

ständigkeit, die Kant als an sich evident und keines Beweises bedürftig einführt, aufzuzeigen. Der Hauptakzent dieser Untersuchung liegt auf der Feststellung — durch die zugleich ein überraschendes Licht auf das Problem der Kantischen „formalen Logik“ fällt —, daß das Urteil seiner logischen Form nach für Kant in der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption besteht — mag es seinem Inhalt nach synthetisch oder analytisch sein. Mit der logischen Analyse dieser synthetischen Einheit des Bewußtseins und der Darlegung der in ihr enthaltenen Momente ist demnach das Prinzip einer eigentlichen transzendentalen Deduktion der Urteilstafel schon gegeben. Aber nur das Prinzip: für die Einzelheiten der Ableitung genügt dieses Zurückgehen auf den „höchsten Punkt der Philosophie“ doch nicht, Verf. zieht darum die formal-logische Deutung des Urteils als einer Verbindung von Begriffen heran — die sich bei Kant ja gelegentlich findet —, stellt aber durch eine Untersuchung des Kantischen „Begriffes“ und der ihm entsprechenden „analytischen Einheit“ des Selbstbewußtseins den erforderlichen Zusammenhang her. Mit den so gewonnenen Hilfsmitteln will Verf. nun zeigen, wie Kant sich die Ableitung der Urteilstafel gedacht haben muß, indem er zunächst „auf eigene Faust“ versucht, aus den Kantischen Prämissen diese Deduktion vorzunehmen, um dann aus Äußerungen Kants (größtenteils dem Nachlaß entnommen) den Nachweis zu führen, daß die so konstruierte Ableitung tatsächlich mit dem Gedankengang Kants übereinstimmt. Ein nicht ganz unbedenkliches Verfahren, zumal doch gerade die Nachlaßreflexionen Kants in vielen Fällen divergierende Auslegungen zulassen. So ist das Ganze doch wohl mehr eine geistreiche systematische Studie von Kantischem Standpunkt aus als das Ergebnis einer historischen Untersuchung.

Berlin.

Dr. Anneliese Maier.

BERICHT ÜBER NEUE HEGEL-LITERATUR

Von Johannes Hoffmeister, Malente-Gremsmühlen

Hegel, G. W. F., *Die Idee und das Ideal. Nach den erhaltenen Quellen neu herausgeg. von Georg Lasson. Vorlesungen über die Ästhetik, 1. Halbband. Bd. Xa von Hegels sämtlichen Werken.* F. Meiner, Leipzig 1931. XVI u. 398 S.

Es ist eine höchst unschöne und schmerzliche Aufgabe, die Bemühungen eines Verstorbenen, dem der Unterzeichnete selbst Wesentliches verdankt, hier kritisieren zu müssen. Sind Lassons Neuausgaben von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte und der Religion von so großem Wert, daß selbst der mit den Quellenverhältnissen und Gehalten völlig Vertraute sich die Textgestaltung dieser Werke gar nicht anders vorstellen kann, so kann von der gleichen Notwendigkeit bei der Neuherausgabe dieses „ersten Halbbandes“ der Hegelschen Ästhetik nicht die Rede sein. Es dürfte für jeden, der nicht nur einen gut lesbaren billigen Text, sondern auch einen im Ganzen und Einzelnen möglichst authentischen Text der Hegelschen Werke verlangt, eine unerläßliche Forderung sein, daß auch die Ästhetik einer Bearbeitung unterzogen wird, die das Hegelsche Wort möglichst rein, ohne Zutat bewahrt und die als ein Ganzes gegebene alte Ausgabe Hothos auf die Herkunft ihrer verschiedenen Bestandteile prüft. Schon der Versuch einer solchen Bearbeitung ist ein Verdienst. Aber ihr Wert ergibt sich nur aus dem Vergleich mit der alten Ausgabe. Freilich muß eine „kritische“ Neuausgabe der Ästhetik hinter der Hothos zurückstehen, wenn man bei einem solchen Vergleich den Geschmack zum einzigen Wertmaßstab macht. Hothos Ausgabe ist — unter diesem ästhetischen Gesichtspunkt betrachtet — ganz ausgezeichnet; sie ist das sprachlich schönste und gedanklich verständlichste Hegelsche Werk. Aber sie hat diesen Vorteilen zuviel geopfert. Sie hat nicht nur die Niederschriften von Hegels Hand nach Wortlaut und Gang der Gedanken willkürlich verändert, verstellt, indem Hotho „das Beste, wo er es fand, jetzt aus dem früheren, dann aus den späteren Manuskripten herauszusuchen und in Einklang zu bringen“

für seine „Pflicht“ hielt; er hat es nicht nur mit den ungleich weniger wertvollen Nachschriften der Schüler Hegels ohne jegliche Unterscheidung vermischt — Hotho hat auch, um den Vorlesungen Hegels „einen buchlichen Charakter und Zusammenhang zu geben“, nicht vermeiden zu können geglaubt, „hin und wieder außer den sprachlichen Überleitungen kleine sachlich verbindende Mittelglieder selber zu finden und einzusetzen“, ohne „dergleichen Worte und Sätze“ als eigenes Machwerk kenntlich zu machen. Dies alles muß trotz der Berufung auf „eine dreizehnjährige Vertrautheit mit der Hegelschen Philosophie, einen dauernden freundschaftlichen Umgang mit ihrem Urheber, und eine noch in nichts geschwächte Erinnerung an alle Nüancen seines Vortrags“ als ein völlig willkürlicher Umgang mit Hegels geschriebenem und gesprochenem Wort angesehen werden, zumal wenn man außerdem bedenkt, daß die Schüler von Hegel nichts getan haben, um die eigenhändigen Niederschriften Hegels zur Ästhetik (und zur Geschichte der Philosophie) der Nachwelt zu bewahren. Hegels eigene Manuskripte (ein Heidelberger Heft von 1818 in kurzen Paragraphen, und ein ausführlicheres Heft aus Berlin 1820 mit vielen späteren Randzusätzen, eingelegten Blättern usw.) sind für die Neuausgabe verloren. Es wäre vielleicht möglich gewesen, diejenigen Textstücke, die Hotho aus Hegels Originalmanuskripten ohne wesentliche Veränderung übernommen hat, auf Grund stilistischer Kriterien festzustellen und zu bezeichnen; leider hat Lasson diesen Versuch nicht gemacht. Außer diesen Originalmanuskripten lagen Hotho zehn Nachschriften vor, und zwar seine eigenen aus den Jahren 1823 und 1826, dazu zwei ausführliche und eine knappe gleichfalls von 1826, ferner fünf Nachschriften vom Wintersemester 1828/29. Demgegenüber liegen Lasson nur fünf Nachschriften vor (von denen — was hier schwerer ins Gewicht fällt als bei Hotho — drei nicht unmittelbar, sondern nachträgliche Reinschriften sind). Vier davon stammen aus dem Jahrgang 1826. Die fünfte, die von Hotho (1823), ist nach meiner Kenntnis der Art der Hothoschen Nachschriften — trotz Lassons Vermutung S. 390 — ebenfalls eine nachträgliche Ausarbeitung; sie gibt nicht viel her, weil Hotho im Jahre 1823 noch nicht vertraut genug mit Hegels Begriff und Diktion war, nicht genau und genug in der Vorlesung mitschrieb, und dieses Wenige dann nach Gutdünken in einen glatten, plausibeln Zusammenhang brachte. (Dieses Urteil ergibt sich mir sowohl aus der Betrachtung der Textstücke, die Lasson daraus entnimmt, als auch aus der genauen Kenntnis von Hothos Nachschrift der Geschichte der Philosophie aus dem gleichen Jahre).

Die Quellenverhältnisse sind also für Lasson denkbar ungünstig. Er hätte nur von dem Jahrgang 1826 einen einigermaßen sicheren Text liefern können; und es wäre vielleicht das Beste gewesen, wenn er sich hierauf beschränkt hätte. Statt dessen versuchte er, indem er dem doch aus viel wertvolleren und vollständigeren Quellen gewonnenen Text Hothos sein sachliches Vorrecht versagte, aus den von ihm selbst gewonnenen Fragmenten und dem Text Hothos ein Ganzes zu machen, in welchem die Herkunft des Einzelnen offenbar blieb. Dies konnte nur durch eine mechanische Nebeneinanderstellung geschehen. Lasson hat zwar oft diejenigen Textstücke Hothos, die auf den Nachschriften von 1826 beruhen, durch die seinen ersetzt; und diese mögen im Ganzen authentischer sein, wenn auch der intendierte Gedanke in Hothos Fassung oftmals besser zum Ausdruck kommt. Er hat auch die von Hotho aus seiner eigenen Nachschrift von 1823 entnommenen Stücke wieder in ihrer ursprünglichen, nicht (bei der endgültigen Redaktion) „geglätteten“ Fassung gebracht. Aber der Hothosche Text enthält doch durch die intensivere Zusammenarbeit aller (z. T. auch der von Lasson benutzten) Quellen die Gedanken, die Lasson infolge des ungenügenden Materials nur unvollkommen wiedergewinnt, so vollkommen und vollständig in sich, daß trotz der Ausscheidung einiger Hothoscher Textstücke eine Unsumme von Wiederholungen gleicher oder ähnlicher Sätze, Beispiele, ja ganzer Abschnitte und Gedankengänge entsteht. Dies wäre noch erträglich, wenn die (parallel laufenden) größeren Gedankengänge in sich geschlossen wären; aber indem Lasson entweder den Hothoschen Text als bloßes Bau- und Füllmaterial für den seinen benutzt, oder — wenn er selbst nur wenig Material hat — seine Zusätze in den Hothoschen Text einschiebt, werden sowohl die von ihm selbst als auch die bei Hotho vorhandenen Gedankengänge ständig durchbrochen, zerrissen.

