

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Die Vernunft
in der Geschichte

Herausgegeben von
JOHANNES HOFFMEISTER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 171a

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

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 978-3-7873-1146-0
ISBN eBook: 978-3-7873-2618-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. 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

INHALT

Vorbemerkung	VII
Literaturhinweise	XV

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Vorlesungen über
die Philosophie der Weltgeschichte
Erste Hälfte

Band I: Die Vernunft in der Geschichte

Die Arten der Geschichtsschreibung. Vorlesung 1822 und 1828	2
Die philosophische Weltgeschichte. Vorlesung 1830	23
A. Ihr allgemeiner Begriff	28
B. Die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte	50
a) Die Bestimmung des Geistes	54
b) Die Mittel der Verwirklichung	78
c) Das Material seiner Verwirklichung	110
d) Seine Wirklichkeit	138
C. Der Gang der Weltgeschichte	149
a) Das Prinzip der Entwicklung	149
b) Der Anfang der Geschichte	158
c) Der Verlauf der Entwicklung	167
Anhang	185
1. Der Naturzusammenhang oder die geographische Grund- lage der Weltgeschichte	187
a) Allgemeine Bestimmungen	187
b) Die Neue Welt	198

c) Die Alte Welt	210
α) Afrika	213
β) Asien	234
γ) Europa	239
2. Die Einteilung der Weltgeschichte	242
3. Zusätze aus dem Wintersemester 1826/27	258
Sachregister	273
Personenregister	275

VORBEMERKUNG

Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* fanden nicht nur bei den Zeitgenossen große Beachtung, sondern erlangten auch unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt besondere Bedeutung für die breite und andauernde Rezeption seines Denkens in allen Sparten des geistigen und kulturellen Lebens. Trotz des hohen Ranges, den Hegel selbst dieser Vorlesung seit dem Wintersemester 1822/23 beimaß (er wiederholte sie bis zum Wintersemester 1830/31 in zweijährigem Turnus unter stetiger Anreicherung des Stoffes), sind von seiner Hand lediglich Aufzeichnungen zu den Entwürfen der allgemeinen Einführung in den Begriff der Geschichte fragmentarisch erhalten. Nach den Ausgaben von Eduard Gans (1837) und Karl Hegel (1840), die aus Hegels Aufzeichnungen und den verfügbaren Vorlesungsnachschriften aus den Jahren 1822/23 und 1830/31 auf dem Umweg über den subjektiven Herausgeberentscheid eine knappe, in sich gerundete Abhandlung zu rekonstruieren versuchten, besorgte Georg Lasson mit seiner in den Jahren 1917 bis 1920 in vier Teilbänden der PhB herausgegebenen *Philosophie der Weltgeschichte* eine umfassende Edition, die *alle* von Hegel selbst und/oder den Nachschreibern seiner Vorlesungen aus den Jahrgängen 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 und 1830/31 erhaltenen Aufzeichnungen erfaßte und dokumentierte. Der mehrfach aufgelegte Einleitungsband *Die Vernunft in der Geschichte* wurde 1955 von Johannes Hoffmeister kritisch durchgesehen sowie neu gegliedert und erhielt so seine heutige, an Hegels Einteilung ausgerichtete einheitliche Gestalt.

Der Hegelsche Originaltext ist im Druck kursiv wiedergegeben, während die Zusätze aus den Nachschriften, die Lasson eingefügt hat, geradstehend gesetzt sind. Die Hinweise auf Sekundärliteratur *Zur Philosophie der Weltgeschichte* finden sich im 2. Teilband (PhB 171 b–d). Über die editorischen Prinzipien und die Quellen,

die Georg Lasson der Herstellung des Textes zugrundelegte, unterrichtet der folgende Auszug aus seinem Nachwort:

Für die vorliegende Ausgabe haben dem Herausgeber folgende Quellen zur Verfügung gestanden:

1. Ein *eigenhändiges Manuskript Hegels*, am Kopfe mit dem Datum 8. 11. 30 bezeichnet, also verfaßt aus Anlaß der letzten Vorlesung über die Philosophie der Geschichte, die Hegel in seinem Leben gehalten hat. Es ist sehr sorgfältig auf gebrochenen Foliobogen geschrieben, aber nur in Bruchstücken, zwischen denen Hegel selbst spaltenlang weißen Raum gelassen hat. Am Rande sind manche Ergänzungen und Einschübe nachgetragen, die in den Text aufzunehmen waren, daneben auch kurze Notizen und Hinweise auf die Gliederung der Arbeit.

In unserer Ausgabe ist das Manuskript Hegels durch Kursivsatz kenntlich gemacht. Die Leser sind dadurch genau unterrichtet, was Hegelsche Niederschrift und was auf Grund von Nachschriften der Zuhörer hergestellter Text ist. Die Orthographie ist im allgemeinen die heute übliche. Dagegen ist an dem Wortlaut keine Änderung vorgenommen worden, die nicht im Text selbst oder als Fußnote vermerkt worden wäre. Und zwar haben wir im Text diejenigen Zusätze durch eckige Klammern kenntlich gemacht, die sich nicht vollkommen selbstverständlich als Ersatz für versehentlich fortgelassene Worte ergaben. Insbesondere, wo Randbemerkungen, die nicht in ausgeführten Sätzen niedergeschrieben waren, in den Text aufgenommen werden mußten, waren die zur Ergänzung eingesetzten Worte als Zutat des Herausgebers hervorzuheben.

Die Hegelsche Handschrift bricht mitten in der Darstellung der Gesichtspunkte ab, die für die konkrete Unterscheidung der verschiedenen geschichtlichen Kulturstufen in Betracht kommen. Karl Hegel hat in der zweiten Auflage der Ausgabe dieser Vorlesung in Hegels Werken an diesen zufälligen Schluß eine Reihe von Ausführungen nach Kollegheften angehängt, die in den Heften selbst an viel früheren Stellen stehen und die wir deshalb auch dorthin gesetzt haben. Ein ganz befriedigender Abschluß läßt sich aus dem vorhandenen Material nicht liefern; das, was jetzt am Ende

[Begonnen] 8. XI. 1830

Meine Herren!

Der Gegenstand dieser Vorlesungen ist die Philosophie der Weltgeschichte.

Was Geschichte, Weltgeschichte ist, darüber brauche ich nichts zu sagen; die allgemeine Vorstellung davon ist genügend, auch etwa stimmen wir in derselben überein. Aber daß es eine Philosophie der Weltgeschichte ist, die wir betrachten, daß wir die Geschichte philosophisch behandeln wollen, dies ist es, was gleich bei dem Titel dieser Vorlesungen auffallen kann und was wohl einer Erläuterung oder wohl vielmehr einer Rechtfertigung zu bedürfen scheinen muß.

Jedoch ist die Philosophie der Geschichte nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben; und das Denken einmal können wir nirgend unterlassen. Denn der Mensch ist denkend; dadurch unterscheidet er sich von dem Tier. Alles, was menschlich ist, Empfindung, Kenntniss und Erkenntniss, Trieb und Wille — insofern es menschlich ist und nicht tierisch, ist ein Denken darin, hiemit auch in jeder Beschäftigung mit Geschichte. Allein diese Berufung auf den allgemeinen Anteil des Denkens an allem Menschlichen wie an der Geschichte kann darum ungenügend erscheinen, weil wir dafür halten, daß das Denken dem Seienden, Gegebenen untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird. Der Philosophie aber werden eigene Gedanken zugeschrieben, welche die Spekulation aus sich selbst ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe und mit solchen an die Geschichte gehe, sie als ein Material behandle, sie nicht lasse, wie sie ist, sondern sie nach dem Gedanken einrichte, eine Geschichte a priori konstruiere.

