kulturgebilde als bloße »Produkte der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung« erschienen. Mit Recht verlangt Welzel demgegenüber einen neuen einheitlichen Handlungsbegriff, der, ähnlich dem der Hegelianer ²⁾, die Handlung als Einheit ihres Seins und ihres Sinnes begreift. Ebenso verlangt D a h m die Überwindung der bisherigen Zerlegung des Verbrechens in seine ge-

1) Hans Welzel, *Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht*, 1935, S. 41 ff.

2) Vgl. K ö s t l i n , *Neue Revision der Grundbegriffe des Kriminalrechts*, 1845, S. 131 ff. und 447 ff., und dazu L a r e n z , *Hegels Zurechnungslehre*, 1927, S. 67 ff.

danklichen Elemente durch eine konkrete Verbrechenserfassung, die das Verbrechen aus seiner ihm innewohnenden Gemeinschaftswidrigkeit und nicht erst vermittelt seiner Subsumtion unter abstrakte Merkmale erkennt ¹⁾. Gemeinschaftswidrigkeit ist die eigene innere Bestimmtheit des Verbrechens, die ihm ohne Rücksicht darauf zukommt, ob es den Tatbestand einer gesetzlichen Norm verwirklicht oder nicht. Die Norm spricht nur aus, was die Tat ihrem Wesen nach ist, und weist den Richter an, welche Folgerungen er zu ziehen hat. Nicht die Norm, der sie unterfällt, macht die Tat zum Verbrechen, sondern der Sinn der Tat als konkreter und realer Gemeinschaftswidrigkeit rechtfertigt die Anwendung der Norm ²⁾.

Ist das Verbrechen so seinem Sinne nach eine konkrete Gemeinschaftswidrigkeit, so ergibt sich daraus in Verbindung mit unseren früheren Erörterungen eine weitere Einsicht in das Wesen der Strafe. Die Strafe ist die notwendige Folge einer vom Täter zu verantwortenden Gemeinschaftswidrigkeit.

III.

Als das Wesen der Verantwortung hatten wir erkannt, daß die Tat auf den Täter zurückfällt, daß er sie auf sich nehmen muß als ein von ihm selbst vorbereitetes Schicksal. Das Wesen der Tat aber ist die Störung oder Zerstörung der Gemeinschaft, in der der Täter als Glied und Genosse stand. Was das für ihn bedeutet, erfährt er in der Strafe. Sie scheidet ihn von der Gemeinschaft oder vielmehr, sie macht ihm die durch seine Tat vollzogene Scheidung von der Gemeinschaft deutlich. So ist sie der reale Vollzug dessen, was in der Tat als deren immanenter Sinn gelegen ist. Damit macht sie die Verantwortung des Täters wirklich, sie zeigt ihm, daß sein Dasein an die Gemeinschaft gebunden ist und daß er mit der Gemeinschaft die tiefste Wurzel seines eigenen Seins angegriffen

¹⁾ Vgl. D a h m, Verbrechen und Tatbestand in »Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft«, 1935.

²⁾ Diese Auffassung erscheint dem normativistisch denkenden Juristen freilich als ungeheuerlich. Daß aber die normativistische Auffassung vor noch nicht sehr langer Zeit als ungeheuerlich empfunden wurde, zeigt folgende Äußerung B a c h o f e n s in seinem Briefe an Savigny 1854: »So gründlich ist nun schon der Volkssinn verdorben, daß die Ansicht, ein Rechtssatz sei nur wahr, weil er so im Gesetz steht, eine Schandtat werde nur darum mit Strafe belegt, weil das Gesetz sie ausdrücklich für unzulässig erkläre, selbst aus dem Munde von Richtern vernommen werden kann. Wenige Anschauungsweisen dürften in ihrer Konsequenz so gründlich verderblich sein, als die gerügte.« B a c h o f e n, Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht, herausgeg. von A. B ä u m l e r, 1927, S. 38.

hat. Die Gemeinschaftswidrigkeit seiner Tat kehrt sich gegen den Täter; in der Strafe erfährt er seine Trennung von der Gemeinschaft als eine Einschränkung seines eigenen Daseins.

Die Strafe macht sichtbar, was das Verbrechen als Willensstat eines der Gemeinschaft verantwortlichen Täters seinem Wesen nach ist. Sie hebt daher die Zugehörigkeit des Täters zur Gemeinschaft auf oder schränkt sie ein. Sie ist ihrem Wesen nach Minderung oder Vernichtung der Gliedstellung des Täters in der Gemeinschaft. Es ist also nicht irgendein beliebiges Übel, das dem Täter zugefügt wird, sondern eine Beschränkung seiner Rechts- und Gliedstellung, die nur zum Ausdruck bringt, in welchem Maß der Täter sich selbst aus der Gemeinschaft ausgeschlossen hat. Die volle Vernichtung der Gliedstellung kommt in Strafen wie der germanischen Friedloslegung und der Ächtung zum Ausdruck. Sie sind, wie G. Dahm gezeigt hat, die wesensgemäße Folge des Verrates, dessen Eigenart in der radikalen Verleugnung der Gemeinschaftszugehörigkeit des Täters zu finden ist¹⁾. Nur der schwerste Treubruch hebt die Gemeinschaftszugehörigkeit völlig auf, alle anderen Verbrechen lassen sie immerhin noch in gewissem Grade bestehen. Wenn aber Dahm hieraus den Schluß zieht, nur der Verräter werde aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, der sonstige Verbrecher ihr durch die Strafe dagegen gerade wieder eingegliedert, so können wir dem nicht zustimmen. Auch der Verrat ist Verbrechen, nur seine schwerste, gewissermaßen absolute Form; er ist, wie Dahm selbst anderwärts betont, der »Urtypus« des Verbrechens²⁾. Auch die Ausstoßung des Verräters ist daher Strafe, ja, sie offenbart das Wesen der Strafe in der deutlichsten Weise. Die gewöhnliche Strafe, im Gegensatz zu der des Verrats, vernichtet nur nicht die Gliedstellung des Täters, sondern mindert sie lediglich in stärkerem oder geringerem Maße. Sie scheidet ihn dadurch, wenn auch nicht völlig und für dauernd, von der Gemeinschaft. Gewiß ist die Möglichkeit der späteren Wiedereingliederung ein Moment, das alle übrigen Strafen von der Todesstrafe und der Ausstoßung aus der Gemeinschaft unterscheidet. Insofern behält die Unterscheidung Dahms ihre Berechtigung. Aber die Strafe als solche stellt noch nicht das Verhältnis des Täters zur Gemeinschaft wieder her, wie Dahm meint³⁾, sondern macht vielmehr gerade erst die Störung dieses Verhältnisses dem Täter fühlbar und der Ge-

1) Verrat und Verbrechen, Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. Bd. 95, S. 284 ff.

2) Gemeinschaft und Strafrecht, S. 12. Ebenso auch Schaffstein, Das Verbrechen als Pflichtverletzung (»Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft«), 1935, S. 12.

3) Verrat und Verbrechen, S. 286.

meinschaft sichtbar. So verwirklicht sie seine Verantwortung, indem sie seine Rechts- und Gliedstellung in der Gemeinschaft in eben dem Maße mindert, — oder im äußersten Fall eben vernichtet —, in dem er selbst durch seine Tat seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und damit seine eigene Rechtspersönlichkeit in Frage gestellt hat.

Die Strafe mindert die ideelle Rechtsstellung des Täters, indem sie seine Ehre, seine Geltung in der Gemeinschaft, mindert; sie scheidet ihn real von der Gemeinschaft und vernichtet seine Freiheit, die nur innerhalb der Gemeinschaft möglich ist; sie mindert oder beschränkt schließlich seine Rechtsfähigkeit. Eine Minderung der Ehre ist mit jeder echten Strafe verbunden, einerlei, ob eine ausdrückliche Aberkennung der Ehrenrechte erfolgt oder nicht¹⁾. Georg Dahm hat in diesem Zusammenhang sehr gut darauf hingewiesen, wie zahlreiche Strafen des älteren deutschen Rechts lediglich den Sinn haben, den Verbrecher als ehrlos erscheinen zu lassen, ihn zu einem »wandelnden Symbol für den Unwertgehalt seiner Tat« zu machen²⁾. Man denke an den Pranger, an das Umherführen des Verbrechers durch die Straßen der Stadt, an das Abschneiden der Zunge, Abhacken der Schwurhand. Uns Heutigen erscheinen diese Strafen nur als Ausfluß mittelalterlicher Grausamkeit; der damaligen Zeit aber waren sie Ausdrucksformen der Gemeinschaftsbezogenheit des Verbrechens und der Strafe. In ihnen wird der sinnbildliche Charakter der Strafe deutlich, ihre Funktion, die Tat sichtbar zu machen, eine Funktion, die übrigens dem germanischen Rechtsgedanken der Kundbarkeit verwandt ist. Wenn uns die Ausdrucksformen auch fremd geworden sind, so ist doch zum Beispiel die Öffentlichkeit der Urteilsverkündung ein Beweis dafür, daß auch heute noch das Strafurteil als ein Ausspruch empfunden wird, der den Täter in seinem Werte vor der Gemeinschaft kennzeichnet³⁾.

Auch die Freiheitsstrafe erscheint jetzt in einer neuen Beleuchtung. Sie ist nicht nur eine Entziehung des »Rechtsgutes« der persönlichen Freiheit, sondern darüber hinaus die zeitweilige oder dauernde Abscheidung des Täters von jeder konkreten Gemeinschaft. Sie löst den Täter von seiner Familie, seiner Arbeitsstätte, dem Kreise der Freunde und Kameraden, sie macht ihn zum isolierten und eben darum unfreien Individuum. So macht sie ihm die

1) Auf diesen Gesichtspunkt der Ehrenminderung legt gerade das nationalsozialistische Strafrecht besonderen Wert. Vgl. dazu G. Dahm, Deutsche Juristenzeitung 1934, S. 821 ff. und F. Schaffstein, Zeitschrift „Deutsches Recht“ 1935, S. 271.

2) Gemeinschaft und Strafrecht, S. 7.

3) Vgl. Dahm, Gemeinschaft und Strafrecht, S. 10.

Trennung von der Gemeinschaft als das Wesen seiner Tat deutlich und zeigt ihm, was sie für ihn bedeutet. Indem sie jedoch dem Täter die Rückkehr in die Gemeinschaft offen läßt, hebt sie seine Gemeinschaftszugehörigkeit nicht völlig auf, läßt sie seine Rechtspersönlichkeit bestehen und mindert nur seine Rechtsstellung, ohne sie zu vernichten.

Mit vielen Strafen sind nach unserm geltenden Recht sogenannte »Nebenfolgen« verbunden oder können vom Gericht mit ihnen verbunden werden, so die Unfähigkeit zum Heeresdienst und zur Bekleidung öffentlicher Ämter, die Unfähigkeit, Zeuge, Vormund oder Pfleger zu sein, die Verwirkung der elterlichen Gewalt, die Stellung unter Polizeiaufsicht u. a. m. Die Verurteilung wegen eines schweren Vergehens zieht nach dem Reichserbhofgesetz den Verlust der Bauernfähigkeit nach sich, was zur Entziehung der Verwaltung des Hofes und der Nutznießung daran führt. Alle diese sogenannten »Nebenfolgen« sind in Wahrheit der Strafe wesentlich. In ihnen zeigt sich immer wieder, daß die Strafe durchaus etwas anderes ist als die Zufügung irgendeines Übels, daß sie die Rechts- und Gliedstellung des Täters mindert. Daher ist die Strafe auch nicht bedeutungslos für die Rechtsfähigkeit. Unter der »Rechtsfähigkeit« dürfen wir freilich nicht nur mehr die abstrakte Fähigkeit verstehen, Träger subjektiver Rechte zu sein, sondern müssen sie als die Fähigkeit des Volksgenossen zu bestimmten Gliedstellungen innerhalb der Volksgemeinschaft ansehen¹⁾. So ist der Verlust der Bauernfähigkeit, aber auch der Fähigkeit zur Bekleidung von Ämtern, eine Minderung der konkreten Rechtsfähigkeit dieses betreffenden Volksgenossen. Daran wird wieder deutlich, daß Strafen wie die Friedloslegung, die Entziehung der Rechtspersönlichkeit nur die stärkste Form der Strafe darstellen, die auch sonst, wie die Gliedstellung des Täters, so auch seine Rechtsfähigkeit beeinträchtigt.

Ist aber das Rechtsgenosse-Sein, die Teilhabe am Recht etwas, das dem Menschen überhaupt entzogen werden kann, ist sie nicht vielmehr die unentziehbare Voraussetzung noch der Bestrafung? Kann sie dem Menschen nicht so wenig genommen werden wie sein Mensch-Sein selbst, und hat daher nicht J. B i n d e r recht, wenn er meint, daß Strafen wie die Ächtung und die Friedloserklärung »mit der Idee des Rechts nicht im Einklang sind«²⁾? Hierauf ist folgendes zu sagen. Rechtsgenosse ist der Mensch nicht schon als Mensch überhaupt, sondern als Glied des Vol-

1) Vgl. Larenz, Rechtsperson und subjektives Recht (»Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft«), 1935, S. 21 ff.

2) Philosophie des Rechts, S. 665.

kes, in das er hineingeboren wird und dem er als sittliches Wesen verantwortlich ist. Mit seiner Zugehörigkeit zum Volke ist seine Persönlichkeit, mit seiner Persönlichkeit die Bindung an sein Volk gegeben. Sowenig seine Zugehörigkeit zum Volke willkürlich begründet werden kann, so wenig kann sie willkürlich, etwa durch einseitigen Machtspruch, aufgehoben werden. Auch die Todesstrafe hebt an sich die Gemeinschaftszugehörigkeit des Schuldigen und seine Rechtspersönlichkeit nicht auf. Der Verräter aber zerstört sie selbst; er verneint radikal, was das Wesen seiner Persönlichkeit ausmacht. Die Möglichkeit dieser radikalen Selbstverneinung ist gewiß ein schweres metaphysisches Problem. Sie ist im Grunde doch nicht rätselhafter als die Möglichkeit der Verneinung, des Bösen, der Schuld überhaupt. Nur die Möglichkeit der Verneinung macht ja auch die freie Bejahung, die Erfüllung der eigenen Bestimmung als Aufgabe und Leistung möglich. Daß er seine Bestimmung erfüllen oder verfehlen, bejahen oder verneinen kann, darin gründet ja die Verantwortung des Menschen. Die radikale Verneinung seiner sittlichen Bestimmung, die Verneinung der Gemeinschaft nicht nur in dieser oder jener Hinsicht, sondern schlechthin, und damit des eigenen Genosse-Seins ist eine äußerste Möglichkeit menschlichen Handelns¹⁾, die, wiewohl sie darauf ausgeht, alle Verantwortlichkeit zu leugnen, den Handelnden gerade mit der schwersten, mit einer absoluten Verantwortung belastet. Durch die von ihm zu verantwortende Verneinung seiner Gemeinschaftszugehörigkeit vernichtet sich der Verräter selbst als Gemeinschaftsmitglied und Rechtspersönlichkeit.

Das Wesen der Strafe ist damit deutlich geworden. Die Strafe hat den unbedingten Sinn, die Verantwortung des Menschen sichtbar und wirklich zu machen. Diese Verantwortung ist eine Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft, als deren Glied allein er »im Rechte« ist. Durch die Tat lockert oder zerstört der Täter seine Gemeinschaftszugehörigkeit. Damit wendet er sich aber gegen sich selbst, was er in der Strafe erfährt. Die Strafe verwirklicht an dem Täter den Sinn seiner Tat; so ist sie die Minderung oder Vernichtung der Gliedstellung des Täters, seines Rechtsgenossenseins, als die innerlich notwendige Folge der von ihm zu verantwortenden Gemeinschaftswidrigkeit.

Dieser Sinn der Strafe, der ihr vor aller Zweckbeziehung zukommt, schließt freilich ihre Verknüpfung mit bestimmten Zwecken nicht aus,

1) Vgl. auch Hegel, Rechtsphilosophie, § 5. und Zusätze dazu.

sondern führt gerade auf solche Zwecke hin. Die Todesstrafe, die die Gemeinschaft endgültig von dem Verbrecher befreit, dient damit unbeschadet ihres eigenen Sinnes zugleich dem Zwecke der Unschädlichmachung, der Ausmerzung des Entarteten, dem Schutze der Gemeinschaft vor der Ausbreitung der Minderwertigen. Die Ausmerzung des Entarteten entspricht durchaus der »gesunden«, durch falsche Humanität nicht beirrten, aber auch keineswegs durch blinde Rachsucht geleiteten Volksanschauung. Sie ist ebenso notwendig für die Erhaltung der Gemeinschaft wie gerechtfertigt um der Gemeinschaft wie des Täters willen, der sein Tun zu verantworten hat. Ferner ist mit jeder Strafe ohne weiteres eine abschreckende Wirkung verbunden. Insofern dient die Strafe immer dem Zweck, die Gemeinschaft und die einzelnen Glieder der Gemeinschaft vor der Begehung von Verbrechen zu schützen. Dieser Zweck ist der Strafe gewissermaßen natürlich, sagt aber gar nichts über ihr Wesen aus, da zahlreiche andere Maßnahmen demselben Zweck dienen können. Wo der durch die Strafe gewährte Schutz nicht ausreicht, insbesondere da, wo eine eigentliche Strafe wegen der mangelnden Verantwortlichkeit des Täters nicht verhängt werden kann oder wo eine verbrecherische Veranlagung die ständige Wiederholung des Verbrechens wahrscheinlich macht, müssen sichernde Maßnahmen an die Stelle der Strafe oder zu ihr hinzutreten. Ihre Rechtfertigung ergibt sich aus dem Vorrang des Gemeinschaftslebens vor dem Interesse des Einzelnen, besonders des entarteten Einzelnen. Es handelt sich für uns ja überhaupt nicht darum, die Strafe gegenüber dem einzelnen Verbrecher zu rechtfertigen, sondern darum, ihren besonderen Sinn, ihr Wesen als Strafe zu erkennen.

Anders als mit den bisher betrachteten Zwecken steht es mit dem Lieblingszweck der liberalen Straftheorie, dem Besserungszweck. Sofern die Strafe nicht in der völligen Ausstoßung des Verbrechers aus der Gemeinschaft besteht, kann ihr freilich mit ihrer abschreckenden Wirkung auf den Täter zugleich eine gewisse erziehliche Wirkung zu eigen sein. Doch ist das nur so zu verstehen, daß die Strafe, indem sie dem Verbrecher die Folgen seines Tuns klarmacht, mit der Weckung des Verantwortungsbewußtseins den Boden bereitet, auf dem eine Erziehung zum Gemeinschaftsgliede später mit Aussicht auf Erfolg einsetzen kann. Die Strafe selbst aber ist ihrem eigenen Wesen nach alles andere als eine geeignete Form der Erziehung. Denn Erziehung zur Gemeinschaft, um die es sich ja nur handeln kann, kann nur innerhalb einer konkreten Gemeinschaft erfolgen. Die Strafe aber schließt den Verbrecher gerade aus der Gemeinschaft aus. Die Erziehung muß, um das Verantwortungsgefühl zu erproben und zu stärken, ein gewisses Maß von Freiheit gewähren, das die häufigste

Strafe, die Freiheitsstrafe, gerade versagt. Erziehung kann nicht auf Zwang, sondern muß auf der inneren Autorität des Erziehenden und dem sich zwischen ihm und dem Zögling entwickelnden Gemeinschaftsverhältnis aufgebaut sein, das hinter den Mauern des Gefängnisses nicht gedeihen kann. Strafanstalt und Erziehungsgemeinschaft sind ihrem Wesen nach einander ausschließende Gegensätze. Erst nach Verbüßung der Strafe kann die Erziehung, wo sie möglich und nötig erscheint, einsetzen; die Strafe selbst ist kein Erziehungsmittel. Das schließt nicht aus, daß bei Jugendlichen, besonders in leichteren Fällen, Erziehungsmaßnahmen an die Stelle der Strafe treten, daß im Interesse der Erziehung auf die Durchführung der nach den strengen Grundsätzen der Verantwortung verwirkten Strafe im Einzelfall verzichtet werden kann. Dem Wesen der Erziehung aber wird man sowenig wie dem der Strafe gerecht, wenn man beide miteinander vermengt und der Strafe einen Zweck gibt, den sie nicht erfüllen kann, es sei denn, daß sie aufhörte, Strafe zu sein.

Bekanntlich unterscheidet man in der Strafrechtslehre zwischen der sogenannten absoluten Straftheorie (*»punitur quia peccatum est«*) und den relativen Theorien (*»punitur ne peccetur«*). Während für jene sich die Strafe ausschließlich nach der verbrecherischen Tat beziehungsweise der Schuld bestimmt, betrachten diese Theorien die Tat nur mehr als den *A n l a ß*, auf den hin die Gesamtheit tätig wird, um einen bestehenden Zustand, der durch die Tat weniger geschaffen als nur erkennbar geworden ist, zu ändern. Dieser Zustand ist entweder der schlechte Charakter des Täters — Besserungstheorie — oder die der Gesellschaft durch den Täter drohende Gefahr. Nach diesen Theorien müßten sich Art und Dauer der Strafe eigentlich danach richten, wie der erstrebte Zweck bei diesem Täter am besten erreicht wird, beziehungsweise, ob er bereits erreicht worden ist. Maßstab der Strafe wäre nicht die Schuld, sondern die Gefährlichkeit oder fortdauernde schlechte Gesinnung des Täters. So fassen die relativen Theorien den Zusammenhang zwischen der Tat und der Strafe nur als einen lockeren und für die Strafe nicht wesensbestimmenden auf. Die absolute Straftheorie dagegen erkennt die Strafe als die notwendige Folge der Tat und bestimmt das Maß der Strafe ausschließlich nach der Schwere der Schuld. So sehr die absolute Theorie damit im Recht ist, so wenig kann sie jedoch in ihrer gewöhnlichen Fassung einer tieferen Einsicht standhalten, weil sie die Tat und den Täter nur isoliert betrachtet. Sie sieht in der Tat die Handlung eines Einzelnen, die einen abstrakt gedachten einzelnen Tatbestand verwirklicht, der nun mit logischer Notwendigkeit die Straffolge nach sich zieht. Aber die Tat erhält den Charakter des

Verbrechens nicht als die isolierte Handlung eines Einzelnen, sondern als das zu verantwortende Verhalten eines Gemeinschaftsgliedes, das dessen Verhältnis zur Gemeinschaft ändert. So hat Thierfelder richtig gesehen, daß das Schuldurteil nicht eine Bewertung der Einzelpsyche des Täters, sondern ein Urteil über die Stellung des Täters zu seinem Volke ist ¹⁾. Der Grund der Strafe liegt nicht in der Tat als solcher, sondern in der Verantwortung des Täters für sein gemeinschaftswidriges Handeln. Die Strafe verwirklicht die Verantwortung des Täters an ihm; das Urteil spricht aus und die Strafe vollzieht, was die Tat ihrem Wesen nach ist. Dieser Sinn der Strafe gelangt in der herkömmlichen Fassung der absoluten Straftheorie nicht hinreichend zum Ausdruck, so sehr diese Theorie auch allen relativen Theorien dadurch überlegen ist, daß sie den Sinn der Strafe in ihr selbst, nicht in äußerer Zweckmäßigkeit sucht.

Der hier entwickelten Auffassung des Verbrechens und der Strafe könnte entgegengehalten werden, daß der Staat nicht nur seine eigenen Angehörigen, sondern auch Ausländer straft, die innerhalb seines Machtbereichs eine strafbare Handlung begehen. Eine echte Gemeinschaftswidrigkeit gegenüber der Volksgemeinschaft kann freilich nur von dem Volksgenossen begangen werden, der dieser Gemeinschaft angehört. Dennoch ist natürlich auch der Ausländer den Gesetzen des Staates, in dem er sich aufhält, unterworfen und muß bestraft werden. Auch er ist ja für sein Tun verantwortlich und kann sich den Folgen seiner Tat als sittliches Wesen nicht entziehen. Ihm ist der Vorwurf zu machen, das ihm gewährte Gastrecht mißbraucht und sich dadurch außerhalb des für ihn geltenden Rechts gestellt zu haben. Auch durch die Gewährung des Gastrechts wird ein Gemeinschaftsverhältnis begründet, das der Täter zerstören kann. Verrat und Treubruch sind in ihrer eigentlichen Gestalt, worauf Dahm hingewiesen hat ²⁾, freilich nur durch einen Volksangehörigen möglich. Im übrigen aber unterliegt der Ausländer kraft des für ihn geltenden Gastrechts denselben Gesetzen und damit denselben Strafen wie der Inländer. Für das Wesen des Verbrechens und der Strafe kann aber aus dem Sonderfall des Ausländers nichts geschlossen werden. Auszugehen ist vielmehr davon, was Verbrechen und Strafe in ihrem ursprünglichen Sinn, und d. h. innerhalb der im Recht lebenden Volksgemeinschaft bedeuten. Wie weit die so gefundenen Bestimmungen nachher auf die Verhältnisse anderer Personen, die der Gemeinschaft nicht angehören, aber zu ihr irgendwie in Beziehung getreten sind, ausgedehnt werden können, ist eine Frage für sich.

1) A. a. O. S. 136.

2) Gemeinschaft und Strafrecht, S. 13.

IV.

Unsere Auffassung vom Wesen des Verbrechens und der Strafe wird eine weitere Klärung erfahren, wenn wir sie mit der ihr am meisten verwandten Auffassung Hegels vergleichen. Von Hegel stammt vor allem die Erkenntnis, daß die Strafe keine äußere Folge des Verbrechens ist, sondern dessen innerstes Wesen offenbart: »Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigene Tat, die sich geltend macht«¹⁾. Am deutlichsten tritt uns dieser Gedanke in Hegels Jugendschriften entgegen. Zum ersten Male hat sich Hegel wohl in der von Nohl veröffentlichten Schrift über den Geist des Christentums und sein Schicksal mit dem Verbrechen und der Strafe beschäftigt. Das Verbrechen zerstört sich selbst, heißt es hier, denn »das Verbrechen ist eine Zerstörung der Natur, und da die Natur einig ist, so ist im Zerstörenden soviel zerstört als im Zerstörten«. »Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört; denn Leben ist von Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist; in seinem Übermut 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; so ist die Strafe als Schicksal die gleiche Rückwirkung der Tat des Verbrechers selbst«²⁾. Ähnlich heißt es später im »System der Sittlichkeit«: »Unmittelbar hat der Verbrecher, was er scheinbar äußerlich und als ein ihm Fremdes verletzt, darin ebenso sich selbst ideell verletzt und aufgehoben. Insofern ist die äußere Tat zugleich eine innere, das Verbrechen, an dem Fremden begangen, ebenso an ihm selbst begangen. Aber das Bewußtsein dieser seiner eigenen Vernichtung ist ein subjektives, inneres oder das böse Gewissen. Es ist insofern unvollständig und muß sich auch äußerlich als rächende Gerechtigkeit darstellen«³⁾. Diese Ausführungen stellen die radikalste Überwindung aller individualistischen und nur auf äußere Zweckmäßigkeit abstellenden Straftheorien dar. Der Verbrecher erscheint hier nicht als ein einzelnes Individuum, das durch seine Tat lediglich einem anderen Individuum oder dem ihm als fremde Macht gegenüberstehenden Staat ein Übel zugefügt hätte, sondern als Träger des überindividuellen Lebens, von dem er sich durch seine Tat selbst abscheidet, so daß er damit seinen eigenen

1) Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 101.

2) Hegels theologische Jugendschriften (Nohl), S. 277, 280 f.

3) Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (Lasson), 2. Aufl., S. 449.

Lebensgrund zerstört. Das ist die tiefste überhaupt mögliche Rechtfertigung der Strafe.

In Hegels Rechtsphilosophie ist dieser Gedanke wohl noch enthalten, aber er ist nun hineingestellt in den logischen Systemzusammenhang der Rechtsphilosophie und dadurch in entscheidender Weise verändert. Hegel behandelt das Verbrechen und die Strafe auf der Stufe des abstrakten Rechts. Auf dieser Stufe ist der Einzelne noch nicht, wie auf der Stufe der Sittlichkeit, einer konkreten Gemeinschaft (der Familie, dem Volke und Staate) eingegliedert, sondern er erscheint hier erst als ein einzelnes Individuum, das freilich seiner vernünftigen Bestimmung nach abstrakt-allgemein und mit allen andern gleich, d. h. Person ist. In Hegels Begriff der Person liegt dieses Doppelte, daß der Einzelne ein fürsichseiendes Individuum und daß er als Vernünftiger dasselbe wie jeder andere, ein abstrakt-allgemeiner sei. Das Wesen des abstrakten Rechts ist gerade die Unvermitteltheit dieser einander entgegengesetzten Bestimmungen der bloßen Besonderheit und der abstrakten Allgemeinheit der Person, deren konkrete Einheit erst in der Sittlichkeit erreicht wird. Daher steht im abstrakten Recht dem Einzelnen als solchem das Recht an sich als die abstrakte Allgemeinheit des Willens oder der Vernunft erst *g e g e n ü b e r*. Nur sofern sie mit dem Recht an sich übereinstimmen, haben seine Handlungen wie Vertragsschlüsse, Übereignungen, rechtliche Geltung, gehören sie bereits der eigentümlichen Wirklichkeit des objektiven Geistes an. Im Verbrechen aber tritt die dem abstrakten Recht der Person wegen der Unvermitteltheit der gegensätzlichen Bestimmungen des Besonderen und des Abstrakt-Allgemeinen von vornherein immanente Möglichkeit der Nichtübereinstimmung des Einzelwillens mit dem Allgemeinwillen, dem Rechte an sich, in die Erscheinung. In diesem Gegensatz der verbrecherischen Handlung gegen den allgemeinen Willen des Rechts entbehrt erstere der eigentlichen substantiellen Wirklichkeit; sie ist ihrem Wesen nach ein zwar Existierendes, aber nicht wahrhaft Wirkliches, sondern Nichtiges. Diese Nichtigkeit des Verbrechens manifestiert sich in der Strafe, die als die Vernichtung des an sich Nichtigen die reale Selbstzerstörung des Verbrechens und damit zugleich die Herstellung und Verwirklichung des objektiven Rechts bedeutet, das in ihr Dasein gewinnt. Sie ist aber nicht nur die Herstellung des objektiven Rechts, sondern darin zugleich der abstrakten Rechtspersönlichkeit des Verbrechers selbst, der als Allgemeiner die notwendigen Folgen seiner Tat selbst wollen muß und durch seine Bestrafung als verantwortliches Wesen anerkannt wird ¹⁾.

1) Vgl. H e g e l, Rechtsphilosophie, §§ 97, 99—101.

In diesem Gedankengang ist die richtige Einsicht enthalten, daß das Verbrechen als Auflehnung des Einzelnen gegen den Willen des Rechts sich selbst zerstört. Aber diese Selbstzerstörung des Verbrechens kann in ihrem Wesen nur begriffen werden, wenn der Verbrecher nicht als abstrakte Person, sondern als konkretes Gemeinschaftsglied gesehen wird, das durch seine Tat nicht nur zu dem abstrakten »Recht an sich« in Widerspruch tritt, sondern sich von der realen Gemeinschaft absondert und damit seinen eigenen Lebensgrund vernichtet. Hegel stößt zu diesem konkreten Sinn des Verbrechens und der Strafe nicht vor, weil ihn die unhaltbare Konzeption des abstrakten Rechts daran hindert. Die Behandlung der Strafe im abstrakten Recht — statt auf der Stufe der Sittlichkeit, als der wirklichen Gemeinschaft — hat zur Folge, daß Hegel gezwungen ist, zwischen dem Verbrecher als Einzelnen, der sich gegen die Allgemeinheit des Rechts auflehnt, und ihm als allgemeinem Vernunftwesen, das diese Allgemeinheit des Rechts selbst will und ist, in ähnlicher Weise zu unterscheiden wie Kant zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Willen unterscheidet. Der Verbrecher als allgemeines Vernunftwesen, als abstrakte Person, ist mit dem Rechte identisch. Insofern er das ist, ist er also gerade nicht der Verbrecher. Der Verbrecher als Verbrecher dagegen ist nur besonderer, fürsichseiender Einzelwille, der keine Wirklichkeit hat, der durch die Strafe unter die Macht des allgemeinen Willens gebeugt wird. Er ist somit nur Objekt des Rechts. Sofern der Verbrecher verbrochen hat und bestraft wird, ist er kein Vernünftig-Allgemeiner, sondern nur Einzelner; sofern er ein Vernünftig-Allgemeiner ist, der das Recht, seine eigene Allgemeinheit will, kann er ein Verbrechen nicht begehen und die Strafe ihn nicht treffen. Über diesen Gegensatz ist im abstrakten Recht nicht hinwegzukommen, denn er ist sein begriffliches Wesen; erst auf der Stufe der Sittlichkeit, in der konkreten Gemeinschaft, ist der Einzelne als individuelle Persönlichkeit zugleich Gemeinschaftsglied und damit konkret-allgemein. Hier, auf der Stufe der Sittlichkeit im Hegelschen Sinne, gibt es weder das einzelne, an sich zugleich allgemeine Individuum, die Person, noch die abstrakte Allgemeinheit des Rechts an sich, sondern nur das Leben in der Gemeinschaft und deren konkreten Ordnungen, in der Familie und dem Staat. Erst auf dieser Stufe gibt es daher das Verbrechen und die Strafe als wirkliche Erscheinungen des Gemeinschaftslebens. Erst als die objektive Sittlichkeit kann das Recht erkannt und der Rechtsbegriff in seinen Momenten als den

wirklichen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens entwickelt werden¹⁾. Auf der Stufe des abstrakten Rechts ist dagegen kein einziger konkreter Rechtsbegriff denkbar²⁾. Weder das Wesen des Eigentums, noch das des Vertrages, noch das der Strafe kann hier wirklich erfaßt werden, weil alle diese Rechtsgebilde ihren Sinn erst in der Gemeinschaft erhalten und nur als Gestaltungsformen des Gemeinschaftslebens wirklich sind. Die teilweise Wiederaufnahme der Kategorien des abstrakten Rechts auf der Stufe der Sittlichkeit, so die des Eigentums in der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, reicht nicht aus, um nachzuholen, was bei ihrer Behandlung im abstrakten Recht veräußt wurde. Die Konzeption des abstrakten Rechts, verständlich aus dem Bestreben Hegels, dem Naturrecht ebenso wie der kantischen Moralität in seinem System einen Platz anzuweisen und sie dadurch »aufzuheben«, widerspricht doch im Grunde dem tiefsten Sinn seiner Rechtsphilosophie als einer Philosophie der objektiven Sittlichkeit und damit der konkreten Gemeinschaft.

Im näheren erweist sich der unaufgelöste Dualismus des besonderen und des abstrakt-allgemeinen Willens, der das Wesen des abstrakten Rechts ausmacht, für Hegels Straftheorie in doppelter Weise als verhängnisvoll. Der Verbrecher steht als Einzelner dem abstrakt-allgemeinen Willen des Rechts oder seiner eigenen Allgemeinheit lediglich als Objekt gegenüber. Die Strafe zielt darauf ab, ihn in seiner Besonderheit zu vernichten; das Recht als der Allgemeinwille triumphiert über den Einzelwillen des Verbrechers und erweist darin seine Macht und Herrlichkeit. Als Verletzung des verbrecherischen Willens wird die Tat zur Wiedervergeltung; damit aber erscheint sie nun doch als ein Übel, das dem Einzelwillen angetan wird, um ihn seine Nichtigkeit gegenüber der Macht des Rechtes und des Staates fühlen zu lassen. Damit wird der Verbrecher aber nicht als ein Gemeinschaftsglied betrachtet, das durch seine Tat seine Stellung in der Gemeinschaft geändert hat, sondern als ein Einzelner, dem die Gemeinschaft als fremde Macht, eben als das abstrakt-Allgemeine gegenübertritt, um ihn unter sich zu beugen. Aus der konkreten Einheit des überindividuellen Lebens, von der die Jugendschriften ausgehen, ist die abstrakte Allgemeinheit des Willens geworden, die doch nicht mehr als

1) Vgl. Binder, in: Binder, Busse, Larenz, Einführung in Hegels Rechtsphilosophie, 1931, S. 72 und 82.

2) Vgl. dazu meine Bemerkungen über das abstrakte Recht bei Hegel in meiner Besprechung von Binders »Grundlegung zur Rechtsphilosophie« in Deutsche Literaturzeitung 1935, Spalte 657 f.

ein einseitiges Moment des Ganzen ist. Damit geht der tiefere Gedanke verloren, daß der Verbrecher sich durch seine Tat von seinem Lebensgrund löst und in der Strafe erfährt, was er getan hat. Die Strafe erscheint nun dem Verbrecher gegenüber nicht nur als der Vollzug seiner eigenen Tat, sondern vorwiegend als Bewährung einer ihm gegenüber tretenden äußeren Autorität. Freilich ist dieser Gedanke der Autoritätsbewährung bei Hegel nur ein und nicht der entscheidende Gesichtspunkt; aber es ist nicht zu verwundern, daß eine spätere Zeit, die Hegels Werk nur noch zum Teil kannte, die Strafe vornehmlich nur noch in diesem Sinne verstand — so wenig sie damit in Wahrheit dem Geiste Hegels, auch wenn sie sich auf ihn berief, gerecht wurde. So erscheint bei Binding der Vergeltungsgedanke in der Form, daß er sagt, der Verbrecher habe durch seine Tat gegenüber dem Gesetz die Machtfrage gestellt; diese Herausforderung beantworte das Gesetz, indem es den Verbrecher zwangsweise seiner Macht und Herrlichkeit unterwerfe ¹⁾. So groß das Verdienst solcher »autoritären« Betrachtung der Strafe auch in einer Zeit war, in der sonst der Individualismus und der Positivismus die Strafe zu einer bloßen Nützlichkeitsmaßnahme zum Besten der Gesellschaft und des Verbrechers selbst umzufälschen versuchten, so bedeutet sie doch eine Einseitigkeit, die gegenüber der eigentlichen Meinung Hegels eine verhängnisvolle Halbheit darstellt.

Erscheint der Verbrecher in Hegels Strafauffassung lediglich als Objekt des Rechts, sofern er Einzelner und damit Verbrecher ist, so ist er auf der andern Seite Subjekt des Rechts als vernünftig-Allgemeiner, als allgemeine Person. Durch sein Verbrechen hat er gegen sich selbst als allgemeine Person gefehlt; die Strafe stellt ihn daher als Person wieder her. Daher ist es sein Recht und seine Ehre, die Strafe zu erleiden. Daß die Strafe die Ehre des Verbrechers ist, macht in der Tat ihre innerste Dialektik aus. Allein wir werden das in einem etwas andern Sinne verstehen als Hegel. Die Strafe ist nicht deshalb die Ehre des Verbrechers, weil er durch sie als abstrakt-allgemeine Person anerkannt und wiederhergestellt würde, sondern weil er in der Strafe nach seiner Verantwortung als sittlich freies Gemeinschaftsglied behandelt wird. Nach seiner Verantwortung behandelt zu werden, ist das Recht des Täters, d. h. seine ihm zukommende Rechtsstellung in der Gemeinschaft; daher erkennt der Staat, wie Binder einmal gesagt hat ²⁾, den Täter gerade, indem er ihn bestraft, als Glied der Gemeinschaft an. Das gilt selbst dann noch, wenn die

¹⁾ Binding, Grundriß des deutschen Strafrechts, 8. Aufl., S. 228. Ähnlich auch schon Stahl, Philosophie des Rechts, Bd. II Abt. 2, 1837, S. 373.

²⁾ A. a. O. S. 666. Ebenso jetzt Thierfelder, S. 149.

Strafe dem Täter die Ehre abspricht und ihn aus der Gemeinschaft austößt. Denn auch in diesem Fall erkennt sie noch seine Verantwortung an. Die Strafe stellt also nicht die Ehre und damit die Rechtspersönlichkeit des Täters wieder her, was wir vorhin ausdrücklich abgelehnt haben, aber sie bejaht sie noch, indem sie sie dem Verbrecher abspricht. Sie spricht sie ihm ab als einem Wesen, das Ehre haben und daher auch verlieren kann. Bestraft zu werden, nach seiner Verantwortung behandelt zu werden, ist somit die einzige Ehre oder das einzige Recht des Verbrechers, das ihm gerade dann noch zuteil wird, wenn ihm jede Ehre und selbst seine Rechtspersönlichkeit abgesprochen wird, weil er sie durch seine Tat verwirkt hat.

Zum Schluß soll noch die Frage nach dem Verhältnis von Strafe und Sühne aufgeworfen werden. Der Vergeltungsgedanke und der Sühnedenke werden in einer neueren Schrift über die Strafe in einer eigentümlichen Weise miteinander verknüpft ¹⁾. In dem Bestreben, die Vergeltung als rechtliche Ausgleichung des Verbrechens zu begründen, stellt Stock der verbrecherischen Handlung als einem »sozialschädlichen« Verhalten des Täters die Strafverbüßung als »sozialnützlich« Verhalten gegenüber. Die Ausgleichung der Tat sei erfolgt, wenn dem Täter die Verbüßung der Strafe ebenso zum Verdienst anzurechnen sei wie die verbrecherische Tat zur Schuld. Zum Verdienst könne sie ihm aber nur angerechnet werden, wenn sie erfolge »in einem spontanen und opferbereiten, hingebungsvollen Arbeiten im Dienste des Volksganzen zum Zwecke der rechtlichen Ausgleichung des Rechtsbruches«. Soweit hierbei der Gedanke an den realen Nutzen eine Rolle spielt, den die Gesamtheit durch die Verbüßung der Strafe soll erlangen können, handelt es sich nur um eine empirisch-zweckhafte Betrachtung, die den Sinn des Verbrechens und der Strafe auf einer Ebene sucht, auf der sie nicht anzutreffen sind. Sofern aber der Gedanke der ist, der Täter solle durch eine freiwillige Hingabe seiner Person die Volksgemeinschaft versöhnen und so sein Verhältnis zu ihr innerlich wiederherstellen, erscheint hier der Gedanke der Sühne als das eigentliche Wesen der Strafe. Auch sonst wird die Strafe häufig der Sühne gleichgesetzt. So lesen wir bei Schönfeld: »Der Sinn der Strafe als einer Strafe Rechtens ruht im Recht und sonst nirgends, und darum ist sie Sühne für den Rechtsbruch« ²⁾. W. Sauer hat die Auffassung vertreten, die Strafe sei zugleich Vergeltung der Tat und Sühne der Schuld ³⁾. Er unterscheidet also Vergeltung und Sühne, indem er diese auf die Schuld,

1) Ulrich Stock, Die Strafe als Dienst am Volke, 1933.

2) A. a. O. S. 67.

3) W. Sauer, Grundlagen des Strafrechts, 1921, S. 85 ff.

auf die innere, seelische Seite des Verbrechenens, jene auf die Tat, die objektive Rechtswidrigkeit bezieht, und verbindet beide im Begriff der Strafe. Wilhelm Wundt dagegen unterscheidet die »passive«, auferlegte, und die »aktive«, freiwillig geleistete Sühne. In der »passiven Sühne« sieht er einen wesentlichen Strafzweck. Die Strafe soll »das gestörte Rechtsbewußtsein versöhnen«. Wo durch die Strafe in dem Täter das Bewußtsein seiner Schuld und der Wille, sie gutzumachen, erweckt wird, da wird die Strafe darüber hinaus zur aktiven Sühne des Verbrechenens¹⁾.

Es dürfte richtig sein, den Ausdruck »Sühne« nur in dem Sinne zu verstehen, den Wundt als »aktive« Sühne bezeichnet, der auch Sauer und Stock vorschwebt. Sühne ist Tilgung der Schuld durch ein freiwilliges Opfer, einen selbstlosen Einsatz für die Gemeinschaft, der die vorher begangene Gemeinschaftswidrigkeit aufwiegt. Sie ist nur denkbar als ein Akt sittlicher Freiheit und kann im übrigen in der verschiedensten Weise erbracht werden. Wer einen anderen durch sein Verhalten in Not und Gefahr gebracht hat, mag sein Tun sühnen, indem er jenen mit Einsatz seines eigenen Lebens rettet. Durch Hingabe des Lebens für die Gemeinschaft oder durch selbstlosen Dienst hat mancher schon eine Schuld gesühnt, von der vielleicht das Strafgesetz überhaupt keine Kenntnis nimmt. Auch das Aufsichnehmen der Strafe kann eine Form der Sühne darstellen und in diesem Falle die Strafe zugleich zu einem Mittel der Wiederherstellung des Verhältnisses des Täters zur Gemeinschaft werden. Aber weder ist die Strafe die einzig mögliche Form der Sühne, noch führt sie notwendig zur Sühne der Schuld. Während die Strafe ihren eigentlichen Platz im Gebiete des rechtlichen Lebens hat, geht der Sinn der Sühne als Versöhnung der Gottheit, des Gewissens oder des Schicksals weit darüber hinaus. Auch davon abgesehen bleibt ihr in dem Erfordernis freiwilliger Übernahme ein Moment, das der Strafe fremd ist, ja das sie im gewissen Sinne überwindet. Dazu kommt, daß in den schwersten Fällen etwa des gemeinen Verrates eine Sühne, eine Versöhnung der Gemeinschaft durch freiwilliges Opfer überhaupt nicht möglich erscheint. Auch der gewöhnliche Verbrecher sühnt seine Tat noch nicht allein durch die Abbüßung seiner Strafe, sondern erst durch seine Bewährung sowohl während des Strafvollzuges wie nachher. Sühne ist also mehr als Strafe; sie kann durch das Aufsichnehmen der Strafe und durch nachfolgende Bewährung, sie kann auch durch sonstigen selbstlosen Einsatz erfolgen; sie stellt das Verhältnis des Täters zur Gemeinschaft wieder her und überwindet damit die Strafe als den Ausdruck seiner

¹⁾ Wilhelm Wundt, Ethik, 4. Aufl., Bd. III, S. 123.

Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie. 2, 1.

Entfremdung von der Gemeinschaft. Die Strafe behält aber auch da ihren Sinn, wo eine Sühne nicht erfolgt oder nicht einmal möglich ist. Die vollzogene Sühne macht dagegen die Strafe überflüssig, weil durch sie die Gemeinschaftswidrigkeit des Täters aufgehoben wird.

Strafe und Sühne wurzeln beide in der Verantwortung des Menschen für sein Tun. Während aber die Strafe dem Täter seine Verantwortung sichtbar macht, indem sie den Sinn seiner Tat als einer Störung seines Verhältnisses zur Gemeinschaft an ihm verwirklicht, bedeutet die Sühne die freiwillige Übernahme der Verantwortung und die Aufhebung des Verbrechens durch den freien Einsatz des Täters für die Gemeinschaft, der seine Ehre und Gliedstellung wiederherstellt, was die Strafe für sich allein nicht vermag.

WILHELM DILTHEYS PÄDAGOGIK.

VON

FRIEDRICH BERGER (BRAUNSCHWEIG).

Es ist keine Frage, daß in einer Philosophie des Lebens, wie sie Dilthey entwickelt hat, der Pädagogik eine hervortretende Mittelpunktstellung zukommen muß. Im Lichtkegel pädagogischer Forschung enthüllt sich uns Geist als Leben und Leben als Geist mit besonderer Eindringlichkeit. Die geistige Formwerdung und Gestaltgebung volkheitlichen wie einzelmenschlichen Lebens erscheint unter einem bestimmten Gesichtswinkel als Erziehungs- und Bildungsvorgang. Die menschliche Lebensform als solche ist ja im Gegensatz zur vegetativen und animalischen kraft ihres Geistcharakters auf Erziehung und Bildung hin angelegt. So mußte es wundernehmen, daß bislang die Pädagogik in den veröffentlichten Schriften Diltheys den geringsten Raum einnahm. Ein klares Bild über Diltheys Stellung und Leistung im Gesamtgebiet der Pädagogik war seither auf Grund der wenigen und verstreuten Abhandlungen (insbesondere in Bd. III und VI) der Gesammelten Schriften nicht möglich. Damit soll nicht gesagt sein, daß Diltheyscher Geist nicht schon über seine Schüler, wenn auch in selbständigen Fortbildungen, in unserer Pädagogik zur Auswirkung gekommen ist. Es sei nur an führende Theoretiker der Pädagogik wie Spranger, Nohl, Frischeisen-Köhler u. a. erinnert. Manches von Dilthey ist auf diesem Wege in den Bestand der deutschen wissenschaftlichen Pädagogik unvermerkt eingegangen. Die grundsätzlichen Fragen allerdings, die letzten Grundlagen und Ausrichtungspunkte seiner Pädagogik als Gesamtwissenschaft waren nicht klar faßbar, was z. B. darin seine Bestätigung findet, daß der eine ihn als Psychologen abtat, der andere als dem Individualismus, Liberalismus und Historismus angehörig verdamnte.

Diesem Notstand ist nunmehr durch die Herausgabe von Diltheys Schriften zur Pädagogik im Bd. IX der Gesammelten Schriften ¹⁾ von O. F. Boll-

1) Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, IX. Bd. Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1934.

now (Göttingen) abgeholfen. Die aus dem Nachlaß geschöpften Aufzeichnungen stellen Diltheys Niederschriften zur Geschichte und zum System der Pädagogik dar und zwar in der Fassung aus der Berliner Zeit. Da und dort wird diese Darstellung durch Notizen aus der früheren Breslauer Vorlesungstätigkeit ergänzt. Im Vergleich zu der bereits veröffentlichten Abhandlung »Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft« bringen die hier veröffentlichten Grundlinien des Systems eine wesentlich weitschichtigere Anlage des Ganzen und vor allem bringen sie die methodische Neuorientierung für den Aufbau der Erziehungstheorie durch eine Analyse der Erziehungswirklichkeit selbst. Dieser Pädagogik Diltheys, obwohl vor 50 und mehr Jahren niedergeschrieben, kommt einmal ganz allgemein die Bedeutung der methodischen Fundierung der Pädagogik als Wissenschaft zu, darüber hinaus besitzt sie im besonderen in vielen Ansätzen ansprechende Gegenwartsmächtigkeit. Eine umfassende Würdigung dieses Werkes müßte stärker das Diltheysche Gesamtwerk berücksichtigen, als es hier geschehen kann. Wir beschränken uns in diesem Zusammenhang auf eine Herausarbeitung der Gedankenführung und eine strukturelle Analyse der gestaltenden Prinzipien dieses bedeutenden historischen und systematischen Versuchs der Pädagogik. Dadurch dürfte von allein deutlich werden, wie weit alle zukünftige Geschichte und Systematik der Erziehung von Dilthey zu lernen hat; wohl kann und muß über ihn hinaus, nicht aber um ihn herumgegangen werden.

Gleich im Vorwort klingen die *Leitmotive des gesamten Werkes* an: Das Ganze soll erweisen, daß eine allgemeingültige pädagogische Wissenschaft, wie sie das 18. Jahrhundert zu bauen unternommen, nicht besteht, oder nur noch bestehen kann als »rückständige Wissenschaft« (9). An sich gehört diese aufklärerische Wissenschaftshaltung im Gebiet der Pädagogik ebenso wie das Naturrecht und die natürliche Theologie in »die reponierten Akten der Wissenschaft«. Dilthey möchte auf dem Gebiet der Pädagogik die Methode der historischen Schule zur Anwendung und Geltung bringen und so den Anspruch jener Pädagogik, die glaubt, »die Fragen des Erziehungswesens aus Prinzipien allgemeingültig für alle Zeiten und Völker« (9) ableiten zu können, ad absurdum führen. Die wenigen allgemeingültigen Sätze im Bereich der Erziehungswissenschaft bedürfen immer einer historischen, inhaltlichen Konkretisierung, und diese kann letztlich nur im »nationalen Ethos angelegt sein« (10). Im Grunde will Dilthey in seinen pädagogischen Vorlesungen, die uns hier zugänglich gemacht sind, dreierlei erreichen: 1. ein Bewußtsein der Geschichtlichkeit jedes Bildungssystems, 2. möchte er die elementaren Sätze der allgemeingültigen

Pädagogik auf diesem Hintergrund entwickeln und 3. aus »der Natur unseres Volkes und unsrer Zeit das konkrete und volle Ideal des heutigen Erziehers und heutigen Unterrichtswesens in Deutschland ableiten« (10). Wir sehen so als innerste Tendenz Diltheyscher Erziehungstheorie das Streben nach Gestaltung der Erziehungswirklichkeit aus geklärtem historischem und systematischem Bewußtsein heraus. Historische Besinnung und systematische Strukturanalyse des erzieherischen Phänomens von innen her sind nur Mittel zu diesem auf die Praxis der Erziehung abzielenden Zweck. »Das letzte Wort des Philosophen . . . ist die Pädagogie; denn alles Spekulieren ist um des Handelns willen.« Leider bleibt die Durchführung der dritten Aufgabe äußerst dürftig. Dem Umfang nach liegt der Schwerpunkt in der Behandlung der geschichtlichen Seite des pädagogischen Problems, was wohl in Diltheys Neigung zutiefst begründet sein dürfte. Das Ganze bleibt im wesentlichen ein Entwurf, der die konstruktiven Linien deutlich hervortreten läßt. Die Durchgestaltung im einzelnen bringt da und dort weit ausholend plastische Schilderungen und klare Formulierungen, an anderen Stellen ebenso aber auch nur skizzenhafte und dürftige Hinweise.

I.

Mit genialem Blick entwickelt Dilthey die Prinzipien seiner pädagogisch-historischen Gegenstandsgestaltung. Er begnügt sich nicht mit einer bloßen Beschreibung der einzelnen pädagogischen Erscheinungen, Persönlichkeiten, Bildungseinrichtungen usw., wie sie der Gang der Geschichte zufällig aneinandergereiht, sondern er sucht die Fülle pädagogisch geschichtlichen Lebens mit großer geistiger Energie zu durchdringen und aufzuhellen. Er hebt gleichsam den aktiven Bau- und Funktionsplan, der die Mannigfaltigkeit menschlich gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens von innen her zusammenhält und in erzieherischem Sinne durchformt, mit wenigen Linien klar heraus. Von zwei Grundfaktoren werden nach Dilthey die Grundverhältnisse in der Geschichte der Pädagogik bestimmt. »Die Basis der Erziehung ist die fortschreitende Wissenschaft« (13). Gemeint ist damit die Tatsache der Geschichtlichkeit unseres Daseins, die geheime Rationalität, die das Leben der Völker wie das des Einzelnen plastisch ordnet und substantiell erfüllt; desgleichen ist damit gemeint die bildende Tradition, die als objektiv geistiger Bestand von Volk zu Volk, Generation zu Generation und Mensch zu Mensch übergreift. Diese fortschreitende Wissenschaft ermöglicht eine gemeinsame Ebene der Verständigung und des geistigen Lebensaustausches; ohne sie gäbe es keine

Bildung und Erziehung. Wissenschaft bedeutet hier einen Inbegriff von Sprache, Kunst, Verfassung und Rechtswesen der Staaten, sozialen und religiösen Gestaltungen des Lebens. Geschichtlich und konkret tritt die Macht der bildenden Tradition z. B. immer dort in Erscheinung, wo die Sprache und Literatur eines älteren Volkes von einem jüngeren übernommen wird. So sehen wir schon im Altertum den bildenden Einfluß der griechischen Sprache und Literatur bei der Erziehung des jungen Römers; die jüngeren romanisch-germanischen Völker werden dann ihrerseits von der römischen Tradition und durch diese hindurch indirekt auch wieder von der griechischen mitgeprägt. Dazu kommt die Tatsache des Christentums und der christlichen Literatur seit der Ausbreitung des Christentums in Süd- und Westeuropa. Später gesellen sich zu dieser bildenden Tradition selbständige Literaturen, Staatengeschichten, Sprachen und Wissenschaften der neueren Völker. Schließlich gehört zu dieser Grundlage der Erziehung die Entwicklung der Pädagogik selbst als Wissenschaft, die, methodisch gegründet, ihrerseits die Erziehungs- und Unterrichtspraxis auch mitbestimmt. Dieser gleichsam auf Stetigkeit und kontinuierliche Steigerung angelegten Faktorengruppe in der Erziehung wirkt nun eine zweite entgegen, die ungeheuren Veränderungen unterworfen ist. Das konkrete »Bildungsideal ist abhängig von dem Lebensideal derjenigen Generation, welche erzieht« (14), d. h. das Bildungsideal muß immer im Zusammenhang mit dem Lebensideal des betreffenden Volkes, der betreffenden Zeit und Generation betrachtet werden. Wir sehen nationale Erziehungssysteme mit dem Volksleben, seinem Ethos, seiner nicht weiter ableitbaren individuellen Lebenskraft wachsen und sinken. Es gibt keine »autonome« Erziehung; immer bleibt sie in funktionaler Abhängigkeit von den schöpferischen Kräften, den konkreten Leistungen der völkischen Lebensinheit. »Das Ziel der Erziehung und der Inbegriff der Mittel, welche in der Zucht und Sitte der Nation und der Ideenwelt derselben und in ihren Lebensidealen liegen, unterliegen dem Kreislauf, den jede Nation zeigt« (15). Die Grundkonzeption Diltheys, von der aus er die Geschichte der Pädagogik gestaltet, zeigt also zwei wechselseitig einander durchwirkende, der Konstitution menschlich geistigen und gesellschaftlichen Lebens innewohnende Kräftesysteme; jede konkrete Erziehungswirklichkeit ist einerseits dynamisch und substantiell in der völkisch nationalen Lebensindividualität gegründet, andererseits ist die Bildungsgestalt mitbedingt durch den allgemeinen Fortschritt der Wissenschaften, d. i. der geistigen Welt.

Nun ist wichtig — gleichsam ganz aus unserer augenblicklichen natio-

nenalen Erziehungssituation heraus gesehen — die Rangordnung dieser beiden Faktorengruppen richtig anzusetzen. Erziehung (Erziehungsideal, Erziehungs- und Bildungssystem, Unterrichtsorganisation) ist, wie im übrigen Herder schon gesehen hat, immer »national, säkular und im genauesten Betracht individuell«. Dilthey fügt diesen Gesichtspunkten die zeitlose Funktion der Erziehung im Leben und Kräftehaushalt der Nation hinzu, indem er vom Unterrichtssystem eines bestimmten Zeitalters, »unseres Zeitalters« sagt: »Es ist in seinem Grunde national, d. h. es hat die Aufgabe, das feste Gefüge von Sitte, Gemütsleben und Ideenwelt, welches die erhaltende Kraft in einer Nation ist, zum Mittelpunkt des Gemütslebens der heranwachsenden Menschen zu machen. Hierdurch ist die Erziehung zu einer erhaltenden Macht für Volk und Staat geworden. Sie arbeitet dem Zerfall der Sitten, der großen leitenden Ideen und der Gemütswelt in einer Nation mächtig entgegen« (19). Von hier aus betrachtet, ist »die tiefste Aufgabe der Erziehung, daß das Raisonement und die Wissenschaft nicht das feste Gefüge der nationalen Sitten und Ideale schädigen« (19). Andererseits bedient sich natürlich auch die nationale Erziehung des Fortschritts der Wissenschaften. Es ist dies einem Volk aus Gründen seiner physischen, seelischen und geistigen Selbsterhaltung im Gefüge der übrigen Völker gar nicht freigestellt. Abgesehen davon läßt Dilthey besonders den individuellen Gesichtspunkt, d. i. die Entfaltung und Entwicklung des einzelnen Seelenlebens zu seiner Vollkommenheit durch die Berührung mit der differenzierten geistigen Welt stark hervortreten. Diese Betonung der Bedeutung der Wissenschaften für die individuelle Menschwerdung hat Dilthey und seiner Pädagogik von mancher Seite das Prädikat »individualistisch« eingetragen. Dilthey sagt, daß durch die Berührung mit den Wissenschaften allein »dem Individuum seine höchste Leistungsfähigkeit« (19) gegeben werden könne.

Indem Dilthey das Verhältnis dieser beiden bestimmenden Faktoren zur Grundlage seiner Geschichte der Pädagogik macht, ist er auf dem Wege einer vergleichenden Betrachtung und Analyse imstande, das in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und im ständigen Wandel begriffene Leben nach seinen dynamischen erzieherischen Gestalten und Strukturen, Bezügen und Abhängigkeiten, klar herauszustellen. Nur dadurch gelingt eine Erfassung der individuell besondern Gestalt. Das Einmalige der Bildungsideale, Erziehungsziele, Erziehungssysteme, Bildungsmittel und Unterrichtsorganisationen der verschiedenen Völker und Zeiten läßt sich so in wissenschaftlich einwandfreier Weise gestalten.

Bei der Untersuchung der verschiedenen nationalen Erziehungssysteme entdeckt nun Dilthey, Spengers Theorie vorwegnehmend, die Gültig-

keit eines biologischen Gesetzes, dem auch die Individuen unterworfen sind; nämlich »im Wachstum Reife zu erlangen und unterzugehen« (14). Ursprünglich wird die Erziehung vollständig aus den Kräften und Quellen nationalen Eigenlebens gespeist. Sprache, Sitte und Verfassung, Kunst und Religion offenbaren da schöpferische Originalität im Lebensideal ebenso wie im Bildungsideal der Völker. Nach dieser Jugendzeit, nach diesem Heroenzeitalter der Nationen kommt eine zweite Bildungsphase, in der die Wissenschaften stärker hervortreten und einen Zustand der Aufklärung einleiten, in dem die instinktive biologisch-geistige Sicherheit und Produktivität des Volkes meist schon nachläßt. Dies weist Dilthey in der Epoche der griechischen Aufklärung ebenso nach wie in der römischen und westeuropäischen. Schließlich folgt das Stadium des verselbständigten Wissenschaftsbetriebs und damit die Brechung der schöpferisch nationalen Eigenkraft und ein Niedergang des Lebens- und Bildungsideals. Platon vermochte mit seiner Erziehungstheorie das Sinken des Erziehungs- und Unterrichtswesens in Griechenland ebensowenig aufzuhalten wie Cicero in Rom, und zwar einfach deshalb nicht, weil der Nationalgeist und die Organisation dieser Völker in Verfall und in Unordnung geraten waren. Die Wissenschaften lösen sich aus ihrer organischen Gliedschaftsfunktion im völkischen und nationalen Lebenshaushalt, sie verlieren jede Beziehung zum verpflichtenden nationalen Lebensethos.

Sowohl im griechischen und römischen als auch im germanisch-romanischen Kulturkreis beginnt Dilthey seine Darstellung mit einer *Zeichnung des heroischen Bildungs- und Erziehungszeitalters*. Gerade in dieser Schilderung wird deutlich, wie elementar alle sinnvolle Bildung und Erziehung bezogen ist auf das nationale Gesamtleben. »Es ist eine verhältnismäßig kurze Zeit, in welcher eine Nation die höchsten in ihren Lebensbedingungen angelegten Kräfte frei entfaltet, in großen Lebensidealen ein aufsteigendes Dasein führt« (14). In der Wirkung großer Mythen, Bilder und Epen ebenso wie in der getätigten Sittlichkeit einer strengen Stammes- und Volksordnung, in die der Nachwuchs durch die bloße Teilhabe am plastischen totalen Leben eingefügt wird, erignet sich das, was wir heute unmittelbare, unreflektierte funktionale Erziehung und Bildung nennen. Wie die Griechen, so besaßen auch unsere germanischen Vorfahren vor dem Einbruch des Christentums eine volle musisch-gymnastische Erziehung. Ähnlich heißt es bei der Zeichnung dieser Erziehungsphase des alten Roms: »In dieser Weise erzogen die großen Faktoren des römischen Lebens selber. Diese Erziehung bestand aber nur in der praktischen Anpassung an gewisse in der Gesellschaft ausgeübte Tätigkeiten. Sie bestand zugleich in einem Einleben in das historische Be-

wußtsein, welches im Familiengeiste und in der Familiengeschichte, in der Rechtsordnung und der Staatsverwaltung bestand« (60).

Die Darstellung der griechischen Erziehungswelt ist besonders farbig und ansprechend. Im großen ganzen sind es dabei dieselben leitenden Gesichtspunkte, die heute durch die Forschungen von Julius Stenzel und Werner Jäger bekannt sind. Die griechische Paideia ist eine ebenso originäre Gestaltung des griechischen Geistes wie die griechische Kunst. Unabhängig von jedem fremden Vorbild, von fremder Wissenschaft und bildender Tradition wird hier eine Hochform musisch-gymnastischer Bildung aus der völkisch-rassischen Eigensubstanz heraus gestaltet. »Die Unterordnung der Pädagogik unter die Politik, ein Verhältnis, welches sachlich aus der Unterordnung der Lebensaufgabe des Individuums unter die des Staates entspringt« (24) fordert Dilthey im Anschluß an die griechischen Erziehungstheoretiker Pythagoras und Platon auch für die Gestaltung des Erziehungslebens der deutschen Gegenwart. Die Verflechtung der Paideia mit dem politischen, kultisch religiösen und künstlerischen Gesamtleben der Nation ist hier noch wachstümlich und ungebrochen. Auch der innere Rhythmus von der heroischen Zeit über die griechische Aufklärung, Sokrates, Platon und die Philosophenschulen auf der einen Seite, Isokrates und den Rhetorenschulen auf der anderen bis hin zum Zerfall der griechischen Bildungseinheit im Stadium der »enkyklios paideia« ist mit viel Intuition klar hingestellt.

In der Darstellung der römischen Bildungswelt und deren Entwicklung ist nach dem schon erwähnten Heroenzeitalter der Einfluß zweier Mächte von schicksalhafter Bedeutung: die griechische Sprache und Literatur und die Gehalte des Christentums. Das römische Volk geht bei den Griechen in die Schule, unterwirft sich so der geistigen Formkraft einer bildenden Macht, die nicht aus den eigenen Volkstiefen hervorgestiegen ist. Unabhängig vom nationalen Bildungsgrund kommt es so zum weltbürgerlichen Ideal der humanitas. Durch den Einfluß des Christentums erfährt diese individualistische Bildung noch eine Unterstreichung, denn obgleich nicht-humaner Herkunft wendet sich das Christentum doch letztlich auch nur an die einzelne Seele, die frei ihrem Gott gegenübertritt. An die Stelle des politisch-nationalen Erziehungskraftfeldes und seiner normierenden Wucht für Leben und Bildung des Einzelnen tritt nun die allgemeine humanitas im Verein mit den übernatürlichen Heilswahrheiten des Christentums. Eine Theorie dieser Erziehung mußte die große Ausrichtung auf das nationale Leben, auf die politischen Notwendigkeiten verlieren und so in einer äußerlichen Technologie, Ökonomie und Regel-

gebung des Unterrichts versanden (bei Seneca und Quintilian). Dieser Verfall der Erziehung und diese Desorientierung der Erziehungstheorie hat sich bis in die Gegenwart hinein erhalten, so daß wir heute erst wieder anfangen müssen, die Erziehungstheorie als einen Teil der politisch-philosophischen Gesamtwissenschaft zu treiben. Klarer und bündiger kann die methodische Neuorientierung der Erziehungswissenschaft auch in der gegenwärtigen Situation nicht abgeleitet und begründet werden. Von wo aus substantiell heute die Schaffung neuer Ordnungen geleistet werden kann, liegt auf der Hand: Nicht von Seiten der Wissenschaft, nicht von antiker Bildungstradition und christlichen Gehalten, sondern von dem schöpferischen Aufbruch unseres völkischen und nationalen Lebens her, aus den ewigen Charakterwerten unseres Blutes und unserer Rasse.

Im weiteren Verlauf behandelt dann Dilthey die *Erziehungsgeschichte der germanisch-romanischen Völker*. Das Neue und schöpferisch Einmalige zeigt sich in der Epoche der Völkerwanderung. Das heroische Lebensideal bedingte wesensmäßig ein heroisches Bildungsideal bei unseren Vorfahren. Durch die Berührung mit der römischen Kultur, der römisch-griechischen Bildungswelt und dem Christentum wird das urtümlich stammesmäßig bedingte Ethos und Erziehungssystem der germanisch-romanischen Völker gewandelt und umgeformt. Mit Recht weist Dilthey darauf hin, daß die politische Ausrichtung altgermanischer Erziehung noch lange Jahrhunderte in das christliche Mittelalter hinein sich erhalten hat in der Form der ritterlichen Erziehung und in der Lebensordnung der germanischen Völker. Gerade der Ritterstand lehnte aus Instinkt jene gelehrte christlich-humanistische Bildung des geistlichen Standes ab, nicht zuletzt deshalb, weil er darin die Gefahr einer individualistischen und intellektuellen Zerfaserung seines Daseins witterte. Erst mit der geistigen Selbstbefreiung der westeuropäischen Völker in Renaissance, Humanismus und Reformation, durch die Gründung von Universitäten und die Entdeckung der wissenschaftlichen Forschungsmethoden wird eine organische Verschmelzung von nationaler Eigenkraft und Wissenschaften — und damit auch mit der geistigen Überlieferung des Altertums — auf Ganze dieser Völker gesehen Wirklichkeit. Im Gefolge der Entdeckung der Methode im 17. Jahrhundert entsteht dann auch eine Methodik und Didaktik des Unterrichts (Comenius), die sich zu der aufklärerischen allgemeingültigen Pädagogik entwickelt. Ganz klar erkennt Dilthey ferner die soziologischen Faktoren und Strukturwandlungen in ihrer Bedeutung für das Bildungsziel, die Bildungsmittel und die Unterrichtsorganisation. So gliedern sich entsprechend den 4 Ständen die typischen Formen der gelehrt-humanistischen, der weltmännisch-politischen, der bürgerlich-reali-

stischen und der christlich-sozialen Erziehung mit ihren zugehörigen Bildungssystemen und bildenden Traditionen. Hier bricht die Darstellung der Geschichte der Pädagogik ab.

Trotz des fragmentarischen Charakters und einer gewissen Skizzenhaftigkeit an manchen Stellen verdient diese Darstellung ob der Klarheit ihrer Strukturprinzipien und der Vielseitigkeit der Gesichtspunkte den Vorzug gegenüber den meisten Werken über Geschichte der Pädagogik, die wir bislang besitzen. Sie eröffnet eine hervorragende Möglichkeit systematisch-historisch und historisch-systematisch denken zu lernen im Gebiet der Pädagogik.

2.

Die Grundlinien eines Systems der Pädagogik, einer systematischen Erziehungstheorie, sind durch die geschichtliche Betrachtung, durch die Herausgestaltung der konkreten Bildungsideale und Erziehungssysteme und ihrer bedingenden Faktoren am besten vorbereitet. In einem kritischen Teil weist Dilthey zunächst die Unhaltbarkeit der herrschenden pädagogischen Systeme nach (vgl. oben): Diese Systeme sind Kinder der Aufklärung. Von Comenius bis Herbart hat sich die Entwicklung der wissenschaftlichen Didaktik zur wissenschaftlichen Pädagogik vollzogen. Man glaubte von der vernunftmäßigen Feststellung eines allgemeinen Ziels der Erziehung aus die Normen und Regeln für die Erziehungspraxis geben zu können, absehend von allen Verschiedenheiten der Völker, Zeiten und Stände. So gut auch die ethischen Zweck- und Zielbestimmungen dieser allgemeingültigen pädagogischen Theorien gemeint sind, sie übersehen eine Grundtatsache menschlichen Daseins, und diese ist die Geschichtlichkeit und nationale Bedingtheit alles geistigen Lebens und Zweckstrebens. Während Kunst, Recht und Religion in der historischen Schule bereits eine wesensgemäßere wissenschaftliche Bearbeitung erfahren haben, ist die Erziehungswissenschaft trotz des Versuchs von Herbart und seinen Nachfolgern, eine wissenschaftliche Theorie der Erziehung auf Ethik und Psychologie zu gründen, im Stadium der natürlichen Wissenschaftssysteme des 18. Jahrhunderts zurückgeblieben.

Dilthey möchte nun nicht, wie es diese Systeme unternommen haben, aus der Natur des Menschen einen allgemeingültigen Begriff eines gesellschaftlichen Funktionszusammenhangs ableiten, in der Absicht, dadurch Regeln für die Lösung einer historisch konkreten Erziehungsaufgabe zu gewinnen. Im Anschluß an die historische Schule und ihre Methode vielmehr möchte er zunächst das gesellschaftliche Gliedganze der Erziehung in seine Einzel-

faktoren und Vorgänge und deren Kausalzusammenhang zerlegen. Diese Analyse kann am leichtesten an einer vollkommenen konkreten Gestaltung des menschlich-gesellschaftlichen Lebens und Zwecksystems durchgeführt werden, wobei dann von den Verschiedenheiten der geschichtlichen Gestalten einmal abstrahiert werden muß. »Das andere auf dieser Grundlage durchzuführende Verfahren besteht in der Analysis der geschichtlichen Gestalten innerhalb des Systems, der Aufsuchung ihrer inneren Beziehungen und der Vergleichung. Das Ziel dieses Verfahrens ist die Gewinnung von festen Richtpunkten für die praktische Behandlung der vorliegenden Gestalt des Systems« (79). So glaubt Dilthey durch eine geisteswissenschaftliche teleologisch-kausale Betrachtungsweise schließlich eine Unterrichtspolitik begründen zu können.

Nach dieser Aufräumarbeit und dem Versuch, die methodischen Grundlagen des eigenen Systems zu klären, führt Dilthey dann skizzenhaft den Aufbau seines Systems der Pädagogik durch: Wie aus der Akademieabhandlung bekannt, nimmt dabei die positive psychologische Grundlegung einen unverdient breiten Raum ein. In diesem Punkt zeigt sich die Abhängigkeit Diltheys von dem Wissenschaftsstand seiner Zeit am deutlichsten. Die Begriffe Teleologie, Vollkommenheit und Entwicklung des Seelenlebens werden zur Grundlage allgemeingültiger pädagogischer Sätze, Regeln und Normen gemacht. Da dieser Teil bekannt ist, können wir uns hier ein weiteres Eingehen darauf sparen.

Viel wesentlicher erscheint der 2. Ansatz zu einer systematischen Erziehungstheorie. Hier wird der Ausgang von der Erziehungswirklichkeit, von der Beschreibung des erzieherischen Grundphänomens genommen. Es folgen wesentliche Einsichten in die Struktur der Erziehung. Mit sicherem intuitivem Blick hebt Dilthey den engeren Begriff von Erziehung als einer planmäßigen Tätigkeit von der erweiterten Verwendung dieses Wortes ab, wonach alle Lebensverhältnisse, Lagen und Tätigkeiten, wenngleich wesentlich anderer Prägung und Tendenz immer auch und sozusagen nebenbei eine erzieherische Wirkung ausüben können. Inhaltlich wird dies besonders deutlich durch eine weitere Eigentümlichkeit des Phänomens der Erziehung illustriert, durch die Tatsache ihrer Gesellschaftlichkeit. Man wird geradezu an Formulierungen aus der Gegenwart erinnert, wenn es da heißt: »Die Erziehung ist eine Funktion der Gesellschaft«. Eine Analyse der konkreten sozialen Ordnungen, in die unser individuelles Leben plastisch eingefügt ist, verdeutlicht diese Seite des Erziehungsbegriffs noch stärker. Da heißt es: »Auf dem Standpunkt des Individualismus ist ein Rechtsgrund der Er-

ziehung nicht zu finden« (194). Wie der Einzelne in der Familie lebt und von ihren Ordnungen und Gehalten geformt wird, so muß diese wieder in dem Gefüge der Gemeinde, des Volks und Staates, der Berufsstände und der Kirche gesehen werden. Daraus ergibt sich: »Die Erziehung hat sonach zwei getrennt auftretende Zielpunkte. Sie will den Individuen eine sie befriedigende wertvolle Entwicklung, und sie will den Gemeinschaften den höchsten Grad von Leistungskraft verschaffen. Diese Gemeinschaften waren ursprünglich die Lebenseinheiten der Familie und der Geschlechter. Nach mannigfachen Veränderungen liegen sie heute in den nationalen Einheiten. So entsteht das Problem, eine nationale Erziehung zu organisieren, welcher die Leistungsfähigkeit des nationalen deutschen Staates im Wettkampf der Nationen auf das höchste Maß prägte und derselben doch zugleich die höchste Dauerhaftigkeit ermöglichte« (198).

Von dieser hohen Warte aus sucht Dilthey zum erstenmal den ganzen Umfang der Erziehungsaufgabe und der Bildungsorganisation zu umspannen. Die Bildsamkeit des Zöglings, die eigentümliche Seelenstruktur des produktiven pädagogischen Genies, die Prinzipien des Bildungs- und Unterrichtsverfahrens sind weitere Teilprobleme einer systematischen Erziehungswissenschaft, wie sie auch die Gegenwart kennt.

3.

Bedauerlicherweise bleibt die Durchführung der dritten Aufgabe, die sich Dilthey in der Darstellung der pädagogischen Gesamtwissenschaft gesetzt hat, auf wenige skizzenhafte Hinweise beschränkt. Dilthey beabsichtigte im Lichtkegel der Einsichten seiner geschichtlichen und systematischen Erziehungstheorie »der Natur unsres Volkes und unsrer Zeit das konkrete und volle Ideal des heutigen Erziehers und heutigen Unterrichtswesens in Deutschland« abzuleiten. So viel ist klar, daß Diltheys Erkenntniswille im Bereich der pädagogischen Gesamtwissenschaft sich nicht mit bloßem »Verstehen« zufrieden geben konnte. Diese seine aktivistische Haltung ließe sich hundertfältig belegen. Indessen ist schon durch den Abbau falscher Theorien für die Erziehungs- und Unterrichtsgestaltung praktisch etwas geleistet. Doch möchte Dilthey mehr; er möchte zur Bestimmung der heutigen Gestalt, zur Regelgebung des auf den schöpferischen nationalen Kern bezogenen Bildungssystems vorstoßen. Zu einem praktischen Ergebnis also soll diese neue Methode im Gebiet der Erzie-

hungswissenschaft führen. Für die Gegenwart ergibt sich die Tendenz aus der Entwicklung bei kritischer Prüfung des Erziehungssystems im Verhältnis zu den übrigen vorhandenen und wirksamen Kraftfeldern politisch sozialer Art unseres völkisch nationalen Lebens. Durch einen solchen Vergleich können die festzuhaltenden wie abzuändernden Punkte der pädagogischen Entwicklung erkannt und durch schöpferische pädagogische Gestaltung in lebendige Wirklichkeit umgesetzt werden (vgl. 230). »Das Ziel dieses Verfahrens ist die Gewinnung von festen Richtpunkten für die praktische Behandlung der vorliegenden Gestalt des Systems. Das Verfahren der Praktiker ist uns hier zunächst Vorbild; sie sind die Künstler, die vorsichtig, einsichtig das vorhandene System mit den Bedürfnissen ausgleichen und so fortbilden . . . Ihr Verfahren so bewußt und so wissenschaftlich als möglich zu machen, das muß die Absicht sein« (179).

Damit kommt Dilthey in der Besinnung auf die Methode der Erziehungswissenschaft und deren Verhältnis zur erzieherischen Praxis zu einem Ergebnis, das er uns, nur von einer anderen Seite her gesehen, in der Beschreibung des pädagogischen Genius vorlegt. Ebenso ursprünglich wie ein »Sinnen über Seelenleben« eignet diesem nämlich eine »grübelnde Erfindsamkeit in bezug auf Gestaltung der Seele, auf Mitteilung, auf Methode, auf Unterricht«. Dilthey vergleicht das pädagogische Genie und dessen Erfindungen mit dem dichterischen, dem politischen und deren Leistungen. Er meint: »Solche Erfindungen sammeln sich, entwickeln sich. Jedoch sie sind im Genie Bestandteil einer Technik, die historisch bedingt ist« . . . (203). An diese Erfindungen, an diesen einheimischen pädagogischen Bestand braucht sich die pädagogische Theorie nur anzuschließen; dann wird es ihr vergönnt sein, durch die Tat schöpferischer Besinnung Menschen zu verändern und die ganze Erziehungswirklichkeit durch Methoden, Einrichtungen und Organisationsformen zu beeinflussen. Auf diesem Wege wird die Erziehungstheorie ein wesentlicher Faktor in der praktischen Gestaltung der Erziehungswirklichkeit selbst. So verknüpft sich theoretische Besinnung mit praktischer Gestaltung: »Blüte und Ziel aller wahren Philosophie ist Pädagogik im weitesten Verstande, Bildungslehre des Menschen« (7).

Dilthey ist sich dessen bewußt, daß von ihm die großen Aufgaben der wissenschaftlichen Pädagogik erst in den Anfängen bewältigt sind. »Aber auch so sind diese Anfänge von großer Bedeutung: der lebendige Protest wahrer und darum erhaltend-gestaltender Wissenschaft gegen die Kasernenbauten der radikalen Doktrinen« (180).

HEGEL UND DER PREUSSISCHE STAAT. ZUR HERKUNFT UND KRITIK DES LIBERALEN HEGELBILDES.

VON

GERHARD DULCKEIT (GÖTTINGEN).

Nachdem *Binder* den inneren philosophischen Sinn der Hegelschen Dialektik für die Rechtsphilosophie gleichsam wiederentdeckt und im Verein mit *Busse* und *Larenz* nach verschiedenen Richtungen auseinandergelegt hatte¹⁾, schien das Verständnis der »Philosophie des Rechts« im wesentlichen angebahnt zu sein. Trotzdem hatte der Neuhegelianismus nach wie vor Veranlassung, für den wahren Hegel, wie er ihn verstand, mit allem Nachdruck einzutreten. Die Gegenseite schob ihm nicht nur ohne Berechtigung die Absicht unter, den historischen Hegel für die Gegenwart unmittelbar wieder zum Leben zu erwecken, sondern sie hatte dabei auch immer noch ein vollkommen verzeichnetes Hegelbild vor Augen. Gegen diese landläufige Hegelauffassung, die als trübes Erbe des Liberalismus auf unsere Tage gekommen ist, hat in jüngster Zeit noch *Larenz* Stellung genommen²⁾. Darüber hinaus zeigen sich aber heute in den Reihen der Hegelianer selbst wieder stärkere Spannungen, in deren Mittelpunkt naturgemäß die grundsätzliche Frage nach dem Wesen des objektiven Idealismus steht. Diese Tatsache ist ein Ausdruck dafür, daß auch der Idealismus unserer Tage angesichts der befruchtenden völkisch-politischen Problemstellung sich neu zu entscheiden hat. Die Frage, was Hegel uns, d. h. der sittlichen Gestaltung der Gegenwart durch die nationalsozialistische Weltanschauung, noch be-

1) *Binder*, *Busse*, *Larenz*, Einführung in Hegels Rechtsphilosophie, 1931; *Binder*, Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935; *Busse*, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat, 1931; *Larenz*, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus, 1933; Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart², 1935, und zahlreiche Aufsätze vor allem von *Binder* und *Larenz*. Vgl. auch die Schriften von *Walter Schönfeld*.

2) Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart², 124 ff.

deutet oder bedeuten kann, führt erneut auf die andere zurück: was Hegel selbst gewesen ist. Denn nur so läßt sich ermessen, was er für unsere Zeit geworden wäre und geleistet hätte, anders ausgedrückt: ob der fortgebildete grundsätzliche Ansatzpunkt seiner Lehre uns auch die heutige Wirklichkeit philosophisch begreifen läßt. So hat man denn auch die Frage aufgeworfen, ob der Aufbau der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht im Widerspruch zu der Idee der Volksgemeinschaft stünde, die heute eben nicht nur »bloße« Weltanschauung oder Erlebnis, nicht nur die reale Grundlage alles staatlichen Lebens darstellt, sondern auch zum geistigen Ausgangspunkt der Volksgestaltung und des Staatsaufbaus geworden ist ¹⁾. Daß diese Frage nur möglich war, weil eine entscheidende Seite der Hegelschen Lehre, das eigentümliche Verhältnis von Begriff und Gestalt, der bisherigen Forschung in ihrer Bedeutung entgangen ist, habe ich an anderer Stelle zu zeigen gesucht ²⁾. Von hier aus ergibt sich ohne weiteres, daß die Gemeinschaft nicht nur Mittel- und Endpunkt, sondern auch den tatsächlichen Ausgangspunkt und die notwendige Grundlage der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie bildet. Darüber hinaus ist diese Erkenntnis aber auch geeignet, die Gesamtansicht, die wir vom historischen Hegel haben, wenn nicht in allen Punkten umzugestalten, so eben doch in endgültiger Weise zu klären und zu festigen. Das läßt sich auch bei der vielbehandelten Frage nach dem inneren Verhältnis Hegels zum preußischen Staate zeigen.

Der Titel dieses Aufsatzes verspricht in gewisser Weise mehr, als der Aufsatz selbst halten kann. Die ungeheuer weite historische und ideengeschichtliche Verwurzelung und Verzweigung eines so wirklichkeitsnahen Denkens wie des Hegelschen läßt sich nicht in wenigen Strichen befriedigend zeichnen. Hier können daher auch nur die hauptsächlichsten Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die zu dem platten, praktisch aber besonders verhängnisvollen Vorurteil geführt haben, daß Hegel mit seiner Rechtsphilosophie keinen andern Zweck verfolgt habe als die Verherrlichung des preußischen Staats von 1818. Das ebenso Interessante wie Bezeichnende ist die Tatsache, wie sehr hierbei philosophisches Unverständnis mit theologischer Weltanschauung und politischem Liberalismus Hand in Hand gingen und sich miteinander verquickt haben.

1. Der Kampf gegen Hegels Staatsauffassung beginnt bereits zu seinen

1) Vgl. hierzu die Besprechungen, die Larenz (Deutsche Literaturzeitung 1935, 652 ff.) und Schönfeld (Arch. Ziv. Pr. N. F. 21, 103 ff.) Binders Grundlegung zur Rechtsphilosophie gewidmet haben.

2) In einem demnächst erscheinenden Buch über »Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, Untersuchungen zu Hegels Philosophie des Rechts und ihrer Gegenwartsbedeutung«.

Lebzeiten. Daß Hegel hierbei meist der angreifende Teil gewesen ist, spielt für die geistesgeschichtliche Situation als solche keine Rolle.

Es ist bekannt, daß Hegel nicht nur der ehrlichen Überzeugung war, mit der Theologie in Frieden leben zu können, sondern daß er auch gemeint hat, der beste Bundesgenosse und Verteidiger des Protestantismus zu sein ¹⁾; und die kritische Haltung gegenüber Schleiermacher und anderen »Demagogen, bei denen bekanntlich die Frömmigkeit hoch blüht«, würde grundsätzlich noch nicht viel besagen. Aber die Gegensätze liegen tiefer, als Hegel selbst ahnte und vielleicht ahnen konnte. Es ist kein Zufall und kein bloßer Unverstand, wenn die offizielle christliche Theologie jeder Richtung ihn von Anfang an fast ausnahmslos abgelehnt hat; denn seine Sinndeutung des Christentums ist nicht aus christlichen Wurzeln gewachsen und konnte und mußte daher einer wachen Kirche nur als Verfälschung erscheinen. Daß die Theologie ihn nicht offen auf dem Felde seiner Philosophie zu widerlegen unternahm, liegt nur daran, daß ihr die Waffen einer wirklich spekulativen Philosophie nicht zu Gebote stehen. Und so verdichtete sie ihren inneren ehrlichen Widerspruch zu dem unehrlichen Schlagwort vom Pantheismus und der Staatsvergottung, ein Schlagwort, das insbesondere aus konservativen pietistischen Kreisen gegen Hegels Lehre gerichtet wurde und seither nie ganz verstummt ist. Hegels eigene Ansicht über das Verhältnis von Staat und Kirche klärte sich wohl ganz erst in seinem etwa 1826 beginnenden Kampf gegen den religiösen und politischen Katholizismus ²⁾. Er erkennt und verlangt nunmehr eine vollkommene Übereinstimmung zwischen religiöser Gesinnung und sittlicher Staatsgesinnung, zwischen kirchlichem Dogma und staatlicher Verfassung und Gesetzgebung ihrem inneren Geiste nach. Denn beide, Religion und Sittlichkeit, können ja nur die gleiche Wahrheit, wenn auch in verschiedener Weise und auf verschiedenen Gebieten der geistigen Wirklichkeit, zum Ausdruck bringen. Die sittliche Haltung fließt unmittelbar aus der religiösen Gesinnung, und die Sittlichkeit des Staates führt umgekehrt die Wahrheit des Geistes »in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst«. Der Protestantismus erschien Hegel als die angemessene Religion des wahren Staates seiner Zeit, der eine Gestaltung der Sittlichkeit, des freien Geistes zu sein beansprucht. Wohl im Hinblick auf das katholische Frankreich erscheint es dem älteren Hegel unmöglich, »Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine

1) Belege zum folgenden etwa bei Rosenzweig, Hegel und der Staat 2, 209 ff.

2) Siehe die in der 2. Auflage der Enzyklopädie von 1827 (§ 563) neu hinzugekommene Anmerkung über das Verhältnis von Staat und Religion (§ 552 Anm. in der 3. Auflage).

Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben«¹⁾. Diese Bemerkung verliert ihren unpolitisch-konstruktiven Anstrich, wenn Hegels nüchterner Wirklichkeitssinn ihn fortfahren läßt: »Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei [in Frankreich] vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben.« Aber der Absolutheitsanspruch des Volksstaates als der verwirklichten (unmittelbar religiösen oder religiös gegründeten) Sittlichkeit besteht nach wie vor. Und gerade diesen konnte auch die protestantische Theologie, trotz aller apologetischen Übereinstimmungsversicherungen Hegels, niemals gelten lassen, am wenigsten im damaligen Preußen der Restauration.

2. Die Auswirkungen des weltanschaulichen Kampfes gegen Hegels Philosophie sind wesentlich greifbarer und nachhaltiger dort, wo sich dieser Kampf auf dem Gebiet der Staatslehre selbst vollzog. Der Liberalismus war der andere weltanschauliche Gegner, der sich durch die politische Entwicklung um seine Ansprüche betrogen und durch Hegel seine Ideale verketzert sah. Wiederum ist es Hegel selbst, der den Streit eröffnet; seinen äußeren Höhepunkt erreicht er bereits in der Rechtsphilosophie von 1821. Es ist bekannt, wie übel Hegel in der berühmten Vorrede Fries, dem »Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophieren nennt«, anlässlich dessen Rede auf dem Wartburgfest der deutschen Burschenschaften vom 18. Oktober 1817 mitgespielt hat. Und es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß er im aufrichtigen Bestreben, die bedrohte Staatsautorität in Schutz zu nehmen, sich ohne rechtes Verständnis für den ehrlichen Willen zur Volkwerdung gezeigt hat, der sich in dieser stürmisch-schwärmerischen Bewegung der Freiheitskämpfe trotz aller liberalen Theorie und politischen Entgleisung offenbarte. Aber Hegels Widerspruch ging tiefer, und es war ihm auch nicht um die Verteidigung der abstrakten Staatsautorität als solcher zu tun. Er sah vielmehr in dem ausgesprochenen Subjektivismus dieser Bestrebungen eine gefährliche Mißachtung der Wahrheiten, die (für Hegel) ihre endgültige Formulierung in der Rechtsphilosophie gefunden hatten: daß der Staat in allen seinen Lebensäußerungen das objektive Dasein des sich gestaltenden Volksgeistes selbst darstellt, daß in ihm allein das Volk zu wirklicher Gemeinschaft verschmelzen kann, in der die Trennung von Regierung und Untertan ebenso aufgehoben ist wie die Atomistik der »bürgerlichen Gesellschaft«. In moderner Wendung: er verteidigt nicht den Obrigkeitsstaat,

1) Enz. ³ § 552 Anm.

sondern die Idee des Volksstaates. Auch in dieser seiner politischen Haltung ist darum doch die Philosophie die innere Triebkraft gewesen. Und sein philosophischer Feind, den er in Gestalt dieser politischen Richtung so erbittert bekämpft, ist die individualistische Staatslehre. Das ergibt sich unmittelbar daraus, daß er in der gleichen Vorrede als das eigentümliche Wahrzeichen der Friesschen Lehren den »Haß gegen das Gesetz« (das Gesetz als das in die äußere Objektivität getretene Recht) hinstellt und gleichzeitig auf eine spätere diesbezügliche Anmerkung verweist. Dort aber, in der Anmerkung zu § 258, wendet er sich nicht nur gegen die individualistische Grundlage der revolutionären Staatstheorie von Rousseau, sondern vor allem und mit beispielloser Schärfe gegen den plump naturalistischen Individualismus der reaktionären »Restauration der Staatswissenschaft« von Karl Ludwig von Haller, die gerade damals in Berliner Hofkreisen Anklang gefunden hatte¹⁾. Es ist in der Tat erstaunlich — jedenfalls für die damalige Zeit —, mit welchem sicheren Blick Hegel in diesen äußerlich und im einzelnen so unendlich verschiedenen Richtungen, mochten sie sich revolutionär oder reaktionär gebärden, das gleiche theoretische Grundübel an seiner Wurzel gepackt hat. Er macht durchaus Unterschiede: Rousseau hat das Verdienst gehabt, »den Willen als Prinzip des Staates aufgestellt zu haben«. Sein entscheidender Fehler lag aber darin, daß er den Willen »nur in bestimmter Form des einzelnen Willens« gefaßt hat; er kennt daher auch den allgemeinen Willen nicht »als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe«. Daraus folgt dann der unmögliche contrat social, der Staat als Vertrag und als Vereinigung der Einzelnen, und es folgen daraus »die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen«²⁾. Der Irrtum Rousseaus ist es gewesen, daß nach ihm »der Geist nicht als wahrer Geist« — dies ist er nur als Geist eines Volkes —, »sondern als besonderes Individuum, als Wille des einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll«³⁾. Bei Haller fehlt es darüber hinaus auch an jedem richtigen Ansatzpunkt. Zwar ist es hier »gleichfalls die Einzelheit der Individuen, welche das Prinzip des Erkennens ausmacht«; aber das einzelne Individuum wird hier nicht einmal nach seiner gedanklichen Allgemeinheit, sondern nach seiner empirischen Seite, mit seinen

1) Rosenzweig, Hegel und der Staat 2, 189 ff.

2) Rphil. § 258 Anm. (Lasson S. 196—97).

3) Rphil. § 29 Anm. (die beiden letzten Sperrungen vom Verfasser).

»zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichtum und Armut usw.«, zur Grundlage des Staates erhoben. Das Volk, die wahre Wirklichkeit des Geistes, zersplittert bei Haller in die wesenslose Summe der natürlichen Einzelpersonen, die nur durch die Naturgewalt der äußeren Staatsmacht zusammengehalten werden ¹⁾. Diese Polemik gegen Rousseau und Haller kennzeichnet äußerlich vielleicht am deutlichsten Hegels eigenen Standpunkt. Man ahnt jetzt, wie stark dieser gewaltige Geist, in Jahrhunderten denkend, die deutsche Zukunft bereits zu umspannen vermochte; daß Hegel, indem er auf den letzten Grund seiner Zeit blickte, seine Zeit überwunden hat und darum bereits eine neue Zeit war. Denn der »Grund« ist im Hegelschen Sinne auch Resultat, und darum selbst schon eine neue Gestalt des Geistes. So wird es verständlich, daß er unter seinen Zeitgenossen im letzten Sinne überhaupt ein Einsamer und Fremder bleiben mußte. Es gab gewiß viele unter seinen Schülern, die ihn verstanden — aber auf ihre Weise: nicht aus dem klaren Grunde der Zeit, sondern von ihrem Gären und Drängen her. Es kann daher auch nicht wundernehmen, daß der innere philosophische Kern seiner politischen Haltung, die Kampfansage an den Individualismus jeder Form und Prägung, keinen eigentlichen Widerhall fand; ist doch dieser Gedanke erst heute zu seiner Kraft und Reife entfaltet und so auch zum Kampfruf der neuen Zeit geworden. Aber es wäre auf der anderen Seite auch ungerecht, wollte man dem 19. Jahrhundert einen Vorwurf daraus machen. Denn die geschichtlichen Gesetze selbst waren noch nicht erfüllt. Die Aufklärung, die den Geist von so unendlich vielen Fesseln befreit hatte, war in der Übersteigerung ihres Prinzips zum Fluch geworden; ihre Heilkraft war in Gift umgeschlagen, das sich nunmehr erst selbst zerstören mußte. Der philosophische Ausdruck dieser niedergehenden Epoche war so der Individualismus, ihr politischer der Liberalismus. Als politische Erscheinung war der Liberalismus aber die stärkere Macht: wie er die Zeit ergriff, so wurde eigentlich auch nur er von der Zeit begriffen. Daß dieser Form des politischen Individualismus der philosophische Individualismus zugrunde lag, haben wenige, hat niemand so klar erkannt wie Hegel. So ist es fast selbstverständlich, daß der Liberalismus auch unter den Hegelschülern, erst schüchtern, dann immer selbstbewußter, sein Haupt erhob: es war das geistige Erbe des Hegelantipoden Rousseau, das sie angetreten hatten. Diese liberalistische Linie des Individualismus führt zu Marx und gipfelt in der kommunistischen Internationale. Die andere Seite des Individualismus,

1) Rphil. § 258 Anm. (Lasson S. 197 ff.).

die Reaktion, wußte als Wortführer des Einzelnen und seiner Rechte demgegenüber mit dem Pfunde Hallers zu wuchern, wobei sie freilich seinen schroffen Naturalismus und Privatrechtsstandpunkt ablehnte und statt dessen von Hegel (äußerlich) den Staatsgedanken entlieh und ihn unter dessen Primat der Theologie stellte. Ihr bedeutendster Vertreter ist der jüdische Begründer der preußischen konservativen Partei, Friedrich Julius Stahl ¹⁾.

3. Als stärkerer Gegner zeigte sich aber der Liberalismus auch aus dem Grunde, weil sein geistiger Ursprung aus dem Individualismus deutlicher zutage liegt: die Fronten waren hier geklärt und der Angriff konnte sich gegen ein eindeutig festes Ziel richten. In entscheidender Form erfolgte er erst 1857 durch Hayms Schrift über »Hegel und seine Zeit«. Politische Leidenschaft hat dieses Buch diktiert; aber was seine Wirkung so verhängnisvoll gesteigert hat, ist der Schein philosophischer Einsicht, ehrliche Überzeugung und der Kampf für Ideale, die eben die Ideale der Zeit geworden waren. Schon Rosenzweig, dem doch der wirkliche Hegel fremd genug geblieben ist, hat diese Schrift ein Pamphlet genannt ²⁾. Und sie ist es in der Tat. Aber immerhin war es die Würde und das Recht des Individuums, die Haym durch seine Zeit bedroht sieht — durch seine Zeit, für die er Hegel verantwortlich machen zu müssen glaubt. Er klagt ³⁾ über Hegels Kampf gegen »die bestimmten Elemente und Faktoren des modernen Liberalismus«, über die (angebliche) »Mißachtung, welche das subjektiv Geistige überhaupt und mit diesem das Individuelle erfährt«, wo doch »der mächtige Trieb und Stoff der Sittlichkeit« nur »in der ganzen Tiefe des individuellen Lebens« liege. Er tadelt den Aufbau der Hegelschen Rechtsphilosophie, in der die Moralität, der Standpunkt der subjektiven Überzeugung, nur »ein bloßer Durchgangspunkt im Werden der Freiheit und Vernünftigkeit« sein soll, während sie doch die letzte Tiefe darstelle. Er empört sich über die »Majestät des Staates« und darüber, daß Hegel »wiederholt versichert, daß das Individuum selbst nur insofern Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit hat, als es ein Mitglied des Staates ist« ⁴⁾. Er versteigt sich schließlich zu der Behauptung, daß der Individualismus das moderne oder germanische Prinzip sei, das Hegel in seiner Rechtsphilosophie angeblich dem antiken Prinzip aufgeopfert habe ⁵⁾. Aber damit noch nicht genug. Diese und ähnliche scheinphilosophischen Anwürfe dienen nur zur Unterstützung des Todesstoßes, den der politische Gegner dem »politi-

1) Vgl. hierzu Rosenzweig, Hegel und der Staat 2, 191 ff.

2) Hegel und der Staat I, XII.

3) Hegel und seine Zeit 357 ff.

4) Haym a. a. O. 378. Das Hegelzitat aus Rphil. § 258 Anm.

5) A. a. O. 377.

sierenden Philosophen« Hegel versetzen will. Die Waffe ist ebenso wirksam und bequem wie bezeichnend für den Niedergang des deutschen Geistes. Nicht nur, daß Hegels bekanntes Verhalten im Falle Fries als »unwürdig« und »albern« bezeichnet wird: Haym geht aufs Ganze. Er ist großzügig genug, Hegel aus diesem Verhalten keinen persönlichen Vorwurf zu machen; er gewinnt so seinen stärksten Trumpf — indem er die ganze Schuld an diesem Verhalten Hegels der Hegelschen Rechtsphilosophie selbst zuschreiben zu dürfen glaubt: so wird sie für ihn zur »wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Restauration«, im Grunde also zu einer plumpen und tendenziösen Empirie. Der Hegelsche Freiheitsstaat bedeutet ihm nur »eine rechtfertigende Konstruktion der faktisch in Preußen waltenden Polizeigelüste“; und diese ungeheuerliche Verdächtigung ist es, die nun hinter dem vornehmer klingenden Schlagwort steht, daß Hegel durch den Minister Altenstein selbst gleichsam zum »offiziellen Restaurations- und preußischen Staatsphilosophen« erklärt worden sei ¹⁾. Das Urteil des Liberalismus über Hegel ist damit gesprochen: Hegel hat in der Rechtsphilosophie nur die reaktionäre Restauration verherrlichen wollen; und sein ganzes System »trivialisert« sich von nun an zu diesem »restaurativen Geist« ²⁾. Er hat für diesen Zeitgeist, er hat für die schlechte Endlichkeit geschrieben und muß daher mit ihr zusammen untergehen.

Dieses Schicksal, das Haym Hegel zgedacht hat, hat sich nicht an Hegel, sondern an ihm selbst — wenn man einen Vergleich überhaupt wagen darf — längst vollzogen. Aber selbst bei denjenigen, die das unglückselige Schlagwort vom preußischen Staats- und Restaurationsphilosophen ablehnen und seine Unsinnigkeit im Einzelnen nachweisen, wirkt es immer noch bis zum gewissen Grade nach. So weist etwa Rosenzweig ³⁾, der Hayms Schrift ein Pamphlet genannt hat, auf die Tatsache hin, daß Hegel zu den Hauptfragen des preußischen Staatsrechts überhaupt keine Stellung nimmt, während er auf der anderen Seite sich entschieden gegen das Gottesgnadentum und die konservative Lehre und für die Stände ausspricht. So kommt Rosenzweig zum Schluß, daß sich an fast allen Punkten »die oberflächlich naheliegende Vermutung eines unmittelbaren und wohl gar noch beabsichtigten Modellverhältnisses zwischen Hegel und seinem Brotgeberstaat als falsch« erweist. Und doch ist auch für ihn Hegel der preußische Staatsphilosoph, wenn auch nur in dem abgeschwächten Sinn, daß beide — Hegel und Preußen — eben Zeit- und Schicksalsgenossen gewesen sind, so daß man den preußischen

1) A. a. O. 367.

2) A. a. O. 361.

3) Hegel und der Staat 2, 167 ff.