Wozu diese Art Textgestaltung im Einzelnen führt, hat E. Brock in seiner Besprechung (Logos Bd. XII, Heft 1, S. 58 ff.) an Hand einiger Beispiele, die sich beliebig

vermehrten ließen, überzeugend gezeigt: „Das ergibt dann nicht allein die unaufhörliche, ungemein lästige Unterbrechung des Textes durch die Chiffre »Ho.:«, sowie durch die Angabe der Stelle in der ersten Ausgabe; beide werden absatzlos in den Text hineingedruckt, wo doch die jedesmal gesetzten eckigen Klammern . . . vollauf genügt hätten. Was jedoch weit eingreifender erscheint, das ist, daß auf diese Weise unaufhörlich Dubletten entstehen, die verwirren. . . Offenbar handelt es sich dabei um zwei ganz nah übereinstimmende Wiedergaben ein und derselben Ausführung Hegels, die hier nun aneinandergereiht werden, wodurch der Anschein entsteht, Hegel habe in dieser imbezillen Weise gefaselt, derart, daß er nach zwei Minuten vergessen habe, was er kurz vorher sagte, und nach Art eines geistig geschwächten Greises mit geringer Abwandlung und ohne Gedankenfortschritt immer zäh auf dasselbe Thema zurückgekehrt sei. . . Zahlreich sind daneben Partien, welche weniger wörtlich als sachlich sich im Kreise zu drehen scheinen, bei denen der Leser über der Überfülle der nur schwach voneinander abweichenden Wendungen desselben Gedankens daran verzweifelt, denselben vom Fleck kommen zu sehen“. Es handelt sich also nicht nur um Verdoppelungen, indem Lassons und Hothos Text nebeneinander erscheinen; sondern weil einerseits Hothos Text selbst schon infolge der nicht ganz bewältigten Vielfalt der Quellen Wiederholungen birgt, andererseits aber Lasso es nicht scheut, dieselben Gedanken und Sätze aus demselben Jahrgang in verschiedenen Fassungen (also nach verschiedenen Ausarbeitungen derselben Hegelschen Sätze) nebeneinander zu setzen, entstehen Verdreifachungen, Vervierfachungen usw. Erwägt man nun noch, daß Hegel selbst im Verlauf seiner Explikationen dasselbe oft mehrmals sagt oder wendet (was im mündlichen Vortrag nicht auffällt, im Druck aber schon lästig wird), und daß gerade das so Betonte es ist, was von den Hörern notiert wird, so kann man begreifen, warum die Gedankengänge unter der Vielfalt der ähnlichen Worte und Wendungen für ein und dasselbe leiden müssen, wenn man das Überlieferte in seiner unbegriffenen Vielfalt aus vermeintlicher Treue wörtlich nimmt. Man vergleiche hierzu den Abschnitt „Die Erregung des Gemütes“ (S. 35—41). Man wird es keinem Philologen (Liebhaber des Wortes) verargen, wenn er auf keine der überlieferten Wendungen verzichtet; dann aber muß er seinen Text am Gedanken orientieren. Was nützt es, wenn er einen Gedanken Hegels drei- oder viermal ungenügend formuliert neben- oder kurz nacheinander bringt? Hat er nicht vielmehr die Pflicht, diese vier ungenügenden — vermutlich aus vier (ungenügenden) Nachschriften ein- und desselben Gedankens und Wortlauts bei Hegel stammenden — Fassungen zu einer genügenden, dem Gedanken entsprechenden zusammenzufassen? Die Erfüllung dieser Pflicht wäre nicht nur eine Forderung des Geschmacks, sondern der Sache. Alles andere Material aber, das sich zur Verarbeitung anbietet, doch einer energischen Zusammenarbeitung nicht fügt, gehört in die Anmerkungen oder den Anhang, von welchen Lasso gerade hier, wo es am nötigsten wäre, gar keinen Gebrauch macht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Bemühungen Lassons um einen neuen Text der Ästhetik gescheitert sind, obwohl sie nicht hätten zu scheitern brauchen. Mit einer positiveren Einstellung zum Hothoschen Text, einer Auswertung der vorhandenen Quellen mehr im Sinne der Berichtigung und Bereicherung des alten, als in dem der Konstituierung eines neuen Textes, und schließlich mit einer stärkeren Bindung an den Gedanken gegenüber dem Wort hätte sich ohne weiteres auch eine angemessenere Methode der Textgestaltung ergeben. In der vorliegenden Form ist die Lassonsche Leistung höchstens eine Studienausgabe für Hegelkenner; sie ist mehr Vorarbeit, Bereitstellung des Materials für einen neuen Text als dieser selbst.

Hegel, G. W. F., *Jenenser Realphilosophie* (Natur- und Geistesphilosophie) I u. II. Die Vorlesungen von 1803/04 u. 1805/06, Bd. XIX (mit einer Handschriftprobe, XII u. 284 S.) u. Bd. XX (XII u. 290 S.) von Hegels sämtl. Werken. F. Meiner, Leipzig 1931/32; dazu eine „Einführung zu Hegels Realphilosophie“ unter dem Titel: „Goethe und der deutsche Idealismus“ von dem Herausgeber Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. VIII u. 132 S.

Hegel las in Jena mehrmals eine Vorlesung über Natur- und Geistesphilosophie, die er als „Realphilosophie“ ankündigte. Die diesen Vorlesungen zugrunde liegenden

zwei Manuskriptbände (Bd. XII u. V des Hegelnachlasses der Preußischen Staatsbibliothek) werden hiermit zum ersten Male veröffentlicht. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie die bisher noch dunkelsten Wegstrecken Hegels, die Zeit zwischen den Jenenser Aufsätzen (1801/03) und der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) zu erhellen vermögen. Wie Hegel durch Überwindung Schellings zu einer eigenen, begriffsdurchdrungenen Naturphilosophie (deren Darstellung in beiden Bänden die der Geistesphilosophie an Breite weitaus überwiegt) kam, wie er von einem der Antike zugewandten Lebensideal zur modernen Sittlichkeit, Staatlichkeit und Geschichtlichkeit vordrang, wie er aus dem substanziellen Leben des Geistes im Volk allmählich das Prinzip der Selbstheit (Subjektivität) und damit zugleich die Gebiete des absoluten Geistes (Kunst, Religion und Philosophie) hervorbildete, wie schließlich seine Dialektik festgefügte Formen annahm, das alles läßt sich an diesen Manuskripten in gleichsam dramatischer Folge entwickeln. Sie sind in vielen Punkten eine unmittelbare Vorstufe zur Phänomenologie; und die „Realphilosophie II“ rückt durch ihre ausgeprägte Systematik schon in die Nähe der „Enzyklopädie.“

Mit der von G. Lasson herausgegebenen „Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie“ aus dem Jahr 1802 zusammen machen die beiden Jenenser Realphilosophien Hegels erstes System aus, das in zeitlicher Aufeinanderfolge dem Stoff nach schon alles enthält, was die spätere „Enzyklopädie“ systematisch aufbaut. Der Band von 1802 enthält eine Logik und Erkenntnistheorie und nur die Teile einer Naturphilosophie, die Hegel später unter „Mechanismus“ und „Chemismus“ zusammengefaßt hat, während die Naturphilosophie der Bände von 1803/04 und 1805/06 (außer der notwendigen Umgestaltung der gleichen Stoffe) die „Teleologie“ oder „Organik“ ausbaut. Dabei sind wieder in jedem der beiden letzteren Bände verschiedene Gebiete der Organik besonders ausführlich behandelt. Die Naturphilosophie von 1803/04 enthält eine Lehre von den Elementen, vom chemischen Prozeß und eine durchgängige Philosophie des Organischen, innerhalb deren wieder der Prozeß der Empfindung das Wichtigste ist — alles Dinge, die Hegel nicht wieder in gleicher Gediegenheit ausgeführt hat! Die Naturphilosophie von 1805/06 legt die Darstellung des pflanzlichen und tierischen Organismus breiter an und betont innerhalb des letzteren mehr den Krankheitsprozeß; sie enthält ferner als Anfang eine glänzende Auslegung der Begriffe des Äthers, des Raums und der Zeit, der Bewegung und der Masse (dieser Anfang scheint in der Naturphilosophie von 1803/04 verloren gegangen zu sein). Während die „Jenenser Logik“ eine „Geistesphilosophie“ als Systemteil gar nicht kennt, tritt diese zuerst 1803/04, und zwar als Bewußtseinslehre auf, bricht allerdings schon vor der Behandlung des Rechts ab. Aber 1805/06 liegt bereits eine Geistesphilosophie vor, die der Heidelberger Enzyklopädie an Weite, Geprägtheit und Sicherheit der Begriffsbildung nicht mehr viel nachgibt; damit zugleich tritt allerdings hier schon das Interesse an der Naturphilosophie, das 1803/04 am lebendigsten ist, zurück.

