

Hermann Glockner

**Beiträge zum Verständnis
und zur Kritik Hegels sowie zur
Umgestaltung seiner Geisteswelt**

Meiner

HEGEL-STUDIEN

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

herausgegeben von
Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler

Beiheft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

BEITRÄGE ZUM VERSTÄNDNIS
UND ZUR KRITIK HEGELS
SOWIE ZUR UMGESTALTUNG
SEINER GEISTESWELT

von
Hermann Glockner

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1498-0

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

ISSN 0440-5927

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016.

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

VORWORT

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

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

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

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

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

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

Braunschweig, am 22. Januar 1965

Hermann Glockner

INHALT

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

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

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

FRÜHE ABHANDLUNGEN ZUM VERSTÄNDNIS
DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER HEGELSCHEN GEISTESWELT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Geschichte der Ästhetik in Deutschland (1868).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Vgl. Simmel, Rembrandt.

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

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

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

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

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

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

HEGELS AESTHETIK-VORLESUNGEN IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

„Die Welt ist uns als eine Summe von Fragmenten gegeben, und es ist die Bemühung der Philosophie, das Ganze für den Teil zu setzen; und sie erreicht das, indem sie den Teil für das Ganze setzt.“

Simmel ²²

Überblicken wir die Grundlagen des Hegelschen Philosophierens, versuchen wir das Verhältnis dieses Philosophen zu den Gegebenheiten und Geschehnissen, die in ihrem Zusammenhang unsere Welt ausmachen, nachzuerleben, führen wir das Bild seiner philosophischen Persönlichkeit, das nur zu leicht als ein widerspruchsvolles, an schwerfälligen Einzelzügen überreiches und von (sich an das Detail einer häufig mißglückten stilistischen Darstellung knüpfenden) Mißverständnissen aller Art verdunkeltes und undeutlich gemachtes erscheinen muß, auf seine ursprünglichen Umrisse zurück — dann wird uns die Art und Weise, auf die Hegel in die Welt hineinschaut, vor allem als eine *ästhetische* erscheinen.

An dieser Stelle muß ich einer prinzipiellen Wendung gedenken, die unsere Blickeinstellung im Gegensatz zur Auffassungsweise noch des vorigen Jahrhunderts bei der Betrachtung philosophischer Anschauungen genommen hat und die für den Geist des modernen Denkens überhaupt bezeichnend ist. Früher sprach man von einem System des Idealismus, des Materialismus, der Scholastik, der Transzendentalphilosophie. Wir sprechen von ebensoviel *Möglichkeiten der Betrachtungsweise*. Wenn sich die Lehren widersprechen und die Lehrer bekämpfen — um so schlimmer für sie! Wir wollen nicht mehr glauben, daß — um nur ein Beispiel zu nennen — die naturwissenschaftliche Erkenntnis und der Standpunkt einer christlichen Religionsphilosophie sich gegenseitig unmöglich machen, wie

²² Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie (4. Aufl.), Seite 30.

es im allgemeinen noch die Überzeugung des 19. Jahrhunderts war. Wir unterscheiden eine psychologische Methode die Dinge anzusehen, von der transzendentalphilosophischen, und wollen die Rechte keiner von beiden geschmälert wissen. Wir unterstellen die Frage an ein Ding: bist du vom Standpunkt der Ästhetik aus in der Ordnung? und die Frage: bist du moralisch gut? verschiedenen Kategorien, und begreifen, daß ein Denker sehr wohl im Bannkreis einer bestimmten Kategorie, unter der er die Welt betrachtet, schaffen kann und muß. Dementsprechend werden wir z. B. Fries einen psychologisch orientierten, Schleiermacher einen religionsphilosophisch orientierten, Fichte einen ethisch orientierten Philosophen nennen, einerlei, ob sie dieses jeweilige Gebiet als Spezialdisziplin behandelt haben. Und in diesem Sinne nenne ich die für das Philosophieren Hegels vorzüglich richtunggebende, zutiefst im Wesen des Menschen selber verankerte *Methode die Dinge zu begreifen*, eine ästhetische.

Was heißt aber in diesem Falle ästhetisch? Hegel ist weder das gewesen, was wir heutzutage mit teilweise geringschätziger Nebenbedeutung einen „Ästheteten“ nennen, noch betrachtete er etwa die Welt schlechtweg unter dem Gesichtspunkt des Schönen, des Erhabenen, des Häßlichen. Das *Grundgefühl*, mit dem er in der Welt steht und sich als Philosoph der Welt gegenüberstellt, ist vielmehr ästhetisch, und es charakterisiert eben den ästhetisch orientierten Philosophen, daß alles bei ihm auf ein letztes *Fühlen* zurückgeht,³³ während z. B. der erkenntnistheoretisch Eingestellte beim *denkenden* Ausschreiten seines Erkenntnisapparates, der Psychologe gar beim experimentierenden Forschen haltmacht. *Die Überzeugung von einem letzten geistigen Zusammenhang aller Geschehnisse und Gegebenheiten eignet vorzüglich dem ästhetisch orientierten Denker.* Er findet sich als ein wohleingepaßtes Glied in einem harmonischen Ganzen, das aber deswegen nicht gerade immer ein vernünftiges zu sein braucht, wie aus der Weltanschauung eines so durchaus ästhetisch veranlagten Philosophen wie Schopenhauer oder noch deutlicher aus der humoristischen, durchaus

³³ Eine gefühlsmäßige Einstellung charakterisiert in ähnlicher Weise den *ethisch* und *religionsphilosophisch* orientierten Denker. Aus diesem gemeinsamen Ursprung des philosophischen Impulses erkläre ich mir die philosophie-geschichtlich nachweisbare Tatsache, daß ein und derselbe Mensch sehr häufig ethisch und ästhetisch zugleich veranlagt ist. Die beiden hervorragendsten Beispiele sind wohl Schiller und Schopenhauer, aber auch Schleiermacher und andere. Dagegen schreibt Schiller an Goethe: „Es ist wirklich der Bemerkung wert, daß die Schaffheit über ästhetische Dinge immer sich mit der moralischen Schaffheit verbunden zeigt, und daß das reine, strenge Streben nach dem hohen Schönen, bei der höchsten Liberalität gegen Alles, was Natur ist, den Rigorism im Moralischen bei sich führen wird“ (am 2. März 1798).

ästhetischem Fühlen entsprungenen „Harmonie des unharmonischen Weltalls“ Fr. Vischers (im „Auch Einer“) hervorgeht. Ein solches harmonisches Ganzes aber, einen solchen letzten geistigen Zusammenhang, ein solches, dem es umfassend ausführenden Betrachter (der die Möglichkeit des Verstehenkönnens in sich trägt) die Empfindung des Richtigen, des unserem besseren Selbst vorzüglich Angemessenen, des Einzigzusammenpassenden gebende Etwas — nennen wir ein *Kunstwerk*. An den Begriff des Kunstwerkes (nicht an den viel zu weiten Begriff des Schönen) knüpft sich die Möglichkeit einer ästhetischen Betrachtungsweise, und wir können fortan behaupten: *ästhetisch verfährt der Philosoph, der die Welt unter dem Gesichtspunkt des Kunstwerkes betrachtet*, und zwar, wenn er zugleich Idealist ist, im Sinne des Goetheschen

„Denkt er ewig sich ins Rechte,
Ist er ewig schön und groß“.

Ästhetisch verfährt der Philosoph weiterhin, der ein solches, ursprünglich an der Betrachtung künstlerischer, dem Genius entsprungener Schöpfung geschultes Fühlen und Empfinden — das ihm aber sehr wohl auch a priori einwohnen kann, insofern er nämlich selbst ein Genius ist — auf den menschlichen Geist, auf die Natur, auf den Zusammenhang aller Tatsachen und Geschehnisse selber überträgt.