Staat von 1820 ebensogut einen Gedanken der Hegelschen Philosophie nennen könne. Man spürt deutlich: Hayms grotesker Irrtum wird als solcher erkannt, aber die Widerlegung kommt nicht aus Hegel selbst; sie bleibt gleichsam am Äußerlichen der Tatsachen haften, die offenkundig dagegen sprechen ¹⁾.

4. Wenn man sich fragt, wie es möglich gewesen ist, daß ein trüber Rest des Vorwurfs, den der politische Liberalismus gegen Hegel erhoben hatte, auch in der Folgezeit an seiner Lehre hängen geblieben ist, so kann die Antwort heute nicht mehr schwer fallen. Der Liberalismus hatte im 19. und im beginnenden 20. Jahrhundert endgültig seine Herrschaft angetreten: er bestimmte so sehr die allgemeine Geisteshaltung, daß er als solcher gar nicht ins Bewußtsein des Einzelnen trat. So sehr sich die Wissenschaft objektiv darum bemühte: von hier aus war Hegel nicht zu fassen. Auch dort, wo die politische Tendenz zurückgetreten war, gab sich die Hegelsche Staatslehre diesem Geist nicht zu erkennen: er sah sie so, wie er selber war. Und hier tritt wiederum der philosophische oder besser: der geistig-weltanschauliche Wesenskern des Liberalismus zutage: der Individualismus und das mit ihm notwendig verknüpfte abstrakte Verstandesdenken. Aber der politische Individualismus hat nunmehr dem philosophischen das Feld überlassen. Individualistisch verfälscht, in abstrakte Gegensätze auseinandergebrochen, eine Konstruktion des Verstandes, ein kritisiertes »Ideal«: das war das System Hegels in den Augen dieser angeblich so objektiven Wissenschaft. Wenn man die Hegelbücher dieser Zeit zur Hand nimmt, — in kaum einem verspürt man einen Hauch von Hegels wahren Geist. Wenn *Rosenzweig* ²⁾ das abstrakte Recht bei Hegel für das römische Privatrecht hält, wenn er an die Herleitung des Staates aus dem Willen des Einzelnen wenn auch nur als gedanklichen Ausgangspunkt Hegels glaubt, so denkt er abstrakt individualistisch und niemals hegelisch. *Heller* übersteigert den Machtstaatsgedanken und verflacht so das System, von dem er trotz aller äußeren »Kenntnis« wenig weiß, wenn er ausgerechnet Haym für »einen der genauesten Hegelkenner« hält ³⁾. Er bringt es mit Hegels »Übertragung des

1) Auch *Rosenkranz* ist in seiner gegen Haym gerichteten »Apologie Hegels« (1858) im wesentlichen nicht darüber hinausgelangt; er weist (54 f.) darauf hin, daß gerade nur die nichtpreußischen Staaten wie Bayern, Weimar, Württemberg und Baden als Muster für Hegels Staatsphilosophie hätten dienen können: *Binder*, Die Freiheit als Recht 196 (in Verhandlungen des 1. Hegelkongresses 1931).

2) *Rosenzweig*, Hegel und der Staat 2, 103 f., 212 und 245. Vgl. auch 170 und dagegen *Busse*, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat (1931) 136 Anm. 2.

3) *Heller*, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland (1921) 182. Vgl. hierzu auch *Larenz*, Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus, 155 ff.

national-deutschen Machtwillens auf den preußischen Staat« in Zusammenhang, daß nach Hegels Übergang nach Preußen das absolut Sittliche nicht mehr das »Volk«, sondern der »Staat« sein soll ¹⁾; er weiß nicht, daß Volk und Staat für Hegel eine ganz bestimmt gestaltete dialektische Einheit bilden, daß der Staat auch 1820 »als Geist eines Volkes« erscheint ²⁾; und er übersieht, daß Hegel ebenso 1817 wie 1820, 1827 und 1830 als Wirklichkeit der sittlichen Substanz immer noch ausdrücklich das Volk oder den »Geist eines Volkes« bezeichnet ³⁾ und diesen Volksgeist »das sich wissende und wollende Göttliche« nennt ⁴⁾. Auch für Lasson ⁵⁾ ist das abstrakte Recht als solches das Privatrecht, und wie Haym beklagt er sich (in der Hauptsache freilich aus theologischen Rücksichten) über die schlechte Stellung, die die Moralität gegenüber dem Staate bei Hegel erhalten hat ⁶⁾. Meinecke ⁷⁾ schließlich stellt bei Betrachtung der Hegelschen Geschichtsphilosophie fest, sie führte konsequent dahin, alle Individualitäten der Geschichte »zu bloßen bewußtlosen Werkzeugen und Funktionären des Weltgeistes zu machen« — als ob der Weltgeist nicht in der Individualität eines Volksgeistes allein seine Wirklichkeit fände —; zugleich läßt er Hegel und seinen Weltgeist »Universalismus in der höchsten Steigerung« treiben, wobei er Landsberg beipflichtet, daß der Volksgeist nur »ein Durchgangsmoment zum Staate« sei. Und so kann es auch nicht wundernehmen, daß Hegel (wohl wegen des ihm zugebilligten »echten empirischen Sinnes« und »scharfen historisch-politischen Verständnisses«) das »Vernunftdasein« des Staates »in die transzendente Sphäre verlegte«, um den »Druck, den die Wirklichkeit von den Ideen auszuhalten hatte«, zu vermindern. Allenfalls hätte man von Kant so sprechen können; wie sollte es für Hegel, der nur eine Idee kennt, die selbst die Wirklichkeit ist, diese »merkwürdige Duplizität« geben, die angeblich »seine ganze Philosophie durchzieht« ⁸⁾? Es scheint fast, als hörte man hier noch Haym davon sprechen, »daß in dem Doppelkultus des Wirklichen und des Begrifflichen, der sich mit bewunderungswürdiger Zweideutigkeit durch das ganze System hindurchzieht, die Schwere des Wirklichen schließlich das Übergewicht bekommen muß« ⁹⁾.

1) A. a. O. 75.

2) Rphil. § 274.

3) Enz. ³ § 514 und die früheren Auflagen, Rphil. § 156.

4) Rphil. § 257 Anm.

5) Einleitung zu Hegels Rechtsphilosophie XLIV ff.

6) A. a. O. XXVII.

7) Weltbürgertum und Nationalstaat ⁷ (1928) 278 ff.

8) Meinecke a. a. O. 285.

9) Haym a. a. O. 387, 371 u. ö. Vgl. hierzu auch die bündige Widerlegung, die Meinecke schon durch Binder, Staatsraison und Sittlichkeit (1929), gefunden hat.

Auch Rosenzweig glaubt noch in gewisser Weise an eine solche Duplizität. Und gerade bei ihm ist die individualistische Wurzel dieser Auffassung besonders deutlich zu fassen; so wesensfremd ist ihm noch der Geist des Hegelschen Systems, daß er dabei für Hegel selbst zu kämpfen glaubt. Es ist der gleiche Zweifel, den wir überall bei den »Hegelnennern« der liberalen Zeit finden: wie ist es möglich, daß Hegel die Moralität, den Standpunkt des freien Einzelmenschen, unter die objektive Sittlichkeit des Staates gestellt hat, wo sein gedanklicher Ausgangspunkt für seine Staatslehre doch angeblich der Einzelwille gewesen ist? Diesen (scheinbaren) Widerspruch kann auch Rosenzweig nicht lösen, und so hilft er sich damit, daß er ihn in die Entwicklung des Hegelschen Denkens selbst verlegt und dann als Tatsache hinnimmt: er glaubt einen doppelten Bruch in Hegels Denken feststellen zu können. Hegel selbst habe die Höherbewertung des Staates eine Zeitlang aufgegeben: in der »Konstitution« der Jenenser Realphilosophie von 1805/06, in der Phänomenologie des Geistes von 1807 und in der Nürnberger philosophischen Propädeutik (bis 1813); erst später habe er sich wieder seiner früheren Ansicht zugewandt. In der Zwischenzeit aber habe er »eine individualistische Moralität« über die Sittlichkeit des Staates gestellt ¹⁾. Und zur Erklärung dieses Bruches muß dann in äußerlicher Weise das Auftreten und der Sturz Napoleons herhalten.

Die jüngste Hegelforschung, bewußt auf dem Boden des Hegelschen Gemeinschaftsdenkens stehend und ungetrübt durch eine offene oder uneingestandene individualistische Grundhaltung, ist zu wesentlich anderen Ergebnissen gekommen. Haering hat in einer umfassenden Untersuchung ²⁾ nochmals gezeigt, daß Hegels philosophische Entwicklung bis 1802 einheitlich und gradlinig verlaufen ist. Vor allem aber hat Busse in einer ausgezeichneten, viel zu wenig beachteten Schrift ³⁾ Rosenzweigs Meinung von der zeitweiligen Höherbewertung einer individualistischen Moralität in eingehender Einzelinterpretation und Systemauslegung schlagend widerlegt. Heute steht es somit fest, daß Hegels staatsphilosophische Entwicklung sich bis zuletzt ohne jeden inneren Bruch vollzogen hat, daß sie nur einen Ausbau und eine Vertiefung der Grunderkenntnis seiner Jugend darstellt: »daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist« ⁴⁾.

1) Rosenzweig, Hegel und der Staat 1, 192, 218; 2, 16 ff.

2) Hegel. Sein Wollen und sein Werk 1 (1929).

3) Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat (1931), insbesondere 57 ff., 106 ff., 129 ff.

4) Naturrechtsaufsatz von 1802 (Lasson, Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, 371).

5. Der entwicklungsgeschichtliche Beweis dafür, daß Hegel niemals der »preußische Staatsphilosoph« in dem Sinne geworden oder gewesen sein kann, daß er den damaligen preußischen Staat in seiner Philosophie des Rechts habe verherrlichen wollen, ist einwandfrei geliefert. Aber damit allein wäre noch wenig getan. Es geht um mehr. Es geht darum, das landläufige liberale Hegelbild, das immer noch in Philosophie und Wissenschaft sein Unwesen treibt, als solches zu zerstören. Es ist nur zu verständlich, ja es ist heute sogar notwendig, daß »Hegel« auch in der neuen Rechtswissenschaft auf so viel Ablehnung stößt¹⁾: denn dieser vermeintliche Hegel ist im wesentlichen noch der verfälschte, mißdeutete und trivialisierte Hegel des liberalen Individualismus. So stehen wir immer noch im Kampf gegen das Erbe, das die Zeit des sich langsam unter äußerem Glanz vollziehenden Niedergangs des deutschen Geistes hinterlassen hat: im Kampf für den wahren Hegel. Was diesen Kampf bisher so behindert hat, ist die eingangs erwähnte Tatsache, daß auch die Hegelforschung noch nicht bis zur eigentlichen Nachschöpfung, die jedes wirkliche Verständnis bedeuten muß, vorgestoßen ist. Hegel, der Systematiker, für den die Wahrheit die systemgebundene Wirklichkeit ist, will auch aus der Systematik heraus begriffen werden. Es ist ja der schwere methodische Fehler schon der liberalen Hegelschriftsteller gewesen, daß sie sich so gut wie überhaupt nicht mit Hegels Systematik oder Dialektik als solcher beschäftigt haben. Auch die bisherige rechtsphilosophische Hegelforschung hat das für seine Lehre vom objektiven Geist grundlegende systematische Verhältnis von Begriff und Gestalt so gut wie ganz außer acht gelassen. Für alles nähere verweise ich auf meine eingangs erwähnte Schrift. Hier müssen einige wenige rohe und schematisierende Andeutungen genügen.

Immer wieder hat man Hegel und dem Hegelianismus vorgeworfen, daß er das Leben um die Wirklichkeit betrogen habe, indem er sie für den Begriff allein in Anspruch nehme, — mag dieser Begriff als Vernunftbegriff nach Hegels Versicherung noch so sehr sich vom formallogischen oder empirischen Allgemeinbegriff unterscheiden. Aber hierin liegt ein schwerer Fehler des abstrakten Denkens, das wie immer so auch hier eine lebendige Einheit und Ganzheit zerstört. Nicht der Begriff als solcher, abstrakt für sich genommen, hat Wirklichkeit, sondern nur der daseiende Begriff, d. h. das objektive Dasein, das nach seinem ihm selbst immanenten Begriff gestaltet ist: die daseiende Gestalt des Begriffs. Diese wirklichen Gestalten des Begriffs, also

1) Vgl. etwa Koellreutter, Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus (1935).

z. B. ein konkretes Volk in seinem konkreten Staat mit seinem konkreten Recht, dieses Volk als eine Gestalt des Begriffs der Sittlichkeit, nennt Hegel die *Idee*. Die Idee ist darum »die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr *ideeller* Inhalt ist kein anderer als der *Begriff* in seinen Bestimmungen; ihr *reeller* Inhalt ist nur seine *Darstellung*, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese *Gestalt* in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält«¹⁾. An dieser Gestalt des Begriffs als einem äußerlichen *Dasein* sind aber noch viele Seiten, die nicht durch den Begriff gestaltet, d. h. nicht Moment der Idee, sondern bloßes Dasein, nicht wirklich, sondern bloß existierend sind. Jedes konkrete Eigentum einer konkreten Person ist beispielsweise eine Gestalt des Begriffs Eigentum. Aber an diesem wirklichen Eigentum als endlichem Dasein sind noch viele zufällige Seiten — die Größe eines Grundstücks, die Beschaffenheit des Bodens usw. —, die so oder so gegeben sein mögen, die zwar existieren, die aber auch fehlen könnten, ohne den Begriff des Eigentums an dieser Sache zu zerstören, und die darum auch nicht »wirklich« sind. So hat die Philosophie überhaupt nur die *Idee* des Rechts zu untersuchen, d. h. den Begriff des Rechts in seiner Verwirklichung oder Gestaltung: ein konkretes Recht eines konkreten Volkes ist ihr Gegenstand — aber nur insoweit, als dieses Recht eben Gestalt des *Begriffs* ist, nicht nach seinen ihm notwendig anhaftenden zufälligen Bestimmtheiten, die Gegenstand der positiven Rechtswissenschaft bleiben²⁾. Im *Geist* eines Volkes gibt sich der Begriff der sittlichen Substanz seine Gestalt und Wirklichkeit³⁾. Aber jedes wirkliche Volk hat unendlich viel zufällige und gleichgültige Daseinsmomente, die nicht zu seinem Geist, seiner wahren Wirklichkeit gehören. Das innere, schöpferische, wirkende und darum wirkliche Prinzip ist nur der *Geist* des Volkes im ganzen konkreten Reichtum seiner Gestaltung. Der Begriff des Volkes gliedert sich nun in sich selbst zum Begriff der natürlichen Sittlichkeit im Blute, in der Familie, zum (dialektisch negativen) Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und zum Begriff der Staatsverfassung. Jedes dieser Begriffsmomente findet seine Gestaltung; aber erst in der Einheit aller dieser Bestimmtheiten, im »organischen Ganzen«, hat das Volk seine *ganze* Wirklichkeit: eben als Gestaltung des letzten Begriffsmomentes und damit des ganzen Volksgeistes: als *wirklicher Staat*. Aber »hier ist Staat in einem umfassenderen Sinne genommen, so wie wir

1) Hegel, *Enz.* 3, § 213 (Sperrungen vom Verfasser).

2) Vgl. Hegel, *Rphil.* §§ 1, 3, 29, 32.

3) Hegel, *Enz.* § 514; *Rphil.* §§ 156, 257 Anm.

auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen«¹⁾. Die Rechtsphilosophie untersucht aber — das ist nochmals mit allem Nachdruck hervorzuheben — den empirischen Staat nur insoweit, als er Idee, d. h. Gestalt des Volksgeistes oder Verwirklichung des Begriffs der sittlichen Substanz ist. Alle zufälligen und endlichen Seiten, die der konkreten Gestalt anhaften, bleiben außerhalb der Betrachtung. Auch der Staat ist als dieser bestimmte Staat in die Endlichkeit verstrickt; »alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist«. Ein empirischer Staat kann darüber hinaus auch als solcher und im ganzen seinem Begriff unangemessen sein; »in diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat«, ein Staat ohne jede Wirklichkeit, der zugrunde gehen muß²⁾. Nur der Volksgeist als die an und für sich seiende sittliche Substanz ist ewig. Er ist der schöpferische Urgrund, der in einer echten Revolution den Untergang eines schlechten Staates bewirkt und überdauert und sich als deutsches Volk in einem neuen Reiche die ihm gemäße Gestaltung gibt; denn »jedes Volk hat . . . die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört«³⁾. Er selbst unterliegt nur der Weltgeschichte als dem Weltgericht: ein Volk geht erst unter, wenn sein blutgebundener Geist selbst gestorben ist.

6. Erst von dieser grundsätzlich-systematischen Erkenntnis aus läßt sich die ganze Unsinnigkeit der liberalen Hegeldeutung ermessen. Vor allem aber ist damit auch das Schlagwort vom »preußischen Staatsphilosophen« endgültig in sich zusammengebrochen. Auch der preußische Staat ist für Hegel notwendigerweise nicht mehr als eine Gestaltung des Begriffs gewesen; notwendigerweise, weil die Wirklichkeit überhaupt nichts anderes sein kann als Gestaltung des Begriffs: Aber darum ist eben auch der preußische Staat als eine solche Gestaltung im äußeren Dasein für Hegel ebenso notwendig auch mit Endlichem, mit Zufall und Unwahrheit behaftet gewesen. Freilich, das eine wird zuzugeben sein: Hegel hat in Preußen keinen »schlechten und unwahren Staat« in dem Sinne gesehen, daß er überhaupt keine Gestaltung der Sittlichkeit mehr sei und darum untergehen müsse. Aber darum wird er auf der anderen Seite doch nicht im damaligen Preußen den Weltgeist verwirklicht gesehen haben, wie man gemeint hat. Der Weltgeist ist zwar in die germanische Welt eingegangen, aber das Preußen von 1820 konnte schon aus dem Grunde

1) Hegel, Geschichtsphilosophie 93.

2) Hegel, System der Philosophie (= Enz. 3, Jubiläumsausgabe) I, § 24 Zus. 2 (S. 90).

3) Hegel, Rphil. § 274 Anm.

noch nicht seine Gestalt sein, weil diesem Preußen selbst ja ein tiefgreifender Mangel anhaftete: es war ja nicht der Staat des deutschen Volkes. Und insofern war dieses Preußen in der Tat immer noch ein unwahrer Staat. Aber eben doch schon ein wirklicher Staat. Wenn Hegel dagegen 1802 seine Schrift über die »Verfassung Deutschlands« mit den Worten einleitete: »Deutschland ist kein Staat mehr«, und am Ende der Abhandlung ¹⁾ nach dem Eroberer verlangte, der mit Gewalt die Einigung des deutschen Volkes — im Dienste der Idee — erzwingen soll, so läßt sein späteres Schweigen keinesfalls darauf schließen, daß er den Gedanken an den deutschen Staat aufgegeben hätte. Und wenn er in Preußen wirklich den Wegbereiter des Reiches gesehen haben sollte, so hat ihm die spätere Geschichte auch hierin recht gegeben.

1) Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (Lasson) 135 f.

Notizen.

Hermann Glockner, Johann Eduard Erdmann. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1932. 200 S.

Nachdem Hermann Glockner von 1927 ab die alte Originalausgabe von Hegels »Sämtlichen Werken« wieder in einem Neudruck zugänglich gemacht hatte, die ihren Abschluß in dem dreibändigen Hegel-Lexikon finden soll, dessen 1. Band bereits vorliegt, ging er dazu über, die monumentale und dem genuinen Hegelianismus am tiefsten verpflichtete Philosophiegeschichte gleichfalls erneut zu erschließen. Es ist dies Johann Eduard Erdmanns »Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie«, der, in den Jahren 1834 bis 1853 erschienen, das eigentliche Lebenswerk des großen Historikers und die erste Gipfelleistung in den durch Hegel eingeleiteten philosophiegeschichtlichen Studien darstellt.

Beide Unternehmungen Glockners gehören zusammen, entsprechend dem doppelten Anteil des Hegelianismus am geistigen Geschehen der folgenden Zeit: »Die neuere Philosophiegeschichtsschreibung wurde aus dem Geiste des Hegelschen Systems geboren.« Der neuen systematischen Konzeption He-

gels wohnt von vornherein ein neuer Geschichtsgedanke inne, durch den schlagartig die bisherige Philosophiegeschichtsschreibung von der Ebene einer rein beschreibenden und chronologisch aneinanderfügenden Doxographie auf diejenige einer begreifenden und in Entwicklungen denkenden Wissenschaft erhoben wurde. Während in Hegels berühmten »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« (aus dem Nachlaß veröffentlicht von K. L. Michelet in den Jahren 1833—36) das konstruktive Moment noch erheblich überwiegt, bezeichnet der Hegelianer Erdmann die »wissenschaftliche Darstellung« der neueren Philosophiegeschichte als seine eigentliche, ihm aus dem Erbe des Meisters zugefallene Aufgabe. Sein Werk, das die abendländische Spekulation von Descartes bis Hegel in ihrer sinnvollen Einheit und denkerischen Geschlossenheit entwickelt, wurzelt noch in der unmittelbaren und lebendigen Berührung mit Hegel selbst. Seine V o l l e n d u n g freilich fällt bereits in die Zeit, die, aller philosophischen Spekulation müde, entschlossen war, das große Erbe nicht mehr weiter zu tragen, sondern sich in einem eingängigen, aber engen Naturalismus und Materialismus auszuruhen.

Darin liegt die Tragik dieser klassischen Philosophiegeschichte des Hegelianismus, daß sie ausgereift eine veränderte Zeit vorfand, der sie nicht mehr bedeuten konnte als einen epigonenhaften Nachzügler aus einer vermeintlich endgültig toten Vergangenheit. Unter solchen Umständen konnte Erdmann für die Zukunft seines Werkes wenig erwarten; die Hoffnung auf eine neue Auflage und damit auf Überarbeitung der ersten Teile, die der noch nicht 30jährige Anfänger geschrieben hatte, mußte aufgegeben werden. Der später erschienene zweibändige »Grundriß der Geschichte der Philosophie« war aus solcher Resignation entstanden. Konnte er auch nicht das umfangreiche Lebenswerk ersetzen, so verdanken wir ihm doch eine Gesamtdarstellung der abendländischen Philosophie, die namentlich auf dem Gebiete der Scholastik bahnbrechend gewesen und geblieben ist.

So kam es, daß das wieder erstarrende Interesse an der Philosophie des deutschen Idealismus auf die alte, selten und teuer gewordene Ausgabe des »Versuchs« zurückgreifen mußte. Der Zeitpunkt war gekommen, in dem der Neudruck eine wissenschaftliche Notwendigkeit und mehr noch selbstverständliche Verpflichtung gegenüber dem in seiner Zeit um die volle Wirkung seines Werkes gebrachten Verfasser geworden war. Heute liegt die neue Ausgabe in 7 Bänden vollständig vor und kann den Dienst erfüllen, den Erdmann von seiner Arbeit erwartet hatte: das Eingangstor in die Welt der deutschen und abendländischen Spekulation der Neuzeit zu sein.

Aber wirklich abgetragen wird diese lange bestehende Dankeschuld erst durch die feinsinnige Monographie, die

Hermann G l o c k n e r dem ersten wissenschaftlichen Philosophiehistoriker der Hegelschule im ersten Bande des Neudrucks — separat erschienen als Band 30 von »Frommanns Klassiker der Philosophie« — gewidmet hat. Gl. fügt damit seinen bekannten Studien, die sich um die Gestalt Friedrich Theodor Vischers bewegen (Fr. Th. Vischer und das neunzehnte Jahrhundert, Neue Forschung Band 10, Berlin 1931), eine parallele Studie zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts hinzu. Beide Arbeiten sind Beiträge zur Geschichte des Hegelianismus und in ihrer grundsätzlichen Tendenz nahe verwandt. In ihrem Mittelpunkt stehen Gestalten, die noch das Licht der großen Vergangenheit erreicht, und die in einer Zeit versickernder Tradition und westlich-naturalistischer Überfremdung das Überkommene weiterpflegen und aus eigener persönlicher Tiefe lebendig erhalten. Was dieser Art von Geschichtsschreibung ihr besonderes Gepräge gibt, ist die Verbindung einer großen monographischen und biographischen Kunst mit weitausgreifenden problemgeschichtlichen Gesichtspunkten. Sie hält die Mitte zwischen einer rein am Sachlichen orientierten »Geistesgeschichte« und der lediglich um die Persönlichkeit kreisenden Biographie. Oder richtiger gesagt: sie stellt die wechselseitige Durchdringung beider Pole dar. Die sachliche Entwicklung bleibt konkret in der sie vertretenden Persönlichkeit, und die Persönlichkeit bleibt getragen von sachlichen Aufgaben, in die sie geschichtlich hineingestellt erscheint.

Was der vorliegenden Studie den eigentümlichen Reiz verleiht, ist der besondere Grad von »Intimität«, der hier erreicht wird. Keine noch so fein

verschleiernde Konstruktion tritt vor die Wirklichkeit dieses Lebens, in dem sich der Charakter und das Ethos des deutschen Spätidealismus mit fast symbolischer Gültigkeit verkörpert. Wir spüren es auf jeder Seite dieses Lebensbildes: es ist dem Verfasser unter der Hand gewachsen, aus kleinsten Lebenszügen und gelegentlichen Äußerungen, die ihm aus bis dahin ungekannten und ungenützten Briefen zukamen, zusammengeflossen. Der ursprüngliche Plan ging auf eine Vermittlung der wichtigsten Lebensdaten, die den Leser des »Versuchs« mit der Person des Autors flüchtig bekanntmachen sollten; aber es zeigte sich bald, daß das noch reichlich vorhandene Material, das der Verfasser mit aller erreichbaren Vollständigkeit zusammentrug, anderes und besseres hergeben konnte. Die ergiebigste Quelle waren dabei über 200 Briefe E.s an seine Frau, z. T. aus frühester Zeit, in denen wichtige Dokumente seines Werdens erhalten waren; zum größeren Teil Briefe aus der Zeit nach seiner Verheiratung, in denen er von seinen häufig unternommenen Reisen über Persönlichkeiten, Eindrücke und Pläne Bericht gibt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Aus diesen Briefen lernen wir die Anfänge des deutschen Leibnizstudiums aus unmittelbarer Nähe kennen. Den Vorarbeiten zu seinem Leibniz-Band verdanken wir bekanntlich die erste zuverlässige und (bis zur Fertigstellung der Akademie-Ausgabe) noch heute maßgebliche Leibniz-Edition. Im Herbst des Jahres 1836 war E. nach Hannover gegangen, um dort von den ihm philosophisch wichtig erscheinenden Nachlaßstücken genaue Abschriften zu nehmen, die in seine Ausgabe erstmalig aufgenommen wer-

den sollten. In Hannover fand er bereits zwei andere Leibniz-Forscher vor: G. E. Guhrauer und G. H. Pertz, die sich mit ihm in den Ruhm teilen dürfen, Leibniz wieder für Deutschland entdeckt zu haben. Aber was er damals nach Hause berichtete, trifft für die Schriften (nicht für die Briefe!) jedenfalls zu: »Ich weiß, daß ich jedem, der nach mir kommen wird, keine Honigwaben nachlasse, sondern nur das Wachs.«

So entsteht hier aus der Verflechtung des Persönlichsten mit den sachlichen Problemen und Aufgaben der Zeit wirkliches »Leben«. Vieles daran ist einmalig und nur unserem »Helden« selbst zugehörig: Wir verfolgen seinen Weg aus der livländischen Heimat Wolmar nach der geistigen Hauptstadt Deutschlands, dem Berlin Schleiermachers und Hegels. Theolog nach elterlichem und eigenem Willen drängen ihn persönlichste Schicksale auf den Weg, den er zu gehen berufen war. Seiner Neigung zur Kanzel und Kanzelberedsamkeit blieb aber der junge Privatdozent ebenso treu wie der gefeierte Hallenser Ordinarius. Zweiundsechzig Predigten sind von ihm im Druck erschienen, andere haben sich handschriftlich erhalten, die letzte aus dem Jahre 1874; E. war damals 69 Jahre alt. Der früh vorhandene, nie als Konflikt, wohl aber als Spannung erlebte Dualismus von Theologie und Philosophie durchzieht leitmotivisch das ganze Leben; er fällt zusammen mit dem Grundproblem des jungen Hegel, den wir aus den »theologischen Jugendschriften« kennen, und des reifen Systematikers der Berliner »Enzyklopädie« und der »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«. Weil E. an diesem Grundproblem von »Glauben

und Wissen« orientiert war, ist er der echtste und zugleich freieste Hegelianer gewesen, weil er dem Hegelianismus nicht formal-methodisch, sondern in der Substanz verbunden war. Glänzend ist die Schilderung seines öffentlichen und akademischen Auftretens: der gute Typ des Professors alter Prägung, fesselnd und geistreich in freier Rede, weltmännisch in Haltung und Gebärde, nicht selten vom Ernst in den Scherz spielend mit jenem altpreußischbaltischen Humor, wie wir ihn aus Hippel und Bogumil Goltz kennen.

Vieles aber an ihm ist beispielhaft und für die ganze Epoche erhellend. E. ist nicht der einzige, der im Bann der Schriften Schleiermachers stehend unter dem Eindruck der persönlichen Wirkung sich von ihm abwendet und in das ständig wachsende Lager der Hegelianer übergeht. In E.s »Konversion« zu Hegel erleben wir wie in einem Spiegel noch einmal den Zauber des Meisters, der die größte Schulbildung (neben derjenigen Wolffs) veranlaßt hat, die wir in Deutschland kennen. Symptomatisch ist weiterhin die politische Haltung des »Rechts«-Hegelianers, die von konservativer Grundhaltung ausgehend den Weg zu Bismarck und zu seiner Reichsgründung findet. Die gleiche Entwicklung begegnet uns beispielsweise bei Fr. Th. Vischer (vgl. Glockner, Fr. Th. Vischer, S. 44 f.). Der Weg in die Einheit des Reichs erscheint beiden als letzter Ausweg aus dem drohenden Chaos. Beide wenden sich gegen einen politischen »Atomismus«, der seit der französischen Revolution die Ziele der politischen Neuerer bestimmt. Erdmann: »Der schauerhafte gegenwärtige Zustand in Frankreich hat seinen Grund in dem allmählichen

Verschwinden aller substantiellen Sittlichkeit, darin, daß jeder sich nur als ein Atom ansieht, ohne Familien- und andere Bande zu respektieren.« Vischer: »Es ist nur begreiflich, daß die Atomisten dem Manne (Bismarck!), dessen Lebenszweck ist, Einheit, lebendige Einheit, Verband, Gemeinsamkeit zu schaffen, Herrschaft der Vielköpfigkeit zu stürzen, — daß sie diesem das Gegenteil vorwerfen: er wolle nur sein herrisches Ich.« Hegels »substantielle Sittlichkeit« wird zur metaphysischen Rechtfertigung der neugewonnenen Reichseinheit. — Endlich präludiert in E.s abwehrender Haltung gegenüber dem Naturalismus und Materialismus der Hegelschen Linken bereits der ganze Streit, den das spätere 19. Jahrhundert und das beginnende 20. um die Neugewinnung des idealistischen Ansatzes zu führen hatte. Der Einbruch der Naturwissenschaft in die Front des spekulativen Idealismus war vollzogen, und keine Flucht in das Dunkel der Mystik und Theosophie (Baader!) konnte der idealistischen Weltanschauung die verlorene Stellung wiedergewinnen. Wer jetzt dem Idealismus dienen wollte, mußte den Kampf annehmen, mußte versuchen, das positive Recht der Erfahrungswissenschaft zu verstehen und anzuerkennen, ihre Aufbauprinzipien zu durchschauen und zu deuten. E. hat sich dieser Aufgabe mit allem Ernst und mit der ganzen Verantwortung unterzogen, die demjenigen auferlegt ist, der sich bewußt ist, in der Minorität für die überlegene Sache zu streiten. Noch vor Helmholtz und lange vor allem Neukantianismus hat E. mit Hilfe Kants die Auseinandersetzung und die Verständigung mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild gesucht.

Statt überheblich auf »höhere Einsichten« und spekulative Überlegenheit zu pochen, ist er selbst bei den Naturforschern in die Schule gegangen und hat damit vorbildlich den Weg beschritten, der allein Erfolg versprechen kann, wenn in den Konfinen der Philosophie und der Naturwissenschaft der Streit entbrannt ist.

Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze persönliche Lebensbild das langsame Wachstum des Historikers und die Entstehungsgeschichte seines Lebenswerkes, des »Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie«. Schon der Ausgangspunkt ist charakteristisch und original: Cartesius. Bereits Hegel hatte versucht, die Entwicklungslinie, die er selbst abschließen wollte, von Descartes her zu begreifen, war aber dabei in einem eigentümlichen Schwanken stecken geblieben, das ihn doch wieder Bacon und Jakob Böhme an den Anfang seiner Darstellung der neueren Philosophie stellen ließ. E.s Anfang ist ein Bekenntnis. Es heißt: die Geschichte der neueren Philosophie ist eine Geschichte des Idealismus. Ebenso wie der Anfang der fast gleichzeitig erscheinenden »Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza« von Ludwig Feuerbach schon im Titel ein Bekenntnis zum Empirismus war. Kuno Fischer, der Schüler und in vieler Hinsicht glücklichere Nachfolger E.s — das persönliche Verhältnis zwischen beiden wird aus noch erhaltenen Briefen eingehend beleuchtet — lenkt im gewissen Sinne wieder in die schwankende Ausgangshaltung Hegels zurück, indem er zwar mit Descartes einsetzt, bald darauf aber in dem Band »Bacon und seine

Nachfolger« einen zweiten »Anfang« statuiert, der den ersten zu ergänzen bestimmt ist. Freilich bleibt es ein Problem, ob wir die von E. und von allem Hegelianismus postulierte »Einlinigkeit« der philosophiegeschichtlichen Entwicklung voraussetzen dürfen, jedenfalls die Stärke und Konsequenz, die Strenge der Durchdringung und Ausrichtung des Materials beruht bei E. auf diesem entscheidenden Ansatz.

Nach Abschluß des 7 bändigen Hauptwerkes, das ihn über zwei Jahrzehnte seines Lebens beschäftigt, entsteht um das Jahr 1856 ein neuer philosophiegeschichtlicher Plan. Die Gründe dafür wurden schon früher berührt. Zugleich dachte E. dabei aber auch an ein Lehrbuch für Studenten, da die zur Verfügung stehenden für seine Zwecke zu wenig (Ernst Reinhold) oder zu viel (Brandis, Zeller) boten. Endlich mag ihn die Einarbeitung in ein noch wenig bekanntes und quellenmäßig kaum erschlossenes Gebiet gereizt haben. Das zentrale Interesse sammelt sich im »Grundriß« auf der Scholastik, der er nun durch Jahre hindurch umfangreiche und völlig selbständige Studien gewidmet hat. Mit dem Jahre 1864 sind diese Studien zum Abschluß gekommen; im nächsten Jahr bringt die »Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie« den berühmten Aufsatz, der in der Erkenntnis der mittelalterlichen Philosophie eine Epoche bedeutet: »Der Entwicklungsgang der Scholastik.« E. ist der erste, der in der Scholastik nicht nur das Neben- und Nacheinander verschiedener, z. T. gegensätzlicher Systeme sieht, sondern ein sinnvolles, einheitliches Wachstum mit deutlich erkennbarer ansteigender und fallender Entwicklungstendenz. Auch die Scho-

lastik ist kein »Stillstand«, wie die humanistischen Überwinder des Mittelalters geurteilt hatten, sondern sie unterliegt wie alles geistige Sein dem strengen Gesetz des Werdens. Diese Grundeinsicht brachte der Hegelianer E. von vornherein an seinen Stoff heran. Drei Phasen: Jugend-, Glanz- und Verfallsperiode ergeben die »Bewegung« des mittelalterlichen Geistes. Einem anderen späteren Aufsatz über »Scholastik, Mystik und Dante« verdanken wir noch heute beachtenswerte Erkenntnisse über unseren größten deutschen Mystiker, Meister Eckhart. Mystik und Scholastik seien, so meint E., zunächst keine Gegensätze. »Ganz anders gestaltet sich die Sache, seit die Mystik ein entschieden *d e u t s c h e s* Gepräge annimmt. Dies geschieht zuerst durch den Meister Eckhart. . . . Nicht aber, weil er Mystiker, ist Meister Eckhart Antischolastiker, sondern weil er Antischolastiker, deswegen hat auch seine Mystik einen unkirchlichen Charakter Es weht ein anderer Geist in der Mystik Bonaventuras und Dantes auf der einen Seite und der Eckharts und der Deutschen Theologie auf der anderen.« Hier ist die Eigenständigkeit und Selbstgesetzlichkeit der deutschen Mystik in einer Weise betont, daß man nur bedauern kann, daß die Eckhart-Forschung durch Jahrzehnte hindurch den hier gegebenen Ansatz nicht besser zu nützen verstand.

Das Entscheidende an E. wird auch für die Zukunft der Historiker sein. Die Philosophiegeschichte wird ihn nicht vergessen können, auch dann nicht, wenn sie andere Wege gehen muß als er sie ging: denn in unserem geschichtlichen Denken wird immer Hegel eine

Wurzel bleiben, auch wenn wir *ü b e r* die Geschichte, ihre Fortschritte und Entwicklungen anders denken lernen. Daß bei Gl. neben dem Historiker auch der Systematiker in Erscheinung tritt, gibt dem Bilde E.s aber erst seine ganze Fülle. Gerade die philosophiegeschichtlichen Studien haben sein systematisches Denken befruchtet und bereichert: sie haben dem verehrungsvollen Schüler Hegels den freien Spielraum geschaffen, innerhalb dessen er sich schöpferisch entwickeln konnte. Wir erinnern hier nur an seinen »Grundriß der Logik und Metaphysik«, an sein kleines Buch über »Leib und Seele« und an die »Philosophischen Vorlesungen über den Staat«, um nur die wichtigsten zu nennen. In der Entwicklung der Hegel-Schule ist E. nicht der geringste an Selbständigkeit und Rang der eigenen Leistung. Er hat uns heute noch etwas zu sagen, weil er aus der Verantwortung vor Jahrhunderten, die vor ihm philosophiert haben, geschrieben hat, obwohl er nicht mit großen Erwartungen auf die Zukunft hin lebte. »Ich bin« — so lautet ein Altersbekenntnis E.s — »eine meteorische Natur, habe darum nur in der Gegenwart und für sie gelebt, der Gedanke an die Nachwelt ist mir kaum gekommen, geschweige daß er mich beunruhigt hätte.«

Aber vielleicht gerade deshalb, weil er so schlicht mit seinen besten Kräften nur der Gegenwart gedient hat, weiß heute die Nachwelt noch von ihm. G.s Buch aber, das nun mit seinem Hauptwerk verbunden ist und bleibt, erscheint mir als das würdige Denkmal dieses schlichten Lebens: menschlich warm und nahe, vertraut auch mit den kleinsten Zügen, die am meisten spre-

chen, und den sachlichen Gehalt dieses Lebens ohne Rest vermittelnd.

Heidelberg.

Franz Böhm.

Heinrich Rickert, Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934.

Wenn Rickert aus der Reife seines Lebenswerkes ein Buch über die Grundprobleme der Philosophie vorlegt, so gibt er darin eine Zusammenfassung dieses Werkes und weist zugleich darüber hinaus. Er gibt eine Zusammenfassung, insofern er das Gefüge von Grundproblemen darstellt, das — auch als Zusammenhang von Problemen — erst das Ergebnis weitreichender Forschung sein konnte. So zeigt sich, welchen Umfang von Fragen wir erst durch Rickert zu sehen gelernt haben. Damit weist Rickert aber auch über seine Philosophie hinaus, insofern diese Probleme der Sache nach zugleich Forderungen an jede andere Philosophie sind; es muß sich bei jeder anderen Philosophie fragen, wie sie den Bedingungen dieser Probleme genügt.

Zunächst freilich könnte es umgekehrt scheinen, als suche Rickert Antworten auf Fragen, die aus der Gegenwart an ihn herankommen. Denn das Buch gliedert sich nach den Grundproblemen der Methodologie, Ontologie und Anthropologie, die der beiden letzteren Gebiete sind aber erst in der Diskussion der Zeit in Bewegung gekommen, als die Philosophie Rickerts schon in den Hauptlinien ausgebildet war. So stellt das vorliegende Buch in einem gewissen Sinne eine Selbstprüfung dieser Philosophie an heute sich vordrängenden Problemrichtungen dar. Da aber zeigt sich: Sind die Hauptwerke Rik-

kerts auch nicht unter dem Namen der Ontologie und Anthropologie erschienen, so enthält seine Philosophie doch der Sache nach eine ausgebildete Ontologie und Anthropologie. Und deshalb kann ihr Ertrag von Fragen auch Maßstäbe enthalten, an denen die Weiterarbeit auf diesem Gebiet sich zu messen haben wird.

Grundlegend für den ontologischen und den anthropologischen Teil ist mit sachlicher Notwendigkeit der methodologische. In ihm werden von vorneherein die Normen der Beziehung auf das Ganze der Welt und der Wissenschaftlichkeit und damit des Systems — aus bekannten Gründen des »offenen« Systems — Forderungen, an denen sich nachher die Ontologie Rickerts selbst bewähren muß, wie sich an ihnen auch jede künftige Ontologie wird rechtfertigen müssen. Unter dem Gesichtspunkt der Beziehung der Philosophie auf das Ganze der Welt erhält hier auch schon die Erkenntnistheorie ihre ontologische Aufgabe: sie hat bewußt zu machen, wie in allem Erkennen Subjekt und Objekt aufeinander bezogen sind, wie also die Philosophie bei Einstellung allein auf die Objekte nur von einem Teil der Welt handeln und die Forderung des Ganzen verfehlen würde.

Von solchen methodologischen Voraussetzungen aus ist das Kapitel über die Probleme der Ontologie von Anfang an auf einen ontologischen »Pluralismus« gerichtet. Es wird von der Einsicht beherrscht, daß jene Wissenschaft vor allem die Hauptgebiete des Seins in ihren Unterschieden und Beziehungen zur Erkenntnis bringen muß. Ein Fortschreiten von Gebiet zu Gebiet könnte nun so versucht werden, daß man nach der Erkenntnis eines Gebietes

sich jeweils fragt, ob dies schon das Ganze des Universums sei oder ob es noch andere Gebiete gebe, daß man sich umschaute nach solchen anderen Bereichen. Man würde also jedesmal zunächst wieder den Zusammenhang der Ontologie verlassen, um das vor der Ontologie Gewußte zu durchmustern und unter Umständen dann wieder mit dem Blick auf ein weiteres Gebiet zur Ontologie zurückzukehren. In der Tat liegt hier auch ein Teilstück der Methode vor, das seine Berechtigung hat und das sich auch bei Rickert aufweisen läßt. Der System-Gedanke bietet aber noch ein weiteres Prinzip des Fortschreitens, das bei Rickert das entscheidende ist. Es kann sein — und es ist so —, daß in einem Gebiet oder in einer Mehrheit von Gebieten Fragen auftreten, die hier keine Lösung finden können und so in ein anderes Gebiet hinüberweisen, in dem die Lösung zu suchen ist. In dem vorliegenden Werk hat solch vorwärtstreibende Kraft die Frage nach dem Zusammenhang von Seinsarten, die in scharfen Unterscheidungen voneinander getrennt wurden; findet sich in dem seither aufgewiesenen Sein keine Antwort, so erhält man damit die Wegrichtung auf eine weitere Art des Seins, von der aus die Stiftung des Zusammenhangs zu erwarten ist. Wird so das bestimmt gefaßte Problem zum Antrieb des ontologischen Fortschreitens, so ist damit zugleich gesagt, daß man beim Aufweis von »Phänomenen«, von »Gegebenem« u. dgl. — so notwendig er als solcher ist — nicht stehen bleiben kann, daß man von vorneherein bereit sein muß, auch nicht-gegebene Gebiete zu erschließen. Insofern eröffnet gerade die Philosophie Rickerts von ihrer Methode her den Be-

reich des ontologischen Gegenstandes in seiner ganzen Breite und Weite.

Im Sinne dieses Weges beginnt die Untersuchung bei der »Sinnenwelt«, der außer dem mechanisch-körperlichen und dem organischen auch das seelische Sein zugewiesen wird. Die Sinnenwelt erweitert sich zur »Erfahrungswelt« durch die Erhellung des »verstehbaren Seins«. Hier erst werden die Probleme organischer und psychischer Ganzheit, die im Bereich des Sinnlichen noch verschlossen blieben, einer Lösung zugänglich. Die Frage nach dem Zusammenhang von sinnlichem und verstehbarem Sein führt weiter zur »prophysischen Welt«, zum nicht mehr objektivierbaren, in Freiheit Stellung nehmenden »prophysischen Subjekt« und dem sinnlichen und unsinnlichen Weltstoff in seiner Zuständlichkeit. Freilich ist von der »prophysischen Welt« aus noch nicht das ganze Problem der Verbindung von Wert und Wirklichkeit zu beantworten. So wird die Ontologie zur Annahme einer »übersinnlichen« »Wertwirklichkeit« geführt, d. h. zur »metaphysischen Welt«. Damit kommt nun aber die Ontologie als Wissenschaft an ihre Grenze: sie sieht die Notwendigkeit dieser Annahme ein; sie sieht zugleich aber auch mit Notwendigkeit ein, daß diese metaphysische Welt nur einer besonderen, der »symbolischen« Erkenntnisweise zugänglich ist, die nicht die Weise der Wissenschaft ist.

Wenn Rickert dem ontologischen ein anthropologisches Kapitel folgen läßt, so wird hier nicht nur ein Thema an ein anderes gereiht. Grundlegend für den Zusammenhang ist vielmehr der Gedanke, daß die Anthropologie als philosophische Wissenschaft den Menschen in seiner Stellung im Universum des

Seins zu untersuchen hat, daß also die Anthropologie sich auf der Ontologie aufbaut, daß jene Aufgabe vor allem eine Übersicht über alle Arten des Seins fordert. Ihre Problem-Einheit finden nun aber diese verschiedenen Seinsarten hier dadurch, daß sich die philosophische Frage nach dem Menschen in einer richtigen und entscheidenden Einsicht zu der nach dem »Sinn« seines Lebens verdichtet, womit der Begriff der Kultur in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt, der zugleich den des Wertsystems fordert. Die Geschichtlichkeit der Kultur und ihre Aufgliederung in mannigfaltige völkische Kulturen bedroht nun freilich die Einsicht in dieses System mit der Gefahr des Relativismus. Der Aufweis von natürlichen und zivilisatorischen »Bedingungswerten«, die der Relativität entrückt sind, kann solche Bedrohung nicht überwinden. Denn das Problem der Kultur hängt ab von den »Eigenwerten«, in bezug auf die jene erst zu Bedingungswerten werden. Hier ermöglicht es nun aber die Unterscheidung von Form und Inhalt, Übergeschichtlichkeit und Geschichtlichkeit zu verbinden; die Wertform ist der geschichtlichen Relativität entrückt, die Inhalte dieser Form gehören dem geschichtlichen Wechsel an. Von der Wertform aus werden dann die Hauptlinien von Rickerts Wertsystem entwickelt. Der religiöse Wert führt die Anthropologie zu den Problemen des metaphysischen Seins. Als Wissenschaft kann sie hier nur mögliche Ansatzstellen symbolischer Deutung aufzeigen, ohne den religiösen Glauben in dessen Eigengesetzlichkeit beweisen oder widerlegen zu können. Das wird beispielhaft daran deutlich, wie der religiöse

Glaube an einen persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele die Möglichkeit hat, an die wissenschaftliche Lehre vom prophisches Subjekt anzuknüpfen. Vom System der Werte aus bestimmt sich nun auch das Verhältnis der Philosophie zu den verschiedenen »Weltanschauungen«. Solche Weltanschauungen, die »Bedingungswerte« zu den beherrschenden machen, muß sie ebenso wohlbegründet abweisen, wie solche, die Werte und Sollen überhaupt nicht kennen. Da aber unter den »Eigenwerten« keine Rangordnung besteht, sie vielmehr gleichwertig sind, muß die Philosophie die Möglichkeit aufweisen und rechtfertigen: daß bei verschiedenen Menschen unter ihren verschiedenen Bedingungen auch verschiedene autonome Werte vorherrschend werden und deshalb auch in ihrer besonderen Weltanschauung vorwalten.

Beachtlich sind an diese letzteren Gedankengänge angeknüpfte Bemerkungen zu den Fragen und Strebungen, die uns heute in unserem völkisch-staatlichen Leben bewegen: Es gibt keine absolute Rangordnung der verschiedenen Kulturgüter mit Eigenwerten. Aber im geschichtlichen Leben werden für die jeweils eigentümliche Lage bestimmte Rangordnungen notwendig. Für unsere heutige Lage bedeutet dies, »daß die gesamte deutsche Kultur noch immer in Gefahr schwebt, daß (deshalb) die politischen Fragen, die sich um diese Gefahr drehen, im Vordergrund stehen, denn von der Politik, die wir machen, hängt es vor allem ab, ob wir als deutsche Kulturmenschen überhaupt »am Leben bleiben«, oder ob die gesamte deutsche Kultur zugrunde

geht« (S. 223). Wer sich in der Vorkriegszeit entwickelt hat, wird sein Leben auf eine andre Rangordnung der Werte eingestellt haben; wer aber begreift, wie sich die Gesamtlage geändert hat, wird gar nicht mehr an der »alten« Ordnung »festhalten wollen« (S. 224). Über solche gelegentlichen Bemerkungen hinaus, wäre aber zu fragen, wie weit Rickerts »aktivistischer Idealismus der Freiheit« als Ganzes in der Richtung der heutigen völkisch-staatlichen Kräfte liegt.

Es wäre wissenschaftlich und menschlich ungebührlich, wollte man die Verdichtung und Durchlichtung eines ganzen Lebenswerkes, wie sie hier vorliegt, mit ein paar Sätzen »kritisieren«. Die Kritik kann hier nur von Ganzem zu Ganzem gehen. Es kann hier deshalb nur erlaubt sein, von einem werdenden Ganzen aus wenigstens anzudeuten, in welcher Richtung sich die Kritik bewegen würde. Rickert hat die gewaltigste Ausweitung des philosophischen Problem-Bereichs gebracht, die dieser seit Hegel erfahren hat. Diese Ausweitung war nur möglich durch scharfe und durchgeführte Unterscheidungen, die bei Rickert zu Trennungen führten. Es wäre aber nun zu untersuchen, wie die so getrennten Arten des Seins schon aufeinander, auf ihren Zusammenhang »angelegt« sind, wie deshalb auch in der einen Art des Seins schon Momente der anderen Art zu finden sind. So wird man — um nur ein Beispiel zu gebrauchen, das Ref. in anderem Zusammenhang gerechtfertigt hat — nicht alle Naturgesetze als wertfremd betrachten dürfen; man wird vielmehr »Wertnaturgesetze« aufweisen müssen, die zwar keine Werte begründen, vielmehr umgekehrt erst auf Grund von Werten zu

»Wert«-Naturgesetzen werden, die aber vermöge ihrer Struktur die »Verwirklichung« von Werten ermöglichen. Aber solche Ermittlung des inneren Zusammenhangs des Universums, des aufeinander Ausgerichtetseins seiner Glieder wird weder hinter dem Werk Rickerts zurückbleiben, noch an ihm vorbeigehen dürfen, wird vielmehr durch es hindurchgehen müssen.

Darmstadt. Paul Bommersheim.

Lenore Kühn, Die Autonomie der Werte. Zweiter Teil: Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen und seine Abwandlung. Frankfurter Verlagsanstalt AG. Berlin 1931. 8^o. 590 S.

Das umfangreiche, gründliche und scharfsinnige Werk Lenore Kühns, dessen zweiter Teil seit vier Jahren vorliegt, trägt die Bezeichnung seines Standortes unter dem philosophischen Schrifttum in seinem Titel. Die Verfasserin gehört der »Südwestdeutschen Schule« der Neukantianer an. Ihre Leistung aber geht bedeutend, im einzelnen wie im ganzen, über das bisherige Philosophieren der Rickert-Schüler hinaus.

Zunächst behandelt L. K. im Anschluß an die Grundbegriffe und methodischen Voraussetzungen der Wertphilosophie, die der erste Teil ihres Buches auseinandergesetzt hat, die »allgemeinen Grundlagen« und den »teleologischen Zusammenhang der Wertgebiete«. (Erstes Hauptstück.) Wer sich des Wertbegriffes bedient, um damit das Welt-All dem Denken aufzuschließen, hat drei »Momente« zu unterscheiden, die aus seinem Schlüssel nicht fortgedacht werden können, ohne ihn

unbrauchbar zu machen. Sie sind der Wert für sich als leere Form und »starre Transzendenz«, die Hingeltung auf den Stoff oder die »Formbeziehung« und der Wert als Bestimmung oder »Einssetzung«. Diese drei »Momente des teleologischen Apriori«, die schon bei Rickert und Lask deutlich hervortreten, spielen ihre Rolle in jedem Wertgebiet. Aber eines übernimmt jeweils die Hauptrolle und »spezifiziert« dadurch das betreffende Gebiet, wie es die anderen Momente »modifiziert«. Demnach kann es nur drei unbedingte Werte geben (den ethischen, ästhetischen und theoretischen), und sie müssen notwendig in mittelbarem Zusammenhange stehen, weil ihre Wurzeln eine unlösliche Einheit bilden. Der »transzendente Ort der Religion«, deren »Bedeutung für die Begründung der Wertgebiete« ein »Anhang« erörtern soll, ist kein eignes Wertgebiet, sondern die subjektive Voraussetzung für die Verbundenheit zwischen dem unbedingt Wertvollen und dem Menschen. Dieser Gedanke tritt uns schon bei Windelband entgegen, erfährt hier jedoch erstmals seine systematische Verankerung.

Bereits dieses Vorspiel, in dem sämtliche Themen des ganzen Werkes anklingen, läßt den kundigen Leser aufhorchen. Es deutet den Versuch an, die Wertphilosophie über das »offene System«, den scheinbar allein passenden Schlußstein der Kulturphilosophie, und über eine Systematik hinauszuführen, die sich damit begnügt, Kulturgebiete nach mehr äußerlich herangebrachten Gesichtspunkten zu ordnen. Nicht auf bloß übersichtliche Registratur, sondern auf gegenständlich notwendige Gliederung des Weltalls hat es

die Verfasserin abgesehen. Im 1. Kap. des zweiten Hauptstückes lehnt sie demgemäß den bislang bevorzugten Weg der Kulturphilosophie ab, ein spezifisches Kulturgebiet kritisch zu untersuchen und damit einen Baustein zum Weltgefüge beizutragen. Für sie ist »der philosophisch richtigere (Weg) . . . der, aus dem Charakter des allgemeinen apriorischen Moments den Charakter des speziellen Wertes und seiner Formen, seines Verhältnisses zum Stoff, auch seiner erlittenen Modifikationen in einem anderen dominierenden Wertelos, wie seiner ausgeübten Modifikationen der anderen apriorischen Momente abzuleiten« (S. 29). Mit sorgfältiger Breite wird dieser Plan zuerst für das theoretische Gebiet durchgeführt. Hier herrscht das Moment der Einssetzung mit seinen Wesenszügen vor, »Selbstbezogenheit, Unwandelbares und Spaltung.« »Der Stoff wird in ein Diskretum verwandelt« (S. 47), d. h. das »heterogene Kontinuum« verfällt einer Zersetzung. Das gegenseitige Verhältnis der Formen ist vor allem das der gegenseitigen Abgrenzung, die »explicite« die gegenseitige Verbindung fordert (Ergänzung durch das Moment der Formbeziehung). Der Wert »tritt nicht in der Realisierung hervor, nur als Maßstab heran« (S. 39). »Der Wertcharakter der Formen überhaupt konnte deshalb nicht am theoretischen, sondern am Ethischen, wo er offen zutage liegt, entdeckt werden« (S. 40). Dem »gebrochenen Charakter«, der »Paarigkeit« der Formenreihe entspricht die nur dem Theoretischen eigentümliche Spaltung in eine konstitutive und reflexive Sphäre. Die »Feindschaft« der Einssetzung hat nicht nur stetige Vergewaltigung, Beschneidung und Verar-

mung des Stoffes zur Folge, sondern auch unentbehrliches Eingreifen vermittelnder Formen. Die im Ästhetischen beheimateten Anschauungsformen müssen den Stoff für die Form erst »mundgerecht machen«, die Formen (Kategorien) aber schematisieren. Fichtes Versuch, unschematisierte Kategorien, die »fast ein ineffabile« sind, zu umschreiben, und Kants Lehre vom Schematismus waren durchaus nicht abwegig und bilden unentbehrliche Glieder des teleologischen Aufrisses der theoretischen Sphäre. Damit sind wir schon in die Betrachtung eingetreten, wie sich die Spezifikation der Einssetzung zum Theoretischen in dessen »Einzelformen«, Gesetzmäßigkeit, Objekt und Wirklichkeit, widerspiegelt. Da L. Kühn keine »Lehre vom Urteil« oder vom wissenschaftlichen Denken, sondern zunächst und vor allem die konstitutive Sphäre im Auge hat, stoßen wir auf die (unschematisierten) Kategorien der Inhärenz, der Kausierung und eine dritte, nicht stoffbestimmende Gruppe von »Gesetzen«, die der reflexiven Ebene angehören. Substanz und Akzidens sind Einssetzungen, die in der Relation »widerrufen« werden. Kausierung ist eine auf mehrere Objekte bezogene Inhärenz, die den Ruf wider Ruf am stärksten verdeutlicht, in dem neben die starre Einssetzung (Selbständigkeit) nicht minder gebieterisch die Relation (Abhängigkeit) tritt, ohne daß sich darin der Substanzbegriff wie bei Cassirer auflösen könnte. »Die Dialektik zeigt sich, vom Methodischen her betrachtet, dem Theoretischen als essentiell und notwendig, um, in der scheinbaren Selbstvernichtung der Denksetzungen, den konstitutiven Sinn dieser

Setzungen zu umschreiben« (S. 55). — Das Raum-Zeit-Schema (Erscheinung u. Veränderung), an sich untauglich, den Stoff theoretisch zu erfassen, wandelt nun die Substanz zum Ding, das Akzidens zur Eigenschaft und verbindet das propter hoc der Kausierung mit dem post hoc, ohne daß sich das eine aus dem andern begründen ließe. Vorzüglich unterscheidet L. K. die theoretisch unverfälschte Eigenart von Raum und Zeit und deren theoretische Bestimmungen. »Grad« und »Größe« sind streng erst der metrischen, durch diskrete Einssetzungen zerschlagenen, Raum-Zeit-Form eigen; ihr allererst kommt auch die wissenschaftlich »selbstverständliche« Homogenität zu. Das ästhetische Gebiet kennt keine Gleichartigkeit des Raumes und der Zeit. Treffend weist hier die Verfasserin auf die Unklarheiten der Relativitätstheorie über das Verhältnis zwischen den theoretischen Kategorien und der ursprünglich atheoretischen Zeitform hin. ». . . der Raum ist, als Grundform an sich, kontinuierliches, sukzessives Auseinander für qualitative Mannigfaltigkeit und weiter nichts, er »ist wesentlich Relation« (S. 62). Er ist die Grundlage der »Ausdehnung« (Erscheinung und Veränderung), wie die Zeit die Grundlage für die Veränderung der Akzidentien im Sinne des Entstehens und Vergehens, des Zu- und Abnehmens, also der »Eindehnung« (intensio) bildet. — Das Objekt ist der »Höhepunkt« der spezifisch theoretischen Formung, wie es denn in anderen Gebieten, in denen nicht Thesis und Heterothesis die Hauptrolle spielen, eigentlich kein Objekt gibt und ebenso das Problem des »Ding an sich« nie hätte entstehen können. Auch der Be-

griff der Gegebenheit hat nur im Theoretischen seinen Ort. Objekt ist eben jede theoretisch gültige Einheit und trägt am deutlichsten ausgeprägt die Züge des Inhärenzverhältnisses, welches das reflexive Denken in Tätigkeiten, Eigenschaften oder Teile eines selbst Unwandelbaren und Unteilbaren auflöst. Dabei ist dieses Unwandelbare nur ein Postulat, »damit wir überhaupt wissen, wovon wir reden, was wir bestimmen, wenn wir einem Etwas etwas zuschreiben« (S. 90 f.). L. K. setzt dem wertphilosophischen Ansatz gemäß ein *debet* für ein logisches necessarium. Im Anschluß an den echten Objektbegriff zeigt sie, schon angedeutete Gedanken fortführend, was sich ergibt, wenn Raum, Zeit und Stoff als Objekte (»Pseudoobjekte«) gefaßt werden und legt dabei die Wurzeln bekannter Irrtümer der Philosophie bloß. Mit einem Absatz über Subjekt und Objekt schließt die Betrachtung der zweiten Gruppe der Einzelformen des theoretischen Gebiets. Dieses ist der »klassische Ort für Subjekt und Objekt« (S. 157). »Werte als Gültigkeiten müssen nicht nur für etwas, sondern auch für jemand gültig sein; hier aber setzt das Gebiet des Irrtums ein« (S. 158). »Das unwandelbare Subjekt ist . . . bloß ein teleologisches korrelatives Postulat zum unwandelbaren Objekt; es darf weder substanziiert werden noch darf es als bloße Identität angesprochen werden, da Identität wie Substanz ein Korrelat, ein »unfehlbares« Subjekt voraussetzen, für das ihr Sinn als Substanz und Identität gültig ist« (S. 160). [Vgl. Rickerts »fragloses Ja«!] Außerdem wird verdeutlicht, »daß das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht ein für alle Disziplinen gleiches ist, sondern ein

funktionelles, das erst aus dem Telos und der Gesamtstruktur abgeleitet werden muß« (S. 164). In der dritten Gruppe der Einzelformen, der Wirklichkeit, worunter allemal die umfassende Synthese der spezifischen Synthesen »Objekt« und »Gesetzmäßigkeit« zu verstehen ist, macht sich die Vorherrschaft der Einssetzung im Theoretischen wiederum aufs deutlichste bemerkbar. »Der Gedanke von mehr als einer theoretischen Wirklichkeit ist widersinnig« (S. 168). Gegensatzung kann nur das *μη ὄν* sein, das dem Bereiche des Reflexiven entstammt. »Die theoretische Wirklichkeit ist letztlich als unwandelbare gesetzt; es ist die stärkste Betonung der Unwandelbarkeit. Dies ist das Moment, das uns dazu verführt, die theoretische Form der Wirklichkeit als die allein mögliche Wirklichkeitsform überhaupt anzusehen« (S. 170). Nebenbei löst hier L. K. auch die »Antinomie« des Heraklit und des Parmenides (Zenon) [*πάντα ἔει — πάντα ἡρμεῖ*]. Im Unterabsatz über die »schematisierte Wirklichkeit« wird Kants Wirklichkeitsbegriff als der der theoretischen Wirklichkeit dargetan und so erweitert. »Abgrenzungen« zwischen »Sein«, »Dasein«, »Realität« und »Realisierung« beschließen das Kapitel über die theoretisch-konstitutive Sphäre. Wenn dabei Hegels Satz, alles sei vernünftig, und dessen Umkehrung damit »erklärt« werden soll, daß er die zwei Urteile nicht unterscheide: »Alle Werterfüllung ist wirklich«, und »nicht alle Wirklichkeit ist wertvoll«, so muß man darin eine ausnahmsweise Oberflächlichkeit bei L. K. feststellen. Mit dem Begriffsvorrat des teleologischen Apriori denkt man an Hegel vorbei. (Vgl. S. 176 samt Fußnote!)

Das 4. Kapitel behandelt die »reflexive Sphäre«, die der Gegensatz zwischen Stoff und Form ermöglicht und in der es statt des Stoffes nur ein »Material« gibt. »Das Phänomen des Reflexiven [ist] überhaupt nur als Abspaltung zu verstehen« (S. 190). »In der Wissenschaft erfährt die subjektive Willkür der reflexiven Form eine Korrektur; die Reflexion wird in bestimmtem Sinn angewandt« (S. 197). »Hier ist das Gebiet . . . des hypothetisch-heuristischen Als-Ob«, nur darf daraus kein Pragmatismus, Positivismus oder Relativismus »überhaupt« abgeleitet werden. Im weiteren Fortgange werden reflexiv-reflektierende Formen von reflexiv-konstruierenden (z. B. Mathematik) unterschieden, die Reflexion 1. Grades, die sich auf konstitutive Formen bezieht, der Reflexion 2. Grades gegenübergestellt, welche die reflexive Gesetzmäßigkeit voraussetzt, und diese Gesetzmäßigkeit »rein« und »schematisiert« untersucht. Dabei ergeben sich die Parallelen zwischen den unvertauschbaren Konstitutivformen Substanz und Akzidens und den Tauschbegriffen Identität und Andersheit, zwischen dem nicht umkehrbaren Kausalverhältnis und dem umkehrbaren Verhältnis von Grund und Folge. Ferner: »Schematisierte Identität ist Gleichheit, schematisierte Andersheit ist Ungleichheit« (S. 207). »Die wichtigste und fruchtbarste Form der Reflexion [ist] das Gesetz« (S. 212). Die Ausführungen über die reflexiv-konstruktive Gesetzmäßigkeit klären eine Reihe von Irrtümern der logizistischen Mathematik, weshalb sie den Mathematikern, die ihre Forschung auf erkenntnistheoretische Voraussetzungen führt, besonders empfohlen seien.

Nach einem Absatz über das reflexive Objekt, der auch der nichteuklidischen Geometrie ihren Platz anweist, kommt die reflexive Wirklichkeit (Wahrheit) zur Sprache. Die konstitutive Gesamtsynthese der Formen »Gesetzmäßigkeit« und »Objekt« ergibt Wirklichkeit, die reflexive Gesamtsynthese ist Wahrheit im Sinne eines einstimmigen Gesamtsystems. »Der reflexive Begriff der Wahrheit . . . darf also nicht etwa mit dem konstituierenden Wahrheitswert als absolutem Maßstab verwechselt werden.« (S. 238.) Denn »die gelungene Einstimmigkeit . . . bedeutet gar nichts, wenn ihr nicht zugleich die absolute Geltung ‚wahr‘ zugesprochen werden müßte« (ebda.). Die konstitutiven Kategorien schaffen Wirklichkeit, ihre reflexiven Parallelen Begrifflichkeit. (Vgl. Substanz, Kausalität und Wechselwirkung einerseits, Objekt Gesetzmäßigkeit und Wahrheit andererseits!) Mit einem Blick auf das Telos des Reflexiven, den reinsten Ausdruck des Theoretischen ohne fremde Beimischung, streift L. K. auch treffend die sinnlichen Elemente in der Sprache, die wir nur mittels des Sinnzusammenhanges untertauchen lassen, und beschließt die Charakteristik des theoretischen Wertgebietes.

Die des ethischen eröffnet eine gute Begründung der Autonomie des Menschen auf der des Wertes, was wohl auch Kant vorschwebte. Im Ethischen, wo das Wertmoment beherrschend auftritt, »ist . . . die eigentliche Heimat der Idee, deren Wesen es ist, daß die Wirklichkeit sie nicht erreicht, sondern von ihr als Ideal getrennt bleibt« (S. 255). Material kann nur das (werthafte) Individuum sein. Die Gesetzmäßigkeit hat die Form des Gebou-

tes, das keine eigentliche Hilfsgesetz-mäßigkeit in Dienst nimmt. Konstituierende Formen sind die Pflicht und ihre Voraussetzung, die Freiheit; Objekt ist nur ein Reich der Idee. »Das Ethische repräsentiert die Wertunendlichkeit überhaupt« (S. 270). Subjekt und Objekt sind hier nicht streng zu scheiden. Namentlich der Oberflächlichkeit naturalistischer Deutungen gegenüber breitet L. K. »die ethische Wirklichkeit« in ebenso tiefgründiger wie wuchtiger Sprache vor unserem Denken aus (S. 280 f.).

Wie diesen und den ersten Abschnitt gliedert die Verfasserin auch den dritten (»Der Grundcharakter des ästhetischen Wertgebietes«) in ein Kapitel über die Spezifikation (der »Formbeziehung«) in bezug auf Stoff und Verhältnis der Formen und ein zweites über die Spezifikation in bezug auf Gesetzmäßigkeit, Objekt und Wirklichkeit. Die Vorherrschaft des Momentes der Formbeziehung macht sich in einem »Minimum von Transzendenz des Wertes« bemerkbar, in der Unlösbarkeit des Stoffes von der Form (im Gegensatz zur Mathematik), in deren stoffbegleitendem Charakter und unendlichem Reichtum und in der Möglichkeit, den Wert am Stoff völlig zu realisieren. Zahlreiche Gegenüberstellungen des Ästhetischen einerseits und des Ethischen, vor allem aber des Theoretischen andererseits bringen klares Licht über die autonome konstitutive Art des »Schönschaugbietes«. Wenn wir trotz vieler feiner Bemerkungen über »Zeit- und Raumkunst« gewisse Fragengruppen einer Ästhetik überhaupt unberührt sehen, so rechtfertigt das der Zweck des Buches, über dessen Rahmen ein »System der Ästhe-

tik« hinausfällt. Um so dankbarer aber nimmt man die Beiträge hin, die L. K. in diesem Abschnitt zur Lehre vom Erkennen des Alltags, zur Lehre von den Voraussetzungen der Mathematik und Dynamik und zum Verständnis nichteuklidischer Geometrie liefert. Ins rechte Licht rückt sie auch Wahrheit und Irrtum in der Relativitätstheorie, die Körper- und phänomenales Raumbilde verwechselt. Mit erstaunlicher Sicherheit führt die Betrachtung der Linie, der Fläche und des Körpers (der Ausdehnung) zu dem Nachweis, daß die »vierte Verknüpfungsstufe« (Abmessung) des Raumes die Zeit (Eindehnung) ist, wobei selbstverständlich kein reflexiv-konstruierendes Raumdenken maßgebend sein darf. Der Begriff der »Bahn« (= Körper in Bewegung und das vom bewegten Körper [!] Begrenzte) erfaßt diese Vierdimensionalität und damit die Grenzen möglicher Anschauung. Da die Zeitformung, für sich betrachtet, die größtmögliche Kontinuität, die engste und innigste Relation, als Eindehnung, gegenüber der Ausdehnung« ist (S. 372), ist Musik am ausgeprägtesten ästhetisch. Was nun alles lediglich durch Relation umfaßt, die im Theoretischen für sich ganz vage wäre, heißt »Komplex« (Begriff des ästhetischen »Objektes«). Der Stoff ist im Ästhetischen nicht »gegeben«; »der Komplex umfaßt den Stoff in unvergewaltigter Weise« (S. 410). »Das Subjekt . . . ist in bezug auf die Form ein eminent tätiges, ein produktives oder doch mitproduktives« (S. 415). Während im Theoretischen Individualität unerwünscht ist, kann sie im Ästhetischen nicht entbehrt werden, weil sie als »Gefäß und Mittler« der Formung dienen muß, die den individuell imma-

nent wechselnden Stoff begleitend gestaltet. »Das Subjekt ist hier also mit dem Objekt engstens verbunden« (S. 418). Die ästhetische Wirklichkeit »fällt dem Umfang nach letzten Endes mit dem ästhetischen Objekt zusammen (»ruht in sich«); sie bedeutet keinen Zusammenhang zwischen mehreren Objekten; sie hat keinen Daseinscharakter; sie hat keine Historie; sie ist Konstituierung und nicht Konstitution; sie ist unmittelbar« (S. 419 f.). Sehr verdienstlich ist es, daß L. K. unermüdlich die Versuche zurückweist, willkürliche Beziehungen auf Theoretisches als Maßstab an Ästhetisches anzulegen (vgl. bes. S. 423).

Das dritte Hauptstück handelt von der »Abwandlung der primären und sekundären Bedingungen der Wertgebiete«. Es verhält sich zum zweiten Hauptstück ähnlich wie in der Kr. d. r. V. die transzendente Methodenlehre zur transzendentalen Elementarlehre, bringt lediglich eine Reihe glücklicher Formulierungen des schon Bekannten zu dessen erneuter Verdeutlichung, unschwer verständliche Folgerungen, aber keine neuen Gesichtspunkte.

Das im Anhang behandelte Religiöse ist seiner Form nach »subjektive Verhältnisform, ihr Inhalt aber die objektive Wertform als solche« (S. 508). »Religion ist Verbindung des Subjektes mit absoluten Worten« (ebda.). Aber »erst wo der Wert ein wirklich Heiliges ist, dessen Verletzung oder Nichtachtung ein vernichtendes, verdammendes Verbrechen ist, und erst, wo die Bezogenheit nicht irgendeine lau beliebige ist, sondern eine beseligende Gewißheit, die der Gewißheit einer ‚Tatsache‘ für das gewöhnliche Denken

gleichkommt, erst da ist der Boden der Religion betreten« (S. 520). Den »historisierten« Religionen gegenüber warnt L. K. einerseits vor Mißachtung, damit nicht der Weizen mit dem Unkraut ausgetilgt werde, andererseits enthält sie sich nicht der philosophischen Kritik, die freilich mitunter das rechte Verständnis für den Symbolbegriff vermissen läßt. Das hängt damit zusammen, daß die Unterscheidung zwischen dem (religiösen) Bewußtsein und dessen Vergegenständlichung (Religion) überhaupt nicht in der Blickrichtung der Verfasserin liegt, was schon beim Studium des Abschnittes über das ästhetische Gebiet auffällt. Für L. K. kann es objektive Formen im Religiösen nur insofern geben, als sie dem allgemeinen Wertcharakter überhaupt entquellen oder aus dem Reichtum eines der absoluten Werte. »Religiöses Objekt ist nur die Absolutheit der Werte (nicht die Werte selbst) und zwar in Beziehung gedacht auf den Menschen und das Irdische« (S. 530). Es muß der Forderung genügen, Verbindung mit dem Absoluten zu schaffen oder zu bedeuten, die religiöse Gesetzmäßigkeit diesem Ziele dienen, und die religiöse Wirklichkeit ist die Gesamtsynthese der erlebten und erstrebten Verbindung mit dem Absoluten. Für Theologen sehr anregende Erörterungen gibt der Abschnitt über »religiöse Formen gemischten Charakters«. Darin, daß das Absolute sowohl als das »Grund-Abgesonderte (*σεβαστόν*, sanctum)« tiefste Ehrfurcht heischt als auch in Liebe dem Irdischen verbunden sein will, beruhen »Antinomie und Paradoxie« des Religiösen. »Die Subjektivität [der Verbundenheit, religio] besagt [aber] hier nichts anderes als daß zur Auf-

stellung eines religiösen Objektbegriffes — wie der ganzen religiösen Sphäre — die spontane Mitwirkung des (werthaften) Subjektes die *conditio sine qua non* ist« (S. 541). In gewissem Sinne ist Religion sogar der »Prototyp aller Synthese von Wert und Stoff überhaupt« (S. 589). »In diesem Sinne wird Religion nie untergehen, denn sie ist die Heimat aller gestaltenden Werte« (Schlußsatz).

Die Sprache des Buches trägt deutlich die Kennzeichen des Ringens mit neuen Gedanken und mit der Bewältigung alten Lehrgutes in einer Kreisverbindung, als die man die Reihenfolge »Wert, Formbeziehung und Einssetzung« auffassen muß. Es ist nach Sprache und Gehalt kein Buch für »Anfänger«, aber ein Buch, ohne dessen Kenntnis niemand ein abschließendes Urteil über den »südwestdeutschen« Kantianismus fällen kann; denn es ist dessen systematische Krönung. Vom Blickpunkte des »teleologischen Apriori« aus ist wohl alles richtig gesehen, auch das religiöse Gebiet. Mit diesem Blickpunkte steht und fällt das Werk; aber nicht ganz. Irre ich nicht, so ent-

hält es Ansätze, die Frage des Ausgangs- und Standpunktes der Philosophie »organisch« weiterzubilden, was dem oft sprunghaften Fortgange der neuesten Philosophie sehr zu wünschen wäre. Selbst ein solcher Fortschritt würde den Großteil vom »Lebenswerk« der Verfasserin wesentlich unverändert mitnehmen müssen. Es sei nicht behauptet, daß die »südwestdeutsche« Denkerin in den Zaun der Wertphilosophie eine Tür etwa zu Hegels »Real-dialektik« schlägt, die sie ausdrücklich ablehnt. Wer aber die absichtlich breiter skizzierte Untersuchung des Theoretischen mit den Andeutungen über die Behandlung der anderen Gebiete zusammenhält und mehr als die Wiederkehr der gleichen Einteilungsformel herausfindet, kann schon diesem Bericht entnehmen, daß auch in den Gärten der Verfasserin Strahlen der Sonne fielen, die Kants Samen aufgehen und die Gewächse der Systematiker unter seinen Nachfolgern ihre ganze Pracht entfalten ließ, soviel auch die heutigen Gärtner und L. K. selbst daran zurechtbiegen, beschneiden und umpflanzen.

Amberg.

J. Münzhuber.

DER ZEITGEIST DES BAROCK UND SEINE VEREWIGUNG IN LEIBNIZENS GEDANKENWELT.

VON

DIETRICH MAHNKE (MARBURG).

Vor b e m e r k u n g. Der folgende Aufsatz gibt mit einigen stilistischen Änderungen den Inhalt zweier Vorträge wieder, die ich kürzlich auf Einladung der Universität Helsinki in der finnischen Hauptstadt gehalten habe. Der erste, allgemein geistesgeschichtliche Vortrag versuchte den vielseitig-einheitlichen Geist der »uni-versellen Dynamik« in den verschiedensten künstlerischen und staatlichen, kirchlichen und wissenschaftlichen Schaffensgebieten der Barock-Kultur aufzuweisen. Der zweite, speziell mathematisch-philosophische Vortrag sollte dann insbesondere zeigen, daß dieser barocke Zeitgeist auch in der Ideenwelt Leibnizens, des größten Gedankenbaumeisters seines Jahrhunderts, zu ausgeprägter Darstellung kommt, allerdings in »verewigender« Formung, d. h. über die zeitliche Beschränkung zu überzeitlicher Bedeutsamkeit gesteigert. — Auf die nachträgliche Hinzufügung von Literaturangaben und genaue Nachweisung der Belegstellen verzichte ich, da der Aufsatz nur den Grundriß für eine spätere ausführliche Abhandlung bildet. Ich bemerke aber, daß der zu Ende des I. Teiles skizzierte »Barock-Universalismus des Comenius« und seine »natürliche Pädagogik« von mir in der Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts (21. Jg., Heft 2 u. 4, 22. Jg., Heft 2, 1931/32) bereits eingehend mit Quellenangaben dargestellt worden ist, ebenso Leibnizens philosophische Auswertung der formallogischen »Isomorphie« und der anschaulich-mathematischen »Repräsentation« in meinen Schriften über »Leibniz und Goethe«, Erfurt 1924, und »Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik«, Halle 1925, endlich daß ich über das von Leibniz ebenfalls benutzte Symbol der mathematischen Mystik, die »sphaera infinita«, bald eine geschichtliche Monographie zu veröffentlichen beabsichtige.

I. Der universalistische Geist der Barock-Kultur.

Die Geistesgeschichte der europäischen Völker ist nicht ein geradliniger Aufstieg, sondern ein Kampf zwischen Gegensätzen, und ihre Kontinuität läßt sich geometrisch höchstens durch eine Wellenlinie symbolisieren. Die in der aufklärerischen Geschichtsauffassung des 18. Jahrhunderts vertretene Ansicht, daß insbesondere seit dem Beginne der Neuzeit ein stetiger »Fortschritt« bis zur eigenen Höhe emporführe, ist ebenfalls ein grundsätzlicher Irrtum. Der individual-psychologische Vernunftglaube der Auf-

klärung steht zum universal-metaphysischen Rationalismus der unmittelbar vorhergehenden Zeit trotz alles entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhanges doch in ebenso scharfem Widerstreit wie zum unendlichen Totalitätsstreben der unmittelbar folgenden romantischen Zeit, oder auch wie der Liberalismus und das Spezialistentum des späteren 19. Jahrhunderts zum allorganisierenden Einheitswillen der deutschen Gegenwart. Das große Zeitalter des Barock, das schon im 16. Jahrhundert mit Michelangelo und Palestrina, Bruno und Galilei beginnt und mit Newton und Leibniz, Joh. Seb. Bach und Joh. Balth. Neumann bis weit ins 18. Jahrhundert hineinreicht, schiebt sich zwischen Renaissance und Aufklärung als eine Epoche völlig andersartigen Geistes, ähnlich wie die Romantik zwischen die Aufklärung des 18. und die erneuerte Aufklärung des 19. Jahrhunderts. Aus diesem Grunde ist auch das eigentliche Wesen und der wahre Wert der Barock-Kultur in diesen beiden Jahrhunderten, außer bei einigen Denkern des romantischen Zeitalters, völlig unverstanden geblieben, und erst unsere Gegenwart vermag sie wieder als innerlich verwandt zu fühlen und tiefer zu würdigen, da wir sozusagen abermals in der gleichen Schwingungsphase der geistesgeschichtlichen Wellenbewegung angekommen sind.

Wie fremd der barocke Zeitgeist dem 19. Jahrhundert war, erkennt man besonders deutlich an dem Urteil, das Jak. Burckhardt vor nunmehr 80 Jahren über die Barock-Kunst und speziell die um 1700 führende Kunst, die Architektur, gefällt hat, in der das innere Wesen der Barock-Kultur seine sinnfälligste äußere Verkörperung gefunden hat. Burckhardt beurteilt die Kunst des Barock vom Standpunkt der seinem eigenen Individualismus nahe verwandten Renaissance aus und gelangt so zu ihrer gänzlichen Verurteilung. Barock ist nach ihm eine verwilderte und entartete Renaissance, eine Auflösung der klassischen, maßvollen Harmonie zu wüster Zuchtlosigkeit, ein Verfall der natürlichen Freude am Reichtum der individuellen Wirklichkeit zu schwülstiger Sucht nach Überladung mit Prunk und dekorativer Pracht.

Erst in den letzten Jahrzehnten haben Wölfflin, Brinckmann, Pinder u. a. die Barock-Kunst richtiger sehen und aus dem ihr eigentümlichen Geiste verstehen gelehrt, einem Geiste, der durchaus keine Entartung des Renaissance-Geistes ist, sondern ihn in einer anderen, gleichwertigen, aber gerade entgegengesetzten Richtung umbildet. Dieser andersartige Geist übertreibt allerdings einige der von der Renaissance ererbten Ausdrucksmittel, aber nur um sie in höherer Ebene einem neuen Formstreben dienstbar zu machen.

Wölfflin hat den künstlerischen Stil der Renaissance und den entgegengesetzten des Barock in fünf Paaren sogenannter »Kategorien der An-

schauung« begrifflich zu fassen gesucht. In allen diesen Stilverschiedenheiten prägt sich aber mehr oder minder derselbe geistige Grundgegensatz aus, besonders wenn von Wölfflin unterschieden werden: das fest umrissene Lineare der Renaissance und das malerisch Verschwimmende des Barock, oder die tektonische Geschlossenheit und die offene, atektonische Form, oder die Vielheit und die Einheit. Die Renaissance-Kunst lebt danach, ähnlich wie die antike Klassik, in der Hingabe an die individuelle Mannigfaltigkeit der Sinneswelt, wo jedes Einzelne ein besonderes, in sich selbst geschlossenes Eigenwesen ist, das mit anderen gleichberechtigten Individuen ein ebenso geschlossenes, harmonisches Ganzes bildet. Die Barock-Kunst dagegen lebt, verwandt der mittelalterlichen Gotik und in gewisser Hinsicht auch der Romantik, in einem uni-versellen Streben, einem Drange zu einheitlicher Gesamtbewegung über alles Einzelne, sinnlich Wirkliche, Abgeschlossene und Vollendete hinaus zur geistigen Idee, zur niemals »fertigen« Unendlichkeit.

Brinckmann hat besonders auf die rhythmische Dynamik der barocken Raumgestaltung hingewiesen, wie z. B. in den großartigen Kirchenbauten um 1700 alle Einzelräume sich durchdringen, ineinander verklammern und in den einen Hauptraum auflösen, wie auch die Plastik der Wände in den Raum zwischen ihnen hineinschwingt, und wie alles Einzelne, das in der Renaissance friedvoll nebeneinander geruht hatte, von einer einzigen, gewaltigen, sich immer steigernden Aktion mit fortgerissen wird. Pinder hat dann noch besonders an der deutschen Architektur und Plastik jener Zeit aufgewiesen, daß Schönheit ihr soviel wie Kraft bedeutet, daß sie selbst das tote Material den Anschein lebendiger Bewegung erwecken läßt und im Geschaffenen das Schaffen selbst darstellen will, auf der anderen Seite aber, daß sie alles Besondere dem allgemeinen Ganzen unterordnet, fast bis zur Unterdrückung, und daß in ihr alle einzelnen Teile nur um des einen Gesamteindruckes willen da sind.

Hier scheint sich nun freilich ein innerer Widerspruch aufzutun. Denn muß nicht das kraftvoll bewegte Leben, das doch immer individuellen Charakter hat, sich sträuben, wenn man es gewaltsam unter eine universelle Einheit zwängen will? Und muß es nicht zur Unechtheit, zum schauspielerischen Auseinanderfallen von Schein und Wesen führen, wenn man das starre, nur für die Statik geeignete Baumaterial zur Lösung dynamischer Aufgaben mißbraucht? In der Tat haben Hausenstein und andere im Geiste des Barock viele Züge der inneren Zwiespältigkeit nachgewiesen: den Widerstreit zwischen lebendiger Fülle und ertötendem Rationalismus, zwischen toller Unübersichtlichkeit und klarer Berechenbarkeit, zwischen fleischlicher Diesseitsfreude und geistlicher Jenseitssehnsucht. Aber mir

scheint, daß diese innere Gegensätzlichkeit zwar im französischen Barock zu einem unaufgelösten Dualismus geführt hat, wie er für das französische Wesen überhaupt bezeichnend ist (ich denke z. B. an Charrons Grundsatz, »zwei verschiedene Rollen zu spielen« und »sich selbst von seiner öffentlichen Stellung zu sondern«, oder an den krassen Widerspruch zwischen Descartes' methodischer Hauptregel der selbständigen wissenschaftlichen Wahrheitsforschung und seiner ersten praktischen Lebensregel: der Beugung unter die Autorität des Staates und der Kirche), daß aber im deutschen Barock alle jene Gegensätze in einer höheren Synthese überwunden sind.

Der konstruierende französische Rationalismus versteht freilich die gesuchte Einheit nur dadurch herzustellen, daß er den überquellenden sinnlichen Reizen ein künstliches Netz gesetzlicher Formen überwirft. Das bekannteste Beispiel sind die »französischen Gärten« nach dem Muster des Parks von Versailles mit den geometrisch exakt stilisierten Beet- und Weganlagen und den ebenso zurechtgestutzten Hecken. (Auf Beispiele aus den anderen Kulturgebieten werde ich später hinweisen.) In Deutschland dagegen ist es wenigstens den großen Künstlern des Barock (und ähnlich auch den Großen auf den anderen Geistesfeldern) gelungen, den Gegensatz von anschaulicher Fülle und formaler Gesetzlichkeit harmonisch zu versöhnen. Die mathematische Ratio bleibt zwar auch im deutschen Barock herrschend, wie denn die Überschätzung der Mathematik, deren Begriffe geradezu als das wahre Wesen und der innerlichste Wert der Dinge gelten, für den Geist des Barock ganz allgemein bezeichnend ist und ihn vom Geiste anderer, ihm sonst verwandter Zeiten, etwa der Gotik oder der Romantik oder auch der Gegenwart, spezifisch unterscheidet. Aber im deutschen Barock ist diese mathematische Ratio zu dem von ihr geformten wirklichen Inhalt jedenfalls in eine innere Beziehung getreten. Es ist nicht wie in Frankreich ein starres, äußerlich übergeworfenes Schema, sondern eine lebendige Form der inneren Eigenbewegung, eine wahrhaft universelle, d. h. von der Vielheit zur Einheit strebende, Gesetzlichkeit, nicht geometrisch-statischer, sondern funktionell-dynamischer Art. Uni-verselle Dynamik ist das innere Formgesetz des deutschen Barock, das alle Vielheit zur Einheit bildet, ohne dabei die Eigenbewegung des Lebens zu vergewaltigen oder gar tödlich erstarren zu lassen.

Solche universelle Dynamik zeigt sich besonders überzeugend in den riesigen Bauentwürfen des deutschen Barock, die nicht nur eine einzelne Kirche oder ein einzelnes Schloß, sondern eine ganze Klosteranlage oder ein Schloß mitsamt der landschaftlichen Umgebung oder gar eine ganze Stadt nach einheitlichem Plane formen und in allem einen einzigen un-

endlichen Gestaltungsdrang sich auswirken lassen. Eine Stadtanlage wie Mannheim allerdings bleibt mit ihrem starren geometrischen Grundriß noch zu sehr in der Nähe des künstlich konstruierenden französischen Rationalismus. Aber in solchen architektonischen Leistungen wie dem Klosterschloß Banz über dem Main oder dem Stift Melk, das auf einem keilförmig zugespitzten Bergrücken an der Donau thront, ist den deutschen Barock-Baumeistern etwas ganz Neues, Großes gelungen: Da wird die sanfte Aufwärtsbewegung und der plötzliche Steilabfall des Berges durch die rhythmische Dynamik der Bautenreihe, die gleichzeitig mit der Landschaft zum Gipfel emporsteigt und dann jäh abbricht, sogar noch gesteigert und eindrucklicher gemacht.

Auch im Hessenlande gibt es ein barockes Meisterwerk dieser Art, nämlich die prachtvolle Kaskadenanlage in Wilhelmshöhe bei Kassel. Es ist jedenfalls eine typisch barocke Idee, einen ganzen Berg nach einheitlichem Plane künstlerisch zu gestalten, sein Emporstreben zum alles überragenden Gipfel durch eine große Allee, die schon aus weitester Entfernung den Blick darauf hinlenkt, dann durch die vielen hundert Stufen eines Katarakts und schließlich durch einen Oktogon mit der Riesengestalt eines Herkules noch stärker zu betonen, zugleich aber durch die von oben herunterstürzenden und in der großen Fontäne wieder emporgeschleuderten Wassermassen lebendige Bewegung in die versteinerte Landschaft zu bringen. Freilich ist es keine natürliche Lebenganzheit, keine organische Totalität, die so entsteht, sondern es bleibt eine künstlich hergestellte geometrische Einheit und mechanische Beweglichkeit, eine nur mathematisch-dynamische Universalität, deretwegen uns auch die größten Schöpfungen des Barock etwas fremd erscheinen, jedenfalls viel kälter und starrer als die der Romantik. Aber auch die mathematische Bewegungsgesetzlichkeit des Barock beweist doch in der Hinsicht einen ähnlichen Geist wie die Lebenganzheit der Romantik, daß sie gleichfalls alles Einzelne, Singuläre dem allumfassenden Gesamtstreben unterordnet und eingliedert. —

Dieser Geist der universellen Dynamik, der in der Baukunst des Barock seinen sinnfälligsten Ausdruck gefunden hat, offenbart sich in ganz ähnlicher Weise auch auf allen anderen Gebieten der Künste und Wissenschaften, des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens. In Frankreich gibt es zu den Lenôtreschen Parkanlagen ein genaues Gegenstück in der Dichtkunst, nämlich in der sogenannten »klassischen Tragödie« der Zeit Ludwigs XIV. Auch hier wird der lebendige Inhalt, die pathetische Darstellung menschlicher Leidenschaften, in eine wesensfremde künstlerische oder vielmehr künstliche Form gezwängt, indem er der schematischen Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung

unterworfen wird, die Boileau, der »Gesetzgeber des Geschmacks«, gefordert hatte. In Deutschland kann ich allerdings ein der barocken Baukunst gleichwertiges poetisches Gegenstück nicht nennen, da es hier keine großen, genialen Barock-Dichter gegeben hat. Die damals verbreitetsten deutschen Dichtungen eines Hoffmann von Hoffmannswaldau oder Lohenstein stoßen uns durch ihren unerträglichen Schwulst ab; bei ihnen ist tatsächlich — wie man früher fälschlich dem Barock überhaupt vorwarf — der Renaissance-Individualismus, die Freude am sinnlichen Reichtum der Wirklichkeit, zu pompöser Überladung entartet, ähnlich wie in den ordinären, von Durchschnittsarchitekten geschaffenen Jesuitenkirchen mit der uns oft bedrückenden Massenhaftigkeit verschnörkelter Dekorationen. Aber es gibt doch auch einige höherstehende Barock-Dichter in Deutschland, und bei diesen finden wir abermals ein verwandtes, nur etwas gemildertes, Streben nach einheitlicher Formgesetzlichkeit wie im französischen Barock-Drama; so bei Martin Opitz, der in seinem »Buch von der deutschen Poeterey« die Regeln der deutschen Metrik formuliert und auch sonst die Kunst gelehrt hat, sich über die zwanglose Prosa zur dichterisch wertvollen »gebundenen Rede« zu erheben; oder in der weltlichen und kirchlichen Liederdichtung eines Grimmelshausen und Fleming, Scheffler und Spee, die in ihren Gedichten z. B. gern das Kunstmittel verwenden, die Einheit des Motivs durch regelmäßig wiederholte Worte und Verse möglichst eindrucksvoll herauszuarbeiten. Ich nenne als eins unter zahlreichen Beispielen das bei Katholiken und Protestanten bekannte Kirchenlied Schefflers:

»Liebe, die du mich zum Bilde	Deiner Gottheit hast gemacht;
Liebe, die du mich so milde	Nach dem Fall hast wieder bracht;
Liebe, dir ergeb' ich mich,	Dein zu bleiben ewiglich.«

Die letzten beiden Verse bilden den Kehrreim auch aller folgenden Strophen. —

In noch vollkommenerer Weise als den Poeten ist es den großen Musikern des Barock gelungen, einen wesensentsprechenden Ausdruck des Zeitgeistes, der universellen Dynamik, zu finden. Um 1500 war die mittelalterliche Polyphonie und Kontrapunktik in ein chaotisches Nebeneinander der Einzelstimmen zerflattert, die, unbekümmert um die Einheit des Ganzen, jede sich nur für sich selbst entfaltete. Palestrina aber, die musikgeschichtliche Parallelerscheinung zu Michelangelo, begann um 1550 wieder die Einzelstimmen zu einem musikalischen Ganzen zusammenzuschließen. Die großen Organisten des 17. Jahrhunderts setzten dies Werk weiter fort. Die Orgel mit ihren vielen Registern, die aber alle derselbe Künstler spielt, wurde dem Barock zur Königin der Instrumente. Und

nach vielen Vorarbeiten der deutschen Organistenschulen wurde dann schließlich von dem Meister der Orgelmusik, Joh. Seb. Bach, in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts das höchste Ziel der Barock-Musik vollkommen erreicht: das individuelle Eigenleben der Einzelstimmen selbständig zu entwickeln und sie doch einer höheren Einheit als dienende Glieder ganz und gar einzuordnen. Das erreicht auch Bach durch die strengste Gesetzmäßigkeit des Gesamtaufbaus, z. B. die fast mathematisch-exakte Berechnung des Ineinandergreifens der einzelnen Stimmverläufe in den Fugen; aber es wird in der Musik noch deutlicher als in den anderen Künsten, daß das kein statisches Beharrungsgesetz, sondern ein dynamisches Vorwärtstreben ins Unendliche ist; hier herrscht zwar auch eine universelle Gesetzlichkeit, aber die Gesetzlichkeit einer Fuge, d. h. einer Flucht, eines Dahinwogens und Einander-Verfolgens der Stimmen, das ein unmittelbarer sinnlicher Ausdruck des unendlich bewegten menschlichen Gemütslebens ist. Und diese untrennbare Verbindung von strengster Einheitlichkeit der äußeren architektonischen Form und wechselreichster Fülle des inneren Lebensgehaltes ist eben der besonders auszeichnende Charakterzug aller wirklich großen Schöpfungen des Barock-Geistes. Was in den erhabensten Denkmälern der Barock-Architektur, etwa Joh. Balth. Neumanns Wallfahrtskirche in Vierzehnheiligen am Main, durch die völlige Auflösung aller barocken Einzelheiten der prachtvollen Dekoration in den einen Gesamteindruck der gewaltigen Raumgestaltung erreicht wird, das wird vielleicht noch übertroffen in Bachs musikalischem Testament, der »Kunst der Fuge«, wo alle barocken Einzelideen, z. B. die buchstäbliche Übertragung des Komponistennamens in Noten: B A C H, ferner die sozusagen perspektivische Verkleinerung, Vergrößerung und Umkehrung des gleichen Themas usw., mit einer so unerhörten architektonischen Meisterschaft zum Ganzen zusammengefügt sind, daß man die künstlich berechneten Teilstücke überhaupt nicht mehr isoliert auffaßt, sondern daß die eine Gesamtflut aller Stimmen das Gemüt ganz unmittelbar in einer gewaltigen Stimmungswelle mit sich fortreißt. Das ist die universelle Dynamik des Barock-Geistes in ihrer vollkommensten sinnlichen Gestalt. —

Wenden wir uns jetzt vom künstlerischen zum gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Leben, so zeigt sich uns abermals der gleiche Grundcharakter. In der Renaissance hatte sich die Gesellschaft immer weiter zersplittert, nicht nur in die Mannigfaltigkeit der Nationen, sondern sogar der einzelnen Städte und der einzelnen Individuen. Jedes Einzeldasein strebte nur sein eigenes Leben auszuleben, in seiner Unterscheidung, ja in seinem Gegensatz zu allen anderen. Für das gesellschaftliche Leben des Barock dagegen ist bezeichnend

das wiederkehrende Einheitsstreben, allerdings nicht die Erneuerung der natürlichen, ständisch gegliederten Volksgemeinschaft, sondern die künstliche Schaffung kollektiver Bindungen, z. B. die Gründung von Gesellschaften zu gemeinsamen Zwecken, wie etwa der ostindischen »Compagnie« und anderer Handelsgesellschaften, und ganz entsprechend auch auf dem Gebiet der gelehrten Arbeit die Gründung der »Royal Society« in London, der »Académie Royale des Sciences« in Paris und der Leibnizschen »Societät der Wissenschaften« in Berlin, ja selbst auf religiösem Gebiete die Vereinigung zu den »collegia pietatis« im Sinne Speners. Aber noch universeller ist das politische Einheitsstreben, das zwar räumlich nicht mehr so ausgedehnte Reiche wie das mittelalterliche Imperium zu umfassen vermag (das ist jetzt durch die Ausbildung des Nationalbewußtseins in der Renaissance unmöglich geworden), aber dafür innerhalb des einzelnen Volkes eine um so mächtigere Konzentration der Regierungsgewalt begründet, bis zur absoluten Omnipotenz des totalen Staates.

Das klassische Land des politischen Absolutismus ist das Frankreich Ludwigs XIII. und XIV. mit Richelieu, Mazarin und Colbert. Aber auch in anderen Ländern herrschten absolute Monarchen, vorübergehend sogar in England: Karl I. und seine beiden Söhne. Die Engländer wandten sich freilich am schnellsten von den politischen, wie auch von den übrigen Idealen des Barock wieder ab und bildeten den liberalen Staat der Aufklärungszeit aus, der ihrem Wesen besser entsprach. Aber zunächst schrieb doch ein Engländer das theoretische Hauptwerk der absolutistischen Staatstheorie, nämlich Hobbes, der allerdings keltisches Blut in sich hatte und während der englischen Revolution nach dem ihm sympathischeren Frankreich geflüchtet war. Sein Buch „de cive“, das er damals in Frankreich schrieb, ist bezeichnenderweise nur ein Teilstück einer universellen Körperphilosophie. Für Hobbes gibt es überhaupt nichts anderes als Körper, die von mechanischen Naturgesetzen mit mathematischer Notwendigkeit allgemeingültig bestimmt werden. Solche bloßen natürlichen Körper sind auch die einzelnen Menschen, die von ihren sinnlichen Leidenschaften wie von unbezwinglichen Naturkräften vorwärtsgetrieben werden. Die Staaten aber, wenigstens die vernünftig eingerichteten, sind künstlich konstruierte Körper höherer Stufe, in denen der im Naturzustand bestehende „Kampf aller gegen alle“ durch Einsetzung einer allbeherrschenden Regierungsgewalt niedergeschlagen wird, die fortan kraft ihrer absoluten Souveränität alle Selbstsucht der Individuen und allen Widerstreit der Lebensgebiete zur Einheit lenkt, und deren Befehlen ebensowenig Widerstand geleistet werden kann wie den universellen Naturgesetzen. Zur Empfehlung der absolut monarchischen Herrschergewalt kritisiert Hobbes auch die

Gefahren parlamentarischer Mehrheitsbeschlüsse schon ebenso drastisch wie unser heutiger Nationalsozialismus. Ja, jener geht in seinen Vorschlägen zur Vereinheitlichung des gesamten nationalen Lebens im totalen Staate sogar noch weiter als dieser. Hobbes will nämlich den absoluten Herrscher selbst darüber entscheiden lassen, was als gut und böse und was als religiöse Glaubenswahrheit im Staate gelten soll, damit die vollkommene nationalpolitische Einheit auch durch keinerlei moralische oder religiöse Meinungsverschiedenheiten gestört werden kann. Das ist der typisch barocke U n i -versalismus, in einseitiger Übertreibung zu mathematischer Starrheit und lebentötender Gesetzlichkeit.

Was Hobbes theoretisch gefordert hatte, ist zwar nicht in England, wohl aber in Frankreich, besonders unter Ludwig XIV., wirklich ausgeführt worden, allerdings mit einer gewissen Anpassung an den Zwang geschichtlicher Gegebenheiten, z. B. an die Macht der katholischen Kirche. Doch jedenfalls wurden damals »Thron und Altar« zu einem untrennbaren Ganzen vereinigt, und neben der einen katholischen Staatskirche wurden keine hugenottischen und anderen Absonderungen mehr geduldet. Ebenso streng einheitlich wurde das Wirtschaftsleben geregelt. Das Merkantilsystem des Finanzministers Colbert ordnete alles dem einen Zwecke unter: das Land im ganzen möglichst reich zu machen. Das individuelle Interesse hat hinter dem öffentlichen Interesse völlig zurückzutreten: »salus publica suprema lex« — dieser allgemeine Grundsatz gilt besonders auch im Merkantilsystem, nur rationalisiert zu einem rechnerischen Staatskapitalismus.