Über die Schwierigkeiten der Textgestaltung geben die „Vorworte“ und „Bemerkungen zum Text“ in beiden Bänden hinreichend Aufschluß. Erwähnt sei nur noch, daß der „Realphilosophie I“ einige Fragmente aus der gleichen Zeit beigegeben werden konnten, die wahrscheinlich aus größeren Zusammenhängen von Arbeiten stammen, die verloren gegangen sind, und daß die Naturphilosophie der „Realphilosophie II“ von Michelet dazu benutzt worden ist, die „Zusätze“ in der Naturphilosophie der großen „Enzyklopädie“ zu erweitern. Über die verantwortungslose Willkür, die Michelet hierbei geübt hat (und die ebenso stark in seiner Edition der „Geschichte der Philosophie“ vorherrscht), ist kein Wort zu verlieren. Alle von Michelet aus der „Realphilosophie II“ herausgerissenen Stellen sind in einem besonderen Verzeichnis notiert worden (Realphil. II, S. 279—285). — Über die ausführliche, auch als besonderes Buch erschienene Einleitung des Herausgebers ist bereits in den Kant-Studien Bd. 38 S. 456 f. berichtet worden.

Schubert, Johannes, Goethe und Hegel. F. Meiner, Leipzig 1933. VIII u. 194 S.

Dieses Buch versucht auf Grund der Äußerung Goethes, daß er mit Hegel „in Grundgedanken und Gesinnungen übereinstimme“, den Nachweis dafür zu erbringen, „daß die beiden Gipfel unserer größten deutschen Kulturepoche bei aller Verschieden-

heit ihres Genius und ihrer Ausdrucksmittel zu demselben Resultat allgemeiner Weltanschauung gekommen sind“. Diese Tatsache ist oft geahnt, bestätigt und auch begründet worden, wenn auch nie so umfassend wie hier. Erst neuerdings hat Fr. Koch in einem Aufsatz „Goethe und der deutsche Idealismus“ (Euphorion 1932) gesagt: „Goethe lebt, was die Anderen grübeln“. Doch mit dieser Verteilung des gleichen Gehaltes auf die verschiedenen Ebenen des Lebens und des Gedankens kann es sein Bewenden nicht haben. Goethe selbst hat vielmehr das, was er gelebt hat, in vielfacher Form zu allgemeingültigem, philosophisch-weltanschaulichem Ausdruck gebracht. Die Art und Weise dieses gedanklichen Ausdrucks erhellt aus dem ganz ausgezeichneten zweiten Kapitel des Schubertschen Buches: „System und Aphorismus“. Wie sich für Hegel die Wahrheit nicht in einem Satz aussprechen läßt, sondern erst in der gegliederten Fülle des ganzen Systems, so für Goethe in einer unendlichen Zahl von scheinbar willkürlichen Sprüchen, Maximen, Reflexionen und philosophischen Gedichten, die jedoch ebenfalls „als Ganzes betrachtet sich zu einem wundervollen einheitlichen, plastischen Gedankenbau zusammenschließen.“

Goethe bekennt in einem Briefe an Knebel (14. 11. 1827), also kurz nach Hegels Besuch, daß ihm das gedruckte Werk Hegels „unklar und abstrus“ erschienen sei, weil er es sich nicht unmittelbar seinem Bedürfnis hätte aneignen können, daß aber „im lebendigen Gespräch“ Hegels Gedanken bald sein „Eigentum“ geworden wären. Als ein solches „lebendiges Gespräch“ zwischen Goethe und Hegel darf man Schuberts Buch ansprechen. Es würde aber trotz dieser belebenden Annäherung der Gedanken aneinander kaum über den Rahmen eines literarhistorischen Gedankenvergleiches hinausgehen. Schubert vergleicht jedoch nicht nur das Verwandte und scheinbar Entgegengesetzte, sondern er läßt auch das wirklich Widersprechende sich wechselseitig erhellen und das bei dem Einen oder dem Anderen Fehlende sich gegenseitig ergänzen. Gerade in dieser an Goethe und Hegel selbst gewonnenen synthetischen Kraft liegt die Besonderheit und der Wert der Schubertschen Interpretation. (Vgl. hierzu besonders S. 71—77 über „Das Tragische“ in der Antigone, über das Hegel und Goethe sehr verschieden gedacht haben.)

Der historisch durchgeführte und zugleich systematisch erweiternde und vertiefende „Nachweis“ der Übereinstimmung Goethes und Hegels drängt weiter zu der Frage, „welche Bedeutung“ diese Übereinstimmung „für uns und unsere Kultur haben kann“. Mit dieser Frage tritt zu den beiden bisher erwähnten Dimensionen der Schubertschen Ausführungen, der historischen und der systematischen, eine dritte, die wichtigste Dimension hinzu: die kulturphilosophische. Denn mit der Frage nach der Wiederaufnahme und Weiterbildung des Goethe-Hegelschen Denkens ist „die Idee der Kultur überhaupt in Frage gestellt“, weil dieses Denken das letzte Bild einer totalen Kultur liefert, das wir besitzen. Sein Ewigkeitswert beruht auf „der vorbildlichen Bedeutung des mit unerhörter Geisteskraft geführten Kampfes um die Einheit der Entzweigungen und Gegensätze“. Diese Gegensätze heißen in unserer Zeit etwa: Nationalismus und Übernationalismus, Sozialismus und Individualismus, Autoritätsstaat und Volkssouveränität usw. Die kulturphilosophischen Kapitel des Schubertschen Buches (V. Das individuelle Gesetz, VI. Individuelle und soziale Harmonie, VII. Geschichte, Staat und Erziehung) zeigen einmal, wie (d. h. von welchen Grundsätzen aus und mit welchen Mitteln) Goethe und Hegel solche Gegensätze zu lösen versuchten, und sodann, daß sie die eben genannten Gegensätze auf ihre Weise wirklich überwunden haben. Sie vermeiden dabei zwei Abwege: 1. den Extremismus, der — statt lebendiger Spannung zwischen den Extremen — das eine Extrem absolut setzt, das andere vernichtet, damit in eine einseitige Starrheit verfällt, und, wenn diese sich löst, in das andere Extrem überschlägt, und 2. den Ausgleich, die bloße Harmonie, die die Lebenskräfte in kampfloser Weichheit verfallen läßt. Die wahre Vereinigung ist auf Polarität und Steigerung, auf Antithese und Synthese gegründet; sie führt die Gegensätze in höherer Einheit zusammen, läßt ihnen aber ihr relatives Recht, bewahrt in sich ihre lebendige Spannung. So haben Goethe und Hegel z. B. den ethischen und ökonomischen Liberalismus überwunden, Goethe, indem er die „leeren Wortschälle des Liberalismus“ verwirft, sich jedoch als einen „wahren Liberalen“ bezeichnen konnte, und Hegel, indem er die Willkür und Leidenschaften der Individuen der Idee und den Interessen des Staates unterwirft, ihnen aber in der Ordnung des Staates die richtige Stelle und den berechtigten Spielraum läßt.