Der eigentliche Typus des in diesem Sinn ästhetisch orientierten Philosophen ist wohl Schelling, sein System mündet in die Ästhetik bzw. verengert sich notwendig zu ihr. Vor einer derartigen Einseitigkeit war Hegel durch sein enzyklopädisches Streben gefeit, das beständig die Tendenz verfolgte: die durch die Kraft eines ästhetischen Weltfühlers gewonnenen Erkenntnisse *ins Panlogische umzusetzen*. Das erste Werk, worin er versucht, vom Standpunkt einer alles seienden, alles schaffenden, alles durchdringenden *Idee* aus, die als Urphänomen erkannt wird und wie dieses — subjektiv genommen — zugleich eine prinzipielle Attitüde der Welt gegenüber bedeutet, zum *System* vorzuschreiten, war die Phänomenologie des Geistes. Ich möchte dieses Buch im Sinne meiner Ausführung als sein ästhetischstes bezeichnen, ja als die eigentlich einzige vollkommene und wahrhafte Darstellung seiner Philosophie, als „Weltanschauung“ verstanden. Nicht nur, daß es den ursprünglichen Grundkonzeptionen Hegels zeitlich am nächsten steht, nicht nur, daß es eben deshalb noch überall von jenem „lebendigen Denken“ Zeugnis ablegt, das, obwohl es die Grundlage seiner Philosophie selber bildet, dennoch in den späteren

Werken allzusehr dem erstarrten Abstraktum Platz gemacht hat — schon die ganze *Mittelstellung*, welche die Phänomenologie des Geistes nachträglich einnehmen mußte zwischen der einseitig logischen der Enzyklopädie, die „den Bewußtseinsinhalt so aufnimmt, wie ihn das methodische Erkennen schon der Subjektivität entkleidet hat“ (Georg Lasson) und der ausführlichen „Philosophie des absoluten Geistes“, wie sie in der Rechtsphilosophie und den posthum von den Schülern herausgegebenen Vorlesungen vorliegt, gibt dem Werk den Charakter eines Wegweisers, der in die beiden Perspektiven der Hegelschen Philosophie hinausdeutet, die im Unendlichen (d. h. im Absoluten) sich zusammenfinden wie die beiden im Endlichen immer weiter voneinander abbiegenden Äste einer Hyperbel.

Die lebendige Idee war als Prinzip vorhanden und im Sinne des Urphänomens erkannt: Aufgabe des Philosophen blieb es, sie im Mikrokosmos des Bewußtseins — der zugleich gewissermaßen als Zentralpunkt des Absoluten Geistes den Makrokosmos erkennend und begreifend in sich faßt — sich auseinanderlegen zu lassen und an der Hand einer immanenten Evolution das beständig wechselnde Doppelantlitz aufzuzeigen, das sie notwendig trägt, sobald sich ihr punktuell Wesen zwischen dem Absoluten des Anfangs und dem Absoluten der Vollendung als ewiges Zugleichsein von Sein und Werden in irgendwelcher und sei es der primitivsten Form verkörpert. Die konsequente Durchführung aber, die Kühnheit der bereits beständig unter dem Eindruck einer gewaltigen Vision des vollendeten Ganzen unaufhaltsam die Reiche des Geistes durchschreitenden Spekulation, welche die Phänomenologie Hegels vor vielleicht allen großen Werken der Philosophiegeschichte auszeichnet, ist durchaus ein *Werk des ästhetischen Begreifens*. Nur ein zutiefst auf die harmonisch zusammenstimmenden geistigen Funktionen, die wir äußerlich hervorgebracht und in die Welt hineingestellt ein Kunstwerk nennen, angelegter Mensch konnte die Fähigkeit besitzen: einen unendlichen Zusammenhang in jedem Augenblick so wenig aus den Augen zu verlieren, daß sich alles Erkennen und Weltenwerden, alle Entfaltungen der Kultur und zugleich alle psychologischen und (anders angeschaut) ebensowohl auch erkenntnistheoretischen Entwicklungsstufen, kurz alles, was die Wissenschaft jeder Zeit sich bemüht hat, aufs schärfste zu sondern und auseinanderzuhalten, wieder gewissermaßen auf seine paradiesische Verwandtschaft besinnen darf.

Das ästhetische und zugleich mystische Grundverhalten Hegels: in der Einzeltatsache, sei sie nun kulturhistorischer oder systematisch-philoso-

phischer Natur, stets die Idee in einer Gestaltung zu erblicken, die zwischen Ansichsein und Fürsichsein eine ganz bestimmte Stelle einnimmt, zugleich aber das Absolute als Ganzes erkennen läßt, liegt in der Phänomenologie und eigentlich nur hier klar zutage. Hier allein verfährt er durchweg im Geiste der genialen Erkenntnis seiner Jugend: „Jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes, ein Leben, und das Leben wiederum auch als ein reflektiertes“. ³⁴ Und dennoch: eben das Werk Hegels, in dem seine ästhetische, fast möchte ich sagen: künstlerische Art und Weise, sich der Zusammenhänge zu vergewissern, ihre höchsten Triumphe feiert, ist als metaphysisch-psychologische Einleitung in das System und dementsprechend umgedacht in der Enzyklopädie zu einem an die oft in ähnlicher Weise zugleich aus mystischem Erleben und trockenster Schulgelehrsamkeit geborenen Schöpfungen der Scholastik gemahnenden Abriß der philosophischen Wissenschaften geworden.

Nun ist für Hegels beständig an der urphänomenal begriffenen Vorstellung einer immanenten Evolution haftende Denkweise die Entfaltung seiner eigenen Weltanschauung das beste Beispiel. Die *dialektische Erkenntnis* verhält sich zu der durch eine immanente Transzendenz ausgezeichneten *Idee* wie die geöffnete Hand zur geschlossenen Faust. In der *Phänomenologie des Geistes* entfaltet sich diese *Dialektik selbst* wieder, insofern sie sich als das Wesen des Geistes ihrer selbst bewußt wird, die Verständigkeit als ein Werden erkennt und als dieses Werden sich zur Vernünftigkeit erhebt (vgl. Phaen. S. 53). Der Geist macht „sein Dasein seinem Wesen gleich“. Das Sein wird als „substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigentum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist“ (Phaen. S. 37), absolut vermittelt. Nach der Tiefe hin hat sich Hegel mit der Phänomenologie erschöpft. Nach der Breite hin war sehr wohl die Möglichkeit gegeben, nun auch wieder diese wie zu einem mystischen Knoten verschlungene Darstellung ästhetisch erfaßter Zusammenhänge sich entfalten zu lassen.

Die Phänomenologie des Geistes stellt, obwohl sie sich im einzelnen als Analyse gebärdet, die kühnste Synthese dar, die je ein Denker erfaßt und dargestellt hat: Erkenntnistheorie und Psychologie, Weltgeschichte als Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes und Transzendentallogik werden ungetrennt und unvermittelt nebeneinandergestellt, ja ineinanderverwoben, als die Erscheinungsphasen eines einzigen geistigen Seins,

³⁴ Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. Abhandlungen d. Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften (1905), Seite 160.

das zugleich ein Werden ist, das das Paradies des Ansichseins verlassen hat und vom Baum der Erkenntnis ißt, um es als das Paradies des Anundfürsichseins wieder zu gewinnen — und doch wieder nicht verlassen hat, das wandert und doch jederzeit am Ziel ist. Diesem seinem eigenen Werk gegenüber stellt sich Hegel nun auf den analytischen Standpunkt. Er fängt an, den einfachen, ungebrochenen, einem geschlossenen Zusammenschauen entfloßenen Strahl lichter Erkenntnis zu zerlegen. Es ist richtig, daß die im Fieber eines überwältigenden Welterlebens, wie es der Mensch vielleicht überhaupt nur einmal, nämlich in den Jahren des beginnenden Mannesalters haben kann, allzu rasch und skizzenhaft (etwa wie sich ein Maler einer flüchtigen und nimmerwiederkehrenden Erscheinung mit zitterndem Stift bemächtigt) hingeschriebene Phänomenologie kein klassisches Kunstwerk ist, ja als Kunstwerk vielleicht nur vom Standpunkt des Expressionismus aus gewürdigt werden kann. Es ist auch richtig, daß dieses Werk von vornherein als Einleitung und gewissermaßen als Programm gedacht war. Mit Recht durfte also Hegel in seiner *Logik* die Einzelstufen der Dialektik in einer minutiösen, das dialektische Moment in der Phänomenologie an peinlicher Sauberkeit der Durchführung weit übertreffenden Weise verfolgen, mit Recht durfte er in der *Enzyklopädie* eine von dem anthropozentrischen Charakter der ursprünglichen Auffassung absehende Skizze eines dialektisch durchwebten Makrokosmos geben, mit Recht konnte und mußte er in seinen *Vorlesungen* und in der *Rechtsphilosophie* die einzelnen Erscheinungsphasen des absoluten Geistes aus dem Zusammenhang einer magischen, durch das beständig flutende Wechselspiel von Subjekt und Substanz das Verständnis im einzelnen erschwerenden und überhaupt nur durch eine visionäre Jugendkraft zusammengehaltenen Darstellung herauslösen und gewissermaßen in ihr eigenes Licht stellen. Aber dennoch glaube ich, daß nur eine souveräne Kenntnis überhaupt sämtlicher Werke Hegels zusammen, der jeden Augenblick die ganze Fülle seines Denkens gegenwärtig ist, und die sich noch dazu an der Phänomenologie orientieren muß, einen mächtigeren und — richtigeren Eindruck von der Hegelschen „Weltanschauung“ geben kann, als dieses einzige systematische Erstlingswerk, die Phänomenologie des Geistes. Erst die späteren Werke alle zusammen bilden jenen systematischen Komplex, der sich nun (um in dem vorhin angewendeten Gleichnis zu bleiben) seinerseits wieder zur *Phänomenologie* wie die geöffnete Hand zur geschlossenen Faust verhält. Es hieße das Unmögliche für möglich halten, wollte man von Hegel erwarten, daß er in einer so breitausladenden und