Die »Staats-r a i s o n« ist überhaupt der Leitgedanke der barocken Gesamtpolitik (wie Fr. Meinecke gezeigt hat). Auch wenn der absolute König von sich sagt: »l'état c'est moi«, so ist das kein persönlicher Individualismus, sondern unpersönlicher Universalismus. Denn der barocke Monarch ist nichts anderes als der R e p r ä s e n t a n t der politischen Gesamtmacht; er ist keine menschliche Einzel p e r s ö n l i c h k e i t, sondern eine unindividuelle, repräsentative Staats p e r s o n, in der nur deshalb die gesamte Regierungsgewalt konzentriert ist, weil die Einheit der Person die stärkste bindende Kraft besitzt und dem Interesse des Staates durch seine absolute Vereinheitlichung am besten gedient wird. —

Zu diesem staatspolitischen Universalismus gibt es auch ein Gegenstück in der K i r c h e n p o l i t i k des Barock. Die individualistische Religiosität der jugendlichen Reformationsbewegung wurde schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mehr und mehr abgelöst durch eine neue Befestigung des allgemeingültigen Dogmas. Die katholische Kirche befreite sich damals von allem Renaissance-Geist und legte ihre Lehre durch das Tridentinum für alle Zeiten eindeutig fest. Aber auch in den protestantischen Kirchen

begann jetzt das Zeitalter der strengen Orthodoxie, die fast das ganze 17. Jahrhundert hindurch herrschend blieb. Ja noch weiter ging das Einheitsstreben dieser Zeit auch auf kirchlichem Gebiete. Man nennt die Barock-Zeit vielfach die der Gegenreformation. Das ist zwar viel zu eng gefaßt, denn es gibt ja auch eine protestantische Barock-Kultur. Aber etwas ist daran doch richtig, man muß es nur umgekehrt wenden: Der Geist des Barock äußert sich im religiösen Leben durch einen verstärkten Drang, die Einheit der gesamten Christenheit durch die Rückgliederung aller Kirchen und Sekten in die eine katholische, d. h. allumfassende, Kirche wiederherzustellen. Der Jesuitenorden ist also der typische Repräsentant des Barock-Universalismus auf religiösem Gebiete. Sein Fanatismus für die Allmacht des Papstes ist das kirchliche Analogon zum staatlichen Absolutismus, aber auch zum unitarischen Konstruktionstrieb der Architektur. Die fanatische Begeisterung für die »Una Sancta« ist sozusagen eine barocke Versteinerung der religiösen Leidenschaft, vergleichbar dem versteinerten Bewegungsdrang in der bildenden Kunst dieser Epoche, die man mit K. Joël überhaupt als das Zeitalter »des Fanatismus, d. h. der verfestigten Leidenschaft« bezeichnen könnte.

Nicht gleich fanatisch wie im katholischen Jesuitenorden strebte man im Protestantismus nach der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen. Doch hatte der Reunionsgedanke auch hier viele Anhänger, u. a. den großen Ireniker Leibniz, der den Vorschlag machte, der Papst möge den Angehörigen der anderen Konfessionen gewisse Freiheiten im Ritus, Dogma usw. gewähren, wofür diese seine Oberherrschaft wieder anerkennen sollten. Aber der Papst konnte um der absoluten Universalität der katholischen Kirche willen derartige Freiheiten nicht gestatten. Daher scheiterten diese Reunionsbestrebungen, und Leibniz beschränkte sich nunmehr auf den Versuch, wenigstens eine Union der lutherischen und reformierten Kirchen Deutschlands herzustellen, was aber ebenfalls zunächst mißlang und erst später in verwandten Zeiten, in der Romantik durch Schleiermacher und dann wieder im gegenwärtigen Deutschland, allmählich erreicht wurde. —

Ich wende mich jetzt zu dem Gebiet, auf dem sich das wahre Wesen der Barock-Kultur am deutlichsten in Worten und Begriffen darstellen läßt, nämlich zum wissenschaftlichen und philosophischen Leben, in dem der Geist sozusagen zum Selbstbewußtsein erwacht und sich selber in Gedanken fassen lernt.

Die großartigste Leistung des Barock-Geistes, deren entscheidende geistesgeschichtliche Bedeutung auch immer am wenigsten bestritten wurde, ist die Schöpfung der modernen *Mathematik* und *Naturwissenschaften*, besonders der Infinitesimalrechnung und der mathemati-

schen Dynamik. Hier kann es nun auch nicht mehr als mathematische Erstarrung verurteilt werden, wenn das Streben ins Unendliche streng allgemeingültigen Gesetzen unterworfen wird, wenigstens nicht, wenn dabei statt geometrischer Formgesetze funktionelle Fortschrittsgesetze benutzt werden. In der Schöpfung der Infinitesimalrechnung und der mathematischen Dynamik offenbart der Barock-Geist also zweifellos am echten und wertvollsten das Große, Neue, was ihn über die Antike und auch über die Renaissance erhebt.

Es ist zwar nicht richtig, wenn Spengler in seinem »Untergang des Abendlandes« behauptet, die Griechen hätten ihre eigene Mathematik gehabt, die wir gar nicht in ihrem eigentlichen Wesen verstehen könnten, und wiederum biete die moderne Mathematik etwas ganz Neues, von dem bei den Griechen noch nichts zu finden sei. Nein, auch die Anfänge der Infinitesimalrechnung sind schon beim Griechen Archimedes nachzuweisen, und ihre modernen Neubegründer haben mit vollem Bewußtsein an seine Vorarbeiten wieder angeknüpft. Von zwei verschiedenen »Mathematik e n« kann also keine Rede sein. Nur richtet sich das Interesse der Mathematik e r zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern auf verschiedene Seiten der einen Mathematik. Die Griechen interessierten sich für die einzelnen, bestimmten geometrischen Figuren, wie sie bei Euklid, je für sich gesondert, behandelt werden; und so nahm denn auch Archimedes bei seinen infinitesimalen Berechnungen den Kreis, die Ellipse, Parabel und Hyperbel einzeln für sich vor. Das wesentlich Neue, was Kepler und Cavalieri zuerst erstrebt, Newton und Leibniz wirklich erreicht haben, ist die Schöpfung einer U n i v e r s a l m e t h o d e, die die Berechnung aller jener einzelnen geometrischen Figuren auf einmal umfaßt, ja die noch darüber hinaus auch die strenge Analyse der Naturerscheinungen im unendlichen Flusse der Bewegung, ja noch weiter: aller fließenden Funktionen überhaupt zu leisten vermag. Die »Funktion«, d. h. die gesetzmäßige gegenseitige Zuordnung aller Einzelwerte v e r ä n d e r l i c h e r Größen, ist ja durch Leibniz, den größten Barock-Mathematiker, zuerst so benannt und zum Grundbegriff der modernen Mathematik gemacht worden; und die Universalität oder allumfassende Einheitlichkeit der Funktionentheorie ist das eigentlich Neue, was der Geist des Barock auf diesem Gebiete geschaffen hat.

Auch für die Physik muß, wenn man die Leistung dieser Epoche richtig würdigen will, ein verbreiteter Irrtum zurückgewiesen werden. Das wahrhaft Große an Galileis Begründung der modernen Physik ist nicht, daß er die Naturerkenntnis auf die Empirie, auf die experimentelle Beobachtung der sinnlichen Wirklichkeit gestützt hätte, sondern daß er unter Abstrak-

tion von den Sinnesqualitäten, die nur subjektive Bedeutung haben, die objektive, allgemeingültige mathematische Sprache entziffern gelehrt hat, in der das Buch der Natur geschrieben ist. Daß er die Isochronie der Pendelschwingungen an den Bewegungen der Leuchter im Dom zu Pisa während eines Gottesdienstes zuerst beobachtet und das Gesetz der Fallbewegung ebendort durch seine Experimente am schiefen Turm entdeckt habe, ist längst als Legende erwiesen. Galilei hat das Fallgesetz aber auch nicht etwa durch Experimente an einer schiefen Ebene gefunden. Bei einer solchen ist ja die Reibung so groß, daß sie das Gesetz der reibungslosen Bewegung meist völlig verwischt. Galileis erste Tat war vielmehr die mathematische Konzeption eines möglichst einfachen Gesetzes der beschleunigten Bewegung; und erst an zweiter Stelle prüfte er dann nach, ob dies rein gedanklich angenommene Gesetz sich auch in der Erfahrung bestätigen lasse. Bei dieser empirischen Nachprüfung zeigte sich aber immer wieder, daß die mathematische Formel mit der Realität nur recht ungenau übereinstimmte. Trotzdem hielt Galilei an dem einmal angenommenen Gesetz als Grundwahrheit fest und erklärte die Abweichungen durch Nebeneinflüsse sekundärer Kräfte, z. B. der Reibung. Charakteristisch für diese hypothetisch-rationale Methode ist die Äußerung eines Schülers von Galilei, Torricelli, in einem Briefe an Ricci: »Ich fingiere, daß die Körper sich nach den bekannten Gesetzen bewegen... Dann folgt alles, was Galilei gelehrt hat und ich auch lehre. Wenn nun die Blei-, Eisen- und Steinkugeln jene angenommenen Gesetze nicht beobachten — ihr eigener Schade; wir sagen dann, daß wir nicht von ihnen sprechen.« Drastischer kann der mathematische Rationalismus der Barock-Physik kaum formuliert werden, der an die Stelle der sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit eine rein gedanklich konstruierte Ideenwelt setzt.

Ebendasselbe wie die Mathematik und Physik unternimmt nun auch die Philosophie des Barock, die Dilthey treffend als »konstruktiven Rationalismus« bezeichnet hat. Ein ungeheures intellektuelles Kraftgefühl treibt die großen Gedankenbaumeister des 17. Jahrhunderts, die gesamte Natur- und Geisteswelt in ein einziges vernünftiges Begriffssystem umzugestalten, ähnlich wie die euklidische Geometrie die Eigenschaften aller räumlichen Gebilde einheitlich aus einigen wenigen Axiomen deduziert. So hat Descartes die barocke Idee gefaßt, die Philosophie als eine »mathesis universalis« aufzubauen, d. h. eine exakte Allgemeinwissenschaft, die sämtliche Spezialwissenschaften in ein ebensolches logisch deduzierendes System bringt wie Euklid den gesamten Inhalt der Raumlehre. Dieser Idee entsprechend hat Descartes zunächst in seiner Metaphysik der »ausgedehnten Substanz« die ganze körperliche Natur, einschließlich der Orga-

nismen, geometrisiert, indem er alle Sinnesdinge, auch die tierischen und menschlichen Leiber, ihrem wahren Wesen nach als bloße »Korpuskeln« auffaßte, d. h. als unselbständige Teilstücke des einen Universalkörpers, den er mit dem unendlichen Raume gleichsetzte. Die körperlichen Substanzen besitzen keine andere Wesenseigenschaft als die geometrische Ausdehnung und sind zu keiner anderen Tätigkeit fähig als zum passiven Empfangen und Weitergeben von Bewegungsimpulsen nach den kinematischen Druck- und Stoßgesetzen.

Diese geometrische Physik und Physiologie Descartes' scheint mir die genaue philosophische Parallele zu den großartig einheitlichen Raumkonstruktionen der Barock-Architektur zu sein, bei denen alle Einzelräume und auch die ganze Fülle der verschnörkelten Dekorationen nur auf die eine räumliche Gesamtwirkung hin berechnet sind. Und wenn Descartes dann außer den physikalischen und chemischen sogar die biologischen Erscheinungen rein mechanisch, mit Hilfe bloßer geometrisch-kinematischer »Modelle«, erklären will, die er sich in den mannigfachsten, oft bizarren Gestalten mit übersprudelnder, freilich rational gezügelter Phantasie ausdenkt, so scheint mir diese Naturauffassung mit ihrer mathematischen Vergewaltigung der lebendigen Wirklichkeit am engsten verwandt der besonderen französischen Barock-Architektur und ihren geometrisch stilisierten Schloß- und Parkanlagen. Typisch französisch ist ferner auch, daß Descartes beim Versuche, die Metaphysik der »denkenden Substanz«, des menschlichen und göttlichen Geistes, gleichfalls in ein vollkommen evidentes System zu verwandeln, seinen barocken Vernunft-Universalismus doch nicht ganz konsequent durchzuführen imstande ist, sondern den mathematischen Rationalismus durch die Lehre von der irrationalen Freiheit des Willens radikal durchbricht, so daß auch in dieser Hinsicht seine Gedankenwelt in den schroffsten Dualismus auseinanderfällt.

Die späteren, von Descartes ausgehenden Barock-Metaphysiker haben diesen französischen Dualismus aber nicht mitgemacht, sondern in ihren eigenen Systemen das barocke Ideal der universellen Einheit noch vollkommener verwirklicht. Dabei haben Hobbes und Spinoza Descartes' mechanistische Naturphilosophie in den Vordergrund gestellt und nach deren Vorbild auch die Geistesphilosophie in ein streng kausal determiniertes Teilgebiet des naturalistischen Monismus umgebildet. Insbesondere hat Hobbes, wie wir schon hörten, die Menschen und die Staaten gleichfalls für bloße Körper erklärt, die sich nach universellen Naturgesetzen mit Notwendigkeit bewegen. Und Spinoza hat »Denken« und »Ausdehnung« als zwei bloße »Attribute«, d. h. Wesenseiten, derselben einen Allsubstanz, die man »Gott oder Natur« nennen kann, absolut gleichgeschaltet und die

einzelnen Menschengeister dem unpersönlichen Allgeiste als ebenso unselbständige »modi«, d. h. flüchtige Erscheinungsweisen, eingegliedert, wie Descartes seine Korpuskeln zu unselbständigen Teilstücken des einen unendlichen Raumes gemacht hatte, so daß nun sogar die »Ethik« Spinozas, wie ihr Titel ausdrücklich betont, »in geometrischer Weise demonstriert« werden kann, wie eine exakte Naturwissenschaft.

Verglichen mit diesen ausgesprochen barocken Systemen erscheinen die Gedankenwelten der Cambridger Neuplatoniker, Henry More und Cudworth, von denen auch Newton philosophisch abhängig ist, fast individualistisch und inexakt durch ihre teleologische Lehre von den »plastischen Naturen«, d. h. den zwecktätigen Bildungskräften der Organismen. Und doch sind auch diese englischen Denker typische Vertreter des barocken Universalismus, nur daß sie ihn sozusagen aus der mathematisch konstruierten Sprache der französischen »raison« (der auch der Vernunftfanatismus des Kelten Hobbes und des Juden Spinoza ziemlich nahe stehen) in die lebensnähere Sprache der englischen »reason« übersetzen. Sie stehen ja unter dem Einflusse der Alleinheitslehre Plotins und ordnen deshalb jene individuellen »plastischen Naturen« doch einem einzigen universellen »principium vitale«, einer raumübergreifenden Weltseele, unter, die als irdischer Statthalter des göttlichen Weltherrschers alle Einzelwesen zur überindividuellen Gemeinschaft eines Reiches der Zwecke verbindet. Leibniz endlich, der letzte und größte Gedankenbaumeister des Barock, versteht es sogar, die französische Universalmathematik und die englische Universalteleologie zu einer höheren Einheit zu verschmelzen, in der sich alle Gegensätze des barocken Zeitgeistes zu einer vollkommenen Harmonie auflösen. Damit sind wir bei dem Gegenstande angelangt, der uns im zweiten Teile unseres Gedankenganges näher beschäftigen soll.

Zuvor aber muß ich noch auf einen wichtigen Punkt hinweisen, der zur abschließenden Charakteristik des barocken Gesamtgeistes von wesentlicher Bedeutung ist, nämlich daß durch die Übertragung des universalmathematischen Erkenntnisideals von der körperlichen Natur auf das geistige Leben jenes »natürliche System der Geisteswissenschaften« entstanden ist, das nach Dilthey auch für die *L e b e n s a n s c h a u u n g* des Barock als einheitliches Fundament gedient hat. Nach diesem System liegen »in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß«. Aus der vernünftigen Natur, die allen Menschen gleichmäßig angeboren ist, entspringen ein natürliches Recht, eine natürliche Moral, eine natürliche oder ver-

nünftige Religion, vor deren höherer Instanz alle positiven Rechtssatzungen, alle nationalen Sitten und Gewohnheiten, alle Glaubenssätze der geschichtlichen Religionen sich zu rechtfertigen haben, und mit deren Hilfe die unvollkommene Realität des Menschheitslebens zu idealer Vollkommenheit umgestaltet werden kann. Dieser Glaube an die Möglichkeit einer universellen Reform der Menschheit auf Grund ihrer Vernünftigkeit ist besonders charakteristisch für den Vernunft-Universalismus des Barock, der die mannigfaltige empirische Wirklichkeit durch einheitliche rationale Konstruktionen zu überbauen und erst wahrhaft ideal zu formen strebt.

Das »natürliche System« der barocken Geistesphilosophie darf aber nicht mit dem verwechselt werden, was in der Renaissance und in der Aufklärung als »natürlich« angesehen wurde. Das zeigt sich am deutlichsten, wenn man die sog. »natürliche P ä d a g o g i k« des größten barocken Bildungsorganisations Comenius mit der natürlichen Erziehungslehre etwa von Montaigne oder von Locke und Rousseau vergleicht. Während diese nämlich unter der »Natur«, die zur Grundlage der Erziehung gemacht werden soll, die individuelle Eigenart des einzelnen Kindes verstehen und daher die Einzelerziehung durch einen Hofmeister wünschen, denkt Comenius an das universelle Wesen des Menschen im allgemeinen, das in der Gottesgabe der Vernunft besteht und das der auch von Gott gegebenen vernünftigen Gesetzlichkeit der äußeren Natur gleichartig ist; und er fordert dementsprechend die Gemeinschaftserziehung in der Einheitsschule. Er hält die Uniformität der Schulzucht durchaus nicht, wie die genannten Individualpädagogen, für ein Übel, das nur die ärmeren Eltern notgedrungen in Kauf nehmen müßten, sondern behauptet gerade umgekehrt, je mehr Kinder in einer Klasse zusammen erzogen würden, desto besser sei es für sie, und desto schöner sogar für den Lehrer, der sich dann nämlich wie die Sonne eines kleinen Universums fühlen könne. Wenn wir diese Überzeugung auch nicht mehr ganz teilen können, so enthält sie doch zweifellos einen wertvollen Kern, nämlich die sozialpädagogische Grundeinsicht vom überragenden Wert der Gemeinschaftsbildung. Und jedenfalls ist sie eine durchaus verständliche Einzelkonsequenz des Universalismus der Barock-Pädagogik des Comenius, die auch wieder nur ein Teilstück seiner allumfassenden Theorie der einheitlichen Menschheitsorganisation ist. Die Möglichkeit solcher Universalität beruht auf der wesensgleichen Natur aller vernünftigen Menschen, die nach dem Comenianischen Geistesideal in einer einheitlichen »Pansophie«, einer vernunftgesetzlich begründeten theoretischen und praktischen Universalweisheit, zum gedanklichen Ausdruck gebracht werden kann. Und aus demselben Grunde ist auch eine universelle natürliche Erziehung nach vernünftigen Gesetzen möglich, in einer einheitlichen

Schulorganisation, mit einheitlichen Lehrbüchern und nach einer einheitlichen Methode, die wie eine »machina didactica, mechanice constructa« mit vollkommener Gleichförmigkeit und absoluter Notwendigkeit in allen Einzelfällen das gleiche Ziel der allgemeinen Menschenbildung erreicht. Das ist wieder derselbe Fanatismus der Einheit und universellen Gesetzlichkeit, der uns auf allen Gebieten der Barock-Kultur als ihr gleichartiger Gemeingeist entgegengetreten ist.

Damit schließe ich meine vorläufige Gesamtcharakteristik dieser geistesgeschichtlichen Epoche. Trotz der Lückenhaftigkeit meiner Ausführungen hoffe ich wenigstens soviel durch die ausgewählten Beispiele aus den verschiedensten Kulturgebieten anschaulich gemacht zu haben, daß es wirklich einen besondersartigen barocken Zeitgeist gegeben hat, der nicht etwa geradlinig vom Geiste der Renaissance zu dem der Aufklärung überleitet, sondern zwischen diesen beiden Perioden des Individualismus das entgegengesetzte, universalistische Ideal verwirklicht hat. Und auch das habe ich hoffentlich nachweisen können, daß wir gegenwärtig diesen barocken Gesamtgeist, obwohl er uns in seinem mathematischen Formalismus und in seiner Überschätzung des allgemeinen Vernunftgesetzes fremd bleiben muß, doch in einer Hinsicht wieder besser zu verstehen und zu würdigen imstande sind, als es dem vergangenen Jahrhundert möglich war, nämlich in seinem Willen zur Unterordnung des individuellen Sonderdaseins unter die höhere Ganzheit und in seinem unendlichen Einheitsstreben. Jedenfalls gehört das Barock zusammen mit der Romantik und mit unserer allorganisierenden Gegenwart zu den großen Zeiten der Totalität, in denen immer aufs neue die schwere Gefahr der Isolierung — sei es die des zersplitternden Renaissance-Individualismus oder der zersetzenden Aufklärung des 18. Jahrhunderts oder des auflösenden Liberalismus und Spezialistentums des 19. Jahrhunderts — überwunden und das einzelne aus seiner hochmütigen Absonderung wieder zur dienenden Eingliederung in das Gesamtleben zurückgeführt werden muß.

II. Zeitliche Gestalt und überzeitlicher Gehalt des Leibnizschen Systems der Universalharmonie.

Daß auch Leibniz ein typischer Barock-Mensch ist, läßt sich schon aus mehreren obenerwähnten Lebenszeugnissen ersehen, so aus seinen Betätigungen als Gründer der Berliner Gesellschaft der Wissenschaften, als kirchlicher Unions- und Reunionspolitiker, als Mitschöpfer der Infinitesimalrechnung und der mathematischen Dynamik. Von den vielen anderen Zeugnissen, die sich dafür beibringen ließen, will ich nur auf den grund-

sätzlich wichtigsten noch hinweisen, nämlich auf sein typisch barockes Gesamtstreben, die weltweite Vielseitigkeit seiner theoretischen und praktischen Einzelinteressen zu vollkommener Einheitlichkeit zu konzentrieren. In einem selbstbiographischen Entwürfe sagt er einmal von seiner jugendlichen Geistesart (der er auch lebenslänglich treu geblieben ist): »Mein Geist konnte nicht von einer Art der Dinge ausgefüllt werden«, sondern wollte »sich ihrer wunderbaren Mannigfaltigkeit freuen« (mira rerum varietate delectabar); aber diese Vielfältigkeit vermochte ihn doch erst dann voll zu befriedigen, wenn sie »auf die Einheit zurückgeführt« war (delectat nos varietas, sed reducta in unitatem). Damit bekennt Leibniz sich selbst zum Barock-Universalismus in seiner höchsten, doppelseitigen Gestalt, der die Freude an der unendlich reichen Fülle der Lebensgebiete, die schon der »uomo universale« der Renaissance besaß, seinem, in anderem Sinne univ-ersellen, unendlichen Einheitsstreben harmonisch eingliedert — »harmonisch«, das heißt eben: die größtmögliche Mannigfaltigkeit zu größtmöglicher Einheit ordnend.

Nun ist aber Leibnizens philosophische Gedankenwelt und besonders seine metaphysische Monadenlehre vielfach in rein individualistischem, statt in universalistischem Sinne gedeutet worden, ja man hat Leibniz oft überhaupt nur als Anfänger der deutschen Aufklärung oder als Vollender der Renaissance in Deutschland aufgefaßt. Demgegenüber werde ich also im folgenden zunächst noch genauer nachzuweisen haben, daß sein »System der prästabilierten Harmonie«, wie schon dieser selbst-gegebene Name vermuten läßt, im ganzen Gedankenaufbau und in den wichtigsten Einzelanschauungen doch dem spezifisch barocken Denkstil des »konstruktiven Rationalismus« angehört. Allerdings wird sich dann weiterhin zeigen, daß Leibniz in der zeitgebundenen Gestalt seines barocken Gedankensystems einen überzeitlichen Wahrheitsgehalt zu geschichtlicher Darstellung gebracht hat, daß also der Zeitgeist des Barock in seiner Metaphysik sozusagen »verewigt«, d. h. zu unvergänglicher Bedeutsamkeit gesteigert erscheint.

Jeder philosophische Denker muß ja bestrebt sein, sich über seine individuellen, zeitlich beschränkten Anschauungen zu wahrhaft universellen Begriffen, zum Reich der allgemeingültigen Ideen zu erheben; und für einen so streng logisch-mathematisch geschulten Forscher wie Leibniz ist es vollends eine Selbstverständlichkeit, daß die Erkenntnis der »ewigen und notwendigen Wahrheiten« an die Stelle der wechselnden, zufälligen Meinungen zu treten hat. Indes, Leibniz war nicht nur exakter Forscher, sondern ebenso sehr Historiker, Jurist und Staatsmann. Und er besaß als solcher auch ein tiefes Verständnis für die Bedeutung individueller geschichtlicher Tatsachen

und Persönlichkeiten, besonders der großen politischen Menschheitsführer, die er einmal die »Helden« nennt, »so Gott zu Ausführung seines Willens als principaleste Instrumente geschaffen«. Die höchste Aufgabe seiner doppelseitigen Philosophie, die historisch und exakt-wissenschaftlich orientiert ist, muß daher sein, Zeit und Ewigkeit, Tatsachen- und Vernunftwahrheiten, geschichtliche Individualität und mathematische Universalität synthetisch zu vereinigen. Und diese Aufgabe hat er auch wirklich gelöst, nämlich mit Hilfe seines allumfassenden »Repräsentations«-begriffes, der charakteristischerweise, wie ich zum Schlusse zeigen will, teils aus dem Staatsleben, teils aus der exakten Wissenschaft stammt, und zwar aus beiden in ihrer typisch barocken Ausprägung, die aber sein metaphysischer Tiefblick auch wieder als besondere, geschichtliche Offenbarung allgemeingültiger, überzeitlicher Wahrheiten erkennt. Leibnizens Gedankenwelt wächst also gerade, indem sie fest in ihrer Zeit verwurzelt ist, über alle zeitlichen Schranken hinaus. In ihr herrscht die vollkommenste Harmonie von tiefster Zeitverbundenheit und höchster Zeitüberlegenheit. —

Es ist ein grundsätzliches Mißverständnis der historischen Überlieferung, wenn man Leibnizens sog. »M o n a d o l o g i e« im Sinne einer individualistischen Vielheitslehre deutet und damit entweder der Renaissance- oder der späteren Aufklärungsphilosophie eingliedert. Leibniz selbst hat seine Philosophie überhaupt niemals als »Monadologie« bezeichnet (der Ausdruck stammt vermutlich von dem ersten Herausgeber der unter diesem Titel bekannten Abhandlung, Heinr. Köhler), sondern immer nur als das »System der prästabilierten Harmonie« oder der »h a r m o n i a u n i v e r s a l i s«. Dadurch kommt klar zum Ausdruck, daß sein Grundgedanke nicht die Selbstherrlichkeit der einzelnen Individuen, sondern ihre Zusammengehörigkeit zu der einen, von Gott geordneten A l l g e m e i n s c h a f t ist. Auch das vielzitierte Wort von der »Monade, die keine Fenster hat«, meint keineswegs ein absolut isoliertes, einsiedlerisches Wesen, das ohne jede Beziehung zu anderen ganz außerhalb der Welt stände, sondern gerade umgekehrt ein völlig weltoffenes Wesen, dessen ganzes Dasein — wie das von Leibniz selbst — sich in einer unendlichen Fülle allseitiger Beziehungen auslebt. Nur sind diese Beziehungen keine äußerlichen, realen Einflüsse, durch die körperliche oder geistige »Stoffe« oder auch Energiequanten wie aus einem Warenspeicher in den anderen hinübergetragen würden. Speicherfenster für einen solchen Warentransport hat die Seele allerdings nicht. Wohl aber gibt es eine innerliche A r b e i t s g e m e i n s c h a f t und einen idealen W i r k u n g s z u s a m m e n h a n g, in dem jedes Individuum durch die Rücksichtnahme auf alle anderen zu vielfältigster S e l b s t t ä t i g k e i t angeregt wird.

Was Leibniz mit dem viel mißdeuteten Ausdruck von der Fensterlosigkeit eigentlich sagen will, sieht man am besten aus der Stelle (im »Discours de métaphysique«), wo er ihn zuerst gebraucht. »Natürlicherweise«, heißt es da, »tritt in unsern Geist nichts von außen ein, und es ist eine schlechte Denkgewohnheit, zu meinen, unsere Seele empfinde gewisse espèces mesagères und hätte Türen und Fenster.« Leibniz will damit also nur die scholastische Lehre von den »species« ablehnen, d. h. den Bilderchen der Arteigenschaften, die sich von den einzelnen individuellen Substanzen ablösen und sozusagen als »Boten« in die andern hineinwandern sollen. Diese grob materielle, einseitig passivistische Wahrnehmungslehre will Leibniz durch eine ideell verfeinerte Erkenntnislehre ersetzen, in der auch die eigene Aktivität des Geistes zu ihrem Rechte kommt. Die universalgesetzliche Wechselwirkung aber wird von ihm keineswegs ausgeschlossen, sondern gerade anstatt des untätigen Empfangens einzelner Einflüsse angenommen.

Leibnizens Metaphysik der »Monaden« oder »substantiellen Einheiten« ist in Wirklichkeit eine echt barocke, universalistische Einheitslehre, die teils der mystischen Religiosität, teils der mathematischen Naturauffassung entstammt. Mit den Worten deutscher Mystiker spricht Leibniz seine Weltanschauung z. B. in dem Aufsatz »Von der wahren Theologia mystica« aus. »Die leiblichen Dinge«, so heißt es da, »sind nur Schatten, . . . Gestalten, wahrhafte Träume. Die wesentliche Wahrheit ist allein im Geist . . . Gott ist mir näher angehörig als der Leib . . . In unserem Selbstwesen steckt eine Unendlichkeit, ein Fußstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes.« Auch auf einen Grundsatz der spanischen Mystikerin Teresa de Jesus beruft Leibniz sich mehrfach, z. B. gerade in der ersten wissenschaftlichen Gesamtdarstellung seiner Lehre von den individuellen Substanzen, dem ebenerwähnten »Discours de métaphysique«, wo er u. a. ausführt: Wenn man, wie die hochverehrte Heilige, oft denke, es gäbe nur Gott und die eigene Seele in der Welt, dann verstehe man leicht, daß es gar keines nachträglichen Einflusses der verschiedenen Einzelwesen aufeinander bedürfe, sondern daß ihre Verknüpfung und ihr Zusammenklang schon von vornherein durch die gemeinsame Abhängigkeit von Gott sichergestellt sei. Ja noch in seinen letzten metaphysischen Vermächtnisschriften aus dem Jahre 1714 sagt Leibniz ganz im Sinne der Mystik: »Gott allein ist die ursprüngliche Einheit, aus der alle abgeleiteten Monaden kontinuierlich emanieren oder hervorblitzen.« Die geistigen Monaden, insbesondere die Menschenseelen, erben dabei von Gott, ihrem Vater, sogar ein Stück seiner Schöpferkraft und vermögen daher je eine eigene Phantasie-, Gedanken-

und Tatwelt zu schaffen und diese als »kleine Götter« zu regieren. Aber im letzten Grunde sind und bleiben auch die autokratischen Individuen nur Beauftragte des einen wahren Weltmonarchen, und darum befindet sich alles, was von ihnen in ihren verschiedenen Wirkungssphären scheinbar ganz selbständig vollbracht wird, doch in schönster vorherbestimmter Harmonie miteinander.

Der barocke Charakter dieses mystisch-religiösen Universalismus wird noch ausgeprägter dadurch, daß Leibniz sich zu seiner Veranschaulichung besonders gern einiger Symbole der in dieser Zeit erneuerten *mathematischen* Mystik bedient. Den Namen »*Monadēn*« z. B. verdankt er persönlichen Gesprächen mit dem barocken Theosophen Fr. Merkur van Helmont, und dieser wieder hat ihn mit seinem Freunde, dem Cambridger Neuplatoniker Henry More, aus der alten Tradition der pythagoreischen Zahlenmystik und besonders ihrer theologisch-spekulativen Anwendung in der Kabbala entnommen. Auch ein geometrisches Symbol (das gedanklich auf Plotins Alleinheitslehre zurückgeht, aber erst in der pseudohermetischen Literatur um 1200 sprachlich formuliert und von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues tiefer ausgedeutet ist) benutzt Leibniz manchmal in mystisch-metaphysischem Sinne, um die unmittelbare Gegenwart Gottes in jedem Einzelwesen verständlich zu machen: »Gott«, so sagt er, »ist als Mittelpunkt überall, aber sein Umfang ist nirgends.« Er gleicht einer »*sphaera infinita*«, einer Kugel, die bis ins Unendliche erweitert ist, so daß ihre Peripherie alles, was überhaupt ist, in sich schließt und jeder Punkt mit gleichem Rechte als ihr Zentrum angesehen werden kann. Andererseits laufen in jedem einzelnen dieser Mittelpunkte unzählige Strahlen von allen Seiten zusammen. Obwohl jedes »*individuum*«, wie der Name sagt, eine »un-teilbare« Einheit ist, so konzentriert es doch wie in einem ausdehnungslosen Punkte die gesamte Umgebung mit ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit. Also haben schon die individuellen Monaden ebenso wie die göttliche Allmonade *unendliche* Sphären. Der Unterschied ist nur, daß jedes Individuum das Universum von seinem beschränkten Standpunkte oder Projektionszentrum aus verkürzt und verzerrt darstellt, während Gott jedem Punkte der ganzen Unendlichkeit gleich nahe ist und alles mit derselben Vollkommenheit durchschaut und durchwaltet.

Das Sphären-Symbol der mathematischen Mystik leitet uns über zu der zweiten Seite des Leibnizschen Barock-Universalismus: zu seiner rationalen Konstruktion des Weltganzen in Form eines *mathematischen Universal systems* exakter Naturgesetze. Der mathematische Konstruktionstrieb beherrscht ebenso stark wie Leibniz schon alle früheren

Naturforscher und Philosophen der Barock-Zeit, wie Kepler und Galilei, Gassendi und Descartes, Hobbes und Spinoza. Leibniz gibt diesem Trieb aber noch eine besondere, ihm eigentümliche und zugleich noch ausgeprägter barocke Note, indem er die von fast allen Genannten vertretene geometrisch-statische Naturauffassung zu einer *unendlichen Dynamik* umgestaltet. Er setzt nämlich an die Stelle der passiven körperlichen Substanzen, deren einzige Wesenseigenschaft die räumliche Ausdehnung im Sinne der euklidischen Geometrie ist, aktive Kräfte, d. h. in unserer Sprache Energien, die nach infinitesimalmathematischen Differentialgleichungen wirken. Die Welteinheit mit den ihr entquellenden Monaden läßt sich also durch das arithmetische Bild der 1, aus der sich die unendliche Vielheit der Zahlen aufbaut, oder durch das geometrische Bild des unteilbaren Punktes, der eine ganze unendliche Sphäre in sich konzentriert, doch nur recht unvollkommen darstellen. Ihr treffendstes mathematisches Urbild ist vielmehr das des *universellen Funktionsgesetzes*, aus dessen einheitlicher Formel sämtliche Einzelwerte der veränderlichen Größen sich ableiten lassen. Nach dem Taylorschen Fundamentalsatz der analytischen Funktionentheorie, den Leibniz, wie ich festgestellt habe, schon mehrere Jahrzehnte vor Taylor entdeckt hat, kann man den gesamten Verlauf z. B. einer geometrischen Kurve oder physikalischen Bewegung durch eine unendliche Reihe darstellen, die nur die Werte der Funktion und ihrer Differentialquotienten in *einem einzigen Punkte* enthält. In dieser, ganz exakt formulierbaren Weise hat man sich auch die Konzentration des gesamten Weltgeschehens in jedem einzelnen »substantiellen Punkte« zu denken.

Man hat die Monaden wegen dieser Beziehung zur Infinitesimalrechnung gelegentlich als »Differenziale des Universums« bezeichnet. Das ist aber nicht ganz exakt. Differenziale sind nach Leibnizens strenger Auffassung nicht wirkliche Größen, sondern bloße Fiktionen unbestimmter Größen, die man sich immer kleiner werdend denkt, zum Zwecke der Berechnung bestimmter Größen. Die Monaden dagegen sind von bestimmter Realität, doch ohne jede Größe. Sie gleichen also nicht den ins Unendliche abnehmenden *Differenzialen*, sondern den absolut ausdehnungslosen, *indivisibeln* Punkten einer Bewegungskurve, von denen aber doch jeder einzelne mit den ihm zugehörigen Grenzwerten der *Differentialquotienten* genügt, um nach dem Taylorschen Satz alle übrigen Punkte der Bewegung zu berechnen. In dieser durchaus exakten Weise verwertet Leibniz seine großen Entdeckungen aus der höheren Analysis, um den mystisch-religiösen Universalismus zu einer *mathematischen Metaphysik der universellen Dynamik* um-

zugestalten, die den rational konstruierenden Zeitgeist des Barock vielleicht am allervollendetsten zum Ausdruck bringt. —

Aber Leibniz versteht es trotzdem, die barocke Weltanschauung, gerade indem er sie vollendet, auch zu überwinden und in ihre zeitlich bedingte Gestalt einen überzeitlich bedeutsamen Wahrheitsgehalt hineinzulegen. Descartes und die meisten anderen Barock-Denker hatten geglaubt, die mathematische Rationalisierung der Natur fordere die Beschränkung auf ihre mechanische Kausalerklärung in Form einer geometrischen Kinetik unter völligem Ausschluß jeder Finalbetrachtung. Leibniz dagegen erkannte zunächst, wie wir schon sahen, daß auch die Dynamik und Energetik sich mit mathematischer Exaktheit behandeln lassen, und dann sogar, daß nicht einmal das teleologische Naturverständnis in Widerspruch zur kausalen Naturerklärung steht, sondern selbst der Panvitalismus sich mit der, freilich ins Unendliche erweiterten, Universalmathematik wohl verträgt.

Das allumfassende Gesetz des Weltganzen, von dem wir eben hörten, kann ja gar nicht so einfach sein, daß es sich in einer analytischen Funktionsformel zusammenfassen ließe. Denn es soll die aktual unendliche Menge aller individuellen Monaden sozusagen als seine einzelnen Punkte in sich schließen. Aber jeder dieser metaphysischen Punkte ist selbst schon eine Funktionseinheit, in der eine unendliche Folge von Einzelzuständen zu einem übergeordneten Ganzen verbunden ist, und jedes solche Lebensgesetz ist »individuell« nicht nur im Sinne der unteilbaren Einheitlichkeit, sondern auch der unwiederholbaren Einzigartigkeit. Es ist also selbstverständlich, daß das Universalgesetz der Welt, das alle diese »individuellen Gesetze« wieder zu einer übergeordneten Totalität zusammenschließt, keine Funktionseinheit im Sinne der gewöhnlichen Mathematik sein kann.

Aber Leibniz glaubt den Begriff der Mathematik so erweitern zu können, daß er auch derartige »Ganzheitsfunktionen«, wenn ich so sagen darf, mitumfaßt. Die bisherige, menschliche Mathematik beschränkt sich auf die sog. »mathematisch-definiten Systeme«, die wie die euklidische Geometrie ihren gesamten Inhalt trotz seiner Unendlichkeit doch je aus einer endlichen Anzahl von Axiomen deduzieren. Solche mathematisch-definiten Systeme gibt es auch in der Naturwissenschaft; die Mechanik ist z. B. eins; aber die Natur als ganze enthält nach Leibniz eine unendliche Menge solcher definiten Systeme. Wenn man sie also in ein einziges mathematisches System bringen wollte, so würde sich ein transfinites System mit unendlich vielen Axiomen ergeben. Ein solches System kann unsere menschliche Vernunft selbstverständlich nicht mehr durchschauen; aber es ist immer noch ein exaktes System für die unend-

liche Vernunft, eine »*m a t h e s i s d i v i n a*«, wie Leibniz sagt. Mit ihr vermag Gott die ganze Welt rational zu verstehen und mathematisch zu berechnen. Und wir Menschen vermögen uns dieser transfiniten Irrationalität wenigstens durch einen indefiniten Rationalisierungsprozeß allmählich anzunähern, ähnlich wie wir eine irrationale oder sogar transzendente Zahl durch eine unendliche Reihe mit beliebiger Genauigkeit, wenn auch nie vollkommen genau darstellen können. Das definite Kausalsystem der rein mechanisch aufgefaßten Natur ist sozusagen das erste, rationale Glied des unendlichen Rationalisierungsprozesses, das durch fortgesetzte Hinzufügung weiterer rationaler Glieder dem irrationalen Ganzen immer weiter angenähert werden kann, ohne daß allerdings das Ende in Gestalt einer definiten Kausalerklärung oder Mathematisierung erreichbar wäre.

Doch eine gewisse rationale Erkenntnis des nach menschlichen Begriffen irrationalen Weltganzen glaubt Leibniz sogar schon mit den Mitteln der definiten Mathematik exakt begründen zu können. Z. B. läßt sich mit der Differentialrechnung beweisen, daß das optische Brechungsgesetz den Lichtstrahl in der kleinsten Zeit den größtmöglichen Weg zurücklegen läßt. Ähnlich genügen auch viele andere Naturgesetze exakt formulierbaren Maximal- und Minimalbedingungen. Ja mit Hilfe der Variationsrechnung läßt sich sogar zeigen, daß ein einziges teleologisches Gesamtprinzip, nämlich das von Leibniz zuerst aufgestellte der »kleinsten Aktion«, genügt, um alle Kausalprinzipien der Mechanik einheitlich abzuleiten. Diese exakte mathematische Entdeckung betrachtet Leibniz als ein Stück der transfiniten »*m a t h e s i s d i v i n a*«, das unserer menschlichen Vernunft gerade noch zugänglich ist. Und auf Grund dessen glaubt er sich dazu berechtigt, das Weltganze als ein einheitliches System von vollkommener teleologischer Rationalität zu betrachten. Die Welterschöpfung gründet sich sozusagen auf die Lösung des Universalproblems einer transfiniten Variationsrechnung, durch die Gott die beste unter allen »zusammen möglichen« Ideenkombinationen mathematisch exakt bestimmt hat, um sie dann in der wirklichen Welt zu realisieren — die beste, d. h. die, in der die größtmögliche Fülle aus den einfachsten Bedingungen entwickelbar ist und somit die höchste Harmonie, die vollendetste Einheit in der Mannigfaltigkeit, herrscht. Natürlich sind wir Menschen auch hierbei nicht imstande, das bis ins kleinste nachzuweisen und alle einzelnen empirisch beobachteten Unvollkommenheiten der Welt mit dem universellen metaphysischen Optimismus in Einklang zu bringen. Aber das ist auch gar nicht nötig; es genügt, daß wir a priori überzeugt sein dürfen, daß Gott als unendliche Vernunft imstande gewesen ist, die vom universellen Standpunkte des großen Ganzen gesehen beste unter den möglichen Weltideen auszuwählen, und daß er als unend-

liche Güte auch nicht anders gekonnt hat, als diese bestmögliche Weltidee in der Tat zu realisieren.

Diese mathematische Theodizee-Betrachtung, die für den barocken Charakter des Leibnizschen Denkens und auch religiösen Empfindens in mehreren Hinsichten charakteristisch ist, bringt auf naturphilosophischem Gebiet darüber hinaus eine bedeutsame Erweiterung der barocken Grundanschauung, insofern sie die vorher fast allein herrschende mechanisch-kausale Naturerklärung, ohne ihre wirklichen Leistungen verkümmern zu lassen, doch der Oberherrschaft einer höheren Gesamtauffassung, dem teleologischen oder finalen Weltverständnis, unterordnet. Gewiß lassen sich auch nach Leibnizens Ansicht alle kleinen Räderchen in der großen Maschine des Universums mit ihren sämtlichen einzelnen Bewegungen rein mechanisch, d. h. aus mathematisch-definiten Kausalgesetzen, erklären. Trotzdem aber ist das Weltganze kein bloßer Mechanismus, sondern höchstens eine Maschine in anderem Sinne, nämlich eine zweckvolle Zusammenfügung von einzelnen Teilen zu gemeinsamer Gesamtwirkung, also jedenfalls keine endliche Summe, sondern höchstens ein unendliches Integral physikalischer Kausalkräfte, das als Ganzes einen vom einzelnen wesensverschiedenen, finalen Charakter besitzt, ähnlich wie ja schon durch die Integration einer rationalen Funktion eine ganz andersartige, transzendente Funktion entstehen kann (z. B. $\int \frac{1}{x} dx = \ln x$). —

Indes, soweit auch Leibniz mit dieser Überbauung der kausalen durch die teleologische Naturauffassung über Descartes, Hobbes und Spinoza hinauskommt, so bleibt er dabei doch immer noch in der barocken Einseitigkeit des Wissenschaftsideals der »mathesis universalis« stecken, wenn er es auch aus dem Definiten ins Indefinite, ja ins Transfinite übersteigert. Es gibt aber eine bedeutsame Stelle in seiner Gedankenwelt, wo er sich mit klarem Bewußtsein über den Mathematismus des Barock erhebt und zum vollen Verständnis der in keiner Weise mehr rational konstruierbaren Eigenart des organischen und geschichtlichen Lebens ausdrücklich die Rückwendung von der abstrakten Universalität der mathematischen Ideenwelt zur konkreten Individualität und Totalität der faktischen Wirklichkeit verlangt. Mag er auch als strenger Logiker die zeitfreie Allgemeingültigkeit der »ewigen Wahrheiten« und die reine Idealität der formal-mathematischen Gesetze aufs höchste schätzen, so erkennt er doch als Biologe, Historiker und Wirklichkeitsphilosoph ebenso deutlich ihr Ungenügen zur inhaltlichen Erschöpfung der zeitlich realen Tatsachenwelt und zur vollen metaphysischen Ausdeutung des wahren Wesens der »individuellen Substanzen«. Denn auch die

feinsten Begriffe der exakten Wissenschaften sind, wie Leibniz bei den verschiedensten Gelegenheiten betont, bloße »*n o t i o n e s i n c o m p l e t a e*«, unvollständige Begriffe, die mit endlichen Mitteln die innere Unendlichkeit des wahrhaft Wirklichen anzunähern versuchen, aber selbstverständlich niemals die ganze konkrete Lebensfülle auch nur eines einzigen organischen Individuums, geschweige denn einer geschichtlichen Persönlichkeit oder gar die Totalität des göttlichen Allebens darstellen können. Sie zeichnen immer nur abstrakte Grundrisse oder tote Schemata und greifen aus dem unerschöpflichen Daseinsinhalt der ins Unendliche individualisierten Wirklichkeit höchstens die allgemeinsten Konturen heraus. Sie beschreiben, wie Leibniz selbst einmal sagt, gleich einem »Chronisten« mit einem beschränkten Wortschatz nur das »Gerippe« des geschichtlichen Lebens ohne lebendiges Fleisch und Blut.

Diese Lehre von der »Unvollständigkeit« der exakt-wissenschaftlichen Begriffe wird bei dem vermeintlichen Mathematiker Leibniz meist übersehen. Bekannter ist nur eine spezielle Folgerung daraus, nämlich Leibnizens Kritik an der metaphysisch-realen Bedeutung, die dem *R a u m* e in der gesamten sonstigen Barock-Philosophie, sowohl von Descartes und Spinoza, wie von Henry More und Newton, zugeschrieben wurde. Nach Leibniz ist der Raum vielmehr nur eine »*i d e a l e O r d n u n g*« der Beziehungen zwischen den gleichzeitig wirklichen Dingen, d. h. ein bloßes abstraktes Schema oder Koordinatensystem, das wir uns in die konkrete Realität zu ihrer exakten Bestimmung hineingezeichnet denken. Leibniz vergleicht es einmal mit den »*lignes généalogiques*«, mit einem Stammbaum, der den Abstammungszusammenhang einer Familie schematisch darstellt. In diesem Falle kommt niemand auf den Gedanken, den genealogischen Linien eine äußere Existenz zuzuschreiben, wenn auch in ihnen etwas Wirkliches ausgedrückt wird, nämlich die Fortpflanzung des Lebens in der Familie. Analog aber muß man auch die geometrischen Gebilde im Raum auffassen. Ihnen liegt zwar ebenfalls in gewisser Hinsicht etwas Wirkliches zugrunde, nämlich eine unendliche Menge von Kraftpunkten, die miteinander in Wechselwirkung stehen. Aber nur diese individuellen Kräfte und die sie umgebenden Kraftfelder sind wahrhaft wirklich, während der kraftentblöbte leere Raum nichts als eine gedankliche Abstraktion ist, eine ideelle Leerform, die dem mannigfaltigen reellen Wirkensinhalt der sämtlichen energiegeladenen Kraftfelder lediglich zum Zwecke ihrer begrifflichen Fixierung gleichförmig untergelegt wird.

Aber Leibniz rückt noch weiter von der barocken Überschätzung der Mathematik ab, indem er außer den geometrischen Körpern auch die physikalischen Kräfte als unvollständige Abstraktionen der menschlichen

Ratio erkennt, die keinesfalls ausreichen, um die volle Wirklichkeit der wahren metaphysischen Substanzen darzustellen. Zwar kommen ihr die dynamischen Begriffe der aktiven Kräfte, d. h. Energien, schon näher als die starren räumlichen Begriffe der geometrischen Physik Descartes'. Aber auch sie sind noch nicht die eigentlichen »primitiven Kräfte« oder »Entelechien« der Metaphysik, sondern, wie Leibniz sagt, nur »derivative Kräfte«, d. h. unselbständige Teilkräfte eines höheren Ganzen, das in Wirklichkeit teleologischer Art ist, und in dem die einzelnen kausalen Komponenten nur zum Zwecke der mathematischen Berechnung gedanklich unterschieden werden können. Die wahre metaphysische Wirklichkeit besitzt nach Leibniz, wie schon seine Wiederaufnahme des alten aristotelischen Wortes »Entelechie« andeutet, nicht mathematisch-physikalischen, sondern organischen Charakter. Seine Weltanschauung ist panvitalistisch, wenn er auch auf speziell naturwissenschaftlichem Gebiete den Vitalismus ablehnt und an der Forderung der exakten Kausalerklärung aller Einzelelemente des organischen Lebens festhält. Jedenfalls aber sind und bleiben diese mathematisch-physikalischen Elementarbegriffe immer »notiones in completae«, die nur als künstliche Instrumente zur äußerlichen Bestimmung und technischen Beherrschung der Natur erdacht und daher zum innerlichen Wesensverständnis der Wirklichkeit unzureichend sind.

Dagegen hält Leibniz wie Aristoteles die Art- und Gattungsbegriffe der Biologie, obschon sie auch nur Abstraktionen sind, doch schon für metaphysisch belangvoller, insofern sie natürlich vorhandene, konkrete Abstammungszusammenhänge beschreiben, die der organischen Wirklichkeit wesentlich zugehören. Das läßt sich schon aus der zitierten Stelle über die »genealogischen Linien« schließen. Leibniz hat aber auch ausdrücklich einmal, zur Widerlegung des Lockeschen Nominalismus, auseinandergesetzt, daß durchaus nicht nur eine künstliche Klasseneinteilung der Tier- und Pflanzenwelt durch willkürliche Zusammenfassung unter selbstgewählten Namen möglich sei, wie Locke unter Hinweis auf die fließenden Übergänge behauptet hatte, sondern daß die anschaulich gegebene Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Individuen und Arten auf der tatsächlichen gemeinsamen Abstammung beruhe und teils ontogenetische, teils phylogenetische Wirklichkeitszusammenhänge erkennen lasse. (Die von mir gebrauchten modernen Ausdrücke fehlen natürlich noch bei Leibniz, sachlich aber hat er auch die Lehre von der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Tierwelt wiederholt vertreten und einmal geradezu erklärt, die »Eidographie«, d. h. die Systematik der organischen Formen, könne erst durch die Untersuchung des Ursprungs der Arten im Zusammenhange

mit der »Geschichte der Welt als eines Individuums« zur Vollkommenheit gebracht werden.)

Volle Wirklichkeitsnähe allerdings besitzen erst die *notiones completae* der einzelnen Individuen, d. h. die Ganzheitsbegriffe, die je das ganze Leben eines bestimmten Organismus zur Funktionseinheit eines »individuellen Gesetzes« zusammenfassen, ähnlich wie die gesamte Wirksamkeit einer derivativen Naturkraft sich einem universellen mathematischen Gesetze unterordnen läßt, nur daß es sich jetzt nicht um eine definite Kausalfunktion handelt, sondern um einen unendlich komplizierten teleologischen Ganzheitszusammenhang. Solche »vollständigen Begriffe« und »individuellen Gesetze« sind die aller »individuellen Substanzen« oder »primitiven Krafteinheiten«, die Leibniz als metaphysische »Monaden« der wahren Wirklichkeit zurechnet. Die beste deutsche Übersetzung des Wortes Monade im Leibnizschen Sinne ist also »Lebens-einheit«. Der Ausgangspunkt dieser Begriffsbildung ist die Anschauung des Lebenszusammenhanges eines tierischen Individuums, und nach Analogie der Organismen, die auf der Stufenleiter der Wesen in der Mitte stehen, betrachtet Leibniz einerseits die niederen Monaden (die den anorganischen Körpern substantiell zugrunde liegen) als zwar noch nicht wirklich lebendige, aber lebensfähige Keimkräfte, andererseits die höheren Monaden (die z. B. in den menschlichen Leibern außer dem organischen Lebens- noch einen selbstbewußten Ich-Zusammenhang begründen) als Lebens-einheiten geistiger Art, die aber doch, ebenso wie die physischen Monaden, je eine besondere »geprägte Form, die lebend sich entwickelt«, besitzen und von einem individuellen Schicksals-»Dämon« in einer »unveränderlich« vorbestimmten Bahn festgehalten werden — »nach dem Gesetz, wonach sie angetreten«. —

Aber wie paßt denn nun diese panvitalistische Metaphysik der individuellen Entelechien zu der universalmathematischen Weltgesetzlichkeit, von der Leibniz ausgegangen ist? Scheint es nicht, daß seine Gedankenwelt trotz des kontinuierlichen Zusammenhanges der einzelnen Denkschritte schließlich doch in zwei widersprechende Hälften auseinanderfällt: hier universelle Einheit, dort individuelle Mannigfaltigkeit; hier ewige Wahrheit, dort zeitliche Tatsächlichkeit; hier logisch-mathematisches Gesetz, dort organisches und geschichtliches Einzelleben? Und wird nicht der Widerspruch sogar noch verschärft dadurch, daß bald der einen, bald der anderen Seite die metaphysische Wahrheit zugeschrieben wird?

Nein, solcher krasse Dualismus, der freilich die Gedankenwelt vieler Barock-Menschen schmerzhaft zerreißt, kann keinesfalls das letzte Wort des harmonischen Synthetikers Leibniz sein. Ihm ist es

vielmehr zum Schlusse doch gelungen, die schroffen Antithesen des barocken Denkens endgültig in einer höheren Einheit »aufzuheben«. Schon der bisherige Gedankengang enthält verschiedene Vorarbeiten für die schließliche Überwindung des Gegensatzes zwischen der unendlichen Vielheit der individuellen Entelechien und der vollkommenen Einheit des universalmathematischen Weltgesetzes. Denn auch diese Einheit ist ja, wie wir hörten, selbstverständlich nicht die einer abstrakten analytischen Funktionsformel, in die man nur noch verschiedene Zahlen zur Bestimmung der einzelnen Funktionswerte einsetzen kann, sondern eine konkrete organische Lebensganzheit, die sich in zahllose qualitativ unterscheidbare Glieder und Zellen spezialisiert; und ganz entsprechend ist die Vielheit der Monaden nicht eine endliche Anzahl von diskreten Punkten oder Atomen, die nur durch die räumliche Lage oder Form voneinander abweichen, sondern eine transfinite Menge von primitiven Kräften, deren Lebensgesetze nicht der Form, aber dem Inhalt nach kontinuierlich variieren. Wenn man diesen Gedankengang zu Ende denkt, so verschwinden die Gegensätze, und man erkennt, daß einerseits das große All nur eine universelle Monade ist, deren unendliche Sphäre sich überall punktuell konzentrieren kann, und umgekehrt schon die geringste Monade ein individuelles All, das an seiner Stelle ein vollgültiger Repräsentant des gesamten Weltganzen ist.

Damit bin ich beim letzten und umfassendsten Weltgedanken Leibnizens angelangt, der seine ganze Gedankenwelt zur synthetischen Einheit zusammenschließt und uns daher am besten als perspektivisches Zentrum dienen kann, um seine Philosophie zum Schluß noch einmal in einer Gesamtschau zu überblicken.

Auch der Begriff der Repräsentation ist wieder einmal auf tiefste im Geiste der Barock-Kultur verwurzelt, und doch hat Leibniz gerade in diese zeitbedingte Gedankenbildung einen philosophischen Gehalt zu legen vermocht, der über alle Schranken des barocken Denkens hinaus zum dauernden Besitz der Menschheit geworden ist. — Eine der höchsten Aufgaben des Königs im Barockzeitalter ist die Repräsentation seines Staates, die konzentrierte Darstellung der unpersönlichen Gesamtpolitik in einer einzigen Person, der solcher Wert beigemessen wird, daß Bossuet für Ludwig XIV. den Satz prägen konnte: »l'état c'est moi.« Aber es gibt neben und unter dem König noch viele andere Repräsentanten des Staates: die Botschafter und Gesandten als seine bevollmächtigten Statthalter in den fremden Ländern, ferner die zahlreichen Staatsbeamten als seine beauftragten Stellvertreter an den einzelnen Orten des Landes. Nach dieser Analogie denkt sich Leibniz auch das Stufenreich der Monaden als einen

weltumfassenden Einheitsstaat, in dem die höchste Monade, Gott, wie ein absoluter Monarch alle Regierungszweige zentral vereinigt und das ganze Reich persönlich repräsentiert; aber auch die unzähligen anderen Monaden höheren oder niederen Ranges sind, obwohl von verringerter Macht und Würde, doch ebenfalls Statthalter des ganzen Universalstaates, jeder an seinem Platze.

Mit dieser politischen Quelle des Leibnizschen Repräsentationsbegriffes vereinigt sich eine zweite, ganz andersartige, aber im Barock ebenso hochgeschätzte, nämlich aus der Mathematik. Leibniz selbst weist gern auf ein geometrisches Beispiel hin, um zu verdeutlichen, was er mit der vielfältigen »Darstellung« des Universums von den verschiedenen »Standpunkten« der Monaden meine: es sei, wie wenn derselbe Kreis je nach der Wahl des Projektionszentrums und der Bildebene durch ganz verschiedene Kegelschnitte, bald Ellipsen, bald Parabeln, bald Hyperbeln, perspektivisch abgebildet werde. Doch scheint mir dies Beispiel insofern nicht gut gewählt, als es zu dem Mißverständnis verführen kann und auch wirklich verführt hat, daß die Weltperspektiven der einzelnen Monaden nur quantitativ voneinander verschieden wären, etwa in der größeren oder geringeren Bewußtseinsintensität, mit der die dem besonderen Standpunkte näheren oder ferneren Weltregionen abgebildet würden, von der hellsten Klarheit und Deutlichkeit bis zur dunkelsten Verworrenheit und dumpfen Unbewußtheit. Solche quantitativen Unterschiede gibt es gewiß auch, aber viel entscheidender sind die qualitativen Abweichungen in der Darstellungsweise der einen »großen« durch die unzähligen »kleinen Welten«. Die eigentliche Meinung Leibnizens scheint mir daher besser durch ein anderes Bild veranschaulicht zu werden, nämlich durch das Verhältnis der reinen zur angewandten oder der formalen zur anschaulichen Mathematik. Eine und dieselbe algebraische Gleichung kann zur Lösung von Aufgaben aus den verschiedensten Lebensgebieten dienen. Dieselbe Gleichung kann außerdem aber auch von der analytischen Geometrie als Kurvengleichung sowie von der Physik als Formel von Naturgesetzen, und zwar wieder aus den mannigfachsten Wirklichkeitsregionen, gedeutet werden. In diesen Fällen besteht das Verhältnis der »logischen Isomorphie«, auf Grund deren ein und derselbe Satz der formalen Mathematik in die verschiedensten Gebiete der anschaulichen Mathematik sozusagen »übersetzt« werden kann, die zu diesem Zwecke nur »formal äquivalent« sein müssen, aber inhaltlich völlig disparat sein können. Über dies für die moderne Mathematik grundlegende Verhältnis war sich Leibniz schon vollkommen klar. Und zwar hat er beides mit gleicher Deutlichkeit erkannt, einerseits den großen Wert der Formalisierung der Mathematik, d. h. der reinen Herausarbeitung

ihres abstrakten Begriffsgerüsts oder ihrer logischen Struktur, andererseits die Unentbehrlichkeit ihrer Veranschaulichung, d. h. teils ihrer Anwendung auf bestimmte Realitätsgebiete, teils ihrer symbolischen Darstellung durch eine sinnlich faßbare Zeichenschrift. Dem ersten Ideal dient seine formal-mathematische »*scientia generalis*«, dem zweiten seine anschaulich-symbolisierende »*characteristica universalis*«.

Die weitere Auswertung dieser logisch-mathematischen Erkenntnisse führt Leibniz nun wieder zu einem höheren Ausbau seiner metaphysischen Gedankenwelt. Ebenso wie in der definiten Mathematik des menschlichen Denkens das begriffliche Gerippe und die anschauliche Gestalt oder das sinnliche Symbol untrennbar zusammengehören und aufeinander angewiesen sind, so hat auch die transfinite universalmathematische Ideenwelt der Möglichkeiten ein »Bedürfnis« nach lebendiger Verwirklichung, eine Art »Streben zum Dasein«, nämlich zur Gestaltwerdung in einzelnen menschlichen Gedankenwelten und sonstigen individuellen Weltperspektiven realer Monaden; und umgekehrt ist diesen potentiell unendlichen »kleinen Welten« die aktuell unendliche Wahrheitswelt Gottes unentbehrlich als ideales Ziel ihrer unendlichen Annäherung sowie als fester, gemeinsamer Halt ihrer schwankenden, mannigfach zersplitterten »Ansichten«.

Auch in der Metaphysik betont Leibniz wieder beide Seiten gleich stark: Ebenso wie in der Mathematik die einheitliche Formalisierung und die vielseitige Veranschaulichung oder in der Politik die abstrakte Staatseinheit und die konkrete Mannigfaltigkeit ihrer persönlichen Repräsentationen, so sind auch in der wahren Wirklichkeit die eine universelle Weltgesetzlichkeit und die unzähligen individuellen Lebenseinheiten nur mit und durcheinander bestandfähig. Einerseits bleibt die universalmathematische Einheit des Allgefüges oder der logischen Weltstruktur stets das tragende Fundament der gesamten rational konstruierten Gedankenwelt Leibnizens. Auf dieser einheitlichen Struktur beruht die ewige Wahrheit, ideale Allgemeingültigkeit und vernünftige Notwendigkeit, ohne die den zufälligen Tatsachen und real begrenzten Einzelwesen der zeitlichen Wirklichkeit jede Sicherheit und jeder Zusammenhang fehlen würde. Aber auf der anderen Seite ist sie doch nur eine logisch-formale Möglichkeit, eine inhaltlose Form oder ein leeres Schema, wenn sie nicht durch die individuelle Mannigfaltigkeit repräsentativer Gestalten anschaulich verwirklicht oder lebendig erfüllt wird. Und die geforderte Verschmelzung dieser beiden Seiten geschieht bei Leibniz nun eben durch den vielseitigen Begriff der Repräsentation, der sowohl mathematische Darstellung wie psychologische Vorstellung, projektive Abbildung wie per-

sönliche Stellvertretung bedeuten kann. Das Weltganze ist nach Leibnizens Gesamtansicht die Darstellung eines einzigen universellen Begriffssystems in einer unendlichen Menge strukturell gleichförmiger Repräsentationen, aber in den verschiedenartigsten, mehr oder minder verkürzten und verzerrten Perspektiven, in den mannigfachst spezialisierten und individualisierten Auffassungen, Stimmungen und Erlebnisweisen; auf der untersten Stufe beginnend mit den noch *u n t e r* bewußten Widerspiegelungen des allgemeinen Weltgeschehens in den einzelnen, nur »lebensähnlich« wirkenden physischen Energieeinheiten, dann fortschreitend zu den »petites perceptions« und »appétits«, d. h. den *u n e n d l i c h* *s c h w a c h* bewußten Empfindungen und Begehungen der niederen Organismen, weiter zu den klareren Wahrnehmungs- und Strebungswelten der bewußten Tierseelen und den teilweise schon ganz klaren und deutlichen Gedanken- und Willenswelten der *s e l b s t* *b e w u ß t e n* Menschegeister, endlich auf der höchsten Stufe abschließend mit der vollkommen evidenten, von hellstem Bewußtseinslicht durchstrahlten Ideen- und Idealwelt der allwissenden und allwirkenden Gottheit.

Dieses Leibnizsche Weltsystem, in dem ein und derselbe *a b s t r a k t e* *W e s e n s g e h a l t* in einer unübersehbaren *k o n k r e t e n* *G e s t a l t e n f ü l l e* zu lebendigster Erscheinung kommt, vereinigt die Gegensätze von mathematischer Universalgesetzlichkeit und organisch-geschichtlicher Individualität, formal-begrifflicher Wahrheitsgeltung und anschaulicher Wirklichkeit zu einer vollkommenen viel-einheitlichen Harmonie und gelangt über die widersprechenden Einseitigkeiten der Barock-Metaphysik hinaus zu einer allumfassenden, für immer bedeutsamen philosophischen Gesamtanschauung, die man vielleicht kurz als »*o b j e k t i v e n* *P e r s p e k t i v i s m u s*« bezeichnen kann. Der Leibnizsche Grundgedanke von der perspektivischen Subjektivierung der einen wahren Objektität scheint mir auch heute noch geeignet, um im Kampfe der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Richtungen einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus es möglich ist, jeder *i h r* Recht zu geben. Denn dieser objektive Perspektivismus steht über den Gegensätzen des an den exakten Naturwissenschaften orientierten Mathematismus und des aus den geschichtlichen Geisteswissenschaften entspringenden Historismus, oder allgemeiner den Gegensätzen des absoluten Universalismus und des relativierenden Individualismus, jenseits auch des Widerstreites von Idealismus und Positivismus, Phänomenalismus und Realismus. Vom Standpunkte Leibnizens aus hat es ja keinen Sinn mehr zu fragen, welches denn nun die wahre Wirklichkeit sei: die formale Einheit der universalmathematischen Ideenwelt oder die anschauliche Vielheit der individuellen Erscheinungs-

welten, sondern beides gehört untrennbar zusammen. Die an und für sich tote ideale Wahrheit wird lebendige Wirklichkeit erst durch und für die realen Individuen, deren subjektive Erlebniswelten wiederum wegen ihrer Repräsentation der objektiven Geltungswelt als »phaenomena bene fundata« zu betrachten sind, d. h. nicht als subjektive Einbildungen, sondern als objektiv begründete Erscheinungen der einen wahren Wirklichkeit. Es besteht keine zeitlose Ideenwelt der ewigen Wahrheiten außerhalb der zeitlich realisierten Tatsachen und kein transzendentes Reich der »Noumena« jenseits der empirischen »Phainomena«, sondern das vermeintlich »An-sich-Seiende« ist lediglich das »Für-alle-Geltende«, das aus den unzähligen konkreten Anschauungswelten der individuellen Subjekte aller Arten durch fortschreitende generalisierende und formalisierende Abstraktion zu guter Letzt als die allgemeingültige logische Struktur oder der objektive Wahrheitskern herausgearbeitet werden kann.

Das ist, wie mir scheint, der überzeitlich bedeutsame Gehalt der Lehre von den individuellen Monaden und ihrer prästabilierten Universalharmonie. Aber ich halte es für ebenso beachtenswert, daß Leibniz, wie uns zuletzt noch wieder der Repräsentationsbegriff gezeigt hat, seine zeitüberlegene Gedankenwelt doch in einem durchaus zeitgebundenen Denkverfahren begründet und in Gestalt eines typisch barocken Begriffsbäudes dargestellt hat, ja daß er gerade als geschichtlich bedingter Mensch zugleich für alle Zeiten gelebt und gedacht hat. Leibniz bestätigt damit auch in seiner persönlichen Existenz die sachliche Grunderkenntnis, daß es eine zeitfreie »Wahrheit-an-sich« gar nicht gibt, daß wir Menschen also immer nur als treue Söhne unserer Zeit wie unseres Volkes nach der »Wahrheit-für-uns« suchen können, die aber doch, eben im zeitlichen Erlebnis, das ewig Geltende selbst offenbart. Gerade durch wahre Zeitverbundenheit führt der Weg zu wirklicher Zeitüberlegenheit.

DIE VORBEREITUNG DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES IN HEGELS JENENSER SYSTEMENTWÜRFEN.

VON

JUSTUS SCHWARZ.

Die leitenden Ideen, denen Hegel in seinem Philosophieren nachstrebte, sind in keinem seiner Werke so eindrucksvoll, umfassend und mit lebensvollster Begründung zur Darstellung gekommen, wie in der Phänomenologie des Geistes. Hegel hatte, als er dies Werk niederschrieb, den Standpunkt erreicht, von dem aus er seine philosophischen Impulse endgültig begrifflich zu formulieren und mit gesammeltem Einsatz seiner Zeit entgegenzustellen vermochte. Ehe er daran ging, seine philosophische Idee auf alle geistigen Bereiche des abendländischen Kulturkreises anzuwenden und in einem enzyklopädischen System der Philosophie zu bewähren, gab er in der ursprünglich als Einleitung zu diesem System gedachten Phänomenologie einen gewaltigen Überblick über seine geistige Welt ¹⁾.

Die Phänomenologie des Geistes ist der Abschluß der Hegelschen Jugendgeschichte, die gereifte Frucht seiner philosophischen Lehrjahre. Zum erstenmal ist Hegel hier ein ganz eigener, der großen Führern und Vorgängern gegenüber, einem Plato, Aristoteles, Schelling, von denen er gelernt und denen er nachgestrebt hatte, mit Entschiedenheit einen eigentümlichen metaphysischen Standpunkt behauptet. Gleichzeitig aber ist die Phänomenologie selbst noch das letzte Stadium des Hegelschen Werdens; daher der einzigartige Charakter dieses Werkes, das ganz Persönliches und umfassend Allgemeingültiges in sich vereinigt. Als die Odyssee seines Geistes hat Hegel selbst einmal die Phänomenologie bezeichnet; er tut in ihr die letzten Schritte, die ihn zum Standpunkt

¹⁾ Über die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes, vgl. die neuerdings veröffentlichten Forschungen von Th. Haering.

seines Systems — seiner metaphysischen Heimat — hinführen, indem er »erinnernd« die Erfahrungen seines geistigen Wegs zusammenfaßt.

Aus dem lebendigen Werden des Hegelschen Geistes heraus ist die Phänomenologie zu verstehen. Hegels philosophische Entwicklung ist für dies Werk die gegebene Einführung. Sie zu verfolgen ist uns durch die Veröffentlichung der überlieferten Handschriften aus Hegels Jugendzeit möglich geworden. Vor allem aufschlußreich für das Verständnis der Entwicklung, die in der Phänomenologie zum Abschluß kommt, sind die neuerdings von Hoffmeister herausgegebenen Jenenser Systementwürfe ¹⁾. Es erhellen sich uns durch sie die bestimmenden Motive jener geistigen Wandlung Hegels, die von seinem ersten Biographen als die »phänomenologische Krisis des Systems« bezeichnet wurde ²⁾. Wir können in der Folge der Jenenser Niederschriften das Heraufkommen der geistigen Erfahrungen beobachten, die zu einer Umbildung von Hegels ursprünglicher Metaphysik den Anlaß gaben und dann in der Phänomenologie des Geistes ihren reifen Ausdruck gefunden haben. — Im Verfolg der geistigen Entwicklung, durch die Hegel von dem Standpunkt seiner ersten Jenenser Zeit, einer der Schellingschen Identitätsphilosophie nahestehenden Metaphysik der Vernunft, zur Philosophie des absoluten Geistes geführt wurde, zeigt es sich, daß Hegels philosophisches Christentum und seine Idee vom Denken aus einer einheitlichen metaphysischen Erfahrung hervorgegangen sind. Die Ausgangspunkte und wegweisenden Impulse dieser geistigen Erfahrung, die entscheidend die endgültige Gestaltung von Hegels Philosophie bestimmt hat, sollen im folgenden an Hand von Hegels Jenenser Niederschriften dargestellt werden.

I.

Die Philosophie, die Hegel in den Aufsätzen seiner ersten Jenenser Zeit aphoristisch darstellt, dort oft in künstlerisch geprägten Formulierungen aufleuchten läßt, aber gleichzeitig in seinen Vorlesungen durch mühsame systematische Arbeit zu begründen versucht, hat zu ihrem wesentlichen Gegenstand das Sein und Wirken der schöpferischen Weltvernunft. Die Wirklichkeit in allen ihren Gestalten sieht Hegel durchdrungen von einem ideellen Geschehen, durch das sie zu dem gebildet wird, was sie ist; in allem Sein ist ihm ein Werden, in allem Vorhandenen ein Produzieren, in allem Endlichen ein Unendliches — die wirkende Vernunftidee erkennt-

1) Hegel, Jenenser Realphilosophie I und II, herausgegeben durch J. Hoffmeister.

2) Rosenkranz, »Hegels Leben«, S. 201 ff.

lich ¹⁾. Dieses Ideenwirken im Grunde des Seins ist für Hegel das eigentlich Reale, demgegenüber das Material, an dem es sich vollzieht, und die Produkte, die es herausstellt, keine eigene Wirklichkeit und selbständigen Bestand haben. — Die metaphysische Grunderfahrung, von der Hegel in seinem System ausgeht, ist eine absolute, welterschöpfende Vernunfttätigkeit, mit der sich die Philosophie durch eigene aktive Vernunftkenntnis verbindet; sie erfaßt in den Werken der Weltvernunft »Geist von ihrem Geist« ²⁾. Zu dem schöpferischen Leben im Grunde der Welt hat sie den Zugang, »weil sie selbst es ist, die sich als Natur und als Intelligenz produziert und sich in ihnen erkennt« ³⁾. Das Wesen der philosophischen Erkenntnis ist schöpferische »Tat« ⁴⁾, — ein Schaffen, in dem sich das absolute Schaffen fortsetzt.

Mit dem Ausgang Hegels von der Idee einer absoluten Vernunfttätigkeit steht in einem gewissen Widerspruch die systematische Gestalt, in der seine Philosophie zunächst auftritt. Es ist die in der Zusammenarbeit mit Schelling konzipierte Gestalt der sog. Identitätsphilosophie. Das tragende Prinzip dieses Systems ist nicht die absolute Tätigkeit, sondern eine Vernunftanschauung von stark künstlerischem Gepräge. Hegel konstruiert die Vernunft als eine systematische Mitte, die sich in entgegengesetzten Bereichen, einem realen und einem idealen, entfaltet, diese wieder in einer übergreifenden Ganzheit in sich zusammenfaßt. In einem gestuften und gegliederten Ganzen des Seins, einem »Universum«, stellt das Absolute »sich objektiv dar« ⁵⁾. Nur in diesem Ganzen, der »vollendeten Totalität« ⁶⁾, ist nach Hegels Überzeugung die Wahrheit lebendig. Die Welterscheinungen, als isolierte genommen, sind ihrer Wahrheit entfremdet. Diese schwebt über ihnen als ein Fremdes, Transzendentes. Aber aus ihrem »ganzen auseinandergeworfenen Bilde . . . strahlt . . . die Idee der Totalität sich wieder«; sie erkennt sich darin und schaut sich darin an. In dieser absoluten Anschauung ist die Endlichkeit der Dinge, die in ihrem Abgetrenntsein von der absoluten Wahrheit besteht, aufgehoben. Die Endlichkeiten sind erkannt als »Raden des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt« ⁷⁾. Die Philosophie erhebt sich zu dieser Anschauung der Wahrheit, so wie es auf ihre Weise Kunst und Religion tun, indem sie sich mit dem tieferen Leben der Welt, dem Werdeleben der schöpferischen Idee vereinigt. Ihr Erkennen ist, wie Hegel sagt, »ein lebendiges Anschauen des

1) Hegel, Werke I, S. 177, 202, 257 ff.

2) Werke I, S. 172.

3) A. a. O. S. 257.

4) A. a. O. S. 182, 199, vgl. auch 169, 171, 174, 195.

5) A. a. O. S. 269.

6) W. I, S. 415.

7) W. I, S. 196.

absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm«¹⁾. — Ihren der künstlerischen Welterfahrung verwandten Charakter zeigt die Anschauung, in der Hegel in seiner ersten Jenenser Zeit die absolute Wahrheit sucht, in verschiedener Richtung. Sie ist nicht rein ein Ergebnis des selbstbewußten Denkens, sondern bewußtes und bewußtloses Produzieren sollen in ihr vereinigt sein²⁾. Die Art, in der Hegel diese philosophische Anschauung betätigt, steht Schellings von ahnender Phantasie beflügelter Weltkonstruktion nahe. Zumal in den naturphilosophischen Teilen des Systems scheint Hegels Spekulation oft von dichterischer Einfühlung und Naturbeseelung nur durch die Konsequenz der methodischen Durchführung unterschieden zu sein. Der absolute Gegenstand und das abschließende Glied des Systems ist die sittliche Gemeinschaft, die Hegel als ein kunstwerkhaftes Ganzes, eine »schönste Gestalt«³⁾ auffaßt, bzw. das metaphysische Geschehen, das dieser Gemeinschaft zugrunde liegt. Hegel kennzeichnet es als eine »Tragödie, die das Absolute ewig mit sich selbst spielt: daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt«⁴⁾. Die anschließenden Ausführungen über die metaphysische Bedeutung der antiken Tragödie zeigen, daß Hegel in seinem Werke ein Analogon zu den athenischen Staatsschauspielen geben will: Darstellung der das Leben des Volkes regierenden geistigen Mächte, ihres Konfliktes und ihrer Versöhnung. Katharsis, Läuterung der Seele durch die geistige Anschauung der Totalität, eine der tragischen Erschütterung tief verwandte Teilnahme am Leben und Schicksal der Welt will Hegel durch seine Philosophie wecken.

Die phänomenologische Wendung in Hegels Philosophieren ist dadurch gekennzeichnet, daß der ästhetische Einschlag in seiner Weltbetrachtung zurücktritt und an seiner Statt das Motiv des als Idee in der Welt wirkenden Geistes den Aufbau und den inneren Gehalt der Hegelschen Philosophie entscheidend bestimmt. Hegel erkennt die Grenzen und die Gefahren einer geistigen Haltung, die in einer ästhetischen Welterfahrung die höchste Offenbarung der Wahrheit sieht. In der Realphilosophie von 1805 ist die Grenze der Kunstwelt zuerst entscheidend ausgesprochen. »Die Kunst«, so heißt es hier, »erzeugt die Welt als geistige und für die Anschauung. Sie ist der indische Bacchus, der nicht der klare sich wissende Geist ist, sondern der begeisterte Geist, der sich in Empfindung und Bild einhüllende, worunter

1) W. I, S. 270.

2) A. a. O. S. 195.

3) A. a. O. S. 422.

4) A. a. O. S. 386.

das Furchtbare verborgen ist. Sein Element ist die Anschauung . . . «¹⁾. Die künstlerische Welt-»anschauung« ordnet Hegel nun einer höheren Manifestation der Wahrheit unter, dem »handelnden, seiner selbst gewissen Geist«²⁾. Den handelnden Geist, der sich als solchen erfaßt, nennt Hegel »das Selbst«³⁾. Die Selbsterfassung des Selbstes vollzieht sich im Denken; ihr reiner Ausdruck ist das Ich⁴⁾.

Mit der Erfahrung vom Selbst tritt in Hegels Gedankenwelt als Träger des wirkenden Geschehens in der Welt und als sein zentraler Sinn das persönliche Subjekt hervor. Eine Wandlung in Hegels Stellung zum Subjektiven hat sich vollzogen; diese Stellung war bisher maßgebend bestimmt von dem Willen, alles ängstliche und eitle Festhängen des Individuums an sich selbst und seinem endlichen Dasein zu überwinden und ein im Ewigen verwurzeltes Sein zu gewinnen. »Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbst-Etwas-seins«, was Hegel hier mit »Sinnlichkeit« gleichsetzt, soll versinken »vor dem Denken und Schauen des Ewigen«⁵⁾. Der Verzicht auf alles Bloß-Subjektive und Individuelle galt Hegel seit seiner Wendung vom »Ideal des Jünglingsalters«⁶⁾ zur Philosophie der objektiven Vernunft als die Voraussetzung für das Erkennen der Wahrheit. Sittlichkeit faßte Hegel dementsprechend als absolute Selbst-entäußerung: ein Dasein, in dem der Einzelne »ganz ohne Rücksicht auf sich«⁷⁾ nur in der Anschauung eines höheren geistigen Geschehens lebt und als dessen Träger sich fühlt und betätigt. — In schroffem Gegensatz zu aller zeitgenössischen Morallehre wollte Hegel dem Individuum nur, sofern es Glied eines übergreifenden Ganzen ist, metaphysische Bedeutung zuerkennen. Nicht der fürsichseiende Einzelne, sondern das Ganze einer schönen Gemeinschaft ist die Stätte der Verwirklichung des Sittlichen⁸⁾ und nur, sofern in dem Individuum, »wie in einem Epaminondas, Hannibal, Cäsar . . . eine Seite der Idee des Ganzen« in verstärktem Maße hervortritt, kann es eine absolute Bedeutung gewinnen⁹⁾. Dem schöpferischen Werden gegenüber, in dem sich die Vernunft in der Welt durchführt, bedeutet das einzelne Subjekt nur ein Material.

Gegenüber dieser Auffassung vom Menschen, die das Individuum nur

1) Jenenser Realphilosophie II, S. 265.

2) So in der Phänomenologie des Geistes, W. II, S. 600; vgl. hierzu Jenenser Realphilosophie II, S. 266, 263.

3) Der Begriff kommt zuerst vor Jenenser Logik, S. 185.

4) Jenenser Realphilosophie II, S. 267, 272; W. II, S. 26.

5) W. I, S. 103.

6) Brief an Schelling vom 2. November 1801.

7) W. I, S. 422.

8) A. a. O. S. 396.

9) A. a. O. S. 399.

kennt als verschlungen in den Prozeß eines überpersönlichen Werdens, macht sich in Hegels Schriften der Jenenser Zeit in steigendem Maße ein Verständnis für das metaphysische Eigenwesen des Subjekts geltend. Hegel erfährt eine tiefere Wirklichkeit und mit ihr eine höhere Aufgabe des Menschen: das Selbst-sein. Das Gebot, das ihn bisher leitete, das beschränkte Einzeldasein des Subjekts in der Hingabe an ein überpersönliches Geschehen zu opfern, hat seine metaphysische Voraussetzung und umfassendere Verwirklichung in dem Willen, sich als ewiges Selbst zu finden. Die Bestimmung des Menschen, so erkennt Hegel jetzt, wird nicht erfüllt durch eine Hingabe, die den Menschen entselbstet, indem sie nicht mit klarem Bewußtsein, sondern »eingehüllt in Empfindung und Bild« geschieht. Wahre Selbstentäußerung ist nur auf dem Grunde des bei sich-seienden Selbstbewußtseins möglich, wenn der Mensch »mit Wissen und Willen der Wirklichkeit erstirbt, um das Ewige zu erwerben«¹⁾.

In der Erfahrung des Selbstes ist Hegel ein neuer Bereich metaphysischer Wirklichkeit und ein neuer Aspekt für alles Weltgeschehen aufgetan. Das Werden zum Selbst, das Hegel nun als den tieferen Zug und das Ziel der menschlichen Entwicklung erkennt, umschließt ein Doppeltes: einen eindeutig unumkehrbaren Weg der Entwicklung und eine absolute Wahrheit, die diesem Weg die Richtung gibt.

Während das unpersönlich gefaßte Weltgeschehen seinem Wesen nach zeitlos und geschichtslos ist, ein kosmisches Kreisen, in dem das Absolute »ewig mit sich selbst spielt«²⁾, ist mit der Idee des werdenden Selbstes die Dimension des Geschichtlichen beschritten. Das Selbst verwirklicht sich in der Geschichte; durch die in der Menschheitsgeschichte wirksamen Ideen wird der Mensch auf den Weg seines Selbstwerdens geführt. In Fortbildung der Lessingschen Idee von der Erziehung des Menschengeschlechts versteht Hegel die Geschichte als die fortschreitende Offenbarung einer geistigen Substanz, durch die der Mensch erst sich selbst gegeben wird. Die Entwicklung der Menschheit ist geleitet von einer schaffenden Ideenwelt, deren zentraler Sinn und absolute Manifestation der Christus ist. In Christus ist die Gottheit als das Selbst aller hervorgetreten. »Er ist ein Mensch, der gemeines räumliches und zeitliches Dasein hat. Und dieser Einzelne sind alle Einzelnen«³⁾. So wie jeder bei Christus aufgenommen ist als ein Glied seines Leibes und seiner Gemeinde, so ist jeder durch ihn zu sich selbst, zu seinem ewigen Wesen und seiner absoluten Bestimmung gerufen. Diese Bestimmung ist ein Le-

1) Jenenser Realphilosophie II, S. 270.

2) W. I, S. 386.

3) Jenenser Realphilosophie II, S. 266.

ben, in dem Allgemeinheit und Einzelheit, Selbstentäußerung und Selbstsein untrennbar verbunden sind. Das Sein, in dem diese Gegensätze vereinigt sind, ist als Möglichkeit im metaphysischen Wesen des Menschen beschlossen. Durch Christus, den Gott, der Mensch und wirkliches Selbst wurde, ist diese Möglichkeit zur Verwirklichung gerufen. »Die absolute Religion ist das Tiefe, das zutage herausgetreten ist. Diese Tiefe ist das Ich«¹⁾. Das Ich, als Ausdruck dieser Tiefe begriffen, bedeutet »die untrennbare Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen«²⁾, die das Leben der Wahrheit ist. Christus, der Führer zur Wahrheit, offenbart dem Menschen diese absolute Möglichkeit seiner Selbst; so gibt er ihm das Ich.

Das Ich, der Ausdruck einer vom Christusgeist erfüllten Existenz, ist für Hegel gleichzeitig »der Begriff«³⁾, die Grundlage und der Ausgangspunkt des philosophischen Denkens. Hegels philosophisches Christentum und seine von daher bestimmte Deutung des geschichtlichen Werdens stehen im innigsten Zusammenhang mit seiner Idee vom Denken. Aus einer einheitlichen metaphysischen Erfahrung ist beides hervorgegangen. Für das Verständnis dieses Zusammenhangs ist die Betrachtung von Hegels Jenenser Niederschriften und der in ihnen sich dokumentierenden philosophischen Entwicklung in höchstem Maße aufschlußreich.

II.

In der metaphysischen Erfahrung, aus der der Begriff des Subjekts als Selbst im Sinne der Phänomenologie des Geistes hervorgegangen ist, läßt sich eine doppelte Wurzel dieser Idee unterscheiden: eine Problematik vorbereitender Art und eine positive Lösung, die dieser Problematik durch eine geschichtlich-metaphysische geistige Anschauung zuteil wird.

Das Problem, in dem das Selbst sich — noch unerkant — geltend macht, und gleichsam seinen Schatten über die Hegelsche Gedankenwelt wirft, ist die Frage des Negativen im Erkennen der Vernunft. Hegels Metaphysik der Vernunft gründet in der Überzeugung, die ihm mit Fichte und Schelling gemeinsam ist, daß die philosophische Erkenntnis als ein Ganzes des Wissens sich aus sich selbst aufzubauen habe. Der besondere Weg, auf dem Hegel die Idee einer in sich autarken Vernunftwissenschaft durchführt⁴⁾, hat zum Ausgangspunkt

1) Jenenser Realphilosophie II, S. 267.

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

3) A. a. O. S. 267.

4) Über die problemgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen diese Hegelsche Methode steht, vgl. R. Kroner, »Von Kant bis Hegel« II. Hegels Weg zu seiner Metaphysik der Vernunft habe ich dargestellt in meiner Dissertation, »Die anthropologische Metaphysik des

das Nichtsein, die Unwahrheit und Unwirklichkeit allen Erkennens, das der Idee der Vernunfttotalität entbehrt und im Bereich der »Beschränkungen«¹⁾, d. h. von Einzelheiten, die nicht in ihrem lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen des Seins begriffen sind, verharret. »In der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigentümlichkeiten ‚hat‘ die Vernunft ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen«²⁾. Im Lichte des Vernunftwissens enthüllt sich als die tiefere Realität des Einzelnen, »Endlichen« seine Beziehung auf das Ganze. »Nur diese Beziehung besteht und ist die einzige Realität der Erkenntnis«³⁾.

Dieser Idee entsprechend stellt Hegel seinem System der absoluten Vernunfterkennnis eine Logik voran, in der das auf Endliches gerichtete Verstandesdenken aufgehoben und in das Vernunfterkennen übergeführt werden soll⁴⁾. Die logische Erkenntnis, so hatte Hegel schon in seiner Programmschrift ausgeführt⁵⁾, »muß auf das Resultat geführt werden, daß sie in der Vernunft sich vernichtet; sie muß als ihr oberstes Gesetz die Antinomie erkennen«. Indem das Antinomische im Verstandesdenken enthüllt wird, ist die Grundlage für das auf eine übergreifende Ganzheit gerichtete Vernunfterkennen bereitet. »Das Vernünftige muß seinem bestimmten Inhalt nach aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deduziert werden«⁶⁾. Die aufgewiesenen Gegensätze leiten hin zu der Totalität als dem Grund, aus dem sie hervorgegangen sind.

An dieser Deduktion des absoluten Erkennens aus der Negation des endlichen Wissens ist das Unbefriedigende die Unbegreiflichkeit ihres Ausgangspunkts, des unwahren endlichen Erkennens. Hegel hebt selbst in der Schrift über die Differenz die Schiefheit hervor, die entstehe, wenn man von dem Standpunkt des endlichen Erkennens ausgehe und dann das höhere Wissen der Vernunft als dessen Vervollständigung »postuliere«⁷⁾. Das Vernunfterkennen erscheint so als ein Hinzukommendes, nicht als das Ursprüngliche. Das Wahre ist begründet in dem Unwahren. Hegel versucht zunächst diese Unzutraglich-

jungen Hegel«, Königsberg 1931. Die Gedankengänge dieser Arbeit sind weitergeführt in dem Aufsatz, »Die Bedeutung des Gefühls für Hegels Erfahrung des Geistes«, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Jahrgang XI, Heft 3. Eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Philosophie beabsichtige ich demnächst zu veröffentlichen.

1) W. I. S. 172 ff.

2) A. a. O. S. 171.

3) A. a. O. S. 182.

4) Vgl. hierzu Jenenser Logik, S. 182 ff, 129.

5) W. I, S. 280.

6) A. a. O. S. 179.

7) A. a. O. S. 198.

keit dadurch zu vermeiden, daß er — wie Schelling — zum Ausgangspunkt der Philosophie eine absolute Identität nimmt, in der »unmittelbar«¹⁾ die antinomisch gegensätzlichen Prinzipien gesetzt und aufgehoben sind. Die Prinzipien, die das Verstandesdenken als nicht zu vermittelnde Gegensätze fixiert, erscheinen so für das philosophische Erkennen nicht als selbständige Ausgangspunkte, sondern als Glieder eines umgreifenden Vernunftorganismus. Ihre Negativität, ihre Beziehung auf das Absolute haben sie als ihr Wesen an ihnen selbst; sie heben sich, gleichsam aus sich selbst heraus im Absoluten auf, wie sie andererseits ebenso unmittelbar im Absoluten gesetzt sind. Die geistige Struktur des philosophischen Erkennens wird die einer Doppelbewegung: das Endliche erweist sich als sich aufhebend im Unendlichen, das Unendliche aber manifestiert sich im Endlichen²⁾. Beide Bewegungen in Eins zu fassen und als den Ausdruck der einen absoluten Vernunftwahrheit zu verstehen, ist die Aufgabe, die Hegel sich in seiner systematischen Arbeit gestellt hat und mit der er in der Jenenser Logik noch ringt, ohne zu einer endgültigen Lösung zu kommen.

Die absolute Vereinigung der beiden gegensätzlichen Bewegungen muß solange unverwirklicht bleiben, als nicht das Negative, Endliche in seiner Negativität selbst aus dem Positiven, Unendlichen begriffen wird. Es genügt nicht, daß das Endliche als in sich nichtig und aufgehend im Unendlichen dargetan wird, denn so bleibt die Tatsache seines Nichtigseins eine absolute Voraussetzung und ein ungelöstes Rätsel. »Sein Sein ist ein Nichtsein, aber dies Nichtsein i s t selbst, ist jedem absoluten Sein gegenüber, — es zerschmilzt, verschwindet in ihm, aber daß es so verschwinde, setzt voraus, daß es gewesen ist, oder es behält sein Fürsichsein; und dies Fürsichsein und das absolute Wesen bleiben getrennt«³⁾. Obwohl Hegel, wie die angeführte Stelle zeigt, das Problem selbst deutlich sieht, wird in dem ersten Jenenser Systementwurf die Identifizierung der Selbstaufhebung des Endlichen mit der positiven Selbstentfaltung des Unendlichen keineswegs erreicht. Auf der einen Seite bleibt dem endlichen Wissen ein besonderer Bezirk, die Logik⁴⁾, die Hegel als ersten Systemteil der Metaphysik voranschickt. Hier ist der Standpunkt der Vernunft noch nicht das alleingültige und allumfassende Prinzip, sondern wird selbst erst deduziert. Am Ende der Logik ist jene die Gegensätze in sich befassende

1) W. I, S. 198.

2) A. a. O. S. 251 ff., 179 ff., Jenenser Logik, S. 13, 31 ff. 180.

3) Jenenser Logik, S. 160.

4) Deren erster Teil wieder im engeren Sinne dem endlichen Erkennen zugehört und als Verstandeslogik bezeichnet wird. Siehe Jenenser Logik, S. 182.

Identität erreicht, die Hegel in der Differenz als das Prinzip der Philosophie bezeichnet hatte, eine Totalität, deren Glieder selbst Totalitäten sind ¹⁾. Auf der anderen Seite steht von der Logik getrennt die »Metaphysik«, »das Moment des Geistes, der sich gefunden hat«. In dem Kreislauf des absoluten Geistes, der in der Metaphysik entwickelt wird, sind die Gegensätze in absoluter Weise aufgehoben. »Der Geist findet das Andere als sich selbst« ²⁾. Die Bewegung des Absoluten ist ein in sich beruhender Kreislauf, den der Geist durchläuft, ohne in seinen Momenten aus sich herauszugehen, »seiner selbst« zu »vergessen« ³⁾. Wo das dem Endlichen immanente Verhältnis zum Unendlichen charakterisiert werden soll, da muß Hegel Bilder zu Hilfe nehmen wie dies, daß die »Unendlichkeit . . . sich in ein Ganzes und in den Gegensatz der beiden Verhältnisse auseinanderwerfe« ⁴⁾, oder daß die gegensätzlichen Momente die »Arme« ⁵⁾ des Ewigen seien.

Der Grund für diese Unausgeglichenheit der Hegelschen Position ist darin zu suchen, daß Hegel die subjektive Tätigkeit des menschlichen Erkennens — die ja ihrem Wesen nach der Endlichkeit, dem Bereich der Beschränktheit und des Scheins verhaftet ist, — nicht als ein konstitutives Moment der Vernunftkenntnis anerkennt bzw. daß er überhaupt in seiner Philosophie das Einzelne, Fürsichseiende und Subjektive nicht als ein metaphysisch Ursprüngliches gelten lassen will. Ungetrübt von aller Endlichkeit — allein im Lichtkreis des eigenen Wesens soll das absolute Erkennen sich verwirklichen.

Aber die Reinheit dieses Seins im Absoluten hat ihr dunkles Gegenbild in einer Sphäre der Endlichkeit, die dem Schein und der Vergänglichkeit überantwortet ist ⁶⁾. Der tragische Akzent, den wir in Hegels Auslegung des Weltgeschehens fanden, hängt zusammen mit der damaligen Tendenz Hegels, das Wahre als ein aller Endlichkeit überhobenes absolutes Sein zu fassen. Das Geschehen der Ewigkeit, so wie Hegel es zu dieser Zeit erlebt, geht über das Endliche hinweg, ohne es in absoluter Weise in sich aufzunehmen und mit sich zu versöhnen.

Über den Standpunkt einer absoluten Objektivität des philosophischen Erkennens, den wir in Hegels ersten systematischen Schriften vertreten finden, treibt die Konsequenz der Idee einer in sich autarken Vernunftkenntnis hinaus. Sie fordert eine stärkere Betonung des subjektiven Faktors. Denn nur, indem sie sich selbst erkennt, kann die Vernunft aus

1) Siehe W. I, S. 255, 280 und Jenenser Logik, S. 129.

2) Jenenser Logik, S. 181.

3) A. a. O. S. 185.

4) A. a. O. S. 188.

5) A. a. O. S. 35, 183.

6) Vgl. etwa W. I, S. 386 ff.

sich selbst heraus eine Wissenschaft begründen. Die Selbsterkenntnis der Vernunft muß die Grundlage einer absoluten Vernunftwissenschaft sein. Sehr bald macht sich diese Einsicht in Hegels Denken geltend. Schon in der Jenenser Logik ist die Schellingsche Nebeneinanderordnung von Objekt und Subjekt, Natur und Ich verlassen. Die Lehre vom Geist wird als abschließender Systemteil der Naturphilosophie übergeordnet. Die Natur wird als ein Geist charakterisiert, der nicht sich selbst als Geist erfäßt, und darum ein befangener Geist bleibt ¹⁾. In dem Naturrechtsaufsatz wird der Vorrang des selbstbewußten Geistes vor der objektiven Natur noch ausdrücklicher ausgesprochen. Der Geist vermag sich selbst und in sich auch sein Anderes, das Universum der Natur zu erfassen, er ist daher das übergreifende und höhere Prinzip ²⁾. Im ganzen aber bleibt die Überordnung des Geistes über die Natur in Hegels ersten Systementwürfen mehr formaler Art. Die Natur wird ihrem Gehalte nach als lebendiger Geist verstanden, der sich in sich selbst von seiner Befangenheit befreit und der Weg zum absoluten Erkennen ist ³⁾. Wie sie der Weg zum Geist ist, so soll der Geist wieder den Weg zum Universum finden und mit seiner Unendlichkeit sich vermählen ⁴⁾ — der Ring der Vernunfttotalität sich schließen. Naturphilosophie und Geistesphilosophie sind, wie Hegel es in der Differenz forderte, »ineinander verloren« ⁵⁾. Sehr eindrucksvoll hat Hegel seine kosmologische Konzeption im Naturrechtsaufsatz in einem Bilde zusammengefaßt: »Wenn der Äther«, so heißt es hier, »seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut . . . so ist in dem System der Sittlichkeit die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeent und die Realität aufs höchste Eins mit der Seele« ⁶⁾. — Der Geist, im Zusammenhang dieser kosmischen Vernunfttotalität aufgefaßt, bekommt einen naturhaften Zug. Seine Bewegung, die der Sphäre der Endlichkeit und Gegensätzlichkeit absolut entnommen sein soll, wird zu einer *metaphysischen Vergangenheit*. Er »hat« sich gefunden und »ist«, von Ewigkeit her, »aus seinem Anderen zu sich zurückgekehrt« ⁷⁾. Das »selbst«, von dem Hegel einmal in der Jenenser Metaphysik spricht,

1) Jenenser Logik, S. 187.

2) W. I, S. 395.

3) Jenenser Logik, a. a. O.

4) W. I, S. 394.

5) W. I, S. 296.

6) A. a. O. S. 395.

7) Jenenser Logik, S. 182 ff.

ist kein persönliches Subjekt, sondern identisch mit dem Kreislauf, den der Geist ewig durchläuft ¹⁾.

Die Wandlung, die Hegels Metaphysik zu dieser Zeit ergreift und die Phänomenologie des Geistes vorbereitet, hat ihren Ursprung nicht im Problembereich der nach absoluter Selbsterkenntnis strebenden philosophischen Vernunft, wenn auch die neue Erfahrung, die Hegel jetzt zuteil wird, durch die Problematik der Vernunft gleichsam gefordert ist und darum erhellend auf das Selbstverständnis der Vernunft zurückwirken kann. Sie setzt vielmehr ein mit einer neuen Erkenntnis von dem metaphysischen Charakter der menschlichen Individualität, die Hegel an der geistigen Anschauung des Christus aufhebt. Aus einer Niederschrift über Wesen und Geschichte der christlichen Religion, von der uns durch Rosenkranz Bruchstücke ²⁾ überliefert sind, können wir den geistigen Zusammenhang ersehen, in dem Hegels gewandelte Auffassung vom metaphysischen Wesen des Subjekts steht. Hegel stellt hier in Polemik gegen die ästhetisierende Theologie Schleiermachers, der das Religiöse zur Sache einer persönlichen Begabung machen wollte, heraus, daß es zum Wesen der christlichen Religion gehöre, daß in ihr »der Geist für das Individuum erscheint« ²⁾. Die christliche Religion »drängt den Geist aus der Extension des empirischen Daseins in den höchsten Punkt der Intension zusammen und stellt ihn dem Anschauen und Denken objektiv dar . . . daß er sich in dem Individuum und das Individuum sich in ihm erkenne« ³⁾. Hegel spricht an dieser Stelle zum erstenmal den bedeutsamen Gedanken aus, daß das Bewußtsein des Menschen von sich selbst als Individuum und von einem ewigen Wesen der Individualität die Frucht einer durch das Christentum in der Menschheit hervorgebrachten geistigen Umwälzung sei.

Durch den Vergleich des Christentums mit den antiken Volksreligionen und die Vertiefung in die Geisteslage des Zeitalters, in dem Christus auftritt, versteht Hegel die geschichtlich-metaphysische Bedeutung der Tatsache, daß in Christus »Gott in menschlicher Gestalt erschienen sei und die menschliche Natur also in dieser einzelnen Gestalt als Repräsentanten der Gattung mit sich versöhnt habe« ⁴⁾. Die Voraussetzung

1) Jenenser Logik, S. 185.

2) Die Aufzeichnung ist nach der Art der in ihr geübten dialektischen Konstruktion, die der Schellingschen noch nahesteht, in die ersten Jenenser Jahre zu setzen. Der Aufsatz »Glauben und Wissen«, dessen Gedankengänge in ihr fortgesetzt werden, dürfte dieser Niederschrift zeitlich nur wenig voranliegen.

3) Rosenkranz a. a. O. S. 134.