Die Gedanken des deutschen Idealismus sind unter den maßlosen Irrtümern des 19. Jahrhunderts entstellt worden oder verloren gegangen; sie sind nicht gelebt worden. Daß sie jetzt nicht nur gelebt werden können, sondern gelebt werden müssen, ist die Grunderkenntnis des Schubertschen Buches. Wenn man sich heute von dem großen Sinn und Reichtum unserer größten Geister glaubt abwenden zu müssen, weil das 19. Jahrhundert ihren Werken ein Recht zu tatloser Bildungsseligkeit, zu halt- und wurzellosem Liberalismus und wirklichkeitsfernem Intellektualismus entnimmt, so möge man sich in diesem Buch, das den Extrakt einer kulturphilosophischen Lebensarbeit darstellt, darüber informieren, daß Goethe und Hegel gerade solche „Abstraktionen“ aufs schärfste bekämpft haben. Man hat ihre Leistung allzu formal als Synthese von Rationalismus und Irrationalismus, Intellekt und Intuition, Vernunft und Gefühl gedeutet. Man darf nach einem Aphorismus Goethes die Gegensätze dieser Einheit auch Sinn und Tat nennen. „Der Sinn erweitert, aber lähmt, die Tat belebt, aber beschränkt“. Die Vereinigung gerade dieser Gegensätze und damit die Überwindung ihrer Gefahren ist die für unsere Gegenwart vorbildlichste Leistung des deutschen Denkens Goethes und Hegels.

Harms, Ernst, Hegel und das 20. Jahrhundert (Beiträge zur Philosophie 24). Winters Universitätsbuchhandl., Heidelberg 1933. 42 S.

H., ein seit 12 Jahren im Ausland lebender Deutscher, will durch seine Darstellung Hegelscher Gedanken ein Bekenntnis zu der „heute so unoffenbaren und mißwerteten deutschen Geistigkeit“ ablegen und durch seine Darstellung der Wirkung Hegels im Ausland (d. h. des „internationalgeistig positiv wirkenden deutschen Geistes“) „dem heutigen nationalen Deutschland eine positive Belehrung bieten“. Zu diesem Zwecke stellt er der geistigen Weltanschauung Hegels die „materiale“ (des Goetheschen Faust!) gegenüber und behauptet, daß im Deutschland der letzten Jahrzehnte der „weltanschauliche Materialismus“, dessen größter Vertreter Kant sei, geherrscht habe, während das Ausland (England, Frankreich, Italien, Rußland und Schweden) sich zu gleicher Zeit einer geistigen, hegelischen Weltanschauung befleißigt habe.

Durch die Einrahmung seiner Schrift mit derartig tendenziösen Behauptungen hat H. sich das Recht verwirkt, daß seine „positive Belehrung“, die viel Richtiges und Gutes über die Hegelsche Philosophie, ihre Fortwirkung und ihre bleibenden Werte enthält, hier weiter Beachtung findet. Wir können H. nur empfehlen, den weiter unten besprochenen Aufsatz von Vermeil, *La pensée politique de Hegel* zur Hand zu nehmen und sich — wenn er schon eine unhistorische, unphilosophische und unwissenschaftliche Tendenz braucht — von dem genauen Gegenteil überzeugen zu lassen, nämlich: daß Kant eine echt republikanische, friedliebende Taube sei, die in ihrem Sendbrief „Zum ewigen Frieden“ der Menschheit die Idee des Völkerbundes überbrachte, während Hegel der deutsche, romantische Barbar sei, der den Krieg rechtfertigte und die Idee des Völkerbundes als ein wirklichkeitsloses, nie zu verwirklichendes Ideal ablehnte.

Steinbüchel, Theodor, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Hanstein, Bonn 1933. XVI u. 422 S.

Dieser erste Band des großangelegten problemgeschichtlichen Werkes „zeigt Hegel auf dem Wege zur Entdeckung des ‚Geistes‘, der sich als der Eine, als das Allgemeine in der Fülle seiner eigenen Besonderungen konkretisiert, alles Besondere als seine Besonderung setzt und umschließt. Der zweite Band wird den Aufbau der Welt des Geistes, seine Besonderung zur Fülle des Wirklichen und seine Einheit in allem Wirklichen darlegen. Zeitlich umspannt der erste Band Hegels Werdejahre bis in die Jenenser Lern- und Lehrzeit, in der die Vorarbeit zum System abgeschlossen wird. Der zweite Band zeigt die Gestaltung sowohl des ‚ersten‘ Jenenser Systems, als vor allem die Arbeit am endgültigen System des Geistes“ (S. X). Eine endgültige Stellungnahme zu diesem Werk ist erst nach Erscheinen des zweiten Bandes möglich und sinnvoll; es sei deshalb hier nur eine allgemeine Charakteristik gegeben.

Das Problem, das Steinbüchel zum Gegenstand seiner Darstellung, zum Inbegriff seiner Hegelinterpretation macht, ist das des Besonderen und Allgemeinen. Es ist

ein Problem von äußerster Spannweite, ja wie Steinbüchel glaubt, das Grundproblem Hegels, der es immer wieder neu und anders abwandelt oder umkreist: als Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichen, Gemeinschaft und Individuum usw., bis er es schließlich in der Totalität seines Systems zur Lösung bringt. Es ist „der Schlüssel, der das System erschließt und alle Tore zu ihm öffnet“ (S. 8, s. a. S. 207). Es ist „die Frage nach der Besonderung des Besonderen im Allgemeinen“, „die Frage nach dem Sein des Seienden“ und somit Ontologie (S. VII). Indem durch sie vor Allem das Sein des Menschen in den Blick kommt, ist Hegels Denken immer auch „philosophische Anthropologie“ und „Beitrag zu einer Philosophie der ‚Existenz‘“ (S. VIII, vgl. a. S. 126 ff.). Das Problem des Besonderen und Allgemeinen ist also nicht ein von außen an Hegels Denken herangebrachtes Interpretationsprinzip, sondern es faßt sämtliche Gehalte der Hegelschen Philosophie in sich selbst; es ist dadurch besonders geeignet, das Hegelsche Denken in seiner eigenständigen Entwicklung und Ganzheit zu erfassen, ohne — wie sonst bei der Wahl einseitiger Betrachtungsprinzipien — die Hegelsche Philosophie selbst zu vereinseitigen. Außerdem gewährt es die zweifache Möglichkeit: Hegels Denken von der Philosophie seiner Zeit abzuheben und es auf die gegenwärtige philosophische Situation zu beziehen. Dieser Bezug ist der Hegelschen Philosophie selbst immanent. Konnte doch Justus Schwarz von einer „anthropologischen Metaphysik des jungen Hegel“ (Königsberger Diss. 1927) sprechen und zu seiner Interpretation der Hegelschen Jugendschriften Heideggersche Begriffe verwenden. So weist Steinbüchel etwa nach, daß Reflexion bei Hegel ein „ontologisch-anthropologischer Grundbegriff“, d. i. eine Tätigkeit des Lebens selbst, und Gefühl nicht nur ein seelischer Zustand, sondern „die Wirklichkeit der Wechselbeziehung alles Lebendigen als solchen“ sei (S. 234, 241). Doch auch dieser Gegenwartsbezug wird nicht pragmatisch so übertrieben, daß er — wie etwa in Schilling-Wollny's Hegelbuch — Verzerrungen des Hegelschen Denkens zur Folge hat. Vielmehr schließt Steinbüchels Darstellung sich streng sachlich an Hegels Entwicklung, Form und Gehalt an. Sofern man heute überhaupt von einer philosophischen Situation sprechen kann, wird die Blickrichtung von dieser aus auf Hegels Denken erst im zweiten Band wichtig, für den Steinbüchel eine „kritische Würdigung“ Hegels angekündigt. Er wird darin die schon vielfach gestellte Frage zu lösen versuchen, ob Hegels System „leistet, was es verspricht und beansprucht: dem Besonderen gerade der menschlichen Existenz, ihrer jeweiligen Einzigkeit in der geschichtlichen Zeit, ihrer Entscheidungsfreiheit und der personalen Korrelation von Gott und Mensch gerecht zu werden“ (S. IX). Das tiefe Verständnis Steinbüchels für Hegel selbst und die Art der schon im ersten Bande ansetzenden Kritik lassen vermuten, daß es ihm gelingt, eine Hegelkritik zu liefern, die der Größe Hegels entspricht.