Die Geschichte bezieht sich auf solches, was geschehen ist. Ihrer Betrachtung scheint der Begriff entgegen zu sein, der wesentlich aus sich selbst sich bestimmt. Man kann freilich die Begebenheiten so zusammenbringen, daß man sich vorstellt, das Geschehene liege uns unmittelbar vor. Zwar ist es auch dann um die Verbindung der Begebenheiten zu tun, um das, was man pragmatisch nennt, also darum, die Ursachen und Gründe für das Geschehene aufzufinden. Aber dazu, kann man sich vorstellen, ist der Begriff notwendig, ohne daß damit das Begreifen in ein sich entgegengesetztes Verhältnis tritt. Allein auf solche Weise sind es immer die Begebenheiten, die zum Grunde liegen, und die Tätigkeit des Begriffs wird auf den formellen, allgemeinen Inhalt dessen beschränkt, was vorliegt, auf Prinzipien, Regeln, Grundsätze. Für das, was so aus der Geschichte deduziert wird, erkennt man das logische Denken als notwendig an; aber das, was die Berechtigung dazu gibt, soll aus der Erfahrung herkommen. Was dagegen die Philosophie unter Begriff versteht, ist etwas anderes; hier ist Begreifen die Tätigkeit des Begriffs selbst, kein Konkurrieren von Stoff und Form, die anderswoher kommen. Solche Verbrüderung wie in der pragmatischen Geschichte genügt dem Begriffe in der Philosophie nicht; er nimmt wesentlich seinen Stoff und Inhalt aus sich selbst. In dieser Rücksicht bleibt also auch jener angegebenen Verbindung ungeachtet noch derselbe Unterschied, daß sich das Geschehene und die Selbständigkeit des Begriffs einander gegenüberstehen.

Indessen bietet sich uns dasselbe Verhältnis [noch ganz abgesehen von der Philosophie bereits] innerhalb der Geschichtsbetrachtung dar, sobald wir hier einen höhern Standpunkt einnehmen. Erstens sehen wir in der Geschichte Ingredienzien, Naturbedingungen, die von dem Begriff entfernt liegen, mannigfache menschliche Willkür, äußerliche Notwendigkeit. Andererseits stellen wir alledem den Gedanken einer höheren Notwendigkeit, einer ewigen Gerechtigkeit und Liebe gegenüber, den absoluten Endzweck, der Wahrheit an und für sich ist. Dieses Entgegengesetzte beruht auf den abstrakten Elementen im Gegensatze des natürlichen Seins, auf der Freiheit und Notwendigkeit des Begriffs. Es ist ein Gegensatz, der uns in vielfacher Gestalt interessiert,

und der auch in der Idee der Weltgeschichte unser Interesse beschäftigt. Ihn in der Weltgeschichte als an und für sich gelöst aufzuzeigen, ist unser Zweck.

Die Geschichte hat nur das rein aufzufassen, was ist, was gewesen ist, die Begebenheiten und Taten. Sie ist um so wahrer, je mehr sie sich nur an das Gegebene hält und — indem dies zwar nicht so unmittelbar darliegt, sondern mannigfaltige, auch mit Denken verbundene Forschungen erfordert — je mehr sie dabei nur das Geschehene zum Zwecke hat. Mit diesem Zwecke scheint das Treiben der Philosophie im Widerspruche zu stehen; und über diesen Widerspruch, über den Vorwurf, welcher der Philosophie wegen der Gedanken [gemacht wird], die sie zur Geschichte mitbringe und diese nach denselben behandle, ist es, daß ich mich in der Einleitung erklären will. Das heißt, es ist die allgemeine Bestimmung der Philosophie der Weltgeschichte zuerst anzugeben und die nächsten Folgen, die damit zusammenhängen, bemerklich zu machen. Es wird damit das Verhältnis von dem Gedanken und vom Geschehenen von selbst in das richtige Licht gestellt werden ¹⁾, und schon darum, wie auch um in der Einleitung nicht zu weitläufig zu werden, da uns in der Weltgeschichte ein so reicher Stoff bevorsteht, bedarf es nicht, daß ich mich in Widerlegungen und Berichtigungen der unendlich vielen spezielleren schiefen Vorstellungen und Reflexionen einlasse, die über die Gesichtspunkte, Grundsätze, Ansichten über den Zweck, die Interessen der Behandlung des Geschichtlichen, und dann insbesondere über das Verhältnis des Begriffs und der Philosophie zum Geschichtlichen im Gange sind, oder immer wieder neu erfunden werden ²⁾. Ich kann sie im ganzen übergehen oder nur beiläufig etwas darüber erinnern.

1) Ms. st. d.: richtige Verhältnis stellen.

2) Am Rande: Jede neue Vorrede einer Geschichte — und dann wieder die Einleitungen in den Rezensionen einer solcher Geschichte [bringen eine] neue Theorie.

A.^{a)}

[IHR ALLGEMEINER BEGRIFF]

Ich will über den vorläufigen Begriff der Philosophie der Weltgeschichte zunächst dies bemerken, daß, wie ich gesagt, man in erster Linie der Philosophie den Vorwurf macht, daß sie mit Gedanken an die Geschichte gehe und diese nach Gedanken betrachte. Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist^{b)}. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt. In der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung; in ihr wird es durch die spekulative Erkenntnis erwiesen, daß die Vernunft, — bei diesem Ausdrücke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältnis zu Gott näher zu erörtern, — die Substanz, wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Betätigung dieses ihres Inhaltes ist; — die Substanz, das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat, — die unendliche Macht, daß die Vernunft nicht so unmächtig ist, um es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, wohl nur als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu sein, — der unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit, und ihr selbst ihr Stoff, den sie ihrer Tätigkeit zu verarbeiten gibt. Sie bedarf nicht wie endliches Tun der Bedingungen äußerlichen Materials, gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung

a) Am Rande: α) allg. Begriff,
β) bestimmt,
γ) Art der Entwicklung.
b) Am Rande: α) Vernunft.

und Gegenstände ihrer Tätigkeit empfinde; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet. Wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung, ihr Zweck der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Innern in die Erscheinung nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen, — in der Weltgeschichte. Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Herrlichkeit und Ehre, dies ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.

Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen. Zufälligkeit ist dasselbe wie äußerliche Notwendigkeit, d. h. eine Notwendigkeit, die auf Ursachen zurückgeht, die selbst nur äußerliche Umstände sind. Wir müssen in der Geschichte einen allgemeinen Zweck aufsuchen, den Endzweck der Welt, nicht einen besondern des subjektiven Geistes oder des Gemüts, ihn müssen wir durch die Vernunft erfassen, die keinen besondern endlichen Zweck zu ihrem Interesse machen kann, sondern nur den absoluten. Dieser ist ein Inhalt, der Zeugnis von sich selber gibt und in sich selbst trägt und in dem alles, was der Mensch zu seinem Interesse machen kann, seinen Halt hat. Das Vernünftige ist das an und für sich Seiende, wodurch alles seinen Wert hat. Es gibt sich verschiedene Gestalten; in keiner ist es deutlicher Zweck als in der, wie der Geist sich in den vielförmigen Gestalten, die wir Völker nennen, selbst expliziert und manifestiert. Den Glauben und Gedanken muß man zur Geschichte bringen, daß die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist. Daß in den Begebenheiten der Völker ein letzter Zweck das Herrschende, daß Vernunft in der Weltgeschichte ist, — nicht die Vernunft eines besondern Subjekts, sondern die göttliche, absolute Vernunft, — ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen; ihr Beweis ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst: sie ist das Bild und die Tat der Vernunft. Vielmehr aber liegt der eigentliche Beweis in der Erkenntnis der Vernunft selber; in der Weltgeschichte erweist sie sich nur. Die

Weltgeschichte ist nur die Erscheinung dieser einen Vernunft, eine der besondern Gestalten, in denen sie sich offenbart, ein Abbild des Urbildes, das sich in einem besondern Elemente, in den Völkern, darstellt.