4) A. a. O. S. 137. — Die Stadien der Hegelschen Christusauauffassung, die wir in den Jugendschriften verfolgen können, seien hier kurz angeführt: Hegel verstand zunächst in

einer Offenbarung der Gottheit in einem einzelnen Menschen ist die Entgötterung der übrigen Welt. Auf dem Boden der antiken Naturreligion wäre eine solche Manifestation des Göttlichen nicht möglich gewesen. Denn für sie »ist die Natur an und für sich selbst ein Geist und heilig. Aus keinem Element ist sein Gott gewichen. Einzelne Individuen mögen einen Fluch auf sich liegen haben, aber kein Allgemeines der Natur ist von Gott verlassen. Für einzelne Momente kann solchen Völkern der Geist zürnen, aber sie sind seiner Versöhnung gewiß. Das Umgehen mit dem Leben ist ein Gespräch mit den Göttern, ein gegenseitiges Geben und Empfangen von ihnen und jede äußere Bewegung ein bedeutungsvolles Wort des Schicksals«¹⁾. Zur Zeit des Auftretens Christi aber besteht dieser Zustand der Offenbarung des Göttlichen in aller Wirklichkeit bereits nicht mehr. Der Geist hatte »seine Wohnung in der lebendigen Natur verlassen müssen«²⁾, die Welt war durch die Auflösung und Zerstörung der nationalen Kulte entgöttert worden. Ein »unendlicher Schmerz« hatte sich über die Menschheit ausgebreitet. »Die Zeit dieses Schmerzes war gekommen, als die Römer die lebendige Individualität der Völker zerschlugen, damit ihre Geister verjagt, ihre Sittlichkeit zerstört und über die Vereinzelung die Allgemeinheit ihrer Herrschaft ausgebreitet hatten«³⁾. Eine »Vereinzelung, die keine Versöhnung fand«, und eine »Allgemeinheit, die kein Leben hatte«, waren die Mächte, die die Welt regierten. Zwischen ihnen blieb die Natur »als ein entweihter Leichnam liegen«. In dieser Situation erschien Christus und erlöste den Menschen von seinem Leiden, indem er es gleichzeitig erst in seiner ganzen Schwere enthüllte. »In der absoluten Verachtung der zur Welt gewordenen Natur« sprach er das Leiden seiner ganzen Zeit, »der die Natur untreu geworden war«⁴⁾, »aus innerster Tiefe aus«. Seine Haltung gegen die vorhandene Wirklichkeit bewährte er in seinem Kreuzestod, in dem seine Verachtung der Welt auf ihn zurückschlug. »Es konnte«, wie Hegel sagt, »kein notwendigeres und bezeichnenderes Signal der absoluten Trennung von der Wirklichkeit und des Vertilgungskrieges gegen sie geben«⁵⁾. Gleichzeitig aber erhob Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen »die Kraft der Götter-

Fortbildung Kants Jesus als den Lehrer reiner Moral, dann als den Träger des reinen Lebens, das Vorbild der schönen Seelen, dann als den Christus-Logos, in dem Endlichkeit und Unendlichkeit miteinander versöhnt sind; er erkennt jetzt, daß Christus die Versöhnungstat als Einer und Einzener für alle vollbracht hat, und daß er nur so den Abgrund zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schließen konnte.

1) Rosenkranz, S. 137.

2) A. a. O. S. 136.

3) A. a. O.

4) A. a. O. S. 137.

5) A. a. O.

lichkeit des Geistes, die absolute Gewißheit der Versöhnung über das Leiden der Welt«¹⁾.

Hegel begreift so als die zwei notwendigen Elemente, gleichsam die Pfeiler, auf die das Christentum gegründet ist: »die Entgötterung der Natur, also die Verachtung der Welt« und »daß in dieser unendlichen Trennung doch ein Mensch die Zuversicht des Einssein mit dem Absoluten in sich trug. In diesem Menschen war die Welt wieder mit dem Geist versöhnt«²⁾. »An seine Persönlichkeit ist von nun an das Einswerden der Individualität mit dem absoluten Geiste geknüpft.« Nur von ihm aus konnte die Natur wieder geweiht werden.

Die Konsequenzen dieser Einsicht in das metaphysische Wesen der christlichen Religion waren bedeutend. Hegel mußte erkennen, daß es in einer vom Christentum bestimmten Welt jene unmittelbare und absolute Vereinigung des Menschen mit dem Geiste des Universums, wie sie ihm zur Zeit seiner ersten Systemschöpfung als die höchste Daseinslage vorschwebte, nicht mehr geben kann. Nur durch »eine Liebe, die aus dem unendlichen Schmerz geboren ist«, hat der Mensch von nun an »unendlichen Wert«³⁾. Und nur durch die Vermittlung der absoluten Persönlichkeit des Christus kann er sich wahrhaft mit der Welt verbinden. Die Forderung, die Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes aufstellt, daß der Denkende den Schmerz des Negativen auf sich nehmen müsse, und seine Behauptung, daß der Geist in der absoluten Zerrissenheit seine Wahrheit finde, haben hier ihre tiefste Begründung. Das Prinzip der christlichen Religion ist, nach Hegels Überzeugung, »unendlicher Schmerz, absolute Zerrissenheit der Natur«⁴⁾. Die absolute Trennung von der Welt muß der Mensch, der von dem christlichen Impuls ergriffen ist, auf sich nehmen und in sich selbst erleiden, um einer neuen Weltverbundenheit, die ihm durch Christus eröffnet ist, teilhaftig zu werden. Die Welt begegnet dem Menschen nicht mehr als unmittelbar gotterfüllt, sie umfaßt ihn nicht mehr als geistige Substanz. Aber Er selbst, der in der absoluten Beziehung zu dem Gott-Menschen wiedergeboren ist, strahlt eine neue Weihe über die götterentfremdete Welt aus. »Vom wiedergeweihten Menschen aus wird auch die ganze Natur wieder geheiligt, ein Tempel des wiedererweckten Lebens. Allem wird die neue Weihe gegeben«⁵⁾.

Durch seine neue Erfassung des Christentums ist Hegel sehend geworden für die Notwendigkeit, daß die ewige Wahrheit endlich, zum Denken der einzelnen fürsichseienden Subjekte werde. Das Sein im

1) Rosenkranz, S. 137.

2) A. a. O. S. 137.

3) A. a. O., vgl. W. XII, S. 312.

4) Rosenkranz a. a. O.

5) A. a. O. S. 138 ff.

Lichtreich der ewigen Wahrheit war für Hegel, wie er in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes bezeugt, das eigentlich selbstverständliche, »nicht weiter verwundersame Verhältnis«¹⁾. Aber das Sein des Scheinhaften, des nur Subjektiven, oder, wie Hegel sagt, »daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentielle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhang mit Anderem Wirkliche, eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt«²⁾, bedeutete für Hegel seit dem Beginn seiner selbständigen philosophischen Entwicklung das den Weltsinn bedrohende Rätsel. Zur Lösung dieses Rätsels hat ihm die geistige Anschauung des Christus den Weg gewiesen. Durch die Menschwerdung Gottes enthüllte sich ihm der Sinn aller Menschwerdung. »Diese einzelne menschliche Gestalt drückte an ihrer Geschichte die ganze Geschichte des Menschengeschlechts aus. . . . Aber sie drückte diese Geschichte zugleich nur aus, indem sie die Gottes war«²⁾. Die Doppelnatur des Christus bestimmt das Verhältnis des Menschen zu Ihm. Die Aufgabe des Menschen ist es, wie Christus selbst, der in seinem Tod am Kreuz das Verlassensein von aller Welt auf sich nahm, sich von aller Welt zu scheiden und in Christus ein Sein seiner Selbst zu ergreifen, das über alle natürliche Wirklichkeit hinausliegt, doch sie in sich umgreift. Fürsichsein und Sein im Ganzen, Subjektivität und Objektivität sind in der christlichen Idee von Ewigkeit her verbunden.

Zu dem Weg der Christusbefolgung, wie er Hegel jetzt deutlich wird, gehört als seine weltliche Verwirklichung jene Tätigkeit, die den Menschen in radikaler Weise aus seiner natürlichen Weltverbundenheit löst, das Denken. »Durch die christliche Religion«, sagt Hegel in dem besprochenen Zusammenhang, »ist zu der Form der Idealität des Geistes, die in der Naturreligion allein existieren kann, nämlich der Kunst, notwendig die andere Seite, die Idealität des Geistes unter der Form des Denkens hinzugekommen«³⁾. Weil im Denken der Mensch sich nicht unmittelbar, sondern über eine Getrenntheit hinweg, mit der Welt verbindet, ist es seiner reinen Möglichkeit nach, von der freilich die moderne Rationalität nur ein Zerrbild darstellt, ein Ausdruck der Welt des christlichen Bewußtseins.

III.

In der Systemfassung von 1805, der sog. Realphilosophie II, zeigt sich zuerst die Einwirkung der neuen Idee vom Menschen, auf den Gesamt-

1) W. II, S. 26.

2) Rosenkranz, S. 137.

3) A. a. O. S. 139.

bereich der Hegelschen Gedankenwelt. Hegel sucht hier seine in einer religiös-metaphysischen Anschauung begründete Auffassung von der Bestimmung des Menschen in einer dialektischen Analyse der Wesensgeschichte des Menschengeschlechts zu bewähren. Ihn leitet dabei die Überzeugung, daß die Wahrheit nur eine sein könne, und daß der Gehalt der christlichen Offenbarung tief genug sei, um die Wirklichkeitszusammenhänge, in denen der Mensch lebend steht, zu durchhellen.

In den frühesten Fassungen der Philosophie des Geistes, die uns überliefert sind, dem sog. System der Sittlichkeit und der Realphilosophie von 1803, sehen wir Hegel bestrebt, den Zusammenhang der geistigen Prinzipien, die das Dasein des Menschengeschlechts und seine Kultur, im weitesten Sinne des Worts, konstituieren, zu verstehen und in einem systematischen Aufbau darzustellen. Grundlagen des Menschenseins wie Werkzeug und Rede, Arbeit und Gebärde, die im Allgemeinen als selbstverständlich hingenommen, oder nur in bezug auf ihre äußere Entstehung und Entwicklung, nicht im Hinblick auf ihr Wesen erforscht werden, sucht Hegel in ihrem metaphysischen Ursprung zu erhellen. Einem Ursprung dieser Daseinswirklichkeiten fragt Hegel nach, der sich nicht aus der Betrachtung ihres faktischen Vorkommens und der damit verknüpften Umstände, sondern aus der Vertiefung in ihre Bedeutung für den Menschen, sein Wesen und seine Entwicklung, ergibt. Bedeutung versteht Hegel dabei nicht abstrakt, d. h. als eine Wesenheit, die man isoliert feststellen und dann mit anderen Wesenheiten in einen Ordnungszusammenhang bringen kann, sondern Bedeutung nimmt Hegel konkret, so wie sie sich im Daseinszusammenhang wirksam zeigt. Die Bedeutung der geistigen Prinzipien ist es, daß sie im ganzen des Daseins etwas ausmachen, daß sie sich zur Ergänzung fordern, Folge und Stufung, Verschiedenheit des Rangs, der Werthöhe und Wirklichkeitsfülle zeigen, in ihrem Zusammenwirken ein gegliedertes Ganzes der menschlichen Kultur begründen. Hegel sieht in seiner metaphysischen Betrachtung die Kultur der Menschheit hervorgehen aus einem geistigen Zusammenhang, der die Entwicklung der Menschheit leitet, weitertreibt, zusammenhält und sich selbst in ihr entfaltet. Eine Dynamik im Grunde der daseienden objektiven Welt, ein ideelles Werden und Produzieren ist Hegel sichtbar geworden ¹⁾.

1) In den Niederschriften aus der ersten Jenenser Zeit, die noch die Farbe des ursprünglichen Erlebens tragen, tritt des öfteren die gespürte Dynamik sehr eindrucksvoll hervor, so etwa, wenn Hegel die Wirksamkeit der Sprache in der Seele charakterisiert als ein »Einbrechen in den absoluten Punkt des Individuums, dessen Idealität« durch sie »in ein System inwendig auseinandergetrieben ist«, Schr. z. Pol. u. Rechtsph., S. 432; vgl. ferner W. XVI, S. 110.

Dem Ganzen einer schaffenden Ideenwelt, die der lebendige Gehalt der Hegelschen Systemarbeit in den ersten Jenenser Jahren ist, gibt die Idee vom Selbst eine neue Zentrierung. Als das zusammenfassende Moment der menschlichen Entwicklung schwebte Hegel bisher eine kunstwerkhaftige Ganzheit vor, eine schöne Gemeinschaft, in der die einzelnen Glieder in ihrem eigenen Sein und Leben zugleich das Ganze darstellen. Diese Anschauung erfährt nun eine entscheidende Modifikation. Als den Mittelpunkt, das Leitende und Treibende des dynamischen Prozesses, aus dem heraus die menschliche Entwicklung sich vollzieht, erkennt Hegel nun das Selbst. In tausend Gestalten sieht er es aus der schöpferischen Tiefe des Seins sich hervorarbeiten und einer absoluten Erhellung und Vergewisserung seiner selbst entgegendrängen. Nur von daher ist das leidensvolle Drama des Weltgeschehens zu verstehen. Die Entwicklung, in der das Selbst nach Selbstverwirklichung ringt, ist nicht ein pflanzenhaftes Sich-entfalten, sondern ein hartes Sich-losreißen aus seiner unmittelbaren Weltverbundenheit und Weltgebundenheit, ein kämpferisches Sich-auseinandersetzen mit der Welt. Das Ziel dieser Entwicklung aber ist nicht die endgültige Trennung von der Welt, sondern die erneuerte Vereinigung auf einer höheren Ebene. Indem sich das Selbst aus einem weltgebundenen Sein herausarbeitet, arbeitet es sich gleichzeitig tiefer in die objektive Welt hinein. Durch Erkenntnis nimmt es zu an jener Kraft, die Hegel in der Realphilosophie II als die dem Selbst eigenst zukommende bezeichnet, »dem reichen Umfassen«¹⁾. Im Selbst allein ist die Möglichkeit zu einer umfassenden, ihre Glieder frei entfaltet in sich tragenden Ganzheit gegeben, wie sie Hegel seit langem als die höchste Seinslage vorschwebte. Damit das Selbst diese Möglichkeit zur Verwirklichung bringen könne, muß es sich aus dem Zusammenhange des Naturseins herauslösen und Geist werden. Geist, wie Hegel ihn jetzt versteht, bedeutet nicht mehr nur ein sich in der Welt entfaltendes, in ihr wie in einem Kunstwerk anzuschauendes Schöpfungsprinzip, sondern er ist in sich selbst eine Bewegung über alle natürliche Wirklichkeit hinaus. Indem das Selbst sich in einer willensmäßigen²⁾ Aktivität dem natürlichen Dasein entwindet, sich in sein eigenes unsinnliches Element hineinarbeitet und darin bewegt, bringt es aus sich eine neue übernatürliche

1) Realphilosophie II, S. 232.

2) Hegel gliedert im System von 1805 erstmalig die Philosophie des Geistes in einen theoretischen und einen praktischen Teil, wie schon Rosenzweig hervorhob (s. Hegel und der Staat I, S. 179). Bei dieser Einteilung wird das Praktische, der Wille zum übergeordneten Prinzip. »Als Intelligenz hat das Seiende die Gestalt eines Andern, als Willen die seiner selbst« (Realph. II, S. 263). Auf der Grundlage einer willensmäßigen Selbstverwirklichung wird der Geist »der absolut freie« (a. a. O.).

Welt, die Welt des Geistes hervor ¹⁾). Im Geist ist das natürliche Sein der Welt überwunden, in einen höheren Zusammenhang gestellt und von daher umfaßt.

Diese Grundanschauung vom Werden des Selbstes zum Geist erweist sich als erhellend für das menschliche Dasein bis in die ursprünglichsten Funktionen der menschlichen Natur hinein. In der Realphilosophie von 1805 zeigt Hegel in dialektischer Analyse auf, wie die menschliche Bewußtseinswelt sich aufbaut, indem der Mensch aus einem ursprünglichen Verbundensein mit der Welt »zurücktritt« ²⁾ und »das aufhebt, was er unmittelbar ist«. Erkennen und Wollen in ihren verschiedenen Gestaltungen, wie überhaupt jedes Sich-stellen des Menschen zur Welt, sind in ihrem selbsthaften Grund ein Sich-anspannen und Wirken des Menschen auf »sich selbst«, in dem er sein natürliches Hingenommensein von der Welt überwindet. Seine Auseinandersetzung mit der Welt ist ebensowohl eine Auseinandersetzung mit dem eigenen Wesen, das ursprünglich in die Welt hineinverwoben, »selbst« nur ein Stück Welt ist. Aus dieser ursprünglichen Einheit mit der Welt tritt der Mensch im Erkennen zurück. Alles gegenständliche Erfassen der Welt gründet in der Vermittlung, der Umbiegung und Aneignung einer unmittelbaren Weltbeziehung durch das Selbst. Erkennend löst der Mensch seine Erfahrung ebensowohl aus sich heraus, wie er gleichzeitig sich tiefer mit ihr verbindet. In der Anschauung etwa ist das Subjekt zunächst in sinnlichem Erleben mit seinem Gegenstand erfüllt, ihm »unmittelbar«, in einem ununterbrochenen Seinsbezug verbunden. »Er selbst ist zuerst Anschauen; dies Selbst stellt er sich entgegen — nicht den Gegenstand. . . . Im Anschauen ist das Ange-schaute in mir, denn ich schaue ja an; es ist meine Anschauung. Aus diesem Anschauen tritt der Geist heraus und schaut sein Anschauen an, d. h. den Gegenstand als den seinen, den Gegenstand aufgehoben als seienden: das Bild« ³⁾). Für das intentionale Verhältnis des Subjekts zum angeschauten Gegenstand ist die Bewegung des Selbstes der metaphysische Seinsgrund. — Noch deutlicher tritt das gegen sich gerichtete Wirken des Selbstes in den mehr verstandesmäßigen Formen der geistigen Tätigkeit, im Namengeben, gedächtnismäßigen Festhalten, begrifflichen Fixieren, Ordnen, Abstrahieren, Erklären hervor. In der verstandesmäßigen Aneignung und Ordnung der Welt lebt das Selbst als selbstbewußtes Ich. Es ist jenes »Ich denke«, an das Kant als an den »höchsten Punkt« allen Verstandesgebrauch, sowie die ganze Logik und »nach ihr« die Transzendentalphilosophie heften wollte ⁴⁾). Hegel entdeckt auf seinem Wege das

1) Realphilosophie II, S. 263.

2) A. a. O. S. 179.

3) A. o. O. S. 180.

4) Kritik der reinen Vernunft B, S. 133.

Ich der transzendentalen Apperzeption aufs Neue und gibt ihm in seiner Lehre vom erkennenden Selbst eine konkretere und in vielen Hinsichten vertiefte Bedeutung¹⁾. Während Kant nur die Verstandeskategorien bzw. die Anschauungsformen und Urteilsweisen, in denen sie aktuell werden, als Voraussetzungen des menschlichen Selbstbewußtseins und selbstbewußten Sich-haltens in der Welt nachwies, ist bei Hegel die Erfassung der Welt durch die Verstandeskategorien nur eine Stufe auf einem Wege, der schon beim Namengeben einsetzt, und über die verstandesmäßige Durchdringung und Zerteilung der sinnlichen Erfahrung zu einem neuen Zusammenschluß von Selbst und Welt hinleitet; in ihm wird »die Vernunft sich selbst zum Gegenstand«²⁾, sie erfaßt sich als handelnde Wirklichkeit und weltverbundenen Willen. Besonders eindrucksvoll sind in diesem Zusammenhang Hegels Ausführungen über die Bedeutung des Namengebens. »Dies ist«, sagt Hegel, »die erste Schöpferkraft, die der Geist ausübt; Adam gab allen Dingen einen Namen. Dies ist das Majestätsrecht und erste Besitzergreifung der ganzen Natur oder das Schaffen derselben aus dem Geist, Logos, Vernunft, Wesen der Dinge und Rede, Sache und Sage, Kategorie«³⁾. Die Namengebung ist nicht verständlich ohne die freie Kraft und Anstrengung des tätigen Selbstes. (Jeder Mensch hat als Kind diese Anstrengung des Sich-einprägens der Namen zu vollbringen.) Die Art, der in der Namengebung ausgeübten Tätigkeit, ist einmal ein Hereinnehmen der Dinge in sich selbst, »das erste innere Wirken auf sich selbst, eine ganz unsinnliche Beschäftigung und der Anfang der freien Erhebung des Geistes«⁴⁾. Zugleich aber ist die Tätigkeit der Benennung der Welterscheinungen die erste Stufe der Entäußerung des Selbstes an die Welt. »Ich weiß etwas auswendig, ich habe mich zu einer gleichgültigen (d. h. mir selbst und meinem persönlichen Weiterleben gleichgültig gegenüberstehenden) Ordnung gemacht.« Oder, wie Hegel an einer anderen Stelle sagt, das Ich »macht sich zum Dinge, indem es in sich

1) Als Vorarbeit für diese dialektische Durchdringung von Kants Transzendentalphilosophie und besonders seiner transzendentalen Apperzeption sind die Ausführungen in dem ersten Systementwurf zu vergleichen. Siehe Jenenser Logik, S. 144 ff. Erst in der Realphilosophie II aber ist Hegel in der Lage, Kants tiefste Einsicht, daß die ursprüngliche Einheit der Apperzeption das Ich sei, sich zueigen zu machen; vgl. demgegenüber die Kantinterpretation in Glauben und Wissen, W. I, S. 20 ff., wo Hegel diese ursprüngliche Einheit als produktive Vernunft, aber nicht als im Subjekt konzentrierte Tätigkeit charakterisiert. Die schaffende Vernunft ist ihm eine »ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach der einen Seite Subjekt überhaupt wird, nach der anderen aber Objekt und ursprünglich beides ist«, s. W. I, S. 25.

2) Realphilosophie II, S. 193.

3) A. a. O. S. 183.

4) A. a. O. S. 188.

die Ordnung der Namen fixiert«¹⁾. Es ist in solchem Tun gleichzeitig »Hervorbringen seiner selbst, Negieren seiner selbst«²⁾. Seine in der Idee begründete Fortsetzung findet das namengebende Aneignen der Welterrscheinungen durch den Menscheng Geist in dem verstandesmäßigen Ordnen, Fixieren und Erklären, dem Verfolgen der Zusammenhänge von Ursache und Wirkung. An die Formen theoretischer Welterfassung, die in der Selbsterkenntnis der Vernunft, wodurch sie sich als weltbegründendes Prinzip erfährt, gipfeln, läßt Hegel als ihre Ergänzung die Verwirklichung des Selbstes in der willensmäßigen Auseinandersetzung mit der Welt sich anschließen. Wesentliche Stationen dieses Weges, der hier im Einzelnen nicht zu verfolgen ist, sind unter anderem Arbeit, Liebe, Familie, die kämpfende Auseinandersetzung der verschiedenen Selbstes, ihre Eingliederung in das Staatsleben, der Aufbau einer rein geistigen Welt in Kunst, Religion und philosophischer Erkenntnis. — Ein besonders wichtiger Schritt auf diesem Wege des Selbstes ist die Aufhebung des Kunstgeistes. Hegel hat jetzt die Gefahr des Strebens nach einem vom Geist der Kunst erfüllten und geleisteten Dasein erkannt. »Die Kunst«, so heißt es in diesem Zusammenhange, »erzeugt die Welt als geistige und für die Anschauung. Sie ist der indische Bacchus, der nicht der klare, sich wissende Geist ist, sondern der begeisterte Geist, der sich in Empfindung und Bild einhüllende, worunter das Furchtbare verborgen ist. Sein Element ist die Anschauung; aber sie ist die Unmittelbarkeit, welche nicht vermittelt ist. Dem Geiste ist dies Element daher unangemessen«³⁾. »Dies Medium der Endlichkeit, die Anschauung, kann nicht das Unendliche fassen«⁴⁾. Hegel rückt hier auf das entschiedenste ab von der romantischen Überbewertung der Möglichkeiten der Kunst, der er selbst eine Zeitlang zuneigte. Die unmittelbare Offenbarung des Geistes im Schönen gehört einer vergangenen Welt-epoche, dem Zeitalter des Griechentums an. Der Versuch, diesen schon

1) Realphilosophie II, S. 187.

2) A. a. O. S. 189.

3) Auf die Anschauung hatte Hegel in seinen ersten systematischen, die philosophische Erkenntnis vor allem zu gründen versucht. Wenn auch in dem philosophischen Wissen Anschauung und Reflexion vereinigt sein sollen, so erhält doch die Anschauung den Vorrang. Sie ist das Organ der die antinomischen Gegensätze »ausfüllenden« und »haltenden« Synthese, so W. I, S. 197. Im Gegensatz zur Reflexion kann die Anschauung auch für sich, getrennt von der Reflexion, »wenn sie sich nur vom Verstande nicht irre machen läßt«, ein Wissen um den Vernunftsinne der Wirklichkeit ausbilden; so W. I, S. 340. Der höchste Standpunkt ist für Hegel zu dieser Zeit »das lebendige Anschauen des absoluten Lebens und . . . Einssein mit ihm«, W. I, S. 270. Hegels Erkenntnisidee bekam durch diese Bewertung der Anschauung und die Ablehnung des Verstandes einen ästhetisch-romantischen Charakter, den sie nun abzulegen beginnt.

4) Realphilosophie II, S. 265.

vergangenen Weltzustand wieder herzustellen, ist ein Ausweichen vor der Gegenwartsaufgabe des Menschen, das den Verfall des Menschentums zur Folge hat. Es scheint, daß das Schicksal seines Freundes Hölderlin, über den im Jahre 1803 ¹⁾ der Wahnsinn hereinbrach, Hegel in dieser Stellungnahme bestärkt hat. An die mythenbildende Dichtung seines Freundes muß Hegel wohl gedacht haben, wenn er sagt, »diese Welt des Gesanges, welche den Himmel und die Erde, die allgemeinen Wesen, in mythischer, individueller Form und die einzelnen Wesen, das Selbstbewußtsein umschließt, es ist gemeinte, nicht wahre Vorstellung. Es ist nicht die Notwendigkeit, nicht die Gestalt des Denkens darin« ²⁾. Die Offenbarung der Wahrheit in ihrer reinen Gestalt — nicht bedeckt durch den »Schleier der Schönheit« ³⁾, fordert Hegel jetzt, oder vielmehr er erkennt, daß eine solche Erfahrung der Wahrheit, nicht nur eingehüllt in Empfindung und Bild, sondern für das selbstbewußte Ich durch die »absolute Religion« ⁴⁾ des Christentums möglich geworden ist. Diese Religion ist »das Tiefe, das zutage herausgetreten ist« ⁵⁾. Während in der schönen Religion, die der Dichter wieder heraufbeschworen will, »das Tiefe das unbekannte Schicksal ist« ⁶⁾, wird durch die Erscheinung des Christus diese Tiefe gelichtet. »Die absolute Religion ist dies Wissen, daß Gott die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes ist« ⁷⁾. Als solcher ist er jedem Einzelnen absolut nahe. Er ist »das Selbst Aller«.

Im Verfolg der Entwicklung des Selbstes, die das Thema der Realphilosophie von 1805 ist, beginnt nun das Rätsel der Subjektivität — eines Daseins, das aus dem Zusammenhang mit der allumfassenden Wahrheit herausgefallen ist, für sich sein wollte, sich für Hegel mehr und mehr zu erhellen. Das denkende Selbst, das Ich, ist es, in dem dieser Abgrund des Seins sich auftut. Indem es auf dem Wege zur denkenden Erkenntnis die Welt in sich hereinzieht, bringt es diese dunkle Tiefe des Seins in sich zur Entstehung. »Dieses Fürsichsein, das ich zum Gegenstand hinzusetze, ist jene Nacht, das Selbst, worin ich ihn versenkte« ⁸⁾. Der Mensch selbst ist in seiner werdenden Ichheit »die existierende Negativität« ⁹⁾. »Dies ist«, sagt Hegel, »die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert — reines Selbst. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt — in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die

1) Vgl. etwa W. I, S. 270, 15 ff., 386, 422; Realphilosophie I, S. 232.

2) Siehe den Brief Schellings an Hegel vom 11. Juli 1803.

3) Realphilosophie II, S. 265.

4) A. a. O.

5) A. a. O. S. 267.

6) A. a. O.

7) Realphilosophie II, S. 266.

8) A. a. O. S. 182.

9) A. a. O. S. 134.

Nacht der Welt einem hier entgegen«¹⁾. Man spürt in solchen Sätzen sehr deutlich, wie Hegel noch damit ringt, die Notwendigkeit der Subjektivität, des Herabsteigens der Wahrheit in die Tiefe eines vereinzelt Ich, zu begreifen. In derselben Realphilosophie von 1805 finden sich aber gleichzeitig Äußerungen, die aufs entschiedenste bekunden, daß Hegel von dem Traumbild, das ihn seit seiner Jugendzeit begleitete, der Vorstellung eines vom Geiste der schönen Natur erfüllten Daseins in der Art der griechischen Polis, sich getrennt hat. »Die schöne glückliche Freiheit der Griechen, in der das Volk zugleich aufgelöst in Bürger und zugleich das eine Individuum war, nur in Wechselwirkung mit sich stand, kann nicht mehr sein« . . . Es ist eine höhere Abstraktion notwendig, ein größerer Gegensatz und Bildung, ein tieferer Geist«²⁾. Durch Christus ist dies neue Prinzip des Geistes der Menschheit gebracht worden. Die Wirkung der Erscheinung des Christus ist das »Sich-absolute-wissen des Einzelheit«, »das die Alten, das Plato nicht kannte«³⁾. »In der alten Zeit war das schöne öffentliche Leben die Sitte aller, Schönheit . . . unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, ein Kunstwerk, worin kein Teil sich absondert vom Ganzen, sondern diese genialische Einheit des sich wissenden Selbsts und seiner Darstellung.« Das höhere Prinzip des Christus ist in diese schöne Einheit eingebrochen. Christus, der nicht den Frieden bringen wollte, sondern das Schwert, hat eine absolute Entzweiung gesetzt. In ihr ist es begründet, »daß jeder vollkommen in sich zurückgeht, sein Selbst als solches als das Wesen weiß, zu diesem Eigensinn kommt . . . in seinem Wissen sein Absolutes unmittelbar zu besitzen«⁴⁾. Durch das Prinzip der absoluten Einzelheit, das zur Grundlage der modernen Welt wurde, ist »die äußere wirkliche Freiheit der Individuen in ihrem unmittelbaren Dasein verloren«, aber dafür eine neue »innere Freiheit gewonnen. Der Geist ist gereinigt von dem unmittelbaren Dasein«. Er ist in »sein reines Element des Wissens getreten«⁵⁾.

Die Idee dieses Wissens, durch das der Mensch auf der Grundlage der modernen Subjektivität eine neue Wirklichkeitsverbundenheit vom Geiste aus gewinnen soll, wird in der Realphilosophie von 1805 nur im Ansatz entwickelt. Die späteren Partien sind nur im Umriß ausgeführt. Das Ziel,

1) Realphilosophie II, S. 181.

2) A. a. O. S. 250.

3) A. a. O. S. 251.

4) A. a. O. S. 250; vgl. hierzu Realphilosophie I, S. 232, wo dieser Eigensinn noch durchaus als ein negatives, aufzuhebendes Prinzip betrachtet wird; als die Realität der Einzelheit bezeichnet Hegel hier die Familie, diese aber betrachtet er »als die unorganische Natur des Geistes, welche sich als eine aufgehobene setzen, in die Potenz des Allgemeinen erheben muß«, a. a. O. S. 234.

5) Realphilosophie II, S. 251.

dem der dialektische Gedankengang zustrebt, ist darum nur aus einigen, allerdings sehr bedeutsamen Bemerkungen Hegels zu entnehmen. Aus ihnen geht hervor, daß Hegel ein Denken anstrebt, in dem die lebendige Fülle des ursprünglichen Welterlebens in der Form des Begriffs wieder gewonnen wird. Das denkende Erkennen, das Hegel als das absolute Medium der Wahrheit ansieht, soll die Wahrheit der Religion in sich bergen und die »wiederhergestellte Unmittelbarkeit«¹⁾, die selbstbewußte Vereinigung mit dem Leben sein. Dieses Denken kann darum nicht wie das Denken des Gelehrten, das Hegel an einer anderen Stelle bespricht²⁾, die Welterscheinungen als eine dem Selbst fremde Gegenständlichkeit auffassen. Sein Gegenstand ist vielmehr die Identität von Selbst und Sein, der selbsthafte Grund alles Seienden. Diesen erfährt es nicht in der Weise einer unmittelbaren, gefühlsmäßigen Vereinigung mit dem schöpferischen Leben der Welt, sondern in der *V e r m i t t l u n g* durch den reinen Gedanken. Der Gedanke, herausgelöst aus dem unmittelbaren Welterlebnis, soll in sich »alle Wesenheit«³⁾ fassen. Der Weg dahin ist eine absolute Rückwendung des denkenden Erkennens auf sich selbst. Indem das Denken sich zum Gegenstande wird, erfaßt es »den Gedanken . . . als absolutes wirkliches Selbst«⁴⁾.

Deutlicher als aus den sporadischen Bemerkungen, die Hegel in den letzten Partien der Realphilosophie über das höhere Denken macht, ist sein Sinn aus der ganzen Entwicklung des Selbstes, deren abschließendes Stadium es sein soll, zu erkennen. Trennung von der Welt und erneute Vereinigung mit ihr auf der Grundlage eines umfassender gewordenen Bewußtseins, das Töten eines ursprünglichen Lebensverhältnisses und ein Lebendigmachen vom Geiste aus, eine Selbstentäußerung und ein Sichselbstfinden, sind der Grundzug und wiederkehrende Rhythmus dieser Entwicklung. Wenn wir die komplizierten Verhältnisse, die Hegel in seinem dialektischen Gedankengang vor Augen hat, in vereinfachter Form uns vergegenwärtigen, so können wir sagen, das Wirken des Selbstes führt in einem ersten Stadium die *V e r s a c h l i c h u n g* der Lebensbezüge herbei; von der erreichten Lage aus aber strebt das Selbst in einem zweiten Stadium seiner Wirksamkeit zu einer neuen *D u r c h s e e l u n g* und Durchselbstung seines Lebensverhältnisses; die verlorene Seele der Welt sucht es aus sich selbst heraus wieder zu erwecken, in seinem Anderen, wie Hegel sagt, sich selbst zu finden. — Indem diese Grundidee sich in Hegels Gedankengängen immer entschiedener durchsetzt, verändert sich seine Stellung zur rationalistischen Wissenschaft.

1) Realphilosophie II, S. 272.

2) A. a. O. S. 260.

3) A. a. O. S. 272.

4) A. a. O. S. 260.

Als eine notwendige Stufe auf dem Wege des Selbstes, kann Hegel jetzt die Rationalisierung der Welt, die sich in der Entwicklung der modernen Menschheit ergeben hat, verstehen und bejahen. Während Hegel bisher die rationalistischen Wissenschaften nur als eine Erkenntnis des Toten und eine Gestalt des Untergangs der früheren substantiellen Bildung betrachtet hatte, im Gegensatz zu der er eine Vernunfterkennnis des Lebendigen ¹⁾ begründen wollte, versteht er jetzt die ratio als ein unumgängliches Moment im Ganzen des philosophischen Erkennens. In der rationalistischen Forschung erkennt Hegel die Kraft der Entäußerung an das dem Selbst und seiner ursprünglichen Lebendigkeit Fremde, ihre Fähigkeit, das Negative festzuhalten ²⁾. Doch geht die in der rationalistischen Erkenntnisart geübte Entäußerung nicht tief genug ³⁾, um jenen Grund des Seins zu erreichen, in dem das Tote und das Lebendige, das Ich und sein Anderes gleichzeitig ihren Ursprung haben. Hier schließt der Gedankengang der Phänomenologie des Geistes unmittelbar an die Problematik der Realphilosophie an. Mit umfassender historischer und systematischer Begründung stellt Hegel in der Phänomenologie des Geistes die Idee eines denkenden Erkennens heraus, das im Verweilen beim Negativen, im Durchgang durch die Erfahrung des Toten sich selbst findet und »Geist« wird. Der Geist, wie ihn Hegel in der Phänomenologie des Geistes versteht, ist »das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten« ⁴⁾.

IV.

Den Keim, der in der Jenenser Realphilosophie angelegt ist, bringt die Phänomenologie des Geistes zur Entfaltung. Der Weg des Selbstes, der dort an den allgemeinsten Funktionen des Menschen und damit in einer gewissen Abstraktheit umrissen ist, wird in der Phänomenologie des Geistes aus der Fülle der geschichtlichen Anschauung und der psychologisch-metaphysischen Tiefensicht konkret entwickelt.

Hegel stellt in der Phänomenologie des Geistes dar, wie sich die Herauslösung des Menschen aus seiner natürlichen Weltverbundenheit und sein Werden zum Geiste in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit

1) W. I, S. 47, 48.

2) Vgl. hierzu Jenenser Realphilosophie II, S. 68, 72, 91, ferner auch S. 80.

3) Diese Entäußerung ist nur die einer allgemeinen Intelligenz; sie ist nicht getragen von einem »wirklichen Selbst«, das in sich die Wirklichkeit umfaßt.

4) W. II, S. 569.

vollziehen. Das Werden des Selbstes betrachtet Hegel im Zusammenhang mit den geschichtlich-geistigen Mächten, die es leiten. Als den zentralen Sinn und den Wendepunkt der geschichtlichen Entwicklung begreift Hegel das Christusereignis, durch das der Mensch als solcher aus den Kreisen seines unmittelbaren, naturgebundenen Daseins herausgenommen und in einen überweltlich-geistigen Zusammenhang gestellt wird. Scheidend greift das Geschehnis von Golgatha in das Lebensbewußtsein der antiken Völker ein; doch ist die Scheidung, die es verursacht, nicht eine fremdartige Einwirkung — nicht von außen, »thyrathen«, nach dem Ausdruck des Aristoteles¹⁾, kommt der Geist in die Welt, sondern vielmehr ist auf diesen Vorgang die menschliche Geschichte als auf ihren ideellen Mittelpunkt hingebunden. Der Verlauf der ganzen menschlichen Entwicklung kommt von daher zu einer absoluten Erhellung. Hegel zeigt in diesem Sinne auf, wie die Erscheinung des Christus in der Antike vorbereitet ist und die antike Kultur in einem Prozeß der Selbstaufhebung sich dieser Offenbarung des Geistes in menschlicher Gestalt²⁾ entgegenbewegt. Die Doppelbewegung, die wir als geistige Struktur der Hegelschen Methode in den Systemfassungen der ersten Jenenser Zeit fanden, kehrt in dieser metaphysischen Deutung der Geschichte unendlich konkretisiert wieder³⁾. Das Reich des vorchristlichen Geistes, das für Hegel vor allem in der griechischen polis repräsentiert ist, löst sich aus sich selbst heraus auf. Das Prinzip, an dem es zugrunde geht, aber ist gleichzeitig die leitende Idee der neu hereinbrechenden Welt: das seiner selbst bewußte Subjekt oder I c h. An dem Erwachen des subjektiven Geistes, der auf seine eigene Erkenntnis vertraut und sie zum Maßstab macht, an dem er die geltenden Gesetze und Anschauungen mißt, geht die substantielle, alle Gebiete des Lebens in sich schließende Einheit der antiken Kultur zugrunde. Das denkende Erkennen, das wußte Hegel lange vor Nietzsche, bedeutet in seinem ersten geschichtlichen Auftreten eine Macht der Dekadenz, der Zerstörung des Menschentums. Dieses nur von der begrenzten Einsicht des einzelnen Menschen getragene Wissen gibt »die bestimmten Gesetze und Maximen des Handelns der Lust und dem Leichtsinne der — hiermit verführten Jugend preis, und der Ängstlichkeit und Sorge des auf die Einzelheit des Lebens beschränkten Alters, Waffen zum Betrüge an die Hand«⁴⁾. Die Bewegung, die in der griechi-

1) Der freilich in seiner konkreten Bedeutung bisher nicht erhellt worden ist.

2) Wir gehen in diesem Zusammenhang nicht darauf ein, daß Geist nach Hegels Auffassung sich nur in dieser Gestalt wahrhaft manifestiert.

3) Zu dem Begriff der sich entgegenkommenden Bewegungen, vgl. W. II, S. 566 ff.

4) W. I, S. 560.

schen Aufklärung eingeleitet ist, treibt auf die völlige Auflösung der substantiellen Ordnungen und der in ihnen wirksamen geistigen Substanz hin. Das erkennende Selbst, so wie es sich hier betätigt, ist die »negative Kraft, durch und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die da-seiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen verschwinden«¹⁾. Der Weg des erkennenden Selbstes würde ins Nichts führen, wenn nicht an dem Punkt des Verschwindens aller überpersönlichen geistigen Gehalte, die neue Manifestation des Göttlichen im Mensch gewordenen Christus aufstünde. Durch die Menschwerdung Gottes wird dem an seiner eigenen Leerheit zugrunde gehenden Subjekt ein absoluter Gehalt gegeben. Die Erscheinung des Christus zeigt das Göttliche verkörpert im Subjekt. Sie scheint so den »Satz des Leichtsinns«, der die Dekadenzkultur beherrscht, »das Selbst ist das absolute Wesen«²⁾, zu bestätigen, ist aber in Wahrheit seine absolute Umkehrung und Verwandlung. Während in der griechischen Sophistik alles Wesenhafte in die Enge eines bloß subjektiven Meinens hineingerissen wird, ist durch das christliche Mysterium in einem Leben der absoluten Selbstentäußerung das enge Einzelne zum Gefäß des absoluten Geistes ausgeweitet und umgebildet worden.

Der geistige Zusammenhang, in den Hegel in dieser metaphysischen Auslegung der menschlichen Geschichte das endliche Subjekt und die göttliche Wahrheit stellt, ist der einer gegenseitigen Vermittlung. Der Mensch findet durch den Mittler die Gewißheit seines absoluten Wesens. »Diese Freude wird dem Selbstbewußtsein und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist«³⁾. Das Göttliche aber hat in der Entwicklung der weltlichen Bildung, in der das erkennende Selbst geboren wird, die Grundlage für seine geschichtliche Offenbarung. Sie gehört in den Kreis der Bedingungen des Hervortretens dieser Offenbarung und ist dann wieder das Medium, in dem diese Offenbarung ihren vollen Begriff, ihre weltwirkliche Gestalt gewinnt⁴⁾. Die Heraufbildung des Menschen zu einer immer freieren und umfänglicheren Selbsthaftigkeit erscheint in Hegels Darstellung wie eine der Entäußerung und Menschwerdung Gottes aus der Welt her entgegenkommende Bewegung. Doch löst sich dieser Schein wieder auf im ganzen der von Hegel dargestellten Offenbarung des Geistes in der Welt. — In ihr ist das scheinbar rein weltliche Geschehen der menschlichen Geistesgeschichte einbezogen und umfaßt. Die Bedingungen seiner Verwirklichung in der Geschichte setzt der Geist sich selbst voraus. Dem absoluten weltschaffen-

1) W. II, S. 557.

2) A. a. O. S. 562.

3) A. a. O. S. 572.

4) A. a. O. S. 506, 512.

den Geistgeschehen entstammt auch das menschliche Selbstbewußtsein, ist von ihm her gesetzt und in seinem Werden geleitet und hat nur dadurch die Möglichkeit in freier Weise an diesem Geschehen teilzunehmen.

In dem metaphysischen Durchblick durch das geschichtliche Werden, den Hegel in der Phänomenologie des Geistes zur Darstellung bringt, führt er aus, was er in den Schlußworten der Realphilosophie als die Aufgabe der Philosophie bezeichnet hatte. Er steigt über die Zeit hinaus in »den Gedanken der Zeit«¹⁾, erschaut denkend die Geheimnisse des göttlichen Logos, der in der Menschheitsgeschichte am Werke ist. Im Lichte der umfassenden geistigen Perspektive, die er sich hier errungen hat, versteht er die Vorbereitung des Christentums in der Antike und die Aufgabe des christlichen Bewußtseins in Gegenwart und Zukunft. In der Betrachtung der vorchristlichen Offenbarungsformen des Göttlichen erkennt Hegel das »an-sich-seiende«²⁾, noch nicht zur Manifestation im selbstbewußten Geiste gelangte »Hervorgehen« der absoluten Offenbarung des Geistes, sein Vorscheinen in der Zeit. Die religiösen Mysterien der vorchristlichen Menschheit spiegeln ein fortschreitendes Sich-nähern des Göttlichen zur Erde, ein »Herabsteigen« des Logos zur Einzelheit, das dann in der Erscheinung des Mensch gewordenen Gottes zum Abschluß kommt. Mit der religiösen Entwicklung der Menschheit aber geht die Ausbildung des weltlichen Bewußtseins parallel. Die verschiedenartigen und gegensätzlichen Gestalten der menschlichen Geistesgeschichte sind auf einen geheimen Mittelpunkt bezogen, ihr scheinbar disparates und auseinanderstrebendes Wirken drängt einem einheitlichen Ziel entgegen. »Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden«³⁾.

Die Mitte der menschlichen Geschichte ist diese Offenbarung des Geistes im Selbstbewußtsein. Durch sie ist dem Menschen in Einem die Tiefe des eigenen Wesens und die wahre Gestalt der Gottheit offenbart. »Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewußtsein da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit herabgestiegen zu sein, aber in der Tat hat es damit erst sein höchstes Wesen erreicht. . . . Das Niedrigste ist . . . zugleich das Höchste, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare ist eben darin das Tiefste«⁴⁾. Gott erweist seine absolute Macht darin, daß er in der Endlichkeit eines ganz irdischen Daseins sein Wesen manifestiert und so das Irdische als Ihm

1) Realphilosophie II, S. 273.

2) W. II, S. 565.

3) A. a. O. S. 572.

4) W. II, S. 571.

selbst zugehörig bezeichnet. Oder wie Hegel in anderem Zusammenhang es ausgesprochen hat, Gott »stellt sich mitten in die Endlichkeit und äußere Zufälligkeit des Daseins hinein und weiß sich dennoch in ihr als göttliches Subjekt, das in sich unendlich bleibt und diese Unendlichkeit für sich macht«¹⁾. — Er führt die eigene Wesenhaftigkeit in das Irdische hinein und bringt sie in ihr zur selbsteigenen Gegenwärtigkeit. Gott in Christus ist das Wesen, das da ist, und in seinem Dasein für das menschliche Selbstbewußtsein zu erkennen.

Indem Hegel den Sinn des christlichen Mysteriums auf dem Hintergrund einer einheitlichen stufenweisen Offenbarung der Wahrheit in der menschlichen Geschichte entziffert, gewinnt er die Möglichkeit, den Weg dieser Offenbarung in die Zukunft hinein weiter zu verfolgen, die Lage und die Aufgabe der eigenen Zeit von einem höchsten Standpunkt aus zu erhellen. Das geschieht in seiner Lehre von einem »spekulativen«, d. h. mit dem Gehalt der christlichen Offenbarung erfüllten Denken. Durch dieses Denken will Hegel die fundamentale Entzweiung im geistigen Bewußtsein seiner Zeit, den Gegensatz von Glauben und Wissen, aus der innersten Tiefe des christlichen Bewußtseins heraus, auflösen. Der Zwiespalt von Glauben und Wissen, der die Bildung der abendländischen Menschheit zerklüftet und ihr geistiges Dasein an den Wurzeln bedroht, ist nach Hegels Auffassung darin begründet, daß das christliche Bewußtsein seine Welt-Aufgabe nicht in ihrer Ursprünglichkeit erkannt und ergriffen hat, daß es in der Wirklichkeit seines Lebens seiner geglaubten Wahrheit untreu wird. Diese Wirklichkeit ist beherrscht durch den Verstand, dessen fortschreitende Ausbildung die europäische Menschheit in einen immer stärkeren Gegensatz zu ihrem geistigen Mittelpunkt, dem christlichen Mysterium gebracht hat. »Die fortschreitende Kultur«, sagte Hegel schon in seiner Schrift über die Differenz des Schellingschen und Fichteschen Systems, »hat sich mit der Religion entzweit und sie neben sich oder sich neben sie gestellt, und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch, daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem anderen vorgeht«²⁾. Diese Selbstsicherheit des weltlichen Verstandesdenkens will Hegel in seiner Philosophie zerstören, aber er erkennt in der philosophischen Entwicklung, die sich in seiner Jenenser Zeit vollzieht, in wachsendem Maße, daß eine durchgreifende Überwindung des Verstandesdenkens nur möglich ist, wenn der Verstand auf seinem eigenen Felde, der Welterkenntnis aufgesucht und dort entwurzelt wird. Das dialektische Denken soll das welt-

1) Ästhetik, W. X, 2, S. 124.

2) W. I, S. 175.

liche Wissen, das sich an die breite Außenseite der Welterscheinungen hält, in seiner selbstzufriedenen Oberflächlichkeit erschüttern und dazu drängen, einen tieferen Grund seiner Erkenntnisse aufzusuchen. Man kann die lebendige Absicht, die der Hegelschen Idee vom Denken zugrunde liegt, so charakterisieren, daß Hegel das rationale Denken mit dem Sinngehalt der christlichen Idee habe erfüllen wollen — andererseits von der Grundlage des modernen geistigen Bewußtseins aus die Lehren der Religion und das in ihnen beschlossene substantielle Wissen neu erschließen und rechtfertigen wollte. Man würde jedoch durch eine solche Auslegung den Hegelschen Gedanken noch nicht in seiner Reinheit und Radikalität erfassen, wenn man meinen würde, daß Hegel ursprünglich verschiedene Daseinsmächte miteinander habe ausgleichen und vermitteln wollen. Mit einer solchen Auffassung würde man sich an die Vorurteile des modernen Lebensbewußtseins halten, statt sich durch Hegel über die Grenzen des modernen Weltbildes hinaus führen zu lassen. Hegels Absicht ist nicht die Vermittlung von ursprünglich Verschiedenem, sondern der Erweis, daß das für fremd und gegensätzlich Gehaltene einem identischen Sinnzusammenhang zugehört. Absoluter Geist im Sinne der Hegelschen Philosophie ist der erhellte Bereich, in dem das überlieferte Wissen der Religion und die Ergebnisse der modernen Denkarbeit als Glieder eines umfassenden Ganzen der Wahrheit erkennbar werden. Die Notwendigkeit, eine Wissenschaft zu erringen, die die Mysterien der Religion und die Aufgabenzusammenhänge des weltlichen Lebens in Einem erhellt, ist nach Hegels Überzeugung ebenso sehr aus dem Sinngehalt der christlichen Religion, wie aus dem tieferen Zuge des menschlichen Erkenntnistrebens zu erkennen. Beides weist auf den einen absoluten Grund des menschlichen Daseins zurück.

Bei seiner Bemühung um eine Wissenschaft des Geistes leitet Hegel die Überzeugung, daß das denkende Erkennen erst im Lichte der christlichen Idee die Tiefe seiner eigenen Möglichkeit erreicht — andererseits die Wahrheit der christlichen Religion, erst wenn sie in der Form des Denkens dem Menschen zu eigen wird und so das Ganze seines selbstbewußten Lebens ergreift, ihre geläuterte Gestalt und echte Verwirklichung gewinnt. Sie wird so zur Religion des Geistes, der nach der Verheißung des Evangeliums den Menschen »in alle Wahrheit leiten wird«.

Die erkenntnistheoretische Analyse, die in der phänomenologischen Darstellung vom Wege der Seele zum Geist enthalten ist, legt dar, daß denkendes Erkennen seinen Grund erst erreicht, wenn es die abstrakten Zusammenhänge, die es an der Welt auffaßt, auf ein selbsthaftes Zentrum zu beziehen und darin zusammenzufassen vermag. Sein Erkenntnistreben

bleibt solange unbefriedigt, als es nicht zu diesem selbsthaften Grund der Welterscheinungen durchdringt — mag auch diese Unbefriedigung sich vor sich selbst durch die Behauptung von notwendigen Schranken des menschlichen Erkennens verbergen und zu sichern suchen. Ein Ungeklärtes, Rätselhaftes bleibt auf jeder Gedankenwelt lasten, für die abstrakte Prinzipien das Letztwirkliche sind, und läßt das menschliche Bewußtsein nicht in ihr zur Ruhe kommen. Diese Unbefriedigung und weitertreibende Unruhe aber ist nicht nur ein psychologisches Phänomen, sondern in dem Wesen und Gehalt dieser Bewußtseinslagen begründet. In seiner dialektischen Analyse der menschlichen Geistesgeschichte zeigt Hegel auf, wie ein in immer neuer Gestalt auftretender Widerspruch es ist, der das Bewußtsein von Standpunkt zu Standpunkt weitertreibt. »Dem Bewußtsein ist in seinem Gegenstand dann etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es ist, und wenn es ihn nicht als sich selbst weiß«. In seinem Erkennen bildet der Mensch sich Begriffe über die Welterscheinungen, aber diese Begriffe vermögen nicht, sich mit dem, was sie begreifen sollen, in einer absolut durchsichtigen Weise zu vereinigen. Die Diskrepanz zwischen dem Begriff und der begriffenen Gegenständlichkeit wird in der neueren Philosophie im allgemeinen auf eine grundsätzliche Getrenntheit des erkennenden Subjekts von der zu erkennenden Wirklichkeit zurückgeführt. Hegel weist demgegenüber in seiner die ganze Gedankenwelt des abendländischen Kulturkreises umfassenden dialektischen Analyse nach, daß diese das Erkennen einschränkende Gegensätzlichkeit in dem inhaltlichen Wesen der Begriffe selbst, und nicht nur in ihrem formalen Charakter, subjektive zu sein, begründet ist. Die Entzweiung im menschlichen Erkennen ist in gleicher Weise wie durch das Begriffspaar Subjekt und Objekt durch den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des Wesens und seiner Erscheinungen, der Kraft und ihrer Äußerung, ja überhaupt durch alle wesentlichen Kategorien des abendländischen, wissenschaftlichen Bewußtseins zu bestimmen. Wenn auch alle diese Begriffe selbst schon eine Vereinigung von Gegensätzlichem, die Überwindung des ursprünglichen Widerspruchs in einer bestimmten Dimension des Seins in sich schließen, so ist eine grundsätzliche Überwindung der Differenz im menschlichen Erkennen doch nur möglich, wenn das erkennende Bewußtsein die Notwendigkeit versteht, einen synthetischen, die Gegensätze des Seins umfassenden Begriff zu bilden. Nur ein solches Denken ist, wie Hegel sagt, »konkret« — die spannungshaltige Tiefe der Wirklichkeit ist in ihm erschlossen.

Zu einem konkreten Erkennen aber kann das denkende Bewußtsein nur vordringen, wenn es lernt, die Gegensätze des Seins in sich zu be-

stehen und zu bezwingen. »Der Mensch wird nicht Meister über die Natur, bis er es über sich selbst geworden ist. Sie ist Werden zum Geiste an sich. . . . Daß dies An-sich da sei, muß der Geist sich selbst begreifen«¹⁾. In diesen Worten, mit denen die uns überlieferte Fassung der Realphilosophie von 1805 schließt, ist die Idee der Phänomenologie des Geistes prinzipiell ausgesprochen. Im denkenden Geist selbst bricht der Abgrund des Seins in seiner ganzen Tiefe auf. Denkendes Erkennen ist die Tätigkeit des Scheidens . . . »die verwundersamste und größte oder vielmehr die absolute Macht«, wie Hegel sagt²⁾. Sie verleiht den Begriffen ihre unbiegsame Härte — an der sich nun das menschliche Erkenntnisstreben stößt. Indem das denkende Selbstbewußtsein das Wesen seiner selbst erkennt — und den Schatten, den es durch die eigene Wesenheit über die Welterscheinungen wirft, tut sich die Dimension eines übergreifenden Erkennens vor ihm auf. In diesem höheren Erkennen verflüssigen sich die Gegensätze, die der Verstand fixiert und werden als Momente einer allumfassenden schöpferischen Bewegung in sich durchsichtig. »Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere Unmittelbarkeit, sich als Moment erkennt, . . . nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist — als das Fixe von Unterschiedenen, die im Element des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten«³⁾. Das erkennende Selbstbewußtsein überwindet sein unmittelbares Sichausleben im Element des denkenden Verstandes, es entengt sich und vermittelt sich mit dem Ganzen des Seins. Die eigene Selbstgewißheit im Festhalten der begrifflichen Bestimmungen, wird ihm zum »Moment« in einer Selbst und Welt übergreifenden Bewegung des Begriffs. In der Selbstüberwindung, durch die es sein unmittelbares Dasein aufgibt, gewinnt das denkende Selbstbewußtsein sein höheres Wesen. Es erfaßt sich als den lebendigen Quellpunkt der Gegensätze des Seins; die Möglichkeit, sie verwandelnd zu umgreifen, Wesen und Erscheinung miteinander zu durchdringen, ist seine eigenste Bestimmung.

Was für das denkende Erkennen das letzte Ziel ist, die geistig-konkrete Ganzheit, in der die Gegensätze des Seins aufgehoben sind, das ist für das religiöse Bewußtsein der Ausgangspunkt. »Wessen wir uns in unserem

1) Realphilosophie II, S. 273.

2) W. II, S. 25.

3) A. a. O. S. 27.

Begriffe bewußt sind, dessen ist das religiöse Bewußtsein sich bewußt«¹⁾. In Christus hat das absolute Wesen die irdische Wirklichkeit durchdrungen. Wesen und Erscheinung, die allumfassende Substanz des Seins und die Einzelheit eines endlichen Menschen sind in ihm nur Eins. Die Vereinigung von Wesen und Erscheinung ist dem religiösen Bewußtsein als eine »an sich seiende« gegeben. Nur in Christus selbst, nicht bei seinen Jüngern ist sie verwirklicht. Sie lebt unter ihnen als eine zeitlich zurückliegende Wirklichkeit, oder wie Hegel sagt, als Vorstellung; das vorgestellte Dasein des Christus, der auf Erden gewandelt ist. Die Aufgabe der menschlichen Geschichte aber ist es, den geistigen Sinn des Christuslebens im Dasein der Menschen allumfassend zur Geltung zu bringen. Die Verwirklichung des durch das Christusleben der Menschheit vorgehaltenen Ideals erfordert die zusammenhängende Bemühung der sich aneinanderreihenden Menschengeschlechter. Hegel wehrt sich dagegen, daß man — wozu das protestantische Christentum geneigt ist — »das reiche Leben« der in der menschlichen Geschichte fortwirkenden christlichen Offenbarung »auf seinen ersten Faden, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommenen Gemeinde zurückführen«²⁾ wolle. Nach Hegels Überzeugung muß vielmehr das Ziel des Menschheitsweges ins Auge gefaßt werden, das kein anderes sein kann als die Verwirklichung der religiösen Wahrheit in dem gesamten selbstbewußten Dasein des Menschen, durch den Geist. Geist bedeutet für Hegel das Durchsichtigwerden aller menschlichen Lebensverhältnisse im Lichte des christlichen Mystereums. Schon in den Jugendschriften finden wir diesen Sinn des Geistes ausgesprochen; Geist ist hier die »Stärke des Göttlichen« im Menschen, »das alle Fäden seines Bewußtseins durchdrungen, alle seine Beziehungen zur Welt berichtigt hat, in seinem ganzen Wesen weht«³⁾. Das Ziel der menschlichen Geschichte ist für Hegel ein Dasein, in dem die absolute Wahrheit sich mit dem Gesamtgehalte des menschlichen Bewußtseins aufs innigste durchdrungen hat, erkannte Wahrheit und freie Tätigkeit seiner selbst geworden ist.

Das absolute Wissen, zu dem Hegel in der Phänomenologie des Geistes das erkennende Selbstbewußtsein sich fortentwickeln läßt, ist die Vereinigung eines gläubigen Denkens und eines zum Wissen gewordenen Glaubens. Hegel hat diesen Begriff vom Wissen nicht willkürlich geschaffen, wie man sein Wirken und Wollen vielfach aufgefaßt hat, sondern er nahm ihn auf als den noch unverstandenen Erwerb und die Aufgabe der menschlichen Geschichte. Dieses Wissen tragen die geistigen

1) W. II, S. 571.

2) A. a. O. S. 574.

3) Theol. Jschr., S. 313.

Gestalten der abendländischen Geschichte selbst dem entgegen, der bereit ist, in selbstloser Aktivität ihr Werk aufzunehmen, verstehend sich zuzueignen und fortzuführen. Die Phänomenologie des Geistes ist die Darstellung des geschichtlich-übergeschichtlichen Zuges dieser Gestalten; sie enthüllt das metaphysische Gesetz ihres Werdens, Vergehens und weiterwirkenden Wesens. Gestirnen vergleichbar, die um eine Sonne kreisen, sind sie hingeordnet auf die absolute Offenbarung des Geistes in Christus. Ihrem Zug, der die menschliche Geschichte leitet, folgt die Seele, wie in Platos Phädrosmythos dem göttlichen Chor, ebenso sehr aus freier Wahl, wie im Gehorsam gegen eine höhere Notwendigkeit.

HEINRICH VON STEIN ALS LEHRER UND ERZIEHER.

TAGEBUCHAUFZEICHNUNGEN VON RICHARD ELSTER.

HERAUSGEGEBEN VON

GÜNTER RALFS.

Zur Einleitung.

Als Heinrich von Stein am 20. Juni 1887 mit 30 Jahren starb, war das Bild dieses jungen Privatdozenten der Philosophie außerhalb der damals noch kleinen Kreise um Richard Wagner und Friedrich Nietzsche eigentlich nur bei einigen Freunden und Angehörigen lebendig. Bei diesen wenigen freilich genoß er um so höhere Achtung und eine nie erloschene Verehrung. Wagner selbst hatte erklärt: »Stein ist unser Stolz«¹⁾. Und Cosima Wagner bekannte noch 3 Jahre nach dem Tode: »Über Steins Verlust werde ich nie hinwegkommen«²⁾. Nietzsche aber schrieb (am 27. Juni 1887) an Peter Gast: »Ich kann das Ereignis nicht verschweigen, mit dem ich schlecht fertig werde . . . Heinrich von Stein ist tot. . . Ich habe ihn wirklich geliebt; es schien mir, daß er mir aufgespart sei für ein späteres Alter. Er gehörte zu den ganz wenigen Menschen, an dessen Dasein ich Freude hatte; auch hatte er großes Vertrauen zu mir . . . Diese Sache tut mir so weh, daß ich immer wieder nicht daran glaube«³⁾.

So starke Äußerungen von beiden Seiten hätten wohl dazu führen können, mit dem wachsenden Welterfolg der großen gegnerischen Freunde auch die schmalere Gestalt Heinrich von Steins einer weiteren Öffentlichkeit vertraut zu machen. Steins Verdienste um die Vertiefung der Bay-

1) C. Fr. Glasenapp, Das Leben Richard Wagners, Leipzig 1911, Bd. VI, S. 512.

2) Cosima Wagner und Houston Stewart Chamberlain im Briefwechsel, 1888 bis 1906, herausgegeben von P. Pretzsch, Leipzig 1934, S. 154.

3) Friedrich Nietzsche, Gesammelte Briefe, 4. Band, Leipzig 1908, S. 308 f. Vgl. dazu auch: Briefwechsel mit Franz Overbeck, herausgegeben von R. Oehler und C. A. Bernoulli, Leipzig 1916, S. 383.

reuther Idee waren zu bedeutend, um ganz vergessen zu werden. Er hat hier nicht nur viel empfangen, er hat auch viel aus Eigenem gegeben. Aber seine unbezweifelbare Treue dem Hause Wagner gegenüber hinderte ihn keineswegs, ehrfürchtige Anteilnahme für Nietzsche zu hegen, der seinerseits in dem »unverzeihlich jung gestorbenen« Stein fast einen jüngeren Bruder, jedenfalls eine seiner »großen Hoffnungen« sah.

Vielleicht läßt sich erst heute erkennen, wie berechtigt die hohen Erwartungen waren, die damals seine Dichtungen und philosophischen Schriften erregten. Steins Gestalt, sein Schicksal, sein Kampf, die Sehnsucht seines Lebens: sein deutscher Sozialismus scheint nun der Aktualität entgegenzureifen¹⁾. Nach seinem Tode aber war gerade die freie Mittelstellung, die er zwischen zwei feindlichen Lagern bezogen hatte, einer unmittelbaren Wirkung hinderlich. Ein »Wagnerianer«, der noch im Sommer 1884 nach Sils-Maria fuhr, zu dem alleinigen Zwecke: Nietzsche zu besuchen, und sich von diesem, offenbar ohne Anstoß zu nehmen, sagen ließ, man sei hier »nicht umsonst 6000 Fuß über Bayreuth«²⁾, der »getreue Stein«, der dann noch diesen »Abtrünnigen« ausdrücklich zu seinem »freien Wesen« beglückwünschen konnte, war gewiß kein Parteigänger für die Bayreuther Sache im üblichen Sinne³⁾. Nun war aber Stein durchaus kein unentschiedener Charakter, er behauptete nur die tiefere Entschiedenheit gegen den Parteifanatismus der beiderseitigen Adepten. Er war zu nobel, um den Gegner zu verkleinern, und zu klug, um die Vernichtung eines Zerrbildes mit dem Sieg über die Sache selbst zu verwechseln. Sein Wille zu Überwindungen war auf weitere und höhere Ziele hin gespannt. So mußte im Verlauf dieses oft unerfreulichen Kulturkampfes eine so »noble Creatur« wie Stein mehr und mehr in den Hintergrund treten.

Gewiß fehlte es nicht an Versuchen, sein Andenken zu erneuern. In den »Bayreuther Blättern« warb Hans von Wolzogen auf seine ritterliche, warmherzige Weise immer wieder für den verstorbenen Freund⁴⁾. Von neutraler Seite her bemühte sich Fr. Lienhard, Steins dramatische Bilder und kunstphilosophische Schriften breiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er sah in Stein »die theoretische Verbindung zwischen Bayreuth und Weimar«⁵⁾. Aber all solche Versuche der Belebung, die nicht ganz ursprünglich

1) Vgl. H. G l o c k n e r, Heinrich von Stein, Schicksal einer deutschen Jugend, Tübingen 1934.

2) N i e t z s c h e im Ecce homo, Werke, 2. Abt., Bd. XV, 2. Ausg., Leipzig 1912, S. 16.

3) Vgl. Chamberlains betroffenen Brief an Cosima Wagner (a. a. O., S. 601 f.) beim Bekanntwerden des Briefwechsels zwischen Nietzsche und Stein!

4) Vgl. auch das Vor- und Nachwort zu: H. v. Steins Briefwechsel mit H. v. Wolzogen, Ein Beitrag zur Geschichte des Bayreuther Gedankens, Leipzig 1910.

5) F r. L i e n h a r d, Wege nach Weimar, 1. Jahrg., H. 1, Stuttgart 1905, S. 17.

vom innersten Wesen dieses Mannes ausgingen, mußten auf die Dauer vergeblich bleiben.

Man hatte fast vergessen, daß dieser junge Mensch nicht nur ein Jünger war, daß er ein eigenes Leben zu entfalten und einen durchaus eigenen Beruf auszuüben hatte. Stein war Erzieher, und dies aus innerer Berufung. Sein ganzes Leben ist von früh auf fast ohne Unterbrechung durch diese Aufgabe bestimmt. Wenn er später der Sache Wagners diente, so tat er dies in der ihm gemäßen Form: als Lehrer an einer deutschen Hochschule.

Als erstes Druckerzeugnis liegt eine Schulrede zum Sedantage 1873 vor. Unmittelbar nach dem Doktorexamen lernte der Zwanzigjährige in Rom Malwida von Meysenbug kennen; bei ihr hielt er 1878 Vorträge über die Philosophie seines Lehrers Dühring. Ein Jahr darauf trat er als Erzieher Siegfried Wagners gastweise in das Haus Wahnfried ein, wo er sogleich Frau Cosima und ihren Töchtern Vorlesungen über Schopenhauer hielt. 1881 habilitierte er sich als Privatdozent für Philosophie in Halle, 1884 in Berlin. Beide Male hatte er große Schwierigkeiten zu überwinden. Die Zähigkeit, mit der dieser zarte Mensch dabei verfuhr, spricht für den Ernst seiner erzieherischen Pläne. In Berlin las er mit wachsendem Erfolge bis zu seinem Tode, oft entmutigt, aber immer wieder bestärkt durch die ursprüngliche Freude, zu lehren, was er gelernt, zu geben, was ihm gegeben war.

Dazu kommt, daß Stein aus militärischem Hause stammte. Er selbst war Soldat, und noch immer sind Soldaten die geborenen Erzieher gewesen. Wenigstens in Preußen. So war Stein mit Bewußtsein »Soldat der Idee« und erfüllte sein kurzes, schweres »Leben der Arbeit und der Zucht«¹⁾, indem er sich selbst erzog, um der Erzieher anderer zu sein.

Erst in dieser Lehrbetätigung kam sein Wesen zur menschlichen Reife. Seine Wirkung war hier, wenn auch nach außen hin nur selten sichtbar, die lebendigste und folgenreichste:

Zunächst ist es kein Zufall, daß diese einzige, unmittelbare Wirkung ihren Rückhalt in der pädagogischen Provinz behauptete: Fast alles, was nach seinem Tode im Druck erschien — und das war nicht wenig —, ist einem Freunde zu verdanken, der selbst ein erfolgreicher Lehrer war. Friedrich Poske²⁾, Professor am Askanischen Gymnasium zu Berlin, hat einem ungewöhnlich arbeitsreichen Leben im Dienste des naturwissenschaftlichen

1) G. H. W a h n e s, Heinrich von Stein und sein Verhältnis zu Richard Wagner und Friedrich Nietzsche, Diss. Jena 1926 (nicht im Buchhandel), S. 46.

2) Geb. 5. April 1852 Berlin, gest. 28. September 1925 Berlin. Vgl. über Poske: Zeitschrift für den physikalischen und chemischen Unterricht, 38. Jahrg., Berlin 1925, S. 265 ff. und 39. Jahrg., Berlin 1926, S. 16 f.

Unterrichts immer wieder die Zeit abgezwungen, für das Werk und Wesen Steins zu zeugen. Er gab den Nachlaßband, die Vorlesungen über Ästhetik, über Goethe und Schiller, die Schrift über Giordano Bruno, die Gesamtausgaben der Aufsätze und der Dichtungen heraus, er schrieb im Verein mit Chamberlain das kleine Buch über Steins Weltanschauung, er fehlte an keinem Gedenktage und hat so fast 40 Jahre lang kraft seines Glaubens Steins Werk über die wilhelminische Epoche hinweggerettet. Seine Treue erschöpfte sich nicht im bloßen Festhalten wehmütiger Erinnerung, sie war ganz im Sinne Steins zur angespanntesten Tätigkeit gesteigert. Da Poske selbst von äußerster Bescheidenheit war, darf seine kaum hinlänglich anerkannte Leistung hier mit einigem Nachdruck hervorgehoben werden.

Weiter wäre zu beachten, daß die einzige von Steins Schriften, die in weitere Kreise drang, aus seiner pädagogischen Tätigkeit erwachsen war: die Vorlesungen über Goethe und Schiller¹⁾. Hier gewannen auch seine sprachlichen Darstellungsmittel allererst ihren eigentlichen Stil. In den frühesten Beiträgen zu den »Bayreuther Blättern« stand Stein vielleicht noch zu stark im Bann des »Meisters«. Daß Wagner »sich bei der Abfassung theoretischer Schriften nicht in seinem Elemente befand«²⁾, ist kaum zu bestreiten. Trotzdem war sein Einfluß groß und hier nicht unbedenklich. Stein aber befreite sich bald von diesen Fesseln der Ehrfurcht: seine Prosa gewann an Prägnanz, seine Rede erreichte bei aller Verhaltenheit bündige Kraft, oft eine keusche Lakonität, kurz, er gewann das Vertrauen zu den »edlen Atemgebilden« unserer lebendigen Sprache zurück³⁾. Für diese glückliche Entwicklung ist neben der eingehenden Beschäftigung mit der französischen Literatur vor allem der heilsame Zwang zu lehren und die bestärkende Freude an dem Erfolge seiner Vorlesungstätigkeit bestimmend gewesen. Gerade sie nötigte Stein, sein Bestes zu geben⁴⁾.

Endlich aber, und das bleibt wichtiger als selbst die schönsten Schriften, haben einige seiner Schüler, jeder auf seine Weise, unvergeßliche Impulse vom Wesen dieses Lehrers empfangen und ihrerseits weitergegeben. Der Umfang dieser Wirkung ist schwer abzuschätzen, aber es liegen Zeugnisse

1) H. v. Stein, Goethe und Schiller, Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker, nach seinen an der Universität Berlin gehaltenen Vorträgen aufgezeichnet, Leipzig (Reclam), o. J. (1893).

2) K. Heckel, Heinrich von Stein, Richard-Wagner-Jahrbuch (Frankenstein), II. Bd., Berlin 1907, S. 345 f.; vgl. dort die ausgezeichneten Bemerkungen über Wagners Prosastil.

3) H. v. Stein, Sprache und Kultur (Bayreuther Blätter 1888), Zur Kultur der Seele, Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Fr. Poske, Stuttgart 1906, S. 289.

4) Vgl. H. St. Chamberlain und Fr. Poske, Heinrich von Stein und seine Weltanschauung, 2. Aufl., München 1905, S. 50 f., sowie Wahnes, a. a. O., S. 108.

vor, die ihre Tiefe eindeutig erkennen lassen. Als erste erfuhr Malwida von Meysenbug Belehrung und Bestärkung durch den jungen Freund, auch die Töchter Hans von Bülow's scheinen dem so ernsthaften Lehrer ihres Bruders die dankbarste Erinnerung bewahrt zu haben. Später bekennt Chamberlain: »Diesen Traum seines Lebens, auf andere erziehend zu wirken, wird Stein bei mir nicht umsonst geträumt haben«¹⁾. Seine eigentliche Wirkung aber begann erst auf der Universität im wissenschaftlichen Bereich. Zu den nächsten Freunden, die fast alle an Schule oder Hochschule lehrten: Friedrich Poske, Johannes Knoblauch, Konrad Cosack, Paul Simon²⁾, gesellt sich nun die Reihe der Schüler: Robert Sommer, Arthur Seidl, Richard Elster. Die Erinnerungen des letzteren geben das lebendigste Bild und Beispiel für die Art und Intensität von Steins akademischer Wirksamkeit.

Gleichwohl ist es schwer, die Grundsätze klarzulegen, nach denen Stein als Erzieher verfuhr. Drei Bücher wären zu nennen, die maßgebenden Einfluß auf seine pädagogische Praxis hatten: Rousseaus Emile, Jean Pauls Levana und Goethes Wanderjahre. Die Bedeutung Rousseaus für die Erweckung »des Menschen im Menschen« war Stein durch Dühring erschlossen³⁾. Aber die deutsche Gestalt, die Jean Pauls »Besonnenheit« diesen Ideen gab, zog Stein noch inniger an. Er meinte, »gerade das deutsche Volk sei das erziehende« und zitierte mit Freude den Satz der Levana: »Man könnte an den Deutschen uns vielleicht die Erzieher der Zukunft versprechen«⁴⁾. Dem Genfer und dem Altbayreuther Dichter gemeinsam rühmte er den »Idealismus eines gereinigten und gesteigerten Gefühles für die Natur« nach, dieses Wort im weitesten Verstande genommen. Reinigung aber und Steigerung der natürlichen menschlichen Kräfte sah er am tiefsten und freisten in Goethes Wanderjahren am Werk⁵⁾.

Für den mannigfaltigen und doch einheitlichen pädagogischen Ideengehalt dieser drei Bücher suchte Stein nun eine philosophische Begründung, freilich ohne dabei an eine Theorie der Pädagogik zu denken. Zwar eignete ihm ein echtes Bedürfnis nach theoretischer Rechenschaft und Klärung

1) An Cosima Wagner (11. Dezember 1896), a. a. O., S. 490.

2) J. Knoblauch, Professor der Mathematik, geb. 27. August 1855 Halle, gest. 22. Juli 1915 Berlin; K. Cosack, der bekannte Rechtslehrer, geb. 12. März 1855 Königsberg, gest. 27. Dezember 1933 München; über den Mathematiker P. Simon vgl. G. v. Selle, H. v. Stein in Bayreuth, Der Türmer, 29, Jahrg., Stuttgart 1927, S. 126 ff.

3) H. v. Stein, Über Werke und Wirkungen Rousseaus (B. Bl. 1881), Zur Kultur der Seele, S. 41 ff.

4) H. v. Stein, Jean Paul (B. Bl. 1882), Zur Kultur der Seele, S. 84.

5) H. v. Stein, Über Goethes Wanderjahre (B. Bl. 1881), Zur Kultur der Seele, S. 20 ff.

(Schemann nannte ihn zeitweise sogar den »Theoretischen«), aber er hielt doch das begriffliche Denken nicht für die Grundkraft des Menschen, die einseitig auszubilden, seine Aufgabe gewesen wäre. Im Willen, im Gefühl, in der Seele, im Herzen des Menschen sah er mit Schopenhauer den »Kern der Natur«. Er wollte, wie Schiller, das »Ensemble der Gemütskräfte« — nicht nur den Verstand — durch seine Vorträge in Anspruch nehmen. »Wir sehnen uns nach lebendigen, ja leidenschaftlichen Äußerungen über den Gehalt und die Gesamtbeschaffenheit der Welt; und mit gänzlich leeren, kompendiösen Begriffen finden wir uns von tausend Philosophien gegen eine abgespeist«¹⁾.

Was Stein also geben wollte, waren weniger fertige Wahrheiten oder Einsichten als vielmehr eine neue Gesinnung, die er lehrte, indem er sie vorlebte. Er löste in seinen Hörern Kräfte aus, die ihre eigentliche Tiefe allererst in selbständiger Arbeit erschließen und bewähren sollten. »Der Sinn der Welt ist in jedem Menschen durch innere Tätigkeit hervorzu- bringen, und Lösungen des Welträtsels werden demnach nicht gelehrt, sondern erlebt«²⁾. Zu solchen welthaltigen Erlebnissen suchte Stein seine jugendlichen Hörer hinzuführen. Eine Erziehung von so eigener und innerlicher Art wird sich kaum durch ein System von Regeln und Grundsätzen begründen lassen. Steins Pädagogik ist von seiner Person und Weltanschauung nicht zu unterscheiden.

Zunächst ging von Steins Persönlichkeit eine starke Wirkung aus. Der offenkundige Ernst und Adel seines Wesens gaben dem Bilde des jungen Lehrers das Gepräge des Echten und Einfachen und damit den Charakter der Vorbildlichkeit. Die Zeugnisse dreier sehr verschiedener Männer stimmen in diesem Wesentlichen überein. Herman Grimm, der ältere Kollege: »Was Jedem wohl zuerst bei ihm auffiel, war neben einem kindlich vertrauensvollen Wesen der gleichmäßige Ernst, mit dem er alles aufnahm. Es lag etwas über ihm, das das Gefühl unbedingter Zuverlässigkeit einflößte«³⁾. Der etwa gleichaltrige Ferdinand Jakob Schmidt: »Wer mit ihm in Berührung kam und seiner begeisterten Rede lauschen durfte, wurde von dem unmittelbaren Gefühl ergriffen, über alles niedrige und beschränkte Erdenwesen hinaus zu jenen reinen Höhen der göttlichen Freiheit und Schönheit emporgetragen zu werden. Er war eine Schillersche

1) H. v. Stein, Giordano Bruno, Gedanken über seine Lehre und sein Leben, neu herausgegeben von Fr. Poske, Leipzig und Berlin 1900, S. 14.

2) H. v. Stein, Schopenhauer-Scholien IV, »Pessimismus« (B. Bl. 1887), Zur Kultur der Seele, S. 340.

3) Herman Grimm, Zur Erinnerung an Heinrich von Stein, Deutsche Rundschau Bd. 56, Berlin 1888, S. 218.

Natur«¹⁾. Endlich schreibt Richard Elster, Steins Schüler, an Malwida von Meysenbug: »Eines muß ich Ihnen aber doch sagen, damit Sie unser Verhältnis zu Stein nicht falsch auffassen: Wir kommen uns immer vor wie rohe Landsknechte gegenüber einem Heiligen. Gestern Abend haben wir das wieder so recht empfunden, als Stein über die Stellung des Genius zur Welt sprach; man findet dann sich immer noch frivol in der Behandlung der Kunstwerke und ihrer Schöpfer, wenn man einen solch erschütternden Ernst der Auffassung hört; nur ist der eine Trost vorhanden, daß Stein bei uns nicht zu tauben Ohren spricht, ich glaube, es geht wohl so leicht keines seiner Worte bei uns verloren, wir glauben aus seinem Munde auch zugleich Wagners Geisterstimme zu vernehmen«²⁾.

Dieser »erschütternde Ernst« aber, der jedem auffiel³⁾, da Stein ihn nicht verbergen konnte, erwuchs aus der Tiefe seiner Weltanschauung. Von früh auf mit dem Tode, mit den Nachtseiten der Natur auf eine schwermütige Weise vertraut, hat Stein nicht geruht, diesen Lebensstatsachen der Not, des Leidens und Schmerzes einen immer tieferen, helleren Sinn abzurufen. In seinem Lehrer Dühring trat ihm eine Auffassung der Natur entgegen, die, auf Mathematik und Mechanik gegründet, gerade diese scheinbar negativen Phänomene der Welt durch eine zweckvolle Steigerung der moralischen Kräfte des Menschen zu bändigen versuchte. Diese Seite im System des blinden Denkers hatte Stein am eigentlichsten angesprochen. Aus der Not, die er litt und ringsum sah, bestärkte sich sein Wille, ihr entgegenzuwirken. So wurde dieser junge Aristokrat in der Schule Dührings zum überzeugten deutschen Sozialisten. Aber Dühring, mehr scharfsichtig als tiefsinnig, hatte die irrationalen Restbestände in seiner Rechnung doch unterschätzt. Das Leid ließ sich so einfach nicht negieren. Den positiven Untersinn dieser Negativität des Leidens hatte Schopenhauer sehr viel tiefer in der Möglichkeit des Mit-Leidens erfaßt. Dieser Idee wandte Stein sein leidenschaftliches Nachdenken und Einfühlen immer wieder zu. Aber erst Richard Wagner war es, der bei großer Empfänglichkeit und Empfindlichkeit für die Gewalt des Leidens in der Welt mit seiner Idee einer »Regeneration« den entscheidenden Schritt über Schopenhauers Philo-

1) F. J. Schmidt, K. Heinrich Freiherr von Stein, Allgemeine deutsche Biographie, 54. Bd., Leipzig 1908, S. 459.

2) Abgedruckt bei Berta Schleicher, M. von Meysenbug, Ein Lebensbild der Idealistin, Berlin 1916, S. 137 und Wahnes, a. a. O., S. 113 ff. Vgl. auch Glockner, a. a. O., S. 44.

3) In Neapel gelobte Stein gegenüber Wagner, nur noch alle acht Tage »ernst« zu sein (Glaserapp, a. a. O., S. 295). Auch Nietzsche sagte: »Stein war ein ganz ernster Mensch!« (Berta Schleicher, Meta von Salis-Marschlins, Das Leben einer Kämpferin, Zürich und Leipzig 1932, S. 92).

sophie hinaus vollzogen hatte. In diesem Punkte wurde Wagner zum Erwecker Steins:

Das Leiden war Steins persönlichste, früheste, innerlichste Erfahrung und Erkenntnis gewesen; Dühring hatte sie geklärt, Schopenhauer metaphysisch vertieft. In Wagner aber begegnete Stein einer genialen Natur, die Schopenhauers Lehre von der Überwindung des Leidens leibhaftig erlebt und im »Kunstwerk der Zukunft« zur Darstellung gebracht hatte. In diesem Lebenswerk schien eine Möglichkeit geboten, aus dem »Nein« und »Nichts« des Philosophen das geheime, vertrauensvollere »Ja« des Künstlers herauszuhören. Wagner sah den Zustand der Welt genau so ernst wie Schopenhauer, aber er wollte diesen Zustand nicht verneinen, sondern revolutionär verändern. »Regeneration«, dieses Wort des Vertrauens zum »Kern der Natur«, zur zeugerischen Kraft der Nation, war sein Weg und Wille zu diesem Ziel. Er wollte nicht wie Schopenhauer die Erlösung aus der Lebensnot den wenigen Einzelnen, den »ethischen Genies«, vorbehalten; er wollte eine Gemeinschaft, sein deutsches Volk zur Teilnahme an diesem Werk auffordern. Die Kunst von Bayreuth sollte Symbol sein für diese künftig zu bildende Notgemeinschaft. Wagner definierte kühn: »Das Volk ist der Inbegriff aller derjenigen, welche eine gemeinschaftliche Not empfinden«¹⁾.

Mit dieser national-sozialen Idee kam Wagner Steins geheimster Sehnsucht entgegen: zu arbeiten, zu wirken, zu helfen in einer aus gleicher Not geborenen Gemeinschaft, wobei Stein aber Not als eine geistige, das Bewußtsein steigernde Lebensmacht begriff. In dieser Position ging er noch über Wagners Idee hinaus. Stein hatte, noch bevor er Nietzsche kennenlernte, das glückliche Wort von der »Leidenschaft des Bewußtseins« geprägt²⁾, ein Wort, das im Munde Wagners kaum möglich gewesen wäre. In immer reiferen Wendungen forderte er »gesteigerte Bewußtheit«. Stein also begriff das Leiden als die höhere Form der »Wirklichkeit«, als die geheime Vorbedingung alles großen, innerlichen Wachstums. Er steigerte Wagners Idee vom »tätigen Mitleiden« zur »tätigen Liebe«, zur leidbewußten: geistigen Tat. Er zitiert nun das Taulerwort: »Dein Leiden ist dein oberstes Wirken«³⁾.

Mitten aus diesem so tief bejahten Leid-Erlebnis entsprang sein echter pädagogischer Impuls: Durch das gläubige Wort von der »Regeneration« war Stein erweckt; und wer wach ist, will wecken. Die eigene »Neugeburt«

1) R. Wagner, Das Kunstwerk der Zukunft, Ges. Schriften Bd. III, 4. Aufl., S. 48.

2) H. v. Stein, Die Ideale des Materialismus (1878), Ges. Dichtungen, herausgegeben von Fr. Poske, Leipzig o. J. (1917), Bd. I, S. 101.

3) H. v. Stein, Schopenhauer-Scholien IV, a. a. O., S. 332.

drängte ihn so zur tätigen Ausübung einer sokratischen »Geburtshilfe«. Dies ist keine Konstruktion. Stein selbst hat es ausgesprochen, daß ihn nach Wagners Tode nur eines noch über das Leben beruhigen könne: »helfen, bitterer, offenkundiger Not abhelfen«¹⁾. Diese Hilfsbereitschaft bestimmte sein ganzes Wirken. Er gab, was er nur geben konnte: seine gesammelte, gesteigerte, vergeistigte Kraft. Nach seinem Tode schrieb Friedrich Poske einmal an Elster: »Auch Frau Wagner habe ich kennen und verehren gelernt. Wir sprachen viel von Stein; auf meine Bemerkung, daß ein Wort wie dies: — dem Geschick den Frieden abgewinnen — eine Kraft darstelle, die uns mitgeteilt werde, erwiderte sie, das sei natürlich, da ein solches Wort ja eben der Ausdruck und Ausfluß solcher Seelenkraft sei; womit wir denn das bezeichnet hatten, was an Steins Persönlichkeit das Ewigwirksame sein und bleiben wird«²⁾. So repräsentierte Stein, gleichsam ein Genie der Seele, »eine neue moralische Kraft«, und Cosima Wagner bezeugt: »Er hat es ernst mit der Liebe zu den Menschen genommen, ernst mit der Pflicht, sich ihnen wohlthätig zu erweisen«³⁾. Heinrich von Stein selbst aber hat einen Satz hinterlassen, aus dem sich der ethische Sinn seiner gesamten erzieherischen Wirksamkeit erläutern ließe, ein Wort, das ihm aus innerstem Herzen kam: »Das Leben des Steines ist schwer sein, das Leben der Pflanze ist reifen, das Leben des Menschen ist: besonnene Hilfe«⁴⁾.

Mit diesen beiden, ihm eigentümlichsten Begriffen: »Gesteigerte Bewußtheit« und »Besonnene Hilfe« gab Stein dem deutschen Idealismus der Tat, wie ihn Goethe und Schiller verkündet und verkörpert hatten, eine neue Fassung: er verband auf eigene Weise ein Kernstück der Philosophie von Nietzsche, der bei all seinen Wandlungen doch das Bild des gesteigerten Menschen im Geiste festgehalten hatte, mit Wagners deutschem Sozialismus, der aus dem Gefühl für die Not des Volkes geboren war. Wenn sich in Wagner und Nietzsche die Ideen der Reformation und der Renaissance, die Prinzipien der Gemeinschaft und Individualität, die

1) Vgl. Wahnes, a. a. O., S. 77.

2) Fr. Poske an R. Elster, Berlin, 11. August 1889. Vgl. hierzu auch den Brief Cosima Wagners bei L. Schemann, Lebensfahrten eines Deutschen, Leipzig 1925, S. 189.

3) Du Moulin-Eckart, Cosima Wagner, Ein Lebens- und Charakterbild, Bd. II, München-Berlin 1931, S. 141. Vgl. auch den Schluß der Novelle »Wandelungen«: »Hermann erstarkte und erwuchs zu seltenem Glück. . . Was er wollte, vermochte er, es gelang ihm; und er wollte, was seinen Brüdern wohlthat.« (Ges. Dichtungen, a. a. O., Bd. III, S. 262).

4) H. v. Stein, Aus dem Nachlaß, Dramatische Bilder und Erzählungen, Leipzig 1888, S. 212.

Frage: Volk oder Führertum noch einmal schroff gegenübergestanden hatten, so ahnte der jüngere Stein die künftige, die not-wendige Verbindung.

Seine Dichtung und seine Philosophie stand im Dienste dieser Zukunft. Alles, was er auf dem Katheder vortrug, war durchglüht von dieser Idee. Ob er über die großen Gestalten der neueren Philosophiegeschichte sprach oder über Ästhetik: »die großen Phänomene des Gemütes« oder über Goethe und Schiller; immer ging er darauf aus, die bloße Teilnahme seiner Hörer zur aktiven, teilgebenden Tätigkeit zu steigern. Es galt, den Sinngehalt der großen Dichtungen in Lebensstatsachen umzusetzen. Gerade die ästhetische Betrachtung diente zur Entbindung der ethischen Möglichkeiten des Menschen, dessen höchste Kraft im Gefühl, in der Bereitschaft zur »besonnenen Hilfe« beschlossen liegt.

Solche Lehre, die harte Forderungen in sich barg, trug Stein nur mit verhaltener Stimme vor. Er hatte den Mut zum leisen Ton und die Kraft, ihn durchzuhalten in der »wechselnden, lärmvollen Welt« Berlins. Sein Wesen war von bezwingender Wirkung, aber er vermied jeden Zwang. Was ein Lehrer bewirkt, hängt weitgehend davon ab, wie er als Schüler war. Steins eigentlicher Lehrer und Erwecker war Richard Wagner gewesen. Aber selbst diesem mächtigen Manne gegenüber hatte der Jüngere seine Eigenart behauptet. In seinem Bekenntnis zum »Meister« klingt unverkennbar der Stolz einer eigenen Substanz. Nichts hat der Sache Wagners mehr geschadet als die Superlativbesessenheit seiner vielen Adepten. Stein war auf andere Weise treu. Er wußte, daß es keine höhere Liebe zum Lehrer gibt als die Verehrung aus freimütiger Distanz. Sie allein verbürgt dem »Meister« die selbsttätige Fortführung seiner Ideen und zwingt ihn zugleich zu seiner höchsten menschlichen Form: zum Verzicht auf jede Art der Eitelkeit, in der die wesentliche Sache an die vergängliche Person verraten wird. Das tiefe Wagnerwort: »Die der Größe bewährte Treue ist zuweilen mehr wert, als die Größe selbst«¹⁾ gilt auch für Stein.

Die gleiche Treue aus innerer Freiheit erweckte er nun in seinen Schülern. Einer von ihnen, der Stein »die Lust auch selbst am Kollegienhalten« bestärkte²⁾, war Richard Elster, dem wir die folgenden Aufzeichnungen verdanken.

Richard Elster — geb. am 1. Oktober 1861 in Greene (Leinetal) — entstammte einer alten Pädagogenfamilie, er studierte an den Universitäten Jena, Göttingen und Berlin alte Sprachen, Deutsch und Geschichte, um sich nach Abschluß dieser Studien dem Lehrberuf zu widmen. Er wirkte

1) Glasenapp, a. a. O., S. 217.

2) Vgl. Wahnes, a. a. O., S. 122.

als einer der markantesten und beliebtesten Professoren am Gymnasium Martino-Katharineum in Braunschweig, wo er am 3. Juni 1931 starb¹⁾.

Als Elster 1885 in persönliche Verbindung zu Heinrich von Stein trat, war er in besonderem Maße auf diese wesentlichste Begegnung seines Lebens vorbereitet. Er war mit offenen Augen und offenem Herzen in die große Welt der Wissenschaft eingetreten und hatte überall die sachliche Beziehung mit der persönlichen zu verbinden gewußt. So stand er in Jena dem Althistoriker Heinrich Gelzer nahe; in seinem Hause lernte er Elisabeth Nietzsche kennen, die damals, wie einige Briefe an Elster zeigen, ihre lebhafteste Begeisterung noch gleichmäßig auf Jesus Christus, Richard Wagner und ihren Bruder Fritz zu verteilen vermochte. Immerhin hatte ihr Elster die ersten Einblicke in die Lebenskreise Wagners und Nietzsches zu danken, darüber hinaus vermittelte sie die Beziehung zu Malwida von Meysenbug, Ludwig Schemann und Bernhard Förster, ihrem späteren Gatten. Durch Gelzers Empfehlung kam Elster endlich in Berlin zu Ernst und Klara Curtius, mit denen er zehn Jahre lang nahe verbunden blieb. Ein leider unvollendetes Manuskript des Nachlasses zeigt in den anschaulichsten Einzelzügen, was diese beiden klaren und vornehmen Naturen dem jungen Freund bedeuteten.

Auch sonst knüpften sich Verbindungen zu den verschiedensten Kreisen, in denen die großen Ideen der Zeit sich mannigfaltig brachen und widerspiegelten. Elster nahm regsten Anteil an all diesen Fragen der Gegenwart, aber gerade seine Aufgeschlossenheit nach vielen Seiten hin barg die Gefahr einer Zersplitterung in sich.

Elster war eine ungemein empfängliche, bildsame Natur, dabei von sprühendem Temperament. Schemann, der etwas ältere Freund, dem dies in seiner Göttinger Klause zuweilen etwas viel wurde, sagte dann wohl: »Kleiner, gehen Sie in den Garten, Sie sind heute wieder mit Elektrizität geladen.« Eine Bändigung seiner Lebhaftigkeit schien also den Freunden mit der Zeit doch geboten. Elster war unter dem Eindruck der Vorträge von Bernhard Förster dicht daran gewesen, aus der vorbestimmten Bahn auszubrechen, um in Paraguay ein »Neu-Germanien« mitbegründen zu helfen. Zum Glück rieten Försters selber dringend ab.

Wahrscheinlich war es nicht nur der Wunsch, zwei echte »Bayreuther« zusammenzuführen, der Elster gleich von drei Seiten her auf Stein verwies: Schemann schrieb (Göttingen, 9. Juli 1885): »Wollen Sie Stein besuchen, so übergeben Sie ihm inliegende Karte von mir. Er wird Ihnen

1) Vgl. zum folgenden K. Steinacker, Lehrjahre eines deutschen Humanisten: Richard Elsters, Als Manuskript gedruckt, Mellrichstadt 1933.

sicher manches nützen können, zweifellos mehr als Scherer und Komplizen in ihren Kollegs!«

Dringender noch riet Frau Förster (Naumburg, 27. November 1885): »Versuchen Sie doch, sich dem Freiherrn von Stein zu nähern, Sie schrieben mir doch schon von ihm, und als er im Herbst hier war, sprach ich zu ihm von Ihnen. Er wird Sie sehr freundlich aufnehmen und ist ein Mann, den man in seiner ganzen Art und Weise nur bewundern kann. Geistig und körperlich eine sympathische herrliche Erscheinung. Man sagte mir, daß er als Dozent einen schönen Erfolg hätte, und ich kann mir vorstellen, daß er als ein Ideal erscheinen muß.«

Aber inzwischen hatte Malwida von Meysenbug, die Stein zu Wagner geführt hatte, Elster schon zu Stein geschickt. Sie schrieb (Versailles, 23. Oktober 1885): »Es würde mir Freude machen, wenn Sie in Berlin einen hochgeschätzten Freund von mir in meinem Namen aufsuchen wollten, der Ihnen sicher eine willkommene Bekanntschaft sein würde, um so mehr, da er auch ein eifriger Wagnerianer ist. Ich meine Heinrich von Stein, der jetzt als Privatdozent an der Berliner Universität liest. Ich lege Ihnen eine Karte ein, mit der Sie sich bei ihm einführen können.« Von dieser Karte machte Elster Gebrauch.

Die Erwartungen der Freunde wurden nicht enttäuscht. Stein hat an Elster seine erzieherische Kraft offensichtlich bewährt. Elster war in Gefahr, sich zu verlieren; er selbst bekannte später: »Stein hat mich erst zurechtgebracht.« Seine unbändige Erlebnisbereitschaft gewann durch Steins gesammelten Ernst eine einheitliche Erlebnisform. Steins Gehaltenheit zwang ihn zur eigenen Haltung. Verstärkt wurde dieser günstige Einfluß noch durch die Erlebnisgemeinschaft mit dem jungen Mediziner Robert Sommer, den Elster in Steins Kolleg kennenlernte.

Diese beiden Freunde haben aber auch Stein Freude gemacht. Er berichtete über beide Schüler an das Haus Wahnfried¹⁾ und schrieb (am 11. November 1886) an Michael Bernays: ». . . Nicht nur hat mir der Sommer wieder den gleich starken Besuch meiner ästhetischen Vorlesungen gebracht, sondern er hat mir auch im einzelnen erfreuliche Erfahrungen über das Fortwirken des von mir Mitgeteilten und gesteigerte Teilnahme an meinen Hauptgedanken gebracht. . . Ein mir ganz besonders wohlbekannter Zuhörer gewann im August den philosophischen Preis der Fakultät [Robert Sommer]. Von einem [offenbar Richard Elster] erhielt ich aus der Ferne sympathische Kundgebungen über sein geistiges Weiterleben. — Eine so gute Generation von Zuhörern muß ich mir nun wieder aufs Neue erringen. . . «²⁾.

1) Vgl. Wahn es, a. a. O., S. 122, 130.

2) Briefe von und an Michael Bernays, Berlin 1907, S. 199.

Ein halbes Jahr darauf war Stein schon tot, aber diesem Lehrer seines Lebens ist Elster auch weiterhin verbunden geblieben. Er war ihm treu, indem er immer eigentlicher er selbst wurde und den Kern seiner Persönlichkeit zu immer bestimmterem Ausdruck steigerte. Elster versäumte keine Gelegenheit, auf Stein zu verweisen; sein Unterricht war getragen von dem Geiste, den Stein in ihm geweckt und bestärkt hatte; mit den empfänglichsten seiner Schüler pflegte er Steins dramatische Bilder zu lesen. Er verstand es, ihnen sein Werk und Wesen tief einzuprägen. Wenn Elster später von den großen Eindrücken seiner Jugend erzählte, — und er sprach auch im Alter noch sehr jugendlich davon —, stieg immer wieder aus dem Kreise der Freunde und Führer die ergreifende Gestalt Heinrich von Steins aus der Erinnerung auf.

Geschrieben hat Elster nicht sehr viel ¹⁾. Seine Stärke war und blieb das Erlebnis ²⁾. Gerade darum haben seine Aufzeichnungen besonderen Wert: Alle Freunde Steins haben bekannt, daß vielleicht noch wesentlicher als das dichterische und wissenschaftliche Werk seine Persönlichkeit, sein »eigenes Herz« gewesen sei. Trotzdem haben wir nur sehr wenige Lebensberichte über Stein. Von seiner Lehrtätigkeit ist fast nur beiläufig die Rede. So bieten Elsters lebhaftere Schilderungen eine wesentliche Ergänzung, zumal sie ein Bild der Zeit geben, in der Stein mit der Vollen- dung seiner reifsten wissenschaftlichen Leistung ³⁾ zugleich den größten Lehrerfolg und damit eine für seine Freunde ebenso erfreuliche wie auffallende menschliche Lockerung erfuhr ⁴⁾.

Die Einleitung versuchte, Steins erzieherische Wirksamkeit aus seinem Wesensgrund zu deuten. Elsters Erinnerungen mögen nun als anschauliches Bild dazu beitragen, unserer Gegenwart die Gestalt dieses deutschen Menschen Heinrich von Stein neu zu beleben ⁵⁾.

1) R. Elster, Julius II. und das neuere Rom, Vortrag, Braunschweig 1899; Schiller als Führer zum Ideal, Gedächtnisrede, Braunschweig 1905; dazu einige Schriften zur Wandervogelbewegung. Ein Bild seiner Wirksamkeit vermittelt die Festschrift: Gymnasium Martino-Katharineum, Festschrift zur 500-Jahr-Feier am 17. und 18. März 1926. Im Auftrage des Festausschusses herausgegeben von Professor Richard Elster, Braunschweig 1926. Darin von Elster selbst die Abschnitte: Aus der Geschichte einer alten Schule, Schüleraufführungen in alter und neuer Zeit, Weimarfahrten.

2) R. Sommer schreibt (Berlin, 24. Mai 1886): »Sie haben die Gabe so zu schreiben, als ob Sie leibhaftig vor einem ständen.« Und etwas später (o. O. und J.): »Wenn ich Deine Briefe lese, komme ich mir wie eine Eisscholle vor, aber ich fühle zugleich mit Wärme mein Schmelzen.«

3) H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik, Stuttgart 1886.

4) L. Schemann, Lebensfahrten, a. a. O., S. 187, wo auch Elsters vermittelnde Berichterstattung dankbar anerkannt wird.

5) Für Auskunft und Überlassung des Materials habe ich zu danken: Frau Ida Elster

Heinrich von Stein.

Nach Tagebuchaufzeichnungen von

Richard Elster.

Am Donnerstag, 29. Oktober 1885, um 12 Uhr suchte ich Heinrich von Stein auf, um ihm die Karte von Malwida v. Meysenbug zu überbringen. Auf meine Anmeldung kam er mir sichtlich freudig erregt entgegen. »Sie überbringen mir Grüße von Malwida? Wo haben Sie sie gesehen?« Ich erzählte ihm, daß ich sie nicht persönlich kenne, aber nach der Lektüre ihrer Memoiren im Briefwechsel mit ihr stehe. Er fragte dann, ob ich ihren Roman Phädra gelesen habe, und wie ich ihn fände. Ich sagte, daß ich keine starke Originalität darin finden könne, es scheine mir nur auf eine Ausgestaltung Wagnerscher Ideen hinauszulaufen. Stein erklärte, auch ihm hätten die Memoiren weit besser gefallen, Malwidas Stärke sei das Erlebnis. Dann sprach er von Wagners Person und von seinem Tode, wie er den Verlust kaum habe verwinden können, denn die Persönlichkeit Wagners sei ihm noch unendlich viel mehr gewesen, als alle seine Werke. Aus dem Umgang mit ihm habe er ersehen, wie weit doch alle, die sich Wagnerianer nennen, von ihm verschieden seien. Dann sagte er, daß Schemanns Arbeiten zum Besten gehörten, was die »Bayreuther Blätter« in jener ersten Periode gebracht hätten ¹⁾.

Als sich das Gespräch dann auf Goethe und Eckermann lenkte, erklärte er letzteren für einen feinfühligem und klugen Mann, der es in bewundernswerter Weise verstanden habe, Goethe zum Gespräch anzuregen. Er selbst habe es erfahren, wie schwer es sei, mit einem genialen Manne in der richtigen Weise zu verkehren. Bei Wagner habe Frau Cosima meist vermittelt. Es habe dort auch sehr lebhaft Diskussionen gegeben, meist sei über große Persönlichkeiten gesprochen, über Bach, Beethoven, Shakespeare, Goethe.