Was nun die Darstellung der Hegelschen Werdejahre betrifft, so ist Steinbüchel einerseits von dem problemgeschichtlichen Weg von Kant zu Hegel, andererseits von der „eigen- und einzigartigen Kontinuität des Hegelschen Denkens“ überzeugt. Er vermittelt so zwischen den Hegelforschern Kroner und Haering und vermag die Vorzüge beider Darstellungsarten (der ideengeschichtlichen und der immanenten Betrachtung) in der seinen zu vereinen. Es handelt sich für ihn nicht um einen Schritt für Schritt am Wortlaut der Hegeltexte fortschreitende Einzelinterpretation — eine solche wurde von Th. Haering (Hegel, sein Wollen und sein Werk I, Leipzig 1929) bereits geleistet —, sondern um die Herausarbeitung des einen Problems, wie es sich in allen Aufzeichnungen des jungen Hegel mehr oder weniger deutlich, verengt oder verborgen spiegelt. Der Weg von Kant zu Hegel wird in einem Abschnitt „Hegels Grundproblem auf dem Hintergrund der Zeitphilosophie“ in seinen charakteristischen Stufen und Formen erhellt, wobei „Abwehr und Durchbruch des Neuspinozismus“ (S. 30—102) im Mittelpunkt steht. Kroners Darstellung dieses Weges wird modifiziert durch eine positivere Würdigung der „irrationalen“, gefühls- und lebensphilosophischen Tendenzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in denen sich schon die existenzphilosophischen Bestrebungen der dialektischen Theologie und der neueren Ontologie ankünden, vor allem durch Jakobs „Eintreten für den persönlichen Menschen, der im Gewissen Gott immer gegenübersteht, nie aber sich nur als gottdurchwirkte Natur versteht“ (S. 37), und durch die Versuche des späteren Fichte und Schelling, den reinen „Idealismus“ zu überwinden. Als Vordeutung der für den zweiten

Band vorgesehenen Kritik mag folgende Gegenüberstellung von Hegel und Schelling hier wiedergegeben werden: „Die Grundfrage des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem löst sich für Hegel in einer Weise, die das Endlichsein nur als Moment des Werdens des Unendlichen zum selbstbewußten Alleinen begreifen kann. Den größeren Realismus in der Auffassung des Gottwidrigen in der Geschichte muß man dem ... späteren Schelling ... zusprechen. Er hat es nicht einfach als die ‚faule Existenz‘ angesprochen, als die Hegel das gilt, was nicht in den Vernunftkosmos der geschlossenen Wirklichkeit ... hineinpaßt. Der Hegelsche dialektische System- und Totalitätsgedanke kann weder das Für-sich-Sein der Existenz des persönlichen Menschen Gott gegenüber als Letztes ansprechen, ... noch kann er den Ernst der Sünde innerhalb der sich entscheidenden menschlichen Existenz würdigen. ... Der Hegelsche Monismus des Geistes kennt nicht den absoluten Gegensatz von gut und böse, nicht jene Zweiheit von Gott und Mensch, die dann zur Gottgemeinschaft nicht führt, wenn der Mensch in der Entscheidung gegen Gott verharret. ... Ist der Geist selbst der ‚Prozeß‘ der realen Dialektik, dann ist deren ‚Resultat‘ als Alleinigung und Allversöhnung aller ... ihrer Momente gesichert. Und dahin strebt Hegel schon früh: in den Frankfurter Arbeiten ist die Allversöhnung bereits gesehen, so sehr sie noch des Nachweises auf allen Wirklichkeitsgebieten und vor allem des Ausbaues zur Dialektik des ‚Begriffs‘ bedarf“ (S. 101).

Die „Entfaltung“ des Hegelschen Grundproblems bis zur Jenenser Lern- und Lehrzeit ist die von Anfang an gestellte, immer wiederholte, modifizierte und neu und tiefer gelöste „Frage nach dem menschlichen Dasein in seinen überindividuellen Bindungen“ (Gemeinschaft, Volk und Staat, Leben, Schicksal und Geschichte). Sie wird sowohl religionsphilosophisch als auch staatspolitisch zu lösen versucht durch die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine bei voller Wahrung des Besonderen im Allgemeinen (S. 319). Die Darstellung Steinbüchels löst ihre Schwierigkeiten auf gleiche Weise: sie rückt die Gedanken des jungen Hegel — besonders durch die Heranziehung des späteren Hegel zum Vergleich — in die größtmögliche begriffliche Helle und Allgemeinheit, ohne doch dem jugendlichen Wort und Begriff die eigentümliche Lebendigkeit, die es vor der späteren Systematik voraus hat, zu nehmen. Besonders ausgezeichnet scheint mir dabei die Darstellung der verschiedenen Christusdeutungen in der Berner und Frankfurter Zeit und die Analyse der praktisch-politischen Schriften zu sein (S. 312 ff.). Im übrigen kommt hier wie überall dem Werk sowohl die genaue Quellen- und Sachkenntnis als auch die vorbildlich sorgfältige und vollständige Auswertung der Literatur über die behandelten Fragen zugute.

Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1932. 368 S.

Ein mutiges, etwas gewaltsames Buch, das versucht, „einen Zugang für die Gewinnung der Grundcharaktere der Geschichtlichkeit zu schaffen“, und begründet, weshalb dazu eine „Auseinandersetzung mit der Hegelschen Ontologie“ nötig ist. Es steht auf dem Boden der Dilteyschen Hegelforschungen und ist in Problemansatz und Begriffsbildung Heidegger verpflichtet, lebt aber — was philosophische Position und Gehalte betrifft — völlig von Hegel. Daß Hegels System Ontologie sei, wird an Hand sehr eindringlicher Interpretationen Hegelscher Texte (besonders der „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, „Glauben und Wissen“, der „Phänomenologie des Geistes“ und der großen „Logik“) deutlich gemacht. Begriffe wie „Wissen“, „Vernunft“, „Erinnerung“ usw. werden als ontologische gegen jede psychologische oder erkenntnistheoretische Mißdeutung entschieden im Hegelschen Sinne gesichert (vgl. S. 40, 68 f., 77, 90 f., 101 f., 134, 217, 278); man könnte sie gar nicht besser erklären. Auch dem Verständnis des ganzen Gebäudes der „Logik“ kommt der ontologische Ansatz glänzend zu gute. Es ist erfreulich, daß mit den Mitteln der neueren Ontologie Wege zu Hegel gebahnt werden können; aber es bleibt doch fraglich, ob damit die Problematik selbst schon gefördert ist. Marcuse kommt schließlich da an, wo die Hegelforschung (insbesondere durch Kroners „Von Kant zu Hegel“) schon steht. Damit ist zwar auch von seiten der neueren Ontologie der Boden für eine „Auseinandersetzung“ mit Hegel bereitet, aber diese Auseinander-

setzung selbst ist nicht einmal begonnen; und noch viel weniger ist die „Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit“ schon geleistet. Erfreulich ist ferner, daß die heute üblichen ärmlichen Seinsbegriffe durch Marcuses Explikation der Hegelschen Logik eine gewisse Differenzierung, Bereicherung und Vertiefung erfahren, obwohl auch dann noch die Gefahr bleibt, einer „trägen Einfachheit“ zurückzuverfallen; denn mir scheint weder bei einer Hegelinterpretation noch bei einer Auswertung Hegels für eine neue Ontologie viel gewonnen zu sein, wenn man für Hegels „Begriff“ einfach „begreifendes Sein“ sagt oder Hegels Dialektik nur als „Geschehen“ und „Bewegtheit des Seins“ charakterisiert. Wie energisch Marcuse jedoch trotz dieser beschränkten Begriffe in das Wesen des Hegelschen Denkens eindringt, mag folgende Ausführung zeigen: „Die Sache ist an sich selbst so wie sie begriffen wird, sie ist an sich selbst begreifendes Sichverhalten, der Begriff ist ihre wahre Wirklichkeit. Diese ontologische — nicht erkenntnistheoretische — Identität setzt also den durch die ganze Darstellung der ‚Logik‘ gegebenen Aufweis des eigentlichen Seins und der absoluten Form des Seins als begreifendes Sichverhalten voraus. Nur weil die so gefaßte Idee des Seins das Sein der Subjektivität wie der Objektivität umspannt, kann die Wahrheit des Denkens dieselbe sein wie die Wahrheit der Dinge an sich selbst. Nur deshalb kann dann auch Erkennen mehr und anderes sein als ein rätselhaftes Herankommen oder Herauskommen zu Dingen, deren wahres Sein ewig ‚außerhalb‘ des Erkennens liegt, — ist es vielmehr ein Geschehen des Seins der Dinge an sich selbst. Die ‚Beziehung‘ der Dinge auf das Denken, die ‚Angewiesenheit‘ der Objektivität auf die Subjektivität und umgekehrt, ist ein im Sein des Seienden selbst liegendes Urphänomen, wonach die Wahrheit des Seins erst durch das Aufheben der absoluten Differenz im begreifenden Sichverhalten offenbar wird, die Objektivität an sich selbst erst wahr wird im begreifenden Entgegenstehenlassen durch die Subjektivität. Wenn Hegel daher sagt: ‚das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns‘ (Gesch. d. Phil. II, 44), so steht dieser Satz in einer ganz anderen Dimension als die Transzendentalphilosophie: er sagt nichts über das erkenntnismäßige Verhalten des menschlichen Subjekts zu den Dingen an sich, sondern über das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität innerhalb der einheitlichen Idee des Seins an sich selbst; er hat die vorgängige Einheit von Subjektivität und Objektivität im Blick, aus welcher Einheit erst die Differenz beider Seinsweisen entspringt“ (S. 212 f.). Und diese ontologische Einheit ist ebenso eine anthropologische, denn „der sich entwickelnde Mensch ist ‚die zum Bewußtsein kommende ganze Natur‘, das Wahrsein der Welt selbst“ (S. 234); Hegels Denken ist so orientiert „auf das ‚Bewußtsein‘ als das In-die-Wahrheit-bringen des Lebens, — die Bindung des Seins der ‚Welt‘ und ihrer Wahrheit an den Eintritt des Menschen in die Welt“ (S. 235, vgl. S. 218, 234 ff., 255 ff.).