Die Vernunft ist in sich ruhend und hat ihren Zweck in sich selbst; sie bringt sich selbst zum Dasein hervor und führt sich aus. Das Denken muß sich dieses Zweckes der Vernunft bewußt werden. Die philosophische Weise kann anfangs etwas Auffallendes haben; sie kann aus der schlechten Gewohnheit der Vorstellung auch selbst für zufällig, für einen Einfall gehalten werden. Wem nicht der Gedanke als einzig Wahres, als das Höchste gilt, der kann die philosophische Weise gar nicht beurteilen.

Diejenigen unter Ihnen, meine Herren, welche mit der Philosophie noch nicht bekannt sind, könnte ich nun etwa darum ansprechen, mit dem Glauben an die Vernunft, mit dem Durste nach ihrer Erkenntnis zu diesem Vortrage der Weltgeschichte hinzutreten; — und es ist allerdings das Verlangen nach vernünftiger Einsicht, nach Erkenntnis, nicht bloß nach einer Sammlung von Kenntnissen, was als subjektives Bedürfnis bei dem Studium der Wissenschaften vorzusetzen ist. In der Tat aber habe ich solchen Glauben nicht zum Voraus in Anspruch zu nehmen ^{c)}. Was ich vorläufig gesagt und noch sagen werde, ist nicht bloß — auch in Rücksicht unserer Wissenschaft nicht — als Voraussetzung, sondern als Übersicht des Ganzen zu nehmen, als das Resultat der von uns anzustellenden Betrachtung, — ein Resultat, das mir bekannt ist, weil mir bereits das Ganze bekannt ist. Es hat sich also erst und es wird sich aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, der die Substanz der Geschichte [ist], der eine Geist, dessen Natur eine und immer dieselbe ist, und der in dem Weltdasein diese seine eine Natur expliziert. (Der Weltgeist ist der Geist überhaupt.) ^{d)} Dies muß, wie gesagt, das Ergebnis der Geschichte selbst sein. Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren. Unter ande-

^{c)} Am Rande: β) Glaube — Übersicht, Bes.

rem auch müssen wir uns nicht durch Historiker vom Fache verführen lassen; denn wenigstens unter den deutschen Historikern, sogar solchen, die eine große Autorität besitzen, auf das sogenannte Quellenstudium sich alles zugute tun, gibt es solche, die das tun, was sie den Philosophen vorwerfen, nämlich apriorische Erdichtungen in der Geschichte zu machen. Um ein Beispiel anzuführen, so ist es eine weitverbreitete Erdichtung, daß ein erstes und ältestes Volk gewesen, das, unmittelbar von Gott belehrt, in vollkommener Einsicht und Weisheit gelebt, in durchdringender Kenntnis aller Naturgesetze und geistiger Wahrheit gewesen sei, — oder daß es diese und jene Priestervölker gegeben, oder — um etwas Spezielleres anzuführen — daß es ein römisches Epos gegeben, aus welchem die römischen Geschichtschreiber die ältere Geschichte geschöpft haben, usf. — Dergleichen Aprioritäten wollen wir den geistreichen Historikern von Fach überlassen, unter denen sie bei uns nicht ungewöhnlich sind.

Als die erste Bedingung ^{e)} konnten wir somit aussprechen, daß wir das Historische getreu auffassen; allein in solchen allgemeinen Ausdrücken wie *treu* und *auffassen* liegt die Zweideutigkeit. Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken; er ^{f)} bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene. Das Wahrhafte liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewendet werden. Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung.

Wenn man sagt, der Zweck der Welt soll aus der Wahrnehmung hervorgehen, so hat das seine Richtigkeit. Um aber das Allgemeine, das Vernünftige zu erkennen, muß man die Vernunft mitbringen. Die Gegenstände sind Reizmittel für das Nachdenken; sonst findet man es in der Welt so, wie

d) Am Rande: γ) historisch verfahren.

e) Am Rande: δ) Treu auffassen

f) Ms. st. d.: Denken und

man sie betrachtet. Geht man nur mit Subjektivität an die Welt, dann wird man es so finden, wie man selbst beschaffen ist, man wird überall alles besser wissen, sehen, wie es habe gemacht werden müssen, wie es hätte gehen sollen. Der große Inhalt der Weltgeschichte ist aber vernünftig und muß vernünftig sein; ein göttlicher Wille herrscht mächtig in der Welt und ist nicht so ohnmächtig, um nicht den großen Inhalt zu bestimmen. Dieses Substanzielle zu erkennen, muß unser Zweck sein; und das zu erkennen muß man das Bewußtsein der Vernunft mitbringen, keine physischen Augen, keinen endlichen Verstand, sondern das Auge des Begriffs, der Vernunft, das die Oberfläche durchdringt und sich durch die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten hindurchringt. Nun sagt man, wenn man so mit der Geschichte verfähre, so sei dies ein apriorisches Verfahren und schon an und für sich unrecht. Ob man so spricht, ist der Philosophie gleichgültig. Um das Substanzielle zu erkennen, muß man selber mit der Vernunft daran gehen. Allerdings darf man nicht mit einseitigen Reflexionen kommen; denn die verunstalten die Geschichte und entstehen aus falschen subjektiven Ansichten. Mit solchen aber hat es die Philosophie nicht zu tun; sie wird in der Gewißheit, daß die Vernunft das Regierende ist, überzeugt sein, daß das Geschehene sich dem Begriffe einfügen wird, und wird nicht die Wahrheit so verkehren, wie es heute besonders bei den Philologen Mode ist, die in die Geschichte mit sogenanntem Scharfsinn lauter Apriorisches eintragen¹⁾. Die Philosophie geht zwar auch a priori zu Werke, insofern sie die Idee voraussetzt. Diese ist aber gewiß da; das ist die Überzeugung der Vernunft.

Der Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist also nicht einer von vielen allgemeinen Gesichtspunkten, abstrakt herausgehoben, so daß von den andern abgesehen würde. Ihr geistiges Prinzip ist die Totalität aller Gesichtspunkte. Sie betrachtet das konkrete, geistige Prinzip der Völker und seine Geschichte und beschäftigt sich nicht mit

¹⁾ z. B. Niebuhr, seine Priesterregierung in der Römischen Geschichte, so auch [Karl Ottfried] Müller in seiner »Doriern« [2 Bde. 1824].

einzelnen Situationen, sondern mit einem allgemeinen Gedanken, der sich durch das Ganze hindurchzieht. Dies Allgemeine gehört nicht der zufälligen Erscheinung an; die Menge der Besonderheiten ist hier in eins zu fassen. Die Geschichte hat vor sich den konkretesten Gegenstand, der alle verschiedenen Seiten der Existenz in sich zusammenfaßt; ihr Individuum ist der Weltgeist. Indem also die Philosophie sich mit der Geschichte beschäftigt, macht sie sich das zum Gegenstande, was der konkrete Gegenstand in seiner konkreten Gestalt ist, und betrachtet seine notwendige Entwicklung. Darum sind für sie das Erste nicht die Schicksale, Leidenschaften, die Energie der Völker, neben denen sich dann die Begebenheiten hervordrängen. Sondern der Geist der Begebenheiten, der sie hervortreibt, ist das Erste; er ist der Merkur, der Führer der Völker. Das Allgemeine, das die philosophische Weltgeschichte zum Gegenstande hat, ist demnach nicht als eine Seite, sie sei noch so wichtig, zu fassen, neben der auf der andern Seite andere Bestimmungen vorhanden wären. Sondern dies Allgemeine ist das unendlich Konkrete, das alles in sich faßt, das überall gegenwärtig ist, weil der Geist ewig bei sich ist, für das keine Vergangenheit ist, das immer dasselbe, in seiner Kraft und Gewalt bleibt.