Dann sprachen wir über das Kolleg des letzten Sommers. Es war der erste große Erfolg Steins gewesen ²⁾. Die Vorlesung über die Ästhetik der Klassiker hatte eine solche Menge von Zuhörern angelockt, daß er den mittelgroßen Hörsaal, der für dies Kolleg bestimmt war, mit dem Auditorium maximum vertauschen mußte, in dem sonst nur Koryphäen der Universität wie Treitschke lasen. Als ihn ein paar Studenten im Namen der übrigen Hörer hierum baten, wurde Stein dunkelrot. Dann schritt er der ungeheuren Schar der Studenten voraus, und wir folgten ihm in großer Erwartung. Es war ein Augenblick wie bei Schillers Antrittsvorlesung in Jena. Aber damals handelte es sich um den Dichter der Räuber und des Don Carlos, diesmal um einen noch fast unbekanntem jungen Dozenten, für den vielleicht nur die Begeisterung einiger Hörer aus seinen bisherigen Vorlesungen erworben haben konnte. Vielleicht hatte diese vielen jungen Menschen ein dunkles Gefühl der Erwartung zu diesem so feierlich schön dahinschreitenden Manne gezogen, der in seiner ganzen Erscheinung bekundete, daß er ein Auserwählter war. Der weite Raum füllte sich bis auf den

(Braunschweig), Frau Marianne Poske (Berlin), Frau Luise Knoblauch (Berlin), Freifrau Wilhelmine von Stein (Kassel), Herrn Dr. Helmuth Cosack (Bremen) und Herrn Geh. Rat Robert Sommer (Gießen), der den Abdruck der Briefstellen freundlich gestattete.

1) Vgl. Steins Briefe an Schemann, Lebensfahrten, a. a. O., S. 180—82, 187.

2) Zu diesem Lehrerfolg vgl. Wahnes, a. a. O., S. 108; auch H. v. Stein, Aus dem Nachlaß, Leipzig 1888, S. V (Vorwort von Konrad Cosack).

letzten Platz, ja die Hörer standen noch in den Türen bis auf den Korridor. Alle lauschten in atemloser Spannung den Ausführungen Steins; ein jeder fühlte, daß es sich hier um ein innerstes seelisches Erleben handelte, nicht um die übliche Methode der akademischen Darbietungen. Da war nichts von den Auseinandersetzungen persönlicher und historischer Zusammenhänge, von all dem Drum und Dran und der Motivschnüffelei, mit der die Scherersche Schule die großen Persönlichkeiten mehr verdunkelte als klärte. Was hier eine kongeniale Natur kündete, war das Ergebnis jahrelanger Versenkung in das Wesen der großen Dichter. Aus jedem Wort sprach eine starke lebendige Liebe. Steins Vortrag war schlicht und sachlich, keine Spur von Phrase, von Pathos, von Schönrednerei, wozu die Behandlung von Künstlern und Kunstwerken so leicht verführt, und wovon selbst Männer wie Herman Grimm und Treitschke nicht ganz freizusprechen waren. Der Eindruck war ein sehr starker, und der Besuch der Vorlesung blieb bis zum Schluß gleich groß, der Beifall gleich rauschend.

Trotzdem meinte Stein aus dem Gesichtsausdruck seiner Zuhörer herausgefühlt zu haben, daß manche Auseinandersetzung, wie z. B. die über die Wanderjahre, keinen Eindruck gemacht habe, die Leute schräken gewissermaßen davor zurück, wenn man die praktische Anwendung aus der Idee einer Dichtung machen wolle ¹⁾. Ich meinte, der Eindruck sei wohl dadurch zu erklären, daß die meisten dieser jugendlichen Hörer infolge ihrer Unkenntnis der Wanderjahre nicht hätten folgen können, auch wohl gegen die stark entwickelte Vorliebe des alten Goethe für Symbolik voll Antipathie seien, was er zugab. Jedenfalls handle es sich hier bei Goethe wie bei Schiller um einen konstruktiven Idealismus, beide hätten dem Publikum etwas sagen wollen, das lebengestaltende Bedeutung habe. Dann wurde auch die Form der Wanderjahre besprochen. Ich meinte, es sei bedauerlich, daß Goethe dieses Werk, dessen Ideengehalt er doch so ernst genommen habe, so zusammengeschießt und durch die vielen Einschießsel zu einer so mühsamen Lektüre gemacht habe. Stein erwiderte, er glaube, Mißachtung des Publikums sei hierfür der Grund gewesen ²⁾. Mit zunehmenden Jahren habe Goethe dasselbe immer mehr verachtet. Von hier war zu Richard Wagner und Bayreuth kein weiter Weg, und Stein sagte, er führe Wagners Ideen indirekt in die Welt ein, denn wenn er direkt über Wagner spräche, würden sich wohl die meisten Studenten noch betroffen abwenden. Zum Schluß erzählte er noch sehr interessant von M. v. Meysenbug. Durch ihre Empfehlung sei er in Wagners Haus gekommen. In Rom habe er in ihrem Hause viel verkehrt und bewundert, wie unendlich schlicht und einfach sie sei. Man merke ihr gar nicht an, daß sie so viel Großes und Schweres erlebt habe. Aber das empfinde auch er jetzt schon selber, daß gerade große Erlebnisse milde gegen die Welt machen. Man habe sich auch die Wagnerianer stets als rabiante Menschen vorgestellt, was sie doch gar nicht seien.

1) Dies ein oft geäußelter Grundsatz Steins. Vgl. den Brief an Wagner (Ges. Dichtungen, a. a. O., Bd. II, S. 7): »So deute ich mir denn Goethes von diesem als noch gänzlich unerfüllt bezeichnete Aufforderung an das Publikum, dem Künstler gegenüber sich produktiv zu verhalten, etwa dahin: der durch die Kunst zum Schauen befähigte Blick sei der Wirklichkeit zu weiser Lebensführung zuzuwenden.«

2) Vgl. hierzu H. v. Stein, Über Goethes Wanderjahre (B. Bl. 1881), Zur Kultur der Seele, S. 21 f., und Steins Brief an Hans von Wolzogen vom 11. Januar 1881, Briefwechsel, a. a. O., S. 8.

Mein Eindruck von diesem Besuch war ein unvergeßlich starker. Steins äußere Erscheinung verriet sofort seine edle Abkunft. Er war hochgewachsen, blond, von schöner Gesichtsbildung, großen hellen Augen, blühender Farbe und einer sehr vornehmen Haltung, ein Aristokrat vom Scheitel bis zur Sohle.

Seine Privatvorlesungen wurden übrigens nur von einer kleineren Zahl von Hörern besucht, die Wirkung war aber eine um so tiefere. So konnte es nicht ausbleiben, daß sein Name auch unter den älteren Professoren mit mehr Achtung genannt wurde¹⁾; Ernst Curtius erzählte mir, daß man nach dem Erfolg des Goethe-Schiller-Kollegs im Sprechzimmer der Universität über Stein spräche, und daß seine Persönlichkeit auffiele. Aber als er 1886 die Absicht hatte, eine Vorlesung über Wagner zu halten, wurde ihm von oben her bedeutet, wenn er dies Vorhaben ausführe, sei es mit seiner Laufbahn zu Ende.

Freitag, 30. Oktober 1885.

Nachmittags von 5—7 fanden die ersten philosophischen Übungen bei Stein statt. Wir lasen Kants Kritik der Urteilskraft. Stein belebte den sehr abstrakten Stoff durch eine reiche Fülle von Beispielen. Es wurden Referate von den einzelnen Mitgliedern gehalten, wobei Stein auf freien mündlichen Vortrag hält. Man müsse über dem Stoffe stehen.

4. November 1885.

Besuch bei Stein. Wir sprachen über Erziehung, und ich bat ihn, mir von dem bei Siegfried Wagner verfolgten Erziehungsplane zu erzählen. Er sagte, zuerst habe er den Knaben Blüten und Pflanzen bestimmen lassen nach der Jahreszeit, dann hätten sie Griechisch getrieben. Daneben habe er zuerst das Tischlern, dann das Drechslerlernernt. Dann seien sie in Maschinenwerkstätten gegangen. Da der Knabe großes Talent zum Zeichnen gezeigt habe, so sei dies besonders gepflegt worden. Nach des Vaters Tode sei er in Bayreuth aufs Gymnasium gekommen, solle dort aber nicht lange bleiben, sondern auf das Polytechnikum in Zürich übersiedeln, um sich dort zum Architekten auszubilden. Später solle er dann die Leitung der Festspiele übernehmen²⁾.

Ich erzählte ihm dann von meinem Verkehr bei Curtius, bei Schäffer, dem Freunde Schemanns, meiner Bekanntschaft mit Paul und Bernhard Förster und Liebermann von Sonnenberg³⁾, wir sprachen über Försters Plan, nach Paraguay

1) Vgl. den warmherzigen Nachruf von Herman Grimm, a. a. O., S. 217 ff.

2) Rousseau und die Grundsätze der »Wanderjahre« waren offenbar für Steins erste Erziehertätigkeit im Hause Wahnfried maßgebend. Schon hier also die »praktische Anwendung« aus dem Sinngehalt einer Dichtung. Diese ethische Auffassung und Auswertung der Kunst lag ganz im Sinne Wagners. Vgl. Steins Aufsatz »Über Goethes Wanderjahre« (a. a. O., S. 28—33) und Glase n a p p, a. a. O., VI., S. 116, 267 ff., 512. Daß dieser erste Erziehungsversuch in jeder Hinsicht geglückt war, hat keiner der Beteiligten geglaubt. Doch hat Stein auch fernerhin (vgl. etwa W a h n e s, a. a. O., S. 109) Frau Cosima Wagner bei der Erziehung ihres Sohnes treu beraten. Steins Briefe an Siegfried Wagner hat Wahnes (Deutsche Festspiele in Weimar, Offizieller Führer, herausgegeben von Paul Pretzsch und Otto Daube, Bayreuth 1926, S. 96—113) veröffentlicht.

3) Ernst Curtius, s. Einleitung; über Karl Schäffer (Musiker und Kritiker der »Deutschen Volkszeitung«) vgl. S c h e m a n n, Lebensfahrten, S. 215—17; Paul Förster (Vor-
Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie. 2, 2.

auszuwandern, und über die im Frühling gehaltenen Werbevorträge Försters im Hôtel de Rome ¹⁾. Dann erzählte ich ihm von einem seiner begeistertsten Hörer: Robert Sommer, einem Studenten der Medizin aus Grottkau in Schlesien, der mir durch seine eminente philosophische Begabung aufgefallen sei, und mit dem ich mich näher befreundet habe. Wir hätten den lebhaften Wunsch, nach den Übungen an den Freitagen im kleinen Kreise mit ihm zusammen sein zu dürfen, und bäten ihn, diese Einladung anzunehmen. Stein schien sehr freudig durch diese Aufforderung berührt zu sein und erklärte sich schon für den nächsten Freitag bereit. —

Der Kreis, der sich um Stein sammelte, bestand aus einer kleinen Anzahl der Teilnehmer an den philosophischen Übungen. Wir gingen sogleich von der Universität hinüber in eine kleine Straße neben der Kommandantur, wo einer der Studenten ein sehr bescheidenes Lokal ausfindig gemacht hatte. Der einzige Vorzug war, daß wir in einem kleinen Zimmer ungestört für uns sitzen konnten. Hier fanden nun fast regelmäßig die Zusammenkünfte statt, die von 1/2 8—10 dauerten. Pünktlich um 10 Uhr stand Stein auf und verabschiedete sich. Meist begleiteten ihn Sommer und ich bis vor seine Haustür; es wunderte uns stets dieser ungewöhnlich frühe Aufbruch. Die Themata dieser Unterhaltungsabende pflegten sehr mannigfaltig zu sein. Die großen Philosophengestalten der Vorlesung: Giordano Bruno, Spinoza, Hobbes, Shaftesbury, dann Kant und Schiller, Wagner und Schopenhauer boten unerschöpflichen Stoff für das Gespräch. Ich hatte das Buch von Brunnhofer über Giordano Bruno gelesen. Stein hatte es selbst neben der Schrift von Sigwart warm empfohlen, aber bei dieser Besprechung meinte er, es sei ein Mangel an dem Buche, daß Brunnhofer keinen Charakter zeichne ²⁾. Dann wurde von der Überlegenheit Brunos Luther gegenüber gesprochen, und Stein sagte, die katholische Kirche habe wohl die ganze Größe Brunos nicht einmal geahnt; hätte sie das getan, so würde sie sich bemüht haben, ihn sich zu assimilieren ³⁾. Stein hatte ein sehr schönes Porträt von Bruno in seiner Vorlesung unter den Hörern zirkulieren lassen. Mir war dann ein Bild von Kaulbach in die Hände geraten, das einen schwermütigen Männerkopf mit Lorbeerzweigen im Haar darstellte und Tasso bezeichnet war. Ich ließ es jetzt im Kreise herumgehen und erregte viel Freude dadurch. Stein betrachtete es lange sinnend und sagte dann: »Ich weiß, was Ihnen an dem Auge so

sitzender des Tierschutzvereins); Bernhard Förster (Kolonialpionier und Schwager Nietzsches); über Liebermann von Sonnenberg (Reichstagsabgeordneter und Herausgeber der »Deutschen Volkszeitung«) vgl. S c h e m a n n , Lebensfahrten, S. 74—78.

1) Den Gedanken der Auswanderung hat Wagner selbst lebhaft mit Stein besprochen. Ein Nachklang solcher Gespräche in Wagners (offenem) Brief an H. v. Stein. Vgl. auch G l a s e n a p p , a. a. O., VI, S. 513, 514. In Elsters Nachlaß findet sich ein Manuskript: »Das Bernhard Förster-Erlebnis.« Elster hatte, bevor er Stein kennen lernte, unter dem Eindruck und Einfluß von Förster erst mit dem Gedanken der Auswanderung gerungen, ohne dann aber zu Stein von dieser (überwundenen) Krise zu sprechen. Gerade Stein hat Elster den Sinn einer Wirksamkeit in der Heimat zurückgegeben.

2) H. B r u n n h o f e r , G. Br.s Weltanschauung und Verhängnis, Leipzig 1882; C h r. S i g w a r t , Die Lebensgeschichte G. Br.s, Universitätsprogramm, Tübingen 1880.

3) In Steins auffallend hoher Einschätzung Brunos offenbar ein nachwirkender Einfluß Dührings, der den Nolaner für den größten Menschen hielt, der je gelebt habe.

gefällt. Das Auge sieht etwas, was andere nicht sehen. Es blickt in unendliche Weiten des Geistes. Übrigens liegt auch etwas darin, was man bei seiner Dichtung empfindet: ein Sichhineinzingen in ein mönchisch-religiöses Reich von Gedanken.« —

Dann folgte ein langes Gespräch zwischen Stein und Sommer über Licht und Schall und physiologische Vorgänge, die mir unbekannt waren. Sommer, der soeben in Weimar sein Militärjahr beendet hatte, brachte das Gespräch auf das Militär. Stein, der selbst Reserveoffizier war, als welchen wir ihn uns nur sehr schwer vorstellen konnten, sagte, das wahrhaft Gute dabei sei, daß man einmal das Gefühl einer großen Gemeinschaft erlebe, das man sonst nirgends im modernen Leben empfinde. Daraus erkläre sich auch das Freudlose unseres Lebens und die Religionslosigkeit ¹⁾.

Ich erzählte, wie ich am Sonntag zuvor in die Dankeskirche auf dem Weddingplatz gefahren sei und einen vielgerühmten jungen Prediger gehört habe, auf den Stein mich gelegentlich aufmerksam gemacht hatte. Unterwegs seien mir Scharen von Arbeitern begegnet, deren rohe, z. T. blutrünstig geschlagene Gesichter mich entsetzt hätten. Es sei ein schrecklicher Eindruck gewesen, mit dem ich in die Kirche gekommen sei: die Gutgekleideten gingen zum Gottesdienst, die zerlumpten Enterbten der Gesellschaft zur Kneipe. Stein meinte, viel schlimmer als diese stumpfen Gesichter sei die geistige Roheit des gutangezogenen Publikums unter den Linden. Von dem sei wirklich nichts zu erwarten. Untereinander sei bei der Arbeiterbevölkerung auch keine Roheit zu finden, die mache sich nur geltend gegen ihre natürlichen Feinde und Ausbeuter ²⁾.

1) Daß die Idee der Volksgemeinschaft als Forderung, als Voraussetzung einer echten Kunst und Religion im Kreise Wagners lebendig war, ist oft bezeugt. Stein erlebte diese Idee leibhaftig nur im militärischen Bereich, der ihm von Haus aus vertraut war. Vgl. hierzu unten den Brief an Elster vom 18. September 1886; sodann H. v. Stein, Goethe und Schiller, a. a. O., S. 124: »Ohne Gemeinsamkeit, ohne eine durch Liebe und Ehrfurcht belebte Gemeinsamkeit würde die menschliche Persönlichkeit nur ein sehr flüchtiges Bestandteilstück des Weltganzen sein.« Sehr tief ist der Ausgleich zwischen Gemeinschaft und Persönlichkeit begründet in dem von Friedrich Poske mitgeteilten Abschnitt aus Steins ungedrucktem Aufsatz über Diltheys Schrift »Die Einbildungskraft des Dichters«: H. v. Stein, Vorlesungen über Ästhetik, Stuttgart 1897, S. 58 Anm. 2.

2) Stein zeigt sich hier ganz im Sinne der Bayreuther Idee (vgl. etwa den Schluß von Wagners »Offenem Schreiben an Herrn Ernst von Weber«, Ges. Schriften, 4. Aufl., Bd. X, S. 194 ff.), aber offenbar ebenso stark unter dem Eindruck persönlicher Erfahrungen, die ihn schon früh zu Eugen Dühring in ein näheres Verhältnis geführt hatten, als einer der weitblickendsten Vorläufer des deutschen Sozialismus. Ihren schönsten und schärfsten Ausdruck fand diese Einstellung in dem für die Berliner Fakultät als Habilitationsschrift bestimmten, aber in der endgültigen Fassung abgelehnten Entwurf: »Sprache und Kultur«, (B. Bl. 1888), Kultur der Seele, S. 287 f. Vgl. hierzu auch W a h n e s, a. a. O., S. 29, und A d e l h e i d v o n S c h o r n, Zwei Menschenalter, 3. Aufl., Stuttgart 1920, S. 279 ff. Daß ähnliche Stimmungen in den achtziger Jahren lebendig waren, zeigt B e r n h a r d F ö r s t e r, Parsifal-Nachklänge, Leipzig 1883, S. 87, wo es kurzweg heißt: »Unser Volk ist gesund, soweit es — ‚ungebildet‘ ist.« Solchen »brausenden Worten« Försters stellt Hans von Wolzogen freilich (B. Bl. 1883, S. 60) Steins »besonnene Ruhe« als »bedeutsamen Gegensatz« gegenüber.

Als dann Sommer erklärte, frechen Kellnern gegenüber sei er stets ganz hilflos, belehrte ihn Stein gleichfalls: man dürfe ihnen gegenüber kein anderes Gefühl als das des grenzenlosen Mitleidens haben. Es sei eine so endlose Menge von Leiden auf den einzelnen gehäuft, daß man keinen Zorn oder Haß mehr auf ihn haben dürfe.

Stein ging von dem Grundsatz aus: Man muß den Gefühlsgehalt des Kunstwerks in Lebenssachen umsetzen. Er wandte hier also die Mitleidslehre des Parsifal aufs Leben an. Sommer hörte ihm sehr aufmerksam zu, war aber nicht überzeugt, wie ich merkte und nach dieser Zusammenkunft auch noch erfuhr. Eine richtige Debatte wollte sich Stein gegenüber niemals entwickeln. Seine Darlegungen waren derart gehalten, daß wir nicht recht wagten, aus uns herauszugehen. Obwohl er nur wenige Jahre älter war als seine Hörer, verbreitete seine Persönlichkeit eine gewisse Scheu, und jeder überlegte erst sorgfältig, ehe er eine gegenteilige Ansicht äußerte. Aber Sommer setzte mir nachher auseinander, wie alles Große unrettbar dem Dogmatismus verfiere, weil man es für die Mittelmaßigkeit zurechtmachen müsse. So sei es Christus ergangen, so Luther und der Reformation, und so werde es auch Wagner ergehen. Ich behauptete dagegen, daß allein das Kunstwerk vor dieser Gefahr geschützt sei, denn man würde es nie auf eine Formel bringen können ¹⁾, da es unendlich sei; was er dann gelten ließ.

Als ich nach einer Vorlesung, in der Stein Giordano Bruno besprochen und einige seiner Sonette vorgelesen hatte, zu ihm ging und mein Entzücken darüber aussprach, löste er einige Blätter aus seinem Aufsatz über den »Wahn eines Helden« und gab mir seine Übersetzungen der Sonette ²⁾. Darunter auch das folgende, das für den Dichterphilosophen so bezeichnend ist und auch Steins eigenes Schicksal, nach dem Gesetz des inneren Müssens am eigenen Denken zugrunde zu gehen, auf ergreifende Weise vorzudeuten schien:

Die Doggen los! Mit allen seinen Hunden
Zum Wald Aktäon eilt. Ein schlimmer Segen
Führt ihn auf ungewiß verschlung'nen Wegen,
Edelsten Wildes Spur hat er gefunden.

Da sah er, was nicht Mensch noch Gott erschaut,
Ein Weib in Wellen — war so wunderhold,
Nicht Alabaster, Elfenbein und Gold,
Kein Meister hätt's zu bilden sich getraut.

1) Dies offenbar Nachklang und Erweiterung eines Grundsatzes von Stein: »Das Wesen der Welt läßt sich nie in eine Formel fassen, wohl aber stellt es sich in großen Persönlichkeiten kräftig und deutlich dar« (Goethe und Schiller, a. a. O., S. 116 f.).

2) Steins Aufsatz »Der Wahn eines Helden. Bemerkungen über Lehre und Person Giordano Brunos« in Schmeitzners »Internationaler Monatsschrift« I. Bd., Chemnitz 1882, H. I—III; später von Friedrich Poske zweimal neu herausgegeben, zuletzt München und Leipzig 1912. Das Sonett »Die Doggen los« (a. a. O., S. 167, bei Poske S. 73) hat auf Wagner besonders starken Eindruck gemacht (Glase n a p p, a. a. O., VI, S. 311: »Ein Liebling des Meisters«).

Der Jäger ist darob zum Wild geworden,
Hat vor den Hunden, die er losgekettet,
In toller Hatz das Leben kaum gerettet.

Vom hohen Ziel, vom Fluge ohne Schranken,
Kehrt so ihr jetzt euch um, mich zu ermorden,
O meine unbarmherzigen Gedanken!

14. Januar 1886.

Besuch bei Stein. Wir sprachen über Giordano Bruno und dessen Sonette, die Stein mir gegeben hatte. Dann über den Emile Rousseaus und das Bekenntnis des Savoyardischen Vikars, das für Kants Kritik der menschlichen Vernunft so wichtig geworden sei ¹⁾. Er erzählte mir, daß Rousseau Wagner ganz unbekannt gewesen sei. Dann sprachen wir über das Veredelnde im Einfluß der Kunst und über die Kunst als notwendiges Lebenselement. Stein erläuterte mir den Sinn seiner Sätze: »Die Kunst als Kundgebung großer Seelen stellt das Menschliche seinem höchsten Sinne nach dar.« »Kunst in diesem höheren Sinne ist der Atem des geistigen Lebens; wo keine Kunst ist, ist der Mensch nicht Mensch, durch das Kunstwerk auf der höchsten Stufe wird ein Beispiel gegeben, das wiederum andere zur Teilnahme an einem höheren geistigen Leben emporzuheben vermag« ²⁾.

Dann sprachen wir von pessimistischer Lebensauffassung, und ich erzählte ihm von einem Studenten, namens Kraft, mit dem ich in Steins Vorlesungen saß und bekannt geworden war. Mir sei der düstere, schwermütige Ausdruck in seinem Gesicht aufgefallen, ich habe nach einer Vorlesung ein Gespräch mit ihm angeknüpft und sei halb angezogen, halb abgestoßen durch Gemeinplätze wie: Alles ist eitel, nichts ist besser als etwas u. dgl. m. Trotz freundlichen Entgegenkommens meinerseits habe Kraft seine geheimnisvolle Zurückhaltung nicht aufgegeben, sei auch stets ausgewichen, wenn ich ihn nach seinem Bildungsgang und seinen Lebenszielen gefragt habe.

Mir war besonders aufgefallen, wie schwer Kraft mit der Sprache rang. War es, daß er etwas Ungewöhnliches, Besonderes sagen wollte, oder daß ein physischer Fehler ihn hinderte, das Gespräch floß auch bei näherer Bekanntschaft mühsam. Wir waren häufig im Museum, betrachteten vor allem die Antiken, für die er eine tiefe Begeisterung hatte. Winckelmann war ihm besonders vertraut, ihm schien er sich wesensverwandt zu fühlen. Wagner kannte er kaum. Ich erzählte ihm von Bayreuth und las ihm aus Wagners Prosaschriften vor. Er meinte dann, ich habe durch meine Wagnerkenntnis viel vor ihm voraus. Wir gingen auch zusammen in Treitschkes Vorlesungen und hörten dessen Festrede beim 25jährigen Regierungsjubiläum des alten Königs, aber für den Nationalismus Treitschkes fehlte ihm jedes Organ. Bei seinem Aufenthalt auf der Heidelberger Universität hatte er einen jungen Franzosen kennengelernt und stand seitdem mit ihm in Briefwechsel. Er gab mir einige von dessen Briefen, die sehr schön und schwungvoll waren und einen ausgesprochenen Kosmopolitismus

¹⁾ Vgl. H. v. Stein, Rousseau und Kant (Deutsche Rundschau 1888, H. 11), Kultur der Seele, S 343 ff.

²⁾ H. v. Stein, Vorlesungen über Ästhetik, a. a. O., S. 37, 38.

mus zeigten. Sie gaben mir auch einen Schlüssel zu Krafts Weltanschauung, mit der er nicht so geheimnisvoll hätte tun brauchen, aber im Grunde handelte es sich für ihn auch weniger um Kosmopolitismus als um eine unheilvolle Beeinflussung durch Schopenhauer. Dies erkannte ich, als er mir eines Tages beim Durchwandern der Antikensammlung erklärte, am meisten entspräche seinen Wünschen eine Stellung als Museumsdiener, da könne man beständig im stillen Anschauen des Schönen leben.

Von alledem erzählte ich Stein, der mir sagte, die eigenartige Physiognomie Krafts sei ihm in der Vorlesung sehr aufgefallen, es habe etwas Rührendes, daß dieser ausgesprochen häßliche Mensch eine so Winkelmannsche Begeisterung für die Schönheit der Antike empfinde, aber diese Idee von einem Leben als Museumsdiener sei Unsinn. Schon an eine solche Stellung heranzukommen, sei für einen so jungen Menschen etwas Unmögliches. Vor allem aber sei es ein schrecklicher Gedanke, das Leben so bloß »absitzen« zu wollen. Man müsse das Leben als eine Aufgabe betrachten, man müsse aus dem Leben etwas *m a c h e n*. Zur Selbstveredlung könne man nicht durch Betrachtung, sondern nur durch eine wirkliche Arbeit gelangen. Kraft müsse sich zu einer bestimmten Arbeit zwingen, und wenn er zu einer geistigen Arbeit keine Konzentrationsfähigkeit besäße, solle er ein Handwerk ergreifen. —

Ich versuchte Kraft zu bewegen, sich einmal mit Stein zu beraten, aber dazu ist es nicht gekommen. Kraft verharrte dabei, das Leben solle auf ihn wirken. Bei meinem Fortgang aus Berlin hörte unser Verkehr auf, und nachdem wir noch einige Briefe gewechselt, ist er mir aus den Augen verschwunden¹⁾. —

3. Februar 1886.

Ich machte mit Stein einen Ausflug in den Grunewald. Wir fuhren mit der Stadtbahn bis Wannsee und wanderten dann stundenlang durch den stillen Wald, der völlig einsam war. Er sagte, daß ihn nur das künstlerische Schaffen wahrhaft beglücke. Ich hatte aus seinem Buch »Helden und Welt«, das er mir geliehen hatte, das Gespräch Dichter und Denker (Shakespeare und Giordano Bruno) gelesen und war sehr entzückt davon. Er meinte dann: »Diese beiden Gestalten sind Ihnen ganz hell geworden.«

Dann sprachen wir über die Oresteia des Äschylos²⁾, die ich damals mit meinen Freunden gelesen hatte. Stein betonte, welches Glück es für den alten Dichter war, daß er zu einer Gemeinschaft sprechen konnte, und daß diese Ge-

1) Dieser Kraft scheint in Elsters Freundeskreise eine vielbesprochene Figur gewesen zu sein. So schreibt Robert Sommer an Elster: »Bitte betrachten Sie mich mit der schlechten Handschrift dieses Briefes nicht so, wie Sie fürchteten, daß Herr Kraft Sie betrachten würde, als Studienobjekt, und schließen Sie nicht von äußerer auf innerliche Bummeligkeit« (Grottkau, 23. Oktober 1885). Auch Frau Clara Curtius spricht scherzhaft von Elsters »Kraft-Gefühlen und Sommer-Gelüsten«.

2) Vgl. zum folgenden H. v. Stein, Schopenhauer-Scholien IV, a. a. O., S. 335. Bekanntlich hat sich Wagner seit 1847 (vgl. »Mein Leben«, Sämtliche Schriften, a. a. O., XIV, S. 169) bis zu seinem Tode immer wieder mit der Orestie beschäftigt und entscheidende Eindrücke in religiöser, philosophischer und künstlerischer Hinsicht daraus empfangen. Steins eigene Deutung des »Adler-Chores« (B. Bl. 1879, S. 359—63) geht auf Wagners Anregung zurück. Vgl. Glase n a p p, a. a. O., S. 266, 279, 363 f.

meinschaft von einem Patriotismus getragen war, der sich auf ideale Güter, auf Recht, Religion und Sitte richtete, heute sei Patriotismus Gegensatz zu anderen Nationen, ein künstlicher Gegensatz. Den modernen Menschen fehlen die gemeinsamen Symbole, sie hätten nichts Gemeinsames mehr. Im Mittelalter hatten sie die Kirche, jetzt suche man die Nationalitäten streng abzugrenzen, um auf diese Weise einen Zusammenhalt zu haben. Das sei von wenig Dauer. Der Kosmopolitismus sei verschrien, dabei uralte. Das Christentum sei ausgesprochener Kosmopolitismus. Auf gemeinsame Symbole müsse man hinstreben. Wagner habe es getan; er habe den Boden dafür bereitet, daß einmal ein Anderer das Rechte fände. »Seine Kunst von Bayreuth mag ein Bindemittel für viele werden, doch fehlt ihr die Einfachheit, die ein gemeinsames Symbol haben muß.« Aus dem gewöhnlichen Leben müsse dieses Symbol gefunden werden.

Die griechische Kunst zeige das Losringen des Menschlich-Edlen vom Elementaren, Gewaltamen am großartigsten in der Oresteia. In bezug auf die Charaktere stehe Sophokles über Äschylos, bei diesem sei nur die Klytämnestra wahrhaft groß. Ihre Tat ist elementarisch groß. Die Macht der Elemente tritt als Gewalt des Unheils in den Menschen selbst hinein. Die innere Umwandlung der Erinnyen in die Eumeniden, der elementaren Rachegöttinnen in die gnädigen, segenspendenden Eumeniden ist das große Thema der Oresteia. Aus der Objektivation roher Naturgewalten werden sie zu sittlichen Mächten, die in den Boden Attikas, in das Haus jedes Bürgers gebannt werden. Die Bürger schreiten auf dem Boden, unter dem die gebändigten Mächte der Finsternis wohnen.

An die Stelle der Naturnotwendigkeit — Erinnyen — ist das sittliche Gesetz — Apollon — getreten. Das Gute hat gesiegt. Im Anfang des Kampfes ruft der Chor im Agamemnon: »Das Gute siege.«

Dieses eine tragische Grundthema ist unendlicher Wandlung fähig, es geht durch die Dramen Shakespeares, durch Goethes Faust und durch Wagners Ring. Aber es gilt, eine welthistorische Geduld zu haben. »Die Welt soll nicht so schnell zum Ziele«, sagt Goethe.

Stein erzählte mir dann, Nietzsche habe ihm wundervolle Dinge über das Griechentum gesagt, vor allem über die Mysterien von Eleusis.

Weiter sprachen wir über den Sinn des Leidens in der Welt. Stein entwickelte Gedanken, denen er später folgende Fassung gab:

»Wirklich beklagenswert ist doch nur ein Zustand, in dem wir uns großer Schmerzen unfähig fühlen. Wie wunderbar fühlen wir uns hingegen erhoben und geweiht durch ein gänzlich uns einnehmendes Leid. Es ist nicht anders zu fassen, als daß eine sonst uns nicht gegebene Macht in einem solchen Leide von dem Menschen ausgeht; blickst du auf eine große Leidenszeit zurück, so ist dir wohl, als sei gleichsam unmerklich, uneingestanden vor allem Herzensweh, innerlich und äußerlich viel zustande gekommen, Großes vollbracht worden. Ich blicke hier nicht auf den Genius, der seiner Seelennot unsterblichen Ausdruck gibt. Ich nehme an, es sei dem Leidenden nicht etwa vergönnt gewesen, durch würdiges Ertragen seines Leides ein großes Beispiel aufzustellen, was ja die offenkundigste durch große Schmerzen auszuübende Wirkung ist. Ich denke vielmehr an stillere, geheimere Wirkungen des Leids. Ich glaube und habe immer geglaubt, daß ein großer Schmerz, den niemand sieht, an dessen würdiger Er-

tragung sich also auch niemand erbauen kann, rein innerlich durch die Art, wie er empfunden wird, ein geheimnisvoll weiterwirkendes Werk ist«¹⁾.

Solche Worte zeigen, mit welcher Einstellung Stein dem Leben gegenüberstand. Sein liebendes Herz rettete ihn vor der Gefahr, den Mächten der Verzweiflung zu verfallen, und half ihm, sich zu dem Glaubenssatze durchzuringen: »Lebensmut will mehr sagen als Todesmut.« Von außen her geschah so wenig, diesen Mut zu beleben. Zwar begrüßte er, der dem politischen Leben im ganzen fernstand und auch zu Bismarcks gewaltiger Persönlichkeit kein näheres Verhältnis gefunden hatte, dessen Sozialpolitik mit großer Freude und nannte insbesondere die Alters- und Invaliditätsversorgung einen Lichtblick in der von der schnödesten Selbstsucht regierten modernen Gesellschaft, aber was für ihn die Quelle war, aus der sich sein Lebensmut immer neu belebte, war die Versenkung in die großen Persönlichkeiten der Geschichte und der Gegenwart, in ihre Gedankenwelt und ihre höchsten Seelenoffenbarungen in der Kunst. Er sagte mir einmal: »Wenn ich die Mapped öffne mit den Blättern, die diese Dinge behandeln, bin ich ganz glücklich.«

Ein besonderes Interesse hatte Stein für Robert Sommer²⁾. Unter den vielen jungen Leuten, denen ich während der Universitätsjahre nahegetreten bin, steht dieser Schlesier an erster Stelle. Zwar war uns nur ein Semester zu persönlichem Verkehr gegönnt, aber dieser Verkehr im Winter 1885/86 ist der denkbar intensivste gewesen und wurde dann noch durch einen jahrelangen Briefwechsel, durch mehrere Besuche Sommers in Braunschweig und durch ein herrliches Bayreutherlebnis 1888 fortgesetzt. Sommer stand auch bereits in höheren Semestern, als wir uns kennenlernten, studierte Medizin und Naturwissenschaften, widmete sich der akademischen Laufbahn, wurde Spezialist für Psychiatrie, Professor in Gießen und Chef der psychiatrischen Klinik daselbst. —

Mir fiel Sommer sofort unter den Zuhörern in Steins Vorlesung der neueren Philosophie auf. Schon in der ersten Stunde fesselte mich der eigenartige Kopf mit dem dünnen rötlichblonden Haar, dem kräftigen Schnurrbart, dem durchdringenden Blick der hellgrauen Augen und der ungewöhnlich entwickelten Stirn. Als Stein seine Ausführungen über Giordano Bruno beendet und den Saal verlassen hatte, waren wir beide durch den ganz ergreifenden Vortrag so bewegt, daß wir uns unwillkürlich zueinander wandten und in die Worte ausbrachen: »Das war ja wundervoll.« Dann mußten wir lachen, stellten uns einander vor und beschlossen, an diesem Morgen keine andere Vorlesung mehr zu besuchen, sondern spazieren zu gehen. »Kommen Sie«, sagte Sommer, »nach solchem Vortrag kann man weiter nichts mehr hören.« Wir fanden uns schnell zusammen. Ich erzählte ihm von Steins Vorlesung über die Ästhetik der Klassiker, und er war sofort entschlossen, auch die Übungen Steins mit zu belegen. Er hatte ein ausgesprochenes Interesse für Philosophie und pries sich nun glück-

1) Diese Stelle (Schopenhauer-Scholien IV, a. a. O., S. 337 f.) ist ungemein bezeichnend für Steins selbständig fortbildende Haltung gegenüber Schopenhauer, zugleich ein Kernstück seiner eigenen Philosophie. Vgl. hierzu auch H. St. Chamberlain und Fr. Poske, H. v. Stein und seine Weltanschauung, a. a. O., S. 102—06.

2) Vgl. zum folgenden Robert Sommer, Familienforschung, Vererbungs- und Rassenlehre, 3. Aufl., Leipzig 1927, den Abschnitt: »Meine Schriften und ich« (S. 311—43). Dort äußert sich Sommer (S. 317—19) über sein Verhältnis zu Stein und Elster.

lich, ganz zufällig zu Stein geraten zu sein, der von großer Bedeutung für ihn werden sollte. Er hatte sich schon in Leipzig sehr eifrig bei Wundt in die experimentelle Psychologie vertieft und kam in vieler Hinsicht aufs beste vorbereitet zu Stein, wurde auch gleich von dessen historisch-psychologischer Methode so stark angeregt, daß er sich in diesem Winter insgeheim an die Ausarbeitung einer von der philosophischen Fakultät gestellten Preisaufgabe über die Beziehungen von Descartes zu Locke machte und die Freude hatte, bei der Leibniz-Feier im Sommer 1886 unter mehreren Bewerbern den ersten Preis zu bekommen¹⁾. Das war für einen Studenten der Medizin und Naturwissenschaften etwas sehr Ungewöhnliches, und in der Tat war Sommer ein ganz ungewöhnlicher Kopf. Seine Interessen waren sehr vielseitig und wurden durch den Verkehr mit Stein noch besonders nach der ästhetischen Richtung hin angeregt. Aber nach diesem reichen Wintersemester 1885/86 sah auch er die Notwendigkeit der Konzentration ein und beschränkte sich auf seine Medizin und Naturwissenschaften.

Zunächst freilich schwelgten wir miteinander in all dem Herrlichen von Kunst und Poesie, das sich uns bot. Wir waren fast täglich in den Museen und machten die Nutzenwendungen von Kants und Schillers Ästhetik nach dem Beispiel von Stein, besuchten abends die Theater oder die Konzerte der Philharmonie, sehr oft lasen wir Wagner, Goethe oder Äschylos, das heißt, ich mußte vorlesen, was Sommer besonders liebte.

Nach den Freitagszusammenkünften mit Stein blieben wir beiden noch regelmäßig zusammen und pflegten uns erst sehr spät zu trennen. Einmal bemerkte ich mit Schrecken, daß ich den Hausschlüssel nicht bei mir hatte. Kurz entschlossen erklärte Sommer: »Natürlich kommen Sie mit mir, wir werden schon Rat schaffen.« Und ich fand eine allerdings recht schmale Unterkunft neben ihm in seinem keineswegs sehr bequemen Bette, wobei Sommer sich voll großen Vergnügens das Gesicht seiner Wirtin ausmalte, wenn sie ihm am folgenden Morgen den Kaffee bringen würde. In der Tat war der Schreck nach dem ersten flüchtigen Sehen nicht gering, er legte sich aber schnell, als sie erkannte, daß der Gast nur ein Freund sei. Der Freund konnte sich dann aber seinerseits nicht genug wundern über die wahrhaft geniale Unordnung, die in dieser Philosophenbude herrschte: Der Sofatisch, der zugleich als Schreib- und Eßtisch diente, war bedeckt mit Bergen von Büchern, Manuskripten, Kollegienheften, Haarbürsten, Kämmen und sonstigem Toilettenbedarf, mit angebrauchten Kragen, zerknüllten Schlipsen, und zwischen all diesen heterogenen Gegenständen prangte nun das Frühstück, das trotz alledem in sehr fideler Stimmung verspeist wurde. Wir versuchten, uns auszumalen, wie Stein sich in der Situation der letzten Nacht und dieses Morgens benommen hätte, brachten es aber nicht fertig. Ihm fehlte jede Spur von Humor, obwohl ein sehr schönes Gedicht von ihm Brot und L a c h e n betitelt war²⁾. Der Mensch pflegt sich ja stets das am meisten zu wünschen, was ihm am meisten fehlt.

Es verging kein Tag, an dem ich nicht längere oder kürzere Zeit mit Sommer

1) Vgl. Steins Brief an Wolzogen vom 22. Oktober 1886, Briefwechsel, a. a. O., S. 104; Wahnes, a. a. O., S. 130; Glockner, a. a. O., S. 45.

2) Unter den gedruckten Gedichten ist keins mit dieser Überschrift zu ermitteln. Dagegen befindet sich im Nachlaß Friedrich Poskes die Abschrift eines Jugendgedichtes von

zusammen war; ich führte ihn im Elsterschen Hause ¹⁾ ein, wo er sich gern zu Lesestunden einfand. Durch meine glühenden Schilderungen wurde auch Frau Curtius sehr gespannt auf ihn und ruhte nicht, bis sie ihn kennengelernt hatte. Sie fand ihn »kolossal« interessant, betonte immer wieder, daß sie der eigenartig durchdringende Blick außerordentlich anziehe, und daß sie sich denken könne, wie dieser Blick ihn geradezu als prädestiniert für einen Psychiater erscheinen ließe. Mit Vorliebe verwickelte sie ihn in philosophische Gespräche, obwohl dies Gebiet ihr eigentlich sehr fern lag, aber bei dem ihr eigenen Drang nach Belehrung und in der sicheren Erkenntnis, daß Sommer am besten über diese Dinge zu sprechen verstand, lockte sie aus dem in großen Kreise anfangs sehr schüchternen Jüngling stets auch für sie sehr interessante und wertvolle Gedankengänge heraus. Eine sehr große Rolle in diesen Gesprächen spielte Heinrich von Stein. Ich hatte es zeitweilig sehr bedauert, daß sich nicht auch zwischen Stein und Curtius ein Verkehr anbahnen ließ, mußte aber immer mehr die Unmöglichkeit einsehen, da die Persönlichkeit Wagners das ewig trennende Element bilden mußte. Curtius' Würden bei aller großen Weitherzigkeit kein Verständnis für Stein gefunden haben, und für Stein bildete doch im letzten Grunde die Einstellung des Menschen zu Wagner den ausschlaggebenden Maßstab. So mußten wir uns damit begnügen, beiden voneinander zu erzählen, während wir mit Wonne des Schönen und Guten genossen, was wir auf beiden Seiten fanden. Ich widmete mich, durch Steins Vorlesungen angeregt, einer eifrigen philosophischen Lektüre, um die einzelnen von ihm besprochenen Denker wenigstens in einigen ihrer Hauptschriften kennenzulernen. So las ich den Discours de la méthode von Descartes, Essays von Locke, die Schriften Rousseaus und ein paar Romane von Voltaire, darunter den witzigen Candide, den Stein als besonders charakteristisch für Voltaire bezeichnete. Am eifrigsten vertiefte ich mich in Kants und Schillers Ästhetik und hatte besonders großen Gewinn aus

Stein aus dem Spätsommer 1878. Die letzten beiden Strophen lauten:

»Lachte doch Christ mit der Dornenkrone,
Lachte ein heiteres Menschenlachen.
Vergaß es die Mythe vom Menschensohne?
Vergaß sie, was ihn hat lachen machen?
Ernst und Blut bezwangen die Züge:
Vom Tränendrange die Augenbogen,
Vom Schweigen des Jammers der Mund verzogen —
Und ein Lächeln flog eben noch über die Züge.

Harren und Bangen, Stehen und Beten
Erfreuet im Traum, in Stein und in Farben.
Uns ist Brot und Lachen vonnöten,
Knarrende Räder, mühsame Garben.
Wie schön ist die Mühe, das Werden, die Welt,
Und Teil zu haben an ihren Gaben,
In ihr sich an eigener Schöne zu laben,
Ein eigenes Sein im Umschwung der Welt.«

1) Elsters Onkel, der Fabrikant Siegm. Elster in Berlin.

Schillers philosophischen Aufsätzen. Beide Philosophen bezeichnete ich dann für das Staatsexamen in Braunschweig als Spezialgebiet, aus dem ich das Thema für die Prüfungsarbeit zu bekommen wünschte.

Es war mir ein großer Schmerz, daß ich jetzt nach 7 Semestern Schluß mit meinen Universitätsstudien machen mußte und nicht bei Stein noch wenigstens ein Jahr weiter studieren konnte. Ich hatte das deutliche Gefühl, daß ich erst jetzt meine Bahn gefunden hatte, daß alles, was vorher lag, doch nur Tasten und Suchen gewesen war, aber die äußeren Verhältnisse sprachen wieder einmal das entscheidende Wort, und ich mußte mich fügen.

Voll Wehmut sah ich dem Abend entgegen, der uns zum letztenmal mit Stein vereinigen sollte, und war sehr bewegt, als ich am Morgen dieses Tages eine Zusendung von ihm empfing, die einen Brief und ein Exemplar seines Buches: »Helden und Welt« nebst Widmung enthielt.

Die Widmung lautete:

Sagen Sie

Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend
Soll Achtung tragen, wenn er Mann sein wird,
Nicht öffnen soll dem tötenden Insekte
Gerühmter besserer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume — daß er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmelstochter, lästert.
Ich hab' es ihm zuvor gesagt ¹⁾.

Dazu schrieb er:

Mein lieber Freund!

In das beiliegende Buch schreibe ich Ihnen ein Lieblingswort aus Don Carlos, welches mir oft eine Bestärkung im Guten geworden ist. Gar sehr möchte ich hoffen, daß unser Abschied am Freitag kein definitiver sein wird. Wäre er es aber — alles ist einmalig, auch darin müssen wir uns im Leben freudig finden lernen —, so wäre es mir ein lieber Gedanke, wenn Sie mir eine freundliche Erinnerung bewahren wollten. Nun aber die großen Dinge, von welchen ich zu Ihnen habe reden dürfen, liegen über das nur Persönliche doch noch weit hinaus: erhalten Sie sich die Kraft der Hingabe, wahrer und wirklicher Hingebung an die Ideale, welche sich für jetzt in Ihnen mit so großer Entschiedenheit ankündigt.

Einstweilen denn nochmals auf Wiedersehen im gewohnten Kreise!

Berlin, 3. März 1886.

Heinrich von Stein.

Nach dem Abschluß meiner Studien in Berlin im März 1886 meldete ich mich sogleich bei dem Vorsitzenden der Prüfungskommission für die Kandidaten des höheren Lehramtes in Braunschweig, Oberschulrat Eberhard, zur Ablegung der Prüfung in den Fächern alte Sprachen, Geschichte und Deutsch und erhielt

¹⁾ Don Carlos, IV. Akt, 21. Auftritt. Vgl. zu diesem Abschied *Wahnes*, a. a. O., S. 122 f.

im Deutschen das Thema: Kants Einfluß auf Schiller. Ich begab mich sofort an die Arbeit und war schon nach einigen Wochen im klaren, wie die Arbeit angefaßt und wie der weitschichtige Stoff bewältigt werden sollte. Für die Pfingstzeit weilte ich zu Besuch bei Curtius in Berlin und hatte auch Gelegenheit, Stein zu sehen und mich mit ihm über meine Arbeit auszusprechen. Er ließ mich den ganzen Plan derselben entwickeln, hörte mit gespannter Aufmerksamkeit zu und sprach mir dann seine volle Billigung aus. Es war ein sehr schönes und erfreuliches Wiedersehen, leider das letzte, das uns beschieden war. Während ich den Sommer in Braunschweig verlebte, eifrig die drei großen Examensarbeiten fördernd, damit sie am 1. Okt. beim Antritt meines Militärsjahres fertig vorlägen, waren Stein und Sommer gleichzeitig in Bayreuth gewesen, um die Aufführungen des Parsifal und des Tristan zu erleben ¹⁾, dann hatte Stein in Thüringen eine militärische Übung mitgemacht und schrieb mir nun aus Weimar am 18. Sept. 1886 ²⁾.

Lieber Herr Elster!

Ich erhielt Ihren Brief in einem Dörfchen Thüringens mitten in den ärgsten Manöver-Strapazen: er wurde mir unter diesen Umständen zu einer ganz besonderen Freude und Erquickung. Heute beantworte ich ihn, wieder befreit, aus Weimar, unmittelbar bevor ich den Gang zum Goethe-Hause unternehme.

Lassen Sie auch mich Ihnen wiederholen, daß solche Erfahrungen, wie Sie und Sommer mir zuführen, mich beglücken, und daß durch solche Begegnungen mir mein Beruf schon jetzt viel mehr geworden ist, als ich dies bei dem im allgemeinen schlechten Stand unserer Universitäts-Verhältnisse jemals gehofft hatte.

Lassen Sie mich aber nun sogleich zu dem übergehen, was uns der Sache nach verbindet und beschäftigt, so war es in Ihrem Briefe der Ausdruck eines Gedankens, der mich aufs höchste erfreute; Sie schreiben nämlich: die bewußte Freude an dieser Erhebung [es hatte sich um die Schilderung eines starken landschaftlichen Erlebnisses gehandelt] ist unser Vorzug vor den Empfindungen schäumender Gotteslust der Wotansdiener. Wer, gerade auch unter unseren Freunden, sich wieder einen lebensvollen Begriff von Religion und Mythos gemacht hat, gerät leicht in eine weichliche und phantastische Sehnsucht nach dem Vergangenen. Sie bezeichnen nun in jenem Satze ganz in meinem Sinne den geistigen Besitz, der uns Neueren zufällt, den wir steigern, an dem wir schaffen müssen: Bewußtsein. Sie sagen, die bewußte Freude sei ein Vorzug, und machen dabei die Voraussetzung, daß Bewußtsein als solches Glück sei: eine wichtige

1) Eine Postkarte von Sommer erscheint besonders typisch für diese Zeit: »Bayreuth, am 6. August 1886. Nach dem Parsifal. / Lieber Freund! ,Ich glaube an Richard Wagner und den Genius des deutschen Volkes!‘ Dr. v. Stein getroffen nach dem ersten Akt, er sah so feierlich gehoben — gerührt aus. Natürlich hoffe ich, daß Du diese Karte nicht bekommst, sondern auf dem Wege hierher bist. Dein treuer S.«

2) Dieser Brief wurde zuerst von Steinacker (a. a. O., S. 20 f.) mitgeteilt, leider nur die zweite Hälfte, die dann von Glockner in der 3. Beilage seines Vortrages (a. a. O., S. 44 f.) abgedruckt wurde. Die für Stein so bezeichnende Tiefe des Ausklanges: »Gesteigerte Bewußtheit« erschließt sich erst aus dem vollen Wortlaut, den ich in der Zeitschrift »Das Innere Reich« (Mai 1935) veröffentlicht habe.

Wahrheit, die ich jeden Tag mehr einsehe, durch Erfahrungen bewährt finde und in allem, was ich vortrage, prinzipiell hervortreten lasse ¹⁾. Mit selbständigen Gedanken, mit allem ernsthaft Ideellen — bereiten wir uns nicht etwa (nach der Ansicht des Dogmengläubigen) auf ein höheres Dasein vor, sondern gehören in Wirklichkeit der höchsten Form des Daseins bereits an, schaffen eine höhere Welt und leben ein höheres, lebenswertes Leben. —

Von diesen Dingen haben wir viel gesprochen und werden, so hoffe ich, noch oft über sie verkehren; heute nun noch ein unserem Verkehre neuer Gegenstand, der mir jetzt wieder besonders nahegelegt worden ist. Ich entnehme einer Andeutung Ihres Briefes, daß Sie schon jetzt, zum Oktober, als Einjähriger eintreten: würden Sie mir wohl gestatten, Ihnen aus meiner nunmehr ziemlich reichen Erfahrung in dieser Beziehung ein wenig mitzuteilen?

Den wirklich unsäglichen und oft an das Unerträgliche grenzenden Schwierigkeiten des Militärdienstes ist nur auf Eine Weise zu begegnen: durch den festen Entschluß, vom ersten Tage an auch auf diesem Gebiete das denkbar Beste zu leisten. Jeder Sache und noch viel schlimmeren Lagen ließe sich, glaube ich, auf diese Weise etwas Würdiges abgewinnen. Wagner sagte einmal, er habe früher die Alpen bestiegen in dem Gefühle, auch dies müsse ihm überwindbar sein. Dies Gefühl habe ich mir an meinem Teile im Militärdienste in einem gewissen Grade wohl auch erworben. Es darf nichts auf der Welt geben, was uns wirklich zu fesseln vermag: also nicht nur ein Jahr dienen, sondern ein guter Soldat sein, d. h. also über der Sache stehen, die Anforderungen überbieten, das ist die Aufgabe. — Es ist nun aber auch wirklich für uns etwas zu lernen in diesem militärischen Bereiche. Ich möchte sagen, es ist im preußischen Militärwesen eine große Virtuosität in der Behandlung der mechanischen Seite des Lebens ausgebildet, von der wir zu lernen haben; denn uns geistig Arbeitenden macht das Mechanische des Lebens oft mehr zu schaffen, als es sollte. Da läßt sich also vieles in der Ausbildungszeit und bei den größeren Übungen mit ernstem Sinne auffassen und beobachten. — Vor allem möchte ich Sie auf Eines hinweisen. Vergessen Sie vom ersten Tage an, daß Sie irgend andere Ansprüche zu machen haben, als ein Lernender, soldatisch gesprochen, als ein Rekrut. Ohne eine solche ganz aufrichtige Fügung in die nun einmal ehern festgefügtten Formen werden die Schwierigkeiten im einzelnen, z. B. im Verkehr mit den Unteroffizieren, unüberwindlich. Macht aber jemand wie Sie den Eindruck eines aufrichtig lerneifrigen Soldaten — was Sie, wie gesagt, mit gutem Gewissen dürfen, denn es ist wirklich etwas zu lernen —, so sind Sie des Erfolges bei den Vorgesetzten sicher. — Es wird nicht an Augenblicken fehlen, ganz gewiß auch für Sie nicht, wo es, wie man sagt, zum Verzweifeln ist, und wir uns nur etwa des Goetheschen Wortes erinnern können: man muß verzweifeln lernen. Der furcht-

1) Vgl. H. v. Stein, Vorlesungen über Ästhetik, Stuttgart 1897, S. 18: »Um für die Schönheit der Natur empfänglich zu sein, muß man die rechte Eindrucksfähigkeit erst gelernt haben. Es ist daher auch richtig, daß Reflexion die Natureindrücke steigert.« Oder: H. v. Stein, Die Darstellung der Natur in den Werken Richard Wagners, Richard-Wagner-Jahrbuch (Kürschner), I. Bd., Stuttgart 1886: »Alles Naturgefühl ist ein Zeichen beginnender geistiger Reife« (S. 157); »Gefühl ist alles. Aber bewußtes Gefühl, besonnenes Empfinden muß dem Menschen in dieser wichtigsten Angelegenheit zugemutet werden« (S. 161).

bare Ernst des Zustandes der Menschheit, in welchen wir hineingeboren sind, wird uns durch diese ganze Einrichtung deutlich — und hieraus gewannen wir uns denn am Ende wiederum: gesteigerte Bewußtheit —¹⁾.

Zunächst wünsche ich nun zum Examen alles Gute; Sie lassen mich seiner Zeit wohl vom Erfolge hören. Von Herzen Ihnen ergeben

Heinrich von Stein.

Als ich zu Weihnachten 1886 bei Curtius zu Besuch war, war Stein leider verreist, ich schrieb ihm dann zu Neujahr und berichtete von meinen militärischen Erlebnissen. Er antwortete am 31. Januar 1887:

Lieber Herr Elster!

Ich bin ganz beschämt, daß ich mit meiner Antwort auf Ihren ersten Brief so lange gezögert habe — ich bin ein sehr schlechter Korrespondent, der sich aber um so mehr, wie, glaube ich, alle schlechten Korrespondenten über ihm zukommende Briefe freut. Haben Sie also freundlichsten Dank! — Als ich hörte, daß Ihr Bruder²⁾ hier sei, wünschte ich sogleich sehr, ihn kennenzulernen; es wäre schön, wenn Sie ihm sagten, mich zu besuchen; ich füge gleich hinzu, daß er mich Mittwoch, Freitag, Sonnabend und Sonntag Vormittag fast sicher zu Hause trifft. — Sommer kommt jetzt öfter zu mir, und ich hoffe, es knüpft sich nun ein regelmäßiger Verkehr daran. Wir lesen zunächst ein paar Abschnitte aus meinem Buch; dann wollen wir den Beethoven zusammen vornehmen. Ich habe jedes Mal sehr viel von Sommers Besuchen; seine Art, auf meine Gedanken einzugehen, ist mir überaus förderlich; und auch abgesehen davon habe ich, was ihn anbetrifft, das sichere Gefühl, daß gewisse Gedanken, an welchen dem sie Denkenden naturgemäß mehr liegt als an sich selbst und seinem persönlichen Verstandenwerden — bei und in ihm ihr eigenes Leben begonnen haben und weiterleben werden.

Ihre Erfahrungen beim Militär in diesem Winter sind viel besser, als meine an der Universität. Welche hübsche Erfahrung, dieser Feldwebel-Wagnerianer. Und daß Sie, nach vergeblichen Nachforschen nach wirklichen Kulturmomenten in der Masse, in den Kameraden, doch auf das Element der Freundlichkeit vertrauen, ist ganz herrlich empfunden und gedacht. Denn an dieses Element knüpft sich alles an. Sollte es nicht schon etwas sein, daß der Mehrzahl nach die Kameraden beim Militär es einem leicht machen, freundlich mit ihnen zu leben, weil man doch bei den meisten eine unbefangene, gute Innenart durch solches Verhalten weckt — die sich freilich, ungeweckt, leicht in einen gewissen indifferenten Stumpfsinn verliert. Dasselbe Verfahren wäre, der Regel nach, bei Kaufleuten (des Geldes und des Wissens, der Bildung) nicht möglich. Ich

1) Vgl. hierzu auch Steins Brief an Wolzogen (Halle, 21. September 1886), Briefwechsel, a. a. O., S. 102.

2) Der Bildhauer Gottlieb Elster, geb. 8. Oktober 1867 in Greene (Leinetal), gest. 6. Dezember 1917 in Braunschweig. Seine bekanntesten Werke: das Standbild des jungen Friedrichs in Rheinsberg und der Genius des Kleistdenkmals in Frankfurt a. d. O. Vgl. über ihn: Gottlieb Elster, Ein Gedenkblatt (von Richard Elster), Braunschweigische Heimat, Zeitschrift des Landesvereins für Heimatschutz im Herzogtum Braunschweig, 9. Jahrg., Heft 1/2, Juli 1918.

meine, die mit Gegebenem schalten, durch Vorurteile bedingt sind und dadurch unzugänglicher werden, als die indifferente Gutmütigkeit, welche an sich selbst freilich auch noch nicht sehr hoffnungsvoll und empfänglich ist.

Was ich soeben über meine Zuhörerschaft in diesem Semester andeutete, weil sich eben leider nicht viel über sie sagen läßt — soll aber doch keine Klage sein; ich habe nach den bisher gemachten Erfahrungen gewiß kein Recht zu klagen, muß eben auch einmal ein Semester darangeben, will es aber doch noch eine Weile aushalten. Übrigens berühre ich hiermit den, halb unbewußten, Grund meines Schweigens. Hätte ich etwas Erfreuliches nach dieser Richtung hin zu erzählen gehabt, so wäre es mir gewiß eingefallen, es gerade Ihnen zu erzählen.

Zu Neujahr war ich in Wahnfried, und im März kehre ich voraussichtlich auf länger dahin zurück. Dort ist meine Heimat, und ich bin glücklich, überglücklich, daß es mir sich wieder erschlossen hat.

Nehmen Sie die herzlichsten Grüße und beste Wünsche für Ihr ferneres wissenschaftliches und kameradschaftliches Wohlergehen.

Heinrich von Stein.

Als ich Anfang März das Examen bestanden¹⁾ und ein Zeugnis 1. Grades erhalten hatte, teilte ich Stein den Verlauf mit und erhielt von ihm folgenden Brief:

Halle, 22. März 1887.

Lieber Freund!

Ich freue mich mit Ihnen, daß es nun so weit ist, ich hatte mit wahrer Bangigkeit daran gedacht, wie Sie Examen-Arbeiten und den Königlichen Dienst vereinigen möchten. — Das von Ihnen erlangte Resultat gibt Ihnen die Möglichkeit des deutschen Unterrichts bis einschließlich Prima. An einem hellgeistigen Gymnasium würde Ihnen eine solche Stellung die edelsten Aufgaben zuführen. Die möglicherweise durch persönlichen Einfluß auszuübende Wirkung ist groß; größer ist diese Möglichkeit in den höheren Gymnasialklassen, als in dem zerfahrenen akademischen Leben. Der Unterrichts-Gegenstand wird zwar gewöhnlich nicht als Hauptsache behandelt, ist aber von der Art, daß man etwas aus den ihm gewidmeten Stunden machen kann. Er bietet den Vorteil, daß man die eigenen Arbeiten, die ich mir einmal bei Ihnen, anknüpfend an Ihre Schiller-Arbeit, als auf deutsche Literatur und Philosophie gerichtet denken will, doch in einiger Verbindung mit der Berufs-Tätigkeit erhalten kann, woraus dieser letzteren schöpferische Frische zuströmt: ein Verhältnis, wie ich es mir z. B. nicht recht vorstellen kann, wenn man in der Klasse den entsetzlichen Cicero oder dgl. zu traktieren hat. So sehr Sie also jetzt Recht haben, sich möglichst noch nach einigen freien Jahren fernerer Entwicklung umzutun, so dürfen Sie doch auch, glaube ich, für die Zukunft getrost auf den Ihnen praktisch durch die Umstände nahegelegten Beruf hinblicken. Gymnasien und Universitäten

1) Sommer schreibt: »Lieber Freund! . . . Bevor Du in die Löwenhöhle eintrittst, wirst Du vermutlich Dir irgendeinen Gedanken von Wagner oder Stein absichtlich vor die Seele stellen, . . . eine solche kraftvolle Sentenz, die man mit Gewalt festhält, gleicht einem Tropfen Öl, der ins bewegte Wasser fällt« (Grottkau, 8. März 1887).

sind einmal da; sie sind die Einrichtungen, welche den von jedem selbständig Vorschreitenden sehr bald auch gewünschten Einfluß auf Jüngere in festen Formen ermöglichen; man muß sich dieser, an sich freilich nicht idealen Einrichtungen im idealen Sinne bemächtigen — nicht freilich darin aufgehen, sondern ein freier Mensch bleiben und immer vorschreitend eine Persönlichkeit werden. —

Ich danke Ihnen, daß Sie mir so bald von Ihrem Erlebnis berichtet haben; Sie wissen, wie sehr mich alles, was ich von Ihnen höre, interessiert. Ich wollte Ihnen eigentlich aus Wahnfried antworten, wohin ich nun nach wenigen Tagen zu gelangen hoffe — doch habe ich nur lieber gleich niedergeschrieben, was mir im Überdenken des von Ihnen errungenen Ergebnisses einfiel.

Lassen Sie bald wieder von sich hören und seien Sie herzlichst begrüßt!

H. v. Stein.

Ende 1886 erschien Steins Buch über die Entstehung der neueren Ästhetik von Boileau bis Winckelmann, von dem seine Freunde für eine akademische Laufbahn Entscheidendes erwarteten.

Einige auf Stein bezügliche Stellen aus den Briefen von Robert Sommer gegenwärtigen diese Zeit ¹⁾:

Berlin, am 5. Februar 1887.

»... Stein fand ich neulich sehr betrübt darüber, daß wegen der unsicheren Verhältnisse aus den Bayreuther Festspielen in diesem Jahr nichts wird. Er hat neulich mit mir wieder ein Stück seines Buches (die Stelle über Winckelmann) gelesen, in welchem er seine eigenen Gedanken von dem Außerordentlichen, was der künstlerische Mensch in den Dingen sieht, wiederfindet. Sobald ich ganz durch bin und Stein mit mir noch den Schluß gelesen hat, schicke oder — bringe ich Dir das Buch.«

Grottkau, 14. März 1887.

»... In Kant habe ich mich nach Steins Instruktion bald eingelesen und fange an, eine Ahnung von der Großartigkeit dieses Systems zu bekommen.«

Berlin, am 23. April 1887.

»... Nicht wahr, Steins Buch ist schön? Er hat den Leuten zeigen wollen, daß er exakt arbeiten kann. Bisher bin ich nicht bei ihm gewesen. Er liest sein Publikum über Richard Wagner. Es wäre vielleicht besser gewesen, wenn er damit noch gewartet hätte, bis — sein Buch ihm zur Professur verholfen hätte. Es ist eine Art Trotz. Wenn Du mit dem Buch fertig bist, so bitte schicke es zurück, ich möchte doch der Tante Curtius einige Stellen lesen.«

Berlin, am 19. Mai 1887.

»... Sonntag vor acht Tagen war ich mit Hoffmann und einem Historiker, der bei Stein hört und sich zu uns hält, in Werder zur Baumblüte. Zufälliger-

1) Weitere Briefstellen aus diesen Monaten hat Glockner in der 4. Beilage seines Vortrages (a. a. O., S. 46 ff.) mitgeteilt, worauf zur Ergänzung verwiesen sei. Nur die beiden letzten Briefe Sommers (vom 21. Juni und 7. Juli 1887) sind hier wiederholt, da sie den unentbehrlichen Abschluß von Elsters Aufzeichnungen bilden.

weise trafen wir Stein dann im Waldpark ganz allein mit einem menschenfreundlich-melancholischen Gesicht.

Ich war einige Male bei ihm, es handelt sich um einen neugegründeten R. Wagner-Verein, über dessen unwissenschaftlichen Vereinsrummel er sich ärgert. Er hat ihnen Studium der literarischen Werke des Meisters als einzige haltbare Tendenz bezeichnet. Nachdem ich neulich einen ziemlich albernern Vereinsabend mitgemacht habe, will ich nächsten Sonnabend an dem ersten Leseabend teilnehmen. Stein hat ganz recht, mit schönen Lobreden und etwas Musik ist gar nichts gemacht —¹⁾.

In den Pfingstferien 1887 hatte Sommer einige Tage als Gast bei uns im Langenhofe zugebracht. Viel war über sein Zusammenleben mit Stein im verflissenen Winter und Frühjahr gesprochen worden, da bekam ich am 21. Juni 1887 von Sommer den folgenden Brief:

Lieber Freund!

Einige Tage, nachdem ich von Braunschweig zurückgekehrt war, erfuhr ich, daß Stein seine Vorlesungen wegen Krankheit vorläufig unterbrochen habe. Ich dachte an eine Halskrankheit und wollte ihn daher Sonnabend vor acht Tagen besuchen, wurde aber mit dem Bemerkten abgewiesen, daß er an einem gastrisch-nervösen Fieber leide. Trotzdem hatte ich im Gedanken an seine kraftvolle Natur keine Besorgnis. Nun habe ich leider erfahren müssen, daß sein Zustand sich verschlimmert hat, und daß er am vorigen Sonnabend, um bessere Pflege zu haben, ins Augustahospital gebracht worden ist. Er war in einem sehr schlimmen Zustande, so daß Du Dich aufs Schlimmste gefaßt machen mußt. Im Augustahospital haben sich bei ihm plötzlich die Symptome eines Herzfehlers gezeigt, der sich binnen ganz kurzer Zeit in rapider Weise entwickelt hat. Lieber Freund, ich weiß nicht, wie ich meine Mitteilung noch länger hinauszögern soll, so sei denn gefaßt, den traurigen Ausgang zu hören: unser unendlich teurer Freund und Lehrer ist seinem schnell fortschreitenden Leiden erlegen und ist von dieser Erde, auf welcher ihn nur so wenige verstanden haben, zur ewigen Ruhe eingegangen.

Ich habe diese erschütternde Nachricht erst gestern Abend bekommen und erhielt sie heute im Augustahospital bestätigt.

Du wirst es verstehen, wenn ich Dir nur die entsetzliche Tatsache berichte.

Dein treuer Freund

Robert Sommer.

Zwei Wochen darauf schrieb Frau Clara Curtius:

Berlin, 8. Juli 1887.

Mein treu geliebter Freund!

Die ersten Tage des Schmerzes sind verstrichen, und ich will durch Worte der innigsten Teilnahme nicht hineinwühlen in die wehmütige Erinnerung: nur dem gesammelten Gemüte will ich aus treuestem Freundesmund meine tiefe Trauer bei der jähen Botschaft bezeugen! Das ist kein Trost, und doch liegt

¹⁾ Vgl. hierzu: I. Veröffentlichung des Akad. Richard Wagner-Vereins (Z.-V.) zu Berlin, Bayreuth 1888, S. 3, 37 f., 41 f.

im geteilten Schmerz ein Balsam für die Wunde. Aber Sie werden in Ihrem Gedenken an all das verflossene Gute, in der Dankbarkeit dafür, die höhere Beruhigung finden. Es war Ihnen in dem Lehrer und Freund ein etwas gegeben, was man selten in Jugend und Alter findet und was bleibt. Die Seligkeit, eine volle Hingabe erfahren zu haben. Und hier war sie von besonderer Bedeutung, denn Sie fanden sie Gottlob einem Mann gegenüber, der Ihrer wert war. Gott behüte und tröste Sie!

Sommer und ich haben Steins Andenken gefeiert, er las mir aus dem viel anerkannten Buch vor, es wuchs ein edler umfassender Geist daraus empor, an dem ich mich einfach freuen und erheben konnte, weil kein persönliches Vermissen mich störte. Sommer ist ein guter Interpret, er ging rückhaltlos aus sich heraus, und die Liebe, die Freude an den feinen edlen Gedanken, das hinein-dringende Verständnis in die Individualität, zeigten mir, was ihm der Mann gewesen, und wie dieser sich ihm geöffnet. Es war eine Feierstunde, nur unser Elsterchen fehlte uns!

Mit einem zweiten ausführlichen Brief Sommers mag das schmerzliche Stein-Erlebnis ausklingen:

Berlin, am 7. Juli 1887.

Lieber guter Freund!

Nimm es mir nicht übel, daß ich so lange geschwiegen habe; an den letzten Abenden war ich ausschließlich von dem akademischen R.-Wagner-Verein in Anspruch genommen, der am Montag Steins Gedächtnis gefeiert hat, und vorher war es mir unmöglich, einen trockenen Bericht über das Geschehene zu schreiben. Steins Krankheit ist immer noch dunkel; nach unklaren Fieberscheinungen, die unter dem Sammelnamen »gastrisch-nervös« eingereiht wurden, hat sich plötzlich ein schweres Herzleiden gezeigt, welches Prof. Leyden in der Klinik, als er bei Gelegenheit den Fall erwähnte, auf eine allgemeine septische Infektion, auf das Eindringen von Fäulnisserregern in den Organismus zurückführte. Auf welchem Wege das geschehen sein soll, ob ferner das Anfangsfieber schon Folge davon gewesen ist, bleibt vollkommen dunkel. Es ist, als ob man sich hier nur an die traurige Tatsache halten sollte, ohne dieselbe durch den Ausweis eines Kausalverhältnisses im gewissen Sinne rechtfertigen zu können. Dieser Umstand hat den Anlaß gegeben, daß Hans v. Wolzogen in seiner Trauerrede ungefähr folgende merkwürdige Wendung gebraucht hat: »Es ist, als ob dieser Geist, nachdem er sich in seiner wundervollen Ästhetik der deutschen Klassiker zu hoher Kraft entfaltet hatte, nun durch seine innere Gewalt sein eigenes Gehäuse zerbrochen hätte.« Dieser Ausspruch hätte etwas Mystisches, wenn er nicht durch jenes merkwürdige Verhältnis hervorgerufen wäre. Über die letzten Tage und Wochen von Stein weiß ich fast nichts zu berichten. Er hat nur sehr wenige Leute bei sich sehen können, weil ihm jede Aufregung untersagt war, nur von Prof. Cosack weiß ich's bestimmt.

Als Leichenwache vor seinem Begräbnis haben drei von uns bei ihm gestanden; ich hatte mich davon ausgeschlossen, weil mir die medizinische Atmosphäre des Augustahospitals, von welchem aus der Zug gehen sollte, in jenen Stunden ganz unerträglich war, und weil es in Steins Geist ist, wenn wir uns lieber in die lebensvollen Erinnerungen an ihn vertiefen. Der Begräbniszug war so, wie er

ihm gebührte, es waren wenige, aber meistens Menschen, die von einer wirklichen Anteilnahme hergeführt waren: seine Schulfreunde (Dr. Poske, Knoblauch, Simon, Cosack), der Wagner-Verein nebst manchen seiner andern Hörer, manche aus dem Wagner-Kreise (Wolzogen, Frau Wesendonck), seine Brüder; von der Universität waren nur da: Grimm, Zeller, Ebbinghaus, Deussen¹⁾.

Wir haben sein Gedächtnis in würdiger Weise am vorigen Montag gefeiert²⁾, die Feier sollte im engsten Kreise mit Wolzogen stattfinden, der nur etwas sprechen wollte, was er am Grabe nicht sprechen durfte. Durch private Einladungen jedoch hatte sich der Kreis etwas erweitert. Dilthey kam mit seiner Frau, wir waren sehr überrascht gewesen, als er sich die Erlaubnis erbeten hatte, dieselbe mitbringen zu dürfen. Wenn ich das gewußt hätte, so hätte ich auch beide Curtius schon eher dazu eingeladen. Der eine Bruder von Stein war anwesend. Die Feier war wirklich weihevoll. Wir hatten einen kleinen Saal bei Liebermann. Die Büsten von Beethoven, Wagner, Schiller, Goethe begrüßten die Eintretenden. Auf einem vorzüglichen Flügel trugen zuerst zwei Vereinsmitglieder den Karfreitagszauber vor, dann redete Wolzogen, auf dessen tragischen Schluß das Tristan-Vorspiel folgte. Um manchem seiner anwesenden Schüler gerecht zu werden, redete ich über Steins Wirksamkeit in den Kreisen seiner jugendlichen Hörer, wobei ich mich hauptsächlich auf unser Zusammensein im Winter vor einem Jahr bezog. Ich will Dir nächstens die Worte schicken, da sie Dir sicher aus dem Herzen gesprochen sind. Nach dem Trauersalamander folgte als versöhnlicher Schluß das Siegfriedsidyll, nach meiner damaligen Empfindung eine Rückkehr zum Leben mit dem mutigen Wollen, in seinem Geiste weiterzuwirken.

1) Die Schulfreunde: vgl. Einleitung; die Brüder: August Freiherr von Stein, geb. 8. Januar 1853 in Koburg, gest. als Oberst und Regimentskommandeur 23. Februar in Rostock und Otto Freiherr von Stein, geb. 3. April 1854 in Koburg, gest. als Generalleutnant z. D. 25. November 1915 in Halle; Hans von Wolzogen, Mathilde Wesendonck, Herman Grimm, Eduard Zeller, Julius Ebbinghaus, Paul Deussen sind bekannt.

2) Vgl. den Bericht über die Gedächtnisfeier in der I. Veröffentlichung des Akad. Richard-Wagner-Vereins zu Berlin, a. a. O., S. 38.

Notizen.

Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters; 2. durchgesehene Auflage, Berlin-Steglitz, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1934. 310 Seiten.

Hans Heyse, Idee und Existenz; Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935. 363 Seiten.

Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Billige Ausgabe mit einem Schlußkapitel »Die Philosophie im 20. Jahrhundert« und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung, herausgegeben von Heinz Heimsoeth; Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1935. 642 Seiten.

Seit dem Zusammenbruch des klassischen Deutschen Idealismus, insbesondere seit der Selbstzersetzung des Hegelianismus, ist die deutsche Philosophie in ihren tiefsten Grundlagen irgendwie unsicher geworden. Nur im Abwehrkampf gegen die von Westeuropa herandrängende naturalistische Überfremdung und nur in methodologischer Auseinandersetzung mit den Spezialwissenschaften, in erster Linie mit den Naturwissenschaften und ihren Ansprüchen auf weltanschauliche Geltung schien sie sich behaupten zu können. Eine eigene weltanschauliche Grundlage aber glaubte sie selber kaum noch zu besitzen. Philosophische Wissenschaftlichkeit mußte scheinbar durch weltanschauliche Unentschiedenheit erkauft werden; und jede weltanschauliche Entscheidung mußte, so schien es,

nur dem Leben selbst überlassen bleiben. Höchstens verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten wurden durch eine wissenschaftliche Theorie ohne eigene Stellungnahme, durch eine vermeintlich voraussetzungslose und objektive Weltanschauungslehre, noch dargestellt. Diese standpunktlose Unsicherheit und Unentschiedenheit lag eigentlich allen Wiederbelebungsversuchen des klassischen Deutschen Idealismus zugrunde, namentlich dem sogenannten Neukantianismus, der die letzten weltanschaulichen Entscheidungen des Metaphysikers Kant gar nicht wahrhaft ernst zu nehmen wagte und deshalb das ganze Unternehmen der kritischen Philosophie zu einer rein erkenntnistheoretischen oder methodologischen Angelegenheit zu verharmlosen suchte.

Nach dem Weltkriege aber konnte diese weltanschauliche Unentschiedenheit nicht mehr durch selbstzufriedene Wissenschaftlichkeit verdeckt und scheinbar gerechtfertigt werden. Die Folge war (als Parallelerscheinung zum politischen Zusammenbruch der deutschen Nation) eine nunmehr offen zutage tretende Grundlagenkrise der deutschen Philosophie. Der Neukantianismus, namentlich der Neukantianismus der Marburger Schule, erwies sich als vollkommen unzureichend. Schon der grundsätzliche Standpunktwechsel von Paul Natorp zeigte, wie radikal die philosophische Grundlagenkrise sich auszuwirken begann. Erkenntnistheoretische und logische Fragen traten jetzt völlig in den Hintergrund des Interesses. Wenn man nicht überhaupt

auf jeden Zusammenhang mit einer deutschen Tradition der Philosophie oder gar auf jede Wissenschaftlichkeit des Philosophierens verzichten wollte, so schien gar nichts anderes übrig zu bleiben, als einen Anschluß zu suchen an die Metaphysik früherer Jahrhunderte. Man schien entweder zeigen zu müssen, daß im Hintergrunde und Untergrunde aller erkenntnistheoretischen und methodologischen Einzelfragen der deutschen Vorkriegsphilosophie eben doch noch die alten metaphysischen Fundamentalprobleme verborgen sind und daß sie zu ihrer Lösung eine »Metaphysik der Erkenntnis«, ja eine neue Grundlegung der allgemeinen »Ontologie« im Sinne von Christian Wolff erfordern (Nicolai Hartmann). Oder man schien bis auf die ursprünglich religiös und theologisch bestimmten Probleme des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit zurückgehen zu müssen, um zu zeigen, daß in ihnen und nicht etwa erst in den von der modernen Naturwissenschaft diktierten Erkenntnisproblemen die weltanschaulich bedeutsamen Ursprünge auch des Deutschen Idealismus zu suchen sind (Heinz Heimsoeth). Einen anderen Ausweg aus der Grundlagenkrise schien es für bisherige Anhänger des Marburger Neukantianismus nicht zu geben. (Nur in anderen Lagern der deutschen Nachkriegsphilosophie eröffneten sich ganz neue Wege, die von der Phänomenologie Husserls und von der Psychologie her schließlich zur Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers' geführt haben.)

Die Grundlagenkrise der deutschen Philosophie ist auch heute noch längst nicht überstanden. Im Gegenteil, durch die politischen Erschütterungen der

wiedererwachenden Nation sind vielleicht überhaupt erst die letzten Fundamente des deutschen Philosophierens wirklich in Mitleidenschaft gezogen worden. Jedenfalls scheint erst jetzt die schon seit dem Kriege bemerkbare Fragwürdigkeit der bisherigen Grundlagen unserer Philosophie in ihrer vollen Problematik sichtbar zu werden. Namentlich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen ist erst jetzt wieder in ihrer letzten Tiefe und ihrer ganzen weltanschaulichen Weite aufgedeckt worden, während sie noch vor kurzem bloß unter dem Sondernamen »Christentum und Idealismus« und meistens nur recht oberflächlich behandelt wurde. Nicht etwa die Krisis der zunächst »liberalen« und dann »dialektischen« Theologie des Protestantismus, auch nicht die gleichzeitige Wiederbelebung von Kierkegaard und Nietzsche durch die neue Existenzphilosophie, sondern erst die Forderungen der nationalsozialistischen Weltanschauung und ihr Anspruch auf völkische Gültigkeit haben eine ganz radikale Grundlagenrevision unabweisbar gemacht für jede deutsche Philosophie, die auf weltanschauliche Bedeutung nicht verzichten will. Ob es trotzdem gelingen kann, von der Existenzphilosophie her eine »Revolution der philosophischen Denkungsart« herbeizuführen, die der politisch-weltanschaulichen Revolution des Nationalsozialismus gerecht wird, ob es vielleicht sogar möglich ist, mit Hilfe dieser Existenzphilosophie alle christlichen Traditionen des mittelalterlichen und neueren Philosophierens mitsamt den späteren Säkularisierungen ursprünglich religiös-theologischer Gedanken zu umgehen, und ob man daher in direktem Anschlusse

an das Griechentum die gesuchte »Einheit von Idee und Existenz« gewinnen kann, welche der »Schicksalsglaube« an das »Neue Reich« zu erfordern scheint, — dies alles sind heute lebendige Gegenwartsfragen, die dennoch ohne eine tiefdringende philosophiegeschichtliche Selbstbesinnung nicht beantwortet werden können und an die daher auch ein so zeitverbundenes und zielbewußt gewagtes Buch wie das von Hans Heyses (»Idee und Existenz«, Hamburg 1935) nur herankommen kann durch eine gründliche Prüfung, eine grundsätzliche Änderung und Umwertung des bisher bei den meisten Philosophiehistorikern üblichen Geschichtsbildes.

Nach Heyses besteht eine »nordische Urverwandtschaft« zwischen griechischer und germanisch-deutscher Weltanschauung. Zur »Grundwirklichkeit« des menschlichen Daseins im griechischen und germanisch-deutschen Sinne gehört »wesensmäßig« zweierlei: »Sein und Chaos, Erhebung und Fall«. »In dieser Grundwirklichkeit sich zu halten und zu bewähren«, das ist die eigentliche Aufgabe, durch deren Lösung allein wir »das Schicksal bestehen« können. Die »Idee des tragischen Existierens« im »Seienden als Ganzen« und doch im Bewußtsein des stets drohenden »Absturzes in das Dunkel des Chaos«, diese nordische Schicksalsidee des Griechentums aber ist durch das Christentum in orientalische Vorstellungen eingehüllt und dadurch fast unkenntlich gemacht worden. Deshalb muß von Heyses zunächst einmal die christlich sanktionierte »Judaisierung griechischer Werte« (S. 112) nachgewiesen werden, dann sind alle »fremden Verdeckungen und Überlagerungen« wegzuräumen, und dann erst kann »die

griechische wie die germanisch-deutsche Urschicht« des echten Philosophierens offen zutage treten. »Inwieweit« die heroisch-tragische Daseinshaltung »durch die nordischen Ahnen vorbereitet ist«, das freilich darf für den Philosophen eine »offene« Frage bleiben (S. 260). Eine Durchmusterung der abendländischen Philosophiegeschichte führt jedenfalls schon (ganz unabhängig von jeder Beantwortung dieser »offenen« Frage) zu dem Ergebnis: »Die moderne Philosophie ist zwar nicht in der antiken, aber in der christlich umgewandelten antiken Seins- und Lebensauffassung begründet. Die christliche Offenbarung ist letztlich das Prinzip, das das moderne Bewußtsein unausdrücklich und unbewußt voraussetzt, und das es, als weltliches, säkularisiertes Bewußtsein zugleich ausdrücklich verneint. . . . Diese virtuelle Bejahung der christlichen Offenbarung, als Bedingung des Grundansatzes fast des gesamten modernen Philosophierens — und die gleichzeitige aktuelle Verneinung der christlichen Offenbarung zugunsten der Welt, der Immanenz: diese Dialektik ist der Ausdruck der fundamentalen Zwiespältigkeit des modernen Philosophierens« (S. 276).

Das Buch von Heinz Heimsoeth (»Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters«, 2. Aufl., Berlin-Steglitz 1934) ist zuerst im Jahre 1922 erschienen, also in einer Zeit, als man unter dem Eindrucke des Krieges und des nationalen Zusammenbruches zum ersten Male mit neuen weltanschaulichen Forderungen an die deutsche Philosophie der Vorkriegszeit herantrat. Wenn ein solches Buch jetzt, zwölf Jahre später, in beinahe unver-

änderter Form wieder erscheint (nur ergänzt durch ein Namenregister, das in der ersten Auflage sehr vermißt wurde), so läßt sich vielleicht nichts Besseres von diesem Werke sagen, als daß es auch heute, sogar angesichts der viel radikaleren Umwertungen von Heyse, noch durchaus zeitgemäß wirkt. Im Grunde wird von Heimsoeth schon die gleiche Problematik behandelt wie von Heyse; nur ist die Wertbetonung eine andere, und das benutzte Quellenmaterial ist erheblich reichhaltiger. Auch Heimsoeth betont, »daß die Metaphysik der Neuzeit in ihren großen Zügen auf demselben Boden wächst und aus den gleichen Lebensquellen sich nährt wie die des Mittelalters«. Ja, er behauptet, »daß sie mit dieser inniger verflochten ist nach Grundtendenz und Themen als mit dem Altertum«. Der »Einschnitt zwischen der philosophischen Entwicklung der Alten und allem, was dann in der christlichen Zeit von Augustin etwa bis heute die großen Leitgedanken bildete«, ist »unvergleichlich schärfer« als der Einschnitt zwischen mittelalterlicher und neuerer Philosophie. Während Heyse die »nordische Urverwandtschaft« des Deutschtums und des Griechentums betont und alles ursprünglich christliche Gedankengut nur als orientalische Überfremdung gelten läßt, legt Heimsoeth besonderen Wert gerade auf die Zusammengehörigkeit der germanisch-romanischen Völker des Abendlandes; und diese Zusammengehörigkeit führt er darauf zurück, »daß philosophische Systeme immer doch Ausdruck von der innersten Bewußtseinsstellung ihrer Schöpfer und Verbreiter sind, und daß doch eben es dieselben Völker waren, die da im Mittelalter wie in der Neuzeit grübelten

und suchten — dieselben Völker und bestimmt vom gleichen Grunderlebnis der gemeinsamen Religion, des Christentums«. »Nach Volksart, Glauben und Erziehung waren sie verschieden von der alten Mittelmeerkultur; wie sollten nicht auch alle Phasen ihrer Philosophiegeschichte gemeinsam sich abheben von der des Altertums!« (S. 13/14). — Schon wegen dieser verschiedenen Wertbetonung des Ergebnisses bei Heimsoeth und Heyse empfiehlt es sich, beide Bücher nebeneinander zu legen und die vielleicht bei beiden bestehenden Einseitigkeiten durch gegenseitige Ergänzung auszugleichen.

Aber die Gegenwartsbedeutung des Buches von Heimsoeth reicht noch erheblich weiter. Gerade wenn man einen neuen Ansatz des deutschen Philosophierens finden will, wird man um die von Heimsoeth durchgeführte philosophiegeschichtliche Selbstbesinnung nicht herumkommen. Gerade weil wir uns des Gefühles nicht erwehren können, heute vielleicht wiederum auf einer Grenzscheide der Zeitalter zu stehen, ist es für uns besonders wichtig, die bisherige Tradition nicht aus dem Auge zu lassen, uns nicht selbstsicher mit der Neuheit unserer gegenwärtigen Lage zufrieden zu geben, sondern wissenschaftliche Klarheit zu suchen über die Ursprünge der modernen Weltanschauung, über den Ausgang des sogenannten Mittelalters und über den Beginn der sogenannten Neuzeit, den Heimsoeth etwa auf das 14. Jahrhundert zurückdatiert. Und gerade weil wir alle glaubenslose Unentschiedenheit zu überwinden suchen, weil wir jeden echten Glauben (als unbedingt feste Überzeugtheit, sei es religiöser, sei es politischer Art) wieder ernst nehmen und ihn

nicht mehr zur bloßen Vorstufe oder gar zum bloßen Gegenstand eines rein theoretisch erweisbaren Wissens erniedrigen, gerade deshalb ist der Zusammenhang auch der neuzeitlichen Metaphysik mit dem christlichen Glauben für uns heutzutage vielleicht lehrreicher als je zuvor. Heyse steht diesem Zusammenhang von vornherein ablehnend gegenüber; die große deutsche Tradition von Meister Eckhart über Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Jakob Boehme bis zu Leibniz und Kant wird bei ihm daher nirgends recht deutlich. Es ist auch sehr bezeichnend, daß der Name Leibniz bei Heyse nur zweimal und nur nebenbei erwähnt wird, und daß Fichte, von einem gelegentlichen Fehlurteil über die frühe Wissenschaftslehre und die angebliche »Identität des Ich mit dem göttlichen Prinzip« abgesehen, nur wegen der Ergebnisse seiner späteren Philosophie eine Erwähnung und gewisse Anerkennung findet. Dagegen zeigt Heyse vor allem, wie schon der Hegelianismus des 19. Jahrhunderts, noch mehr jedoch der verspätete und wurzellos gewordene Idealismus um die Jahrhundertwende zu lebensfremden Entartungen der deutschen Weltanschauung führen mußte. Bei Heimsoeth aber kommt nicht nur diese Entartung, diese weltanschauliche Entleerung der idealistischen Metaphysik zur Sprache, sondern in erster Linie handelt es sich für ihn gerade um die »Lebensmächte«, welche »die großen Antriebe« auch der neueren Philosophie bilden und deshalb nicht einfach negiert werden können. Infolgedessen treten bei Heimsoeth gerade die von Heyse etwas dürftig behandelten Denker, namentlich Leibniz und Fichte, viel mehr in den Vordergrund.

In sechs großen Längsschnitten behandelt Heimsoeth die gesamte Geschichte der antiken, mittelalterlichen und neueren Philosophie (von den Vorsokratikern an bis zu Hegel und mehrmals sogar bis zu Schopenhauer und Nietzsche). Das Erkenntnisproblem, das bei Ernst Cassirer als einem typischen Vertreter des Marburger Neukantianismus noch den Leitfaden einer großen philosophiegeschichtlichen Darstellung gebildet hatte, kommt bei Heimsoeth nirgends mehr eingehend zur Sprache. Die Fragen nach Möglichkeit, Eigenart und Methode des Erkennens erscheinen vielmehr schon in der Fragestellung und nicht etwa erst in der Beantwortung als Ausdruck metaphysischer Grundüberzeugungen. In der Hauptsache aber handelt es sich eben um die metaphysisch und ursprünglich religiös-theologisch bestimmten Grundfragen, die vom 14. Jahrhundert an bis in das 19. Jahrhundert hinein alle großen Metaphysiker beschäftigen: Gott und Welt (die Einheit der Gegensätze), Unendlichkeit im Endlichen, Seele und Außenwelt, Sein und Lebendigkeit, Allgemeinheit und Individualität, Verstand und Wille. Schon die antithetische Formulierung dieser sechs Themen zeigt, daß Heimsoeth überall eine Problemvereinzelung zu vermeiden, stets dagegen den systematischen Rahmen und die metaphysische Grundlage darzustellen sucht, durch die jede einzelne Problemstellung und nicht erst die Problemlösung bestimmt wird. Außerdem werden auch zwischen den sechs von Heimsoeth gezogenen Längsschnitten doch überall schon gewisse Querverbindungen aufgezeigt; und namentlich in der letzten Untersuchung wird deutlich, daß dem

ganzen Buch eigentlich sogar ein systematischer Gesamtplan zugrunde liegt.

Natürlich müssen bei einem so großzügigen Überblick über das Ganze der europäischen Philosophiegeschichte auch manche Einzelheiten übersehen oder doch anders angesehen werden als bei quellenmäßig tieferdringenden Spezialuntersuchungen. Aber schon der Verzicht auf jede Angabe von Belegstellen und von Werken der sekundären Literatur deutet darauf hin, daß Heimsoeth selbstverständlich das Quellenstudium nicht etwa ersetzen, sondern gerade dazu anregen will. Deshalb wäre es unangebracht, hier Punkt für Punkt zu zeigen, inwieweit neuere Einzelforschungen namentlich über Meister Eckhart, über Nicolaus Cusanus, Paracelsus und Boehme und dann auch über Kant, Fichte und Hegel doch stellenweise zu etwas anderen Ergebnissen geführt haben, als Heimsoeth sie durch seine große Gesamtschau zu gewinnen vermochte.

Nur einige grundsätzliche Bedenken seien hier zur Sprache gebracht: Wenn man den Ausdruck »christliche Philosophie« so versteht, wie es für mittelalterliche Denker selbstverständlich war, dann kann man schwerlich von den Metaphysikern des 19. Jahrhunderts noch sagen, daß sie durch Versöhnung des Wissens mit dem Glauben »die christliche Philosophie bauen« wollten (S. 13). Für Augustin war christliche Philosophie noch dasselbe wie christliche Religion; denn die Wahrheit, die philosophische Erkenntniswahrheit und die religiöse Heilswahrheit, kann nur eine einzige sein. Auch im späteren Mittelalter bleibt es dabei, daß man nicht etwa bloß über das Christentum philosophiert, sondern vom

christlichen Standpunkt aus. Man philosophiert als Christ und um des Christentums willen. Man behält die Tendenz, den Menschen durch philosophisches Wissen auch dem christlichen Glauben entgegenzuführen (credo, ut intelligam; intelligo, ut credam), damit (wie Thomas von Aquino sagt) alles, was im natürlichen Lichte der Vernunft erkannt wurde, schließlich im übernatürlichen Lichte der Gnade und der Offenbarung »nicht etwa aufgehoben, sondern vollendet« und somit erst zu einem weltanschaulich befriedigenden Abschluß gebracht und einer wahrhaften Ganzheit eingeordnet wird. In der Neuzeit dagegen, namentlich unter dem Einflusse der modernen Naturwissenschaften, die jetzt durch das Experiment und durch die Mathematik schon eigene und endgültige Wahrheitskriterien zu gewinnen meinen, kehrt dieses Verhältnis von Wissen und Glauben sich geradezu um. Soweit wie möglich sucht man den Glauben begrifflich faßbar zu machen, ihn vernünftig zu begründen und schließlich in philosophisches Wissen vollkommen aufzulösen. Hiermit ist, wie man schon bei Descartes zeigen kann, der Anfang gemacht mit jener von Heyse betonten »Reduktion« und »Verkürzung« ursprünglich religiös-theologischer Probleme, mit ihrer Säkularisierung, die schließlich unter dem Einflusse des »natürlichen Systems« zu weltanschaulicher Entleerung und logischer Formalisierung führen mußte.

Mit der anfechtbaren Auffassung von »christlicher Philosophie«, wie Heimsoeth sie vertritt, hängt es offenbar auch zusammen, daß die Rolle der heute noch maßgebenden religiös-theologischen Denker unserer christlichen

Konfessionen von Heimsoeth etwas einseitig gesehen wird. Luther wird nur gelegentlich erwähnt und daher wohl auch in dem leider unvollständigen Namenregister überhaupt nicht genannt. Namentlich in der sechsten Untersuchung (über Verstand und Willen) aber wäre wohl zu zeigen gewesen, wie die reformatorische Frömmigkeit mit dem Primat des Glaubens auch einen Vorrang des Wollens vor allem Verstandeswissen behauptet; *habita enim bona voluntate totus homo bonus est*. Der Glaube und, aus dem Glauben entspringend, der gute Wille ist daher imstande, alle wie auch immer gearteten Werke zu »vergüten«; denn nicht gute und fromme Werke machen einen guten und frommen Mann, sondern umgekehrt, ein guter und frommer Mann macht gute und fromme Werke, so daß durch Glauben und Willen zunächst einmal die Person gut und fromm sein muß, während alles andere sich dann sozusagen von selbst ergibt. Alles also, was von dieser Person ausgeht oder diese Person umgibt, hat dann eigentlich nur noch untergeordnete Bedeutung, weil alles ohne Ausnahme jetzt eben schon durch die Person des Werkmeisters »vergütet« werden kann. So führt der Gedanke der »Werktagsheiligung« und auch die »innerweltliche Askese« schließlich zu einem Ergebnis, das man früher vielleicht nicht ganz mit Unrecht in Verbindung gebracht hat zur Kantischen Ethik, das Heyse aber zweifellos mit Recht auf die Formel bringt: »Die allgemeine Legitimierung ist zugleich die allgemeine Relativierung der geschichtlichen Gegebenheiten als Gegebenheiten« (S. 212). Und wenn man auch die Orientierung Luthers am Alten und Neuen Testament

nicht gerade wie Heyse als ein »Verhängnis«, ja als »die Halbheit der Reformation« (S. 218) bezeichnen mag, so wird man doch zugeben müssen, daß die reformatorische Religiosität eben durch ihre Sanktionierung aller Gegebenheiten des äußeren Lebens (schon als bloßer Gegebenheiten) bereits von vornherein gewissen positivistischen Einflüssen zugänglich war und daß sie schon deshalb der naturalistisch-positivistischen Überfremdung des deutschen Geisteslebens gegen Ende des 19. Jahrhunderts keinen wirksamen Widerstand mehr entgegenzusetzen konnte, sondern sogar sich selber als spezialwissenschaftlich arbeitende »liberale Theologie« diesem Positivismus auslieferte.

Wie die Wehrlosigkeit solch einer (allerdings schon stark entarteten) Form des Protestantismus gegenüber dem westeuropäischen Positivismus, so wird auch das Verhältnis des Thomismus zur modernen, naturwissenschaftlich orientierten Philosophie bei Heimsoeth wohl doch zu wenig beachtet. Heimsoeth zitiert wiederholt die Forschungen von Duhem über die Einwirkung der Pariser Occamisten-Schule des 14. Jahrhunderts auf die bahnbrechenden Vertreter der *nova scientia*, insbesondere auf Leonardo da Vinci und Galilei. Unberücksichtigt dagegen bleibt die Wiederbelebung des Thomismus in der spanisch-portugiesischen Neuscholastik (bei Suarez, Toletus, Fonseca und den Verfassern der *Commentarii Conimbricenses* in Aristotelem). Aus dieser neuscholastischen Tradition aber hat der Jesuitenschüler Descartes seine wichtigsten metaphysischen Grundbegriffe bezogen, wie Étienne Gilson im einzelnen gezeigt hat. Gerade die Art, wie

Descartes sich an gewisse schulmäßig formulierte und schon dadurch veräußerlichte Definitionen aristotelisch-thomistischer Grundbegriffe anschließt, hat es mit sich gebracht, daß Descartes nicht nur auf den kontinentalen Rationalismus, sondern auch auf den englischen Empirismus entscheidend einwirken konnte. Wichtig ist vor allem die vereinfachte Bestimmung des Substanzbegriffes, bei dem es hauptsächlich ankommt auf die Beziehung zwischen der selbständigen und beharrlichen Substanz und den unselbständigen und wechselnden Akzidenzien, nicht aber mehr auf das Verhältnis von Materie und Form, von Potenz und Akt innerhalb der Substanz selber. Hiermit war der gesamte teleologische Stufenbau der mittelalterlichen Metaphysik von Grund auf in Frage gestellt und Platz geschaffen sogar schon für eine rein mechanistische Naturauffassung und für die vernichtende Kritik aller Substanzmetaphysik im englischen Empirismus.

Teils durch Vermittelung der spanisch-portugiesischen Neuscholastik, teils in direktem Anschluß an Thomas von Aquino ist auch Leibniz zu entscheidenden Grundbegriffen gelangt, die gerade für die systembildenden Gedanken seiner Metaphysik von ausschlaggebender Bedeutung sind. Abgesehen von dem durch Leibniz selbst hervorgehobenen Zusammenhang der Monadologie mit der thomistischen Engellehre ist vor allem die Leibnizische Möglichkeitstheorie (die Fortbestimmung des possibile zum compossibile und damit die ganze Umbildung der aristotelischen Potenzenlehre, die Ausschaltung jeder bloß noch überformbaren Materie) sehr stark abhängig

von der Unterscheidung, die Thomas von Aquino zwischen dem possibile absolutum (logische Möglichkeit) und dem possibile reale (Realpotenz) durchgeführt hat, um den christlichen Gedanken der Welterschöpfung aus dem Nichts auch philosophisch verständlich zu machen. Bei Heyse wird diese Schöpfungslehre unrichtig dargestellt durch Anwendung der von Thomas hier doch gerade ausgeschlossenen Begriffe Potentialität und Aktualität (S. 142). Bei Heimsoeth dagegen wird nicht recht klar, wie Leibniz gerade vor den weltanschaulich entscheidenden Problemen der philosophia perennis (Welterschöpfung, Civitas Dei usw.) nicht ausweicht (wie Descartes) und sie trotzdem mit der nova scientia in Einklang zu bringen weiß, so daß nicht nur die reformatorische Frömmigkeit, sondern auch die gegenreformatorische Philosophie der Neuscholastik durch Vermittelung von Leibniz noch latente Einflüsse auf den gesamten Deutschen Idealismus auszuüben vermochte.