Es sei nur noch kurz, ohne weitere Kritik, der Gedankengang angedeutet: Hegel erarbeitet sich — ausgehend von der zu seiner Zeit bestehenden Situation der Beruhigung in Gegensätzen — in der Auseinandersetzung mit Kant, der diese Situation nicht überwindet — einen Seinsbegriff, in dem die Gegensätze vereint sind, ohne zusammenzufallen. Diese Einheit ist eine „einigende“, ihr Grundcharakter also die „Bewegtheit“. Die vielfachen Weisen und Stufen dieser „Bewegtheit des Seins“ werden von Hegel in seiner „Logik“ entwickelt. Bei ihrer Interpretation ergibt sich, daß das von Hegel gestaltete „Geschehen“, diese „Geschichte des Seienden“ zwar „das Leben“ als Kategorie enthält, daß aber dieser Lebensbegriff nicht das geschichtliche Leben des Menschen fundiert. Im Gegenteil scheint „die Betrachtung des Lebens von der ‚logischen‘ Bewegtheit des Begriffs her . . . die Geschichtlichkeit des Lebens endgültig zu beseitigen“ (S. 219). Was Marcuse in der „Logik“ vermißt, den „Seinsbegriff in seiner Geschichtlichkeit als ursprüngliche Grundlage der Hegelschen Ontologie“, das scheint ihm in den Jugendschriften, besonders den letzten Frankfurter Arbeiten, und in der „Jenenser Logik“ ganz offenbar: Hier bezeichnet Leben „die Weise des Seins des Wirklichen, der ‚Welt‘, den ‚Charakter aller Wirklichkeit‘ (Dilthey)“ (S. 230), ohne schon selbst, wie beim späteren Hegel, ein bestimmter Charakter der Wirklichkeit, eine besondere Form der Geschichtlichkeit (nämlich der Geist als Weltgeschichte) zu sein. „Die späteren Vorlesungen Hegels zur Rechtsphilosophie und zur Philosophie der Geschichte nehmen die Geschichtlichkeit als Seinsbestimmung des Lebens nicht mehr in den Blick, sie fassen die Geschichte von vornherein ungeschicht-

lich vom absoluten Wissen aus“, d. h. nicht mehr ontologisch genug. Die beiden Leitideen — die des Lebens und die des Geistes — sind bei Hegel beständig im Streit. Der spätere Hegel ordnet die erstere der zweiten unter (daher auch das Versagen der Logik vor dem Begriff der Geschichtlichkeit!); die Phänomenologie des Geistes ist der einzige Versuch Hegels, „beide Tendenzen gleichursprünglich zu vereinen.“

Man sieht: es geht hier mehr um Hegel als um die schon von Dilthey beabsichtigte „Kritik der historischen Vernunft“; und deshalb ist dieses Hegelbuch trotz seiner Fragwürdigkeiten notwendig und unentbehrlich.

Études sur Hegel. Librairie Armand Colin, Paris 1931. 234 S.

Eine Sammlung von Aufsätzen, die das Interesse für die Hegelsche Philosophie in Frankreich bezeugen:

1. „Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne“ von B. Croce. C. vertritt eine Art von Hegelrevisionismus, der darin besteht, „hegelischer zu sein als Hegel“, um die großen Einsichten Hegels, die er selbst nicht immer kritisch genug angewandt hat, vor starrer Dogmatik und kritikloser Phantastik zu bewahren.

2. „Hegel et le problème de la dialectique du réel“, eine Übersetzung von N. Hartmanns Vortrag auf dem Hegelkongreß in Berlin 1931 (vgl. Kant-Studien Bd. 37 S. 318).

3. „Le fondement du savoir dans la ‚Phénoménologie de l'esprit‘ de Hegel“ von Charles Andler, eine einfache Interpretation der ersten Kapitel der Phänomenologie bis zur Dialektik von Selbstbewußtsein und Leben (Phänom. d. Geistes, ed. Lasson, S. 135—140). A. übersetzt den Hegelschen Terminus „Begriff“ nicht wie gebräuchlich mit „la notion“, sondern mit „le concept.“

4. „Des origines et des fondements de l'esthétique de Hegel“ von V. Basch, ebenfalls eine einfache Interpretation, arbeitet im engsten Anschluß an Hegel selbst die Gemeinsamkeiten und Unterschiede Hegels mit seinen Vorgängern Kant, Schiller und Schelling heraus.

5. „Goethe et Hegel“, von R. Berthelot, stellt zunächst die direkten Beziehungen Goethes mit Fichte, Schelling und Hegel fest und führt dann die Verwandtschaften ihres Denkens auf direkte oder gemeinsame Einflüsse von seiten Dritter zurück. So soll der aktivistische Zug in Goethes Faust und Fichtes Philosophie teils auf eine gemeinsame Anregung Lessings zurückgehen, teils darauf beruhen, daß Goethe Fichtes Wissenschaftslehre genau studiert hat. Goethe und Hegel seien besonders darin verwandt, daß sie beide gegen Aufklärung und Romantik kämpfen und weder das mathematische Denken noch die mechanistische Naturerklärung verstehen (Goethes Farbenlehre und Hegels Naturphilosophie seien „des illusions mortes“!). Auch hätten sie beide die französische Revolution nicht verstanden.

Ganz im Gegensatz zu dem oben besprochenen Buch „Goethe und Hegel“ von Schubert ist hier von den gemeinsamen metaphysischen Intentionen (die die spezifisch deutsche Weltanschauung ergeben) gar nicht die Rede. Positiv wird hervorgehoben, daß Goethe und Hegel die „romantischen“ und „utilitaristischen“ Tendenzen (die Deutschland im 19. Jahrhundert beherrscht haben) einem idealistischen Denken und einem Ideal des Gleichgewichts oder der Harmonie untergeordnet hätten. Dieses Lob kann B. aber nicht stehen lassen, ohne sogleich an den „langen Verrat“, den Deutschland seit 1830 an dem Geist der Kant, Goethe und Hegel begangen hätte, und an „die langsame moralische Degradation und tiefe geistige Perversion“ der Führer Deutschlands zu erinnern, um daran anschließend die Weltkriegsschuldfrage in einer Form aufzufrischen, wie sie selbst in der extrem chauvinistischen Presse Frankreichs nicht mehr am Platze sein dürfte.

6. „Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure“ von M. Guérout. Hegel hat bekanntlich behauptet, daß eine kritische Weiterbildung der kantischen Antinomienlehre von selbst zu seiner Dialektik führen müsse. G. stellt zunächst fest, daß nicht Kant selbst, sondern ein teils durch das Kantbild der Fichteschen Wissenschaftslehre stark formalisierter, teils durch Hegels eigne weltanschaulichen Voraussetzungen bereits „hegelianisierter Kant“ das Hegelsche Denken befruchtet habe, und kommt in einer ausführlichen kritischen Interpretation der Hegel-

schen Auffassung von Kants Antinomien zu dem Schluß, daß Kants Antinomienlehre und Hegels Dialektik im Verhältnis der absoluten Disjunktion zueinander stünden. „Irreduzibilität“ bestehe nicht, wie Hegel meinte, bei Kant selbst (zwischen der Natur der Antinomien und ihrer Lösung), sondern zwischen Kant und Hegel überhaupt.

Leider ist es hier nicht möglich, sich mit diesem Versuch, um Kants Grenzen noch Mauern zu bauen, auseinanderzusetzen.