Die Geschichte muß überhaupt mit dem Verstande betrachtet, Ursache und Wirkung müssen uns begrifflich gemacht werden. Das Wesentliche an der Weltgeschichte wollen wir auf diese Weise betrachten mit Übergehung des Unwesentlichen. Der Verstand hebt das Wichtige und an sich Bedeutende hervor. Das Wesentliche und Unwesentliche bestimmt er sich nach dem Zwecke, den er bei Behandlung der Geschichte verfolgt. Diese Zwecke können von der größten Mannigfaltigkeit sein. Sogleich beim Aufstellen eines Zwecks tun sich mehr Berücksichtigungen kund; es gibt da Haupt- und Nebenzwecke. Wenn wir dann das in der Geschichte Gegebene mit den Zwecken des Geistes vergleichen, so werden wir auf das alles verzichten, was sonst interessant ist, und an das Wesentliche uns halten. So bietet sich der Vernunft ein Inhalt dar, der nicht einfach auf derselben Linie steht mit dem, was sich überhaupt zugetragen hat, — Zwecke, die den Geist, das Gemüt wesentlich interessieren

und schon bei der Lektüre uns zur Trauer, Bewunderung oder Freude hinziehen.

Aber die unterschiedenen Weisen des Nachdenkens, der Gesichtspunkte, der Beurteilung auszuführen schon über bloße Wichtigkeit und Unwichtigkeit, welches die am nächsten liegenden Kategorien sind, über das, worauf wir unter dem unermesslichen Material, das vor uns liegt, [das Hauptgewicht legen], gehört nicht hierher.

[Dagegen sind die Kategorien kurz anzugeben, in denen sich die Ansicht der Geschichte allgemein dem Gedanken darstellt.] Die erste Kategorie ergibt sich aus dem Anblick des Wechsels von Individuen, Völkern und Staaten, die eine Weile sind und unser Interesse auf sich ziehen und dann verschwinden. Es ist die Kategorie der Veränderung.

Wir sehen ein ungeheures Gemälde von Begebenheiten und Taten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen der Völker, Staaten, Individuen, in rastloser Aufeinanderfolge. Alles, was in das Gemüt des Menschen eintreten und ihn interessieren kann, alle Empfindung des Guten, Schönen, Großen wird in Anspruch genommen, allenthalben werden Zwecke gefaßt, betrieben, die wir anerkennen, deren Ausführung wir wünschen; wir hoffen und fürchten für sie. In allen diesen Begebenheiten und Zufällen sehen wir menschliches Tun und Leiden obenauf, überall Unsriges und darum überall Neigung unsres Interesses dafür und dawider. Bald zieht uns Schönheit, Freiheit und Reichtum an, bald reizt Energie, wodurch selbst das Laster sich bedeutend zu machen weiß. Bald sehen wir die umfassendere Masse eines allgemeinen Interesses sich schwerer fortbewegen und, indem sie einer unendlichen Komplexion kleiner Verhältnisse preisgegeben wird, zerstäuben, dann aus ungeheurem Aufgebot von Kräften Kleines hervorgebracht werden, aus unbedeutend Scheinendem Ungeheures hervorgehen, — überall das bunteste Gedränge, das uns in sein Interesse hineinzieht, und wenn das eine entflieht, tritt das andre sogleich an seine Stelle.

Die negative Seite an diesem Gedanken der Veränderung weckt unsere Trauer. Was uns niederdrücken kann, ist dies, daß die reichste Gestaltung, das schönste Leben in der Geschichte den Untergang finden, daß wir da unter Trümmern

des Vortrefflichen wandeln. Von dem Edelsten, Schönsten, für das wir uns interessieren, reißt uns die Geschichte los: die Leidenschaften haben es zugrunde gerichtet; es ist vergänglich. Alles scheint zu vergehen, nichts zu bleiben. Jeder Reisende hat diese Melancholie empfunden. Wer hätte unter den Ruinen von Karthago, Palmyra, Persepolis, Rom gestanden, ohne zu Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen, zur Trauer über ein ehemaliges, kraftvolles und reiches Leben veranlaßt zu werden? — Zu einer Trauer, die nicht wie am Grabe lieber Menschen bei persönlichen Verlusten und der Vergänglichkeit der eigenen Zwecke verweilt, sondern uninteressierte Trauer ist über den Untergang glänzenden und gebildeten Menschenlebens.

An diese Kategorie der Veränderung knüpft sich aber sogleich die andere Seite, daß aus dem Tode neues Leben aufsteht. Es ist dies ein Gedanke, den die Orientalen erfaßt haben, vielleicht ihr größter Gedanke und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten: allgemeiner bekannt ist aber auch das Bild des Phönix, des Naturlebens, das ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so daß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht. Dies ist aber nur ein morgenländisches Bild; es paßt auf den Leib, nicht auf den Geist. Abendländisch ist, daß der Geist nicht bloß verjüngt hervortrete, sondern erhöht, verklärt. Er tritt freilich gegen sich selbst auf, verzehrt die Form seiner Gestaltung und erhebt sich so zu neuer Bildung. Aber indem er die Hülle seiner Existenz abtut, wandert er nicht bloß in eine andere Hülle über, sondern geht als ein reinerer Geist aus der Asche seiner früheren Gestalt hervor. Dies ist die zweite Kategorie des Geistes. Die Verjüngung des Geistes ist nicht ein bloßer Rückgang zu derselben Gestalt; sie ist Läuterung, Verarbeitung seiner selbst. Durch die Lösung seiner Aufgabe schafft er sich neue Aufgaben, wobei er den Stoff seiner Arbeit vervielfältigt. So sehen wir den Geist in der Geschichte sich nach einer unerschöpflichen Menge von Seiten ergehen, sich darin genießen und befriedigen. Aber seine Arbeit hat doch nur das eine Resultat, seine Tätigkeit aufs neue zu vermehren und sich aufs neue aufzuzehren.

Stets tritt ihm jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, als neuer Stoff entgegen, der ihm Aufforderung ist, ihn zu verarbeiten. Was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt. So gibt er alle seine Kräfte nach allen Seiten kund. Welche Kräfte er besitze, lernen wir aus der Mannigfaltigkeit seiner Bildungen und Produktionen. In dieser Lust seiner Tätigkeit hat er es nur mit sich selbst zu tun. Er ist zwar mit Naturbedingungen, innern und äußern, verstrickt, die nicht nur Widerstand und Hindernisse in den Weg legen, sondern auch gänzliches Mißlingen seiner Versuche herbeiführen können. Dann aber geht er in seinem Berufe als geistiges Wesen unter, dem nicht das Werk, sondern seine eigene Tätigkeit Zweck ist, und gewährt auch so noch das Schauspiel, als solche Tätigkeit sich bewiesen zu haben.

Der nächste Erfolg dieser anziehenden Betrachtung ist nun aber der, daß wir wieder am einzelnen ermüden und fragen: was ist das Ende aller dieser Einzelheiten? In ihrem besonderen Zwecke können wir sie nicht erschöpft finden; einem Werke muß alles zugute kommen. Dieser ungeheuren Aufopferung geistigen Inhaltes muß ein Endzweck zugrunde liegen. Die Frage drängt sich uns auf, ob hinter dem Lärmen dieser lauten Oberfläche nicht ein inneres, stilles, geheimes Werk sei, worin die Kraft aller Erscheinungen aufbewahrt werde. Was uns dabei in Verlegenheit bringen kann, ist die große Mannigfaltigkeit, selbst Entgegensetzung dieses Inhalts. Das Entgegengesetzte sehen wir als heilig verehrt und als das, was das Interesse der Zeiten, der Völker in Anspruch genommen hat. Das Verlangen regt sich, in der Idee die Rechtfertigung für solchen Untergang zu finden. Diese Betrachtung führt zu der dritten Kategorie, der Frage nach einem Endzweck an und für sich. Es ist die Kategorie der Vernunft selber; sie ist im Bewußtsein als der Glaube an die in der Welt herrschende Vernunft vorhanden. Ihr Beweis ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst; diese ist das Bild und die Tat der Vernunft.