Wie weit mit alledem eine Überfremdung der germanisch-deutschen Weltanschauung verbunden ist, das allerdings wird sich erst entscheiden lassen, wenn man der von Heimsoeth gezeichneten Entwicklungslinie der neueren Metaphysik auch die Entwicklung des vermeintlich metaphysikfreien Naturalismus gegenüberstellt. Es wäre zu zeigen, wie der spätantike Naturalismus der Stoiker und Epikureer schon in die westeuropäische Metaphysik des 17. Jahrhunderts eindringt (vgl. den stoischen und daher durchaus unplatonischen Ideenbegriff bei Descartes und Spinoza, bei Locke und Hume; den epikureisch beeinflussten Begriff des Atoms und Korpuskels;

das Fortleben stoischer Ethik z. B. in der Urteilstheorie von Descartes und in der Freiheitslehre von Spinoza usw.). Es wäre weiter zu zeigen, wie gerade derartige naturalistische Elemente zur Vorherrschaft kommen, als die westeuropäische Aufklärung sich im Anschlusse an Locke und Newton zu entfalten beginnt, und wie sie ihre Vorherrschaft behalten, ja immer mehr verstärken, als die westeuropäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts sich auf gerader, ungebrochener und ununterbrochener Linie fortsetzt im westeuropäischen Positivismus und Pragmatismus des 19. Jahrhunderts. Es wäre andererseits zu zeigen, wie der Deutsche Idealismus niemals in dieser Weise ausweicht vor den Problemen der philosophia perennis (obwohl er solche Probleme jetzt ganz anders löst als die Scholastiker und auch als Leibniz), vor allem aber, wie er — das hat Heyse wenigstens bei Kant gezeigt — direkt zurückgreift auf die klassische Philosophie Griechenlands (namentlich auf Platon und Aristoteles) und dadurch eine ganz andere metaphysische Grundhaltung gewinnt, als sie dem westeuropäischen Naturalismus und Positivismus möglich war. Und schließlich müßte gezeigt werden, wie trotz alledem doch das »natürliche System« des westeuropäischen Denkens sich sogar innerhalb der deutschen Metaphysik zur Geltung bringt, wie dieses Eindringen des westeuropäischen Naturalismus sogar den Idealismus zur bloßen »Episode« gemacht, das Umschlagen des Hegelianismus in den naturwissenschaftlichen und historischen Materialismus (Büchner und Moleschott, Marx und Engels) herb.igeführt und am Ende keinen anderen Ausweg aus dieser

Überfremdung mehr offen gelassen hat als die scheinbar unvermeidliche Formalisierung, die weltanschauliche Entleerung, die für unsere deutsche Vorkriegsphilosophie so charakteristisch und jetzt so verhängnisvoll geworden ist (vgl. hierzu vor allem den ganzen Zweiten Abschnitt bei Heyse, S. 158 ff.). Durch solch eine Gegenüberstellung des Deutschen Idealismus und des westeuropäischen Naturalismus wäre es vielleicht doch möglich, die nationale Eigenart des deutschen Philosophierens herauszuarbeiten, ohne Heyses geringschätzigste Urteile über fast alle deutschen Philosophen (ausgenommen Kant) mitzumachen und ohne (wie Heimsoeth) auch die neuere Metaphysik als eine internationale Philosophie der Christenheit darzustellen. Statt dessen würde es sich dann darum handeln, die neuere Philosophie wiederzugeben als eine Leistung der zum nationalen Selbstbewußtsein erwachenden germanischen und romanischen Völker Europas. Und vielleicht wäre es sogar möglich, schon jetzt zu zeigen, wie als dritter Problemgrund neben Griechentum und Christentum nun die Nation getreten ist, die ganz neue Anforderungen an das Philosophieren stellt.

Mit dieser Herausarbeitung der nationalen Gebundenheit aber wäre natürlich für die Lösung von Gegenwartsaufgaben der deutschen Philosophie noch nicht viel erreicht. Die weltanschauliche Ausrichtung, der wir zu folgen haben, dürfte durch Heyses Buch trotz aller Einseitigkeiten doch richtig vorgezeichnet sein. Die philosophische Situation der jüngsten Vergangenheit aber, von der wir vorläufig ja leider noch nicht völlig loskommen können,

hat Heyse vielleicht doch etwas zu einfach geschildert. Von Heimsoeth dagegen haben wir jetzt eine meisterhafte Darstellung der »Philosophie im 20. Jahrhundert« in dem neu hinzugefügten Schlußteil zu Windelbands »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (Billige Ausgabe, Tübingen 1935). Die Arbeit von Windelband ist allgemein so anerkannt, daß ein näheres Eingehen auf die älteren (jetzt im Manuldruck wiedergegebenen) Teile dieses Werkes sich erübrigt. Gewisse Bedenken, die man dagegen erhoben hat, daß Windelband die Ganzheit der philosophischen Systeme auflöst, um problemgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den einzelnen Begriffsbildungen verschiedener Denker zu zeigen, — diese heute, wo es überall gerade um die Idee der Ganzheit geht, gewiß nicht unwesentlichen Bedenken dürfen bei Heimsoeths Schlußabschnitt außer Betracht bleiben. Denn das gerade ist ja vielleicht ein besonders charakteristisches Merkmal der Philosophie von 1914 bis 1933, daß sie zwar sehr viel von Ganzheit redet, niemals aber selber dazu kommt, sich zu einem systematischen Sinngeganzen abzurunden. Den Grund hierfür hat Heimsoeth wohl schon mit folgenden Worten angegeben: »Der Mut zur Fragestellung und die Energie des forschenden Vorstoßes, nicht Sicherheit der Methodik oder einheitliche Geschlossenheit der Konstruktion bezeichnen das neue Pathos« (S. 571), d. h. das Pathos der Philosophie unserer jüngsten Vergangenheit. In drei Paragraphen schildert Heimsoeth diese bedenkliche Situation. Er zeigt, wie die »Probleme des Erkennens« jetzt in neuartiger Weise gestellt werden, so daß

sich daraus eine neue Theorie der »Regionen der Wirklichkeit« und schließlich des Verhältnisses von »Mensch und Geschichte« ergibt. So vorzüglich diese Darstellung auch ist, es wird wohl dennoch (oder besser: gerade deshalb) niemand, der unparteiisch an die Gegenwartsphilosophie herantritt, sich des Gefühles erwehren können, daß hier ein großer Aufwand im Grunde doch nutzlos vertan ist und daß wir dafür zu sorgen haben, diese Philosophie der Jahre 1914 bis 1933 endgültig zu überwinden, sie durch Disziplin zu überwinden, durch die wissenschaftliche Zucht des Begriffes und des Systems. Gerade zu solcher Überwindung aber bietet das Windelbandsche Lehrbuch in seiner Neuauflage vielleicht ein geradezu unentbehrliches Handwerkszeug dar. Windelband selbst schloß sein Werk mit den Worten, die Geschichte der Philosophie sei nicht die Philosophie selbst, wohl aber das Organon der Philosophie. Dieses Wort gilt in hervorragendem Maße für alles, was Heimsoeth und sein Mitarbeiter Joachim Ritter zu Windelbands (im übrigen unverändertem) Text hinzugefügt haben, nämlich außer dem Schlußabschnitt noch eine auf sachkundiger Auswahl beruhende Literaturübersicht über den »Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung« und ein dem neuen Text entsprechend vervollständigtes Namenregister und Sachregister, das bessere Dienste leistet als manches philosophische Lexikon. Der Preis des Buches ist so bemessen, daß man hoffen darf, nun werden die oberflächlichen und kurzen Darstellungen der Philosophiegeschichte endlich auch aus den Händen der Studentenschaft verschwinden und die deutsche Jugend wird wieder verstehen lernen, welche

große historische und nationale Verantwortung der deutschen Philosophie vielleicht noch mehr als jeder anderen Wissenschaft auferlegt ist. Wenn diese Weckung des philosophiehistorischen Verantwortungsbewußtseins gelingt, dann ist auch zu erwarten, daß die deutsche Wissenschaft überhaupt ihrer politischen Verantwortung genügt, so wie bei Platon die Ideenlehre und mit ihr alles echte Wissen in den Dienst der Politeia gestellt war.

Tübingen.

August Faust.

Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 2. Aufl. Berlin, Junker & Dünhaupt Verlag, 1935. X und 175 S.

Es entsprach ganz dem Geiste des Liberalismus und Individualismus, daß in der Wissenschaft mehr und mehr ein Spezialistentum um sich griff, in dem die einzelnen Wissenschaften die Bindung an ihre eigenen Grundlagen und die Besinnung auf diese verloren. Der Verlust ihres Zusammenhanges mit diesen und damit folgebändigewise auch des Zusammenhanges untereinander fand an den Universitäten vor allem seinen sichtbaren Ausdruck in der Teilung der philosophischen Fakultäten. Bei manchem, der in seinem Fache gewiß ein tüchtiger Forscher sein mochte, war die individualistisch-liberalistische progressive Paralyse so weit gediehen, daß er am liebsten wohl auch noch die Philosophie selber an die einzelnen Fakultäten aufgeteilt gesehen hätte: etwa die Religionsphilosophie an die theologische Fakultät, die Rechts- und Staatsphilosophie an die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät, die Naturphilosophie an die naturwissenschaftliche Fakultät usw. Das

aber nicht etwa in dem Sinne, daß den einzelnen Fakultäten die ihnen sachlich nächste philosophische Disziplin noch besonders zugegliedert worden, in der philosophischen Fakultät aber die Philosophie als einheitliches Ganzes erhalten geblieben wäre. Das hätte ja einen guten Sinn gehabt. Nein, diejenigen, die sich freilich meist nur in den geheimen Winkeln ihres individualistischen Herzens eine solche Aufspaltung wünschten, dachten sich diese als restlose Aufteilung, so daß der philosophischen Fakultät, gegen den ursprünglichen Sinn ihres Namens, auch nur noch eine philosophische Disziplin, die Geschichtsphilosophie, verblieben wäre, damit für die Philosophie die Universität ja nur noch »die Teile in der Hand« gehabt und »leider nur das geistige Band gefehlt« hätte. Das besonders Traurige dabei war, daß mancher die liberalistisch-individualistischen Auflösungs-symptome der Zeit so wenig verstand, daß er der liberalistisch-individualistischen Auflösung mit Eifer das Wort redete und er doch fürbaß erstaunt gewesen wäre, wenn man ihm gesagt hätte, daß er das tue. Er würde auch das nicht verstanden haben.

Wenn ich hier immer in der Vergangenheit redete, so soll das nicht heißen, daß diese »Vergangenheit« schon in jedem Sinne überwunden und in keinem Sinne mehr Gegenwart sei. Deshalb nun kann aus alledem deutlich werden, wie schwer es für eine echte grundlegende rechts- und staatsphilosophische Untersuchung, wie die vorliegende von Karl Larenz, ist, sich gerade auch für den Juristen und Staatswissenschaftler vernehmlich zu machen. Besteht doch bei dem Verhältnis von Einzelwissenschaft und Philosophie,

so wie es in weitem Umfang einstweilen tatsächlich gegeben ist, immer noch die Gefahr, daß im vorliegenden Falle der Jurist nicht recht versteht, worum es sich dem Rechtsphilosophen handelt, daß der Jurist vielleicht einige leichtfällige Allgemeinheiten erwartet, die in Wahrheit bloße Abstraktionen wären, und, wenn er seine Erwartungen enttäuscht sieht und sich in verwickelte Problemzusammenhänge versetzt findet, gerade diese fälschlich als Abstraktionen ansieht, über die er sich, selbst wenn sie geschichtlich auf einen Kant oder Hegel zurückweisen sollten, durch den Glauben an die Erhabenheit seiner Positivitätenselbst hoherherabenglaubt. Und einen solchen Glauben vermag selbst die gerade sehr konkrete Tatsache, daß sich auch Rechtsphilosoph und Jurist so glücklich in einer Person verbinden können, wie in Larenz, nach so langer Zeit der Trennung und Ablösung einstweilen noch wohl nur schwer zu erschüttern.

Der ersten Auflage gegenüber bedeutet das Buch, um nun zu meinem Bericht überzugehen, so gut, wie ein ganz neues Werk. Ich kann in diesem Bericht nicht auf Einzelheiten eingehen, muß mich auf Grundsätzliches beschränken. Soviel nur möchte ich zur allgemeinen Charakteristik noch vorausschicken: Ausgezeichnet seinem Inhalte nach durch Reichtum der Gedanken und tiefes Eindringen in die Probleme seiner Sache, seiner Form nach durch hohe Klarheit, begriffliche Sorgfalt und Strenge führt er seine Untersuchung in geradezu spannender Entwicklung durch. Sein Studium bietet wahre wissenschaftliche Bereicherung und Genuß zugleich.

Weil es, wie schon bemerkt, seinem

Ziele nach der ersten Auflage gegenüber so gut, wie ein neues Werk bedeutet, darum ist es übrigens nicht mehr, wie die erste Auflage, in den »Philosophischen Forschungsberichten« erschienen. Es ist ja unvergleichlich mehr als »Forschungsbericht«. Auch wenn es uns im ersten Teile die geschichtliche Entwicklung der deutschen Rechtsphilosophie vom Positivismus über den Neukantianismus und die Rechtsphänomenologie, über ihren Zusammenhang mit der Wert- und Kulturphilosophie bis zur Metaphysik des Rechtes und des Staates — mit den mannigfaltigen Differenzierungen dieser Stufen — zur Darstellung bringt, so wie diese Entwicklung sich seit der Jahrhundertwende geschichtlich vollzogen hat, um im zweiten Teile die philosophischen Grundlagen der neuen deutschen Rechtswissenschaft zu behandeln, so werden doch auch schon im ersten Teile die einzelnen Richtungen nicht einfach in ihrer zeitlichen geschichtlichen Abfolge untersucht, sondern scharf und klar systematisch durchleuchtet. Die äußere Erweiterung der einzelnen Abschnitte bedeutet gegenüber der ersten Fassung immer auch eine innere systematische Bereicherung und Vertiefung. Beide, Bereicherung und Vertiefung, zeigen sich darin, daß überall nicht allein die geistesgeschichtlichen und weltanschaulichen Beziehungen deutlich und bestimmt hervortreten, sondern auch die Zusammenhänge der Rechtsphilosophie mit dem systematischen Ganzen der Philosophie selber sichtbar werden. Im Gegensatz zu den in unseren einleitenden Bemerkungen gekennzeichneten Auflösungsbestrebungen wird hier in wohlthuender Weise offenbar, daß sich

die mannigfaltigen Problemgebiete der Philosophie gar nicht in jene abstrakte Isolation gegeneinander bringen lassen, wenn man sie nicht auch um ihren eigenen echten Problemgehalt bringen will, daß also auch, konkret gewendet, die Rechts- und Staatsphilosophie in die Sphären der Geschichtsphilosophie, der Ethik, der Religionsphilosophie, der Metaphysik usw. eingreift, wie diese wiederum in ihre Sphäre eingreifen.

Am eindrucksvollsten wird dieser Zusammenhang vielleicht gerade an den Ausführungen über den völkischen Staatsgedanken, die auch einen besonders innigen Zusammenhang mit dem lebendigen politischen Leben und Erleben unserer unmittelbaren Gegenwart, mit dem Sinn und Charakter des nationalsozialistischen Staatslebens gewinnen. Hat doch unter allen philosophischen Disziplinen zu diesem keine andere so enge Beziehungen herauszustellen, wie gerade die Rechts- und Staatsphilosophie in unserer Zeit. Wer etwa als Logiker und Erkenntnistheoretiker in politischem Anpöhlungsbedürfnis den Wahrheitsgedanken pragmatisch ummodelliert, der mag sich auf Konjunktur verstehen, ist aber vom Geiste der Wahrheit ebenso unberührt geblieben wie vom Geiste des Nationalsozialismus. Wer auf der anderen Seite als Rechts- und Staatsphilosoph heute dem nationalsozialistischen Staatsdenken aus dem Wege gehen wollte, der müßte sich mit seinem rechts- und staatsphilosophischen Denken in leere Abstraktionen verlieren, abseits jedes konkreten und zugleich wahrhaft objektiven Denkens stehen. Nicht mit jener Absicht, die „man merkt“, und durch die »man verstimmt wird«, sondern mit innerer sachlicher Not-

wendigkeit führt so Larenz seine Untersuchung zum Problem des völkischen Staates. Und gerade hier tritt die Verflochtenheit der Rechts- und Staatsphilosophie mit den anderen Gliedern des systematischen Ganzen der Philosophie, wie etwa mit Geschichtsphilosophie, Metaphysik und selbst Naturphilosophie besonders deutlich hervor.

Charakteristisch ist dafür die Art, wie Larenz in diesem Zusammenhang auf den Rassegedanken Bezug nimmt. Wie ich selbst schon bei mehreren Gelegenheiten betont habe und später in einem umfassenderen Zusammenhange ausführlich zeigen zu können hoffe, so weist auch Larenz darauf hin, daß das Dringen auf den Rassegedanken keineswegs zum Naturalismus oder gar zum Materialismus zu führen braucht; eine Befürchtung, die man noch immer, auch aus durchaus wohlmeinender Absicht, zu hören bekommen kann. Gewiß kann auch der Rassegedanke naturalistisch, ja selbst materialistisch mißdeutet werden. Aber was kann denn nicht alles naturalistisch und materialistisch mißdeutet werden?! Hat doch der Materialismus des vorigen Jahrhunderts und alle seine materialistischen Vorgänger selbst das ganze geistige Leben als bloßes materielles Anhängsel, als Ausschwitzung, als Aussonderung der Materie mißdeutet. Solche Mißdeutungen sind und bleiben aber doch eben bloße Mißdeutungen. Sie sind auch nur dann möglich, wenn man von einer abstrakten Naturauffassung ausgeht, die in ihrer Abstraktheit zugleich eine dogmatisch-realistische ist. Diese abstrakte, dogmatisch-realistische Naturauffassung aber ist gerade von den größten Vertretern des deutschen Geistes in der Philosophie, von den großen

geistigen Gestalten des deutschen Idealismus überwunden worden. Sie mögen leider auch bei uns in Deutschland noch immer wenig erkannt und wenig verstanden sein, mehr gescholten, ja von manchen, die sie freilich auch nicht verstehen würden, wenn sie sie lesen würden, mehr verleumdet, als gelesen werden. Und doch brauchen wir ihre Arbeit und Leistung nur in eigener Arbeit und Leistung folgebeständig weiterzuführen und fortzubilden, um dem Rassegedanken das zu sichern, was Larenz hier »seine metaphysische Bedeutung« nennt. So kann am Rassegedanken in seiner Bedeutung für das Volkstum, für Volk und Staat deutlich werden, wie das rechts- und staatsphilosophische Problem einstrahlt in die Mannigfaltigkeit der Problemglieder des systematischen Ganzen der Philosophie, und diese einstrahlen wiederum in jenes.

Die Ausführungen über die Philosophie des Volkstums und über Volk und Staat, mit denen der erste umfangreichere Teil abschließt, führen unmittelbar heran an den zweiten Teil, der »die philosophischen Grundlagen der neuen deutschen Rechtswissenschaft« behandelt. Zwar erheblich kürzer an äußerem Umfang ist dieser Teil doch inhaltlich besonders bedeutungsvoll. Die systematische Tendenz des ganzen Werkes entfaltet hier ihre besondere Kraft und Konzentration. Zwar erscheint hier seine Gegenwartsnähe und Gegenwartsbezogenheit besonders sinnig. Aber es kommt ihm doch nicht darauf an, die neue deutsche Rechtswissenschaft als bloßes Phänomen zu charakterisieren, sondern sie in ihrem Forderungscharakter aus ihren philosophischen Grundlagen zu verstehen, auf diese ihre philosophischen Grundlagen eben zu gründen.

In dreifacher Gliederung bewegt sich die Untersuchung: Um diese echten philosophischen Grundlagen zu gewinnen, muß sie sich zunächst sowohl über den Positivismus wie über das Naturrecht erheben. Im objektiven Idealismus kann sie sodann die philosophischen Grundlagen aufdecken, von denen aus sie das Recht verstehen kann als konkrete Ordnung, in der das Leben der Gemeinschaft des Volkes sich vollzieht, die als Ordnung also ebenso geschichtliche Wirklichkeit ist, als solche sich entfaltet und entwickelt, wie sie zugleich für diese Entfaltung und Entwicklung immer Aufgabe und Ziel ist. Und endlich kann drittens von diesen Grundlagen aus das Problem des Verhältnisses von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie zur Erörterung gelangen, das in jüngster Zeit ja auch von Binder und Schönfeld mit besonderer gedanklicher Energie zur Untersuchung gestellt worden ist.

Es ist in diesem Bericht unmöglich, in eine kritische Auseinandersetzung über Einzelfragen einzutreten, etwa danach zu fragen, ob subjektiver und objektiver Idealismus immer richtig gegeneinander abgegrenzt sind, ob und inwieweit eine solche Abgrenzung möglich ist, was vom subjektiven Idealismus auch im objektiven Idealismus »aufgehoben« ist, ob der Kantische Idealismus selber oder nicht bloß eine gewisse neukantische Verzerrung zum ethischen Individualismus führe, ob Individuum und Person nicht schärfer zu unterscheiden sind, damit deutlich werde, daß in der Persönlichkeit selbst Aufgabe und wirkliche Entfaltung im konkreten Leben der Person zugleich liege und die Gemeinschaft nur als Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten ihren Wirklichkeits- und Wert-Gehalt

zugleich entfalten könne, ohne den sie selbst zu einer bloßen und blassen Abstraktion verflüchtigt werden müßte, wie das Individuum in seiner Abgelöstheit von Persönlichkeit und Gemeinschaft eine bloße und blasse Abstraktion wäre, oder wie eine solche auch die Gemeinschaft als bloße Summe von Individuen wäre. Das sind Fragen, die sich wohl aufwerfen ließen, über die aber wohl auf der Grundlage des objektiven Idealismus auch eine Verständigung, und zwar durchaus nicht schwer, zu erzielen wäre. Wichtiger aber als solche Auseinandersetzung ist das Positive, das zu gemeinsamer Arbeit für die Zukunft verbindet.

Ich möchte darum hier lieber kurz noch eine andere Frage berühren, die Frage nämlich, welcher großen geschichtlichen Leistung und wie sich mit ihr die rechtsphilosophische Arbeit von Larenz selber verbunden weiß. Daß der von Larenz vertretene objektive Idealismus seine geschichtlichen Bedingungen im Ganzen jener großen historischen Leistung hat, die wir in ihrem Gesamtzusammenhange als deutschen Idealismus bezeichnen, das ist sehr leicht zu erkennen. Sicher ist es, daß von den großen Gestalten innerhalb des deutschen Idealismus Hegel diejenige ist, die auf ihn am stärksten gewirkt hat. Und das ist gerade für die rechtsphilosophische Arbeit unserer Zeit besonders verständlich. Diese wird von Hegels Leistung besonders viel lernen und in sich »aufheben« können. So dürfen wir auch Larenz' Werk in besonders engem geschichtlichen Zusammenhange mit der Hegelschen Leistung sehen. Aber das bedeutet nicht, in ihm einfach einen dogmatischen Hegelianismus erblicken.

Ich habe schon vor langer Zeit einmal betont, wie verhängnisvoll es in der

Philosophie werden kann, wenn man sich einfach einem geschichtlichen philosophischen System verschreibt, und wenn dann ein ödes Registrieren, ob es paßt oder nicht paßt, einsetzt in: Kantianer, Hegelianer, Fichteaneer usw., während man weder auf mathematischem, noch naturwissenschaftlichem, noch geschichtswissenschaftlichem Gebiete von Gaußianern, Helmholtzianern, Rankeanern usw. redet. Schuld daran ist aber in der Tat das gerade auf philosophischem Gebiete zeitweilig bemerkbare Bestreben, sich einfach auf ein bestimmtes philosophisches System einzuschwören. Man wird dann ebenso ungerecht gegen die geschichtlichen Leistungen außerhalb dieses, wie man sich der eigenen selbständigen systematischen Arbeit begibt. Wir haben das von einer gewissen Form des sogenannten Neukantianismus erlebt, daß sie die großen Gestalten der nachkantischen Philosophie einfach als Abfall und Rückfall, als Niedergang und Rückgang behandelte, und man konnte es an manchen Erscheinungen des älteren Hegeltums beobachten, daß ihnen Kant als längst »vergangen« und »überwunden« galt. Trotz des tiefen Sinnes des »Aufgehoben«-Werdens einer historischen Leistung in der positiven Bedeutung, die Hegel diesem »Aufgehoben-Werden« zugewiesen hat, scheint gerade, und nicht ohne die Schuld Hegels, bei dessen Anhängern gelegentlich der geschichtliche und systematische Problem- und Sachverhalt schwer verkannt zu werden.

Demgegenüber werden wir bei Larenz zu der erfreulichen Feststellung veranlaßt, daß er sich von solcher dogmatischen Bindung und Einengung freihält. In demselben Zusammenhange erklärt er grundsätzlich, daß nichts

wahrhaft Geschichtliches »schlechthin vergangen« ist; und speziell in Beziehung auf Hegel betont er folgendes: Gerade weil grundsätzlich nichts wahrhaft Geschichtliches »schlechthin vergangen« ist, ist auch das wahrhaft Geschichtliche an Hegels Leistung nicht »schlechthin vergangen«. Es ist also gewiß nicht so, daß Hegel »uns gar nichts mehr zu sagen hätte«. Ja, Larenz ist sich, wie heute vielleicht nur ganz wenige, bewußt, daß Hegel und das ganz besonders auf rechtsphilosophischem Gebiete, uns sogar recht viel zu sagen hat, daß wir unendlich viel von ihm zu lernen haben. Aber ebenso ist sich Larenz darüber im klaren, daß Hegel nicht einen endgültigen Abschluß, ein Ende schlechthin bedeutet, über das nicht hinausgeschritten werden dürfte und könnte. Darin berührt sich Larenz in unserer Zeit sehr nahe mit Glockner, auf den er hier auch ausdrücklich Bezug nimmt, wie er sich von der Auffassung der Zeit Hegels und auch Hegels selbst unterscheidet, der eben Hegel Abschluß und Ende bedeutete.

Es ist historisch und systematisch von gleicher Bedeutung auf diese Unterschiede und Beziehungen des Historischen und Systematischen zu achten. Darüber mögen zum Schluß noch einige grundsätzliche Bemerkungen folgen. Es gibt keine im echten und tiefen Sinne geschichtlich zeitliche Erscheinung ohne einen überzeitlichen systematischen Gehalt, der als solcher nie »schlechthin vergangen« sein kann, mag seine geschichtliche Darstellung an die Leistung eines Platon oder Aristoteles, eines Kant oder Hegel geknüpft sein. In solchem Sinne habe ich schon vor genau einem Vierteljahrhundert einmal den Satz geschrieben: »Wahrhaft historisch ist allein das, was nicht allein

historisch ist«. Das bedeutet, entgegen allem öden Historismus, daß alle historische Leistung historisch und Leistung allein ist und sein kann durch den systematischen Gehalt, den sie in sich trägt und ausprägt.

Das ist der tiefe Sinn jenes echten Willens zum System, ohne den man zwar viele, vielleicht auch recht hübsche Worte machen, aber philosophisch nichts erarbeiten und leisten kann. Dieser Wille ist immer auch echter und ganzer Wille zur Wahrheit und ganze und volle, reine und redliche Hingabe an ihre Erkenntnis. Dieser reine und redliche Wille zum System darf aber nicht verwechselt werden mit der dogmatischen Bindung an ein bestimmtes geschichtliches System. An eine solche dogmatische Bindung denkt wohl Nietzsche, wenn er von der »Unredlichkeit« der Systematiker spricht. Nun, selbst wenn man sich die Ansicht Nietzsches nicht zu eigen machen könnte, würde man doch in einer solchen dogmatischen Bindung an ein bestimmtes geschichtliches System eher eine Karikatur des echten Willens zum System, als diesen Willen selber sehen dürfen. Es wäre vielmehr eine Selbstaufgebung, eine Einschläferung dieses Willens, als dieser Wille selber. Denn so wahr es ist, und so sehr es dabei bleibt, daß jede geschichtliche Erscheinung, also auch jedes geschichtliche bestimmte System wahrhaft geschichtlich ist, gerade weil und sofern es Ausprägung und Darstellung eines systematischen Gehaltes ist, so prägt doch keines den Gehalt des philosophischen Systems selber ganz und voll aus, stellt keines diesen Gehalt voll und ganz dar. Denn der Gehalt des philosophischen Systems ist der ewige und unendliche systematische Zusam-

menhang der Wahrheit selbst. Jedes bestimmte historische System aber ist zeitlich und endlich und kann auch in dem, was an ihm und in ihm nie »schlechthin vergangen« sein kann, von jenem Unendlichen nur Bereiche und Sphären ergreifen und umgreifen. Sich für dieses Unendliche selber ausgeben, wäre, wenn wirklich nicht gerade, wie Nietzsche meint, »Unredlichkeit«, dann zum mindesten schwerer Irrtum. Seine Endlichkeit aber als Ende betrachten, hieße auf eigene systematische Arbeit verzichten, jede selbständige Arbeit gerade im Dienste des philosophischen Systems, seines unendlichen Wahrheitsgehaltes und Zusammenhanges preisgeben. Es bliebe uns philosophisch systematisch nichts mehr zu tun. Denn neue Aufgaben können uns immer nur wieder aus dem Unendlichen, nie bloß aus dem Endlichen, Abgeschlossenen erwachsen, wenn auch das Unendliche und Ewige sich im zeitlichen Prozeß selber darstellt. Gerade also im Interesse des unendlichen Systems der Philosophie selber dürfen wir uns keinem endlichen System verschreiben. Um der eigenen systematischen Arbeit willen dürfen wir uns keinem historischen System schwören.

So allein können wir jeder historischen Leistung gerecht werden und uns den Weg offen halten für eigenes Leisten. Wir können auf Schillers Frage: »Welche bleibt wohl von allen den Philosophien?« und auf seine Hoffnung: »Die Philosophie wird ewig bestehen« im Geiste Hegels sagen: Sie bleiben alle, insofern und insoweit der Ewigkeitsbestand der Philosophie selber in ihnen seinen zeitlichen Ausdruck und seine zeitliche Darstellung findet. Aber insofern diese zeitliche Darstellung nie

den unendlichen Ewigkeitsgehalt erschöpft, ist keine der Philosophien das Ganze der Philosophie selbst. Und ein anderes Wort Schillers über die Religion ins philosophisch Systematische variierend, könnten wir sagen: Wir dürften kein System von allen, die man uns nenne, bekennen, und warum keines? Aus System.

Diese grundsätzlichen Schlußbemerkungen stehen scheinbar in keinem Zusammenhange mit meinem Bericht über das Werk von Larenz. Aber das ist eben nur scheinbar so. In Wahrheit kann man sich von ihnen aus seine geschichtliche Stellung und seine eigene systematische Bedeutung deutlich machen: Historisch zugeordnet der allgemeinen großen philosophischen Bewegung des deutschen Geistes und der unersetzlichen Sendung dieser Bewegung, seiner besonderen Aufgabe nach mit Recht am engsten der Leistung Hegels angegliedert, ist doch das Werk nicht einfach unter »Hegelianismus« zu rubrizieren. Auch wenn es selber nicht in eine Kritik Hegels eintritt, sondern, was wesentlicher und wertvoller ist, vor allem das Positive seiner Leistung sichtbar werden läßt, so daß deutlich wird, wieviel an bleibendem Gewinn aus ihr gerade unsere Zeit noch zu überkommen hat, so wird doch auch an eigenem selbständigen Gehalt schon soviel offenbar, daß wir erkennen können: Es steht nicht am Ende auch nur eines geschichtlichen Zeitabschnittes, sondern an einem verheißungsvollen Anfang der Philosophie des konkreten rechtlichen und staatlichen Lebens, die kein Schlagwort, sondern eine große Aufgabe unserer Zeit ist.

Jena. Bruno Bauch.

ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT ¹⁾.

VON

GEORG DAHM (KIEL).

Das Thema dieses Vortrags — Zur gegenwärtigen Lage der deutschen Universität — scheint auf den ersten Blick ein wenig anspruchsvoll zu sein. Es ruft den Eindruck hervor, als glaubten wir, die gegenwärtige Lage der Universität schon ganz übersehen und etwas Endgültiges und Eindeutiges darüber aussagen zu können. Aber das ist gerade nicht der Fall. Denn ein Kennzeichen der gegenwärtigen Lage ist die Vorläufigkeit und Ungeklärtheit vieler Dinge. Wie kaum eine andere Einrichtung unseres politischen und geistigen Lebens, so befindet sich heute die Universität in einer Zeit des Überganges. Das gilt für das innere Leben der Hochschule ebenso wie für ihre äußere Stellung, und für das Ansehen, das sie im öffentlichen Leben genießt. Ihr inneres Leben wird beherrscht durch das Ringen um neue Formen des akademischen Gemeinschaftslebens, durch das Bemühen um eine Neugestaltung von Lehre und Unterricht, durch die Auseinandersetzung eines neuen wissenschaftlichen Denkens mit der wissenschaftlichen Überlieferung des 19. Jahrhunderts. Diese Entwicklung verläuft innerhalb der einzelnen Wissenschaften, aber auch an den einzelnen Universitäten verschieden. Die Ungeklärtheit der inneren Verhältnisse aber übt ihre Wirkung nach außen und beeinflusst die Stellung der Hochschule im völkischen Leben. Wissenschaft und Hochschule müssen sich ihren Rang und ihre Stellung erst neu erobern. Die Universität ist im ganzen gesehen heute keine Einrichtung, die im Bewußtsein des Volkes wirklich lebendig ist. Sie stößt täglich und überall auf das Mißtrauen gegen den Intellektuellen und sie hat mit der Vorstellung zu rechnen, die Universität habe als Überrest einer vergangenen Zeit ihre innere Daseinsberechtigung

1) Dieser Aufsatz enthält die Wiedergabe eines Vortrages, den ich vor Kieler Dozenten gehalten habe. Er ist in besonderem Maße auf die gegenwärtige Lage der Rechtswissenschaft zugeschnitten.

verloren und an der lebendigen Entwicklung der Gegenwart keinen wirklichen Anteil.

I.

Es hätte keinen Sinn, und es hieße die Lage verkennen, wollte man das Vorhandensein solcher Stimmungen bejammern und sich mit der Feststellung einer »Krisis« begnügen. Vielmehr sollten wir nach den tieferen Gründen fragen, aus denen sich die gegenwärtige Lage der deutschen Hochschule erklärt. Es liegt nahe, diese Gründe in der geistigen Lage der Zeit überhaupt und in dem Zustande zu suchen, in dem die nationalsozialistische Revolution die deutsche Wissenschaft vorgefunden hat. Die Revolution hat keine in sich gesunde und lebensfähige Universität, keine innerlich lebendige und schöpferische Wissenschaft vorgefunden, sondern eine Universität, die nur noch als äußere Einrichtung unter diesem Namen bestand und eine Wissenschaft, die sich in der Auflösung befand. Sie hat keine Krisis verursacht. Noch weniger hat sie die deutsche Hochschule zerstört, sondern vielmehr die Universität gerettet, die deutsche Wissenschaft nicht vernichtet, sondern die Grundlagen für ihren Wiederaufbau geschaffen.

Die deutsche Geistesbewegung des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts, auf der bis in die jüngste Vergangenheit das Leben der Universität, ihre wissenschaftliche Arbeit, Erziehung und Bildung beruhte, hat reiche und schöpferische geistige Kräfte entwickelt, das Ansehen der deutschen Wissenschaft in der Welt begründet und Leistungen hervorgebracht, von denen noch die Gegenwart zehrt. Im ganzen aber hatte die deutsche Universität und die deutsche Wissenschaft schon lange vor der nationalsozialistischen Revolution aufgehört, eine lebendige geistige Kraft zu entfalten und das Leben unseres Volkes wesentlich zu bestimmen. Auch und gerade die geistige Revolution ist nicht von der Universität ausgegangen, ja sie ist von der Universität zunächst nicht verstanden und abgelehnt worden. Sie hat sich außerhalb der Hochschule entfaltet und ist von dort in sie hineingetragen worden. Außerhalb der Universität sind damit die Grundlagen für eine neue wissenschaftliche Haltung gelegt worden, außerhalb der Universität entscheidende wissenschaftliche Erkenntnisse — nicht nur in den eigentlich politischen Wissenschaften — gewonnen worden. Man denke etwa an das, was außerhalb der Universität stehende Männer für die wissenschaftliche Rassenkunde oder die Geschichtswissenschaft geleistet haben.

Universität und zünftige Wissenschaft waren im ganzen gesehen das Spiegelbild eines geistig zersplitterten und weltanschaulich aufgespaltenen

Daseins, gleichsam das Gegenstück zu den politischen Verhältnissen jener Zeit und Ausdruck eines geistigen Vielparteiensystems. Sie waren nicht mehr in der Lage, dem Zersetzungsprozeß Widerstand zu leisten, wie er sich seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts in unserem politischen und geistigen Leben vollzog. Bis zu einem gewissen Grade wurde sogar die Universität — namentlich unter dem Einfluß des immer stärker werdenden Judentums an der Hochschule — zu einem Werkzeug und Schrittmacher der geistigen Auflösung. Ihr fehlte die geistige Mitte und damit die Grundlage für eine echte wissenschaftliche Forschung.

Nach zwei Richtungen hin suchte man aus dieser Not einen Ausweg zu finden: Einmal durch die Flucht in *Positivismus* und *Spezialistentum*. So rettete sich der Jurist vor der Frage nach dem tieferen Sinn und dem eigentlichen Gehalt des Rechts in den Positivismus der Gesetze und in neuerer Zeit in einen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Positivismus, wie ihn namentlich die Interessenjurisprudenz zum Ausdruck bringt. Das formale Gesetz und später die Tatsächlichkeit der vom Richter *vorgefundenen* Interessenlage ¹⁾ bestimmt die Entscheidung. Als Maßstab der Bewertung werden die tatsächlich vorhandenen Interessen oder die herrschenden Kulturanschauungen zugrunde gelegt. Alles dies enthält einen Verzicht auf bewußte Gestaltung des Lebens, ist Ausdruck des mangelnden politischen Willens, der Verlegenheit und der Unfähigkeit, sich über die bloße Beobachtung des Lebens zu erheben, des Nichtwissens um wirkliches Recht. Kein Zweifel, daß dieser Zustand der Rechtswissenschaft den Typus des Juristen und die Vorstellung des Volkes vom Juristen bestimmt hat. Die Abneigung des ungelehrten Volksgenossen gilt dem Formaljuristen, der das Leben durch Paragraphen vergewaltigt, wie dem Interessentenjuristen, der unbekümmert um wirkliches Recht wirtschaftlichen Interessen und Machtstrebungen ein juristisches Mäntelchen umhängt. Die Parallele zu anderen Wissenschaften, so zum Positivismus der Geschichts- und Naturwissenschaften, ist unschwer erkennbar.

Noch gefährlicher aber war ein anderer Ausweg: Die Flucht der Wissenschaft in eine neutrale Begriffswelt, die aller wirklichen Inhalte entkleidet war. Positivismus und Spezialistentum finden ihren Gegenpol in einer gehaltlosen Allgemeinbildung, in einer *abstrakten Begriffsbildung*, wie sie wohl ihren deutlichsten Ausdruck in der »Allgemeinen Staatslehre« findet ²⁾. Die Zerrissenheit des wirklichen Lebens, das bezie-

1) Auf die grundsätzlichen Bedenken gegen die rationalistische Zweck- und Interessenbetrachtung der neueren Rechtswissenschaft überhaupt kann hier nicht näher eingegangen werden.

2) Vgl. hierzu *Ritterbusch*, Die Idee der Reichsuniversität, Hamburg, 1934.

hungslose Nebeneinander der Richtungen, Lehren und Weltanschauungen, das Nichtvorhandensein eines Staates und eines wirklichen Rechts, wird durch allgemeine Normen, durch formale, vom Leben entfernte Begriffe verdeckt, die eine Synthese nur deshalb bedeuten, weil sie keinen Inhalt mehr haben. Das war im ganzen das Bild einer Wissenschaft, wie die nationalsozialistische Revolution sie angetroffen hat, und so das Aussehen der Hochschule, die gar nicht mehr zerstört werden konnte.

II.

Aber man konnte diesen Zustand verewigen, nämlich die Universität so liegen lassen, wie sie war: als eine zur Entfaltung geistiger Kräfte und zur Entwicklung echter Wissenschaft unfähige Fachschule, eine Einrichtung, die den Angehörigen bestimmter Berufe positive Kenntnisse und ein gewisses Fachwissen vermittelt. Das würde bedeuten, daß die Universität als Stätte wirklicher Bildung und echter Wissenschaft und als Trägerin der geistigen Einheit aufhörte zu bestehen und ihren Platz anderen Einrichtungen überließe.

Diese Vorstellungen sind auch heute noch nicht überwunden. Immer wieder drängt sich die Frage auf, ob es nicht richtiger wäre, die Universität allmählich absterben zu lassen und den akademischen Unterricht durch andere, unserer Zeit und unserem Wesen mehr entsprechende Einrichtungen zu ersetzen. Auch an der Universität selbst begegnet man hier und dort dieser Auffassung. Sie entspringt nicht immer der Verlegenheit und dem Minderwertigkeitsgefühl von Intellektuellen, die mit sich und der Zeit nicht recht fertig werden, oder der Freude an der geistvollen Aufzeigung einer Zukunftsaussicht, sondern auch wirklicher und ernsthafter Einsicht in die Lage der Hochschule und den Zustand der Wissenschaft. Der grundlegende Fehler dieser Gedankengänge scheint uns darin zu liegen, daß eine zeitgebundene und einmalige geistesgeschichtliche Lage verewigt und verallgemeinert und das Urteil über die Zukunft der Universität aus Verhältnissen abgeleitet wird, die heute schon von innen her überwunden sind. In Wahrheit hat die Universität ihren Sinn durch die Revolution nicht verloren, sondern von neuem gewonnen.

Dabei schwebt uns das Bild einer *n e u e n* Universität und die Vorstellung einer *n e u e n* Wissenschaft vor Augen. Alle Wissenschaft hat, so scheint uns, einen gemeinsamen Sinn: den deutschen Geist als eine art- und rassemäßig gebundene Ganzheit und Lebenswirklichkeit zu entfalten und zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen. Diese Wissenschaft stellt das *d e u t s c h e V o l k* in den Mittelpunkt, seine Geschichte, sein Weltbild,

sein Recht. Sie ist in ihrer Grundhaltung völkisch bedingt. Sie hat damit eine Grundlage und einen Maßstab gefunden, die Ziel und Weg ihrer Arbeit bestimmen. Eine solche Wissenschaft begnügt sich nicht mit der Beobachtung und der fatalistischen Feststellung des Gegebenen, nicht mit der passiven Hinnahme von Standpunkten, Kräften und Richtungen, sondern sie übernimmt als gestaltende Wissenschaft die Führung im geistigen Leben. Eine solche Rechtswissenschaft befreit den Richter vom Zwange einer formalen Gesetzesauslegung und verleiht ihm eine Überlegenheit gegenüber den Interessen und tatsächlichen Verhältnissen. Er ist weder Sklave des Gesetzes noch der Wirtschaft. In diesem Sinne ist unsere Wissenschaft eine politische Wissenschaft.

An das Wort der »politischen Wissenschaft« knüpfen sich allerdings Mißverständnisse, auf die wir in Kürze eingehen müssen, weil sie geeignet sind, das Bild der neuen Universität zu verdunkeln:

1. Die politische Wissenschaft ist keine politisierende Wissenschaft¹⁾, d. h. keine Wissenschaft, die tagespolitischen Absichten dient und in ihrer Arbeit durch Zweckmäßigkeitserwägungen bestimmt wäre. So ist Gegenstand der völkischen Rechtswissenschaft ein Recht, das wir als Ausdruck einer völkischen und rassischen Lebenswirklichkeit begreifen. Wir finden dieses Recht im Leben unseres Volkes als etwas Vorgegebenes, als das innere Gesetz, das Lebensgesetz des Volkes, der Familie, der Kameradschaft, des Heeres, kein abstraktes Recht als eine überzeitliche und übervölkische Ordnung²⁾, kein System von »Werten«, die von oben oder von außen an das Leben herangetragen werden, sondern ein geschichtlich und rassisch bedingtes, in der Wirklichkeit unseres völkischen Lebens vorhandenes Recht. In diesem Sinne ist unsere Rechtswissenschaft keine abstrakte, sondern eine »konkrete« Rechtswissenschaft. Was danach Recht ist, bestimmt sich aus dem Sein unseres völkischen Lebens, aber nicht aus den jeweiligen Verhältnissen und der tagespolitischen Lage und ihren praktischen Bedürfnissen. So kann es zweckmäßig sein, eine strafbare Handlung nicht zu verfolgen, aber darum bleibt die Tat, am Maßstab des völkischen Rechtsempfindens gemessen, doch Verbrechen und Unrecht, und es ist nicht Aufgabe der Rechtswissenschaft, einen Sachverhalt dieser Art mit Rücksicht auf tagespolitische Notwen-

1) Vgl. hierüber Schaffstein, Politische Strafrechtswissenschaft, Hamburg, 1934.

2) Da das Wort »Ordnung« vieldeutig ist, so sollte man bei der Verwendung des im neuesten rechtswissenschaftlichen Schrifttum häufig verwendeten Schlagworts »Ordnungsdenken« vorsichtig sein. Insbesondere bleibt die Frage offen, ob eine überzeitliche Ordnung etwa im Sinne der katholischen Rechtsphilosophie oder eine konkrete völkische »Ordnung« gemeint ist. Endlich kann das Wort »Ordnung« auf eine äußere Regelung bezogen werden.

digkeiten und aus Zweckmäßigkeitserwägungen heraus zu verdunkeln. Schon um Mißverständnisse dieser Art zu vermeiden, sollten wir auf das Wort »politisch« in diesem Zusammenhange lieber verzichten und von »völkischer« Wissenschaft sprechen.

2. Damit ist schon gesagt, daß die Wissenschaft unserer Zeit nicht am Maßstabe der praktischen Nützlichkeit gemessen werden darf. Die Selbstentfaltung des deutschen Geistes, die Entwicklung einer unserer Art und Rasse gemäßen und einer besonderen deutschen Begabung entsprechenden Wissenschaft trägt ihren Sinn in sich und muß um ihrer selbst willen betrieben werden. Die Gegenwartsnähe dieser Wissenschaft, ihr unmittelbares Im-Leben-stehen hat mit banaler Nützlichkeit nichts zu tun. Der Wert der Naturwissenschaft läßt sich nicht danach beurteilen, was sie für die Kriegs- oder Verkehrstechnik praktisch bedeutet, und das Ergebnis einer rechtswissenschaftlichen Arbeit nicht danach bewerten, ob sie den glatten Ablauf des wirtschaftlichen Lebens erleichtert. Der gegenteilige Standpunkt ist weit verbreitet und ein Anzeichen dafür, daß der Geist der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts auch heute noch keineswegs ganz überwunden ist.

3. Die völkische Wissenschaft bedarf als echte Wissenschaft strenger Methoden, der handwerklichen Hilfsmittel und der technischen Begriffsbildung eines echten wissenschaftlichen Denkens. Auch in dieser Richtung sind Mißverständnisse verbreitet. Unser wissenschaftliches Denken ist auf die Wirklichkeit unseres völkischen Lebens gerichtet. Seine Begriffsbildung ist daher wesentlich und konkret, nicht formal und abstrakt, ganzheitlich und nicht zergliedernd. Aber sie ist weit entfernt von einer romantischen Preisgabe klarer Begriffsbildungen, sie bedeutet kein Verschwimmenlassen gedanklicher Grenzen im Nebel metaphysischer Spekulationen. Im Gegenteil, dieses Denken ermöglicht erst die Unterscheidung aus dem Wesen der Dinge ¹⁾.

Wir berühren hier eine Frage der akademischen Erziehung, deren Bedeutung schwer unterschätzt werden kann: die Gefahr des Sichverlierens in Allgemeinheiten, der Phrasenmacherei und Schwätzerei. Die Überwin-

1) Besonders deutlich tritt diese Wandlung der Methode des rechtswissenschaftlichen Denkens in den neueren Auseinandersetzungen über den Aufbau des Verbrechensbegriffs und damit die Systematik der strafrechtlichen Begriffsbildung im ganzen hervor. Die Bemühungen der modernen Strafrechtswissenschaft sind darauf gerichtet, die Zerreißung der natürlichen Lebensseinheit des Mordes, der Ehrverletzung, des Volksverrats usw. durch die Verwendung formaler und abstrakter Begriffe (Tatbestand, Rechtswidrigkeit, Schuld) zu überwinden und durch eine Betrachtung des Unrechts oder der Schuld vom einzelnen Verbrechen her und aus seinem Wesen heraus zu wirklich sinnvollen Unterscheidungen zu gelangen.

derung des Positivismus bedeutet keinen Verzicht auf Kenntnisse, das konkrete Denken keine Preisgabe der klaren Begriffsbildung. Auch in Zukunft muß der Jurist die Gesetze und die tatsächlichen Verhältnisse des Wirtschaftslebens oder der Arbeitsordnung kennen. Volk und Rasse, die nationalsozialistische Weltanschauung, das Wort »Gemeinnutz geht vor Eigennutz«, das alles bestimmt die Richtung unseres wissenschaftlichen Denkens, aber der allgemeine Hinweis darauf ersetzt nicht den Wert solider und zuverlässiger Einzelkenntnisse, obwohl sie erst durch die Beziehung auf jene Grundgedanken sinnvoll und praktisch verwendbar werden. Hier sehen wir Gefahren, nicht nur die einer geistigen Verweichlichung durch die Flucht ins Allgemeine, sondern die größere Gefahr des Zerredens. Auch hier müssen wir die Nachwirkungen der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts erkennen und bekämpfen. Ein rationalistisches Denken hat keine Ehrfurcht vor dem Leben. Es macht Begriffe wie Gemeinschaft, Ehre, Treue zum Gegenstand des Geredes und der begrifflichen Umschreibung und nimmt ihnen damit das Leben.

4. Damit ist schon ein weiteres gesagt: die völkische Wissenschaft kann niemals im landläufigen Sinne populär sein. Sie will allerdings volkstümlich sein, beruhend auf einem Denken aus dem Geist des deutschen Volkstums heraus. So muß das rechtswissenschaftliche Denken zu Entscheidungen führen, die man im Volke versteht, und darüber hinaus muß auch der ungelehrte Volksgenosse die großen Linien und die Grundgedanken einer wissenschaftlichen Überlegung verstehen können. Aber die wissenschaftliche Arbeit bleibt auch in Zukunft eine Sache des Fachmanns. Sie setzt strengste Schulung, genaue Kenntnisse und geistige Zucht voraus. Sie ist daher dem nicht wissenschaftlich Gebildeten nur in gewissen Grenzen zugänglich, und es wäre Unsinn, wollte man vom Wissenschaftler verlangen, daß sein Denken, Reden und Schreiben auch im einzelnen jedem Volksgenossen verständlich wäre. Das hätte nicht mehr Sinn, als wollte man vom Arzt oder Richter erwarten, daß er technische Vorgänge bis in die Einzelheiten verstünde. Das soll allerdings kein Wort der Verteidigung für eine abstrakte Geheimsprache, für eine weitverbreitete Vergewaltigung der deutschen Sprache durch die Wissenschaft sein, in der wir eines der sichtbarsten Anzeichen für den Niedergang des wissenschaftlichen Denkens erblicken.

5. Darum muß auch in Zukunft an den deutschen Hochschulen Raum für den Spezialisten sein, für den Gelehrten, dem es nicht gegeben ist, die Dinge politisch zu sehen und großzügig zu gestalten, der aber doch imstande ist und seine Lebensaufgabe darin sieht, saubere Kleinarbeit zu leisten und Einzelfragen zu klären. Das Spezialistentum war so lange eine

verhängnisvolle Erscheinung und ein Anzeichen für den inneren Zerfall der deutschen Universität, als es das Gesicht der Hochschule bestimmte und, gleichsam im leeren Raume schwebend, mit Wissenschaft schlechthin gleichgesetzt wurde und die ganze Universität in Anspruch nahm. Philologische Kleinarbeit ist sinnlos, solange niemand die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sieht, in denen sie nutzbar gemacht werden kann, die Feststellung einzelner geschichtlicher Daten belanglos, solange kein Geschichtsbild vorhanden ist, naturwissenschaftliche Einzelforschung ohne Weltbild und juristische Kleinarbeit ohne wirkliches Recht hat keine Bedeutung. Gleichwohl sind diese Forschungen unentbehrlich. Die Geschichtsforschung verflüchtigt sich in leere Spekulationen, die Rechtslehre wird zu hohlem Geschwätz und zu unverbindlicher Predigt, wenn die Einzelforschung unterbleibt, und es ist eine Lebensfrage für die deutsche Wissenschaft, daß wir die neuen und grundsätzlichen Gesichtspunkte, die das Wesen der jungen deutschen Wissenschaft bestimmen, an den Einzelfragen erproben und auch Kleinarbeit leisten. Wir brauchen auch in Zukunft eine saubere Technik, im wirklichen wie im übertragenen Sinne. Sie ist notwendig und sinnvoll im Rahmen und auf der Grundlage einer weltanschaulich bedingten und vertieften völkischen Wissenschaft. Diese grundlegende Arbeit kann nur das Werk von wenigen sein. Es gibt aber viele Gelehrte und wirkliche Wissenschaftler, die zwar nicht zu großer schöpferischer Leistung berufen, aber gleichwohl imstande sind, auf der von anderen geschaffenen Grundlage weiterzubauen, Einzelfragen zu klären, ein wissenschaftliches System auszufeilen, kurz, eine Kleinarbeit zu leisten, die unbedingt notwendig ist.

Diese neue völkische Wissenschaft prägt das Leben und das Gesicht der neuen Universität. Die nationalsozialistische Weltanschauung ist in allen Disziplinen lebendig, nicht als eine Art allgemeiner Lehre und formaler Synthese, die eine Abstraktion aus den Forschungen der Einzelwissenschaften enthielte, sondern als eine gemeinsame geistige Grundkraft, die eine echte *universitas litterarum* bewirkt. So sehen wir heute in allen Wissenschaften die gleichen Fragestellungen aufkommen. Insbesondere läßt die *Methode des wissenschaftlichen Denkens* überall gemeinsame Wesenszüge hervortreten. Die Überwindung des Positivismus und die Wendung zu einer ganzheitlichen, konkreten und wesenhaften Betrachtungsweise rückt alle Wissenschaften in die Nähe der Philosophie und die einzelnen Wissenschaften näher aneinander. Eine Rechtswissenschaft, die das Recht nicht in abstrakten Normen sucht, sondern in der Wirklichkeit des völkischen Lebens, die nicht nur von praktischen Zweckmäßigkeitserwägungen bestimmt wird, sondern das Lebensge-

setz des Volkes zum Ausgangspunkt nimmt, eine solche Rechtswissenschaft berührt sich eng mit Geschichte, Wirtschaftswissenschaft und Soziologie. Das Rechtsdenken aus der völkischen Rechtsidee heraus macht die Rechtswissenschaft zur Rechtsphilosophie. Ihre Abkehr von einer begrifflichen und rationalistischen Zerlegung natürlicher Lebenseinheiten und Gesamtzusammenhänge berührt sich mit dem ganzheitlichen Denken der modernen Medizin. Damit aber eröffnet sich die Aussicht auf eine neue und wirkliche »Universität«, die alle Wissenschaften auf der Grundlage einer geistigen Einheit umfaßt. Gäbe es keine Universität, keine Stätte, an der alle Wissenschaften aus einer gemeinsamen Haltung heraus, und beherrscht durch eine allen gemeinsame Grundkraft ihre Pflege fänden, heute müßte man eine solche Hochschule gründen.

Allerdings hat man gelegentlich versucht, Sinn und Einheit der Universität gerade unter Berufung auf das Wesen und die Denkweise der neuen Wissenschaft in Frage zu stellen. So hat man geltend gemacht, jene Wendung zum »Konkreten« stelle die Berechtigung eines systematischen Wissenschaftsdenkens in Frage, auf dem die Universität, jedenfalls in ihrer gegenwärtigen Gestalt und mit ihren jetzigen Lehrformen, beruhe. So könnte man fragen, ob nicht die Wendung des rechtswissenschaftlichen Denkens zu einer konkreten Betrachtung die Wendung zum »Fallrecht« bedeute und damit die systematische Rechtswissenschaft fragwürdig würde. Das müßte auch die Ausbildung der Juristen berühren und könnte die Folgerung nahelegen, daß es nicht mehr Aufgabe der Universitäten und der Fakultäten sei, den werdenden Rechtswahrer wissenschaftlich zu bilden, sondern daß er durch die Erfahrungen der Praxis zur Findung richtiger Entscheidungen zu erziehen sei. Wir halten diese Gedanken für abwegig. Es zeigt sich hier wieder, welche Gefahren mit der Verwendung vieldeutiger Worte, wie des Wortes »konkret« verbunden sind. Es kann hier dahingestellt bleiben, was die Wendung zu einem wirklichen Fallrecht für die Zukunft der Rechtswissenschaft und für die Ausbildung der Rechtswahrer bedeuten würde. Denn der Sinn des konkreten Denkens ist hier völlig verkannt. Unser wissenschaftliches Denken ist auf die Betrachtung typischer Lebenserscheinungen, auf ihr Wesen und ihren Sinnzusammenhang im völkischen Leben gerichtet. In diesem Sinne bekämpfen wir eine abstrakte Begriffsbildung, die verschiedenartige Lebensvorgänge unter formalen Gesichtspunkten vereinigt und gleichzeitig ihre Einheit und Ganzheit zerstört. Aber es wäre eine unverantwortliche Preisgabe echter Wissenschaft und der geistigen Einheit, ein Verzicht auf die geistige Bewältigung und Gestaltung des Lebens, wollten wir in unserer wissenschaftlichen Arbeit davon absehen, in der einzelnen

Lebenserscheinung das Typische und Sinnvolle, ja das Allgemeine zu sehen, statt sie in ihrer Einmaligkeit und »Konkretheit« zu beobachten. Hier entsteht geradezu die Gefahr eines neuen und vielleicht gefährlicheren Positivismus, als es der der Vergangenheit war. Der Wissenschaftler soll nicht die Einzelercheinung, der Richter soll den Fall nicht aus sich selbst heraus sehen, sondern ihn unter Gesichtspunkten betrachten, die ihm eine völkische, nationalsozialistische Rechtswissenschaft nahebringt. Dieses Wissen kann nicht nur aus der Erfahrung der Praxis heraus ermittelt, sondern muß aus dem Sinnzusammenhang eines völkischen wissenschaftlichen Denkens gewonnen werden.

III.

Der Aufbau der neuen Universität setzt die entsprechenden Maßnahmen voraus und zwingt uns, die Menschen zu finden und an die Universität heranzuführen, die dazu berufen sind, das neue geistige Leben zu entfalten. Die Verwirklichung dieser Absichten setzt zweierlei voraus: die Entfernung ungeeigneter Dozenten von der Hochschule und die Heranbildung eines geeigneten Nachwuchses.

1. Die Entfernung ungeeigneter Dozenten ist auf Grund des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums erfolgt. Seine Hauptbedeutung für die Hochschule liegt in der Beseitigung des überragenden Einflusses, den das Judentum auf die deutsche Hochschule ausgeübt hat.

2. Ebenso wesentlich aber ist die Heranziehung eines geeigneten Nachwuchses. Wir stehen hier Schwierigkeiten gegenüber, die wir deutlich erkennen müssen. Noch ist die Lage der deutschen Universitäten nicht so, daß es leicht wäre, aktive und junge Menschen an die Hochschule heranzuführen. Einmal ist unsere Zeit überhaupt mehr auf das praktische Handeln als auf die denkende Betrachtung der Dinge gerichtet. Es kommt hinzu, daß heute gerade praktische Berufe Aussichten bieten, mit denen die Universität nur schwer in Wettbewerb treten kann. Das Ansehen der Universität wird durch die Erinnerung an die alte Hochschule belastet. Vom Werden der neuen Hochschule ist der Allgemeinheit erst wenig bekannt. Gerade die Entwicklung eines neuen wissenschaftlichen Denkens könnte den Eindruck der Abseitigkeit und der Entfernung vom wirklichen Leben verstärken. Die Ausbildung einer neuen Wissenschaft muß überall dort zu Schwierigkeiten führen, wo die Wissenschaft in einem Verhältnis zur Praxis steht, so in der Rechtswissenschaft und in der Medizin. Die Rechtsprechung ist notwendig konservativer als die Rechtswissenschaft,

mehr dazu geneigt, sich noch in alten Geleisen zu bewegen, während die Wissenschaft schon neue Wege beschreitet. Daraus entsteht die Gefahr der *E n t f r e m d u n g z w i s c h e n P r a x i s u n d W i s s e n s c h a f t*. Wir sehen hier eine der Kernfragen, die die gegenwärtige Lage von Wissenschaft und Hochschule bestimmen. Ebenso wichtig wie die Auseinandersetzung mit der alten Wissenschaft auf dem Boden des eigentlich wissenschaftlichen Denkens ist die Umgestaltung der Praxis und der Einklang von Wissenschaft und Praxis. Die neue Rechtswissenschaft müßte fragwürdig werden, wenn die Rechtsprechung an ihren Ergebnissen vorüberginge und ihre Sprache nicht verstünde. Es müßten daraus Schwierigkeiten entstehen, die auch die Heranziehung des Nachwuchses nachteilig beeinflussen.

Bleibt aber geeigneter Nachwuchs aus, d. h. ein Nachwuchs von jungen Gelehrten, die dazu berufen sind, eine neue völkische Wissenschaft zu entwickeln, so entstehen ernste Gefahren. Man könnte genötigt sein, auf mittelmäßige oder gar weltanschaulich und politisch ungeeignete Kräfte zurückzugreifen. Das würde bedeuten, daß die Dinge entweder liegen blieben und die deutsche Wissenschaft in jenem Zustande verbliebe, in dem die Revolution sie vorgefunden hat, oder die Pflege der deutschen Wissenschaft geriete in falsche Hände. Beides wäre gleich unerträglich. Es kann hier nicht im einzelnen erörtert werden, wie diese Fragen gelöst werden können. Neben weitgehenden Maßnahmen, wie dem Unbesetzlassen akademischer Lehrstühle oder gar der Auflösung einzelner Universitäten oder Fakultäten bis zum Heranwachsen geeigneten Nachwuchses ist anderes wichtig: so eine Gestaltung des Habilitationsverfahrens, die dem jungen Dozenten die Möglichkeit bietet, bei wirklichem Können innerhalb kurzer Zeit sein Ziel zu erreichen. Zugleich muß die äußere Stellung des akademischen Lehrers — und gerade die des Nichtordinarius — wirtschaftlich und rechtlich soweit gesichert sein, daß der junge Gelehrte mit der notwendigen Konzentration zu arbeiten vermag und nicht gezwungen wird, einen praktischen Beruf zu ergreifen.

IV.

Ein wesentlicher Anteil an der Erneuerung der deutschen Wissenschaft fällt auf den jungen Dozenten. So sind gerade in der jüngsten Vergangenheit aus dem Kreise der jungen Dozenten hoffnungsvolle Ansätze zur Erneuerung unseres rechtswissenschaftlichen Denkens entstanden. Diese wissenschaftliche Arbeit ist wie jede wissenschaftliche Arbeit eine Leistung der einzelnen und nicht das Werk einer Gesamtheit. Aber gerade aus der

jungen Generation heraus hat sich ein neuer Stil des wissenschaftlichen Denkens entwickelt, der sich als fruchtbar erwiesen hat und auch für die Zukunft Ergebnisse verspricht. So hat sich an unserer Universität eine Gemeinschaft junger Dozenten gefunden, die die Rechtserneuerung aus einer bestimmten wissenschaftlichen Haltung heraus und in enger Fühlungnahme miteinander als eine gemeinsame Aufgabe betrachten und gemeinsam daran arbeiten. Die kameradschaftliche Zusammenarbeit bei voller Wahrung der Persönlichkeit der einzelnen und der wissenschaftlichen Einzelleistung hat auf den verschiedenen Gebieten der Rechtswissenschaft zu den gleichen Fragestellungen geführt und die Abschließung der Einzeldisziplinen gegeneinander weitgehend überwunden¹⁾. So können bestimmte Ansichten über Fragen der wissenschaftlichen Methode, gewisse Auffassungen über das Wesen des völkischen Rechts oder die Bedeutung der Gemeinschaft für die Neugestaltung des deutschen Rechts als gemeinsame Grundanschauungen aller in diesem Kreise Stehenden bezeichnet werden. Wer von solchen Bemühungen und Zusammenschlüssen eine Gefährdung der wissenschaftlichen Arbeit befürchtet oder gar die Freiheit wissenschaftlicher Forschung bedroht sieht, ist mit den wirklichen Verhältnissen nicht vertraut und hat keinen Sinn für die einfachen Gesetze des Gemeinschaftslebens, wie es aus der Gemeinsamkeit einer inneren Haltung und der Übereinstimmung rechtspolitischen Wollens entsteht.

Als die äußere Form für die gemeinschaftliche wissenschaftliche Arbeit hat sich an den deutschen Universitäten das *Wissenschaftslager* entwickelt. Diese Einrichtung gehört zu den bleibenden und wesentlichen Fortschritten der neueren hochschulpolitischen Entwicklung. Nicht nur deshalb, weil das Lager an und für sich auf den einzelnen und die Gesamtheit erzieherisch wirkt, den jungen Menschen sich freier entfalten läßt und die Entstehung einer wirklichen Kameradschaft begünstigt. Das Lager ist vor allem dazu geeignet, die gemeinsame Linie der wissenschaftlichen Arbeit hervortreten zu lassen und Anregungen zu vermitteln, die für die wissenschaftliche Arbeit des einzelnen von wesentlicher Bedeutung sind. Damit ist schon gesagt, daß die wissenschaftliche Arbeit des Dozenten oder Studenten niemals ausschließlich oder auch nur zu einem erheblichen Teile im Lager stattfinden kann. Grundlage einer jeden wirklichen und fruchtbaren wissenschaftlichen Arbeit wird immer die stille und freie Arbeit und Leistung der einzelnen sein. Aber die praktischen Erfahrungen gerade der jüngsten Vergangenheit haben doch deutlich ge-

1) Als ein Ergebnis dieser Gemeinschaftsarbeit dürfen die »Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft« (Verlag Junker & Dünnhaupt, 1935) angesprochen werden, die aus Beiträgen Kieler Rechtslehrer entstanden sind.

zeigt, daß die in gemeinsamer Aussprache erzielten Ergebnisse und das lebendige Bewußtsein der gemeinsamen Aufgabe gerade die Arbeit des einzelnen wesentlich fördern ¹⁾. Mängel und Unzulänglichkeiten mancher Versuche sprechen nicht gegen die Einrichtung als solche.

Mit der Kameradschaft der jungen Dozenten ist es die Gemeinschaft von Dozent und Student, die das Wissenschaftslager ermöglicht. Hier bilden sich neue Formen der akademischen Lehrtätigkeit, die eine wesentliche Auflockerung und Belebung der Hochschule bedeuten. Der Dozent, der für eine längere Zeit mit dem Studenten zusammen ist, mit ihm die Mahlzeiten einnimmt, den Schlafräum teilt und Frühsport treibt, hat andere Möglichkeiten der geistigen Einwirkung und der erzieherischen Einflußnahme als der akademische Lehrer, der dem Studenten nur in der Vorlesung gegenübertritt. Dabei sollte man sich vor einer Überschätzung dieser Einrichtung hüten. Das Wissenschaftslager wird immer nur eine kleinere Zahl von Kameraden und auch sie nur für kürzere Zeit erfassen. Schon deshalb macht das Lager die systematische Vorlesung ebensowenig überflüssig wie das Praktikum oder das Seminar. Die systematische Vorlesung wird immer ihren Wert als die Lehrform behalten, mit deren Hilfe die Einzelercheinungen in ihrem inneren Zusammenhang entwickelt, in ihrem Wesen beleuchtet und als typische Vorgänge aufgezeigt werden. Aber daneben bietet das Lager neue und durch keine andere Form des akademischen Unterrichts gebotene Möglichkeiten für eine Vertiefung der wissenschaftlichen Arbeit und für die Erziehung der Studenten zu selbständigem und freiem Denken. So ist das wissenschaftliche Lager in seiner Verbindung soldatischer Lebensformen mit freier wissenschaftlicher Auseinandersetzung und kameradschaftlichem Zusammensein von Dozent und Student ein wesentlicher Bestandteil gerade der politischen Universitäten und ein wichtiger Ansatz für die Entfaltung neuen Lebens an der Hochschule überhaupt. Eine lebendige Universität kann nur dort entstehen, wo eine lebendige und aktive Studentenschaft aus eigenem Antrieb und in eigener Verantwortung das Gemeinschaftsleben gestaltet. Die wissenschaftliche Arbeit in Kolleg, Praktikum und Wissenschaftslager muß durch die Fachschaftsarbeit und die Arbeitsgemeinschaften der Studentenschaft ergänzt werden. Auch hier bedürfen Arbeit und Einsatz des einzelnen der Ergänzung und Befruchtung durch die Gemeinschaftsarbeit der Kameraden. Sie wird nur dort fruchtbar sein, wo sie nicht von oben geregelt oder vom Dozenten gegängelt ist, sondern auf der freiwilligen Mitarbeit ausgewählter Kameraden beruht.

¹⁾ Ein Beispiel hierfür ist das »Kitzeberger Lager«, in dem im Frühjahr 1935 eine Anzahl junger Juristen — Dozenten und Studenten — zusammengefaßt waren.

Diese wenigen Bemerkungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie könnten allenfalls einen gewissen Eindruck von der gegenwärtigen Lage der deutschen Hochschule vermitteln. Wir sind uns darüber klar, daß wir heute noch am Anfang stehen. Die wirkliche und endgültige Überwindung eines überlebten wissenschaftlichen Denkens erfolgt nicht in Lagerdiskussionen, nicht durch gelegentlich hingeschriebene Aufsätze, Traktate und Broschüren, sondern nur durch eine gründliche, langdauernde und in die Tiefe gehende Arbeit, die einen positiven Aufbau enthält. Die Entlarvung überkommener Theorien, Lehrmeinungen und Ansichten als »individualistisch« und »liberalistisch«, die Einreißung der alten Wissenschaftssysteme hat solange nur einen bedingten Wert, solange die von jedem Studenten benutzten Lehrbücher, Kommentare und Grundrisse noch die alten sind und der Aufbau des neuen wissenschaftlichen Systems nicht vollendet ist. Auch sonst wurden wir der Vorläufigkeit und Unfertigkeit mancher Dinge bewußt und erkannten die Aufgaben, die uns für die Zukunft gestellt sind. Aber diese Hinweise sind nicht Ausdruck der Skepsis, mit der eine vergangene Zeit die »Krisis der Hochschule« zu beklagen pflegte. Im Gegenteil: wir glauben an die Zukunft der deutschen Universität, an ihre einzigartige und besondere Aufgabe, die niemand ihr abnehmen kann, weil wir an die Zukunft der Wissenschaft und des deutschen Geistes glauben.

DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE IM ZEITALTER DER AUFKLÄRUNG.

VON

MAX WUNDT (TÜBINGEN).

I.

Es gibt Zeiten, die für die geschichtliche Betrachtung im Schatten anderer, größerer, stehen und daher meist von der Forschung nur als deren Hintergrund behandelt werden. Solche Zeiten werden dann sehr vereinfacht und nur von ihren Endzuständen her gesehen, ihre eigene, oft reiche Entwicklung wird nicht oder kaum beachtet.

Innerhalb der deutschen Geistesentwicklung gilt dies besonders für die Aufklärung. Man sieht sie als Hintergrund für Kant oder Goethe, aber steht ihr nur selten ein eigenes Recht zu. Es werden daher zumeist nur solche Seiten hervorgehoben, die in Gegensatz oder Verwandtschaft auf das Kommende hinweisen und zu dessen geschichtlicher Erklärung beitragen sollen. Ihr eigenes, ursprüngliches Leben bleibt mehr im Dunkeln, obwohl es doch einleuchtet, daß sie als Vorbereitung einer so großen Zeit auch selber nicht ohne Größe gewesen sein kann.

Solche Bezeichnungen wie die der Aufklärung werden im allgemeinen sowohl für einen Zeitabschnitt wie für eine Geistesschicht gebraucht, die in jenem ihren Schwerpunkt besitzt. Vielleicht darf man die Behauptung wagen, daß in einer bestimmten Zeit überhaupt alle Geistesrichtungen bis zu einem gewissen Grad vorkommen, wie denn ja zweifellos alle Menschentypen, die wir uns doch als Träger solcher Richtungen denken müssen, in ihr vorhanden sind. Aber einer bestimmten Menschenart gibt das Schicksal eine Gelegenheit; sie kommt in dieser Zeit zum Zuge und bestimmt damit deren Gepräge. Die andern werden wohl eine Strecke mitgerissen, aber in der Hauptsache müssen sie die Führung doch denen überlassen, deren Wesensart die Möglichkeiten der Zeit am meisten gemäß sind. Dringt man aber tiefer in das Leben eines Zeitalters ein, so kommen auch solche verbor-

genen Strömungen zutage, und es wird deutlich, daß auch hier vorhanden ist, was gewöhnlich als führende Bewegung nur andern Zeitaltern zugeschrieben wird. Klassik und Romantik, Gotik und Barock bezeichnen so ebensowohl eine Zeit wie eine Haltung, ohne daß deshalb der mißbräuchlichen Übertragung bestimmter zeitgebundener Züge solcher Bewegungen auf andere Zeiten das Wort geredet werden soll.

Dasselbe gilt auch für die Aufklärung. In der Philosophie wird sie heute meistens mehr als eine Schicht behandelt, und zwar in einem zwiefachen, einem weiteren und einem engeren Sinne. Jener umfaßt eigentlich die ganze sogenannte neuere Philosophie; es ist das Zeitalter des »naturgemäßen Denkens«, das mit Montaigne, Bacon, Descartes anhebt, ja schon bis zu ihren Vorläufern Lionardo, Macchiavelli oder Melanchthon zurückreicht. Der engere Sinn umfaßt die eigentümliche Bewegung innerhalb dieser Zeit, die mit dem Einfluß des englischen Geistes auf den festländischen gegeben ist. In Frankreich kommt er in zwei Geschlechterfolgen zur Geltung, deren erste von Voltaire geführt wird, deren zweite in der Enzyklopädie ihren Mittelpunkt findet; in Deutschland zeigt er sich in dem Gegeneinander zweier Bewegungen, von denen die eine auf den unmittelbaren Einfluß Englands zurückgeht, die andere den englischen Geist durch jene französischen Vermittlungen erhält.

In beiden Fällen pflegt aber die eigentümlich deutsche Entwicklung zu kurz zu kommen. Sie scheint nur ein Anhang zur westeuropäischen und in der Hauptsache unselbständig. Der weitere Sinn des Wortes umschließt allerdings auch Erscheinungen, durch die Deutschland entscheidend in die Ausbildung des neueren Geistes eingriff. Aber diese gehören bereits dem 15. und 16. Jahrhundert an und waren im 17. so sehr verschüttet, daß sie im 18. kaum mehr zu einer unmittelbaren Wirkung gelangten. Der überwiegende Einfluß der früher entwickelten englischen und französischen Philosophie ist in beiden Fällen deutlich, ganz besonders aber, wenn man die Aufklärung, wie es doch gewöhnlich geschieht, im engeren Sinne nimmt. Liest man eine neuere Darstellung der Philosophie der Aufklärung, die den engeren Sinn zugrunde legt, so erscheint hier die deutsche Aufklärung nur als ein abhängiger und nicht allzu beachtenswerter Nachtrag zu der glänzenden Entwicklung der englischen und französischen. So wird der deutsche Geist an ein vom Westen her gesehenes Paneuropa ausgeliefert. Es ist unter diesen Umständen nur unbegreiflich, wie aus der deutschen Aufklärung die gewaltige Bewegung der Philosophie von Kant bis Hegel entspringen konnte.

2.

Um der deutschen Aufklärung in ihrem eigenen Wesen gerecht zu werden, scheint es darum richtiger, sie als Zeitabschnitt zu betrachten und sich darüber klar zu werden, welche mannigfaltigen und zum Teil einander stark widerstreitenden Richtungen sich in diesem Zeitabschnitt auf deutschem Boden entfalteten. Die Aufklärung als Zeit zu nehmen, hat in der Philosophie auch deshalb einen großen Vorteil, weil dadurch die Grenzen ganz deutlich werden. Sie sind rückwärts gegeben durch die Scholastik des 17. Jahrhunderts, vorwärts durch Kants Transzendentalphilosophie. Dazwischen liegt eine, gewiß auch von Westeuropa, aber nicht zuletzt auch durch eigenen Antrieb philosophisch reich bewegte Zeit, die vielfach die spätere, mit Kant einsetzende große Entwicklung vorbereitet und die genauer kennenzulernen sich wohl verlohnt. Die Philosophiegeschichte ist in deren Erforschung hinter der Literaturgeschichte ziemlich zurückgeblieben und hat hier manches aufzuholen ¹⁾. Besonders hat die neuere literarische Forschung gründlich mit dem Gedanken aufgeräumt, als ob die Aufklärung als eine wesentlich rationalistische Zeit in einem unbedingten Gegensatz zu den irrationalen Bewegungen stünde, mit denen im Sturm und Drang die große Entwicklung der deutschen Dichtung einsetzt. Wie stark auch diese Gegenbewegung in den früheren Abschnitten des 18. Jahrhunderts verwurzelt ist, kann heute niemand mehr verkennen. Aber dabei gelten als Träger dieses Irrationalismus in der Hauptsache nur die Dichter, die aus ursprünglichen, vor allem in Mystik und Pietismus strömenden Geistesquellen schöpfen. Die Philosophie wird in der Hauptsache doch nur auf die eine, die rationalistische Seite gestellt. Es scheint die Auflehnung gegen ihre Vorherrschaft und damit gegen das schulmäßige Denken überhaupt, die schon tief im 18. Jahrhundert vorbereitet ist und dann die große Bewegung der deutschen Dichtung entscheidend emporträgt. Denker und Dichter so als Vertreter des Verstandes und des Gefühls einander gegenüberzustellen, liegt gewiß nahe.

An dieser Stelle muß die Arbeit der Philosophiegeschichte einsetzen. Bei dem großen Einfluß, den während der ganzen Zeit die Philosophie auf weite Kreise ausgeübt hat, erscheint es beinahe selbstverständlich, daß auch jene gefühlsmäßige Gegenbewegung in ihr einen Ausdruck und eine Rechtfertigung gefunden hat. Es geht nicht an, das Schuldenken immer nur von Christian Wolffs Lehre her anzusehen, wobei diese auch noch übertrieben als bloße Verstandeslehre aufgefaßt wird. Neben Wolff hat es noch

1) Vgl. die schöne Übersicht, die Benno von Wiese in der Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 12. Jahrgang 1934 S. 430—78 gibt.

ganz andere Bewegungen gegeben, die auch keineswegs einflußlos gewesen sind. Außer ihm sind mindestens noch drei Männer zu nennen, die gleichfalls entweder weitverbreitete Schulen gründeten oder doch jedenfalls durch ihre stark besuchten Vorlesungen eine bedeutende Wirkung ausübten, noch vor Wolff B u d d e u s , nach ihm C r u s i u s und D a r j e s . Alle die Gegensätze, die uns heute aus der Literatur wieder bekannt werden, haben auch in der Philosophie gegeneinander gerungen und sind hier in ihren Grundsätzen und Voraussetzungen mit besonderer Schärfe erfaßt worden. Man darf über diese Bewegungen nicht einfach hinweggehen, wenn man den Zustand des deutschen Geistes in der Aufklärung wirklich erfassen will.

Auch wenn wir die Aufklärung wesentlich als Zeitabschnitt fassen, muß an die unmittelbaren Vorbereitungen erinnert werden, die in die vorangehende Zeit der Scholastik zurückreichen. Es sind vor allem drei Bewegungen, die hier beachtet werden müssen. Einmal besteht zweifellos trotz aller Gegensätze eine gewisse Verwandtschaft zwischen ihr und der S c h u l p h i l o s o p h i e des 17. Jahrhunderts. Die natürliche Theologie mit den Mitteln der Philosophie herauszuarbeiten, sah man schon damals als die wichtigste Aufgabe an, und der Unterschied liegt eigentlich nur darin, daß diese natürliche Lehre hier noch streng in dem Rahmen der geoffenbarten gehalten wurde. Sobald die Offenbarungslehre zurücktrat, war der Standpunkt der Aufklärung erreicht. Dazu kommen dann zweitens die einzelnen Einflüsse aus der Geisteswelt des sogenannten n a t ü r l i c h e n D e n k e n s , diese in der Tat zumeist aus Westeuropa. Am frühesten wirken die Gedanken einer natürlichen Sittenlehre, wofür an L i p s i u s ' Erneuerung der stoischen Ethik zu erinnern ist, und das natürliche Recht, das vor allem durch Grotius' schon verhältnismäßig früh in Deutschland weitverbreitetes Werk bekannt wird. Erst ziemlich spät zeigen sich vereinzelt Einflüsse der neuen Naturwissenschaft, zunächst oft mehr als technische Spielerei, die an den Höfen Förderung findet, aber sie regen doch auch zu einer ernstlicheren Beschäftigung mit der Mathematik an. Bekannt ist dafür Leibniz' Lehrer E r h a r d W e i g e l in Jena, der sich in einer eigentümlichen Verquickung moderner und mystischer Gedanken zu einer Art Pythagoreertum bekannte. Drittens ist endlich die Mystik zu nennen, die in Deutschland nie ganz aussterben konnte. Sie lag in ihren Inhalten freilich weit ab von der Welt des naturgemäßen Denkens, aber war doch durch eine geheime Verwandtschaft mit ihr verbunden, weil auch sie sich gegen die überlieferten Lehren wandte und die Wahrheit nur aus dem Innern des Selbstbewußtseins gewinnen wollte.

Aber all dies bleibt vereinzelt und konnte die herrschende Geistesrich-

tung nicht entscheidend beeinflussen. Ein deutlicher neuer Ansatz, dessen Wirkung nicht mehr verlorengehen sollte, geschieht erst etwa um das Jahr 1690; von dieser Zeit an muß man etwa die deutsche Aufklärung rechnen. Damals kamen Leibniz und Christian Thomasius zu einer geschlossenen neuen Auffassung, die sich entschieden von der bisherigen Denkweise abhob und in der man den Beginn der Aufklärung sehen muß. Kein Zweifel, daß diese Bewegung erst verhältnismäßig spät einsetzte; in Frankreich, England und Holland war sie schon ein ganzes bis ein halbes Jahrhundert älter. Es ist die gleiche Verspätung, wie wir sie wohl auf den meisten Gebieten des deutschen Lebens verfolgen können. Für die Philosophie hatte sie auf der einen Seite einen bedeutenden Nachteil, denn sie stand nun der schon völlig entwickelten westeuropäischen Lehre gegenüber, und es konnte nicht ausbleiben, daß sie unter einen starken Einfluß derselben geriet. Zeitweise ist ihre Selbständigkeit dadurch sicherlich sehr bedroht gewesen, und es bedurfte, nachdem Leibniz' Werk sich nicht durchgesetzt hatte, der großen Gedankenarbeit eines Kant und seiner Nachfolger, um dem deutschen Geiste ganz die ihm gemäße Richtung zu weisen. Aber andererseits war diese Verspätung auch zweifellos ein Vorteil. Denn sie führte ihm aus den früher entwickelten Lehren des Westens auch manchen wertvollen Inhalt zu, und überhaupt mußte er gerade in solch kritischer Auseinandersetzung besonders erstarken. Er konnte sein eigenes Wesen noch tiefer erfassen, indem er sich zugleich im Spiegel einer ihm fremden Anschauung erblickte. Seine Entwicklung ist dadurch widerspruchsvoller, gefährlicher, aber ganz gewiß auch reicher geworden. Vor allem aber hatte jene Verspätung zur Folge, daß die religiöse und philosophische Gedankenwelt des 17. Jahrhunderts in Deutschland weit stärker fortwirkte als in Westeuropa. Indem der deutsche Geist sich ein Jahrhundert länger dieser noch im Mittelalter wurzelnden Welt hingeeben hatte, konnte er sich nicht so völlig von ihr lossagen, wie das in Westeuropa geschah. Auch dies hat seine Entwicklung bereichert.

Hier ist die Stelle, an der am deutlichsten der Unterschied der deutschen Aufklärung zur westeuropäischen hervortritt, und an der man die Eigentümlichkeit jener vor allem verfehlen muß, wenn man in ihr nur einen Nachfahren der westlichen Bewegung sieht. Im Westen hat sich die neue Lehre entwickelt, indem sie sich von der überlieferten christlichen Geisteswelt mehr oder weniger frei machte. Frankreich und England schlugen dabei verschiedene Wege ein, aber in diesem Drange zur Selbständigkeit des Denkens von der Religion waren sie einig. In Frankreich brach das geistige Leben überhaupt auseinander, indem der Rationalismus Descartes' in voller Schärfe gegen die von den Jesuiten vertretene scholastische

Lehre ausgespielt wurde. Laizismus und Klerikalismus stehen sich so bis zur Gegenwart fremd und verständnislos gegenüber. In England wurde äußerlich der Friede mit der überlieferten Lehre gewahrt; aber es gelang dies nur dadurch, daß das Gebiet der Wissenschaft entsprechend der empiristischen Erkenntnislehre aufs äußerste eingeschränkt wurde, um daneben die Religion, jedoch als ein ganz getrenntes Gebiet, festzuhalten. Die Scholastik, die eine lehrmäßige Erfassung der Religion erstrebte, wurde auch hier ganz abgelehnt. Letzthin ist es die Lehre von der doppelten Wahrheit, die dereinst schon die Philosophie auf der Höhe des Mittelalters so stark erschüttert hatte, die in beiden Ländern fortwirkte und es ermöglichen sollte, die weltliche Wissenschaft als ein Gebiet völlig außerhalb der religiösen Wahrheit zu begründen.

Dagegen wird in Deutschland, wo die Entwicklung den eigentümlichen deutschen Antrieben folgte, gerade der Zusammenhang mit der christlichen Lehre weit stärker aufrechterhalten. Wenn schon im Mittelalter ein deutscher Denker, *Albert von Bollstädt*, entscheidend gegen die Lehre von der doppelten Wahrheit aufgetreten war, so kann man *Leibniz'* Wirken in demselben Sinne verstehen. In Deutschland bleibt es im allgemeinen gewiß, daß es nur *e i n e* Wahrheit geben kann, und daher auch die Wissenschaft innerhalb der überlieferten Wahrheit des Christentums ihren Stand haben muß. Darum erfolgt hier auch kein unbedingter Bruch mit der Scholastik wie in Westeuropa. Wenn manche Richtungen unter westlichem Einfluß sich auch mehr von ihr lossagen, so bleibt entscheidend für die deutsche Haltung doch vielmehr *Leibniz'* Bemühen, die Scholastik mit der neuen Naturlehre, also alte und neue Wissenschaft miteinander zu versöhnen und ihren Zusammenhang zu begreifen. In Westeuropa führte der unbedingte Gegensatz zur Scholastik zu einer Erneuerung der hellenistischen Systeme, des stoischen, epikureischen und skeptischen; sie bilden recht eigentlich die Grundlage des naturgemäßen Denkens. In Deutschland wird dagegen die in der Scholastik bewahrte aristotelisch-platonische Linie fortgesetzt, und man kann die gesamte deutsche Philosophie als eine allerdings höchst selbständige Fortbildung dieser Lehre ansehen.

Keinesfalls darf man darum in Deutschland die Aufklärung in Gegensatz zum Christentum stellen. Das gilt nur für gewisse äußerste Richtungen, die von der Fremde beeinflusst sind. Aufs Ganze gesehen hält sich die deutsche Aufklärung bewußt im Rahmen des Christentums.

3.

Im allgemeinen sieht man die deutsche Aufklärungsphilosophie ganz einseitig nur durch Leibniz und Wolff bestimmt. Dann fällt sie in der Tat in der Hauptsache auf die Seite des Rationalismus, da die irrationalen Züge der Leibnizschen Philosophie erst viel später zu wirken begannen, und auch die entsprechenden Ansätze bei Wolff zumal unter dem überwiegenden Einfluß Descartes' nicht voll zur Entfaltung gelangten. Damit übersieht man aber eine andere Bewegung, die sogar noch vor Wolff zu einer breiten Wirkung kam und daher als erste den entscheidenden Vorstoß in der Richtung auf die Aufklärung im deutschen Denken machte. Man kann die Entwicklung der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert nicht verstehen, wenn man nicht das Gegeneinander dieser beiden Richtungen beachtet, von denen die eine, ältere, gewiß nicht mit einem so überragenden Geiste wie dem von Leibniz einsetzte, aber doch ganz gewiß auch nicht ohne philosophische Tiefe war, und in ihrer Wirkung auf das geistige Gesamtleben der Leibnizschen und Wolffschen Philosophie kaum nachstand.

Diese zu wenig beachtete Bewegung nahm ihren Ausgang von Christian Thomasius, in dem wir ja überhaupt den eigentlichen Vater der deutschen Aufklärung sehen müssen. Er ist auch als Philosoph keineswegs so unbedeutend und so wirkungslos gewesen, wie dies gewöhnlich angenommen wird ¹⁾.

Der Gegensatz zur Scholastik des 17. Jahrhunderts erscheint bei Thomasius weit schärfer als bei Leibniz, eher verbindet ihn manches mit der mystischen Literatur. Der Versuch, die Wahrheiten der Religion auf verstandesmäßigem Wege zu beweisen, gilt ihm als ganz verfehlt und der wahren Religion hinderlich. Überall wird von ihm das Praktische als das Wesentliche und als letztes Ziel betont. Das religiöse Leben muß sich unabhängig vom Wissen entfalten, und das Gebiet des Wissens muß daher eingeschränkt werden. Schon dieser allgemeine Standpunkt bringt Thomasius in die Nähe des englischen Denkens, das, wie wir sahen, ebenso zwischen Wissen und Glauben vermittelt, indem das Wissen eng begrenzt

1) Seine Philosophie hat jetzt eine ausführliche Darstellung erhalten in dem gründlichen Buche von Walther Bienert, *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Barnikol, II) 1934.* So gründlich hier Thomasius' Lehre nach allen Seiten im Zusammenhang mit dem vorangehenden Geistesleben dargestellt ist, so wird der Verfasser ihrer Wirkung in der Philosophie doch nicht voll gerecht, da er (S. 333 f.) von der irrigen Annahme ausgeht, daß sie in der eigentlichen Philosophie kein Echo gefunden habe.

und dem Glauben ein selbständiger, von dem Wissen unberührter Platz offengehalten wird. Und dieser Einfluß der Engländer, insbesondere L o c k e s , ist nun überhaupt für Thomasius' Standpunkt entscheidend. Es können hier nur kurz folgende Züge hervorgehoben werden, in denen zugleich, im Unterschiede zu Leibniz, der unbedingte Gegensatz zur scholastischen Metaphysik hervortritt.

Der Sinn alles Philosophierens liegt im Praktischen, auf den Menschen und sein Glück kommt alles an. Darum hat Thomasius am meisten und liebsten Gebiete gepflegt, wie die *Philosophia aulica*, mit der er sich den zahlreichen Schriften über die Bildung des aufgeklärten Weltmannes einreicht, und wie das Naturrecht. Was er an philosophischen Gedanken entwickelt, soll in der Hauptsache nur der Begründung dieser Gebiete dienen. Jede allzu strenge systematische Bindung wird darum abgelehnt, höchstens in gewissen letzten Ausblicken wird einer systematischen Einheit zugestrebt, diese darf aber keineswegs schon die bindende Voraussetzung des Denkens sein. Er bekennt sich daher zur »eklektischen« Philosophie, die ihre Grundsätze in freier Auswahl nimmt, wo sie sie findet. Die geschichtliche Neigung, gerade auch für die älteren Philosophen, die Thomasius von seinem Vater übernommen hat, schließt sich hier an.

Der Ausgang seiner Philosophie ist daher, ganz im Sinne der Engländer, die Erfahrung. In ihr bildet aber der Mensch die Mitte, und so wird für Thomasius die Anthropologie die philosophische Grunddisziplin. Letztthin zielt all sein Denken auf die Beantwortung der Frage: Was ist der Mensch? Seine Abneigung gegen verstandesmäßige Konstruktionen mußte ihn dabei dazu führen, die irrationale Seite am menschlichen Wesen stark zu betonen. Wenn er den Menschen aus Leib und Seele bestehen läßt und die Seele wieder in Verstand und Willen einteilt, so ist er geneigt, den Willen als das Grundvermögen des Menschen überhaupt anzusehen. Diese Betonung des Willens wurde von großer Bedeutung; man kann sie, gerade im Gegensatz zu der Wolffschen Auffassung, bis auf Kant verfolgen. Auf der Anthropologie baut sich dann die Erkenntnislehre und die Sittenlehre auf. Jene wird ganz im Sinne der Engländer und ihres Empirismus durchgeführt, alle Erkenntnis muß von den Sinnen ihren Ausgang nehmen; in dieser entwickelt Thomasius eine Glückseligkeitslehre, die ebenfalls dem Standpunkt der Engländer durchaus verwandt ist.

Demgegenüber werden die Aufgaben der Metaphysik aufs äußerste eingeschränkt, auch dies ganz im Sinne Lockes. Eine selbständige, rein theoretische metaphysische Aufgabe wird überhaupt so gut wie gar nicht anerkannt; soweit überhaupt von Metaphysik die Rede sein darf, muß diese im Dienste der religiösen Fragen stehen. Der Gottesbegriff und der Ge-

danke der Unsterblichkeit bilden daher ihren Gehalt. Aber auch hierbei wird das Wissen nur mit größter Vorsicht zugelassen und voreilige theoretische Beweise werden abgelehnt. Unter den Gottesbeweisen erkennt Thomasius nur den physiko-theologischen an. In der Hauptsache bleibt das Transzendente der Offenbarung überlassen. Eine Ausnahme von diesen vorsichtigen Erörterungen macht nur die eigentümliche Geistlehre, die Thomasius 1699 in seinem »Versuch vom Wesen des Geistes« vortrug, auf die er aber, soviel ich sehe, sonst kaum mehr zurückgekommen ist. Er sieht hier in dem Geiste die bewegende Kraft der Materie und daher in allen Naturvorgängen ein geistiges Prinzip. Dies ist letzthin Gott selber, der sich aber zur Regelung des Weltlaufs zweier untergeordneter Geister bedient, die Thomasius in Licht und Luft als einem männlichen und weiblichen Prinzip finden will. Es ist der Versuch einer Naturlehre. Sie liegt weit ab von der exakten Naturwissenschaft, die sonst in der Entwicklung der neueren Wissenschaft das Feld beherrschte, und kann eher mit gewissen mystischen Auffassungen der Natur bei Paracelsus, Jakob Böhme und Comenius in Zusammenhang gebracht werden. Solche Verbindung des empiristischen Einsatzes der Aufklärung mit mystischen Gedankengängen ist immerhin bezeichnend, doch müssen die Zusammenhänge noch genauer untersucht werden. Die mystische Naturbetrachtung unterscheidet sich vor allem dadurch von der exakten, daß sie von den Qualitäten und nicht von der Quantität ihren Ausgang nimmt.

Die Gesamthaltung der Lehre ist auf jeden Fall deutlich. Wenn wir von diesen Naturbegriffen absehen, so ist es im ganzen die Gedankenwelt der Engländer und insbesondere Lockes, die hier einwirkt. Der Gegensatz zur scholastischen Metaphysik ist unbedingt, sie wird schlechthin abgelehnt; das Wissen hat überhaupt nur soweit Geltung, als es dem Praktischen dient. Der Mensch steht daher im Mittelpunkt und die Erfahrung ist der Ausgang. Dies ist die Keimzelle aller irrationalen Gegenbewegungen, die sich weiterhin innerhalb der deutschen Aufklärung geltend machen.

Denn obwohl Thomasius innerhalb der Philosophie eine eigentliche Schule nur in geringem Umfange gefunden hat, sind seine Gedanken doch durch andere Denker in weite Kreise gedrungen. Er ist auch hier mehr Anreger als Vollender, was natürlich damit zusammenhängt, daß er ein eigentliches System nicht aufgestellt hat, und es auch gar nicht aufstellen wollte. Hier greifen nun andere ein; sie nehmen seine Anregungen auf, suchen ihnen aber eine festere systematische Gestalt zu geben, die dann leichter Schule bildend wirken konnte. Besonders ist hier Franz B u d d e u s zu nennen, der im Jahre 1693 als Professor der Moralphilosophie nach Halle kam und dort zweifellos einen entscheidenden Einfluß des Thomasius er-

fahren hat ¹⁾. Er veröffentlichte noch um die Jahrhundertwende, also lange vor Wolff, zwei Werke, eine Darstellung der praktischen und eine der theoretischen Philosophie in systematischer Form, die schon durch ihre lateinische Sprache sich leichter dem damaligen Schulbetrieb einfügten. In der Tat hatte Buddeus mit ihnen einen sehr großen Erfolg, sie sind in zahlreichen Auflagen erschienen, und Buddeus hat in Halle und besonders später in Jena, wohin er 1705 übersiedelte, einen sehr großen Schülerkreis gefunden. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß seine Gedanken weithin in das deutsche Geistesleben ausstrahlten.

Die Lehre des Buddeus ist deutlich von Thomasius bestimmt. Er steht in ebenso entscheidendem Gegensatz zur Scholastik wie dieser; die scholastische Metaphysik ist ihm bloßes Wortwissen, aus dem man für die Sache überhaupt nichts lernen kann. Obwohl er die Lehre von dem Seienden und seinen Attributen, wohl aus Gründen des Unterrichts, in sein Werk aufnimmt, sieht er in ihr doch im besten Falle nur eine logische Übung. Auch er bekennt sich zur eklektischen Philosophie, die Neigung für die Geschichte der Philosophie ist damit verbunden. Der erste bedeutende Historiker der Philosophie in Deutschland, Johann Jakob Brucker, wurde von Buddeus zu seiner geschichtlichen Arbeit angeregt. Der Zweck der Philosophie liegt durchaus in ihren Erfolgen für das menschliche Leben, die Grundlage bildet die Lehre vom Menschen, und die sinnliche Erfahrung gilt als die Quelle aller Erkenntnis. Auch bei Buddeus ist das Bemühen deutlich, die Grenzen des Wissens einzuschränken und den transzendenten Gehalt der Religion und Offenbarung zu überlassen.

Ein anderer Anhänger des Thomasius war Andreas R ü d i g e r , der infolge eines etwas unsteten Lebens allerdings nicht zu einer so großen Schulbildung gelangte wie Buddeus, der sich aber auch bemühte, Thomasius' Anregungen in eine systematische Gestalt zu bringen und ihnen dadurch eine bestimmtere Wirkung zu sichern. Einzelne Schüler hat auch er gefunden, und durch einen derselben, Adolf Friedrich H o f f m a n n , wurde der bedeutendste und wirksamste Vertreter dieser ganzen Richtung, Christian August C r u s i u s , sein Enkelschüler. Der Zusammenhang mit Thomasius ist auch bei Rüdiger deutlich. Im Vordergrund steht der Gedanke der Erfahrung, und die mathematische Methode, das große Mittel des Rationalismus, wird entschieden abgelehnt. Der äußere und der innere Sinn sind, ganz wie bei Locke, die einzigen Quellen der Erkenntnis. Auch für Rüdiger hat alles Wissen in der Hauptsache ein praktisches Ziel. Besonders hat er sich deshalb um eine Naturlehre bemüht, die nicht zum

1) Über ihn vgl. mein Buch Die Philosophie an der Universität Jena 1932 S. 65—71.

Atheismus führe, sondern vielmehr als eine »göttliche Physik« gelten könne. Auch er geht dabei mehr von den Qualitäten aus. Die Philosophie soll überhaupt eine Wirklichkeitslehre sein; ihre Auflösung in logische oder mathematische Formen wird abgelehnt. In der Logik die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, in der Ethik die von der Glückseligkeit reihen Rüdiger in die gleiche, durch die Engländer bestimmte Richtung ein.

Durch seine eigenen Werke wie durch die des Buddeus und Rüdiger war der Standpunkt des Thomasius damit in dem letzten Jahrzehnt des 17. und im ersten des 18. Jahrhunderts entscheidend herausgearbeitet. Wolffs philosophische Werke setzen erst in dem zweiten Jahrzehnt ein. Der erste Durchbruch der Aufklärung erfolgte also in einer Gestalt, die wesentlich von der der Wolffschen Lehre verschieden war und bereits die Bestandteile in sich trug, die zu einer Gegenbewegung gegen einen zu weit gespannten Rationalismus führen mußten.

4.

Diesem Kreise des Thomasius trat nun der von Leibniz gegenüber. Leibniz' gewaltiges Werk hier darzulegen, kann nicht die Aufgabe sein. Leitet er doch nicht nur die Aufklärung, sondern die deutsche Philosophie überhaupt ein, fast alle späteren deutschen Denker während des 18. und 19. Jahrhunderts zeigen sich irgendwie von ihm beeinflußt. In der Aufklärung kam bekanntlich nur ein kleiner Teil seiner Schriften zur Geltung, vieles blieb in Briefwechseln und persönlichen Aufzeichnungen verborgen. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Lehre, an die man sich hätte halten können, gab es nicht, seine eigentümlichsten Gedanken wurden deshalb selten verstanden und bald beiseite geschoben. Vor allem aber übte er keine Lehrtätigkeit an einer Hochschule aus, und der breitere Einfluß ging doch im wesentlichen von diesen aus. Es sollen deshalb hier nur die allgemeinen Züge herausgehoben werden, die für seine Fortwirkung auch innerhalb der Aufklärung von Bedeutung sind.

Entscheidend ist zunächst die Aufnahme der neuen Wissenschaft von der Natur. Während sich Thomasius noch mit einer halbverstandenen mystischen Qualitätenlehre herumschlug, stand Leibniz völlig auf dem Boden der quantitativen Naturauffassung, der in der Wissenschaft zunächst die Zukunft gehören sollte. Aber — und dies muß sofort hinzugefügt werden — diese neue Wissenschaft stellte er nun nicht, wie Thomasius seine Lehren, in scharfen Gegensatz zu der überkommenen, mit der Religion enge verbundenen Scholastik, sondern sein Hauptbemühen war gerade darauf gerichtet, die Begriffe der neuen Wissenschaft mit denen der

alten zu versöhnen und also die mechanische Weltansicht in den Zusammenhang des überlieferten Schulsystems einzugliedern. So war seine geistige Welt weit umfassender als die des Thomasius. Er fußte fester auf der Vergangenheit und griff doch weiter in die Zukunft hinaus.

Diese Vermittlung zwischen den mechanistischen Begriffen und denen der aristotelischen Scholastik gelang ihm, indem er die neue Wissenschaft alsbald in einer höchst produktiven Weise aufnahm und sie, wie es überhaupt seine Art war, kaum hatte er sie gelernt, auch schon selbständig weiterbildete. Besonders wichtig ist hierbei seine Auseinandersetzung mit Descartes, dessen Lehre von einem Thomasius völlig abgelehnt wurde. Leibniz knüpft an Descartes an, geht aber sofort auch über ihn hinaus. Insbesondere führt er den Kraftbegriff in die mechanische Naturlehre ein und sucht nachzuweisen, daß die Bewegungserscheinungen nur mit seiner Hilfe befriedigend erklärt werden können. Dieser Begriff schlägt ihm dann eine Brücke zu dem der aristotelisch-scholastischen Entelechie. Indem er die mechanisch zu erklärende Natur als bloße Erscheinung in einen übergreifenden, durch den Zweckbegriff bestimmten geistigen Zusammenhang einreicht, sieht er den Mechanismus als ein Glied im Rahmen der substantiellen Formen. Mit diesem Begriff der substantiellen Formen hält er an dem aristotelischen Gedanken fest, daß das Einzelne Substanz und das Individuum selbständig in sich begründet ist.