noch dazu auf die Ausarbeitung des Details gerichteten Darstellung seines Systems sich in allem einzelnen an seine Jugendnotiz hätte halten können: jeder Teil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich das Ganze. Es mußte seinem nunmehr auf eine systematische Enzyklopädie gerichteten Bestreben einfach unmöglich sein, die phänomenologischen Zusammenhänge durch die breite systematische Ausarbeitung an allen Stellen hindurchscheinen zu lassen, wie es ganz gewiß im Geist seines ursprünglichen, erlebten Weltbildes gewesen wäre. Er verzichtet auf das *Programm der Phänomenologie* und ordnet sein Denken dem *Schema der Enzyklopädie* ein. An allen Stellen der Geschichtsphilosophie, der Religionsphilosophie, der Geschichte der Philosophie wird die Idee nun als in ihrer Selbstbewegung dialektisch durchgeführt behauptet — das Zwischenglied der phänomenologischen Erkenntnis, zu der sich ein *lebendiges*, im Sinne des Urphänomens geschultes Denken zunächst erweitern und auseinanderlegen mußte, scheint vergessen.

Dies gilt nun insbesondere auch für die *ästhetischen Vorlesungen* Hegels.

Hegel war zum Ästhetiker geschaffen. Sein konkretes Denken, seine einzigartige Verbindung von künstlerischem Erleben und wissenschaftlicher Gebundenheit, seine Fähigkeit, die Begriffe in einem harmonischen, sich wie eine gotische Kathedrale übereinander aufgipfelnden Zusammenhang zu *sehen* — diese ganze zwiespältige und doch einheitliche Veranlagung seines Wesens mußte ihn auf die Ästhetik hinweisen, deren eigentümliche Schwierigkeit und größter Reiz eben darin besteht, daß sie eine doppelte Veranlagung verlangt, daß sie Denken und Schauen zugleich fordert. Und Hegel erfüllte nicht nur diese für den Ästhetiker notwendige Grundbedingung dank einer an den bildenden und redenden Künsten des *klassischen Altertums* sowie an den reifen, gesättigten, gegensatzumspannenden Werken und Anschauungen des späteren Goethe geschulten künstlerischen Kultur in selten vollkommener Weise, sondern der metaphysische Kern seines ganzen Lehrgebäudes wurzelt — wie ich ausführte — zugleich in der Erkenntnis eines funktionellen Zusammenhangs, den wir im Kunstwerk wiederfinden. Wenn er sich also die Aufgabe stellt: eine Philosophie der Kunst zu leisten, d. h. von der abstrakten *Idee* des Schönen über die Stufe des *Naturschönen* weg zum *Kunstschönen* vorzudringen und dieses „Ideal“ durch seine verschiedenen Gestaltungen zum Kunstwerk zu verfolgen, so werden wir einen Gipfel seiner philosophischen Leistungen überhaupt erwarten dürfen, das Zentrum

zugleich, in dem das System letzten Endes verankert ist, von dem aus es sich konstruieren läßt und rechtfertigt.

Diese Erwartung wird nicht erfüllt. Hegels Ästhetik ist nur der Teil eines größeren Ganzen, und als solcher leider kein Ganzes geworden.

Wohl deuten eine Fülle höchst lesenswerter Detailbetrachtungen und geistvoller, bisweilen zwar etwas einseitig orientierter, immer aber von einem einheitlichen deutlich ausgeprägten Standpunkt aus gefällter Urteile in den zahlreichen Einzelfragen, die sich um die philosophische Betrachtung der Geheimnisse des Kunstwerkes gruppieren, auf ein *Zentrum* — aber dieses selbst liegt außerhalb des Werkes. Hegel will nicht das Geschäft des ganzen waltenden Denkinhalts aufzeigen, sondern nur sein Auftreten in der Form des Kunstwerkes, wobei es ihm um so weniger gelingen mußte, am Mikrokosmos der künstlerischen Erscheinung das Sein und Werden des Makrokosmos zugleich aufzuzeigen, als er die Kunst ebenso wie in der Religionsphilosophie die Religion als eine abgeschlossene *Durchgangsstufe* des Geistes³⁵ auffaßt, die in einem zur absoluten Selbsterkenntnis, d. i. zur Philosophie vorgedrungenen Wesen wohl noch vorhanden ist, aber doch dieselbe untergeordnete Stellung einnimmt wie — nach Hegel — in der Kunstentwicklung selbst, sobald sie das klassische Ideal erreicht hat, die Vorstufe des Symbolischen als Fabel und Parabel, als Allegorie und Metapher, als Lehrgedicht und Epigramm. Natürlich will diese ganze Stufenleiter von Verkörperungen des absoluten Geistes von der mystischen, von jeder zeitlichen Entwicklung abstrahierenden Grundüberzeugung Hegels aus verstanden werden, die ihm im ewigen Inhalt einer als Absolutes gefaßten, immer ruhenden und doch zugleich in der unaufhörlichen Unruhe des Lebens sich beständig vom Ansich zum Fürsich abwandelnden Idee zum Begriff geworden war. Allein während in der anthropozentrisch angelegten Phänomenologie die Gestaltungen eines in den Formen der Kunst erscheinenden Bewußtseins zwar auch wie Schattenbilder aufsteigen und wieder zu Grabe gehen — unverloren, erhaltene Prinzipien auf der allgemeinen „Schädelstätte“ des Geistes, da ja diese ganze Evolution eine logische, dem Denkinhalt immanente ist — so gelingt es uns beim Durchlesen der Ästhetik nur schwer, diesen phänomenologischen Standpunkt einer zeitlosen Entwicklung beständig zu bewahren. Denn freilich: hatte sich Hegel in der Phänomenologie an dem lebendige Begriffsfolgen, die zugleich eine Welt sind, aus sich herausspinnenden geistigen Bewußtsein,

³⁵ Vgl. die Ausführungen B. Croces in „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie“ (1909), Seite 105 ff.

d. h. (wie Schelling) an einem „*schaffenden Künstler*“ orientiert, so ist er in der Ästhetik lediglich bemüht eine fertig-überkommene Einzeltatsache, das geheimnisvolle Produkt des Genius: das *geschaffene Kunstwerk*, dem Rahmen seines Systems einzugliedern. Hegels „konkretes Denken“ geht so weit, daß er sich in realistischer Weise gleichsam „auf den Boden der Tatsachen“ stellt, weil er im ursprünglichen Sinn des Wortes „Idee“ die Begriffe schaute und umgekehrt die Gestaltungen und Formungen des Lebens begrifflich umsetzte. Wie er in der Philosophie der Geschichte gleichsam von der „Tatsache“ eines historischen Ablaufs von Ereignissen, die hinter uns liegen und doch noch mannigfach in uns lebendig sind und fortschwingen, ausgeht, so begnügt er sich auch in der Ästhetik in beinahe positivistischer Weise mit der Tatsache des vorhandenen fertigen Kunstwerkes, dessen Bedeutung und Stellung im System, das gewissermaßen den Weltplan widerspiegelt, untersucht werden muß.³⁶

Wenn es schon die ersten Kritiker der ästhetischen Vorlesungen tadelnswert fanden, daß Hegel das *Naturschöne* (also gewissermaßen das „Kunstwerk in der Natur“) nicht, oder doch nur ganz stiefmütterlich behandelt, so glaube ich den tieferen Grund dafür gleichfalls in der unbedingten Isolation finden zu müssen, mit der er — zwar nach einem einheitlichen Grundplan, aber doch innerhalb eines bereits dogmatisch verknöcherten Systems, und ohne die zusammenschauend nicht nur jeden Teil in ein Ganzes *einordnende*, sondern mit einem Ganzen als Ganzes *verschweißende* geniale Methode seiner Jugend — die einzelnen Erscheinungsformen des absoluten Geistes behandelte. Das „Kunstwerk in der Natur“ gehört für Hegel in die *Naturphilosophie*. Wenn wir aber die Natur „schön“ nennen, so betrachten wir sie eben unter dem Gesichtspunkt einer dem Geist als Genius entsprungenen Schöpfung, die sich jedoch so gewiß am vollendetsten im Kunstwerk als einer menschlichen *Kulturleistung* zeigt, als der Geist auf der Stufe des Fürsichseins, d. h. als Menscheng Geist ein Ziel erreicht hat, das er im Anderssein, d. i. in der Natur erst anstrebt. Und doch hätte gerade eine naturphilosophische Betrachtung des Naturschönen die Ästhetik zur Einzeldisziplin erheben müssen, die zugleich das Ganze