Nur an zwei Formen in Rücksicht auf ^{g)} die allgemeine Überzeugung, daß Vernunft in der Welt ^{h)} und damit ebenso

g) Ms. st. d.: Formen über

h) Am Rande: ε) Zwei Formen — Anax.

in der Weltgeschichte geherrscht habe und herrsche, will ich erinnern, weil sie uns zugleich Veranlassung geben, den Hauptpunkt, der die Schwierigkeit ausmacht, näher zu berühren, und auf das hindeuten, was wir weiter zu erwähnen haben.

Das eine ist das Geschichtliche, daß der Grieche Anaxagoras zuerst gesagt habe, daß der Nus, der Verstand überhaupt oder die Vernunft, die Welt regiere, — nicht eine Intelligenz als selbstbewußte Vernunft, nicht ein Geist als solcher; beides müssen wir sehr wohl voneinander unterscheiden. Die Bewegung des Sonnensystems erfolgt nach unveränderlichen Gesetzen; diese Gesetze sind die Vernunft desselben. Aber weder die Sonne noch die Planeten, die in diesen Gesetzen um sie kreisen, haben Bewußtsein darüber. Der Mensch hebt diese Gesetze aus der Existenz heraus und weiß sie. — So ein Gedanke, daß Vernunft in der Natur ist, daß sie von allgemeinen Gesetzen unabänderlich regiert wird, frappiert uns etwa nicht, ohnehin daß er sich bei Anaxagoras auch zunächst auf die Natur beschränkt. Wir sind dergleichen gewohnt und machen nicht viel daraus. Ich habe auch darum jenes geschichtlichen Umstands erwähnt, um bemerklich zu machen, daß die Geschichte lehrt, daß dergleichen, was uns trivial scheinen kann, nicht immer in der Welt gewesen, daß solcher Gedanke vielmehr Epoche in der Geschichte des menschlichen Geistes machte. Aristoteles sagt von Anaxagoras, als Urheber jenes Gedankens, er sei wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen.

Von Anaxagoras hat Sokrates diesen Gedanken aufgenommen, und er ist zunächst in der Philosophie mit Ausnahme des Epikur, der dem Zufall alle Ereignisse zugeschrieben, der herrschende geworden, — in welchen Religionen und Völkern ferner, werden wir seinerzeit sehen. Den Sokrates nun läßt Plato (Phaedon, Steph. p. 97, 98) über jenen Fund, daß der Gedanke, — d. h. nicht der bewußte, sondern zunächst unbestimmt weder die bewußte noch die bewußtlose Vernunft — die Welt regiere, sagen: »Ich freute mich desselben und hoffte einen Lehrer gefunden zu haben, der mir die Natur nach der Vernunft auslegen, in dem Besondern seinen besondern Zweck, in dem Ganzen

den allgemeinen Zweck, den Endzweck, das Gute aufzeigen würde. Ich hätte diese Hoffnung um vieles nicht aufgegeben. Aber wie sehr,« fährt Sokrates fort, »wurde ich getäuscht, als ich nun die Schriften des Anaxagoras selbst eifrig vornahm! Ich fand, daß er nur äußerliche Ursachen, Luft, Äther, Wasser u. dgl. statt der Vernunft aufführte.« — Man sieht, das Ungenügende, was Sokrates an dem Prinzip des Anaxagoras fand, betrifft nicht das Prinzip selbst, sondern den Mangel an Anwendung desselben auf die konkrete Natur, daß diese nicht aus jenem Prinzip verstanden, begriffen ist, — daß überhaupt jenes Prinzip abstrakt gehalten blieb, bestimmter, daß die Natur nicht als eine Entwicklung desselben Prinzips, nicht als eine aus demselben, aus der Vernunft als Ursache hervorgebrachte Organisation gefaßt ist. — Ich mache auf diesen Unterschied hier gleich von Anfang aufmerksam, ob eine Bestimmung, Grundsatz, Wahrheit nur abstrakt festgehalten oder aber ob zur nähern Determination und zur konkreten Entwicklung fortgegangen wird. Dieser Unterschied ist durchgreifend, und unter anderem werden wir vornehmlich diesem Umstand am Schlusse unserer Weltgeschichte, in dem Erfassen des neusten politischen Zustands begegnen.

Zunächst aber habe ich diese erste ¹⁾ Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, und das Mangelhafte ⁱ⁾ derselben auch darum angeführt, weil dies seine vollständige Anwendung auf eine andere Gestalt desselben hat, die uns wohl bekannt ist ^{k)} und in welcher wir die Überzeugung davon haben, — die Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall und äußerlichen, zufälligen Ursachen preisgegeben sei, sondern eine Vorsehung die Welt regiere. Ich erklärte vorhin, daß ich nicht auf Ihren Glauben an das angegebene Prinzip Anspruch machen wolle; jedoch an den Glauben daran in dieser religiösen Form dürfte ich appellieren, wenn nicht überhaupt die Eigentümlichkeit der Wissenschaft der Philosophie es nicht zuließe, daß Voraussetzungen gelten, oder von einer andern Seite gesprochen, weil die Wissenschaft,

¹⁾ Ms. st. d.: diese Ausführung der ersten

ⁱ⁾ Ms. st. d.: des Mangelhaften

^{k)} Am Rande: ζ) Vorsehung.

welche wir abhandeln wollen, selbst erst den Beweis, obzwar nicht der Wahrheit, aber der Richtigkeit jenes Grundsatzes, daß es so ist, geben, erst das Konkrete aufzeigen soll. Die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Prinzip. Denn die göttliche Vorsehung ist die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, d. i. den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht; die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende Denken, Nus.

1) Aber weiterhin tut sich nun auch die Verschiedenheit, ja der Gegensatz dieses Glaubens und unseres Prinzips gerade auf dieselbe Weise hervor wie bei dem Grundsatz des Anaxagoras zwischen demselben und der Forderung, die Sokrates an denselben macht. Jener Glaube ist nämlich gleichfalls unbestimmt, Glaube an die Vorsehung überhaupt, und geht nicht zum Bestimmten, zur Anwendung auf das Ganze, den umfassenden Verlauf der Weltbegebenheiten fort. [Statt dieser] Anwendung [gefällt man sich darin, die] Geschichte [natürlich zu] erklären. [Man hält sich an die] Leidenschaften der Menschen, die stärkere Armee, das Talent, Genie dieses Individuums, oder daß in einem Staate gerade kein solches dagewesen, — sogenannte natürliche, zufällige Ursachen, wie Sokrates [sie beim Anaxagoras tadelte. Man bleibt bei der] Abstraktion [und will den Gedanken der Vorsehung] bloß so beim Allgemeinen bewenden lassen, [ohne ihn ins Bestimmte einzuführen]. Dies Bestimmte in der Vorsehung nun, daß die Vorsehung so oder so handle, heißt der Plan der Vorsehung, (Zweck und die Mittel für dies Schicksal, diese Pläne). Dieser Plan aber ist es, der vor unsern Augen verborgen sein, ja welchen es Vermessenheit sein soll erkennen zu wollen. Die Unwissenheit des Anaxagoras darüber, wie der Verstand sich in der Wirklichkeit offenbare, war unbefangen; das Denken, das Bewußtsein des Gedankens war in ihm und überhaupt in Griechenland noch nicht weiter gekommen. Er vermochte noch nicht sein allgemeines Prinzip auf das Konkrete