8. „La pensée politique de Hegel“ von E. Vermeil, der letzte und weitaus umfangreichste Aufsatz des Bandes. V. versucht in dem ersten Teil („Vues concrètes de Hegel sur la situation et l'avenir politique de l'Allemagne“) die praktisch-politischen Schriften Hegels, besonders die Schrift „Zur Verfassung Deutschlands“, als eine Vorahnung und Vorbildung des Bismarckschen Reichs zu begreifen, und zeichnet im zweiten Teil („L'idéal de la communauté organisée“) das Gemeinschaftsideal der theoretisch-spekulativen Schriften. Auf diese Zweiteilung, diesen Zwiespalt zwischen politischem Realismus („bismarckisme“) und „Romantik“ (d. h. eben Hegels rechts- und geschichtsphilosophischem System) kommt es V. hauptsächlich an. Dieser Zwiespalt scheint ihm nicht nur in Hegels politischem Denken zu liegen, sondern in der deutschen Politik überhaupt. (V. stützt sich hierbei auf E. Troeltschs Rede „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“, Berlin 1923). Er sei der Grund für die Zerrissenheiten und Krisen des Deutschland der Vor- und Nachkriegszeit; er sei auch der Grund für Hegels „Pangermanismus“. Von Pangermanismus müsse man angesichts der Verherrlichung des germanischen Geistes als des höchsten (und damit auch politisch absolut berechtigten) weltgeschichtlichen Prinzips in Hegels „spekulativ-ideologischer“ Geschichtsphilosophie sprechen. Diese Verherrlichung habe Hegel auch gehindert, die volle Bedeutung der französischen Revolution zu erkennen. An Stelle der Begründung des Rechts durch den „Contrat social“ habe er den „Volksgeist“ gesetzt, d. h. ein natürliches Prinzip, durch das das eine Recht der Menschheit in eine Vielheit von Rechten der Volksgeister aufgelöst wird, die — nach innen rechtlich gebunden, aber nach außen zu nichts verpflichtet — Kriege gegeneinander führen dürften, ja sogar müßten usf.

V.'s Kritik Hegels ist in hohem Maße geeignet, uns Deutschen einen Einblick in die philosophischen Prinzipien der französischen Zivilisation zu gewähren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. V. glaubt, die Gefahren und tragischen Kollisionen der deutschen Politik der Vergangenheit und Gegenwart gerade in Hegels politischem Denken sehen zu können, und dies mit Recht, sofern dieses Denken mehr als das Kants und Fichtes deutsch und politisch zugleich ist. Zweifellos kann man auch von einer Tragik im politischen Denken Hegels sprechen, dem es trotz seiner Absicht versagt blieb, politisch zu wirken. Aber so sehr sich auch Charakter und Entwicklung der deutschen Politik in Hegels Philosophie manifestieren mögen: sie ist doch nur die Philosophie seiner Zeit und enthält sich ausdrücklich des Zukunftsbezugs. Wenn es auch möglich sein könnte, mit Hilfe ihrer Prinzipien heute die weitere Entwicklung zu deuten, so ist es doch nicht erlaubt, ihre sowohl durch Hegels Zeit als auch durch seine eigene Entwicklung bedingten, zufälligen Inhalte zum Zweck einer tendenziösen Geschichtsauffassung zu verwenden. Tendenziös ist sie insofern, als V. die Tragik der deutschen Politik den Fehlern, der Schuld des deutschen Volksgeistes zuschreibt. Bestünde sie aber in Fehlern und einseitiger Schuld, dann wäre sie gar keine Tragik; denn Tragik beruht auf der Kollision zweier gleichberechtigter Mächte, die aneinander schuldig werden. Der westeuropäische Geist kann sich nicht — als selbstgefälliger Hüter der abstrakten Rechte der Menschheit — der „deutschen Tragik“ einfach gegenüberstellen oder entziehen wollen, denn er ist — als ein anderer konkreter Volksgeist, dem es nicht auf abstrakte Rechte der Menschheit, sondern auf seine eigene Wirklichkeit ankommt — noch immer in die Tragik des deutschen Volksgeistes unlösbar verflochten gewesen.

Günther, Gotthard, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. F. Meiner, Leipzig 1933. XII u. 226 S.

Die Absicht G.'s ist, „den ersten Versuch einer Logik der Geisteswissenschaften in der Geschichte der Philosophie, wie er von Hegel unternommen ist, als solchen — also rein unter logischen Gesichtspunkten — zu skizzieren“. Er geht von der These

Hegels aus, daß die klassische Logik nicht imstande sei, die formalen Voraussetzungen jedes theoretischen Denkens, d. h. die Rationalität überhaupt erschöpfend zu definieren, daß es also exakte Rationalität auch außerhalb der in der klassischen Logik gezogenen Grenzen gebe. Gemeinhin wird geglaubt, daß jegliches Denken, das nicht innerhalb der Grundaxiome der traditionellen Logik liege, entweder irrational oder falsch sei; und wenn es auch offenbar war, daß Hegel ein solches Denken, das neben dem sogenannten Rationalen auch das „Irrationale“ umschließt, ausgebildet und behauptet hatte, so meinte man doch entweder, an der traditionellen Logik festhalten und das Hegelsche Denken ablehnen zu müssen, oder man nahm seinen Standort innerhalb des Hegelschen Systems, ohne sich weiter um die formal-logischen Grundlagen desselben zu kümmern. Man beruhigte sich dann — indem man Hegel mit Hegel interpretierte — dabei, daß man nicht durch logische Überlegungen, sondern nur durch einen irrationalen „Sprung“ zu Hegel kommen könne, daß in seiner spekulativen Philosophie Form und Inhalt nicht getrennt, die logische Form also als solche nicht faßbar sei, oder daß Hegels Logik eben eine metaphysische sei, die nur im ganzen des Systems ihren Sinn haben könnte. Solche Auswege, sagt G., seien jedoch für ein wahrhaft wissenschaftliches Denken nicht möglich. Es gelte vielmehr, die „völlig neue Problemintuition des Logischen“, auf der Hegels Philosophie beruht, die Hegel selbst aber weder fixiert noch für unser Verständnis irgendwie zugänglich gemacht hat, aus ihren metaphysischen Umklammerungen und Verstrickungen herauszuarbeiten und rein als solche sichtbar zu machen; und dieser methodische Ansatz sei nicht nur eine jetzt von außen an die Hegelsche Philosophie herangetragene Interpretation, sondern betreffe den inneren Kern dieser Philosophie selbst, denn „die logische Methode Hegels ist nicht von seinem System abhängig, sondern umgekehrt: sein System ist ein Versuch, ihm dunkel vorschwebende Einsichten in das Wesen des Logischen metaphysisch auszuwerten.“

In außerordentlich präziser und energischer Weise stellt G. folgende Hauptpunkte heraus:

1. Das Verhältnis Hegels zur traditionellen Logik ist kein rein negatives; es zeigt sich vielmehr, daß Hegel ohne die Geltung der klassischen Axiomatik sein eigenes logisches Verfahren gar nicht hätte betätigen können. Hegel erkennt sie ausdrücklich an und bekämpft sie nur dann, wenn man über ihre Gültigkeitsgrenzen hinaus beansprucht, das ganze Gebiet der Rationalität definieren zu können, d. h. wenn sie sich absolut setzt, so daß sie einseitig, abstrakt wird. Die traditionelle Logik sei eine Seins- oder Sachlogik, eine Logik endlicher Bestimmungen, sie richte sich nur auf das Objekt, die Äußerlichkeit; Hegels Denken dagegen sei ein Denken des Sinnes des Seins, „Thematik der Innerlichkeit.“

2. Hegels Interpretation der klassischen Axiome muß deshalb notwendig eine sinnanalytische sein. Dieser ist das zweite Kapitel „Die klassische Axiomatik in der Dialektik des Absoluten“ gewidmet — sicherlich das schwierigste des auch sonst nicht leicht lesbaren Buches! Hegel nimmt die klassischen Axiome nicht einfach auf, wie sie sind, sondern fragt nach ihrer Bedeutung, ihrem Sinn, und prüft dann, „ob dieser so gewonnene Sinn der Sinn alles Denkbaren überhaupt oder nur ein Teilaspekt davon sei“. Wenn auch die Art, wie Hegel diese Aufgabe löst, „recht undurchsichtig“ ist, so läßt sich doch feststellen, daß Hegel diese Axiome gelten läßt als ein echtes Moment der ganzen logischen Idee. Diese Tatsache wird allen denen, die behaupten, daß Hegel die traditionelle Logik gar nicht verstanden habe, von größtem Interesse sein. G. betont, daß wohl niemand sie tiefer — und d. h. hier: in ihrer Beschränktheit — verstanden habe als Hegel.

3. Die klassische Logik ist insofern äußerst beschränkt, als sie alles Denken in der Form des gegenständlichen Seins setzt, und somit auch das Selbstbewußtsein, das Allgemeine usw. als Sein denkt. Den ersten Schritt über diese Beschränktheit hinaus ging Kant, indem er das Sein auf das Denken bezog; aber er fiel doch sofort in die Prinzipien der Seinslogik zurück, indem er — statt wie Hegel von der „Allgemeinheit des Denkens“ — nur von der „Allgemein-Gültigkeit des Erkennens“ handelte. Er setzte die Allgemeinheit des Denkens (als durch die Logik des Seins erschöpfend definiert) einfach voraus. „Daß das Denken sich selbst nicht als objektive Struktur, sondern als innere Allgemeinheit (als Sinn) denken könne, dieser Gedanke kann Kant gar nicht kommen, denn Denken überhaupt heißt ja nach ihm Objektives als Objek-

tives denken“. Ansätze zu einer Thematik der Subjektivität sind deshalb bei Kant nicht zu finden. Mag Hegels Kantkritik auch sonst oft zu grob und nicht zutreffend sein: in diesem Punkt ist sie nach G.'s Interpretation absolut einleuchtend und von größter Bedeutung.