³⁶ Hegel übergeht also das Zwischenglied der phänomenologischen Erkenntnis, das den metaphysischen Mittelpunkt seiner ganzen Weltanschauung bildet, und wendet lediglich die dialektische Methode auf die einzelnen Gestaltungen des absoluten Geistes an, wobei er noch dazu isolierend vorgeht. Die Wendung zum Materialismus, die seine Schule später nahm, bildete diesen verhängnisvollen Fehler Hegels, der aber nur eine Folge seines Bestrebens nach restloser Systematisierung war, organisch weiter und zeigte, in welchen *Gegensatz zu sich selber* Hegel durch seinen panlogischen Dogmatismus schließlich kommen mußte.

ist, und durch die man in das Heiligtum der Hegelschen Philosophie unmittelbar und gradlinig gelangt, so gut wie durch ein beliebiges der hundert Tore in das ägyptische Theben.

Schelling hatte den Künstler naturphilosophisch erfaßt — der umgekehrte Weg (der aber, wie ich überzeugt bin, auch für Schelling der primäre war) hätte der Weg Hegels sein müssen. Allein wir beobachten, daß er nach langer gemeinschaftlicher Arbeit aufs gründlichste mit Schellings Denkweise bricht, dessen begeisterter *θέσις* eine besonnene *γνώσις* entgegensetzt, und sich in der Phänomenologie des Geistes zu einer wirklich originellen Weltanschauung erhebt, die als Philosophie der absoluten Idee beides vereinigt. *Die Phänomenologie ist auch die wahre Naturphilosophie* Hegels; aber im Sinne seiner späteren Wendung zu einer allesumfassenden Bändigung der Weltinhalte im System mußte für ihn *Naturphilosophie mit Enzyklopädie zusammenfallen*. Die zweite Bearbeitung dieses Werkes im Anschluß an seine Vorlesungen durch Michelet erhielt dann auch den Titel „Vorlesungen über Naturphilosophie aus der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß“. In der Ästhetik aber konnte es sich nur um eine Eingliederung in dieses enzyklopädische Schema handeln, und Hegel hatte alle Veranlassung, einer naturphilosophischen Betrachtung des Naturschönen aus dem Wege zu gehen. Er bemüht sich daher in den knapp 50 Seiten seines Werkes, auf denen er diesen Gegenstand behandelt, überall letzte Konsequenzen zu vermeiden und die negative Seite, nämlich das Unvollkommene, Zufällige hervorzuheben und zu betonen, das der Natur als der Idee in ihrem Anderssein überhaupt zukommt und also erst recht dem Naturschönen anhaften muß. —

Die dialektischen Vergewaltigungen, an denen die Ästhetik wie alle postphänomenologischen Werke Hegels reich ist, sind oft genug hervorgehoben worden. Sie sind gleichfalls darauf zurückzuführen, daß Hegel ohne eine phänomenologische Vermittlung, die ein solches Unternehmen erst rechtfertigen und in sich selber ründen würde, die dialektische Entfaltung der Idee aus Kunst und Geschichte, aus Staat und Religion heraus- oder vielmehr in sie hineinarbeitet. Diese Werke tragen aus ebendem Grund alle ein stark dogmatisch-formales Gepräge: die *γνώσις* hat den vollkommenen Sieg über die *θέσις* davongetragen, die nur hie und da noch in einer geistdurchleuchteten Bemerkung oder in einer feinen Beobachtung den scholastischen Vortrag des Denkers unterbricht, der nach

einem jugendlich-kühnen Vorstoß ins Unendliche sich die Goethesche Altersweisheit zunutze macht: „Geh nur im Endlichen nach allen Seiten!“

Der abstrakte Formalismus, die Naturlosigkeit der späteren Werke Hegels, die Unentwegtheit zugleich, mit der das Leben logisch eingefangen und zum System gestaltet werden soll, erinnern uns wieder an Fichte. Lernend und zugleich polemisierend, zertrümmernd und zugleich aus eigener Kraft ergänzend, hatte Schelling eine Neugestaltung der Fichteschen Spekulation vollzogen, die vom lebendigen *Naturganzen* ausging. Wir fragen uns: sollten nicht in dem Hegelschen System die gleichen Möglichkeiten einer gleichen vollkommeneren Wiedergeburt liegen? Und dies ist in der Tat so.

Ein Zusammenschluß aller postphänomenologischen Werke Hegels zu einer neuen, umfassendsten Phänomenologie des Geistes ist wohl nicht möglich. *Aber man konnte den Teil für das Ganze als ein Ganzes setzen*, man konnte von einem beliebigen Punkte der weiten Oberfläche ausgehen, zu der das systematische Denken Hegels sich wie ein auf die Spitze gestellter Kegel entfaltet, und von hier aus wieder den phänomenologischen Zusammenhang zu erreichen suchen. Als ein solcher Ausgangspunkt mußte im Hinblick auf den notwendig ästhetischen Charakter dieses Zusammenhangs gerade die Ästhetik geeignet erscheinen. Und in der Tat hat die Ästhetik Hegels eine Erneuerung gefunden, die ich mit der Erneuerung und zugleich Umgestaltung Fichtes durch Schelling vergleichen möchte, eine Erneuerung, die vorzüglich darin besteht, daß der Teil zum Ganzen erweitert, daß der ursprüngliche metaphysische Zusammenhang im Sinne einer Weltanschauung wiederhergestellt wird. Es ist das Verdienst Fr. Th. Vischers, das geleistet zu haben.

HEBBEL UND HEGEL

Ein Versuch zur Erfassung ihres gemeinsamen Ideen-Bereichs

„Der Geist ... ist nunmehr in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseins herausgetreten. In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor. Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekte machte. Der Geist ist Künstler.“ Hegel³⁷

Goethe sagt einmal, sein jeweiliges Ideal sei immer gerade so hoch gewesen, daß er es auf seiner jeweiligen Entwicklungsstufe gestaltend habe erreichen können. Dieses Bekenntnis ist nicht nur für den dämongeleiteten Dichter bedeutend, sondern es bezeichnet geradezu Goethes zentrale Stellung in der Literatur. Vor Goethe wurde gesungen und gedichtet, weil man singen und dichten *wollte* wie Geßner oder Haller, oder weil man es *konnte* wie Hagedorn oder Wieland, oder weil man es *mußte* wie Günther oder Klopstock. Eine Spannung zwischen Müssen und Können, zwischen Wollen und Können jedoch war schlechthin noch nicht vorhanden. Gewiß hatte Lessings kritisches Bestreben bereits hier und dort den künstlerischen Blick geschärft: man hatte Urteil, man hatte Einsicht in das Mißlungene — aber bei keinem einzigen deutschen Künstler (und zwar im weitesten Sinn, nicht nur Dichter oder Schriftsteller) nach der Renaissance und vor Goethe wird das geistige Verhältnis zwischen der unvollkommenen Leistung und ihrem Urheber zu einem tragischen Konflikt, kein einziger vor ihm kennt den Zwiespalt zwischen Werk und Wunschbild, zwischen Wollen und Vollbringen — mit Hebbels Worten: zwischen Kraft und Erkenntnis. Und Goethe selbst ward sich dieses Gegensatzes erst während der zweiten Hälfte seines Lebens bewußt und

³⁷ Phänomenologie des Geistes, Die Kunstreligion. — Die Hebbelzitate durchwegs nach der Ausgabe von Richard M. Werner, den Abteilungen entsprechend: W.W., W.Tgb., W.Br.

durfte rückschauend bekennen, daß sich Kraft und Erkenntnis bei ihm jeweils die Waage hielten — weil er vom Standpunkt des Unwissenden aus gesehen: ein Götterliebling, vom Standpunkt des Wissenden aus gesehen: eine welt- und geistesgeschichtliche Entelechie, von sich aus gesehen: ein dämonisch geleiteter Mensch war.