Ähnlich fruchtbar ist seine Auseinandersetzung mit Locke. Auch hierbei zeigt sich die Überlegenheit seines Geistes und seine weite Überschau über die Gestalten der Philosophie. Auch Lockes Lehre von der Entstehung unserer Erkenntnis aus der Erfahrung erkennt er an, aber er ist weit entfernt, sich in ein so schülerhaftes Verhältnis zu dem englischen Denker zu begeben, wie das Thomasius tat. Vielmehr ist es ihm gewiß, daß auch diese Lehre einem größeren Zusammenhang eingereiht werden müsse. Rein erfahrungsgemäß hat Locke die Ausbildung unserer Erkenntnis richtig geschildert; aber er übersah dabei, daß unser Bewußtsein die gegebenen Tatsachen der Empfindung in einen Zusammenhang einordnet, der Regeln der Ordnung voraussetzt, die nur in unserem Geiste ihren Sitz haben können. Lockes Lehre von der empirischen Entstehung unserer Erkenntnis muß also durch die von den apriorischen Ordnungsprinzipien der Erkenntnis ergänzt werden. In diesem Gedanken erneuert Leibniz den platonischen Ideenbegriff, und gerade in diesem Zurückgreifen auf die große Überlieferung der antiken Philosophie liegt nicht zuletzt seine Bedeutung. Descartes wird mit Aristoteles, Locke mit Platon versöhnt, und damit werden die äußersten Enden philosophischer Weltdeutung umspannt.

Hiermit zusammen hängt Leibniz' Lehre von den Stufen der Erkenntnis,

die besonders deshalb wichtig geworden ist, weil sie unmittelbar auf Christian Wolff gewirkt hat. Auch hier zeigt sich die versöhnende Kraft seines Geistes. Für Thomasius und seinen Kreis fallen sinnliche und begriffliche Erkenntnis beständig auseinander, nur die Sinnlichkeit wird als echter Quell des Wissens anerkannt, und der Begriffsbildung nur soweit ein Recht zugeschrieben, als sie vorsichtig den Gestalten der Sinnlichkeit folgt. Deshalb wird die Begriffslehre der Scholastik hier als bloßes Wortwissen abgelehnt. Leibniz dagegen erkennt das selbständige Recht der begrifflichen Erkenntnis an, er erneuert auch hierin die Auffassung der klassischen griechischen Philosophie. Man kann in diesem Gegensatz auch ein Fortwirken der Schulkämpfe innerhalb der Scholastik sehen. Thomasius steht auf dem Boden der nominalistischen *via moderna*, Leibniz' Lehre dagegen kann als eine allerdings höchst selbständige Erneuerung der klassischen Scholastik und ihres »Realismus«, also als die *via antiqua*, aufgefaßt werden.

Dabei war Leibniz aber weit entfernt, sich einem einseitigen Rationalismus hinzugeben. Die beiden Häupter der deutschen Aufklärung stehen sich nicht etwa als Empirist und Rationalist gegenüber, denn Leibniz' umfassender Geist konnte ja, wie schon seine Bejahung der Lockeschen Lehre beweist, das Recht der Anschauung und der sinnlichen Erfahrung niemals leugnen wollen. Vielmehr knüpfte Leibniz auch hier an die Scholastik und zwar an ihre stufenförmige Auffassung an. Anschauung und Begriff sind die zwei Stufen einer und derselben Erkenntnis. Die Anschauung bietet in klarer, aber noch verworrener Weise, was der Begriff zur Deutlichkeit erhebt. Die anschauliche und die begriffliche Welt besitzen den gleichen Gehalt und bieten ihn nur in einer verschiedenen Form. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Anschauung zum Begriff zu erheben; aber sie fügt dadurch nichts Neues und der Welt der Anschauung selber Fremdes hinzu, sondern macht nur durchsichtig, was auch in der Anschauung enthalten ist.

Mit diesen schöpferischen Vermittlungen zwischen entgegengesetzten Welten schlug Leibniz zugleich immer auch eine Brücke über die tiefste Kluft, welche mit der hereinbrechenden Aufklärung das Geistesleben zu zerreißen drohte, eine Brücke zwischen Glauben und Wissen. Die überkommene Lehre der Scholastik gipfelte ja überall in den Begriffen, die zugleich der wichtigste Inhalt der Religion waren, und ihre Weltdeutung war seit Jahrhunderten in die christliche Weltanschauung hineingearbeitet. Um diese religiös-sittlichen Begriffe war es zweifellos auch Leibniz vor allem zu tun, wenn er die neue Wissenschaft nicht in Gegensatz zu der alten stellen, sondern sie dieser einfügen wollte. Und das Verhältnis von Anschauung und Begriff, wie er es bestimmte, bot ihm vor allem eine Möglichkeit, auch den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen zu überwinden und beide

vielmehr in ein fruchtbares Verhältnis zueinander zu setzen. Der Glaube lebt auf der Stufe der Vorstellung, also der Anschauung; damit steht er aber nicht in Gegensatz zu dem entwickelten Begriff des Wissens, sondern wie die Anschauung überhaupt enthält auch er schon die Wahrheit, und zwar die ganze Wahrheit. Der Begriff hat nur die Aufgabe, sie zur deutlicheren Erkenntnis zu bringen. Der Glaube ist also auch ein Wissen, nur ein unmittelbar geschautes Wissen, und das Wissen ist Glauben, nur ein zum Begriff erhobener Glaube.

Diese Anwendung seiner philosophischen Gedanken auf die religiöse Frage hat Leibniz vor allem in seiner Theodizee geliefert, dem einzigen größeren Werke, das zu seinen Lebzeiten erschien und das in der deutschen Aufklärung eine große Verbreitung fand. Es ist der Versuch, den Riß zwischen Glauben und Wissen zu vermeiden; Leibniz tritt damit vor allem dem französischen Aufklärer Pierre Bayle gegenüber, der in seinem *Dictionnaire historique et critique* gerade den Gegensatz beider Welten aufs schärfste herausgearbeitet hatte. Auch hier erneuert sich eine geistesgeschichtliche Lage, wie sie ganz ähnlich schon im Mittelalter hervorgetreten war. Wie damals Albert von Bollstädt die Einheit des menschlichen Geistes in Glauben und Wissen gegen den zerstörenden Satz von der doppelten Wahrheit verfochten hatte, wie Albert gegen Siger von Brabant und seinen aufgeklärten Averroismus aufgetreten war, so wendet sich Leibniz gegen Bayle, der sich wie sein Vorgänger im Mittelalter zu dem Satz von der doppelten Wahrheit bekennt.

Auch Leibniz hat keine eigentliche Schule gehabt, ebenso wie Thomasius. Aber wie sich an Thomasius in freier Weise ein Buddeus, ein Rüdiger anschlossen, so an Leibniz Christian Wolff. Allerdings hat dieser keineswegs alle Gedanken von Leibniz übernommen und gerade die tiefsten beiseite gelassen. Aber jedenfalls hat sein System darüber entschieden, was von Leibniz' Lehre in der deutschen Aufklärung bewahrt bleiben sollte. Die vollständige Durchführung des Systems in zwei großen Schriftenreihen, zuerst einer deutschen, dann einer lateinischen, und der jahrzehntelange umfassende Lehrbetrieb haben Wolff diesen Einfluß gesichert. Ungünstig wirkte dabei für den Zusammenhang des eigentümlichen deutschen Geistes, daß Wolff zugleich auf die französische Philosophie zurückgriff und neben dem Einfluß von Leibniz einen neuen starken Einfluß von Descartes erfahren hat. Auch Tschirnhaus und seine Bemühung um eine mathematische Methode in der Philosophie hat ihn angeregt. Dadurch mußte der Rationalismus gegenüber Leibniz verstärkt werden.

Den Grundgedanken, auf dem Wolff seine umfassende Lehre aufbaute, hat er aber von Leibniz übernommen. Es ist das Verhältnis von Anschau-

ung und Begriff. In seinem Ansatz war Wolff keineswegs der Rationalist, als der er im Rückblick auf sein vollendetes System und in den Auswirkungen seiner Schule vielfach erscheint. Vielmehr ist es auch ihm gewiß, daß zunächst alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt, und daß sie sich jederzeit an der Erfahrung zu bewähren hat. Die Anschauung zum Begriff zu erheben und den Begriff an der Anschauung zu prüfen, ist ihm die Aufgabe aller Wissenschaft. Der von Leibniz neu aufgestellte logische Satz des Grundes dient ihm dabei als das große Mittel, von der Erfahrung zum Begriff fortzuschreiten. Das Ziel ist aber allerdings, den Gehalt des Wissens als ein in sich zusammenhängendes Ganze begrifflicher Bestimmungen zu entwickeln. Der ungeheure Fleiß, mit dem Wolff dies Verfahren auf alle Gebiete des Wissens ausdehnte, sicherte ihm vor allem seinen Einfluß auf die gesamte Weltanschauung der Zeit.

Dabei wird es nun aber besonders wichtig, daß sich bei Wolff das freundliche Verhältnis von Leibniz zur Scholastik fortsetzt. Auch er legt den größten Wert darauf, mit den überlieferten Religionsanschauungen im Zusammenhang zu bleiben und damit auch die Grundanschauungen der Scholastik nicht zu verlassen. Unter dem Namen der Ontologie bringt er die alte Metaphysik, die von Thomasius und seinem Anhang längst als bloßes Wortwissen totgesagte, wieder zu Ehren. Sie gilt ihm dabei durchaus als Sachwissen. Es handelt sich in ihr um die allgemeinsten Bestimmungen, die allen Dingen überhaupt zukommen, ein Gegenstand, der zweifellos zu den wesentlichen Aufgaben der Philosophie gehört. Die Voraussetzung für diese fruchtbare Erneuerung ist dabei die Leibnizsche Einsicht, daß Anschauung und Begriff nicht getrennt voneinander sind, sondern daß der Begriff den wahren und wesenhaften Gehalt der Anschauung zum Ausdruck bringt. Auch diese allgemeinsten begrifflichen Bestimmungen sind daher nicht eine bloße Verstandesübung, geschweige denn nur ein Spiel mit Worten, sondern es werden in ihnen die wesenhaften Bestimmungen der Wirklichkeit herausgearbeitet. Diese Erneuerung der Ontologie ist von großer Bedeutung und beweist im Gegensatz zu Thomasius' und seines Kreises ablehnender Haltung ein deutliches Zurücklenken in die Bahnen der überlieferten Lehre. Man sieht, daß man der geschichtlichen Stellung Wolffs nicht gerecht wird, wenn man jene ältere, so viel radikalere Richtung nicht beachtet, zu der seine Lehre in einen Gegensatz tritt, indem sie, ganz im Sinne seines Meisters Leibniz, vielmehr das Alte in neuer Gestalt bewahrt.

Inhaltlich hat Wolff allerdings die Tiefe der Leibnizschen Metaphysik nicht behaupten können. Den Monadenbegriff gab er auf und kehrte in der Hauptsache zu den drei Substanzen des Descartes zurück.

5.

Um die Mitte der zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts haben die beiden geschilderten Fronten ihre Stellungen bezogen. Die im Anschluß an Thomasiaus aufgestellten Systeme, zumal das des Buddeus, sind schon im ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts vollendet; Wolff schließt die erste, deutsche und darum in Deutschland auch vor allem wirksame Darstellung seines Systems im Jahre 1725 ab. In dem gleichen Jahre erscheinen die Handbücher der Wolffschen Philosophie von Bilfinger und Thümmig, die lateinisch geschrieben unmittelbar dem Lehrbetrieb der Hochschulen zugrunde gelegt werden konnten. Da beide Richtungen in Halle ihren Mittelpunkt hatten, so konnte es nicht ausbleiben, daß sie aufeinanderstießen.

1723 wurde Wolff aus Halle vertrieben. In demselben und in den folgenden Jahren erschien eine Flut von *Streitschriften* gegen und für ihn. Bekanntlich ist der Kampf gegen Wolff zunächst vom Pietismus ausgegangen, aber bezeichnenderweise verband sich dieser alsbald mit der durch Thomasiaus begründeten Richtung der Philosophie und die philosophischen Hauptgegner Wolffs kamen aus diesem Lager. Zumal Buddeus übernahm die Führung, neben ihm ist aber auch Rüdiger zu nennen; beider Anhang wirkte kräftig mit.

Im Vordergrund stehen dabei natürlich die religiösen Fragen, aber da die verschiedene Stellung zur Religion überhaupt den Unterschied dieser Richtungen vor allem kennzeichnet, so greift das tief in die eigentlichen Fragen der Philosophie ein. Wie es nicht anders sein konnte, wurden in dem Streite hin und her alle möglichen Einzelheiten vorgebracht, die keine allgemeinere Bedeutung haben. Sehen wir aber auf den Kern, so handelt es sich in der Tat um die verschiedene Auffassung über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie und im weiteren auch zur Religion. Thomasiaus hatte beiden Wissenschaften verschiedene Wege gewiesen und daher die Grenzen der Philosophie enger gezogen; Leibniz und in seinem Gefolge Wolff wollten dagegen von dem Rechte der Philosophie nicht lassen, auch die religiösen Wahrheiten von ihrem Standpunkte aus so weit möglich zu durchdringen. Das Übergreifen der Philosophie in die Theologie und der Anspruch der Philosophie, auch die theologischen Prinzipien entscheidend zu bestimmen, war ein Hauptgegenstand dieses Streites. Er erregte an zahlreichen Hochschulen leidenschaftliche Erörterungen und mehrfach mußten die Regierungen einschreiten. Die Grundstellung beider Seiten kommt dabei deutlich zum Ausdruck: auf der einen Seite letzthin das Fortwirken der Lehre von der doppelten Wahrheit, daher die ängstliche Beschränkung der philosophischen Fragestellungen und das Bemühen, die

Theologie als eine reine Offenbarungswissenschaft mit eigener Grundlage aufrechtzuerhalten; auf der andern die unbedingte Überzeugung von der Einheit aller Wahrheit und der Mut des philosophischen Denkens, sich auch an die höchsten Fragen heranzuwagen. Dort soll letzthin die Erfahrung das einzige Feld sein, auf dem sich die menschliche Wissenschaft betätigen darf, hier herrscht die Entschlossenheit der Spekulation, die durch die Entwicklung neuer Prinzipien über die Erfahrung hinaus in das Transzendente vordringen will.

Insbesondere geht der Streit dabei um zwei Gedanken, durch die Leibniz vor allem die Philosophie bereichert hatte und die in Wolffs Lehre, manchmal vielleicht in einer etwas veräußerlichten Gestalt, entscheidend fortwirkten, die Lehre von dem Satz des Grundes und von der prästabilierten Harmonie. Sie erregen besonders den Anstoß der Gegenseite und dienen überall dazu, Wolff und seine Lehre der Immoralität und des Atheismus zu bezichtigen. Man gibt ihnen dabei eine Deutung, daß die menschliche und göttliche Freiheit nicht mit ihnen zusammen bestehen kann, sondern alles Geschehen in seinem Zusammenhang notwendig bestimmt ist. Man versteht Wolffs Lehre als Fatalismus, und wo dieser herrscht, kann es weder Moral noch Religion geben. Auch hierbei ist der grundsätzliche Gegensatz der Richtungen deutlich; auf der einen Seite will man alle Verhältnisse der Wirklichkeit denkend durchdringen, wozu eben der Satz vom Grunde das große Mittel an die Hand gab; auf der Gegenseite will man eine letzte irrationale Gegebenheit anerkennen und sichern, die in der Freiheit des göttlichen und menschlichen Willens liegt.

Dieser Streit hat Wolff und der Verbreitung seiner Lehre nichts geschadet. Im Gegenteil hat diese eigentlich erst von da an ihren rechten Siegeszug angetreten. Sie setzte sich immer mehr in dem Lehrbetrieb der meisten Hochschulen durch, überall in starkem Kampfe gegen die ältere Richtung. Wolffs Schriften fanden eine ungeheure, durch die Höhe ihrer Auflagenziffern gekennzeichnete Verbreitung. Und er selber ging jetzt dazu über, sein ganzes System noch einmal und ausführlicher in lateinischer Sprache darzustellen, um sich von der Stellung eines deutschen zu der eines europäischen Philosophen zu erheben. Der Zusammenhang seines Denkens mit der Scholastik wird dabei vielleicht noch deutlicher, dafür ist manches von der unmittelbaren Lebendigkeit, die die deutschen Schriften auszeichnet, verlorengegangen, und allmählich gewinnt sein System härtere und dogmatischere Formen. Da er die systematische Ganzheit nicht sowohl in der Tiefe der Prinzipien, sondern in der Vollständigkeit des sachlichen Gehalts sucht, so schwellen seine Werke immer mehr auf, und er hat dadurch seinem Ruhme schließlich vielleicht eher geschadet. Immerhin ist

es der letzte Versuch eines einzelnen Denkers, das Ganze der Wissenschaften in einem Zusammenhang darzustellen. Bis gegen die Mitte des Jahrhunderts kann man wohl von einer immer weiteren Ausbreitung der Wolffschen Philosophie reden.

Aber auch die *G e g e n b e w e g u n g* ruhte nicht, und unbeschränkt und unwidersprochen ist die Herrschaft Wolffs niemals gewesen. Die beiden Richtungen scheinen sich vielmehr im Ringen miteinander zu kräftigen, und so kommt auch die andere Seite in diesen Jahrzehnten zu nicht unbedeutenden Leistungen. Man begnügte sich hier keineswegs mit der bloßen Verneinung, sondern man war bemüht, der Verbreitung des Wolffschen Systems dadurch besonders wirksam zu begegnen, daß man ihm systematische Werke entgegengesetzte. Besonders bezeichnend ist dabei, daß man jetzt auch hier dazu überging, die alte *Philosophia prima*, die Grundwissenschaft der Philosophie, zu erneuern. Die von Thomasius und Buddeus gelegten Grundlagen genügten nicht mehr, und man suchte nunmehr eine neue Begründung, die den gesteigerten wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht würde. Man kann darin ein gewisses Zurücklenken in die Bahnen der scholastischen Philosophie erblicken, aber freilich ist der Inhalt dieser »Grundwissenschaft« ein ganz anderer als dort. Sie wird nicht als *Ontologie*, also als Lehre von dem Seienden, vorgetragen, sondern als *Logik* oder Lehre vom Erkennen. Daß aller Philosophie eine Besinnung auf die Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis vorausgehen müsse, war ja schon durch Locke und durch Thomasius' anthropologischen Ausgangspunkt nahegelegt. Der Streit gegen Wolff und der gegen diesen erhobene Vorwurf, daß er die Grenzen der menschlichen Erkenntnis unberechtigt erweitere, mußte besonders zu einer solchen Besinnung auffordern. In diesem Sinne sind Gelehrte wie *S y r b i u s* und *Johann Jakob L e h m a n n* in Jena, die wir dem Kreise des Buddeus zurechnen dürfen, und ein Schüler Rüdigers in Leipzig, *Adolf Friedrich H o f f m a n n*, bemüht, systematische Darstellungen der Philosophie auf der Grundlage einer neuen erkenntnistheoretischen Logik zu schaffen. Unter ihnen sind die Schriften des *Syrbius*, der ein recht selbständiger Denker war, schon älter und gleichzeitig mit den frühesten Schriften Wolffs.

Keiner von diesen hat sich gegenüber dem vordringenden Einfluß Wolffs durchsetzen können. Das gelang erst einem Schüler des genannten Hoffmann, dem Leipziger Professor *Christian August C r u s i u s*. Seine in den vierziger Jahren des Jahrhunderts erschienenen Werke müssen als die Krönung der Bewegung angesehen werden, die mit Thomasius ihren Anfang nahm. Seinem Einfluß ist es gelungen, die jetzt allerdings schon schwächer gewordene Werbekraft des Wolffschen Systems zu brechen,

wodurch allerdings die Philosophie die feste systematische Form überhaupt einbüßte. Crusius hat, wenn wir von Wolff absehen, seit Buddeus zum erstenmal eine große Schule um sich sammeln können, die jetzt eine junge, vordringende Macht gegenüber dem altgewordenen Wolffianismus darstellte. Seine Lehre muß auf jeden Fall als der wichtigste und nunmehr entscheidende Gegenschlag des philosophischen Irrationalismus gegen die rationale Richtung gelten ¹⁾.

In Crusius' Lehre finden die von Thomasius ausgehenden und in dem Streit um Wolff besonders verstärkten philosophischen Antriebe ihren systematischen Abschluß. Auch Crusius steht dem Pietismus nahe, er ist noch besonders von Bengel angeregt, aber zugleich hat er als Angehöriger der nächsten Generation auch Wolff gegenüber eine unbefangene Stellung, und manches hat er ohne weiteres von ihm übernommen. Der Einfluß Wolffs war eben noch so groß, daß eine systematische Darstellung der Philosophie, wie sie Crusius erstrebte, in manchem unwillkürlich in seine Bahnen gezogen wurde. Aber in den entscheidenden Grundgedanken hebt sich Crusius deutlich von Wolff ab, und wir müssen in ihm innerhalb des 18. Jahrhunderts den Hauptvertreter einer Lehre erblicken, welche die volle Irrationalität des Daseins aufrechterhalten und seine Realität nicht in bloße Begriffe auflösen wollte. Er unterscheidet zu diesem Zwecke entschieden zwischen Wesen und Existenz der Dinge. Nur das Wesen kann durch den Begriff erfaßt werden, die Existenz dagegen ist durch Raum und Zeit bedingt und entzieht sich solcher begrifflichen Bestimmung. Sie ist vielmehr dasjenige, wodurch der Gegenstand außerhalb des Gedankens, also in seiner außerlogischen Gegebenheit, besteht. Auf diese nicht begriffliche und durch den Begriff nicht zu durchdringende Realität legt Crusius den größten Wert, und zwar ebensowohl mit Bezug auf die Wirklichkeit der Erfahrung, wie ganz besonders auch mit Bezug auf das Transzendente. In aller Erkenntnis muß etwas vorausgesetzt werden, das als schlechthin gegeben anzuerkennen ist, und das der Begriff niemals zu erreichen vermag. So auch in der Religion, wo der eigentliche reale Gehalt uns gleichfalls nur durch unmittelbare Erfahrung, die hier als Offenbarung erscheint, kundgemacht werden kann.

Dieser Irrationalismus findet dann bei Crusius in der Lehre vom Menschen einen bezeichnenden Ausdruck. Auch hier setzt er die durch Thomasius eingeleitete Betrachtungsweise fort und erklärt den Willen als das Grundvermögen des Menschen. Auch dabei kommt es ihm darauf an, die

1) Über Crusius' Philosophie vgl. mein Buch Kant als Metaphysiker 1924, S. 52—81 und Heinz Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III, 3) 1926.

letzte, eben im Willen liegende Realität vor der Herrschaft des Begriffs zu sichern. Hier fließen die in dem Streit um Wolff vor allem aufgeregten moralischen und religiösen Gedanken ein. Die Freiheit des Willens darzutun, ist das wichtigste Anliegen der Lehre des Crusius. Um ihretwillen unternimmt er jene Erörterungen über den Satz vom Grunde, die lange Zeit fast allein beachtet wurden. Ihre Absicht ist keine eigentlich logische — in dieser Hinsicht bieten sie kaum etwas Neues —, sondern eine moralische. Crusius will nachweisen, daß der Satz vom Grunde eine verschiedene Bedeutung hat und in verschiedenem Sinne gebraucht werden muß, je nach dem Gebiete, auf das er angewandt wird. Insbesondere unterscheidet Crusius dabei die physische und die moralische Existenz und legt dar, daß der Satz in beiden eine verschiedene Bedeutung hat. Daher scheint es unmöglich, ihn als das letzte Erkenntnisprinzip anzunehmen und ihm eine schrankenlose Geltung zuzuschreiben. Indem auch Crusius wie später Kant die Grenzen der Erkenntnis beschränkt, gewinnt er für Moral und Religion Platz, welche im Sinne der christlichen Lehre die Freiheit sowohl des göttlichen wie des menschlichen Willens fordern. Das moralische Gesetz und die Offenbarung müssen als ursprüngliche, irrationale Gegebenheiten anerkannt werden, an denen unsere Erkenntnis eine unübersteigliche Schranke findet.

Niemand hat so scharf wie Crusius die beiden Bereiche des Rationalen und des Irrationalen getrennt, die innerhalb der Geistesbewegung des 18. Jahrhunderts einander gegenüberstehen, und auf deren Wechselspiel vor allem die geistige Bewegung der Zeit beruht. Crusius muß daher als einer der wichtigsten Denker der Zeit betrachtet werden, da gerade die Spannungen des Jahrhunderts in seiner Lehre einen deutlichen Ausdruck finden. Wir sahen zuvor, daß diese Trennung von Wissen und Glaube, von theoretischer und praktischer Stellung zur Welt, letztthin auf die Lehre von der doppelten Wahrheit zurückging, und so ist es bezeichnend, daß auch Crusius diese Lehre aufgreift, wenn er ihr auch nur eine beschränkte Bedeutung zugestehen will. Die objektive oder metaphysische Wahrheit kann auch nach ihm nur eine sein; er ist zu sehr systematischer Denker, um dies zu leugnen, und der Drang der Zeit nach Einheit des Weltverständnisses zu stark. Dagegen kann nach ihm der Satz von der doppelten Wahrheit sehr wohl für die subjektive oder logische Wahrheit gelten, indem unser Verstand Regeln der Wahrheit besitzt, die nur in der Philosophie, nicht aber in der Theologie Anwendung finden.

Mit dem Jahre 1750 hat Crusius seine philosophische Schriftstellerei beschlossen und ist ganz zur Theologie übergegangen. Im Jahre 1754 starb Wolff. So findet um die Mitte des Jahrhunderts der zweite Akt in der Ent-

wicklung der deutschen Philosophie während des Zeitalters der Aufklärung sein Ende. Sein Gehalt ist durch den Streit der beiden Richtungen und ihre dadurch bestimmte, immer vollständigere systematische Ausprägung gegeben.

6.

Bis hierher ist die Entwicklung der deutschen Philosophie im wesentlichen durch Antriebe des eigenen Geistes bestimmt. Die Anregungen von Descartes und Locke am Ende des vorangehenden Jahrhunderts waren gewiß wichtig, aber der deutsche Geist setzte sich doch in einer selbständigen Weise mit ihnen auseinander und war weit entfernt, einer Ausländerei zu verfallen. Insbesondere das Hauptanliegen, das die deutsche Philosophie in ihren herrschenden Richtungen bis zur Mitte des Jahrhunderts beseelte, die Sicherung der Religion und Moral gegenüber den Ansprüchen der Wissenschaft, ist durchaus selbständig und weder in seiner Fragestellung noch in seiner Lösung der westeuropäischen Philosophie in dieser Gestalt eigen. In demselben Sinne wirkte auch die platonisch-stoische Weltanschauung von C u d w o r t h , dessen großes Werk 1733 der deutschen Welt durch eine lateinische Übersetzung des Theologen Mosheim vermittelt wurde. Bei seiner weiten Verbreitung muß es als eine eigene Geistesmacht in diesen Jahrzehnten anerkannt werden. Auch dieses Unternehmen sollte der Sicherung der Religion gelten. Gegen solche Mächte kamen die frühen Ansätze zu einer weitergehenden Aufklärung (Edelmann und andere) während dieser Jahrzehnte noch zu keiner Wirkung. Darüber hinaus führten am Ende des Abschnitts die Einwirkungen des Deismus, deren Anfänge etwa durch die Übersetzung von T i n d a l s Christentum so alt als die Welt (1741) und R e i m a r u s' Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (1754) bezeichnet werden.

Von der Mitte des Jahrhunderts an setzt dagegen eine neue philosophische Bewegung ein. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Schulgesetze, die, wie wir sahen, zuletzt auf die Anregungen des Thomasius und des Leibniz zurückgingen, sich nunmehr verwischen und dadurch jene Philosophie entsteht, die ohne feste Bindung an systematische Grundsätze vor allem eine Wirkung auf weitere Kreise sucht. Den Beginn dieser Vermischung der Schulen kann man ziemlich genau datieren, denn er liegt in der Entwicklung des einflußreichen Jenaer Professors D a r j e s ¹⁾. Dieser war zuerst ausgesprochener Wolffianer, hatte deshalb auch Angriffe von seiten der Theologen zu erdulden gehabt, indem er sich für die Anwendung der mathematischen Methode in der Philosophie und die schran-

1) Vgl. über ihn mein Buch Die Philosophie an der Universität Jena 1932, S. 105—17.

kenlose Geltung des Satzes vom Grunde einsetzte. Aber schon in seinen *Elementa metaphysices* (1743/44) äußert er gewisse Bedenken gegen dieses Prinzip, und in einer Abhandlung seiner »Philosophischen Nebenstunden« (1749) unterzieht er es, sicherlich unter dem Einfluß von Crusius, einer Kritik, um seine Geltung zugunsten der sittlichen Freiheit einzuschränken. Eine wirkliche Neugestaltung des Systems vermochte Darjes aber nicht durchzuführen, dazu reichte seine gedankliche Kraft nicht aus. Er eröffnete damit das Zeitalter des wahren Eklektizismus und zugleich der Popularphilosophie, das in freier Auswahl die philosophischen Gedanken aufgriff, wo es sie fand, ohne sich allzu große Sorgen um ihre letzte systematische Rechtfertigung zu machen.

Die Grundsätze der Philosophie verlieren damit ihre Festigkeit, sie werden frei beweglich und in mannigfacher Weise hin und her gewandt. Entscheidend bleibt der Gegensatz von Crusius gegen Wolff, und deren beider Schulen bestehen natürlich fort. Aber die lebendige Bewegung der Philosophie vollzieht sich in immer neuen Versuchen, beider Grundsätze aneinander anzugleichen oder irgendwie ihr wechselseitiges Recht zu bestimmen. Eine sichere neue Haltung wird aber zunächst nicht gewonnen. Die Jugendschriften *Kants* aus den fünfziger und sechziger Jahren geben ein gutes Bild des damaligen Zustandes.

Es konnte nicht ausbleiben, daß auf diesem erschütterten Boden der *Einfluß des Auslandes* wieder erneut Fuß faßte. Erst jetzt setzen Entwicklungen ein, die zum Teil wirklich zu einer Überfremdung des deutschen Geistes führten, die man fälschlich manchmal der Aufklärung überhaupt vorwirft. Dabei ist dieser Einfluß, wie schon eingangs angedeutet, sehr mannigfaltig und in seinen einzelnen Zügen nicht immer leicht zu unterscheiden. Die eigentlich gebende Geistesmacht ist für diese Zeit England, nachdem die selbständige französische Philosophie im 17. Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Die englische Philosophie der Zeit entwickelt sich aber selber weiter, und ihr Einfluß ist deshalb keinesweg ein einheitlicher. Vor allem aber wirkt sie auf zwei Wegen nach Deutschland hinüber, unmittelbar und durch die Vermittlung der unter englischem Einfluß stehendem französischen Denker. Diese nicht mehr selbständige französische Philosophie entfaltet sich endlich auf zwei deutlich getrennten Stufen, von denen die erste unter der Führung von Voltaire und daneben von Maupertuis steht, die zweite in der Enzyklopädie ihren geistigen Ausdruck findet. All dies wirkt nun teils nacheinander, teils nebeneinander auf den deutschen Geist, der sich in der Unsicherheit seiner eigenen weltanschaulichen Lage allen Einflüssen manchmal fast vorbehaltlos öffnet. Ein ungefähres Urteil über den Beginn jeder dieser Wir-

kungen kann man sich nach dem Jahre bilden, in dem der betreffende Schriftsteller ins Deutsche übersetzt wurde, wobei allerdings zu beachten ist, daß die Kenntnis des Französischen in Deutschland sicher viel weiter verbreitet war als die des Englischen, und das französische Schrifttum daher weniger nach einer Übersetzung verlangte. Eine Übersetzung beweist, daß der Schriftsteller bereits eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, und sie dient seiner nachhaltigen Verbreitung.

Im großen und ganzen kann man wohl drei Schichten unterscheiden, deren Anfänge in der Hauptsache zeitlich einander folgen, wenn sie dann auch nebeneinander fortwirkten. 1. Am frühesten, schon in den vierziger Jahren, kam der Einfluß der neuen Welterklärung Newtons zur Geltung. Damals bereits machte Knutzen den Studenten Kant auf den großen englischen Physiker aufmerksam. Mairan's Ernennung zum Präsidenten der preußischen Akademie (1746) mußte dem Einfluß der neuen Wissenschaft gleichfalls dienen. Auch Voltaires Schriften, die sich in dieser Zeit verbreiten, traten für Newton ein. Dies führte zu einer ausgesprochen wissenschaftlichen Richtung, die später auch durch d'Alemberts Positivismus mit beeinflußt wurde. Die Zeit wurde dadurch gezwungen, sich erneut mit den Grundsätzen der Naturlehre auseinanderzusetzen, während man sich bis dahin mit den Auffassungen begnügt hatte, die aus dem 17. Jahrhundert überkommen waren. Die phänomenalistische Auffassung der Natur, wie sie Newton im Gegensatz zu der metaphysischen von Descartes und Leibniz vertrat, ist hier bedeutsam. 2. Daran schloß sich, besonders seit der Mitte der fünfziger Jahre, der breite Einbruch der englischen Gefühlslere in Moral und Ästhetik, zum Teil verbunden mit psychologistischen Gedanken in der Erkenntnislehre. Auch hier verbanden sich englische Einflüsse, bei denen besonders Shaftesbury, Hutcheson und Hume wichtig sind, mit französischen, für die Diderot und seit den sechziger Jahren natürlich besonders Rousseau zu nennen sind. 3. Darüber hinaus führte endlich der Materialismus einiger französischer Enzyklopädisten. Eine Schrift von Lamettrie war schon anfangs der fünfziger Jahre ins Deutsche übersetzt, eine von Helvetius 1760; 1770 erschien Holbachs System der Natur und wurde 1783 ins Deutsche übersetzt.

Neben diesen zahlreichen und recht verschiedenartigen Einwirkungen des Auslandes bestehen die älteren Schulen fort, und die deutsche Philosophie der Zeit ist deshalb ein ziemliches Gewirr mannigfaltiger Richtungen. Immerhin heben sich gewisse Linien heraus, sie bestimmen die Philosophie etwa in dem Menschenalter von 1750—1780, bis dann durch Kants kritisches Werk eine ganz neue Wendung eintrat.

1. Die Grundlage bildet wohl noch immer die Wolffsche Philosophie. Sie wird durch einflußreiche Lehrer vertreten, unter denen besonders Baumgarten zu nennen ist. Bekanntlich legte Kant noch bis in die neunziger Jahre Baumgartens Lehrbücher seinen Vorlesungen zugrunde. Das System verknöchert dabei freilich mehr und mehr; es drängt sich in kurzen Paragraphen zusammen, die manchmal kaum mehr als Begriffsbestimmungen geben, so daß solche Lehrbücher öfter geradezu an die der Scholastik aus dem 17. Jahrhundert erinnern. Aber je inhaltsärmer sie selber waren, um so mehr gaben sie dem Lehrer Gelegenheit, in freier Erörterung eigene Gedanken anzuschließen. Sie sind daher oft sicherlich nicht mehr als ein Rahmen gewesen, in den die mannigfaltigen geistigen Inhalte der Zeit einströmen. Immerhin wirken auch die Wolffianer selber fort; an mancher Universität können wir verfolgen, wie bis in die siebziger und achtziger Jahre hinein der Lehrbetrieb in der Hauptsache durch Philosophen Wolffscher Herkunft vertreten wird. Auch Darjes lebte bis 1791. Wie er, so werden freilich auch die andern Wolffianer sich den Einflüssen der Zeit nicht ganz haben entziehen können, und eine Auflockerung des systematischen Gefüges wird man bei ihnen allen annehmen dürfen.

2. Aber auch der Erfahrungssstandpunkt, den zuerst Thomasius in Deutschland eingeführt hatte, wirkt fort, und ihm kommen zunächst die neuen Anregungen vor allem zugute. Er wird durch Newton, Maupertuis und d'Alembert zu einem wissenschaftlich unangreifbaren Positivismus und Phänomenalismus fortgebildet, und er erhält durch die psychologistische Erkenntnislehre eines Hume eine neue und geistvolle theoretische Grundlage. Er setzt sich deshalb besonders in den Naturwissenschaften durch, die mit den alten philosophischen Begriffen nichts mehr anfangen können, und er wird von solchen Denkern vertreten, die den Naturwissenschaften nahe stehen. Es sind hier etwa Knutzen, Lambert, auch der Mathematiker Euler zu nennen. Dieser Standpunkt geht dann ohne feste Grenze in den Psychologismus über, wie er etwa in Deutschland von Tetens und andern vertreten wird. Die starken psychologischen Neigungen der späteren Aufklärung sind bekannt; sie finden, allerdings etwas verspätet, in Moritz' Magazin zur Erfahrungsseelenkunde (1785—93) einen Mittelpunkt. Damit verbindet sich dann eng die englische Gefühlsmoral, die durch Männer wie Garve, Engel und zahlreiche andere verbreitet wird. Besonders die zwanglose Erörterung sittlicher Fragen meist unter psychologischen Gesichtspunkten und in einer freien, schriftstellerisch gefälligen Form wirkt auf weiteste Kreise und übt bekanntlich auch einen nachhaltigen Einfluß in der schönen Literatur aus.

3. Zwischen diesen beiden Richtungen bildet sich die Schulphiloso-

sophie fort. Sie beherrscht durch bequeme Handbücher weithin den Unterricht. Hier sind Männer wie Eberhard, Feder und Platner zu nennen. Ihr Standpunkt ist häufig anthropologisch begründet und sie geben daher weithin der psychologischen Betrachtungsweise nach. Aber die Metaphysik wird deshalb keineswegs aufgegeben, und an einer objektiven, im Denken zu erfassenden Realität wird festgehalten. Empirismus und Rationalismus stehen daher einigermaßen unverbunden nebeneinander, ein deutlicher Ausdruck des damaligen philosophischen Geistes, in dem die Gegensätze von Wolff und Crusius zum Ausgleich gekommen sind und man allen, auch den entgegengesetzten Denkrichtungen gerecht werden will. Ein solches Handbuch — besonders Platners »Philosophische Aphorismen« waren sehr beliebt —, dem Unterricht zugrunde gelegt, bot viel Freiheit zu mannigfaltigen, von den verschiedensten Standpunkten aus angesprochenen Erörterungen. Es mußte deshalb einer Zeit besonders genehm sein, in der irgendein maßgebliches philosophisches System nicht vorhanden war, und jeder Forscher und Lehrer seinen eigenen Weg suchte. Noch Fichte hat in Jena nach Platner gelesen, ein Beweis, was hier alles angeknüpft werden konnte.

4. Tieferen Geistern aber konnte ein solcher Zustand der Philosophie unmöglich genügen. In ihren Prinzipien unvermittelt und nur oberflächlich aneinander angeglichen, standen die entgegengesetzten Denkweisen nebeneinander. Sie hatten in Wolff und Crusius, zuvor in Leibniz und Thomasius, ihren bezeichnenden Ausdruck gefunden und gingen zuletzt bis auf den Gegensatz der *via antiqua* und *via moderna* in der scholastischen Schulphilosophie zurück. Was schon Leibniz gesucht hatte, eine in der Tiefe begründete Vermittlung, das mußte von neuem erstrebt werden. Sie konnte aber nicht durch äußerliche Angleichung, sondern nur durch einen Rückgang auf letzte und folgerichtig durchgeführte Grundsätze gewonnen werden. Und diese durften nicht einseitig sein, sondern es mußte das wechselseitige Recht beider Richtungen irgendwie zur Anerkennung kommen. Aus diesem Bemühen erwachsen eine Reihe eigentümlicher Gedankenbildungen; hier sind Ploucquet, Lambert und vor allem natürlich Kant zu nennen. Ploucquet arbeitet in der Hauptsache noch mit den alten Denkmitteln. Lambert kommt weiter, weil er ebenso wie Kant zugleich ganz auf dem Boden der neuen Newtonschen Naturlehre steht. Aber nur Kant hat das Ziel erreicht, weil er alle Anregungen seiner Zeit aufnahm, aber darüber hinaus noch einen ganz selbständigen Gedanken einführte. Er knüpfte wie Leibniz zugleich auch an den antiken Idealismus und damit an die große Linie der klassischen Philosophie an. Indem er den platonischen Ideenbegriff erneuert und damit zu einer eigentümlichen

Unterscheidung der intelligibeln und erscheinenden Welt gelangt, löst er die Fragen der Zeit, denn er gewinnt damit einen Begriff von solcher Tiefe, daß aus ihm als ihrer letzten Wurzel alle einander widerstreitenden Richtungen entfaltet werden konnten. Wenn Kant dabei von einer neuen Begründung der Wissenschaft und Metaphysik ausgeht, so ist sein letztes Ziel doch der Nachweis, daß Religion und Moral auch bei strengster Durchführung der wissenschaftlichen Grundsätze, ja gerade durch diese bestehen können. Er löst damit nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Frage, die von der Aufklärung in dem Gegensatz ihrer Richtungen gestellt war.

DIE AESTHETISCHE PROBLEMSTELLUNG.

Systematische Untersuchungen im Anschluß an ihre historische Entwicklung.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Mit der vorliegenden Abhandlung kehre ich nach zehnjähriger Pause wieder zu den ästhetischen Untersuchungen zurück, von denen ich in den Jahren 1920 bis 1926 eine Reihe veröffentlicht habe ¹⁾. Nach der, wie ich hoffe, nun endgültigen Auseinandersetzung mit der kantischen und neukantischen Fragestellung, die auf den folgenden Blättern zu finden ist, soll mit gleicher Grundsätzlichkeit und Prägnanz die Fragestellung Hegels und des 19. Jahrhunderts herausgestellt und kritisiert werden — um den Neubau der Ästhetik alsdann ebenso unbelastet wie gesichert aufrichten zu können.

Daß der von mir eingeschlagene Weg mühsam und umständlich erscheinen muß, weiß ich wohl. Dennoch werde ich ihn weiterverfolgen; denn ich bin von der Überzeugung durchdrungen, daß in der Philosophie weder die temperamentvolle *B e h a u p t u n g* noch die gewandte *D a r s t e l l u n g*, sondern einzig und allein die von wissendem Können geleitete *U n t e r s u c h u n g* weiterzuführen imstande ist. Nur wer sich vor der gesamten Überlieferung verantwortlich weiß, darf sich ungestraft über sie hinwegsetzen und dem eigenen Gedanken vertrauen.

1) Im Logos: Die ästhetische Sphäre. Das erste Kapitel einer Ästhetik (1920); Das Dekorative. Ein ästhetisches Kapitel (1921); »Ästhetizismen.« Prolegomenon zu einer jeden künftigen Ästhetik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1922). — In der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft: Philosophie und Dichtung (1920); Philosophie und Ästhetik (1925). — Dazu die in mein Buch »Friedrich Th. Vischer und das neunzehnte Jahrhundert« (1931) eingegangenen Abhandlungen über Fr. Th. Vischers Ästhetik (1924) und Robert Vischer (1925/26), die ursprünglich auch im Logos erschienen waren.

1. Die komplexe Problemstellung.

Hermann Lotze hat die Ästhetik als »die nachgeborene Schwester der Logik« bezeichnet ¹⁾. Diese Formulierung scheint für Deutschland zuzutreffen, insoferne das erste systematisch-ästhetische Werk, welches uns in der deutschen Philosophiegeschichte begegnet — die »Aesthetica« Baumgartens (1750) — aus einem logischen Bedürfnis heraus geschrieben wurde und eine Lücke im System der Leibniz-Wolffschen Philosophie auszufüllen bestimmt war. Aber man sollte nicht vergessen, daß ein bahnbrechender Kunstinterpret wie Winckelmann Baumgartens begeisterter Schüler gewesen ist ²⁾ und dieser also doch wohl auch in einem spezifisch künstlerischen Sinne zu bewegen und anzuregen verstand. Baumgarten gehörte einer jüngeren Generation an als Wolff. Als seine »Aesthetica« erschien, war Klopstock bereits mit den ersten Gesängen des Messias hervorgetreten, die Bremer Beiträge blühten, Gellert und Gleim befanden sich auf der Höhe ihres Könnens, der junge Lessing veröffentlichte seine ersten Arbeiten. Man wird also wohl sagen dürfen, daß sich auch die deutsche Ästhetik vor allem im Zusammenhang mit einer verheißungsvollen Neubelebung künstlerischen Schaffens und Genießens entwickelt hat. Baumgarten würde die Lücke im Wolffschen System nicht gesehen haben, wenn ihm das im 18. Jahrhundert neu erwachende künstlerische Interesse nicht die Augen für die ästhetische Bedeutung der *petites perceptions* geöffnet hätte.

Die Anfänge der französischen und englischen Ästhetik bestätigen die Richtigkeit dieser Auffassung. Die Entwicklung der französischen und englischen Literatur geht im 17. und 18. Jahrhundert der deutschen voran; ihr entspricht eine Ästhetik, welche keineswegs aus der Gedankenwelt Descartes' oder Bacons heraus »geboren« worden ist, wenn sie sich auch in der theoretischen Formulierung vielfach der von der vorhandenen Philosophie zur Verfügung gestellten Methoden und Begriffe bediente ³⁾.

Ich möchte ihre Problemstellung als *k o m p l e x* bezeichnen und verstehe darunter folgendes. Jeder Gegenstand heißt »komplex«, solange er nicht philosophisch begriffen ist. Beschäftigt sich also z. B. der Botaniker in seiner (nicht philosophischen, sondern einzelwissenschaftlichen) Weise mit der Pflanze, so ist seine Problemstellung eine »komplexe«, insofern er seinen Fragen den gesamten (philosophisch ungeklärten) Gegenstand zugrunde legt, auch wenn er etwas ganz Bestimmtes wissen will. Seine Problemstellung hört auf »komplex« zu sein, sobald er (philosophisch belehrt)

1) Geschichte der Ästhetik in Deutschland (1868), S. 10.

2) Vgl. Carl Justi, Winckelmann und seine Zeitgenossen (3. Aufl., 1923), I. Bd., S. 82 ff.

3) Vgl. Heinrich v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik (1886).

einsieht, daß er es als Botaniker keineswegs mit der »ganzen« Pflanze zu tun hat, sondern nur mit der Pflanze, insofern sie theoretische Probleme aufgibt. Die Pflanze gibt auch noch andere (z. B. ästhetische) Probleme auf; damit hat es der Botaniker nicht zu tun. Es ist zweifelhaft, ob die philosophische Belehrung von praktischem Wert für ihn ist. Da er von vornherein nur das theoretisch Faßbare in Frage stellt, kann er sich getrost an der umfassenden Gegenständlichkeit orientieren, zumal sie ins Unendliche theoretisch problematisch und fruchtbar ist. Aber es leuchtet ein, daß der Ästhetiker hier eine sehr viel schwierigere Stellung hat. Was er in Frage stellt, ist gerade nichts Theoretisches; gleichwohl stellt er seine Fragen nicht als Künstler, sondern als Denker. Hier rühren wir an die Grundschwierigkeit aller Ästhetik ¹⁾. Sie kann nur von der Warte der Philosophie aus gelöst werden, insoferne das philosophische System die rationale und die irrationale Problematik der Welt umfaßt ²⁾.

Nun behaupte ich, daß solche »komplexe« Problemstellung jeder beginnenden und werdenden Ästhetik eigentümlich ist. Die Ästhetik ringt am Anfang immer mit der wunderbaren Existenz von schön zu schauenden Gebilden schlechthin; es gibt Schönheit in der Welt und es gibt dafür begabte Menschen, welche solche Schönheit zu fassen, in Freiheit zu gestalten und anderen zu zeigen vermögen; diese ganze Sphäre einer fortgeschrittenen Kultur wird der Theorie zum Aufgabenfeld, nachdem sie hinreichend mächtig geworden ist, um den Geist in jeder Hinsicht zu bedrängen. Mit dem Wunder des Denkens, mit religiösem Ahnen und sittlichem Verhalten, mit der menschlichen Existenz überhaupt beschäftigt sich die Philosophie sozusagen von Haus aus; mit Schönheit und Kunstgestalt bekommt sie es zu tun, sobald diese Erscheinungen eine Mehrzahl von Kulturträgern bewußt zu bewegen beginnen. Und zwar ist die Philosophie zunächst ganz unfähig, diesen neuen Aufgabenbezirk auf bestimmte Grundfragen zu reduzieren und aus Elementen heraus zu beherrschen, wie sie etwa den Aufgabenbezirk des Denkens in der Logik beherrscht. Wo sie es gleichwohl nach dem Muster der Logik verfrüht versucht, da pflegt sie gerade an dem Wesentlichen ihres neuen Problemgebietes vorbeizudenken. Sie muß erst einmal »kennen lernen«, worum es sich handelt, ehe sie es wagen darf, »erkennen« zu wollen, worauf Schönheit und Kunst grundsätzlich beruhen. Deshalb ist es ein Zeichen von guter und hoffnungsvoller Ästhetik, wenn die Probleme zunächst in philosophisch naiver Weise — alle

1) Für die Religionsphilosophie gilt dasselbe.

2) Vgl. meine Abhandlung »Philosophie und Ästhetik«, Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. 20.

»komplexe« Problemstellung ist naiv! — »komplex« gestellt und die Erscheinungen von Kunst und Schönheit ohne weitere Umstände theoretisch in Angriff genommen werden, wo und wie auch immer sie sich zeigen. Nicht aus der Kraft und Klarheit des Begriffes, sondern aus der Bildsamkeit und Helle der künstlerischen Anschauung heraus wird die Ästhetik »geboren«. Dabei bleibt das spezifisch Philosophische zunächst lange Zeit ungeklärt und verworren; die Problemstellung ist ohne philosophische Bestimmtheit, was selbstverständlich nicht ausschließt, daß nach ganz bestimmten Details gefragt wird. Im Gegenteil.

Was für die Entwicklung der Ästhetik im Ganzen gilt, zeigt sich gewiß auch heute noch an dem persönlichen Entwicklungsgang einzelner Ästhetiker. Die wenigsten (und ganz gewiß nicht die besten) werden auf dem Wege logischer Studien zu ihrem Aufgabenfeld gekommen sein. Für die Mehrzahl trifft gewiß zu, daß die künstlerische Anschauung am Anfang der theoretischen Bemühungen stand. Und womit beschäftigt sich der junge Ästhetiker in seiner ersten Zeit am liebsten? Selbstverständlich mit jenen Kunsterscheinungen, die sein Gemüt am meisten erregen und bedrängen: mit den starken ästhetischen Affekten, mit den großartigsten und komplexesten (das heißt in diesem Falle: auch theoretisch und religiös stark befrachteten) Gebilden hoher Kunst, etwa mit Michelangelo und Shakespeare. Nicht anders haben es die ersten bahnbrechenden Ästhetiker der Neuzeit gemacht. Ich erinnere an Shaftesbury und Lessing. Es scheint mir bezeichnend, daß Lessing seinen genialen Blick keineswegs auf die elementarsten ästhetischen Erscheinungen richtete (wie es der Philosophie eigentümlich ist), sondern auf höchst komplexe Gebilde: den Laokoon und das Trauerspiel. Trotzdem hat er für die Ästhetik unvergleichlich mehr geleistet als Baumgarten.

Der Hinweis auf Lessing zeigt vielleicht am besten, was mit der »komplexen« Problemstellung gemeint ist. Wenn ich sage: die ursprüngliche und anfängliche Problemstellung ist in der Ästhetik immer komplex, so verstehe ich darunter keineswegs etwas Verschwommenes und Unwissenschaftliches. Der Dichter Lessing hatte einen schärferen und helleren Verstand als der Philosoph Baumgarten; sein Denken läßt an Wissenschaftlichkeit nichts zu wünschen übrig. Trotzdem entwickelten sich seine ästhetischen Gedanken im naiven Verkehr mit dem philosophisch ungeklärten Gegenstand; sie setzen ihn in der ganzen Fülle seiner Fragwürdigkeit voraus und bleiben in dieser Hinsicht komplex wie das Kunstwerk selbst. Deshalb fällt es so schwer, »Lessings Ästhetik« systematisch darzustellen oder auch nur ihre Grundlinien philosophisch festzulegen. In solchem Sinne bleibt Lessing »unklar«; ja er erscheint verworren, sobald man seine komplexe Pro-

blemstellung in philosophischer Weise in eine ästhetische Prinzipienlehre umzudenken versucht.

Auch Schiller würde sich niemals von der komplexen Problemstellung entfernt haben, wenn die Ästhetik nicht inzwischen durch Kant eine entscheidende Wendung erfahren hätte. Im 19. Jahrhundert mag auf den Dichter Otto Ludwig hingewiesen werden, der von Kant unbeeinflusst blieb. Aber auch die sämtlichen anderen »Künstler-Ästhetiker« gehören hierher. Delacroix und Rodin wußten, was sie wollten; der Philosoph kann von ihnen lernen, wenn er die komplexe Art und Weise ihrer Problemstellung zu berücksichtigen versteht. Denn freilich: nachdem die Ästhetik einmal als philosophische Disziplin ihre komplexe Grundstufe überwunden hat, darf der Philosoph nicht mehr ohne weiteres auf dieselbe zurückkehren; es ist ihm nicht mehr gestattet, naiv zu sein. Nur dem Künstler ist es noch erlaubt, sich in theoretischer Weise mit den komplexen Gebilden einfach auseinanderzusetzen, die »seine Welt« ausmachen und mit denen er ringt — wenn sich sein Genius von einem theoretischen Klärungsversuch eine Förderung verspricht. Der Philosoph wird dann immer aufmerksam hinhorchen; denn wo der Künstler wirklich zum rationalen Ausdruck durchbricht, da gibt er dem philosophisch fortgeschrittenen Ästhetiker einen bedeutsamen Wink. Aber nachahmen darf der Philosoph die Mitteilungsweise des Künstlers nicht: sie wird in seinem Munde zum unwissenschaftlichen Gestammel, zum ästhetenhaften Gerede, bestenfalls zu einer Kunsttheorie, die der wahre ästhetische Prinzipienlehrer als bloße »beschreibende Charakteristik« rasch durchblättert und unbefriedigt zur Seite schiebt.

Trotzdem steckt in der komplexen Problemstellung etwas Ewiges, zu dem die Ästhetik immer wieder zurückkehren muß. Dieses Ewige liegt allerdings nicht in der philosophisch ungeklärten Methode, die (wie ich im folgenden zeige) überwunden wurde. Aber es liegt in der unendlichen Fülle des Gegenstandes selbst, an den sich der naive Ästhetiker in seliger Unbefangenheit ohne weiteres heranmacht! Der schöne Gegenstand, das Kunstwerk, seine Schöpfung und sein Genuß sind ins Unendliche problematisch und philosophisch fragwürdig: diese Fülle wird nur allzu leicht in ein bestimmtes Schema gezwängt oder in einer bestimmten Richtung festgelegt, sowie sich die Problemstellung präzisiert. Der naive Ästhetiker hat es doch immerhin mit der ganzen Schönheit und mit den vollen Gebilden hoher Kunst zu tun, wenn er auch diese Unendlichkeit nicht philosophisch zu beherrschen versteht! Der fortgeschrittene Systematiker dagegen weiß sich hier zwar sehr viel besser zu helfen; er befaßt sich nur mit den Prinzipien des im engeren Sinne »Ästhetischen«, die er

abstrahierend herausarbeitet; aber wo bleibt das *Insgesamt* dessen, was Rembrandt schuf und woran Beethoven sein Leben setzte?

Die ästhetische Problemstellung mußte sich wandeln und ihre naive Grundstufe mußte verlassen werden. Aber mit der vollen und ganzen Gegenständlichkeit, mit welcher es die Ästhetik *zuerst* zu tun gehabt hat, wird sie es auch *zuletzt* wieder zu tun haben müssen. Eine Ästhetik, die nicht darin gipfelt, daß sie die komplexe Schönheit hoher Kunst — Michelangelo und das Trauerspiel! — philosophisch zu begreifen versteht, ist keine wahre Ästhetik. Möchte der Ästhetiker also am Ende seiner Arbeit mit Goethe sagen können: Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle!

2. Die kritische Problemstellung.

(Erste Untersuchung.)

Die kritische Problemstellung mußte für das Ganze der Philosophie durchgeführt worden sein, ehe sie für die Ästhetik Bedeutung gewinnen konnte. Ihre Anfänge reichen weit zurück, insofern überhaupt eine zweifelnd überprüfte und mit Rücksicht auf die allgemein anzuerkennende Wahrheit geregelte Erkenntnis angestrebt wurde. Als Ansatz für die Ästhetik jedoch kommt sie erst seit *Kant* in Betracht, der das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis auf eine neue Weise klärte, indem er die Metaphysik (d. h. die gesamte Philosophie in ihrem umfassendsten Sinne) der Kritik unterwarf. Im Anschluß an das im ersten Kapitel Gesagte läßt sich seine Leistung, die gerade in dieser Hinsicht zu den größten europäischen Geistestaten gerechnet werden muß, folgendermaßen umschreiben. *Kant* sah ein, daß die Problemstellung der Metaphysik eine komplexe ist, und er unternahm es, sie zu analysieren. Sein Bestreben ging dahin: die theoretischen Zusammenhänge, auf welchen wissenschaftliche Erkenntnis in der strengen Bedeutung des Wortes beruht, aus den komplexen geistigen Gebilden der Metaphysiker herauszupräparieren und für sich zu erfassen. Es zeigte sich, daß diese theoretischen Zusammenhänge von einem »Anderen« zu unterscheiden sind, mit welchem sie sich in der Metaphysik gleichwohl verbinden.

Nachdem die Erkenntnis einen kritisch geklärten Begriff von sich selber gewonnen hat und feststeht: alle Theorie wird prinzipiell »möglich« durch selbstbewußte (»ich denke«) Verknüpfung (»Synthesis«) von unterscheidbaren Momenten (einem »Einen« »und« einem »Anderen«) — läßt sich rückblickend sagen: *nur* die Erkenntnis selbst vermochte sich in dieser Weise zu kritisieren und einen Begriff von sich selber zu fassen. Sie allein konnte

ja — konsequent zu Ende gedacht — ein »Eines« (in diesem Falle: sich selbst) in Unterschied zu einem »Anderen« setzen! Da jedoch die Einsicht in dieses ihr grundsätzliche Tun nicht die Grundlage, sondern das Ergebnis von Kants Untersuchungen war, so konnte sein Weg unmöglich ein geradliniger sein. Eine lange Reihe von sich vielfach kreuzenden und durchdringenden Unterscheidungen und Verbindungen mußte vorangehen, ehe die *l e t z t e* Unterscheidung des Theoretischen (Rationalen) auf der einen und des Atheoretischen (Irrationalen) auf der anderen Seite getroffen werden konnte. Kant selbst kam dieses Resultat kaum mehr zugute; er blieb in vorletzten Distinktionen stecken, die alle *i n n e r h a l b* der theoretischen Sphäre berechtigt und sogar nötig waren, aber nicht einmal bis an die *G r e n z e*, d. h. bis zur Unterscheidung von Rationalem und Irrationalem führten. Von der Frage nach dem philosophisch höchst fragwürdigen »Zusammen« dieses letzten theoretisch festgestellten »Einen und Anderen« (auf dessen Möglichkeit doch alle Metaphysik beruht!) ganz zu schweigen.

Nur in einer einzigen Hinsicht hat Kant von der grundsätzlichen Distinktion, zu welcher der Kritizismus führte, Gebrauch gemacht; aber die Art und Weise, auf welche dies geschah, läßt gerade am deutlichsten erkennen, mit welcher Hartnäckigkeit er innerhalb des rationalen Gebietes stehen blieb. Kant grenzte das stets rational ausgerichtete »Wissen« gegen den im Irrationalen beheimateten »Glauben« ab und nahm damit zu einem Hauptproblem des 18. Jahrhunderts (dem sich das Irrationale vor allem in den Ansprüchen des Glaubens bemerkbar machte) Stellung. Er wies auf das Klärende und Befreiende einer grundsätzlichen Trennung auch für den Glauben hin: »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (Vorrede zur 2. Ausgabe der Vernunftkritik). Aber die Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« zeigt, daß sich Kant auf dem gewonnenen freien Platz keinesfalls betätigte. Er hielt sich nicht nur innerhalb der Grenzen des verstandesmäßigen Erkennens, sondern er versuchte auch die Religion in Ethik zu verwandeln und auf diesem Wege nach Möglichkeit zu rationalisieren. Mit vollem Recht wehrte sich die jüngere Generation gegen ein solches Verstandestum. Hatte nicht die kritische Unterscheidung eines Irrationalen vom Rationalen Zeugnis abgelegt von einem Geiste, welcher das Eine und das Andere umfaßt? Kant jedoch hatte sich gerade auf dem Gebiete, auf welchem er diese Unterscheidung am konsequentesten durchführte, in entschiedenster Weise auf die Seite des Verstandes gestellt. Wie er dazu kam, ja mit Notwendigkeit kommen mußte, wird begreiflich, wenn man sich die Gedankengänge vergegenwärtigt, die zur »Transzendentalphilosophie« führten. Sie sind schon oft dargestellt worden; nichtsdestoweniger sollen sie hier mit einer ganz

bestimmten Akzentverteilung rekapituliert werden, da es sich immerhin um eine »Auffassung« Kants handelt, dessen philosophische Leistung solcher Auffassung zufolge im Zusammenhange unserer Untersuchungen ihren bestimmten Platz hat.

Kant bediente sich der Erkenntnis, noch ehe er Einblick in ihre grundsätzliche Struktur gewonnen hatte, in empirisch gerechtfertigter Weise, indem er von einigen sehr tiefgreifenden und umfassenden Trennungen ausging, die insbesondere auch von den »sicheren« Wissenschaften der Mathematik und reinen Naturwissenschaft vorausgesetzt werden. Alle Erkenntnis formuliert sich in Sätzen, die etwas von Etwas aussagen¹⁾. Damit waren Unterscheidung und Verbindung von Subjekt-Objekt sowohl wie von Form-Inhalt gegeben. Zuzufolge der bisherigen Erkenntnistheorie ließen sich beide Korrelationen in doppelter Weise zusammenordnen: das Subjekt konnte als formgebendes Moment aufgefaßt werden, dem die Inhaltsfülle des Objektes mehr oder weniger chaotisch gegenübersteht; man konnte aber das Subjekt auch als leere und aufnahmebereite Inhaltlichkeit (tabula rasa) ansprechen, die an der vielgeformten Objektivität ihre Erfahrungen macht und Form gewinnt. Diese Antinomie zeigte (wie jede Antinomie), daß die Fragestellung verfehlt war. Kant schuf eine neue Erkenntnistheorie, indem er nicht mehr das Subjektive vom Objektiven oder das Objektive vom Subjektiven seine Form gewinnen ließ, sondern die Beziehung und Verbindung (Synthesis) von beiden als solche in Frage stellte (»kopernikanische Wendung«; der Ausdruck ist jedoch mißverständlich, insofern Kants neuer Standpunkt mehr dem nach dem »Gesetz der Verhältnisse« fragenden Kepler als dem »die Verhältnisse des Ptolemäischen Systems umkehrenden« Kopernikus entspricht). Aber der Problembestand der vorkantischen Erkenntnislehre war mit dieser verhältnismäßig einfachen (nur mit Subjekt-Objekt und Form-Inhalt rechnenden) Neuorientierung nicht ohne weiteres aufzuarbeiten. Der alte philosophische Grundunterschied von »Sinnenwelt« und »Intelligiblem« machte Kant zu schaffen. Er sah dieses Verhältnis zunächst so an, daß die Sinnenwelt von der Notwendigkeit der Naturgesetze durchwaltet ist, die es »theoretisch« zu formulieren gilt, während die sittliche Weltordnung daneben eine »praktische« Sphäre der Freiheit eröffnet. Aber dabei konnte es nicht bleiben, da ja auch innerhalb der theoretischen Erkenntnis Formen der Sinnlichkeit und Formen des Denkens zur Einheit verbunden werden. In dieser Einheitsleistung (die, wie sich noch zeigen wird, im Rahmen »reiner Theorie« sehr schwer begreiflich zu machen war) zeigte sich das Intelligible: es zeigt sich zwar nicht im

1) Diese Formulierung stammt von Heinrich Rickert.

faktischen Vollzug der Synthesis, wohl aber in der »Regel«, derzufolge Anschauungsformen und Kategorien zusammengreifen. Der wahre mundus intelligibilis ist ein Reich geltender Normen, hinter welchen (nach Ansicht einiger Neukantianer) ewige »Werte« stehen.

Es kommt zunächst darauf an: die Unterschiede bzw. »Einundandersheiten« ins Auge zu fassen, mit denen Kant theoretisch arbeitete. Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, mundus sensibilis und mundus intelligibilis stehen hier in erster Reihe. Sie sind noch nicht kantisch im engeren Sinne. In die *T r a n s z e n d e n t a l p h i l o s o p h i e* treten wir erst ein, indem (im Anschluß an die »kopernikanische Wendung«) nach Möglichkeit, Recht und Regel der Synthesis von Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, Sinnlichem und Intelligiblem gefragt wird. Jetzt handelt es sich nicht mehr um »irgendein Gegenständliches« (einzelwissenschaftlicher oder metaphysischer Art), sondern um »Gegenständlichkeit«; nicht mehr um den »Komplex« als solchen (jeder Gegenstand ist komplex), sondern um seine grundsätzliche Erfäßbarkeit. Damit ist ein höherer Begriff von Form, Objektivität, Intelligiblem gewonnen. Eine zweite Reihe von Unterschieden bzw. Einundandersheiten entwickelt sich: Faktum und Norm, Vollzug und Regel, Wirklichkeit und Wert.

In dieser transzendentalphilosophischen Achsendrehung erhält die Erkenntnis jenen Einblick in das Eigentümliche und Grundsätzliche ihrer selbst (und damit alles Theoretischen oder Rationalen überhaupt), von welchem am Anfang des Kapitels die Rede war. In der Frage nach ihrer eigenen »Möglichkeit« und dem »Recht« ihres Wahrheitsanspruches wird sie sich selbst zum Gegenstand: nicht mehr »etwas anderes« steht in Frage, sondern ausschließlich die Erkenntnis selbst. Kein fremder »Inhalt«, keine von außen gegebene »Form« mischen sich ein; die Sinnlichkeit, die bei jedem tatsächlichen Vollzug der Synthesis allemal die »reine« Erkenntnis mit — vorsichtig und vorläufig ausgedrückt! — nicht rationalem »Stoff« verkoppelt, ist in dieser Spitzenleistung der Reflexion gedanklich gebrochen (»reflektiert«): sie kommt in der Selbstbezogenheit der Erkenntnis nur als »Form« der Anschauung in Betracht. Selbstbezogenheit der Erkenntnis heißt überhaupt »Form« der Synthesis, wobei Form in jenem höheren Sinne zu verstehen ist, der sich aus der Frage nach Möglichkeit, Recht und Regel ergab. Es ist die schwebende Mitte der Synthesis, die reine Funktion, was in der Selbstbezogenheit der Erkenntnis erreicht wird: *U n t e r s c h i e d u n d V e r b i n d u n g v o n e i n e m E i n e n u n d e i n e m A n d e r e n*. Unterschied und Verbindung von einem Einen und einem Anderen ist das grundsätzlich Theoretische an aller Erkenntnis, macht reine Erkenntnis aus, ermöglicht Erkenntnis a priori — oder wie man es

immer ausdrücken will. Es gibt keine theoretische Erkenntnis, ohne daß ein Eines und ein Anderes unterschieden und verbunden werden ¹⁾. Und zwar gelang der Erkenntnis diese Einsicht in ihr Wesen nicht eigentlich, indem sie die grundsätzlichste Antwort gab, sondern indem sie die grundsätzlichste Frage stellte: die Frage nach der Voraussetzung ihrer selbst. Es ist vollkommen richtig, daß es bei der transzendentalphilosophischen Wendung auf die Fragestellung ankam. In der prinzipiellen Frage nach ihrer Möglichkeit kamen in reiner Selbstbezogenheit der Erkenntnis Unterschied und Verbindung eines Einen und eines Anderen zum Ausdruck. So verriet die Erkenntnis ihr Wesen; denn dieses in der grundsätzlichsten Frage »rein« enthaltene Minimum an rationaler Struktur liegt jeder theoretischen Erkenntnis zugrunde. Mit Leichtigkeit kann die Probe auf die Richtigkeit dieser Behauptung gemacht werden. Bisher hat noch kein Mensch etwas Theoretisches nachgewiesen, dessen Grundstruktur nicht der Regel »Unterschied und Verbindung von einem Einen und einem Anderen« genügte. Und ein solcher Nachweis wird auch in Zukunft niemals glücken, weil eben rationale Erkenntnis in anderer Weise grundsätzlich nicht »möglich« ist.

Der Gedankengang, demzufolge das Wesen der theoretischen Erkenntnis in der gleich am Anfang ausgesprochenen Weise erfaßt wurde, ist damit geschlossen zum Vortrag gebracht. Es soll nicht geleugnet werden, daß meine Darstellung von Formulierungen Gebrauch macht, die erst von den Neukantianern des 19. Jahrhunderts erarbeitet worden sind, und diese vielleicht sogar in selbständiger Weise fortbildet. Kein Kenner vermag ja zu bestreiten, daß diese Formulierungen in letzter Hinsicht auf Kant selbst zurückgehen und daß mithin Kant als der eigentliche Entdecker der Grundstruktur aller theoretischen (Verstandes-) Erkenntnis zu bezeichnen ist. Aber diese Entdeckung bedeutete für Kant allerdings nur ein Resultat neben anderen. Was er dauernd im Auge hatte, waren die komplexen Gebilde der Einzelwissenschaften und der Metaphysik! An ihnen orientierte er sich — und da begegnete ihm allerdings sehr viel mehr als Trennung und Verbindung eines Einen und eines Anderen!

Halten wir an dem Hauptresultat fest, welches Kant und der Neukantianismus auf die Frage nach der prinzipiellen Struktur aller theoretischen (rationalen) Erkenntnis erzielt hatten, so läßt sich ohne Zweifel auf dieser Grundlage in unterscheidender und abgrenzender (»kritischer«) Weise die weitere Frage nach dem Wesen des Irrationalen aufwerfen. Es steht fest: Irrationales muß seiner prinzipiellen Struktur nach

1) Heinrich Rickert bezeichnete diesen Grundsatz als »heterothetisches Prinzip«.

(falls hier überhaupt von »Struktur« geredet werden kann) »anders« sein als Rationales. In negativ-ausschließender und aussparender Weise wird man vermuten dürfen, daß es in irrationalen Bezirken keinesfalls auf Trennung und Verbindung eines Einen und eines Anderen ankommt, daß die Subjekt-Objekt-Korrelation hier bedeutungslos ist oder überhaupt nicht stattfindet, daß die Unterscheidung von Form und Inhalt dahinfällt, daß die Regel im Vollzug unmittelbar zum Ausdruck kommt. Dominiert in der Sphäre der theoretischen Erkenntnis der rationale Grundsatz der Einundandersheit, so wird man in den Sphären des Atheoretischen vielleicht auf ungebrochene Ganzheit, auf ungeschiedene Einheit, auf undefinierbare Einzigkeit stoßen. In der Tat spielen solche oder ähnliche (in negativer Weise gewonnene und durch die Erfahrung von Irrationalem irgendwie bestätigte) Begriffe überall eine Rolle, wo sich im Anschluß an Kant oder die Gedankengänge des Neukantianismus eine Theorie des Irrationalen entwickelt hat. Also nicht nur in der modernen Religionsphilosophie, sondern auch in der neueren Ästhetik.

Aber warum hat Kant selbst diesen Weg nicht beschritten? Warum hat Kant selbst das Irrationalitätsproblem nicht in Angriff genommen, nachdem er das Prinzip des Rationalen in bahnbrechender Weise erfaßte? Warum hat er es — was ja geschichtlich bis ins Einzelne nachweisbar ist und auch schon oft gezeigt wurde — der sogenannten Romantik überlassen: die irrationalen Sphären aufzureißen, sich in der ihnen eigentümlichen Weise darin zu ergehen und eine Methode auszuarbeiten, die zu einer die rationale Erkenntnis ergänzenden »Mitteilung« führt?

Die Antwort lautet: weil Kant ein theoretisch viel weniger konsequenter Denker und ein viel größerer Philosoph war als die Neukantianer ahnten.

3. Die kritische Problemstellung.

(Zweite Untersuchung.)

Meine ganze bisherige Darstellung bewegte sich im Rahmen der vom Neukantianismus vertretenen Kantauffassung. Ich nehme keinen Satz davon zurück, ja ich erkläre, daß ich die theoretische Konsequenz, welche hier zum Ausdruck kam, für eine der besten und zukunftreichsten Leistungen des 19. Jahrhunderts halte. Aber nun gilt es trotzdem: die Einseitigkeit dieser Konsequenz zu begreifen und noch einmal bei Kant selbst in die Schule zu gehen.

Die Neukantianer legten den entscheidenden Wert auf Kants Theorie der reinen Erkenntnis. Die spezielle Fragestellung: wie sind synthetische

Urteile a priori möglich? gab ihnen das Recht dazu. Kants Unterscheidungen und Trennungen wurden mit Schärfe zu Ende gedacht; es ergab sich jene Lehre von der Synthesis, die in dem Prinzip der Ein u n d andersheit zu ihrem zugespitztesten Ausdruck kommt. Kant selbst jedoch rang um die E i n h e i t der Erkenntnis und er faßte diese Einheit »komplexer« (in dem von mir angegebenen Sinne des Wortes; ich könnte also auch sagen: jener Einheit, die jeder »Gegenstand« in seinem gedrungenen Dasein darstellt, entsprechender) auf, als die abstrakt-rationale Ein u n d andersheit für sich jemals »sein« kann. Rickerts »heterothetisches Prinzip« wäre Kant ohne Zweifel zu mager erschienen. Und zwar nicht nur deshalb, weil er an den komplexen Gebilden der Metaphysik orientiert war, sondern vor allem schon darum, weil er seinen philosophischen Blick an den exakten Einzelwissenschaften geschult hatte. Kant wußte: schon der elementarste Erkenntnisakt beruht zwar auf Trennung und Verbindung eines Einen u n d eines Anderen — aber selbst der elementarste Erkenntnisakt beruht, insofern wirklich etwas erkannt wird, bereits auf »mehr«. Dieses im neukantischen Erkenntnisprinzip nicht zum Ausdruck gebrachte Plus verbirgt sich in dem Einheit stiftenden »und«¹⁾! Das neukantische Erkenntnisprinzip ist in der Tat höchst grundsätzlich, aber es ist in seiner Allgemeinheit zu leer. Der wirkliche Erkenntnisakt ist niemals leer. Seine volle Wirklichkeit in psychologischer Weise zu beschreiben oder zu deuten, hieße freilich die große Tat der transzendentalphilosophischen Entdeckung wieder rückgängig machen. Davon wird also keine Rede sein dürfen. Aber die Frage nach Möglichkeit, Recht und Regel eines Erkenntnisaktes schließt doch wohl notwendig die Berücksichtigung des Nicht-leer - s e i n s solcher Erkenntnis in sich! Das wußte Kant. Und weil er das wußte, konnte er bei der Formulierung des Erkenntnisprinzips nicht mit so scharfsinniger Konsequenz verfahren wie die Neukantianer. Er mußte das Risiko auf sich nehmen: mißverstanden zu werden im psychologischen, metaphysischen oder einzelwissenschaftlichen Sinne.

Man kann das Problem, um welches es sich handelt, auch einfacher ausdrücken. Man kann sagen: es mußte Kant notwendig um die Frage nach der Möglichkeit wirklicher Erkenntnis zu tun sein, nicht aber bloß um die Frage nach der Möglichkeit möglicher Erkenntnis. Das Prinzip der Einundandersheit garantiert nur eine mögliche Erkenntnis: es betrifft nur die Erkenntnisform, obwohl »Form« hier bereits (wie schon gesagt) im höheren Sinn einer grundsätzlichen Verbindung gemeint ist, d. h. weder auf dem

1) In seiner 1930 erschienenen Untersuchung »Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie« (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften) hat Rickert diese Fragen in Angriff genommen, aber wohl kaum befriedigend gelöst.

Einen noch auf dem Anderen im Sinn der Form-Inhalt-Korrelation, sondern auf dem beziehenden »und« beruht. Dieses »und« ist aber für sich noch leer. Es enthält seine Fülle erst dadurch, daß an die »Stelle« der ganz allgemeinen Begriffe »Eines« bzw. »Anderes« etwas Bestimmtes tritt. Mit dem »und« allein ist überhaupt noch gar nichts gesagt. Es ist selbst ein »Eines«, zu dessen Erkenntnis ein »Anderes« nötig ist. Die wahre Synthesis kann nicht als reine Funktion verstanden werden; sie ist grundsätzlich komplex.

Wer Kant selbst gelesen und wieder gelesen hat, weiß, wie unendlich schwer es dem Philosophen fiel: die komplexe Einheitsleistung der Synthesis transzendental zu deduzieren. Er bemühte sich: sie ebenso grundsätzlich zu fassen, wie es die Neukantianer später anstrebten und auch erreichten — aber ohne deren theoretizistische Leerheit! Seine Auffassung wandelte sich von Stufe zu Stufe, je klarer er einsah, was eigentlich das »Eine« bzw. das »Ander« im möglicherweise wirklichen Erkenntnisakt »ist«; denn nur unter der Voraussetzung, daß man solches weiß, läßt sich das »und« ja füllen. Man kann nicht behaupten, daß Kant völlig zu Ende kam. Fichte, Schelling, Hegel wurden die Erben seines Problemes, das er jedoch bereits weiter gefördert hatte, als sie bemerkten oder zugaben.

Sehr vereinfacht dargestellt, darf man sagen, daß sich Kant zunächst in der Kritik der reinen Vernunft um die Erfassung jener komplexen Einheit bemühte. Die Synthesis kompliziert sich hier, insofern sie nicht nur die Verbindung von Anschauungs- und Denkformen, sondern auch die weitere Verbindung dieses Formalen mit einem Inhalt zu leisten hat. In drei Schritten (Apprehension in der Anschauung, Reproduktion in der Einbildung, Rekognition im Begriff) ermöglicht sich Erfahrung in synthetischer Weise; schon hier sei auf die merkwürdige Mittelleistung der Einbildung hingewiesen! Sie bedarf der Interpretation; richtig aufgefaßt macht sie vielleicht den vielumstrittenen Abschnitt vom »Schematismus« verständlich. Jedenfalls bleibt die Lösung im Rahmen der Vernunftkritik eine vorläufige. Die Lehre von der Synthesis gipfelt in einer bloßen »Regel« und zeigt sich insofern — wie vor allem in der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft ausgesprochen wird — als eine »theoretische« (Verstandes-) Angelegenheit, während der Philosoph auch die »praktische« Seite ihrer Durchführung ins Auge fassen muß. Er strebt in diesem Sinne nach »Grundsätzen«. Abermals ergibt sich ein Dreischritt, in welchem die volle Einheit erreicht werden soll (Erkenntnis des Allgemeinen oder der Regeln, Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, Ableitung von Prinzipien durch Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine), und abermals ist die Mittelleistung, welche Kant nun der Urteilskraft

zuschreibt, von besonderer Bedeutung. Schließlich bedarf es noch einer letzten Einheit, die garantiert, daß das System der Wissenschaft überhaupt (Kants drei Kritiken) nicht in starrer »Andersheit« dem Menschen (Kants Anthropologie) gegenübertritt. Sie scheint mir in den I d e e n gegeben zu sein ¹⁾.

An dieser Stelle angelangt, zeigen sich alsbald Probleme von geradezu überwältigender Bedeutung, welche die Transzendentalphilosophie der Ästhetik zu eröffnen imstande ist. Ehe die Fäden zusammengezogen, die einzelnen Feststellungen in Verbindung miteinander gebracht und die sich daraus ergebenden Konsequenzen beleuchtet werden, empfiehlt es sich gewiß: die bisherigen Hauptergebnisse noch einmal kurz zu überblicken.

Wir faßten das Grundprinzip alles Theoretischen (Rationalen) als Trennung und Verbindung eines Einen und eines Anderen. Diese prinzipiellste Formulierung ist eine richtige Folgerung, welche der Neukantianismus mit scharfsinniger Konsequenz aus Kants Erkenntnistheorie gezogen hat. Kant selbst war ein unerbittlicher Analytiker; die wichtigsten Einundandersheiten, mit denen er arbeitete, wurden gezeigt. Aber Kant war auch ein unermüdlicher Synthetiker; das Hauptbestreben seiner Philosophie geht auf Einheit.

Die Frage drängt sich auf: sollte Kant vielleicht gerade deshalb zu jener grundsätzlichen Formulierung des Rationalen und zu jener einschneidendsten Unterscheidung alles Rationalen vom Irrationalen, die vorzüglich dem Neukantianismus angehört, kaum oder nur im Ansatz gekommen sein, weil er das Prinzip des Rationalen (das »heterothetische Prinzip«) zum vollen Begriff der synthetischen Einheitsleistung nicht ausreichend fand?

Stellen wir uns auf den Boden des prinzipiell formulierten Resultats von Kants Erkenntnistheorie, so müssen wir erklären, daß seine I d e e n - l e h r e über die Grenzen des im strengen Sinne Wissenschaftlichen und selbst Theoretischen hinausführt, obwohl die Ideen als »regulative Prinzipien« rational formuliert sind. Ihrem Gehalt nach wurzeln sie im Irrationalen: im Religiösen, im Individuellen. Aber auch die Einheitsleistung der U r t e i l s k r a f t ist trotz der irreführenden Bezeichnung nicht reintheoretisch in dem von uns präzisierten Sinne. Sie steht ebenso gewiß in der ästhetischen Sphäre, als sie die theoretische durchläuft. Wie diese Behauptung gemeint ist, braucht nicht im einzelnen ausgeführt zu werden; der Hinweis auf Kant selbst genügt, der sich ja dieses Sachverhalts genau bewußt war und den ersten Teil seiner Kritik der Urteilskraft selbst als »ästhetisch« bezeichnete. Jedoch wir können das Irrationale noch tiefer in

1) Vgl. damit Hermann Glockner, Hegel I, S. 241 ff. (Kants dreifacher Anlauf).

Kants Lehre von der Synthesis hinein- und zurückverfolgen. Schon in der Vernunftkritik erweitert jene merkwürdige Mittelleistung der Einbildung das synthetische Prinzip der Einundandersheit in einer schwer zu fassenden, weil ins Irrationale untertauchenden Weise ¹⁾. Kant sieht, daß sich in einer bloß vom Einen zum Anderen fortschreitenden Weise nicht einmal eine Linie in Gedanken ziehen läßt. Die durchlaufenen (diskursiv erfaßten) Momente müssen jeweils in der Einbildung reproduziert werden, wenn eine »ganze« Vorstellung zustande kommen soll. Die Formulierung dieser Mittelleistung der Synthesis als »Reproduktion« ist rational (wie sich nach der transzendentalphilosophischen Achsendrehung von selbst versteht), aber es handelt sich um die rationale Fassung eines Irrationalen. Daß Kant selbst an dieser Stelle zu dem Wort »ganz« greift, gibt uns einen bedeutsamen Fingerzeig. »Ganzheit« ist etwas anderes als »Einundandersheit« und auf dem Wege der Verbindung eines jeweils Einen u n d eines jeweils Anderen allein nicht zu erreichen. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die einfache Synthesis (im Sinne des heterothetischen Prinzips) nicht einmal zur primitivsten Erkenntnis ausreicht. In dem »und« steckt mehr als eine reine rationale Beziehung. Sollte jedoch dieses Plus nicht bereits in der Anschauung enthalten sein, ohne welche alle Begriffe leer sind? Wenn das richtig ist, dann heißt der erste Teil der Vernunftkritik nicht umsonst Transzendente Ä s t h e t i k. Es dürfte dann in der Tat ein tiefer Zusammenhang zwischen der Raum-Zeitlehre und einer Lehre von der ganzen Gestalt, ihrem kontemplativen Genuß und ihrer bewußten Schöpfung bestehen ²⁾.

Es ist in der vorliegenden Abhandlung nicht nötig, diese »Auffassung« Kants in die Tiefe seines Werkes hinein zu verfolgen und in breiter Darstellung zu »beweisen«. Auch würde ein solcher Versuch auf beträchtliche Schwierigkeiten stoßen, da Kant der Mann mit dem Myriadenverstand gewesen ist, der niemals einem Gedanken allein nachging. Sein Lebenswerk ist bereits nach vielen Richtungen hin mit einseitiger Klärungstendenz durchforscht worden; heute gilt es: das Insgesamt zu übersehen, ohne deswegen die in sich konsequenten Querschnitte, welche bereits hindurchgelegt wurden, geringzuschätzen oder gar aus dem Auge zu verlieren.

1) Vgl. Martin Heideggers Buch »Kant und das Problem der Metaphysik«. Heidegger interpretiert Kant aus dem Gedankenkreis seines eigenen Werkes »Sein und Zeit«, ohne Rationales und Irrationales zu unterscheiden. Eine Auseinandersetzung mit seinen Theorien würde hier zu weit führen.

2) Diesen Zusammenhang hat unter den Vertretern der kritischen Problemstellung in der modernen Ästhetik vor allem Lenore Kühn gesehen. Vgl. besonders ihre Dissertation »Das Problem der ästhetischen Autonomie« (1908).

Es war verständlich und ganz in der Ordnung, daß sich die sogenannten Neukantianer seinerzeit zunächst mit der Lehre von der »reinen« Vernunft beschäftigten und dementsprechend eine Erkenntnis- und Erfahrungstheorie aufbauten, weiterhin jedoch über die ethische Prinzipienlehre zur Kritik der Urteilskraft vordrangen. Hier angelangt, versuchten die kühnsten Wortführer der Transzendentalphilosophie bereits mehr oder weniger vorsichtig an Fichte, Schiller und Schelling anzuknüpfen. Auch das kann und muß man begreifen und gutheißen. Aber die Ideen der genannten Nachfolger reichen ziemlich tief in Kants eigenes Lebenswerk zurück. Kant war in der Tat ein Metaphysiker, wie heute fast allgemein eingesehen und hervorgehoben wird. Er war es jedoch weder im Sinne seiner Vorgänger noch seiner Nachfolger. Ich behaupte: die von Hegel angestrebte »höhere Synthesis« (wir haben sie als »komplexe Synthesis« bezeichnet) ist bereits bei Kant zu finden; die Art und Weise, wie sie hier vorliegt, erinnert jedoch mehr an die Vorstellungen des Positivismus als an die Dialektik Hegels.

Trotzdem! Wir versuchen etwas Licht in diese sehr schwierigen Verhältnisse hineinzubringen, indem wir mit den Begriffen »rational« und »irrational« arbeiten.

Ich zeigte: Diese Unterscheidung des Rationalen vom Irrationalen wurde durch Kants »kopernikanische Wendung« möglich, insofern diese zu einer Selbsterkenntnis der Erkenntnis und damit zu einer grundsätzlichen Erfassung des Rationalen führte. Gleichwohl vermissen wir eine Theorie des Irrationalen bei Kant, ja man darf nicht einmal behaupten, daß er die prinzipielle Unterscheidung des Rationalen vom Irrationalen für seine Systematik fruchtbar machte. Warum nicht? Warum überließ es Kant den Neukantianern des 19. Jahrhunderts: das Erkenntnisprinzip mit schärferer Konsequenz rein-theoretisch zu fassen und damit das Irrationalitätsproblem (vor allem in Religionsphilosophie und Ästhetik) bewußt in Angriff zu nehmen? Die Antwort auf diese Frage wurde bereits mehrfach angedeutet, sie folgt aus sämtlichen bisherigen Darlegungen und soll in Form eines zusammenfassenden Rückblicks gegeben werden.

Kant wünschte der Philosophie die Sicherheit einer exakten Wissenschaft zu gewährleisten. In dieser Absicht analysierte er die komplexen Gebilde der bisherigen Metaphysik und sprengte das Zusammen von Rationalem und Irrationalem, welches sie darstellten, bereits durch seine transzendente Fragestellung. Die objektive Erfahrungs-Erkenntnis wurde als wissenschaftlich fruchtbar den unwissenschaftlichen und mehr oder weniger subjektiven Leistungen des Religiösen, Künstlerischen und Individuellen gegenübergestellt. Ohne Zweifel darf man die objektive Erfah-

rungs-Erkenntnis als rational, jene anderen Leistungen dagegen als irrational bezeichnen. In der transzendentalphilosophischen Fragestellung trat jedoch das Wesen des Rationalen zugleich noch schärfer hervor: was die objektive Erfahrungs-Erkenntnis von einem »Anderen« unterscheidet und in Selbst-Erkenntnis sich selbst zum Einen »und« zum Anderen werden läßt, das ist die spezifisch-theoretische oder spezifisch-rationale Funktion. Kant war sich völlig klar darüber, daß eine philosophische Prinzipienlehre (ein »Traktat von der Methode«) in einer Lehre von dieser spezifisch-rationale Funktion (»Synthesis«) zu gipfeln habe. Da er jedoch keine »Logik der reinen Erkenntnis« aufbauen wollte (wie die Marburger Kant-Schule), sondern nach wie vor eine fruchtbare Theorie der objektiven Erfahrungs-Erkenntnis im Auge hatte, war es ihm unmöglich: diese Funktion in ihrer durch die »kopernikanische Wendung« künstlich reflektierten »Reinheit« zugrunde zu legen. Von dem Irrationalen im sozusagen »gröberen« Wortverstand sagte er sich los: er komplimentierte die Leistungen des künstlerischen Genies mit denselben ehrenden, aber entschieden abweisenden Worten aus dem Bezirk der wissenschaftlichen Philosophie hinaus wie die Leistungen des spezifisch-religiösen Fühlens und Glaubens sowie alles individuellen Wollens, Wünschens und Hoffens. Dies zeigt sein Buch »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« in unwidersprechbarer Weise. Aber innerhalb des von ihm als wissenschaftlich anerkannten Bereiches der objektiven Erfahrungs-Erkenntnis tauchte ein Irrationales von sozusagen »feinerer« Art auf: von diesem Irrationalen vermochte Kant nicht zu abstrahieren. Er nahm es in seine Lehre von der Synthesis auf: er mußte es aufnehmen, da dieses Irrationale keineswegs nur die Träume Swedenborgs möglich machte, sondern auch für die Physik Newtons eine notwendige Voraussetzung war. Die Lehre von der Synthesis »komplizierte« sich. Irrationale Momente traten darin hervor, die u. a. auch einen ausgesprochen ästhetischen Charakter tragen. Kant wurde zum Metaphysiker; aber er wurde es in keinem anderen Sinne, als daß er mit den metaphysischen (d. h. mehr als »rein« theoretischen) Momenten rechnete, die selbst in der exaktesten Einzelwissenschaft stecken!

Wer das begriffen hat, der wird sich nicht mehr darüber wundern, daß Kant keine eigentliche Theorie des Irrationalen entwickelte. Diese Theorie des Irrationalen ist ja implizite in seiner Erkenntnislehre enthalten! Dagegen läßt sich allerdings nicht leugnen, daß sich Kant über diesen Umstand theoretisch nicht restlos klar geworden ist. Er läßt uns über das Verhältnis des Rein-Theoretischen (Rationalen im strengen Sinn des Wortes) und des Mehr-als-rein-Theoretischen (Irrationalen im strengen Sinn des Wortes) in der Synthesis im Ungewissen. Er hat erkannt, daß eine

»reine« Theorie, wie sie die »kopernikanische Wendung« als »Idee« herstellt, »tatsächlich« nicht möglich ist und nur als »regulatives Prinzip« formuliert werden dürfte. Aber er zieht nicht die Konsequenz aus dieser Erkenntnis; er unterläßt es, die »komplexe Synthesis« auf der transzendentalen Ebene als ein (die volle Erfahrung von Gegenständen ermöglichendes) Zusammen von Rationalem und Irrationalem aufzubauen; er beschränkt sich darauf, diese komplexe Funktion in unmittelbarer Weise (ohne exakte Explikation des Irrationalen) vor uns hinzustellen: als ein fruchtbare Erfahrungs-Erkenntnis garantierendes Zusammen von Rationalem (Synthesis im strengen Sinn der Verbindung eines Einen und eines Anderen) u n d — Leistung der »Anschauung«, der »Einbildung«, der »Urteilkraft«, der »Idee«.

Hier ist der Punkt, an welchem an Windelbands oft zitierten Satz erinnert werden muß: Kant verstehen heißt über Kant hinausgehen. Der Neukantianismus hat das rationale Prinzip, welches Kants Lehre von der Synthesis zugrunde liegt, schärfer und konsequenter erfaßt als das bei Kant selbst der Fall ist. Freilich auch mit einer theoretizistischen Einseitigkeit, die Kant vermied! Aber diese Einseitigkeit war zunächst notwendig. Sie ermöglicht einen Aufbau der Synthesis in Kants eigentlichem Sinne: als »komplexe« Synthesis, als transzendentales Zusammen von Rationalem und Irrationalem ¹⁾. Auf dem Boden der Synthesis selbst muß das Irrationalitätsproblem gelöst werden! Es geht nicht an, das Irrationale »für sich« in Angriff zu nehmen. Es gibt nur e i n e Leistung des G e i s t e s (jetzt ist dieser umfassende Ausdruck am Platz!), welche das Prinzip des »Rationalen« und des von ihm in einseitiger Verstandes-Leistung grundsätzlich zu trennenden »Anderen« (Irrationalen) in sich befaßt. Die Philosophie zerfällt nicht in zwei Lehrstücke: in eine Theorie des Rationalen (»Wissenschaftslehre«) und in eine Theorie des Irrationalen (»Ästhetik«, »Religionsphilosophie«). Sondern: die Philosophie hat es mit der Einheits-Leistung des Geistes zu tun. Solches Streben nach Einheit beseelte jedoch keinen Denker bei gleich starker analytischer Befähigung in so hohem Maße wie gerade Kant. Man darf sagen: Kant kam nicht zur letzten Distinktion, d. h. zur exakten Trennung von Rationalem und Irrationalem, weil er dazu nicht »Rationalist« genug war. Die Neukantianer mußten weiter gehen als ihr großer Lehrer und den Vorwurf eines »leeren Formalismus« auf sich nehmen, um das Problem der letzten Einheit in schärfster Zuspitzung erkennbar zu machen. Sie übertrafen Kant noch als Analytiker. Heute handelt es sich

1) Dies hoffe ich in einer späteren Abhandlung nachzuweisen.

darum: die Synthese im Sinne Kants, jedoch in gekläarterer Form, wiederherzustellen. Unsere Frage lautet: wie ist das Zusammen von Rationalem und Irrationalem im Geiste möglich¹⁾?

4. Die kritische Problemstellung.

(Dritte Untersuchung.)

Machen wir nunmehr die spezielle Anwendung unserer grundsätzlichen Ausführungen auf die kritische Problemstellung in der Ästhetik.

1. Es ist zunächst einleuchtend, daß seit Kant die Möglichkeit besteht: die Fragen der Transzendentalphilosophie auf das Gebiet der Schönheit und der Kunst zu »übertragen«. Die Ästhetik ergeht sich in diesem Falle nicht mehr in metaphysischen Spekulationen über das geheimnisvolle Wesen der Schönheit und die göttliche Zauberkraft genialer Schöpfung; auch nicht mehr in psychologischen Betrachtungen über den Kunstgenuß und die Wirkungen, welche das Schöne oder das Erhabene auf die menschliche Seele ausübt. Diese »unkritischen« Methoden werden aufgegeben; Kants grundsätzliche Frage nach der »Möglichkeit« von objektiver Erfahrungs-Erkenntnis wird zum Vorbild genommen und nicht mehr allein auf Wahrheit und Wissenschaft, sondern auch auf Schönheit und Kunst gerichtet. Die Frage nach der »Möglichkeit« von Schönheits-Erfahrung und Kunst-Gestaltung fällt mit der Frage nach der »Form« solcher Leistungen zusammen; sie muß in der Feststellung von »Normen« und »Regeln« gipfeln, welche dem Schönen allgemeine Zugänglichkeit und Anerkennung, ja eine Art von »Objektivität« garantieren. Der erste deutsche Ästhetiker dieser Richtung war Schiller.

Schiller stellte sein ganzes künstlerisches Arbeitsgebiet in echt kritischer Weise auf die Probe; er war philosophisch bedrängt genug, um ein volles Jahrzehnt an die objektive Begründung und theoretische Sicherung eines Kulturgebietes zu wenden, von dessen Wert er selbstverständlich als Künstler unmittelbar überzeugt war. In welcher Hinsicht seine ästhetische Forschung prinzipiell hinter Kant zurückblieb, läßt sich unschwer zeigen. Schiller betrachtete Schönheit und Kunst als Aufgaben, deren Lösung sich innerhalb des Kultur-Ganzen als mit Notwendigkeit gefordert und in Freiheit gegeben erweist; aber er hatte weder das Bedürfnis noch die Befähigung, sie grundsätzlich im Sinn einer Synthesis von geistigen Momenten zu deduzieren. An die Stelle der »transzendentalen Einheit« trat für ihn

1) So habe ich das Problem bereits in meiner Abhandlung »Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre« (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1930) formuliert.

die »Einheit des Menschen«. In der »Menschheit« erblickte er harmonisch-verbunden, was vom analytischen Verstand streng geteilt worden war: ein organisches Ganzes von autonomer Schöpfung und Trieb. Schiller erweiterte die Gedankengänge der Kritik der Urteilskraft, ohne ihre Problematik auf den Boden der Vernunftkritik zurückzuverfolgen; er feierte Schönheit und Kunst als für die »Menschheit« unentbehrliche sinnlich-sittliche Mächte, welche zwischen Ideal und Leben vermitteln und versöhnen.

2. In der Nachfolge Kants liegt jedoch noch eine andere Möglichkeit. Die Ergebnisse des Kritizismus konnten in einem wohl engeren, aber dafür auch strengeren Sinne festgehalten werden; es konnte darauf hingewiesen werden, daß Kant selbst in der Kritik der Urteilskraft eingestandenermaßen gar nicht zu einem objektiven Prinzip von Schönheit und Kunst gelangte; die von Schiller noch weiter ausgebauten Vermittlerrolle, welche das Schöne im Ganzen seiner Philosophie allerdings spielt, konnte zugunsten der begrifflichen Reinlichkeit zunächst einmal beiseite gelassen werden; Kants Satz »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«, ließ sich in einer entsprechend veränderten Fassung (». . . um zur atheoretischen Anschauung Platz zu bekommen«) sehr wohl auch auf Schönheit und Kunstgestalt anwenden; die strenge Irrationalität dieses Bezirks herauszustellen mußte in diesem Fall als die Hauptsache erscheinen. Kants Buch »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« hatte allerdings gezeigt, daß Kant selbst die Religionstheorie nicht im Sinne einer Lehre von Irrationalem aufbauen wollte. Aber das Problem bestand und Schleiermacher nahm es mit vollem Bewußtsein in Angriff. Mußten sich die Ästhetiker nicht vor eine völlig analoge Aufgabe gestellt sehen? Ohne Zweifel! Denker, welche an Kants Erkenntnisprinzip geschult waren, mußten mit logischer Konsequenz eine Ästhetik fordern, die als Theorie eines Atheoretischen auftrat. Diese Forderung ergab sich gleichzeitig aus dem künstlerischen Empfinden und Wollen der sogenannten Romantiker, die Kants kritische Unterscheidungen auf dem Gebiete der Kunst (und ebenso auf den Gebieten der Religion, der Liebe und des schlechterdings Individuellen) um so mehr bestätigten, als sie »aus dem Irrationalen heraus« dagegen ankämpften.

Allerdings erreichte zunächst kein einziger aus dieser Doppelproblematik des romantischen Erlebens und der kritischen Fragestellung heraus philosophierender Denker in der Ästhetik auch nur Ähnliches wie Schleiermacher in der Religionsphilosophie. Daran trug nicht allein das Fehlen einer durchgreifenden spezifisch-systematischen Begabung (wie sie Schleiermacher hatte, Friedrich Schlegel aber versagt war) die Schuld, sondern auch der zwiefache Umstand, daß erstens bei Kant selbst dem Irrationali-

tätsproblem gegenüber jene (in den vorhergegangenen Untersuchungen entwickelte) Unentschiedenheit und Unfertigkeit herrschte, und daß zweitens die große philosophische Bewegung in den Jahren 1790 bis 1830 vor allem die in der Kritik der Urteilskraft eingeschlagene und von Schiller weiterverfolgte Richtung zur systematischen Vollendung brachte ¹⁾).

Erst auf dem Boden des Neukantianismus ließ sich das Irrationalitätsproblem wieder derartig umschreiben und scharf fassen, daß es auch für die Ästhetik fruchtbar zu machen war. Nachdem die Untersuchungen über den »Gegenstand der Erkenntnis« und die »Methode« der einzelnen Wissenschaften einen gewissen Grad von Vollendung erreicht hatten, konnte die entsprechende Frage nach dem »Gegenstand der Schönschau« und nach der grundsätzlichen Möglichkeit künstlerischer Leistungen mit derselben rationalen Klarheit formuliert werden. Ähnlich wie Rudolf Otto in seinem Buch »Das Heilige« (1917) — dessen Problemstellung (trotz aller »Psychologie«!) über Fries und Schleiermacher auf Kant zurückgeht und deshalb dem zum Irrationalitätsproblem fortschreitenden Neukantianismus entschieden entgegenkam — das Wesen des Religiösen ganz und gar ins Irrationale verlegte, durfte ein vom Neukantianismus herkommender junger Ästhetiker zu jener Zeit vermuten, daß »der Weg zum Schönen nicht mit Urteilen gepflastert ist«. Nichtsdestoweniger wurde eine Prinzipienlehre der ästhetischen Synthesis verlangt. Was im Theoretischen vom »Urteil« geleistet wird, hieß es, das leistet in der »ästhetischen Sphäre« die »Schönschau«. Ihre Struktur galt es in transzendentalphilosophischer Weise herauszustellen, wobei die Gedankengänge der zur Systembildung fortgeschrittenen Neukantianer (vor allem Rickerts) benutzt und vorausgesetzt wurden ²⁾).

3. Diese Systembildungen sind jetzt ins Auge zu fassen. Cohen, Windelband und Rickert haben sich auch um die Ästhetik bemüht und ihre Problemstellung vereinigt mehr oder weniger die beiden bisher getrennt gehaltenen, bei Kant selbst in wenig durchsichtiger Weise miteinander verschmolzenen Richtungen. Der Unterscheidung entspricht bei Kant allemal die Verbindung; seine Einheitstendenz ist mindestens so gewaltig wie seine analytische Fähigkeit; es ist völlig unmöglich in seinem Sinne von einem Irrationalen zu handeln, ohne es zugleich in einen umfassenden Zusammenhang hineinzunordnen, der ein System von Rationalem und Ir-

1) Schelling und Hegel bekämpften Schleiermachers Standpunkt aus gewichtigen Gründen, die prinzipiell bereits gegen die »dualistische« Konsequenz von Kants Kritizismus gerichtet waren. Hegels Ästhetik ist in keiner Weise ein Seitenstück zu Schleiermachers Religionsphilosophie.