1) Am Rande: η) Übergang: Plan der Vorsehung.

anzuwenden, dieses aus jenem zu erkennen. Einen Schritt darin, eine Gestalt der Vereinigung des Konkreten mit dem Allgemeinen, freilich nur in der subjektiven Einseitigkeit zu erfassen, hat Sokrates getan; somit war er nicht polemisch gegen solche Anwendung. Jener Glaube aber ist es wenigstens gegen die Anwendung im Großen, eben gegen die Erkenntnis des Plans der Vorsehung. Denn im besonderen läßt man es hie und [da] wohl gelten, und fromme Gemüther sehen in vielen einzelnen Vorfällen, wo andere nur Zufälligkeiten sehen, nicht nur Schickungen Gottes überhaupt, sondern auch seiner Vorsehung, nämlich Zwecke, welche dieselbe mit solchen Schickungen habe. Doch pflegt dies nur im einzelnen zu geschehen; indem z. B. einem Individuum in einer großen Verlegenheit und Not unerwartet eine Hilfe gekommen ist, so dürfen wir demselben nicht Unrecht geben, wenn es bei seiner Dankbarkeit dafür zugleich zu Gott aufschaut. Aber der Zweck selbst ist beschränkter Art; sein Inhalt ist nur der besondere Zweck dieses Individuums. Wir haben es aber in der Weltgeschichte mit Individuen zu tun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind; wir können also nicht bei jener, sozusagen, Kleinkrämerei des Glaubens an die Vorsehung stehen bleiben und ebenso nicht bei dem bloß abstrakten, unbestimmten Glauben, der bloß bei dem Allgemeinen, daß es eine Vorsehung gebe, welche die Welt regiere, [stehen bleibt], aber nicht zum Bestimmten vorgehen will, sondern wir haben vielmehr Ernst damit zu machen. Das Konkrete, die Wege der Vorsehung sind die Mittel, die Erscheinungen in der Geschichte, welche offen vor uns liegen; und wir haben sie nur auf jenes allgemeine Prinzip zu beziehen.

Aber ich habe mit der Erwähnung der Erkenntnis des Planes der göttlichen Vorsehung überhaupt an eine in unsern Zeiten an Wichtigkeit obenanstehende Frage erinnert, an die nämlich über die Möglichkeit, Gott zu erkennen, — oder vielmehr, indem es aufgehört hat, eine Frage zu sein, an die zum Vorurteil gewordene Lehre, daß es unmöglich sei, Gott zu erkennen, dem entgegen, was in der heiligen Schrift als die höchste Pflicht geboten wird, Gott nicht nur zu lieben, sondern zu erkennen. Es wird gelegnet, was ebendasselbst gesagt wird, daß der Geist es sei, der in die Wahrheit ein-

führe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe.

Der unbefangene Glaube kann sich der nähern Einsicht begeben und bei der allgemeinen Vorstellung einer göttlichen Weltregierung stehen bleiben. Die dies tun, sind nicht zu tadeln, solange ihr Glaube nicht polemisch wird. Aber man kann auch befangen an dieser Vorstellung halten, und der allgemeine Satz kann eben wegen seiner Allgemeinheit auch einen besondern negativen Sinn haben, so daß das göttliche Wesen in der Ferne gehalten, jenseits der menschlichen Dinge und der menschlichen Erkenntnis gebracht wird. So behält man sich von der andern Seite die Freiheit, die Anforderung des Wahren und Vernünftigen zu entfernen, und gewinnt die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen. In diesem Sinne wird jene Vorstellung von Gott zum leeren Gerede. Wird Gott jenseits unseres vernünftigen Bewußtseins gestellt, so sind wir davon befreit, sowohl uns um seine Natur zu bekümmern, als Vernunft in der Weltgeschichte zu finden; freie Hypothesen haben dann ihren Spielraum. Die fromme Demut weiß wohl, was sie durch ihr Verzichten gewinnt.

Ich hätte die Erwähnung, daß unser Satz, daß die Vernunft die Welt regiert und regiert hat, in religiöser Form so ausgesprochen wird, daß die Vorsehung die Welt beherrsche, unterlassen können, um nicht an jene Frage von der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes zu erinnern. Ich habe jedoch nicht unterlassen wollen, teils bemerklich zu machen, womit solche Materien weiter zusammenhängen, teils aber auch darum nicht [davon geschwiegen], um den Verdacht zu vermeiden, als ob die Philosophie sich scheue oder zu scheuen habe, an die religiösen Wahrheiten zu erinnern, und denselben aus dem Wege ginge, und zwar weil sie gegen dieselben sozusagen kein gutes Gewissen habe. Vielmehr ist es in neuern Zeiten so weit gekommen, daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat.

Man kann, wie gesagt, häufig hören, daß es eine Vermessenheit sei, den Plan der Vorsehung einsehen zu wollen. Darin ist ein Resultat der Vorstellung zu sehen, die jetzt fast allgemein zum Axiom geworden ist, daß man Gott nicht

erkennen könne. Und wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten, wenn man Gott erkennen will. Der Vernunft wird es zwar zum Hochmut angerechnet, darüber etwas wissen zu wollen. Vielmehr aber muß man sagen, daß die wahrhafte Demut gerade darin besteht, Gott in allem zu erkennen, ihm in allem die Ehre zu geben und vornehmlich auf dem Theater der Weltgeschichte. Man schleppt es als eine Tradition mit sich, daß Gottes Weisheit in der Natur zu erkennen sei. So war es eine Zeitlang Mode, die Weisheit Gottes in Tieren und Pflanzen zu bewundern. Man zeigt, daß man Gott kenne, indem man über menschliche Schicksale oder über Produktionen der Natur erstaunt. Wenn zugegeben wird, daß sich die Vorsehung in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht in der Weltgeschichte? Sollte dieser Stoff etwa zu groß erscheinen? Man stellt sich in der Tat gewöhnlich die Vorsehung nur im Kleinen wirkend vor, denkt sie sich als einen reichen Mann, der den Menschen seine Almosen austheilt und ihnen steuert. Meint man aber, daß der Stoff der Weltgeschichte zu groß für die Vorsehung sei, so irrt man; denn die göttliche Weisheit ist im Großen wie im Kleinen eine und dieselbe. In der Pflanze und im Insekt ist sie die gleiche wie in den Schicksalen ganzer Völker und Reiche, und wir müssen Gott nicht für zu schwach halten, seine Weisheit aufs Große anzuwenden. Wenn man die Weisheit Gottes nicht überall für wirksam hält, so müßte dies vielmehr eine Demut sein, die sich auf den Stoff, nicht aber auf jene Weisheit bezöge. Ohnehin ist die Natur ein untergeordneterer Schauplatz als die Weltgeschichte. Die Natur ist das Feld, wo die göttliche Idee im Elemente der Begriffslosigkeit ist; im Geistigen ist sie auf ihrem eigentümlichen Boden, und da gerade muß sie erkennbar sein. Bewaffnet mit dem Begriffe der Vernunft, dürfen wir uns nicht vor irgendwelchem Stoffe scheuen.

Die Behauptung, man solle Gott nicht erkennen wollen, ist zwar einer weiteren Ausführung bedürftig, als hier gemacht werden kann. Weil aber diese Materie mit unserm Zwecke so nahe verwandt ist, so ist es nötig, die allgemeinen Gesichtspunkte anzugeben, auf die es zunächst ankommt. Soll nämlich Gott nicht erkannt werden, so bleibt dem Geiste

als etwas, das ihn interessieren könnte, nur das Ungöttliche, Beschränkte, Endliche übrig. Freilich muß sich der Mensch notwendig mit dem Endlichen abgeben; aber es ist eine höhere Notwendigkeit, daß der Mensch einen Sonntag des Lebens habe, wo er sich über die Werktagsgeschäfte erhebt, wo er sich mit dem Wahrhaftigen abgibt und dieses sich zum Bewußtsein bringt.