Anders die Epigonen. Erkennen wir bereits in den literarischen Nachfahren des Goetz und des Werther ein ungeheueres Mißverhältnis zwischen Wollen und Können, das sich zum erstenmal in der deutschen Literatur in dem Gebaren der Klinger, Lenz, Wagner und der weltschmerz-erfüllten Jünglinge im Wertherkostüm als ein solches in ganz offenkundiger Weise darstellte, so wurde dieser Gegensatz für die Epigonen ein *bewußter*. Vertieft und belehrt durch das weltgeschichtliche Ereignis des aus dumpfer, das eigene Wesen kaum noch ahnender Jugend sich zu klarster Überschau, zu vollkommenstem Wissen, zu ehrfürchtiger Erkenntnis seines dämonischen Selbst durcharbeitenden Genius, der am Abend des reichsten, ausgefülltesten, tätigsten, gelebtesten Lebens nicht nur imstande war, den großen Vorfahren ihre weltgeschichtliche Stellung anzuweisen, sondern der sich wissend über sich selbst erhob und sein eigenes Dasein als ein bedeutendes Kapitel der Weltliteratur erkannte, sahen sie sich selber in geradezu peinlicher Weise zwischen Wissen und Können gestellt: aufgewachsen und herangereift unter dem bis zuletzt wachen Blick des greisen Genius vermochten sie nicht mehr von der nunmehrigen Tatsache eines künstlerischen Selbstbewußtseins zu abstrahieren, das einsieht und sich eine Aufgabe stellt, das nicht mehr dichtet, unbewußt wie „die Austern dämmern“ oder halbahnend wie das Kind spielt, sondern wissend um das Gute und um das Böse.

Es ist das Schicksal der Epigonen zu erkennen, bevor sie können. Sie haben das Vollendete vor Augen und doch — wie oft! — nicht die Kraft, dem Wunschbild Gestalt zu verleihen. Die romantische Ironie bezeichnet den ersten Versuch der ersten Erben des wissendgewordenen Goethe, die Kluft zwischen einem kindlich-spielerischen oder jünglinghaft-schwärmerischen Können und einem greisenhaften alles überschauenden Wissen zu überbrücken. Für die Großen des 19. Jahrhunderts: Kleist, Grillparzer, Otto Ludwig, Hebbel, Nietzsche, Richard Wagner, Max Klinger tritt das Problem „Kraft und Erkenntnis“ in die Mitte der ringenden Persönlichkeit. Sie alle sind wissend geworden, seitdem eine allesübertragende Künstlerpersönlichkeit den Weg vom dämmernden Ahnen zum selbstbewußten Erkennen durchschritt. Sie alle *sind* nicht nur Idee-Träger,

sondern *fühlen* sich auch als solche. Schopenhauer hat sich zum erstenmal darüber lustig gemacht, wie man doch so lange habe glauben können, das Genie wisse nicht, daß es ein Genie sei. Sie alle suchen sich in ihr Jahrhundert einzuordnen, wie Goethe sich in die Weltliteratur eingeordnet hatte: benützend und verknüpfend, neuschöpfend und zerstörend greifen sie in die ideellen Zusammenhänge ihrer Zeit und suchen den Komplex des eigenen Ichs dem Gefüge des Jahrhunderts einzubauen.

In die letzten Lebensjahre Goethes und in das erste Jahrzehnt nach seinem Tod fällt die Blütezeit der Hegelschen Philosophie. Hegel knüpft an den alten Goethe an: Goethes urphänomenale Art, die Dinge zu sehen, gestaltet sich für ihn zum abstrakt-philosophischen Grundprinzip seines Denkens; Goethes gläubig-verehrende Haltung gegenüber dem Göttlichen wird ihm (panlogisch umgesetzt) zur allesumfassenden Vernünftigeitslehre, zum logisch geordneten Geschichts-Pantheismus. Er erweitert gleichsam den Lebenslauf Goethes, der ein wohlgeordnetes Kunstwerk darstellte, das nirgends die harmonisierende Hand, den allesüberschauenden Blick eines dämonischen Bildners vermissen ließ, der hier bauend oder wenigstens leitend mit am Werk gewesen sein mußte, zu einem logischgeordneten, sich weltgeschichtlich entfaltenden Makrokosmos. Und wie Goethe um die geheime, dämonische Gesetzmäßigkeit in seinem Leben *wußte*, aber nicht von vornherein *wußte*, sondern erst im Alter sich zu einer umfassenden Übersicht erhob, so *weiß* auch Hegel, und so läßt auch Hegel in der Weltgeschichte den gesetzmäßig-bauenden und sich entfaltenden Geist sich selbst erkennen. An mehreren Stellen seiner Werke und Vorlesungen betont er, daß die Menschheit in ihr Greisenalter eingetreten sei, daß der Zeitpunkt der wissenden Übersicht gekommen sei: die Dämmerung, in der die Eule der Minerva ihren Flug entfalte. Seine Philosophie bezeichnet den letzten Schritt des zusehender werdenden Geistes. —

Man hat Hegel vorgeworfen, er habe durch seine Versicherung: die Welt sei von nun an durchsichtig geworden und die absolute Selbsterkenntnis des Geistes in allen denjenigen erreicht, die sich nur die Mühe machen würden, seine Philosophie zu studieren, einen Eigendünkel erzeugt, wie er in solcher Schroffheit früher noch nie dagewesen wäre³⁸. Mag sein; aber geistesgeschichtlich betrachtet, scheint mir doch der Hochmut einzelner subalterner Köpfe herzlich unbedeutend neben dem

³⁸ Ich bediene mich hier teilweise der Worte Grillparzers. Vgl. Sämtl. Werke herausgeb. v. Necker XIV, S. 17.

allgemeinen Gefühl wissend geworden zu sein schlechthin, das eine geradezu charakteristische Eigentümlichkeit der Menschen des 19. Jahrhunderts ausmacht, und das, als ein letzten Endes goethesches Erbe, auf die Durchwachsung und Durchwebung ganzer Jahrzehnte mit Ideen zurückzuführen ist, die *unter anderem* in dem greisenhaften zum System ausgebauten Denken Hegels eine breite Basis fanden.

Dieses Gefühl wissend geworden zu sein, ist aber ein wesentlich lastendes; es verleiht seinen Trägern den zwiespältigen problematischen Charakter. Mit irgendwelchem Dünkel verträgt es sich in seiner letzten Tiefe herzlich schlecht: es wendet sich gegen Hegel selbst, insofern es um den Strom des wechselnden Werdens weiß und auch den Hegelianismus als zeitgeborenes, zeitverlorenes Gebilde erkennt; es wirft seine Schatten über den sonnigen Pfad des Künstlers, indem es ihm die Grenzen seiner Kraft zu fühlen gibt; es zeigt dem Philosophen mit furchtbarer Deutlichkeit die Fesseln seiner Zeit, seiner Methode und seines Bewußtseins als eines im 19. Jahrhundert sich bewußt gewordenen Bewußtseins.

Objektiv angesehen wird sich dieses Übersichselberstehen in einem *gesteigerten Psychologismus* zeigen: seit die Künstler um ihre eigene Seele wissen, haben sie das Bedürfnis, in ihren Werken Seelen zu deuten; subjektiv genommen jedoch verursacht es den *Zwiespalt zwischen Erkenntnis und Kraft*, von dem ich ausging, der nach dem wissend gewordenen Goethe und nach dem das Umsichselberwissen philosophisch verkündenden Hegel zum durchgängigen persönlichen Problem der führenden Geister wird. Das Gefühl, ein ideeller Teil in einem ideellen Ganzen zu sein, das Wissen um das Wechselverhältnis beider, wird seit Goethe und Hegel zum Grundgefühl des sich über sich selbst Rechenschaft gebenden Menschen: es schließt einen Adel in sich und eine Pflicht, eine Lust und einen Verzicht, einen Weg und eine Schranke. Als das geistige Klima, in dem der Dichter heranwuchs, dessen Reflexionen als noch deutliche Ausläufer des Hegelschen Ideenkreises bezeichnet werden dürfen, muß ich diesen umfassendsten Kreis geistesgeschichtlicher Gegebenheiten einleitend charakterisieren.

Hebbel ist ein wissender Dichter seiner Zeit und will aus dem geistigen Dunstkreis dieser Zeit verstanden werden.