4. Hegels neuer Problemansatz läßt sich bereits in der Jenenser Logik und Phänomenologie nachweisen, findet aber erst in dem „Vorbegriff“ zur Logik der großen Enzyklopädie seinen systematischen Ausdruck. Die dort charakterisierte erste Stellung des Gedankens zur Objektivität, die das Gedachte als ein Äußeres faßt, läßt sich unschwer als die Denkweise der traditionellen Logik erkennen. Die zweite beschäftigt sich mit der Frage: was ist das Denken selbst? oder: was ist der Denkgegenstand als gedachter? Es ist unmöglich, diese Frage noch in einer Seinslogik zu beantworten. „Das legt die Vermutung nahe, daß es mindestens noch eine andere Form des Denkens, mithin noch eine zweite formale Logik geben müsse. Und in der Tat spricht Hegel selbst von einer anderen Form des Denkens, die mit der ersten (altbekannten) Form zusammen erst die spekulative Logik ergebe“. Trotzdem finden wir weiterhin nicht einen einzigen Hinweis darauf, wie Hegel sich eine der theoretischen Grundlagen der Seinslogik entsprechende Fundierung einer Logik des Sinnes gedacht haben könnte. Hegel „wendet die Logik der Innerlichkeit nur an, ohne sie hinterher in ein System zu bringen“. Die Hauptgründe für diese „Unterlassungssünde“ werden von G. an der logischen Situation des deutschen Idealismus eindringlich erörtert. Im Mittelpunkt steht dabei Fichte, der übrigens die Sinnlogik als eine „zweite Reihe“, als eine „umgekehrte Richtung“ des Denkens angedeutet hatte. Die Einsicht in die innere Unmöglichkeit der Fichteschen Subjektivitätsphilosophie habe Hegel dazu verleitet, auch eine subjektive Thematik des Denkens nicht für möglich zu halten. Wenn also Hegel von der Einheit der Logik des Seins und des Sinns ausgeht, ohne die Logik des Sinns auch für sich zu entwickeln, so könnten wir Hegels Verzicht zwar historisch verstehen, aber eigentlich bestehe er „weder für Hegel noch für uns.“

5. Systematisch gesehen besteht Hegels neuer logischer Formbegriff darin, daß die Thematik der Innerlichkeit keinen Gegensatz zu der der Äußerlichkeit bildet, „sondern als Methode beide Thematiken als Inhalt umgreift. . . . So entsteht das komplizierte Gebilde einer Sinnanalyse des Sinns des Seins und des Sinns. Diese rein analytische Verbindung . . . nennt Hegel einfach ‚Vermittlung‘. Im ‚Vorbegriff‘ der enzyklopädischen Logik wird diese Vermittlung abgehandelt als dritte Stellung des Denkens zur Objektivität“. Vermittlung ist also die rein logisch-formale Struktur des Absoluten. Um sie für uns möglich zu machen, muß noch „ein der klassischen Axiomatik inverses Axiomensystem“ entwickelt werden — eine angesichts des völligen Mangels einer geisteswissenschaftlichen und philosophischen Logik „dringende Aufgabe der logisch-systematischen Arbeit der Zukunft. Aus ihr wird ganz von selbst die Problematik der ‚Vermittlung‘ herauswachsen, und dann mag Hegel wieder Wegweiser der weiteren Arbeit an der Logik sein“.

Aspelin, Gunnar, Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung. Lund, Hakan 1933. 72 S.

A. will „die Gedankenkämpfe und geistigen Gärungen der Tübinger Jahre“ Hegels aufzeigen, die ihren Niederschlag in dem ersten Bruchstück der Hegelschen Jugendschriften (ed. Nohl, „Volksreligion und Christentum“, S. 3—29, dazu im Anhang S. 355—359) gefunden haben. Diesem Fragment gilt A.'s sorgfältige und umsichtige Interpretation. Er beginnt mit einer kurzen Analyse der Dokumente aus Hegels Gymnasiastengeist und entdeckt besonders in dem Aufsatz „Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter“ (1788) drei spezifisch hegelische Gedankenmotive: die Tendenz zur antiken Objektivität, die Tendenz zu einer soziologischen Gesamtaufassung der Kulturprobleme und die Abneigung gegen die rationalistische „Buchgelehrsamkeit“. Politische und religiöse Interessen fehlen bei Hegel in dieser Zeit ganz; sie treten erst in den Tübinger Studienjahren auf.

A. zeigt nun zunächst 1. den geistigen Umkreis, in den Hegel in Tübingen tritt: die Schrifttheologie Bengels, die durch Hegels theologischen Lehrer Storr mit Kants Erkenntnistheorie verbunden wird, die Schulphilosophie Wolffs, die von Hegels

philosophischem Lehrer Flatt gleichfalls an Kant angenähert wird, dazu der von Schubart vertretene Freiheitsenthusiasmus und die an Schillers Gedichten genährte Griechenbegeisterung. Sodann 2. wird Hegels seelische Grundstimmung gekennzeichnet an seinem heftigen Ausfall gegen die pädagogische Schrift des Aufklärers Campe („Theophron“), und 3. untersucht A. die mutmaßlichen literarischen Anregungen Hegels, sofern sie dem tieferen Verständnis von Hegels geistiger Anlage und Schaffensrichtung dienen. An erster Stelle stehen hierbei Rousseau, dessen Angriff auf das herrschende Bildungssystem Hegel vollkommen übernimmt, und Lessing durch sein Toleranzdrama „Nathan der Weise“. Wichtig ist auch der Einfluß von Fichtes „Kritik aller Offenbarung“, deren Gottesbegriff und deren Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moral und von Religion und Theologie bei Hegel gleichartig wiederkehrt. Diese Übereinstimmung mit Fichte führt A. zu der neuerdings vielumstrittenen Frage, wie weit Hegel in dieser Zeit von Kant mitbestimmt ist, ob und wie weit er wirklich Kantianer war oder sich als solcher fühlte. Er stellt fest: Wirksam in Hegels Tübinger Zeit ist nur Kants praktische Philosophie; Hegel stimmt ihr prinzipiell zu, weil er sie zur Grundlage seiner religiösen und politischen Reformbestrebungen nicht entbehren zu können glaubte. Aber auch nur prinzipiell! Denn Hegels Ausführungen seien nicht am Aufbau einer Ethik, in der nach seiner Meinung Kants Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft zweifellos Geltung hat, sondern am Aufbau einer Anthropologie orientiert, die die organische Einheit und Ganzheit der menschlichen Natur zum Gegenstand hat. Trotzdem glaube sich Hegel in vollständiger Übereinstimmung mit Kant; er sei sich seines Gegensatzes gegen Kant gar nicht bewußt. Der tatsächlich vorhandene Gegensatz sei aber nicht der von theoretischer und praktischer Betrachtung innerhalb des Gebietes der Ethik, wie Th. Haering („Hegel, sein Wollen und sein Werk“, S. 80) meint, sondern eben der von ethischer und anthropologischer Betrachtung. Hegel polemisiere auch nicht gegen Kant, indem er Widersprüche in Kants ethischem Standpunkt aufsuche (so Haering), denn diese Widersprüche seien die von Kant selber gesetzten. „Er denkt mit Kant, aber er fühlt mit Jean Jacques Rousseau; so würde man in Kürze die Situation bezeichnen können.“

A. untersucht 4. die Gedankenmotive und Grundbegriffe des Tübinger Fragments. Deren seien die hauptsächlichsten: a) die Läuterung der gegebenen Religion bis zur Einheit mit der Vernunftsreligion und b) das Verhältnis zwischen antiker und moderner Religiosität und Kultur — beides Aufklärungsmotive, bei deren Erörterung es A. gelingt, die Hegel eigentümlichen Modifikationen überzeugend darzustellen (s. bes. Volksreligion und Privatreligion S. 53, Begriff des Volksgeistes S. 59 ff.).

Indem A. seine Interpretation auf etwa 30 Seiten Hegeltext einschränkt, gewinnt sie an Schärfe und Eindringlichkeit. Besonders dankenswert ist es, daß A. seine Stärke — das Sehen, Sondern und Charakterisieren von Problemen — gerade an dieser Epoche Hegels ansetzt, in der das Aufnehmen und Aneignen fremder Gedanken, m. a. W. die bloße Problematik noch überwiegt, ohne schon von den eigenen geistigen Erfahrungen (der Frankfurter Zeit) belebt und ins Metaphysische gesteigert zu sein.