Wenn der Name Gottes nicht etwas Leeres sein soll, so müssen wir Gott anerkennen als gütig oder sich mitteilend. In den älteren Vorstellungen der Griechen ist Gott als neidisch gedacht und vom Neide der Götter die Rede gewesen, daß das Göttliche dem Großen feind, die Schickung der Götter sei, das Große herabzusetzen. Aristoteles sagt, daß die Dichter viel lügen; Gott könne Neid nicht zugeschrieben werden. Wenn wir nun behaupteten, Gott teile sich nicht mit, so würde das darauf hinauslaufen, Gott Neid nachzusagen; durch die Mitteilung kann Gott nicht verlieren, so wenig wie ein Licht dadurch verliert, wenn an ihm ein anderes angezündet wird.

Nun sagt man, Gott teile sich ja auch mit, aber nur in der Natur einerseits und im Herzen, im Gefühle der Menschen andererseits. Dabei vornehmlich ist es, daß in unserer Zeit behauptet wird, müsse man stehen bleiben; Gott sei für uns in dem unmittelbaren Bewußtsein, in der Anschauung. Anschauung und Gefühl ist darin eins, daß es unreflektiertes Bewußtsein ist. Dagegen muß hervorgehoben werden, daß der Mensch denkend ist, sich durch das Denken vom Tier unterscheidet. Er verhält sich denkend, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. Wenn Gott sich dem Menschen offenbart, so offenbart er sich ihm wesentlich als dem denkenden; würde er sich ihm wesentlich im Gefühl offenbaren, so würde er ihn dem Tiere gleich achten, dem die Fähigkeit der Reflexion nicht gegeben ist, — den Tieren aber schreiben wir keine Religion zu. In der Tat hat der Mensch Religion nur, weil er nicht ein Tier, sondern denkend ist. Es ist das Trivialste, daß der Mensch sich durch das Denken vom Tier unterscheidet, und doch ist es vergessen.

Gott ist das an und für sich ewige Wesen; und das an und für sich Allgemeine ist Gegenstand des Denkens, nicht des

Gefühls. Wohl muß alles Geistige, jeder Inhalt des Bewußtseins, das, was Produkt und Gegenstand des Denkens ist, vor allem Religion und Sittlichkeit, auch in der Weise des Gefühls in dem Menschen sein und ist es zunächst. Aber das Gefühl ist nicht die Quelle, aus der dem Menschen dieser Inhalt zuströmt, sondern nur die Art und Weise, wie er sich in ihm findet, und ist die schlechteste Form, eine Form, die er mit dem Tiere gemein hat. Was substantziell ist, muß auch in Form des Gefühls sein, aber es ist auch in anderer höherer, würdigerer Form. Wenn man aber das Sittliche, Wahre, den geistigsten Inhalt, notwendig ins Gefühl versetzen und ihn allgemein darin zurückhalten wollte, so würde man ihn wesentlich der tierischen Form zuschreiben; diese ist aber des geistigen Inhalts gar nicht fähig. Das Gefühl ist die niedrigste Form, in der irgend ein Inhalt sein kann; so gering als möglich ist er darin vorhanden. Er ist, solange er bloß im Gefühle bleibt, noch eingehüllt und ganz unbestimmt. Etwas, das man im Gefühle hat, ist noch ganz subjektiv und in subjektiver Weise vorhanden. Sagt man: ich fühle so, dann hat man sich in sich abgeschlossen. Jeder andere hat dasselbe Recht zu sagen: ich aber fühle es nicht so; und man hat sich aus dem gemeinsamen Boden zurückgezogen. In ganz partikulären Sachen ist das Gefühl ganz im Rechte. Aber für irgend einen Inhalt versichern zu wollen, alle Menschen hätten das in ihrem Gefühl, widerspricht dem Standpunkte des Gefühls, auf den man sich doch gestellt hat, dem Standpunkte der besondern Subjektivität eines jeden. So wie ein Inhalt ins Gefühl kommt, ist jedermann auf seinen subjektiven Standpunkt reduziert. Wollte jemand einen, der nur nach seinem Gefühl handelt, mit diesem oder jenem Beinamen belegen, so hätte dieser das Recht, das zurückzugeben; und beide wären von ihrem Standpunkte aus berechtigt, sich zu injurieren. Sagt jemand, er habe Religion im Gefühl, und ein anderer, er finde im Gefühl keinen Gott, so hat jeder Recht. Wenn man auf diese Weise den göttlichen Inhalt, — die Offenbarung Gottes, das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Sein Gottes für den Menschen —, auf das bloße Gefühl reduziert, so beschränkt man es auf den Standpunkt der besondern Subjektivität, der Willkür, des Beliebens. In der Tat hat man sich damit die an und für sich

seiende Wahrheit vom Halse geschafft. Wenn nur die unbestimmte Weise des Gefühls da ist und kein Wissen von Gott und von seinem Inhalt, so ist nichts übrig als mein Belieben; das Endliche ist das Geltende und Herrschende. Ich weiß nichts von Gott; also kann es auch mit nichts ernst sein, was in der Beziehung beschränkend sein soll.

Das Wahre ist ein in sich Allgemeines, Wesenhaftes, Substanzielles; und solches ist allein im und für den Gedanken. Das Geistige aber, das, was wir Gott nennen, ist eben die wahrhaft substanzielle und in sich wesentlich individuelle subjektive Wahrheit. Es ist das Denkende, und das Denkende ist in sich schaffend; als solches finden wir es in der Weltgeschichte. Alles andere, was wir noch Wahres nennen, ist nur eine besondere Form dieser ewigen Wahrheit, hat seinen Halt nur in ihr, ist nur ein Strahl derselben. Weiß man von dieser nichts, so weiß man von nichts Wahrem, von nichts Rechtem, nichts Sittlichem. —

Was ist nun der Plan der Vorsehung in der Weltgeschichte? Ist die Zeit gekommen, ihn einzusehen? *Nur dies Allgemeine [will ich hier] bemerken.*

In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, d. h. er hat den Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes sei. Es ist mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, uns die Pflicht dazu auferlegt, und die Entwicklung des denkenden Geistes, welche aus dieser Grundlage, [aus] der Offenbarung des göttlichen Wesens, ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das, was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen. Ob es an der Zeit ist zu erkennen, muß davon abhängen, ob das, was Endzweck der Welt ist, endlich auf allgemeingültige, bewußte Weise in die Wirklichkeit getreten ist ^{m)}.