Wer seinen Beziehungen zur Hegelschen Gedankenwelt nachgehen will, darf deshalb nicht den Weg über die Buchstaben nehmen, sondern muß den „Weg des Geistes“ gehen. Nicht die Tatsache ist ausschlaggebend,

daß Hebbel einige Werke Hegels mehr oder weniger genau kannte, und daß er dem Philosophen hier widersprochen und dort beigeipflichtet hat. Hebbel war in erster Linie Künstler und wollte vor allem Künstler sein, und er nimmt als solcher eine ganz bestimmte Stellung der Welt gegenüber ein, die in der Stellungnahme des Philosophen ihr Gegenstück hat. Wie es aber eine gemeinsame höhere Schönheit gibt, die „zwei Welten umfaßt“³⁹, — so wird es eine gemeinsame Lage, eine dritte Schicht, einen gemeinsamen Fruchtboden geben, dem Kunst und Philosophie entspringen. Diese Schicht ist nicht mehr Idee, sondern bereits Wirklichkeit, insofern sie in den historischen Ablauf alles Lebens mit hineingerissen wird: sie bildet gewissermaßen den Raum, in dem sich ein kinematographisches Geschehen abspielt, der aber selbst noch mit auf die Fläche projiziert wird, der ein flimmernder bleibt und mit einem neuen Bild einem anderen weichen muß. *Dieser gemeinsame, flimmernde, sich wandelnde Hintergrund ist es, der Hebbel mit Hegel verbindet.*

Freilich: ein Hegelianer ist Hebbel nie gewesen. Als unser nächst Schiiler philosophisch-interessiertester und -begabtester Dichter hat er sich mit Plato so gut wie mit Kant, mit Spinoza so gut wie mit Hamann, mit Schelling, Solger, Hegel so gut wie mit Schopenhauer auseinandergesetzt. Seine ästhetischen Ansichten vorzüglich mit denen Hegels zu vergleichen, ist eine dankbare Aufgabe, weil Hegel als systematischer Vollender so ziemlich alle geistigen Momente seiner Zeit in sich befaßt; aber mein Ziel liegt *nicht* in dieser Linie. *Ich fasse die Werk-gewordene Persönlichkeit Hebbels als den in der Stromrichtung des Hegelschen Denkens möglichen und notwendigen Künstler schlechthin auf:* als den im Bannkreis der Hegelschen Ideen schaffenden Künstler, der in seiner Sphäre, aber auch nur hier, der Künstler κατ' ἐξοχήν ist. Noch einmal betont sei jedoch, daß die Bezeichnung dieser vorüberwallenden Schicht oder Strömung als der „Hegel-Atmosphäre“ gewissermaßen eine pars pro toto bedeutet; ich wähle den Namen des meiner Überzeugung nach allerdings bedeutendsten und schöpferischsten Urhebers als Kennwort für die ganze schon von Anbeginn durch andere mitschaffende Geister vielfältig gebrochene, abgebogene Richtung, die als solche überhaupt nur aus einer gewissen Distanz erkannt werden kann, und den Charakter der Richtung notwendig um so mehr einbüßen muß, je mehr man sich in die Einzelheiten verliert.

³⁹ Vgl. Simmel „Philosophische Kultur“ (1911), Seite 117.

Das vorzüglichste Erbe des nachgoethischen Geistes überhaupt ist für Hebbel seine *Bewußtheit*. Diese Bewußtheit charakterisiert sich jedoch genauer als eine der Hegelschen Gedankenströmung angehörige, insofern sich der Dichter als eine „Ideekraft“ erkennt, die eine ganz bestimmte Mission erfüllen muß. Ebenso wie er Napoleon in einem Brief an Uechtritz (W. Br. VI, 266 f.) als das bloße Werkzeug im Dienste einer Idee auffaßte und bezeichnete, nennt er auch seine eigenen Taten, seine Dramen „künstlerische Opfer ihrer Zeit“. Von den Künstlern überhaupt verlangt er einmal im Tagebuch (W. Tgb. I, 748), sie sollten „in sich die Menschheit in ihrer Gesamtkraft und ihrem Gesamtwillen und Streben repräsentieren“. Insofern sie diese Aufgabe erfüllen, können sie als „Fühlfäden ihrer Zeit“ bezeichnet werden.⁴⁰ Das ist Hegelsches Ideengut.

Was aber liegt für den sich der Aufgabe des Künstlers derartig bewußten Dichter näher, als daß er sich nun selbst an der hohen Forderung mißt? Hebbel fragte sich, ob er wohl selber ein solcher „Fühlfaden“ sei. Schon aus zahlreichen Tagebuchstellen der früheren Jahre geht hervor, daß er zu seiner eigenen Qual an seine Entwicklung denselben Maßstab anlegte, wie die Kritiker der damaligen Zeit an ein neuauftrebendes Talent. „Steht ein Talent auf“ — sagt z. B. Fr. Th. Vischer —, „so ruft es aus allen Ecken: Ist er's, der da kommen sollte? Und das Talent selbst, angesteckt von dieser Hast der Erwartung, die nicht warten kann, die nicht einfach sich dessen erfreuen will, was der Tag schenkt, fragt sich: Bin ich's? Bin ich auch wahrhaftig zeitgemäß? Überschaubt sich, bringt Schiefheit und Gequältheit in seine besten Erfindungen.“⁴¹ Diese Worte sind auf Hebbel gemünzt und kennzeichnen tatsächlich eine bestimmte Seite seiner Selbstbetrachtung und Selbstbespiegelung vortrefflich.

Hebbel hat sich nicht nur psychologisch-naturwissenschaftlich als einen Soseienden zergliedert, sondern (obwohl ihm das „Was Einer werden kann, das ist er schon, zum wenigsten vor Gott“ eine mystische Überzeugung war) zugleich als einen Werdenden gewertet. Wenn er in den letzten Jahren seines Lebens erkennt, daß sein inneres Glück in seinem tiefsten Grunde auf dem innigen Glauben beruhe, durch ein ursprüngliches Band mit dem Ewigen zu verknüpft zu sein,⁴² so erinnert uns dies an Goethes

⁴⁰ W. Tgb. I, 1233. Vgl. das Vorwort zu *Genoveva* und W. W. XI, 48 (Selbstzitat im Vorwort zu *Maria Magdalena*).

⁴¹ Vischer, *Zum neueren Drama: Hebbel*. Zuerst erschienen in den „Jahrbüchern der Gegenwart“ 1847. Es handelt sich um die Kritik von *Maria Magdalena*. Die angeführte Stelle macht den Anfang.

⁴² Vgl. Paul Sickel, *Friedrich Hebbels Welt- und Lebensanschauung*. 1912, Seite 14.

dämonische Überzeugung; aber Hebbel drückt damit nur die Erfüllung einer Notwendigkeit aus, die für ihn die Konsequenz eines doppelten metaphysischen Glaubens war, dem er naturphilosophisch in dem Sonett „Welt und Ich“, geschichtsphilosophisch u. a. in der Tagebuchnotiz Ausdruck verliehen hat: „Ich bin fest überzeugt, daß die Welt einmal eine Form erlangen wird, die dem entspricht, was die Edelsten des Geschlechts denken und fühlen.“^{42a)} An dieser Entwicklung durch sein Sein und Werden mitzuarbeiten, war die Forderung, die er unerbittlich an sich stellte; in diesem Sinne kann man die mit eiserner Konsequenz jahrzehntelang durchgeführte Denkarbeit seiner Tagebücher eine einzige beständige Selbstrechtfertigung nennen; Hebbel konnte keinen Tag leben, ohne sich wieder und wieder bewiesen zu haben, daß er der zählende Eigenmensch Hebbel sei, auch historisch angesehen ein „vereister Gottes-Hauch“,⁴³ nicht aber ein beliebiger Durchschnittsmensch, wie sie zwar nicht naturphilosophisch, aber doch geschichtsphilosophisch betrachtet, erst als Masse das darstellen, was man eine „Ideekraft“ nennen könnte.

Das „*Conditio sine qua non*“ überschriebene Epigramm klingt wie ein Stoßgebet um die Erfüllung dieser seinem stolzen und demütigen, zugleich aber seines Stolzes und seiner Demut, seiner Ansprüche und seiner Bescheidungen sich bewußten Künstler-Ich einwohnenden Notwendigkeit:

Götter, ich fordre nicht viel! Ich will die Muschel bewohnen,
Aber ich kann es nur dann, wenn sie der Ozean rollt.

Dieses wie das Feuer der Vesta immer wache Bewußtsein der eigenen Kraft und der eigenen Grenze widerspricht natürlich der landläufigen, sich auf eine irrtümliche Auffassung des jungen Goethe stützenden Doktrin von einem naiv schaffenden Künstler. Hebbel spottet: „Wenn ein Kind spielend eine Uhr zusammensetzte, aber gar nicht ahnte, daß sich damit die Zeit messen ließe, sondern sie zum Kegeln benutzen wollte, könnte man ihm das Ding nicht aus der Hand nehmen und es brauchen, das Werk hochschätzen und doch über das Kind lächeln? Solch ein Kind wollte man gern aus dem Genius machen!“⁴⁴ Er ist sich auch seiner Bewußtheit bewußt und verteidigt sie — mit Recht; denn *ein großer Künstler des 19. Jahrhunderts kann kein naiver sein*, weil er das Erbe Goethes antreten

^{42a} W. Tgb. III, 3751.