2) Vgl. Hermann Glockner, Die ästhetische Sphäre (Logos 1920).

rationalem darstellt. Bei Cohen, Windelband, Rickert stehen also die ästhetischen Untersuchungen mit Recht im Ganzen eines Systems. Dieses System erhebt den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und wird in theoretischer Weise als Gedankenzusammenhang vorgetragen; aber es umfaßt nicht nur das Spezifisch-Theoretische (»Erkenntnistheorie«, »Wissenschaftslehre«), sondern auch das Andere (»Ästhetik«, »Religionsphilosophie«). Nun ist es sehr interessant zu beobachten, auf welche Weise der Weg vom Rationalen zum Irrationalen methodisch gebahnt wird. Ein in sich konsequentes »rein« theoretisches Vorgehen kennt eigentlich überhaupt keinen solchen Weg, sondern weiß, daß Rationales und Irrationales »total verschieden« sind. Aber dieses Um-die-Verschiedenheit-Wissen bedeutet zugleich eine Verbindung! Cohen genügt diese Art von Einheit für den Aufbau seines Systems; er stellt seiner »Logik der reinen Erkenntnis« einfach eine »Ästhetik des reinen Gefühls« an die Seite — ohne übrigens das Irrationalitätsproblem als solches bewußt in Angriff zu nehmen. Cohens Ästhetik ist durch und durch Raisonnement und insofern völlig mißglückt; ihren Platz im System erwirbt sie sich lediglich durch das kritische Streben nach »Reinheit«; die Frage, ob und inwiefern das »reinigende« Denken überhaupt grundsätzlich in das Wesen von Kunst und Schönheit hineingeführt werden kann, wird nirgends gestellt.

Unvergleichlich weiter kam Windelband, obwohl seine an Stelle eines Systems geschriebene »Einleitung in die Philosophie« nur den knappen Abriß einer Ästhetik enthält. Windelband vertiefte Kants grundsätzlichsten Formbegriff, den Begriff der »Regel«, und stellte (einer Anregung Lotzes folgend) der Sphäre des Seins eine Sphäre der Geltung gegenüber. Aus Kants mundus intelligibilis wurde eine Welt der Werte. Damit war in der Tat ein Begriff gewonnen, welcher Rationales und Irrationales in objektiver Weise zu umfassen imstande ist, insoferne nicht nur das Theoretisch-Wahre, sondern auch das Atheoretisch-Schöne als »wertvoll« bezeichnet werden darf. Die Kunst ist ein Kultur»gut« wie die Wissenschaft. In den breit angelegten Werken Rickerts kamen diese Gedanken zu ihrer vollen Entwicklung und Reife. Rickerts System ist als »System der Werte« konzipiert und hofft, obwohl es »offen« bleibt (d. h. keine Enzyklopädie darstellt), dennoch einen Begriff von »Welt« zu geben, der grundsätzlich weder enger gefaßt werden kann noch weiter gefaßt werden muß. Die äußere Architektonik dieses Systems ist (an Hand des bisher allein veröffentlichten ersten Bandes) leicht zu überschauen. Aber in der Tiefe liegen eine Menge von Schwierigkeiten, deren sich wohl niemand so klar bewußt ist wie Rickert selbst.

Rickert erfaßt das Irrationalitätsproblem mit voller Schärfe. Er weiß,

daß »Wert«, »Regel«, »Norm«, »Geltung«, »Form-Inhalt«, »Subjekt-Objekt« theoretische Gebilde sind. Ihre Anwendung auf die »ganz andere« Sphäre der Schönheit und der Kunst ist höchst problematisch. Es fragt sich sehr, ob die Ästhetik mit ihrem Gegenstand jemals so intim werden kann wie etwa die Logik. Immer wird sie eine Theorie »über« Atheoretisches bleiben. Und selbst in diesem Fall ist ihre Methode ein Weg mit Hindernissen. Komplizierte Voruntersuchungen erschienen notwendig, an denen sich auch Rickerts Schüler beteiligten. Richard Kroner handelte über »Logische und ästhetische Allgemeingültigkeit« (1908); Lenore Kühn und Friedrich Kreis untersuchten die »Ästhetische Autonomie« (1908 und 1922); Franz J. Böhm baute eine »Logik der Ästhetik« auf (1930), deren erstes Kapitel grundsätzlich die »Theorie des Atheoretischen« zur Diskussion stellt. Hermann Glockner erforschte 1922 die »Ästhetizismen«, d. h. mögliche Übergriffe des irrationalen Künstlerischen auf die Arbeit des Ästhetikers, die eine spezifisch theoretische bleiben soll, obwohl der Ästhetiker dabei notwendig immer wieder in die ästhetische Sphäre untertauchen muß. Allen diesen Studien ist die kritische Problemstellung gemeinsam. Sie sind von subtiler Art und rechnen auf keinen großen Leserkreis. Der Vorwurf einer trockenen und umständlichen Begriffsscholastik wird ihnen kaum erspart bleiben.

Ist dieser Vorwurf, der ja auch gegen Rickert selbst erhoben wird, berechtigt?

Er ist es gewiß nicht, insoferne die Philosophie niemals vergessen darf, was von Kant grundsätzlich geleistet worden ist. Das Problem des Irrationalen ist seit Kants kritischer Tat grundsätzlich faßbar geworden und die Schwierigkeiten, welche es mit sich bringt, bleiben bestehen. Auch in Zukunft wird die Ästhetik damit zu rechnen haben. Wenn das ihre Methode kompliziert, so läßt sich daran nichts ändern. Die kritische Problemstellung ist ein Engpaß, der passiert werden muß — auf dem Wege zum Gipfel! Denn es wäre allerdings ein fürchterliches Geschick: in diesem licht- und luftleeren Forschungsstadium steckenzubleiben und vielleicht gar noch gelehrigen Schülern vorzuträumen, daß dies der Gipfel sei.

Wer von der Schönheit selber herkommt und noch von dem Glück erfüllt ist, das die großen Künstler spenden, der muß die kritische Problemstellung des Ästhetikers als abstrakt empfinden. Er wird zweifelnd fragen, ob denn ein Denker, der sich durch solch öde Gedanken-Räume gequält hat, überhaupt noch fähig sein kann: die Fülle der Schönheit zu fassen? Darauf antwortet der Philosoph, daß er es auf diese Kraftprobe ankommen lassen muß. »Was mich nicht umbringt, macht mich stärker« (Nietzsche). Aber eine gewaltige Kraftprobe bleibt es in der Tat!

Ich erinnere an die Schlußworte des ersten Kapitels: Mit der vollen und ganzen Gegenständlichkeit, mit welcher es die Ästhetik z u e r s t zu tun hatte, wird sie es auch z u l e t z t wieder zu tun haben müssen. Eine Ästhetik, die nicht darin gipfelt, daß sie die komplexe Schönheit hoher Kunst philosophisch zu begreifen versteht, ist keine wahre Ästhetik!

Diese Forderung bleibt bestehen. Aber die Forderung Kants bleibt auch bestehen.

Wir entwickelten beide Forderungen in getrennter Weise nacheinander, wie das der Theorie eigentümlich ist. Jetzt gilt es: das »komplexe« und das »kritische« Bestreben miteinander zu verbinden. Weitere Untersuchungen werden dieser Aufgabe gewidmet sein.

Notizen.

R u d o l f M e t z, Philosophische Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. 2 Bde. Gr. 8^o. Felix Meiner, Leipzig 1935. Bd. I: XV u. 442 S.; Bd. II: VI u. 359 S.

Das vorliegende umfangreiche Werk, das uns die Entwicklung der britischen Philosophie von den neuen Ansätzen zu Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die jüngste Gegenwart schildert, ist sicherlich eine der wichtigsten Veröffentlichungen, die uns die vergleichende Philosophiegeschichte in den letzten Jahren geschenkt hat. Die knappen Gesamtdarstellungen von E. Wentscher (1924) und E. von Aster (1927) konnten den neuesten Entwicklungen naturgemäß nur bescheidenen Raum gewähren, und der vergleichende Gesichtspunkt, der bei Metz eine so wichtige Rolle spielt, mußte bei ihnen fast völlig zurücktreten. Was aber Metz uns vorlegt, ist mehr als eine bloß britische Geistesgeschichte: den Beziehungen zu den zeitgenössischen Schulen und Richtungen, insbesondere dem deutschen Idealismus, dann aber auch den kosmopoliten Einflüssen von Frankreich, Italien, Amerika her wird überall angemessener Raum zuerteilt, so daß das Werk — innerhalb seines Rahmens — sich zu

einer Gesamtdarstellung europäischer Denkrichtungen rundet, wie sie vom britischen Standort aus in der Auffassung des Verf. erscheinen.

Die Gliederung des Werkes in den Hauptzügen ist die folgende. Der erste Band zerfällt in zwei Abschnitte. In einem kürzeren Überblick, der zugleich als Einleitung für das Gesamtwerk gedacht ist, werden die älteren, im allgemeinen hinreichend bekannten Richtungen zu Anfang des 19. Jahrhunderts im steten Hinblick auf die späteren Entwicklungsansätze zusammengefaßt: die schottische Schule des »Common Sense« (mit einer förderlichen Darlegung der nicht immer genügend gewürdigten Bedeutung Sir William Hamiltons [† 1856]), die utilitaristisch-empirische Richtung (mit ausführlicherer Darlegung der Lehren Bentham's [† 1832], J. S. Mills [† 1873] und Henry Sidgwick's [† 1900]), endlich die evolutionistisch-naturalistischen Strömungen mit Herbert Spencer († 1903) als Höhepunkt; dabei werden die späteren Weiterentwicklungen zur Emergenzphilosophie, »die heute das Erbe des Evolutionismus angetreten hat« (I 138), schon hier kurz angedeutet. Als Anhang hierzu folgen knappere Ausführ-

rungen über den englischen Positivismus (den älteren mit G. H. Lewes [† 1878], den späteren mit Frederic Harrison [† 1923]), sowie über einige ältere religionsphilosophische Gruppen, wie die Oxforder Bewegung des Kardinals John Henry Newman († 1890) und William George Wards († 1882), oder der fromme ethische Idealismus des Unitariers James Martineau († 1900). Der zweite Hauptteil des Werkes behandelt die jüngeren philosophischen Strömungen, wie sie sich zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis auf unsere Tage entwickelt haben, wobei es dem Verf. natürlich wohl bewußt bleibt, daß hier wie in den späteren Kapiteln ein abschließendes Urteil über die lebhaften Bewegungen der jüngsten Gegenwart noch nicht gefällt werden kann. Die ganze Liebe des Verf. gilt hierbei der eindringlichen, umfassenden Darstellung der britischen neuidealistischen Bewegung, dem Kernstück und Beschluß des ersten Bandes. Die gesamte, in der Gegenwart im wesentlichen abgeschlossene Geschichte dieses Idealismus erweist sich als ein großes, dramatisches Ringen mit deutschem Geistesgut, das britische Denker teils unwiderstehlich in seinen Bann gezogen, teils ebenso entschieden abgestoßen, in jedem Fall aber nachhaltig befruchtet hat. Sie erstreckt sich von den ersten zaghaften Kanteinflüssen bei den englischen Romantikern über James Hutchinson Stirlings bahnbrechendes Hegelwerk, »The Secret of Hegel: being the Hegelian System in Origin, Principle, Form, and Matter« (1865, ² 1898) und Thomas Hill Greens († 1882) zögernden Hegelianismus bis zum soliden Systembau Francis Herbert Bradleys († 1924) und Bernard

Bosanquets († 1923); ihre letzte Sublimierung findet sie im kühnen Pluralismus von John Mc Taggart († 1925).

Der zweite Band ist den übrigen neueren Strömungen gewidmet. Auf zwei kürzere Abschnitte über den englischen Pragmatismus (Ferdinand C. S. Schiller) und den älteren Realismus, dessen Vertreter (wie Shadworth H. Hodgson [† 1912]) meist »durch eine idealistische Position (vornehmlich den Kantischen Kritizismus) hindurchgegangen« (II 31) sind, folgt als Kernstück dieses Bandes eine ausführliche Schilderung der neurealistischen Lehrgebäude, die den Gegenpol zur britischen idealistischen Spekulation darstellen. George Edward Moore ist ihr Bahnbrecher. Eine »philosophische Spitzenleistung« erblickt Verf. in der »organischen Philosophie« Alfred North Whiteheads, des Bundesgenossen Hegels wider Willen (II 161), der von manchen als »Vorkämpfer eines neuen Idealismus« betrachtet wird (II 165), während Metz den vielschillernden Spekulationen Bertrand Russells kühler gegenübersteht. Samuel Alexanders Lehre von der Raumzeit ist stark von Bergson beeinflusst; in seiner Theorie der »emergenten« Entwicklung führt er Spencer fort. Conwy Lloyd Morgans Naturalismus lenkt in monistisch-theistische Bahnen ein. Der mathematischen Logik, wie sie in England vor allem Russell und Whitehead vertreten, steht Verf. nach seinen eigenen Angaben (II 246) ferner, so daß der ihr gewidmete Abschnitt kurz und wesentlich referierend gehalten ist. Auch die »naturwissenschaftliche Philosophie« von Sir Oliver Lodge, Sir Arthur E. Eddington, Sir James Jeans u. a. wird nur knapp und in Beschränkung auf ihre weltanschaulichen

Folgerungen skizziert; hier hätte der uneingeweihte Leser gerne ein deutlicheres Bild ihrer naturwissenschaftlichen Voraussetzungen gewünscht. Unter den Psychologen der Gegenwart wird, wie es sich gebührt, George Frederic Stout und besonders dem jetzt in Amerika wirkenden William McDougall größerer Raum gewährt. Von den neuesten Religionsphilosophen, deren Würdigung den Band beschließt, erscheinen auf anglikanischer Seite der frühere Dekan der St. Paulskirche, William Ralph Inge, auf katholischer Baron Friedrich von Hügel († 1925) als die bedeutendsten Vertreter christlich-theistischer Weltanschauung; die modernistische Bewegung fand in George Tyrell († 1909) ihren einflußreichsten Vorkämpfer.

Der Referent muß es sich versagen, die vom Verf. in bewunderungswürdiger Klarheit skizzierten Systeme, in deren Brennpunkt jeweils ihre bedeutendsten Vertreter gerückt sind, um die sich dann die weniger bedeutenden Anhänger gruppieren, noch weiterhin zusammenfassend nachzuzeichnen¹⁾. Statt dessen wollen wir es unternehmen, den Standpunkt des Verf. über die Aufnahme deutschen idealistischen Geistes in England näher zu kennzeichnen, da hierin der eigentliche programmatische Leitgedanke des Buches zu erblicken ist, und anhangsweise auf ein paar Rückwirkungen hinweisen, die die vom Verf. aufgezeigte Entfaltung des philosophischen Denkens in dem zeitgenössischen schönen Schrifttum Englands gefunden hat.

Des Verfassers Standpunkt über das

Verhältnis des deutschen Idealismus zum britischen ist in den grundsätzlichen Ausführungen des ersten Bandes S. 217 (auch 289) klar umschrieben. Nach ihm setzt der starke Einstrom des deutschen idealistischen Gedankengutes »in stärkerem Maße erst im 6. und 7. Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts ein, also erst ein volles Menschenalter nach Hegels Tod«. Bis dahin ist der Verlauf der britischen philosophischen Entwicklung »relativ geschlossen« und zwar im wesentlichen im Sinne des Empirismus. Nun aber »vollzieht sich zum erstenmal ein völliger Neueinsatz; ganz neue Formen und Inhalte des Denkens werden ergriffen, fremdes bisher nicht gekanntes Gedankengut wird dem Bestande des britischen Denkens eingefügt«. Demgemäß ist der britische Neuidealismus »nicht nur eine ungeheure Ausweitung, Bereicherung und Vertiefung der bisherigen Lehrgehalte, sondern er bedeutet letzten Sinnes ein völliges Abbiegen vom bislang betretenen Wege, ein Herumdrehen des philosophischen Steuers in eine ganz neue und andere Richtung«. Weiterhin: »diese Bewegung knüpft ausdrücklich an die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel an und greift keineswegs auf älteres britisches Denkgut zurück«; direktes Hervorgehen aus heimischer Tradition war schon deshalb nicht möglich, »weil eine fortlaufende idealistische Strömung in der Entwicklung der englischen Philosophie überhaupt nicht vorhanden ist; sicherlich nicht in dem der neuidealistischen Bewegung unmittelbar vorausgehenden Jahrhundert, also etwa in der Zeit von Berke-

1) Eine solche knappe Zusammenfassung bietet etwa F. J. Brecht in Deutsche Literaturzeitung 1935, Sp. 1603 f., 1643 f.; vgl. ferner die ausführliche Besprechung von Paul Meißner in »Beiblatt zur Anglia« 46 (1935), S. 212 f. und 47 (1936), S. 26 f.

leys Tod (1753) bis Stirlings Hegelwerk (1865).« Mit dieser Auffassung steht Metz in scharfem Gegensatz zu der von dem Neuidealisten John H. Muirhead in seinem gewichtigen Buche »The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy« (London 1931) vertretenen Anschauung, »daß ein kontinuierlicher Strom idealistischen Denkens sich durch die gesamte Geschichte der britischen Philosophie hindurchzieht und daß die neuidealistische Bewegung nur ein weiteres bedeutsames Glied dieser Strömung sei«.

Ich bin der Meinung, daß es Metz gelungen ist, seine Anschauung, die übrigens im einzelnen stets in maßvoller, das Ziel nie überschießender Form vorgetragen wird, geschichtlich zu erhärten, und daß Muirhead in einigen seiner Beurteilungen (z. B. der philosophischen Selbständigkeit S. T. Coleridges) einigermassen zu weit gegangen ist. Zwei Umstände kamen nach Metz (I 227) der schließlichen Verbreitung des neuen Idealismus deutscher Prägung besonders zustatten, einerseits die religiösen und theologischen Interessen der philosophierenden Kreise Englands, andererseits die Pflege der klassischen Studien an den alten Universitäten. Hier könnte

man vielleicht ergänzend darauf hinweisen, daß gerade die neuplatonischen Elemente, die in den christlichen Konfessionen Englands und Schottlands schlummerten, schließlich eine freundliche Einstellung zum Idealismus ermöglichten. Überhaupt könnte die philosophierende britische Theologie für das »dunkle« Zeitalter von 1753 bis 1865 das vermißte Bindeglied jener »Platonic Tradition« darstellen, das auch Muirhead nicht imstande ist nachzuweisen¹⁾. Dieser bezeichnet vielmehr das »theologische Vorurteil« (theological bias), mit dem an den alten Universitäten Englands überlieferungsgemäß bis tief ins 19. Jahrhundert die Philosophie betrieben wurde, als den »Fluch« des britischen Denkens in diesem Zeitraum (a. a. O. S. 160). Darum ist es besonders reizvoll, mit Metz zu verfolgen, wie die Theologen, die Hamilton-Schule und etwas einseitige Literaten wie De Quincey²⁾ die Lehre Kants verketzerten und wie es schließlich dieselben Theologen und theologisierenden Kreise sind, die mit den Idealisten Bundesgenossenschaft eingehen und mittels der durch sie gewonnenen Position nun gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus Sturm laufen. Und zwar ist es nun vor

1) Wie Muirhead und Metz sich in ihrer geschichtlichen Auffassung gelegentlich zu berühren scheinen und dann doch grundsätzlich andere Folgerungen ziehen, lehrt folgender Satz aus Muirheads Schlußkapitel (S. 413): »Fast während eines vollen Jahrhunderts [nach Arthur Colliers, des Platonikers, Tod, 1732], so kann man behaupten, ist dieser idealistische Zug erstorben, bis auf das schwache Echo, das er in Berkeleys späteren Spekulationen hervorrief. Im Anfang des 19. Jahrhunderts aber wurde er von Coleridge zu kräftigem Leben wiedererweckt, dessen Bedeutung nicht so sehr darin bestand, daß er deutsche Denkmethode einführt, sondern vielmehr darin, daß er die platonische Überlieferung in der angelsächsischen Philosophie erneuerte.«

2) Metz' Urteil über ihn (I 221) erscheint mir zu günstig; ihm war Kant »ein Feind des Christentums«; ja er spricht sogar von Kants »Haß des reinen Christentums« (Works, ed. D. Masson, VIII 95, 99). Vgl. auch die Dissertation von W. A. Dunn, Thomas De Quincey's relations to German literature and philosophy, Straßburg 1901, und vor allem das wichtige Werk von R. Wellek, I. Kant in England, 1793—1838, Princeton 1931, S. 171 f.

allem ein mehr oder minder mißverständener Hegel, der das Rüstzeug für den Kampf gegen den Unglauben liefert, — Hegel und vor allem Lotze, der von einigen von ihnen als »der eigentliche Erfüller und Vollender des deutschen Idealismus« betrachtet wurde (I 203) ¹⁾.

Dem Literarhistoriker, der die philosophischen Systeme Englands vor allem in ihrer Rückwirkung auf die Literatur kennen lernt, kommt der Unterschied zwischen britischer Fachphilosophie und Popularphilosophie vielleicht in noch höherem Grade zum Bewußtsein, als dies aus Metz' Darstellung erhellt. Die dem britischen Volke innewohnende Neigung zum Praktischen, Konkreten, die oft bekundete Abneigung gegen allen »Mondschein« (besonders »German moonshine«) bewirken dabei eine starke Hinneigung der breiteren Öffentlichkeit zu den empiristischen Systemen, soweit diese Kreise den etwa vorhandenen Hang zum Idealismus nicht mit irgendwelchen christlichen Liberalismen befriedigen. Lange zwar wirkt (im Hinblick auf die obenerwähnte theologisierende philosophische Tradition) auch die »offizielle« Literatur eines Tennyson oder Browning im Sinne des Idealismus — die böse nachviktorianische Kritik bezeichnete diese und ähnliche Bundesgenossen Greens als »uplifters« (vgl. auch Metz II 210) —; aber allmählich dringt der Positivismus auch in diese

von der idealistischen Überlieferung religiöser Färbung geheiligten Bezirke vor. Dies trifft weitgehend schon auf den von Metz I 289 (und Muirhead, a. a. O. S. 160) uneingeschränkt für den Idealismus beanspruchten Matthew Arnold zu, der zeitweilig von starken positivistischen Zweifeln bewegt wird. Noch lehrreicher aber ist vielleicht der Fall von George Meredith († 1909), dem »modernsten« der späteren viktorianischen Romanschriftsteller und Lyriker. Der feinsinnige, dem Oxforder Universitätskreis zugehörige Kritiker Basil de Senancourt bringt die kühne Schöpfung des »komischen Geistes« bei Meredith mit den »Idealisten und englischen Hegelianern« zusammen, als »eine Art literarische Ergänzung zu den Werken T. H. Greens« ²⁾. Sieht man aber näher zu und untersucht den Ideengehalt von Merediths »Ode an komischen Geist« (1892) genauer, so ergibt sich deutlich, daß die bei dem Dichter hier wie auch sonst zugrunde liegende und wesentliche Weltanschauung sein »Erdenglaube« ist, d. h. ein zeitgemäßer naturalistischer Evolutionismus, gepaart mit einem etwas verfeinerten Positivismus, der sich ganz wie bei dem französischen Vorbild in drei Stufen aufbaut. Und vergleichen wir Merediths (freilich recht unbefriedigend herausgegebene) Briefe (London 1912), so finden wir dort den Namen Greens überhaupt nicht, den Namen Harrisons aber sehr häufig erwähnt.

1) Was das durch die britischen Colleges vermittelte platonisierende Element anlangt, so tritt es auch häufig bei den Empiristen zutage, wie Metz selbst öfters hervorhebt (u. a. bei C. Lloyd Morgan [II 206], beim Neurealisten Cyril E. M. Joad [II 236]). Vgl. auch die Bemerkungen über den Platonismus Inges (II 316 f.) und den Ausspruch Whiteheads, den Muirhead seinem obengenannten Werke als Motto voransetzt: »Die sicherste allgemeine Kennzeichnung der europäischen philosophischen Überlieferung ist die, daß sie eine Reihe von Fußnoten zu Plato darstellt.«

2) Nach J. B. Priestley, George Meredith, London 1926, S. 113.

Auch in der Gegenwart ist es auffallend, wie häufig und zwanglos sich im modernen schönen Schrifttum Englands Parallelen zu den nicht-idealistisch bedingten weltanschaulichen Systemen auffinden lassen¹⁾. So befindet sich etwa H. G. Wells mit seiner Vorstellung vom »finite God« in deutlicher Übereinstimmung mit F. C. S. Schiller, der sich hier seinerseits (nach Metz I 42 und II 9 f.) mit J. S. Mill berührt. Über den tieferen Sinn der sonderbaren Geschlechtsveränderung in Virginia Woolfs satirischem Roman »Orlando« (1928) — der langlebige Held verwandelt sich im Umschwung der Jahrhunderte aus einem Mann in eine Frau — hat sich die Kritik häufig den Kopf zerbrochen²⁾. Haben wir es hier nicht mit einer geistreichen, grotesken Übersteigerung der Whiteheadschen Lehre von dem schöpferischen Vorrücken der Natur zu tun (»creative advance«, vgl. Metz II 152)? Oder Ezra Pounds, des »Imagisten«, viel erläutertes Gedicht »The Girl« (in dem ein Mädchen, Daphne-gleich, sich mit einem Baume identifiziert) — ist es nicht wie eine Probe aufs Exempel des Alexanderschen »brutalen« Realismus: »die Bilder der Dinge sind die Dinge

selbst, oder wenigstens ein Teil von ihnen« (II 176)? Und schließlich, berührt nicht die ganze Psychologie Mac Dougalls mit ihrer »Erneuerung des alten aristotelischen Seelenbegriffes« (II 296) wie eine wissenschaftliche Unterbauung der »neuhumanistischen« Position, jener bei uns viel zu wenig beachteten antimaterialistischen Lebensschau gewisser anglo-amerikanischer akademischer Literatur- und Gesellschaftskritiker³⁾.

Zusammenfassend soll noch einmal die hohe Bedeutung des Metzschen Werkes hervorgehoben werden, das nicht nur dem Philosophen von Fach, sondern jedem am modernen englischen Geistesleben Interessierten weite Ausichten und tiefe Anregungen bringt und das durch seine gerechte Würdigung des deutschen Anteils an der Entfaltung der britischen idealistischen Systeme unseren besonderen Dank verdient hat. Zum Schlusse sei hier der Wunsch ausgesprochen, Verfasser möge uns nunmehr auch eine sehr dringend benötigte Darstellung der amerikanischen Philosophie schenken, zu der er wie kaum ein anderer vorbereitet ist⁴⁾.

Gießen.

Walther Fischer.

1) Vgl. hierzu auch B. Fehr, Das England von Heute, Leipzig 1932.

2) Vgl. B. Fehr, Die englische Literatur der Gegenwart, Leipzig 1930, S. 54 f.

3) Vgl. W. Fischer, Die englische Literatur in den V. St., Wildpark-Potsdam, 1929, S. 125; H. Lüdeke, »Neuhumanismus und Demokratie«, in Germ.-roman. Monatsschrift 21 (1933), S. 220 f.

4) Einige kleinere Ergänzungen meist bibliographischer Art für deutsche Benutzer. Zu I 83: Über S. T. Coleridges stark von Steffens und Schelling beeinflusste Abhandlung Theory of Life (oder The Idea of Life), die auf H. Spencer eine so tiefe Wirkung ausübte, vgl. jetzt das wichtige Referat zur Dissertation von H. Nidecker, Präliminarien zur Neuausgabe der Abhandlung über die Lebenstheorie von S. T. C. in »Bericht der phil.-hist. Abt. der Phil. Fak. der Universität Basel«, 5. Heft 1927. Leider ist die sehr zu begrüßende Neuausgabe bisher an den Druckschwierigkeiten gescheitert. — Zu I 131: Das beste deutsche Buch über S. Butler ist P. Meißner, S. B. der Jüngere, Leipzig 1931. — Zu I 247: Englische Hegelübersetzungen nach 1865 verzeichnet Muirhead, a. a. O. S. 173. — T. H. Green ist auch Mitherausgeber und -übersetzer der englischen Ausgabe von Lotzes »System of Philosophy«

Julius Binder, Grundlegung zur Rechtsphilosophie (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 4). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1935. XII, 170 S.

Als Julius Binder im Jahre 1925 seine große »Philosophie des Rechts« erscheinen ließ, konnte es keinem Zweifel unterliegen, daß damit die Rechtsphilosophie in ihrer Begründung auf den Voraussetzungen der deutschen Philosophie einen bedeutenden Fortschritt gemacht hatte. Diese Voraussetzungen waren hier eigentlich zum erstenmal in ihrem ganzen Reichtum und nicht nur in ihrem einseitigen Ausgang von Kant der Rechtsphilosophie zugute gekommen. Die Tiefe der Begründung und die Allseitigkeit der Auseinandersetzung mit andern Richtungen sichern dem Werke eine bleibende Bedeutung. Aber gewiß entstand alsbald der allgemeine Wunsch nach einer kürzeren Darstellung. Gerade weil Binder sich veranlaßt gesehen hatte, seine Gedanken so vielseitig zu begründen und nach den verschiedensten Seiten hin zu sichern

und zu verteidigen, hatte das Werk einen Umfang angenommen, der das Eindringen in die eigentlichen Grundgedanken auch wieder erschwerte. Diese losgelöst von allen Einzelausführungen herauszustellen, wäre eine dankenswerte Leistung, die aber selbstverständlich nur der Verfasser selber vollbringen könnte.

Eine solche kürzere Darstellung liegt nun in dem neuen Buche, das wir Binder verdanken, auch noch nicht vor, sondern nur eine »Grundlegung« zur Rechtsphilosophie, die an den Begriff des Rechts heranzuführt, ihn aber selber noch nicht entfaltet. Sie geht den Weg von der Philosophie zur Rechtsphilosophie und bewegt sich daher selber in der Hauptsache in allgemeinen philosophischen Gedankengängen. So wichtig dies ist, um Binders Grundstellung kennenzulernen, so wird ein endgültiges Urteil doch immer auch davon abhängen, wie weit es gelingt, aus diesen Grundgedanken das Besondere der Rechtswirklichkeit zu entwickeln. Es sei darum auch hier der Wunsch aus-

(veröffentlicht von Bosanquet 1884; vgl. Muirhead, a. a. O. S. 203). — Zu I 348 f.: Es ist bezeichnend, daß in der letzten (14.) Auflage der *Encyclopedia Britannica* von 1929 sich nur zwei beiläufige Erwähnungen Mc Taggarts finden, während Bradley und Bosanquet die ihnen gebührenden Sonderaufsätze erhalten. — Zu II 184 f.: Alexanders Lehre von der reinen Bewegung betrachtet Metz als »eine Erneuerung der naturphilosophischen Spekulation der alten ionischen Denker«. Liegt es nicht näher, hier an Spencers Kapitel über die »Fortdauer der Bewegung« (*First Principles*, chap. V) zu denken? Spencer erklärt es hier (§ 57) als »unvorstellbar«, daß »eine Kraft (power) sich in ein Raumverhältnis (space-relation) verwandelt«. Aber ist nicht gerade dies die kühne, antimechanistische Annahme der ganzen modernen Raumzeit-Theorie? Auch die Art, wie die Kategorie der Kausalität von Alexander als »Kontinuität zweier Substanzen innerhalb eines raumzeitlichen Ganzen« erklärt wird (II 186), erinnert stark an Spencer (z. B. ebd. § 17). — Zu II 277: Der Neovitalist und Naturwissenschaftler J. S. Haldane, der Bruder des Hegelianers und Politikers, Lord R. B. Haldane († 1928), ist im März 1936 verstorben. — Zu II 305: Vgl. R. Hoops, »Der Einfluß der Psychoanalyse auf die englische Literatur«, Heidelberg 1934, und L. Sack, *Die Psychoanalyse im modernen englischen Roman*, Dissertation, Zürich 1934. — Zu II 343: Eine deutsche Würdigung G. Tyrrells gab Emil Wolff in »Die Neueren Sprachen« 25 (1927).

gesprochen, daß der Grundlegung möglichst bald ein Aufriß der Rechtsphilosophie folgen möge.

Allerdings darf das neue Werk keineswegs nur als eine Begründung früher bereits vorgetragener Gedanken gelten. Der Verfasser hat sich inzwischen in seinem philosophischen Denken entschieden weiter entwickelt, er ist nach seinen eigenen Worten von dem kritischen Idealismus, in dessen Vorstellungen sein großes Werk noch befangen gewesen sei, zum absoluten Idealismus fortgegangen (Vorwort S. III). Vielleicht stellt Binder mit dieser Bemerkung seine Rechtsphilosophie sogar allzusehr in die Nähe von Kant, während sie doch sicher schon sehr deutlich über dessen Standpunkt hinaus- und dem Hegelschen zustrebte. Aber jedenfalls stellt das neue Werk sich nun ganz auf die Seite Hegels.

Die grundsätzliche Stellung wird in dem ersten Kapitel über *I d e a l i s m u s u n d R e a l i s m u s* entwickelt. Mit Recht wird hier der Idealismus nicht als ein Standpunkt neben andern, sondern als der einzig gültige Standpunkt behauptet. Er ist dies, weil er recht verstanden jeden andern möglichen Standpunkt in sich einschließt. Besonders für den absoluten Idealismus wird man dies behaupten dürfen. Die näheren Ausführungen zeigen nun freilich, daß der Verfasser keineswegs gewillt ist, einfach die Gedanken Hegels zu erneuern. Er entwickelt diese vielmehr von einer ganz bestimmten Seite. Binder nimmt nämlich seinen Ausgang vom Bewußtsein und sieht das Wesentliche des Idealismus darin, daß der Gegenstand hier vom Bewußtsein her erfaßt wird. Das Denken ist das Übergreifende (S. 27), Sein ist Gedachtwer-

den (S. 50), und die Philosophie hat es daher mit den Stufen zu tun, auf denen der Geist zum Bewußtsein seiner selber kommt (S. 53 f.). In diesem Sinne schließt der Idealismus den Realismus ein, denn er verneint nicht die Realität, sondern begreift sie als Idealität (S. 54). Alle Erkenntnis ist daher im letzten Sinne Selbsterkenntnis, und diese Selbsterkenntnis ist der Geist (S. 30 f.). Solche starke Betonung des Bewußtseins als Ausgang aller Philosophie entspricht gewiß einer Seite der Hegelschen Lehre; es ist der Weg, den uns Hegel in seiner Phänomenologie führt. Aber man wird vielleicht sagen dürfen, daß es nicht der einzige ist, der sich dem absoluten Idealismus erschließt. Indem dieser die Einheit von Denken und Sein in den Mittelpunkt stellt, kann er ebensowohl auch vom Sein seinen Ausgang nehmen, wie das Hegel in seiner Logik und Enzyklopädie tut. Durch den einseitigen Ausgang vom Bewußtsein scheint mir Binder hier unnötigerweise den Einwänden gegen den Idealismus etwas entgegenzukommen, die diesen als eine bloße Bewußtseinsphilosophie abstempeln möchten. Gewiß würde ein solcher Einwand Binders eigene Stellung nicht treffen, da ihm das Denken ebenso auch Sein ist, und er vom Denken nur als dem Übergreifenden seinen Ausgang nimmt. Aber gerade um den Gegensatz zum Realismus zu überwinden und nachzuweisen, daß dessen Wahrheit völlig auch im Idealismus enthalten ist, scheint es richtig, zu betonen, daß der absolute Idealismus seinen Standort in der Einheit von Denken und Sein nimmt, und daß sein Gehalt deshalb auch vom Sein her entwickelt werden kann.

Natürlich kann es sich bei dem Be-

wußtsein nicht um das individuelle Bewußtsein handeln, sondern nur um das Bewußtsein überhaupt (S. 14). Diese Lehre vom Bewußtsein überhaupt ist für Binder sehr wichtig, gerade auch im Hinblick auf die Lehre vom Recht. Ist ihm danach doch das Ich die dialektische Einheit des allgemeinen und besonderen Selbstbewußtseins (S. 40), daher immer sowohl allgemeingültig wie auch konkret. Eben hierauf beruht das Recht in seiner Vereinigung des Allgemeinen und Besondern.

Das zweite Kapitel handelt von der Freiheit, die hier in ausgezeichneten Ausführungen allen Einwänden von seiten der Theologie, Moral und Rechtswissenschaft gegenüber gesichert wird. Das Besondere der Stellung Binders liegt wohl darin, daß er sich einmal unbedingt zur Freiheit bekennt, insofern der Geist nicht der Naturkausalität unterworfen ist, ohne deshalb doch grundlos zu sein (S. 76 f.), andererseits sich aber auch dagegen wendet, die Freiheit zur bloßen Idee zu machen und vielmehr ihre Wirklichkeit betont (S. 78). Freilich ist sie nicht Wirklichkeit als fertig gegebene, sondern als der zu seiner Idee sich entwickelnde Wille. Mit diesen schönen Ausführungen Binders können jetzt die Gedanken verglichen werden, die Bruno Bauch in dem letzten Abschnitt seiner »Grundzüge der Ethik« (1935) entwickelt.

Die Freiheit ist mit dem Willen eins, und das Recht ist, wie Binder betont, selber Wille und wendet sich an den Willen (S. 56 f.). So kommt Binder zu seiner grundlegenden Bestimmung, daß die Freiheit selber das Recht ist, und handelt im dritten Kapitel von der Freiheit als Recht. Das Wesen des Rechts ist die Freiheit: dies soll da-

durch erwiesen werden, daß sich die Bestimmungen, die sich aus der Freiheit ergeben, in den einzelnen Einrichtungen des Rechts wiederfinden; indem wir den Begriff der Freiheit entwickeln, entwickeln wir den des Rechts (S. 84). Das Recht darf also nicht (individualistisch) als eine Einschränkung der Freiheit verstanden werden, sondern es ist die Freiheit selber; es ist kein bloßes Mittel, sondern Selbstzweck (S. 95 f.). Insbesondere wird das Recht nun, wie die Freiheit, verstanden als die Einheit des besonderen, endlichen und empirischen Willens mit dem allgemeinen, freien und moralischen Willen (S. 84 bis 94). Mit dieser Grundauffassung verknüpft Binder die Hegelsche Entwicklung des objektiven Geistes über die drei Stufen des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit. Der Stufe des Einzelbewußtseins weist er das abstrakte Recht zu, wo der Wille als Person erscheint. In der Moralität komme dann der allgemeine Wille hinzu, aber erst noch im Gegensatz zum besonderen Willen, als das Sollen der moralischen Forderung. Die Einheit beider ist die Sittlichkeit, in der sich das Recht erst vollendet darstellt. Die Sittlichkeit ist die Wirklichkeit der Freiheit, und diese ist das Recht (S. 98 bis 119). Leider bricht die Deduktion des Rechts hier ab; eine genauere Darlegung der Stufe der Sittlichkeit erfolgt nicht, und die weitere Durchführung wird der Rechtsphilosophie vorbehalten, bis an deren Schwelle wir hier nur gelangen. Natürlich ist sich auch Binder vollkommen darüber klar, daß erst diese Durchführung seinen Grundgedanken voll bestätigen kann. Erst sie muß zeigen, ob in dieser Herleitung wirklich der Begriff des Rechts ent-

steht, und ob die Stufe der Sittlichkeit im Hegelschen Sinne als die verwirklichte Freiheit das Wesen des Rechts zum Ausdruck bringt. Insbesondere erkennt man hier noch nicht, ob und wie Binder auf dieser Stufe und im Zusammenhang mit der Entwicklung des Rechtsbegriffs die von Hegel unterschiedenen Glieder der Familie, der Gesellschaft und des Staates einreihen würde.

Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung des Rechtsbegriffs kann daher nur unter dem Vorbehalt erfolgen, daß Binder hier mit voller Absicht nur noch an den Begriff heranführt, ihn aber nicht selber entfaltet. Nicht als Einwände, sondern mehr als Wünsche für künftige Berücksichtigung in der Darlegung der Rechtsphilosophie selber seien daher folgende Bemerkungen erlaubt. Es ist vielleicht doch nicht ganz geklärt, ob die drei Stufen des Willens, wie Binder sie unterscheidet, so auf die Hegelschen Stufen bezogen werden dürfen, wie es hier geschieht. Könnte man nicht auch das abstrakte Recht als die Stufe des allgemeinen Willens bezeichnen und die Moralität als die des subjektiven? Der Moralität gibt Hegel selber diesen Namen (Enzyklopädie § 487). Besonders aber kann man sich nicht ganz der Sorge entschlagen, ob der Begriff des Rechts nicht allzuweit gefaßt ist. Gewiß ist es sehr zu begrüßen, wenn die umfassende, keineswegs auf äußere Zwangsvorschriften beschränkte Macht des Rechts eindringlich zum Bewußtsein gebracht und nachgewiesen wird. Aber trotzdem wird es immer die Aufgabe bleiben, die Besonderheit des Rechts im Rahmen des Geistes herauszuarbeiten. Binder folgt hier dem Sinne

des Rechtsbegriffs, den Hegel in dem Titel seiner Rechtsphilosophie angenommen hat, die bekanntlich das gesamte Gebiet des objektiven Geistes umfaßt. In der Enzyklopädie grenzt er deutlicher die drei Stufen des objektiven Geistes als die des Rechts, der Pflicht und der Sitte gegeneinander ab (§ 486). Und wenn es auch niemandem beikommen wird, den Rechtsbegriff auf das Gebiet zu beschränken, das Hegel als das abstrakte Recht behandelt, so scheint es doch auch zweifelhaft, ob der gesamte Inhalt der beiden folgenden Stufen, der Moralität und der Sittlichkeit, so ohne weiteres in ihrem ganzen Umfange dem Rechte zugerechnet werden darf. Dies wird sich nur aus der weiteren Ableitung entscheiden lassen, und an der Frage, ob es gelingt, die besonderen Wesenszüge des Rechts aus diesen Voraussetzungen zu gewinnen. Die allgemeine Bestimmung, die statt dessen hier nur noch gegeben wird (S. 118, 130), muß aber doch die Besorgnis erregen, daß hier dem Begriff des Rechts einigermaßen seine Eigentümlichkeit verloren geht. »Alles das ist Recht, wovon es sinnvoll ist, zu sagen, daß es recht ist.« Dies soll natürlich keine bloße Begriffswiderholung sein, und der Begriff »recht« muß sich also vom »Recht« unterscheiden. Was soll dann aber »recht« anders heißen, als gut? Wird dann das Recht überhaupt noch als ein besonderer Bereich innerhalb des Guten abgegrenzt? Auch die Einheit des besonderen und allgemeinen Willens, in der Binder das Wesen des Rechts findet, scheint für das Gute überhaupt und nicht nur für das Recht zuzutreffen.

Wichtig für Binders Auffassung sind auch die Ausführungen des vierten

Kapitels über die Geltung des Rechts. Der Fortgang von Kant zu Hegel ist hier besonders deutlich, indem jeder Gegensatz zwischen Dasein und Geltung abgelehnt wird. Daher ist die Idee des Rechts und die Wirklichkeit des Rechts (S. 132 f.), das Ansichsein und das Gesetzsein des Rechts eins und dasselbe (S. 150). Der Begriff darf der Wirklichkeit nicht entgegengestellt werden, sondern er ist die begriffene Wirklichkeit (S. 138). Ein Gesetz, das nicht der Idee des Rechts entspricht, also nicht allgemeiner Wille ist, ist überhaupt nicht Recht und daher nicht verbindlich. Der Rechtsbegriff ist das Rechtsbewußtsein des Volkes, vor ihm muß sich daher das Gesetz als Recht erweisen (S. 156—160). Gesetz und Gewohnheit sind die beiden Quellen der Rechtssetzung, die absichtliche und die unmittelbare Betätigung des Willens der Gemeinschaft (S. 134 f.).

Damit hängen dann die Ausführungen des fünften Kapitels über *Gerechtigkeit und Billigkeit* enge zusammen. Binder lehnt es entschieden ab, beide Begriffe in der üblichen Weise einander entgegenzusetzen. Sie bilden vielmehr eine konkrete Einheit (S. 165 f.). Das Recht als gesetztes gewinnt eine feste Gestalt und kommt damit in die Gefahr, zu versteinern; demgegenüber ist die Billigkeit das bewegende Prinzip (S. 166 bis 168). Die Einheit von Recht und Billigkeit kommt in dem notwendigen Zusammenhang von Rechtsbildung und Rechtserneuerung zur Geltung (S. 168); die Billigkeit ist demnach die eigentliche und wahre Gerechtigkeit (S. 169).

Auf den Reichtum an einzelnen Gedanken, den auch diese Schrift Binders enthält, kann nicht eingegangen wer-

den. Sein allgemeiner philosophischer Standpunkt in der Fortentwicklung Hegels hat hier seinen entscheidenden Ausdruck gefunden. Es bleibt nur zu wünschen, daß der Verfasser sich möglichst bald entschließt, in einem ähnlich kurzen und klaren Abriß auch den Gehalt seiner Rechtsphilosophie darzubieten. In der Philosophie findet der Begriff ja nicht dadurch seine Wahrheit, daß er aus höheren Begriffen abgeleitet wird, weil der philosophische Begriff als letzter eine solche Ableitung nicht zuläßt. Der philosophische Beweis liegt in der Bewährung. Erst in der Ableitung des Besonderen und Einzelnen erhält das Allgemeine seine Wahrheit.

Tübingen.

M. Wundt.

Stavenshagen, Kurt, Das Wesen der Nation. (Rigaer Volkstheoretische Abhandlungen. Bd. 1.) Berlin 1934. H. R. Engelmann. 223 S. RM. 9.75.

Die Lehre vom Volk, die das Kernstück heutiger politischer Theorie ist, verdankt den Angehörigen deutscher Volksgruppen im Ausland wesentliche Erkenntnisse. Im Kampf um das eigene Volkstum, in dem die deutschen Volksgruppen besonders seit dem Kriegsende täglich und stündlich stehen, erhält das völkische Sein eine eigentümliche Durchsichtigkeit; es werden Einsichten gewonnen, die dem im ungefährdeten Besitz stehenden Binnendeutschen verschlossen sind. Nur zu leicht vergißt eine rein binnendeutsche Volkstheorie, daß deutsches Volk weit über die Grenzen des deutschen Staates reicht, und daß jedes Postulat, das nur das Binnenvolk und nicht auch die Lage der Volksgruppen im Ausland ins Auge

faßt, notwendig unvollständig sein muß. Jedes Wort, das von Angehörigen unserer Volksgruppen im Ausland über das Wesen der Nation zu uns gesprochen wird, darf den Anspruch erheben, sorgfältig beachtet und geprüft zu werden. Nur so werden wir Binnendeutsche vor Irrtümern bewahrt bleiben, die verhängnisvoll für die gesamtvölkische Situation des Deutschtums werden können.

I.

Ernste Beachtung verdient daher das angezeigte Buch des Rigaer Professors **Stavenhagen**. Methodisch ist die Arbeit eine soziologische Untersuchung, die weithin auf der Begriffswelt der überkommenen deutschen Soziologie (**Ferdinand Tönnies**, **Max Weber** u. a.) aufbaut. Insbesondere wird die Unterscheidung von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ im herkömmlichen Sinne übernommen. Doch glaubt der Verfasser, daß der Begriff der Gemeinschaft in sich zwei verschiedenartige Sozialformen enthält, die er als geistig-seelische Gemeinschaft und pragmatische Gemeinschaft bezeichnet. Die geistig-seelische Gemeinschaft besteht in einem Sich-eins-Fühlen in bezug auf einen bestimmten Wertekosmos; sie ist das intentionale Bezogensein auf die ideelle Wertewelt. Die pragmatische Gemeinschaft dagegen besteht in einem Sich-verantwortlich-Fühlen für eine bestimmte Umwelt (Familie, Kameradschaft, Nachbarschaft, Gemeinde usw.). Ohne daß hier eine geistig-seelische Einheit bestünde, ruft doch die Gemeinsamkeit der äußeren Situation eine Solidarität hervor, aus der heraus sich jeder für den anderen selbstlos einzu-

setzen bereit ist. Auch diese »pragmatische Gemeinschaft« ist nach Ansicht des Verfassers mehr als eine nur auf die individuellen Interessen ausgerichtete Gesellschaft. Sie ist insbesondere getragen von der **Wir-Idee**, dem Bewußtsein der Gemeinschaft von sich selbst, die über die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft entscheidet.

Der Sinn dieser begrifflichen Unterscheidung von geistig-seelischer und pragmatischer Gemeinschaft wird erst vollends deutlich, wo sie auf das Thema des Buches, »das Wesen der Nation«, angewandt wird. Gehört die Nation zum Typus der geistig-seelischen oder der pragmatischen Gemeinschaft? Die Antwort auf diese Frage gibt der Verfasser, indem er von dem doppelten Nationbegriff ausgeht, den **Friedrich Meinecke** in dem Buch »Weltbürgertum und Nationalstaat« entwickelt hat. Der Verfasser übernimmt von dort die Unterscheidung von **Kulturnation** und **Staatsnation**. Die Frage, was eine Kulturnation und was eine Staatsnation sei, sucht er unter Anwendung der beiden erwähnten Sozialformen der Gemeinschaft zu beantworten. Die **Kulturnation** ist die geistig-seelische Totalgemeinschaft. Unter »Volk« versteht der Verfasser also »eine irgendwie durch die reflexive Idee umgrenzte Gemeinschaft . . . deren Mitglieder sich in ihren Einstellungen, in ihrer Art zu fühlen, der Wertewelt überhaupt gegenüber traditionell eins fühlen« (S. 75). Dieses »Wertfühlen«, das nach Meinung des Verfassers das eigentliche Wesen des Volkes ausmacht, bedarf als Unsichtbares des repräsentativen Symbols, in dem es wirklich selbst präsent

wird (S. 90). Das ist die Funktion der Kulturschöpfungen für die Gemeinschaft. »Eine Kulturgemeinschaft ist erst da konstituiert, wo Werke der Hochkultur . . . als repräsentativ für das Wertfühlen gelten, indem sich die Totalgemeinschaft eins weiß« (S. 92). Die Staatsnation dagegen ist nach ihrer Wesensidee die »pragmatische Totalgemeinschaft«. Nicht als der Ausdruck geistig-seelischen Einsseins, sondern als Einrichtung gegenseitigen Verantwortlichfühlens tritt nach Meinung des Verfassers der Staat seinen Angehörigen gegenüber. Man muß sich »als Glied einer pragmatischen Gemeinschaft fühlen, um einen Staat und dessen Einrichtungen, in denen die gemeinsame Verantwortung objektiviert ist, als ‚seine‘ erleben zu können« (S. 103).

Wenn der Verfasser nun auch selbst betont, daß diese beiden »reinen« Sozialformen sich verschmelzen können, so fordert er doch für den Staat, daß er sich einseitig als eine Verkörperung der pragmatischen Gemeinschaft fühle. Zwar verkennt er nicht, daß als Ideal des Staates heute weithin »der Staat als Organisationsform einer Kulturgemeinschaft« gilt (S. 171). Aber im »mitteleuropäischen Völkerstreugebiet« führt diese »Nationalstaatsideologie«, so glaubt er, notwendig zur Unterdrückung der völkischen Minderheiten durch das Mehrheitsvolk. Gerade dadurch aber wird nach seiner Ansicht verhindert, daß der Staat als eine wirkliche Gemeinschaft von allen seinen Angehörigen empfunden wird. »Solange faktisch der Unterschied von ‚staatsführenden‘ Völkern und Fremdstämmigen bestehen bleibt, werden die Staatsangehörigen im besten Falle eine Inter-

essentengesellschaft, aber nie eine Gemeinschaft bilden« (S. 177). Eine wirkliche Gleichberechtigung der Minderheiten mit dem Mehrheitsvolk kann es im Nationalstaat nicht geben; »innere Gleichberechtigung aller Nationalitäten im Nationalstaat fordern, heißt den Nationalstaat aufheben« (S. 178). Um wirkliche Gemeinschaft zu werden, muß der Staat aufhören, geistig-seelische Gemeinschaft sein zu wollen; er muß sich darauf beschränken, pragmatische Gemeinschaft zu sein. Er muß sich deshalb insbesondere aus dem Kultur- und Bildungsleben fernhalten. »Nur als geistig kulturell neutraler Staat kann er organisierte pragmatische Nation werden« (S. 183). »Der Weg zum Staat als Gemeinschaftsverband . . . wird . . . erst frei, wenn die ‚Trennung von Kultur und Staat‘ vollzogen ist (S. 184). Träger und Erhalter der Kulturen sind nicht die Staaten, sondern »überstaatliche, körperschaftlich organisierte Kulturgemeinschaften« (S. 190).

II.

Es wäre ein zu einfaches und billiges Verfahren, dieses Buch einfach als »liberalistisch« und »individualistisch« abzutun. Damit würde die konkrete Situation verkannt, aus der es geschrieben ist. Es ist offenbar eine schwere Gefahr für unser Volk, daß der Nationalismus der außerdeutschen Staaten danach strebt, alles Deutschtum, das in ihren Grenzen lebt, zu unterdrücken und zu vernichten. Diese Gefahr will der Verfasser bannen, indem er dem Staat überhaupt das Recht bestreitet, sich als »geistig-seelische Gemeinschaft« zu fühlen und danach zu handeln. Es gibt — so scheint mir — nur einen Einwand gegen den Verfasser, der aber ist

schlagend: daß nämlich der Weg, den er zeigt, nicht zum Ziele führt.

Bedenken erheben sich allerdings schon gegen die *Methode* des Verfassers. Einmal hat er die begriffliche Unterscheidung von geistig-seelischer und pragmatischer Gemeinschaft *ad hoc* gebildet. Sie dient einem bestimmten Zweck und ist nur verständlich, wenn man sie auf diesen Zweck bezieht. Der Staat soll »neutral« sein, ohne zur reinen Interessentengesellschaft herabzusinken; also muß es die Sozialform der pragmatischen Gemeinschaft geben! Zum andern sind die Argumente ausschließlich vom *Grenzfall* her gewonnen. St. geht nicht vom Normalfall des völkisch geschlossenen Staates, sondern vom Ausnahmefall des national gemischten Staates aus. Nun spielt bekanntlich im neueren staats-theoretischen Schrifttum das Denken vom Ausnahmefall her eine besondere Rolle. Es ist nicht zweifelhaft, daß der Ausnahmefall (das Wunder, die Krankheit, die Krise, der existentielle Konflikt) gewisse Einsichten in das Wesensgefüge eines religiösen, natürlichen, sozialen oder politischen Ganzen vermittelt, die in der normalen Situation notwendig verdeckt bleiben. Trotzdem gelangt, wer nur den Grenzfall ins Auge faßt, zu einer verzerrten und damit falschen Auffassung des Ganzen. Ich habe einleitend hervorgehoben, daß uns die auslandsdeutsche Situation manchen Blick in unser eigenes Wesen gestattet, der uns sonst versagt bliebe. Aber sie vermittelt uns keine ganzheitliche Schau, sondern zeigt uns einen exzeptionell gelagerten Sektor. Man erkennt das wahre Wesen der Nation nicht, wenn man nur die Lage des Deutschtums in den künstlich geschaf-

fenen, national gemischten Nachfolgestaaten Osteuropas betrachtet. Eben- sowenig wie die Begriffsbildung *ad hoc* führt die einseitige Argumentation vom Grenzfall her zu einer richtigen Anschauung der völkischen Wirklichkeit.

Bedenken erheben sich ferner gegen die *Art der Soziologie*, der der Verfasser huldigt. Er entwickelt allgemeine soziologische Kategorien (geistig-seelische und pragmatische Gemeinschaft), um ihnen dann die konkreten Gebilde (Familie, Stand, Volk, Staat usw.) zuzuordnen. Das Wesen der allgemeinen Sozialformen wird durch psychische Verhaltensweisen (Sich-eins-Fühlen in der Wertewelt, Sich-verantwortlich-Fühlen in der Umwelt) bestimmt. Es liegt zutage, daß man damit nur abstrakte Allgemeinbegriffe zu gewinnen vermag — formale Kategorien, die allen konkreten Wirklichkeitsgehalts entleert sind. Die Zuordnung der konkreten Gebilde Familie, Stand, Nation usw. zu der einen oder der anderen Kategorie sagt deshalb über ihr wirkliches Wesen nicht das mindeste aus. Es wird durch eine solche abstrakte Kennzeichnung weder wissenschaftlich etwas erklärt, noch politisch etwas gewonnen! Eine Soziologie als »Wirklichkeitswissenschaft« darf sich nicht in abstrakt-allgemeinen Kategorien verlieren, sondern sie muß nach dem konkreten Typus streben, der nur die wesentlich gleichgearteten Gebilde in sich umfaßt. Man kann von einer Mehrheit von gleichgearteten Erscheinungen aus »die Familie«, »den Staat«, »das Volk« als konkreten Typus entwickeln; von formalen psychischen Verhaltensweisen aus aber gewinnt man keinen seinerfüllten und sinnvollen Typus, sondern nur die abstrakte und wesenslose Kategorie.

Besonders gefährlich ist diese abstrahierende Soziologie, wenn sie sich des Begriffes der *Gemeinschaft* bemächtigt. Nicht nur in dem angezeigten Buch, sondern auch in manchen anderen literarischen Versuchen unserer Zeit wird der Begriff der Gemeinschaft nicht aus dem wesenhaften Sein wirklicher Gemeinschaften, sondern aus formalen Verhaltensweisen erklärt. Der Verfasser allerdings geht diesen Weg in besonders entschiedener Weise. Er lehnt im einleitenden Kapitel des Buches die eigentlich wesenhaften Elemente der nationalen Gemeinschaft ab. Weder die Gemeinsamkeit der Rasse noch die Einheit der Sprache erkennt er als konstitutive Kräfte der Volksbildung an. Weil die Gemeinsamkeit der Rasse oder der Sprache nicht immer zur Einheit des Volkstums führt, leugnet er überhaupt die gemeinschaftsbildende Wirkung dieser Urelemente menschlichen Seins. Wie aber will der Verfasser die Herkunft dessen, was er geistig-seelische Gemeinschaft nennt, erklären — wie will er den Ursprung des Sich-eins-Fühlens in Werten bestimmen —, ohne auf den natürlichen Lebensgrund völkischen Seins zurückzugehen? Der Soziologe, der nur Verhaltensweisen registriert, ohne die Substanz, aus der sie stammen, zu erkennen, sieht das Wesentliche nicht. Er erblickt die sekundären oder tertiären Merkmale, vielleicht nur die Symptome, und schließt das Auge vor dem wesenhaften Kern.

Nun ist gewiß, daß das rassisch bestimmte Volk zugleich Träger einer geschichtlichen Sendung ist. Die naturhafte Art und die geschichtliche Idee machen gemeinsam das Wesen des Volkes aus. Der Verfasser geht diesem Element im völkischen

Sein nach in einem Kapitel, in dem er vom Volk »als Träger existentieller Geschichtlichkeit« handelt. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Nation erst volle Geschichtlichkeit gewinnt, »wenn sie sich als Volk unter Völkern im Berufungssinne fühlt« (S. 128). Es berührt zunächst sonderbar, entspricht aber nur der allgemeinen Tendenz des Verfassers, wenn er diese geschichtliche Berufung wesentlich am Beispiel der Wissenschaft, der Wirtschaft und der Technik erläutert, daß er dagegen von der eigentlich politischen Sendung des Volkes nicht spricht. Träger der existentiellen Geschichtlichkeit ist ihm eben die »Kulturnation«, nicht das politische Volk. Die geschichtliche Aufgabe des Volkes erscheint ihm deshalb als »kosmopolitische« Sendung. In Wahrheit kann ein Volk seine Berufung »unter Völkern« nur erfüllen, wenn es sich selbst in »politische Ordnung« bringt, wenn es sich die Gestalt schafft, die ihm Dauer, einheitliches Wollen, stetiges Handeln verbürgt.

Hier erscheint der Gegensatz zwischen der vom Verfasser dargelegten Haltung und dem das nationalsozialistische Reich konstituierenden Bewußtsein am stärksten. Die von Friedrich Meinecke stammende Unterscheidung von »Kulturnation« und »Staatsnation« ist im völkischen Denken schlechthin überwunden, und es ist unmöglich, die deutsche Situation mit dieser Antithese irgendwie zu begreifen. Volk ist stets ein einheitlicher politischer Begriff, er kann durch die Antithese von Kultur und Staat nicht auseinandergerissen werden. Volk drängt stets nach der ihm eigenen politischen Ordnung, nach der ihm eigentümlichen politischen Gestalt.

Ohne Deutsches Reich — genauer gesagt: ohne (mindestens) das Ziel des Deutschen Reiches gibt es kein deutsches Volk. Es gibt deshalb auch keine deutsche »Kulturnation«, ohne eine politische Ordnung des deutschen Volkes — ohne das »Reich«. Diesem Reich — nicht nur der deutschen »Kultur« oder deutschen »Werten« — sind alle Deutschen irgendwie zugeordnet, mit dem Reich verlöre das Gesamtdeutschtum in aller Welt die lebendige, Kraft und Halt gebende Mitte. Es hülfe dem Deutschtum im Ausland nichts, wenn das Reich sich gemäß der Lehre des Verfassers auf die Neutralität einer »pragmatischen Gemeinschaft« beschränken wollte, wie es der Weimarer Staat tat. Denn nur die Stärke und der Wille des in sich geschlossenen Reiches werden dem Deutschtum in allen Gefahren auf die Dauer seelischen Halt zu geben vermögen. Volk muß »politisches Volk« sein, wenn es sich in der Welt behaupten will.

Wir können nicht außer acht lassen, was der Verfasser mit berechtigtem Nachdruck hervorhebt, daß der Nationalismus vieler Völker sich in erster Linie als Vergewaltigung und Unterdrückung der fremdländischen Minderheiten auswirkt. Wir wissen, daß dieser »Nationalismus« dem Denken der Französischen Revolution von 1789 entsprungen ist, einem Denken, das durch rücksichtslose Assimilation die uniforme Homogenität des Staatsvolkes zu erzielen strebt. Dieser Nationalismus französischer Prägung hat im Versailler Diktat triumphiert, als ungezähltes deutsches Volkstum den Assimilations-tendenzen der Siegevölker preisgegeben wurde. Nur bei den osteuropäischen Nachfolgestaaten wurde ein sog.

Minderheitenschutz eingebaut, dessen Fragwürdigkeit sich oft genug erwiesen hat. Immer wieder muß betont werden, daß der Nationalismus der deutschen Revolution von 1933 mit diesem Nationalismus französischen Ursprungs nichts gemein hat. Ein Nationalismus, der dem Kampf für die eigene Art des Volkes entspringt, birgt notwendig in sich die Achtung vor fremdem Volkstum. Nicht Unterdrückung, Vernichtung und Assimilation, sondern Anerkennung der fremdvölkischen Minderheiten in ihrer Eigenart ist deshalb das Grundgesetz unseres völkischen Denkens. Es gibt einen Nationalismus deutscher Prägung, der die Achtung der fremden Volksgruppen zuläßt — ja sie voraussetzt. Diese Einsicht tritt in dem angezeigten Buch leider nicht hervor, und eben darin liegt der entscheidende Mangel der gesamten Konzeption des Verfassers.

Nur aus diesem mangelnden Verständnis für das Wesen des deutschen Nationalismus sind die Schlußausführungen des Verfassers zu verstehen, in denen er sich mit dem Problem »Gemeinschaft und Masse« auseinanderzusetzen sucht. Alles Irrationale, Naiv-Instinktive, der »blinde Glaube«, die »fanatische Überzeugung«, ja selbst die Weltanschauung erscheinen ihm als ein Abfall zur »Masse«. Die Kritik am seins- und wurzellosen, sensationslüsternen, lärmenden Mitläufertum wird zu einer Ablehnung aller auf Glaube, Überzeugung und Weltanschauung beruhenden Gemeinschaft. Es wäre unangebracht, mit dem Verfasser über einzelne Ausfälle gegen den Nationalismus zu rechten, die offenbar nicht auf die deutsche Situation, sondern auf gewisse

Erscheinungen in anderen Staaten bezogen sind. Es darf nur zusammenfassend festgestellt werden: ohne eine Gemeinsamkeit der Weltanschauung kann es eine nationale Gemeinschaft überhaupt nicht geben. Wo in einem politischen Verbands jede Gemeinsamkeit der Idee fehlt, ist die wesentliche Voraussetzung der Gemeinschaft entfallen. Was der Verfasser »pragmatische Gemeinschaft« nennt, trägt entweder, wenn vielleicht auch nur unbewußt oder verblaßt, ein Minimum an weltanschaulicher Bindung in sich — oder es ist eben doch nur Zweckverband, Interessenorganisation, Gesellschaft (und nicht Gemeinschaft). Aus der bloßen Gemeinsamkeit einer äußeren Situation erwächst niemals innere Verantwortlichkeit; erst die Gemeinsamkeit der Idee ruft den gegenseitigen verantwortlichen Einsatz hervor. Es gibt also in Wahrheit den vom Verfasser konstruierten Unterschied von geistig-seelischen und pragmatischen Gemeinschaften nicht.

Diese Erkenntnis führt uns auch der Lösung des vom Verfasser aufgeworfenen Problems »Gemeinschaft und Masse« näher. Die innere Ordnung, die die Gemeinschaft von der Masse unterscheidet, ist ohne die Gemeinsamkeit der Weltanschauung nicht denkbar. Was der Verfasser von seinem Standort aus als »Weltanschauung« bekämpft, ist die Ideologie, an der sich die Masse berauscht. Was wir unter »Weltanschauung« verstehen, ist das Selbstbewußtsein eines Volkes von der eigenen Art und Sendung. Wo dieses völkische Art- und Selbstbewußtsein verschüttet oder verloren wird, entsteht aus dem Volk die Masse, zerfällt die Nation in die Viel-

heit der Klassen, Gruppen und Parteien, wird aus der Gemeinschaft die Gesellschaft. Ohne daß ein Volk den Glauben an sich selbst zurückgewinnt und ihn zur verbindlichen Richtschnur seines Handelns nach außen und innen werden läßt, kann die Gemeinschaft nicht neu begründet, die Einheit nicht neu geschaffen, das Volk nicht neu gebildet werden. Das Wesen der Nation besteht nicht im Sich-verantwortlich-Fühlen in einer gemeinsamen äußeren Situation, sondern im Sich-eins-Wissen in Art und Idee.

Kiel. Ernst Rudolf Huber.

Hans Welzel, Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht, Untersuchungen über die ideologischen Grundlagen der Strafrechtswissenschaft, 1935. Deutsches Druck- und Verlagshaus G. m. b. H., Mannheim-Berlin-Leipzig, 89 S.

Eingehende Auseinandersetzungen mit der vergangenen geistesgeschichtlichen Epoche, deren Vollendung das 19. Jahrhundert darstellt, sind auch heute noch keineswegs überflüssig. Wirklich fruchtbringend wird hierbei vor allem jede Ausrichtung der Betrachtung auf einen ganz konkreten Bereich der geistigen Wirklichkeit werden müssen. Denn gerade auf solchen Einzelgebieten hat die neue Wissenschaft noch ungeheure Aufgaben vor sich: in den feineren und feinsten Verzweigungen des gegenwärtigen wissenschaftlichen Weltbildes behauptet der positivistische und individualistische Ungeist der Vergangenheit, vielfach noch nicht einmal als solcher erkannt, oft auch unter der Maske altherwürdigen und unverlierbaren Kulturbesitzes, seinen überkommenen Daseinsanspruch. Einen er-

neuten Vorstoß in dieser Richtung auf dem Gebiet der strafrechtlichen Dogmatik bedeutet auch die Schrift Welzels. Zwar will es auf den ersten Blick scheinen, als wäre der erste Teil, der eine Abrechnung mit der positivistischen Philosophie und der auf ihr fußenden Strafrechtslehre Liszts bringt, für unsere unmittelbare Gegenwart schon nicht mehr so bedeutungsvoll, zumal Welzel rein sachlich nichts eigentlich Neues bietet. Die Ausführlichkeit der Darstellung wird aber schon durch die allgemeine Gefahr gerechtfertigt, daß im erstarrten Schlagwort die bekämpfte geistige Macht nur zu leicht nicht mehr getroffen wird und daß an die Stelle bestimmter Gedanken und klarer Gegenstände unbestimmte Gefühlsintentionen treten. Man sollte sich immer wieder vorhalten, von welcher Ausbreitung der Einfluß des französisch-englischen Positivismus auf allen Lebensgebieten gewesen ist; daß er im Verein mit dem rein mechanischen Kausalitätsbegriff der machtvoll aufstrebenden Naturwissenschaft auch den Geist naturalisiert hat; daß so Volk und Staat als äußere Anhäufungen der Gesellschafts-atome, der Individuen, erscheinen mußten; daß dieser individualistische Liberalismus als Utilitarismus auch in die Ethik einzog oder vielmehr an die Stelle einer wirklichen, d. h. metaphysischen Ethik treten zu dürfen glaubte; daß ferner auch die angebliche Philosophie des Positivismus selbst nichts anderes sein sollte und konnte als die letzte und abstrakteste Verallgemeinerung der Einzelwissenschaften; daß schließlich der Positivismus naturgemäß auch in den Ideologien der politischen Parteien seinen Niederschlag gefunden hatte. Und so hebt Welzel mit Recht hervor, daß

der Positivismus zugleich zum letzten und deutlichsten Ausdruck des Machtwillens der zu Beginn der Neuzeit neu aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft geworden ist (S. 18 u. ö.).

Auf dem Gebiete des Strafrechts hat der Positivismus in der Lehre Franz v. Liszts bekanntlich seine größten Triumphe gefeiert. Geschichtlich gesehen ist das gewiß keine zufällige oder ganz vermeidbare Beeinflussung gewesen: gerade die eingehende Darstellung W.s läßt es deutlich werden, daß jede Zeit ihre eigene (oder u. U. vielmehr gar keine) Philosophie hat, und daß dieser Zeitgeist auch die Grundlage und Richtung der Einzelwissenschaften bestimmt und bestimmen muß. Mag der Einzelwissenschaftler mit noch so viel Verachtung auf die Philosophie herabblicken, — als seine eigene immanente geistige Haltung beherrscht sie ihn doch. Und als feststehende ideologische Voraussetzung bestimmt sie seine Arbeit gerade dann, wenn sie in seinen eigenen Bereichen entstanden ist — und sich zu Unrecht Philosophie nennt, weil sie keine Metaphysik ist. Auf die heute so erstaunlich platt anmutenden Ergebnisse der positivistischen Rechtslehre Liszts mit ihrem überall zum Vorschein kommenden naturalistischen Kausalitätsdogma (S. 22 ff.) braucht nicht näher eingegangen zu werden; fast jede Einzellehre des Positivismus findet sich hier, zum mindesten in der Nutzanwendung, wieder.

Die Bedeutung der Welzelschen Darstellung beruht nicht einmal so sehr auf der klaren zusammenfassenden Zurückführung dieser Rechtslehren auf ihre ideologischen Vorbilder im Positivismus. Entscheidender ist der auf Jaensch fußende Nachweis, daß auch die philo-

sophische und rechtswissenschaftliche Folgezeit, die neukantische Wertphilosophie der Südwestdeutschen und die moderne Strafrechtsdogmatik, den Positivismus zwar bekämpft, aber keineswegs überwunden haben: sie bildeten vielmehr lediglich die Komplementärtheorie des Positivismus (Jaensch), die bloße Ergänzung der nach wie vor positivistisch gesehenen (alleinigen) Realität, der kausalen Naturwirklichkeit, durch eine sie unterbauende oder überlagernde Sphäre der Unwirklichkeit: das Reich der Werte. Demgegenüber spielt es auch keine entscheidende Rolle, daß Rickert die Realität gleichsam noch um eine Stufe zurückverlegte, indem er als real nur das unmittelbar gegebene »Gewühl der Empfindungen« anerkannte und so entgegen dem naiven Positivismus westlicher Prägung auch schon die »Natur« der Naturwissenschaft zu einem Produkt wissenschaftlicher »Umformung« erhebt. Diese szientistische Deutung soll die (wertfreie) Natur mit der (wertbehafteten) Kultur versöhnen: beide sind lediglich Geschöpfe des umformenden Verstandes. Die Kritik hat mit Recht darauf hingewiesen, daß auf diese Weise das Problem nur verschoben wird; die Frage, wie die Werte in die Kultur hineingeraten, wie sie an der indifferenten ontischen Gegebenheit rein äußerlich haften können, bleibt ungelöst und enthüllt — gerade in der notwendigen, innerlich widersinnigen Annahme eines verbindenden nichtkausalen »Zwischenreichs des immanenten Sinnes« der psychischen Akte — die konstruktive Hilflosigkeit dieses abstrakten Wert-Wirklichkeitsparallelismus. Und so hat auch die Anwendung der Rickertschen Wertphilosophie auf das Recht (vor

allem durch Lask) nur dazu führen können, dieses zu einem Reich reiner abstrakt-juristischer Bedeutungen zu verflüchtigen.

Das eigentliche Verdienst der W.schen Arbeit besteht, wie bemerkt, in der eindeutigen Zurückführung der modernen Strafrechtsdogmatik auf die positivistisch verwurzelte neukantische Wertlehre als auf ihren wesentlichen philosophischen Gehalt. Der plump naturalistisch gefaßte Handlungsbezug, der auch beibehalten worden ist, nachdem die sog. subjektiven Elemente in die Lehre vom Tatbestand eingeführt worden sind, seine Verstrickung mit der hoffnungslos verfahrenen (positivistischen) Kausalitätslehre, die abstrakte Trennung von Handlung und Schuld und deren positivistische Verfälschung durch eine mechanistisch-formale Psychologie, die Lehre von der Rechtswidrigkeit und Zurechnung, — all das sind deutliche Belege für die Richtigkeit der W.schen These. Freilich verschweigt W. auch nicht, daß in der Strafrechtswissenschaft Ansätze zu einer grundsätzlichen Umkehr sich bereits bemerkbar gemacht haben. So haben Erik Wolf (in seinen letzten Schriften, vgl. S. 70), von Weber und Käpernick (S. 85 Anm. 84) mit vollem Recht Vorsatz und Fahrlässigkeit aus der Schuldlehre ausgeschieden und in ihnen Elemente des Handlungsbegriffes selbst erkannt; und W. versucht seinerseits auf diesem Wege einen Schritt weiterzugehen. Leider beschränkt er sich hierbei auf verhältnismäßig wenige und allgemeine Hinweise (S. 78 ff.), die gerade eine nähere philosophische Begründung vermissen lassen. (Die Vorstellung der »Sinnintentionalität«, die W. in einem früheren Aufsatz über Kau-

salität und Handlung, ZSTW. 51, 703 ff., herausgestellt hat und auf die er in diesem Zusammenhang verweist, genügt hierfür nicht.) Die positiven Ergebnisse W.s berühren sich hierbei z. T. mit den Darlegungen, die ich neuerdings (im Anschluß an Hegel) dem Neuaufbau der Handlungslehre gewidmet habe (Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, 1936, 142 ff.); ich darf zu allen weiteren Fragen und mittelbar auch zur Kritik W.s auf diese Ausführungen um so eher verweisen, als hier natürlich die allgemein-philosophischen Grundlagen der W.schen Schrift im Vordergrund des Interesses stehen.

Es ist nicht ganz einfach, sich ein eindeutiges Bild von diesen Grundlagen zu verschaffen. W. geht offenbar von einem stillschweigend vorausgesetzten, phänomenologisch bestimmten Realismus aus (vgl. S. 50, 56, 74 f.). Eingang fordert er, zugleich in der Erkenntnis, daß jede Zeit ihre eigene Philosophie haben muß, wenn und sofern sie einen eigenen Geist verkörpern will, eine neue Metaphysik, in deren Mittelpunkt eine Anthropologie stehen soll; und er glaubt, daß die Ansätze hierzu in Philosophie und Einzelwissenschaft »schon kräftig genug sind, um wesentliche Grundzüge der künftigen metaphysischen Zusammenschau vorauszuahnen«. Die Erwartungen, zu denen diese Äußerung berechtigt, werden freilich — auch äußerlich — enttäuscht. W. sieht die neue Metaphysik in einer neuen Wertphilosophie, die nach zwei Richtungen sich von der überkommenen unterscheiden soll: einmal durch die Seinsverwurzelung der Werte nach ihrer Materie (das Ontische ist in seinem ontischen Sosein selbst wertig), das andere Mal nach ihrer Geltung (ein Wert be-

steht nur im Rahmen eines konkreten geschichtlichen Lebensstiles, einer menschlichen Welthaltung). So richtig die damit gemeinten Sachverhalte auch sind, so anfechtbar erscheint mir ihre philosophische Einkleidung: W. teilt insofern das Schicksal der alten Wertphilosophie gegenüber dem Positivismus, als er seinen Gegner — eben die Wertphilosophie — zwar bekämpft und erfolgreich bekämpft, aber nicht vermocht hat, ihn wirklich zu überwinden. W. wendet sich zwar selbst gegen die abstrakt-allgemeinen Werte (S. 55 f., 72), aber er übersieht, daß jeder »Wert« als solcher notwendig abstrakt-allgemein bleiben muß; er beachtet nicht, daß die Wertlehre ihr Dasein überhaupt nur dem Positivismus — eben als Lückenbüßerin für den Geist nach der Entgeistung der Welt — verdankt; daß diese Wertlehre also nicht durch Verbesserungen, Einschränkungen und Umdeutungen, sondern lediglich durch Überbordwerfen zu überwinden ist. Denn dieser Wertgedanke bedeutet nichts anderes als die Übertragung eines naturalistischen oder zum mindesten quantitativen Maßstabes in die Welt des Geistes und der Sittlichkeit, wie auch ein Blick in die Geschichte der Philosophie lehrt: der Wert im strengen Sinn ist stets, für Aristoteles und die Stoiker wie für Hegel, nur Tausch- und Gebrauchswert, d. h. nationalökonomischer Wert gewesen, sein Maßstab ist die *χρεία* oder das Bedürfnis. Bezeichnenderweise sprach ja auch Kant von dem Preis (= äußeren Wert) aller Dinge, aber von der Würde des Menschen, die er allerdings als inneren oder absoluten (Vernunft-) Wert hingestellt hat. Erst dem Zeitalter des Positivismus blieb es

vorbehalten, seine seelenlose Welt mit dem einen gleichbleibenden »Wert«-maße zu messen, und die Folgezeit hat sich im Kampfe gegen den Positivismus darauf beschränkt, seelische, geistige und sittliche Werte neu zu konstituieren, anstatt das Übel mit der Wurzel auszurotten.

Freilich ist auch für W. letzten Endes der (konkrete!) »Wert« wohl nur eine Sammelbezeichnung für die entscheidenden geistigen oder geistig-leiblichen Lebenswirklichkeiten: Ehre, Freiheit, Arbeit, Rasse, Kunst, Religion, Volkstum usw. Es würde sich also nur um einen Wortstreit handeln, — wenn nicht die ursprüngliche liberale »Komplementärtheorie des Positivismus« auch nach ihrer »Reinigung« diesen Sachverhalt immer noch verdunkelte. Es ist gewiß bezeichnend, daß W. statt von Wert auch von »Sinn« oder »Vernunft« spricht (z. B. S. 57 f.). Aber ebenso bezeichnend ist die Tatsache, daß W. mit einer »Seinsverwurzelung« der Werte eine neue Philosophie beginnen lassen will, ohne etwas anderes über diese Verwurzelung auszusagen, als daß sie kein bloßes Haften an der Wirklichkeit ist. Oder doch nur soviel, daß das (geschichtliche) Sein die »Materie« des Werts ist. Aber was heißt das? Und in welchem Verhältnis stehen Sein und Wert zueinander? Die Absolutheit der Werte, sagt W., besteht nicht in ihrer »Abgelöstheit« vom Sein, »sondern in ihrer Verwurzelung mit dem metaphysischen Wesensgefüge des menschlichen Seins« (S. 56). Also steht hinter dem Wert (als »letzter Wert«?) doch wieder die höhere Wirklichkeit des »metaphysischen Wesensgefüges«? Und was bleibt dann für den Wert eigentlich noch übrig als eine in übertragenem

Sinn vorgenommene »Bewertung« metaphysischer Wesenheiten — wenn man nicht, auf einer höheren Stufe, wieder in die bekannten Rickertschen Nöte einer Wert-Wirklichkeitsverhaftung oder eben Verwurzelung geraten will? Da doch auch die Geschichte der »Prozeß der Wertverwirklichung« sein soll? Freilich sind mit der Zurückführung des Wertgedankens auf den (erweiterten) Positivismus nicht alle geistigen Ströme erfaßt, die die moderne Wertphilosophie kennzeichnen. Einerseits hat sich der Wertgedanke fraglos mit alten Bemühungen der katholischen Philosophie berührt (vgl. Scheler!). So wie in der Wertphilosophie die Werte an die äußerlich-kausale Naturwirklichkeit als die Realität herangebracht oder mit ihr verbunden werden sollen, so soll hier in formal ähnlicher Weise die (nicht oder jedenfalls nicht nur positivistisch gesehene) Welt mit Gott als dem schlechthin Anderen und Höheren in Einklang gebracht oder versöhnt werden. Auf der anderen Seite wirkt hier (z. T. gerade durch Vermittlung der katholischen Ethik) auch die Lehre der antiken Philosophie vom (höchsten) »Gut« nach und vereinigt sich mit dem »wertenden« Naturrecht der traditionellen katholischen Staatslehre. Daß schließlich auch die verschiedenen Richtungen des politischen Individualismus und Liberalismus sich des Wertgedankens bemächtigt haben und bemächtigen mußten, seien sie nun eudämonistisch (Baumgarten) oder relativistisch (Radbruch) gefärbt, bedarf keiner weiteren Hervorhebung.

Auch diese allgemeineren geistesgeschichtlichen Erwägungen können uns nur in dem Gedanken bestärken, daß

die neue deutsche Philosophie weder inhaltlich noch formal an den Geist der Zeit wird anknüpfen dürfen, zu deren Überwindung W. selbst in seinem kritischen Rückblick einen Beitrag geliefert hat. Freilich ist W. zuzugeben, daß sie auch keine einfache »Renaissance« Hegels bilden kann: Hegels philosophisches System und seine politische Ethik bedürfen dazu vielleicht selbst noch einer letzten Klärung, und erst hier nach wird sich endgültig zeigen, was an dieser deutschen Philosophie im Einzelnen durch die heutige Wirklichkeit (die Idee) in der Tat zur Vergangenheit und zur Geschichte »aufgehoben« ist. Soweit sind wir aber auch heute schon in der Erforschung Hegels vorgedrungen, daß wir entgegen aller liberalen Mißdeutung, die in der immer noch landläufigen Hegelauffassung verborgen ist, erkennen müssen, daß allein in seiner Gemeinschaftsphilosophie die philosophischen Ansätze zu finden sind, die uns die heutige Wirklichkeit in ihrer Gegenwart und aus ihrer Vergangenheit wirklich philosophisch (d. h. wissenschaftlich) begreifen lassen: insofern nämlich, als Hegels Philosophie des Volkes eigentlich erst heute ihre vollständige Wirklichkeit findet und finden kann. Und man täusche sich nicht darüber, daß (wie jede Einzelwissenschaft) auch die Philosophie — gerade wenn sie arzeigen sein will — nicht radikal »von vorne« anfangen kann (obwohl andererseits jede echte Philosophie ein neuer Anfang ist und einen neuen Anfang hat). Plato und Aristoteles, Kant und Fichte sind ebensogut wie Hegel nicht einfach zu »streichen« (wobei allerdings nur in Hegels System die ganze vorhergehende Philosophiegeschichte aufgehoben, d. h. zugleich — in ihrer jeweiligen Einseitigkeit — überwunden und — in ihrer relativen Wahrheit — bewahrt ist): Die Wahrheit ist als Wirklichkeit (der Wahrheit) immer die ganze, d. h. die werdende und gewordene Wahrheit. Das zeigt sich auch im Negativen und selbst dann, wenn man, wie offenbar W. das tut, historische »Bindungen« vermeiden will: auch die Anknüpfung an die Wertphilosophie ist nichts anderes als eine solche Bindung, deren (mögliche) innere Bedenklichkeit gerade in diesem Falle, wie wir gesehen haben, zutage tritt. Das muß um der Sache willen mit allem Nachdruck betont werden; die Richtigkeit der W.schen Darlegungen hinsichtlich ihrer historisch-kritischen Einstellung und z. T. auch hinsichtlich ihrer rechtsdogmatischen Auffassung soll damit nicht in Frage gestellt werden. Und um der Sache (nicht um Hegels) willen muß im Zusammenhang damit auch gesagt werden, daß die wenigen (kritischen) Bemerkungen W.s zu Hegel eindeutig zeigen, daß auch ihm Hegel durchaus fremd geblieben ist. Vielleicht ist es nur eine sprachliche Unklarheit, daß der »objektive Geist« Recht und Staat aus sich »erzeugt« (S. 10) — vom Geiste ließe sich das sagen, aber der objektive Geist ist selbst Recht und Staat, und als solcher freilich ständige »Selbsterzeugung«. Keinesfalls aber läßt sich der »gegenständliche Sinn« eines Hegelwortes auch nur ermitteln, wenn man die angebliche »Zauberkraft der Dialektik« hiervon trennen zu dürfen und die Dialektik ablehnen zu müssen glaubt (S. 57 und Anm. 74 und 74 a). Die Dialektik und ihre Vollendung im spekulativen Begriff ist ja nichts anderes als der Gegenstand

selbst in seiner sinnvollen und — sinngebenden Selbstbewegung und Selbstentfaltung eben zur spekulativen Einheit (des Begriffs). Wie sollte auch sonst etwa die »tiefere Einheit von Sein und Denken«, zu der W. gelangen will (S. 89), aussehen, wenn sie nicht als dialektisch-spekulative, d. h. vernünftige Einheit zu denken wäre?! Und schließlich ist auch die Natur für Hegel keineswegs das »bloße Anderssein der Idee«, wie W. (S. IX) offenbar in formaler Fixierung dieses Gegensatzes meint. (Zu diesen allgemeinen und grundlegenden Fragen des dialektisch-spekulativen [Hegelschen] Denkens kann heute auch der deutsche Leser das vorzügliche Werk von Hessing über »Das Selbstbewußtwerden des Geistes« [1925, aus dem Holländischen übersetzt von C. Sypkens Kylstra, 1936] vergleichen, das jedem empfohlen werden kann, der die schon äußerlich schwierigere Versenkung in Hegel selbst und das schrittweise unendlich mühevoll Durchdenken seiner Werke scheut.) Wie auch die Philosophie der Zukunft sich inhaltlich gestalten wird (und sie wird sich so gestalten wie die Wirklichkeit selbst), insofern wird sie jedenfalls »hegelisch« sein müssen, als sie uns die Wirklichkeit als das in sich lebendige Ganze des leibgebundenen Geistes in seinen konkreten Erscheinungen und Momenten selbst, als Recht, Familie, Staat und Volk, als Kunst und Religion (also als sinnvolle Gliederung des vernünftigen Weltganzen) begreifen lehrt, und zugleich dieses Ganze sich selbst aus seiner Ganzheit, d. h. dialektisch-spekulativ begreifen läßt, ohne dieser lebendigen Einheit von außen her ein abstraktes und darum gleichförmiges

Wertschema aufzuzwingen: Was wir wollen und brauchen, ist eine konkrete Metaphysik oder eine Metaphysik der im philosophischen Sinne konkreten Wirklichkeit. Ob man dann freilich die einzelnen Momente des konkreten Begriffs mit dem Sammelnamen »Wert« belegt, wäre an sich gewiß gleichgültig, wenn man nicht mehr als einen Namen darin sehen will; aber zu empfehlen wäre auch das nicht.
z. Z. Bonn. Gerhard Dulckeit.

Otto Friedrich Bollnow, Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis. Göttinger Forschungen, herausgeg. von Waldemar Mitscherlich. 2. Heft. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1933.

Friedrich Heinrich Jacobis Philosophieren war kein systematisches im Sinne der großen Systeme der Philosophie. Auch einen einheitlichen Zug seines Denkens zu finden, ist nur nach Abtragung vieler anderer Züge möglich. Und doch sind in diesem Manne die Probleme, die das 18. Jahrhundert barg, ungemein lebendig; sie wühlten in ihm und drängten nach einer Lösung.

Was Jacobi philosophierend gewollt hat, ging als »Glaubensphilosophie« in die Geschichte der Philosophie ein. Vieles jedoch mußte dabei völlig unerfaßt und unklar bleiben.

Bollnow unternimmt es, Jacobi von der Lebensphilosophie her zu betrachten. Das eigentliche Problem der Lebensphilosophie ist nach seiner Ansicht die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Leben. Er versichert, daß es sich dabei nicht um einen an Jacobi herangetragenen Gesichtspunkt handele, »sondern um den eigentlichen Kern, der von innen heraus sein

(d. i. Jacobis) gesamtes Philosophieren bestimmt«. Um diesen Kern sichtbar zu machen, hat B. jedoch »alles, was nicht unmittelbar mit ihm zusammenhängt, — rücksichtslos unterdrückt« (S. 2). Die geschichtliche Situation, in der Jacobi stand, wurde völlig vernachlässigt. Dies scheint mir in hohem Grade bedenklich.

Die Darstellung berücksichtigt vor allem die früheren Schriften Jacobis, weil darin »sein philosophischer Impuls am ungebrochensten hervortritt«. Die späteren Schriften lassen den eigentlichen Ansatz durch die Tradition verdeckt und abgebogen erscheinen (S. 7).

B. hat es vermieden, seinen Begriff von »Lebensphilosophie« näher zu erläutern. Weil er das Problem der Lebensphilosophie ganz allgemein in der Frage des Verhältnisses von Denken und Leben erblickt, ist es ihm möglich, Jacobi dahingehend zu interpretieren. Denn zweifellos war Jacobis Bemühen in dieser Richtung angelegt, wie auch die umfangreichen Zitate beweisen. Und doch hat nur die viel zu allgemeine Fassung des Problems dem von B. intendierten Begriff von »Lebensphilosophie« den Schein einer Übereinstimmung mit dem Jacobischen Anliegen gegeben!

In ähnlicher Weise hat sich B. seine konstruktiven Absichten durch die These von der Wichtigkeit der früheren Schriften Jacobis wesentlich erleichtert. Diese These tritt immer dann in Funktion, wenn offensichtlich bedeutende Züge der späteren Schriften die Absichten B.s über den Haufen zu werfen drohen.

Der Begriff, an dem B. Jacobi wesentlich als einen Lebensphilosophen erkennen zu können meint, ist der des »Daseins«, speziell des »menschlichen Daseins«.

In dem Worte Jacobis: »Nach meinem Urteil ist es das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren«, ist nach B.s Meinung »der eigentliche Kern der philosophischen Bemühungen Jacobis getroffen« (S. 67); »in dieser Fassung der Philosophie als Enthüllung menschlichen Daseins . . . liegt der Punkt, wo Jacobi am weitesten in der lebensphilosophischen Richtung vorgestoßen ist« (S. 209).

Schon der junge Schelling hat in der Vorrede zu seiner Schrift »Vom Ich« das oben angeführte Wort Jacobis für das Wesen seiner Philosophie in Anspruch genommen! Indem nun B. den Begriff »Dasein enthüllen« als den eigentlichen Kern der Jacobischen »Lebensphilosophie« hinstellen will, muß er wohl oder übel seinen von ihm unerörtert gelassenen Begriff von Lebensphilosophie mit einem Philosophieren als »Dasein enthüllen« gleichsetzen.

Diese Gleichsetzung ist völlig mißlungen. Insofern B. dem Begriff »Dasein« einen Inhalt gibt, den er bei Jacobi nicht hat bzw. der nur sehr ungenügend bei Jacobi belegt werden kann, ist eigentlich bereits der Stab über diese ganzen Bemühungen gebrochen. Was die §§ 9 und 26, die wesentlich vom »Dasein« handeln, dazu anführen, reicht bei weitem nicht aus, um Jacobi als einen Lebensphilosophen im modernen Sinne (B. beruft sich S. 1 auf Dilthey!) hinzustellen.

Um aber das Kunststück doch fertig zu bekommen, unternimmt es B. in dem entscheidenden § 26, der die Überschrift trägt »Das Wesen des Philosophierens als Enthüllen menschlichen Daseins«, den Jacobischen Begriff der *A n s c h a u u n g* umzubiegen und ihm einen anderen angeblich »richtigen« Sinn unterzuschieben.

Wenn Jacobi von »Anschauung« spricht, so seien das — so argumentiert B. unter Berufung auf den Begriff »Dasein enthüllen« — »hinweisende Ausdrücke, die den Blick in die richtige Richtung lenken sollen« (S. 201). »Anschauung« dürfe hier nicht im Sinne von sinnlicher Wahrnehmung verstanden werden, was Jacobi auch selbst später betont habe. Die eigentliche Absicht Jacobis, die in der »Charakteristik der Forschung als Enthüllen und Vor-Augen-legen menschlichen Daseins« liege, sei »durch die verführerische Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung verdeckt« worden (S. 202).

Diese ganze Interpretation ist auf den einzigen Begriff »Dasein enthüllen« aufgebaut! Ist das jugendliche Naivität oder eine nicht zu rechtfertigende bewußte Überschreitung selbstverständlicher Grenzen jeder Interpretation?

Weiterhin glaubt B. folgende Kritik üben zu müssen:

»Der Begriff der Anschauung versagt hier«, wenn es sich um »Dasein enthüllen« handelt; »denn jede Anschauung setzt, sobald man mit diesem Begriff ernst macht, schon immer die Distanz der theoretischen Haltung voraus: die Spaltung zwischen Anschauendem und Angeschautem. Sein eigenes Dasein aber steht dem Menschen schon immer irgendwie zu nahe, als daß er es anschauen könnte« (S. 202). Der Begriff der Anschauung versagt, »wenn man den Zugang zum menschlichen Dasein analog der äußeren einer sogenannten inneren Wahrnehmung zuschreibt« (S. 202).

Schließlich wird Jacobi dahingehend korrigiert, daß Menschenleben eben überhaupt nicht angeschaut, sondern »verstanden« werde.

»Der Ausgangspunkt der Daseinsanalyse ist kein sinnliches oder sonstwie vorgefundenes Material, sondern selbst schon wieder ein Lebensverständnis« (S. 203).

Es kommt also B. darauf an: die Person, das Ich aus dem Erkenntnisprozeß zu eliminieren. Das »vorgängige Lebensverständnis« (S. 167, 203) ist der einzige Tatbestand, das Ich ist darin untergegangen. Die Erkenntnis wird auf das Leben selbst gegründet. Die Wirklichkeit soll nur durch das Erleben gegeben sein. Aber eine solche Psychologisierung des Erkenntnisproblems liegt bei Jacobi gar nicht vor. Hier schiebt vielmehr B. seinen Begriff von Lebensphilosophie ein. Der Jacobische Anschauungsbegriff wird zuerst mit einem betont sensualistischen Akzent versehen, um ihn dann um so leichter durch den Begriff des »vorgängigen Lebensverständnisses« ersetzen zu können.

Diese unsachliche Behandlung des Anschauungs-Begriffes, an dessen »strengen Sinn« (!) sich B. zu halten meint (S. 203), zeigt die ganze Brüchigkeit seiner Interpretation. B. kann durch keine einzige Stelle belegen, daß der Begriff »Anschauung« bei Jacobi den Sinn hat, den er ihm beilegt.

B. stellt die Dinge so hin, als habe Kant niemals eine »Transzendente Ästhetik« geschrieben. Die Frage, ob der Jacobische Anschauungsbegriff vielleicht dem Kantischen entsprechen könnte, wird überhaupt nicht aufgeworfen. Obwohl der Name Kant oft in dem Buch genannt wird: an der entscheidenden Stelle fehlt er gänzlich. Es ist dafür kein anderer Grund einzusehen, als der, daß in diesem entschei-

denden Paragraphen auf jeden Fall der Begriff »Dasein enthüllen« sich gleichsam von selbst als identisch mit dem B.schen Begriff einer »Lebensphilosophie« erweisen soll. Das war nur über eine gewaltsame Umbiegung des Anschauungsbegriffes hinweg möglich. Auf dem Hintergrunde der Kantischen Lehre von der Anschauung als eines sinnlichen Erkenntnisvermögens a priori hätte sich diese Umbiegung von selbst verboten.

Was »den Zugang zum menschlichen Dasein« angeht, der durch die »sinnliche Wahrnehmung« nicht möglich sei, so muß in diesem Zusammenhange auf die Kantische Lehre vom »inneren Sinn« verwiesen werden. Kant hatte den Nachweis geführt, daß die Selbstwahrnehmung nicht aus den Bedingungen der möglichen Erfahrung herausfällt, also der Gesamtorganisation der Sinnlichkeit nicht entzogen ist. Wenn B. diesen Nachweis nicht für sich annimmt, so hätte man erwarten dürfen, daß er einen Gegenbeweis liefere. Statt dessen interpretiert er den Anschauungsbegriff sensualistisch, um ihn so in seiner Qualität abzuwerten; alsdann versichert er, daß »der Ausgangspunkt der Daseinsanalyse . . . selbst schon ein Lebensverständnis« sei.

Wie in dieser Trübe des subjektiven Erlebens die Wirklichkeit gegeben sei, wie Wahrheit und Irrtum unterschieden werden können, darüber hört man nichts.

Daß B. aber Kants Anschauungsbegriff kennt und auch weiß, daß die Elemente der Jacobischen Erkenntnislehre kantisch sind, zeigt sich an folgendem:

Auf S. 154 macht B. die Feststellung, daß Jacobi der Anschauung den Vorrang vor dem Denken einräume. Dies veranlaßt B., auf das Heideggerische Kant-Buch hinzuweisen, wo nachgewiesen wird, daß bei Kant die Anschauung das Erkennen primär ausmache und das Denken eine Hilfsstellung einnehme. S. 201 ff. war also die Bezugnahme auf Kant lediglich unzweckmäßig!

Bollnow bemerkt hierzu, daß es sich dabei vermutlich noch nicht um eigene philosophische Ergebnisse Jacobis handle, »sondern um Dinge, die damals in der Luft lagen« (S. 154). Wer so spricht, beweist, daß er das 18. Jahrhundert nicht kennt. Gewiß handelt es sich bei der Jacobischen Erkenntnislehre um »Dinge, die damals in der Luft lagen«. Jacobi bemühte sich jedoch durchaus selbständig, dieser Dinge Herr zu werden — wozu freilich erst Kant berufen war!

Die von B. sehr deutlich herausgearbeitete Jacobische Entgegensetzung von »Unmittelbarkeit des Lebens« und »Verfestigung« ist dasselbe, was die Tradition schon längst als die Entgegensetzung von »Regel« und »gefühlsmäßiger Beurteilung«, von »Vernunft« und »Empfindung« kennt. Die transzendente Ästhetik Kants bezeichnet den Schlußpunkt auch dieser Entwicklung.

Die Geschichte dieses ganzen Problems hat Alfred Baeumler¹⁾ in seinem Kantbuch gegeben. Die Berücksichtigung dieses Werkes mit seinen reichen Ergebnissen hätte freilich die Absicht, Jacobi für die Lebensphilosophie fruchtbar zu machen, vereitelt.

1) Alfred Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und ihre Systematik, Halle 1923.

Aber dafür wäre vielleicht vom wirklichen Jacobi die Rede gewesen.

Nachdem so Jacobi auf nicht ganz einwandfreie Weise zum Vorläufer Diltheys (S. 209) gemacht worden ist, kann der Rest des Buches auf sich beruhen. Er fällt mit dem entscheidenden Paragraphen 26 von selbst dahin. Anderes, wie etwa der Jacobische Glaubensbegriff, der die Starre des Kantischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt löste, hat keinen notwendigen Bezug zu einer monistischen Lebensphilosophie, wie sie B. in Jacobi sucht.

Etwas vom geschichtlichen Jacobi hört man »nur anhangsweise« im Schlußparagraphen. Aus einer »weltanschaulichen Grundhaltung« stamme Jacobis Dualismus, der sich schon früh durchgesetzt und ihn immer wieder von der ursprünglichen Richtung abgedrängt habe.

Die offensichtlich systematische Bedeutung, welche der Dualismus bei Jacobi hat, mußte B., um zu seinem Ziel zu gelangen, geflissentlich vernachlässigen.

Da B. über den notwendigen Zusammenhang von Weltanschauung und Philosophie völlig im Dunkeln tappt, sucht er den Punkt, wo Jacobi den »ursprünglichen Ansatz« verlassen habe, in der Ebene der Philosophie selbst: »Wenn in der Philosophie nicht alle Erkenntnis an derlei ‚weltanschauliche Einstellungen‘ ausgeliefert sein soll, so muß sich in der Jacobischen Philosophie selbst irgendwo der Bruch aufwei-

sen lassen, wo der ursprüngliche Ansatz einer hermeneutischen Lebensphilosophie aufgegeben oder nicht weit genug verfolgt wird. Dieser Bruch läßt sich in der Tat angeben. Er besteht darin, daß aus dem neuen lebensphilosophischen Ansatz keine neue Logik entwickelt wird« (S. 247/48).

Mit diesem Rückzug von der Weltanschauung auf die Philosophie hat B. noch einmal ausdrücklich eine Rechtfertigung seines Unternehmens geben wollen. Indem er die Philosophie Jacobis gegen die Weltanschauung Jacobis ausspielt, drückt er sich um die Frage des Verhältnisses beider bei Jacobi, dem er anscheinend zumutet, er habe einer Philosophie zugetan sein können, die seiner Weltanschauung nicht entspricht.

So gibt denn B. zu (freilich ohne sich der Konsequenzen bewußt zu sein), daß er die Jacobische Philosophie gegen ihre Voraussetzungen in der Weltanschauung Jacobis interpretiert hat. Das Ende kann nur der Auseinanderfall beider sein. Diese Situation spiegelt der Schlußparagraph treu wider. —

Es kann somit leider nicht gesagt werden, daß die neue Monographie das Bild des Philosophen Jacobi auch nur einigermaßen richtig zeichnet. Dafür sorgt schon die isoliert-zeitlose Betrachtung; ein Denker wie Jacobi, der so tief im 18. Jahrhundert verwurzelt ist, kann ohne Darstellung und Verständnis seiner Zeit nicht erfaßt werden!

Berlin.

Ernst Lange.



8. 11. 35.

Zeitschrift
für
Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

*

Unter Mitwirkung von

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

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 2 / Heft 1



1 9 3 5

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

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

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

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften im Umfang von je etwa 6—8 Druckbogen. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet. Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 4.—, im Einzelverkauf M. 4.50.

★

Unverlangte Manuskripte sind, wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, an Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54, sonst an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden.

★

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

===== Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen =====

★

Inhalt des ersten Heftes des 2. Bandes

(Oktober 1935)

Cusanus — Paracelsus — Böhme. Ein Beitrag zur geistigen Ahnenforschung unsrer Tage. Von Theodor Haering	1
Vom Wesen der Strafe. Von Karl Larenz	26
Wilhelm Diltheys Pädagogik. Von Friedrich Berger	51
Hegel und der preußische Staat. Zur Herkunft und Kritik des liberalen Hegelbildes. Von Gerhard Dulckeit	63
Notizen	
Hermann Glockner, Johann Eduard Erdmann (Franz Böhm)	78
Heinrich Rickert, Grundprobleme der Philosophie (Paul Bommersheim)	84
Lenore Kühn, Die Autonomie der Werte. Zweiter Teil: Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen und seine Abwandlung. (J. Münzhuber)	87

Mit einer Beilage der Firmen Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung in Münster i. W., Fr. Frommanns Verlag in Stuttgart, Junker & Dünnhaupt Verlag in Berlin und 3 Beilagen der Verlagsbuchhandlung

✓
BIBLIOTEKA * * * * *
UNIWERIYTECKA
010134 / 1936
* * * * * W TORUNIU * * * * *