Nun ist das Ausgezeichnete der christlichen Religion, daß mit ihr diese Zeit gekommen ist; dies macht die absolute Epoche in der Weltgeschichte aus. Es ist offenbar geworden, was die Natur Gottes sei. Sagt man: wir wissen von Gott nichts, so ist die christliche Religion etwas Überflüssiges, zu

^{m)} Am Rande: Dies — Verstehen unserer Zeit.

spät Gekommenes, Verkommenes. In der christlichen Religion weiß man, was Gott ist. Allerdings ist der Inhalt auch für unser Gefühl; aber weil es geistiges Gefühl ist, so ist er auch wenigstens für die Vorstellung, nicht bloß für die sinnliche, sondern auch für die denkende, für das eigentliche Organ, in dem Gott für den Menschen ist. Die christliche Religion ist diejenige, die den Menschen die Natur und das Wesen Gottes manifestiert hat. So wissen wir als Christen, was Gott ist; jetzt ist Gott nicht mehr ein Unbekanntes: behaupten wir dies noch, so sind wir nicht Christen. Die christliche Religion verlangt die Demut, von der wir schon gesprochen haben, nicht aus sich, sondern aus dem göttlichen Wissen und Erkennen Gott zu erkennen. Die Christen sind also in die Mysterien Gottes eingeweiht, und so ist uns auch der Schlüssel zur Weltgeschichte gegeben. Hier gibt es eine bestimmte Erkenntnis der Vorsehung und ihres Plans. Im Christentum ist es Hauptlehre, daß die Vorsehung die Welt beherrscht hat und beherrscht, daß, was in der Welt geschieht, in der göttlichen Regierung bestimmt, dieser gemäß ist. Diese Lehre richtet sich gegen die Vorstellung des Zufalls wie der beschränkten Zwecke, z. B. der Erhaltung des jüdischen Volkes. Es ist der an und für sich seiende, ganz allgemeine Endzweck. In der Religion wird über diese allgemeine Vorstellung nicht hinausgegangen; sie bleibt bei der Allgemeinheit stehen. Aber dieser allgemeine Glaube ist es, aus dem man zunächst zur Philosophie und auch zur Philosophie der Weltgeschichte treten muß, der Glaube, daß die Weltgeschichte ein Produkt der ewigen Vernunft ist und Vernunft ihre großen Revolutionen bestimmt hat.

Es ist deshalb zu sagen, daß auch absolut die Zeit gekommen sei, wo diese Überzeugung, Gewißheit, nicht nur in der Weise der Vorstellung bleiben kann, sondern wo sie auch gedacht, entwickelt, erkannt wird, — ein bestimmtes Wissen. Der Glaube läßt sich nicht ein auf Entwicklung des Inhalts, Einsicht in die Notwendigkeit, — das gibt erst die Erkenntnis. Darin, daß der Geist nicht still steht, liegt es, daß solche Zeit kommen muß; die höchste Spitze des Geistes, der Gedanke, Begriff verlangt sein Recht, seine allgemeinste, wesentliche Wesenheit ist die eigentliche Natur des Geistes.

Die Unterscheidung von Glauben und Wissen ist ein geläufiger Gegensatz geworden. Es gilt als ausgemacht, daß sie verschieden seien, und daß man deshalb von Gott nichts wisse. Man kann die Menschen damit verscheuchen, wenn man ihnen sagt, man wolle Gott erkennen, wissen, und diese Erkenntnis darstellen. In seiner wesentlichen Bestimmung ist aber dieser Unterschied tatsächlich etwas Leeres. Denn was ich glaube, das weiß ich auch, dessen bin ich gewiß. In der Religion glaubt man an Gott und an die Lehren, die seine Natur näher explizieren; aber man weiß es auch, ist dessen gewiß. Wissen heißt, etwas als Gegenstand vor seinem Bewußtsein haben und dessen gewiß sein; und genau dasselbe ist Glauben auch. Das Erkennen dagegen sieht sowohl die Gründe, die Notwendigkeit des gewußten Inhaltes, auch des Glaubensinhaltes ein, abgesehen von der Autorität der Kirche und des Gefühls, die ein Unmittelbares ist, und entwickelt andererseits auch den Inhalt in seinen nähern Bestimmungen. Diese nähern Bestimmungen müssen zunächst gedacht werden, damit man sie richtig erkennen, sie in ihrer konkreten Einheit innerhalb des Begriffs erhalten könne. Wenn dann von Vermessenheit des Erkennens gesprochen wird, so ließe sich die Wendung nehmen, daß vom Erkennen keinerlei Aufhebens zu machen sei, indem es ja nur der Notwendigkeit zusehe und die Entwicklung des Inhalts in sich selbst vor ihm sich entfalte. Auch könnte man sagen, dieses Erkennen sei darum nicht für Vermessenheit auszugeben, weil es sich von dem, was wir Glauben nennen, nur durch das Wissen des Besondern unterscheide. Aber diese Wendung wäre doch schief und falsch in sich selbst. Denn die Natur des Geistigen ist nicht, ein Abstraktum zu sein, sondern ein Lebendiges, ein allgemeines Individuum, subjektiv, sich in sich selbst bestimmend, beschließend zu sein. Deshalb wird die Natur Gottes nur dann wahrhaft gewußt, wenn man ihre Bestimmungen kennt. So spricht auch das Christentum von Gott, es erkennt ihn als Geist, und das ist nicht das Abstrakte, sondern der Prozeß in sich selbst, der absolute Unterschiede setzt, mit denen die christliche Religion eben die Menschen bekannt gemacht hat.

Gott will nicht engherzige Gemüter und leere Köpfe zu seinen Kindern, sondern er verlangt, daß man ihn erkenne,

er will Kinder haben, deren Geist an sich arm, aber reich an Erkenntnis seiner ist, und die in die Erkenntnis Gottes allen Wert setzen. Die Geschichte ist die Entfaltung der Natur Gottes in einem besondern bestimmten Element, so kann hier keine andere als eine bestimmte Erkenntnis genügen und stattfinden.

Es muß endlich an der Zeit sein, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. — Unsere Erkenntnis geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, daß das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen [Geistes] herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch abstrakten, unbestimmten Kategorien versucht hat: das Übel in der Welt überhaupt, das Böse mit inbegriffen, sollte begriffen, der denkende Geist mit dem Negativen versöhnt werden; und es ist in der Weltgeschichte, daß die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird. (In der Tat liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte, und es ist hierbei, daß wir einen Augenblick verweilen wollen.)

Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, — durch das Bewußtsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sei und nicht das Böse neben ihm ebensosehr und gleich mit ihm sich geltend gemacht habe.

Die Rechtfertigung geht darauf hinaus, das Übel gegenüber der absoluten Macht der Vernunft begreiflich zu machen. Es handelt sich um die Kategorie des Negativen, von der vorher die Rede war, und die uns sehen läßt, wie in der Weltgeschichte das Edelste und Schönste auf ihrem Altar geopfert wird ⁿ⁾. Dabei, daß einzelne Individuen gekränkt worden sind, kann die Vernunft nicht stehen bleiben; be-

ⁿ⁾ L. fügt hier noch den (offensichtlich verderbten) Satz ein: Dies Negative wird von der denkenden Vernunft verworfen, die dafür vielmehr einen affirmativen Zweck will.

sondere Zwecke verlieren sich in dem Allgemeinen. Sie sieht in dem Entstehen und Vergehen das Werk, das aus der allgemeinen Arbeit des Menschengeschlechtes hervorgegangen ist, ein Werk, das wirklich in der Welt ist, der wir angehören. Das Erscheinende hat sich ohne unser Zutun zu einem Wirklichen gestaltet; es ist nur das Bewußtsein, und zwar das denkende Bewußtsein nötig, es aufzufassen. Denn jenes Affirmative ist eben nicht bloß im Genusse des Gefühls, der Phantasie, sondern es ist etwas, das der Wirklichkeit angehört und uns angehört oder dem wir angehören.

Die Vernunft, von der gesagt worden, daß sie die Welt regiere, ist ein ebenso unbestimmtes Wort als die Vorsehung, — man spricht immer von der Vernunft, ohne eben angeben zu können, was denn ihre Bestimmung, ihr Inhalt ist, was das Kriterium sei, wonach wir beurteilen können, ob etwas vernünftig ist oder unvernünftig. Die Vernunft in ihrer Bestimmung gefaßt, dies ist erst die Sache; das andere, wenn man eben so bei der Vernunft überhaupt stehen bleibt, das sind nur Worte. Mit dieser Ausgabe gehen wir zu dem zweiten Gesichtspunkte über, den wir, wie angegeben, in dieser Einleitung betrachten wollen.