⁴³ So in dem Gedicht „Das abgeschiedene Kind an seine Mutter“.

⁴⁴ In dem schon angeführten Aufsatz: Wie verhalten sich im Dichter Kraft und Erkenntnis zu einander? W. W. XI, 82.

muß, das über Ahnen und Müssen zu Wollen und Wissen führt.⁴⁵ „In jedem Dichter ist ein Denker und ein Künstler“ — diesen Satz durfte Grillparzer als etwas ganz Selbstverständliches hinstellen,⁴⁶ weil er ein Nachgoetheaner war. Wenn aber die Reflexionen des späteren Goethe (der auf ein reiches Lebenswerk bereits zurückblicken konnte) die ganze Breite des Lebens, alle Gestaltungen und Beziehungen der Natur und alle Verhältnisse und Aufgaben des Menschen betreffen, so gilt für einen Poeten wie Hebbel nicht nur sein Satz: „Zu mir hat Welt und Leben nur durch die Kunst ein Organ“,⁴⁷ sondern die Kunst ist ihm auch der eigentlich einzige und immerwährende Gegenstand seiner Reflexionen. Darf man von Friedrich Th. Vischer behaupten, daß sich ihm die Ästhetik zur Philosophie schlechthin erweitert hat, so gilt dies für Hebbel erst recht; im Gegensatz zu der mehr psychologischen, im Detail aufgehenden Methode Otto Lud-

⁴⁵ Wenn freilich Hebbel in seiner kleinen Abhandlung schließlich zu dem Ergebnis kommt: „Kraft und Erkenntnis bedingen sich im Dichter, wie überall, gegenseitig“, so ist dies ein Wunschbild, eine ideale Forderung, die selber an einer dem Hegelschen Ideenkreise entstammenden Erkenntnis gebildet ist. Hebbel nimmt eine doppelte Naivität an: eine dumpfe unbewußte, in der das Schöne empfangen — und eine bewußte, aber nicht reflektierende, in der es geborenen wird. Wenn sich im Tgb. des öfteren Sätze finden, wie „Alles Dichten ist Offenbarung“ (I, 645) oder „In den Dichtern träumt die Menschheit“ (III, 3539), so bezieht sich dies auf die künstlerische Empfängnis, die in jenem allgemeinen Zentrum des Absoluten des Anfangs, in der Idee in ihrem Ansichsein stattfindet, in dem wir mit Hegel ja auch vor allem das Gesamtgebiet des Religiösen als vorzüglich wurzelnd anzunehmen haben. Wie aber nach Hegel die Kunst selbst als künstlerisches Gebilde ein Mittleres darstellt zwischen der Religion und der Philosophie, zwischen dem unbewußten Einssein mit dem Zentrum des Alls und der wissenden Überschau, zwischen dem Absoluten des Anfangs und dem Absoluten der Vollendung, so muß auch der schaffende Künstler nach der Überzeugung Hebbels jenen Mutterboden, in dem die Empfängnis in einer ihm unbewußten und mystischen Weise vorgegangen war, bei der Herausstellung seines Werkes verlassen: „In die dämmernde, duftende Gefühlswelt des begeisterten Dichters fällt ein Mondenstrahl des Bewußtseins, und das, was er beleuchtet, wird Gestalt“ (W. Tgb. II, 2023). Insofern also die Idee bei ihrem Hinübertreten in die räumlich-zeitliche Sphäre das Bewußtsein passieren muß, wird sie sich im Augenblick des Gestaltwerdens beseligt als solche wissen — in diesem Sinne muß die Tätigkeit des Künstlers eine bewußte genannt werden, und ist von dem naiven Spiel eines Kindes ebenso weit entfernt, wie auf der anderen Seite von der Reflexion des Philosophen. — Aber trifft diese ganze Darstellung, die selbst ein Produkt der Reflexion ist, nicht in viel höherem Grad gerade auf den jungen Goethe zu, dem sich die Erkenntnis und die Kraft gegenseitig steigerten und entwickelten, als auf Hebbel selber, in dem jene von ihm an der betr. Stelle (meines Erachtens mit Unrecht) perhorreszierte Reflexion ganz unzweifelhaft stark lebendig war? — Er modifiziert seine Behauptung denn auch an anderer Stelle (in der Kritik über Meinholds Sidonia von Bork): „In Ausnahmefällen kann der Erkenntnis die Kraft fehlen, nie aber der Kraft die Erkenntnis“ (W. W. XI, 240). Es ist, als wenn er dabei an sich selber gedacht hätte

⁴⁶ Sämtl. Werke. Ausgabe Necker, XIV. Bd. Seite 99.

⁴⁷ Tgb. I, 417. — Die Kunst ist „realisierte Philosophie.“ Vgl. W. W. XI, 56.

wigs, der immer bestrebt war, dem fertigen Kunstwerk Gesetze für das Kunstschaffen abzuzwingen,⁴⁸ erkennt sich Hebbel als Dichtender im innersten Ring des Weltenwerdens selber; insofern er Künstler ist und um sein Künstlersein weiß, schaut er in das innerste Wesen der Welt hinein; der Cartesianische Satz müßte für ihn lauten: Ich dichte, also bin ich. Der Ästhetiker Hebbel kann eigentlich nur aus dem Künstler Hebbel und mit diesem zugleich verstanden werden. Es gilt also auch hier wie überall den Standpunkt des Geistes zu gewinnen, insofern wir der Problematik des *ganzen* Hebbel uns überhaupt nur bewußt werden wollen. Die Betrachtung der Hebbelschen *Tagebücher* weist uns auf den richtigen Weg.

Wir machen die Beobachtung: Wenn der Dichter mit einem größeren poetischen Werk beschäftigt ist, schweigt das Tagebuch. Umgekehrt scheinen auf Perioden der Produktion Perioden der Reflexion zu folgen, in denen sich die wühlende Geistesarbeit des Tagebuchs zu festgefügtten, wohlgeformten Abhandlungen verdichtet. So schiebt sich zwischen *Genoveva-Diamant* (1841) und *Maria Magdalena* (1843) neben reichlichster Tagebucharbeit die Erwiderung an Prof Heiberg „Mein Wort über das Drama“; zwischen *Maria Magdalena* aber und *Herodes und Mariamne* (1848) die Mehrzahl der ästhetischen Abhandlungen Hebbels überhaupt, wie die bis auf kleine Reste verlorengegangene Arbeit zur Erlangung des Dokortdiploms in Erlangen, das „Vorwort zu *Maria Magdalena*“, sowie die Aufsätze „Über den Stil des Dramas“ und „Wie verhalten sich im Dichter Kraft und Erkenntnis zu einander?“ Die poetischen Werke jedoch, die allerdings diese längere *Periode des Denkens* unterbrechen (*Trauerspiel in Sizilien* 1846 und *Julia* 1847), vermögen ihr diesen Charakter nicht zu nehmen, sondern lassen sich vielmehr — insofern sie mißraten und mit gedanklichen Elementen derart durchsetzt sind, daß wir den Eindruck peinlich wirkender Zwitterwesen haben — geradezu als Beweise gebrauchen, daß es sich im großen und ganzen um einen wesentlich der Erkenntnis gewidmeten Lebensabschnitt handelt.

Schon eine flüchtige Betrachtung des Tatsachenmaterials, insbesondere aber des Wechselverhältnisses zwischen der Denkarbeit des Tagebuchs und dem eigentlichen Kunstschaffen wird uns also die Vermutung nahelegen vermögen, daß es eine und dieselbe Kraft ist, die in Hebbel abwechselnd

⁴⁸ Wie Ludwig als Theoretiker überall im Detail aufging, mag an seinen Betrachtungen „Zu Hegels Ästhetik“ studiert werden (Werke, Ausgabe Bartels. Neue vermehrte Ausgabe, VI. Band, Seite 306 ff.) — aber sein ganzes Kunstschaffen bewegt sich gleichfalls in einer psychologisch-eingestellten, auf Detailmalerei abzielenden Richtung.

sich in die Form von poetischen Werken und ästhetischen Untersuchungen umsetzt. Denn *produktiv war Hebbel eigentlich* (wie jeder geniale Mensch) *immer*: vom Standpunkt des Geistes aus betrachtet, liegt kein Grund vor, nur die Perioden des künstlerischen Hervorbringens als die eigentlich schöpferischen zu bezeichnen. Was wir vielmehr durchaus und allerorten bei Hebbel wahrnehmen können, ist ein beständiges geistiges Ringen und Arbeiten schlechthin — und dieser einzige Energiestrom ergoß sich abwechselnd in zwei ganz verschiedene Formen. Hebbels *Tagebücher* jedoch bedeuten — im Gegensatz zu den Tagebüchern von Dichtern, die mit einem Minimum von Kraftaufwand über ihre außerhalb des Tagebuchs liegenden eigentlichen Leistungen *referieren* — die nie rastende Bewegtheit seines geistigen Wesens selber! Das macht sie uns so wertvoll und ihre Lektüre so packend, ja aufregend, weil wir uns hineingerissen fühlen in das Weben und Wirken einer Energie, die sich hier mehr gedanklich, dort mehr gefühlsmäßig auszudrücken bestrebt ist, die vor allem einmal nach Form, nach Gestalt, nach sprachlicher Prägung, nach Ausdruck ringt, die sich aus sich selber herausstellen und sich selbst sich gegenüberstellen möchte — und nun in der gärenden Unruhe ihres starkbewegten, chaotischen Nichts- und Alles-Seins in die biegsame, stets zunächst sich anbietende *Form des Aperçus* schlüpft, um die Bewegungen ihrer selbst und ihr eigenes Denken festzuhalten und zu versprachlichen.

Wenn man Hebbels Tagebuchnotizen als fertige ästhetische, moralische, politische oder sonst was für welche *Bekanntnisse* auffaßt, — dann wird man zwar so ziemlich jede Behauptung über den Dichter „belegen“ können, aber dann werden die Tagebücher Hebbels zugleich eines der widerspruchsvollsten Bücher der Weltliteratur sein. Als Ausprüche *ex cathedra* wollen sie jedoch eben gerade *nicht* genommen sein. Das *denkende Denken* nimmt gleichsam selbst Form in ihnen an (fast ebenso wie in Hegels Phänomenologie!) und nicht erst das *gedachte Denken*. Die *ästhetischen Abhandlungen* Hebbels sind anderer Natur; ebenso seine dramatischen und lyrischen *Kunstschöpfungen*. Beide sind Gebilde „geformter Form“ und ebendamit einander durchaus entgegengesetzt. Man hat eine Diskrepanz entdeckt zwischen Hebbels ästhetischem Wollen und seinen poetischen Werken und gemeint, es sei ein rechtes Glück, daß die Maria Magdalena weniger konstruiert und hegelisch durchdacht und aufgebaut wäre, als es Hebbel, wie man aus dem „Vorwort“ entnehmen kann, doch offenbar vorhatte. Als ob es nicht mit der Form eines philosophischen Aufsatzes gegeben wäre, konstruiert und an der Hand irgendeiner Methode (einerlei, ob es

nun die Hegelsche oder die Kantische oder sonst eine ist) durchdacht und aufgebaut zu sein, — und ebenso mit der Form des Kunstwerks, gerade eben das alles *nicht* zu sein! Wer die Ästhetik für ein Regelbüchlein für den Künstler und die ästhetischen Reflexionen eines Hebbel für ein Mittel zum Zweck hält, für eine mit Fleiß angestellte Denkarbeit, deren „Ergebnisse“ er dann gewissermaßen in seinen Dramen „verwerten“, deren „Resultate“ er zur „Grundlage“ seiner Kunstschöpfungen machen wollte, was ihm jedoch angeblich glücklicherweise nicht restlos gelungen ist, — der scheint mir zu verkennen, daß Kunst und Wissenschaft zwei Sprachen sind, im großen und ganzen fähig, die selben geistigen Inhalte zum Ausdruck zu bringen, und daß Hebbel auch die Sprache der Wissenschaft (die nicht seine Muttersprache war) verstanden und zeitweilig gesprochen hat. Wohl hielt er die Sprache der Kunst für die reichere und wohlklingendere, aber er war nicht der Meinung, daß die Kunst da anfängt, wo die Wissenschaft aufhört, geschweige denn gar, daß sie der Wissenschaft bedarf als einer gedanklichen Unterlage, einer Vorarbeit oder eines Postamentes.

Wir haben teilweise die Möglichkeit, Hebbels theoretische Aufsätze in die aperçuhafte formlose Form der Tagebücher zurückverfolgen zu können. Andererseits lassen sich auch Hebbels Kunstschöpfungen (ganz besonders die lyrischen, aber auch die dramatischen der früheren Jahre) in der Gestalt von bald raketenartig aufleuchtenden, bald unsicher flackernden, oft aber auch gefährlich bestimmt pointierten Tagebuch-Aperçus nachweisen, die nicht selten erst rückschließend als der Keim eines poetischen Werkes bestimmt werden können, und die man sich oft unschwer ebensogut in die entgegengesetzte Form der Abhandlung entwickelt, zu ihr erweitert, in sie übersetzt, in ihr geformt, zu *gedanklicher* Klarheit gebracht und wissenschaftlich ausgesprochen vorstellen kann. Hebbels „ästhetisches Wollen“ und Hebbels „Kunstwollen“ wird sich also in eine dritte Schicht projizieren lassen, in der ihr Gegensatz sich aufhebt — und in diese gemeinsame, ihrem Wesen nach notwendig noch über, oder vielleicht besser unter jeder Form lagernde, rein ideelle Schicht (auf die wir bereits von einer anderen Seite her einmal gestoßen sind, und die uns dort als der bewegte Grund erschienen war, auf dem und aus dem heraus sich die künstlerischen so gut wie die philosophischen Taten einer Zeit abspielen) führen uns eben innerhalb des Hebbelschen Lebenswerkes *die Tagebücher*, insofern in ihnen die geistige Bewegtheit Hebbels selbst eine Form bekommen hat.

Die ästhetischen Aufsätze können nur durch die Tagebücher oder noch besser: durch diese gemeinsame ideelle dritte Schicht hindurch, in der

das einheitliche Sein Hebbels wurzelt, überhaupt mit den poetischen Werken des Dichters zusammengebracht, verglichen und in ihrer Eigenart gewürdigt und verstanden werden. Denn freilich: von der äußeren Form dieser Aufsätze auf einen Hegelianer zu schließen, wäre allzu billig und könnte nur zu einer restlosen Trennung des Theoretikers und des Dichters führen. Ich sehe von dieser äußeren Form, die längst als im großen und ganzen hegelisch erkannt und dementsprechend bald bekrittelt, bald gerühmt worden ist, vollständig ab; auch die Frage, ob Hebbel die Fähigkeit (oder wenn man will: die bedauerliche Manier) sich derart annäherungsweise hegelisch auszudrücken, aus eigener Lektüre Hegels oder durch den Umgang mit Junghegelianern wie Bamberg erworben hat, scheint mir nur von geringer Bedeutung. Vielmehr kommt es mir einzig darauf an, zu zeigen, daß der Geist, der diese Arbeiten durchweht, bis hinunter in Hebbels tiefstes Mensch- und Künstlersein reicht und daselbst als „Entelechie Hebbel“ einer geistigen Strömung angehört, der man gewissermaßen als Leitwort das Etikett „Hegelianismus“ aufheften kann.

Ich habe Hebbels allgemeinste Geisteshaltung als ein Umsichselberwissen charakterisiert und diese seine *Bewußtheit* ihrer ganz besonderen Art nach mit der Hegelschen Ideenströmung in Zusammenhang gebracht. Es handelt sich dabei um das primärste Sosein des Hebbelschen Geistes, durch das alle anderen sekundären „Eigenschaften“ wie durch ein Medium gebrochen werden. Sie gruppieren sich um dieses Grundphänomen der wissenden Selbstschau, sie wachsen aus ihm heraus, sie bestimmen es und werden ihrerseits wieder rückwirkend dadurch bestimmt. Denn es gibt gar keine wesentliche Eigentümlichkeit des Hebbelschen Geistes, die nicht in ein vollständig neues Licht gerückt würde dadurch, daß Hebbel ihr nachspürte und ihrer inne geworden war.

Der „erste Ring des geistigen Seins Hebbel“ (gewissermaßen der äußerste Wirkungskreis seiner Entelechie) zeigt uns das Verhalten eines in Menschengestalt verkörperten individuellen Geistigen überhaupt zur Welt überhaupt, das Verhältnis eines Ichs zum Außer-Ich, eines Einen zum Ganzen, eines Besonderen zum Allgemeinen, eines Menschen zum All. Hebbel war in dieser Hinsicht ein *egozentrisches Individuum*, und sein *egozentrisches Verhalten* ist vielleicht die Grundeigenschaft seines ganzen Wesens, die er mit manchem Zeitgenossen teilt, weil es sich hier um eine Erscheinung handelt, die den Geist des 19. Jahrhunderts überhaupt auszeichnet. Auch hier brachte nämlich *das Leben* Goethes den großen Um-